

Ali Bullaç

**Historia,
shoqëria
dhe tradita**





© LOGOS - A
2 0 0 3



S H K U P
P R I S H T I N Ě
T I R A N Ě



Ali Bullaç

Historia, shoqëria dhe tradita





Përktheu nga turqishtja:
mr. Ali Pajaziti

Titulli i originalit:
Ali Bulaç, "Tarih, Toplum ve Gelenek",
İz Yayıncılık: 169,
Ali Bulaç - Bütün Eserleri: 15
İstanbul - 1996
ISBN 975-355-192-4

Ali Bulaç

Historia, shoqëria dhe tradita



Përmbajtja

Parathënie	11
PJESA E PARË: Prej klasifikimit drejt ndërtimit të shoqërisë	13
I. Metoda e imagjinimit të historisë	15
a). Prej klasifikimit drejt ndërtimit të shoqërisë	28
1. Saint Simon - Auguste Comte	31
2. Hobbes	36
3. Ferguson - Morgan - Fourier	37
4. Hegeli dhe Marksi	38
b). E majta turke si e “lexoi” shtetin osman?	47
1. Ferdinand Tönnies	50
2. Durkheim	52
3. Herbert Spencer	66
II. Filozofia e historisë	71
a). A e krijojnë historinë njerëzit e mëdhenj?	79
b). Teoria e racës	81
1. Toynbee	87
2. Sorokin	89
c). Një vlerësim	90
d). Kritika e filozofisë së historisë	94
PJESA E DYTË: Rrënjët historike të projektit të shoqërisë	99
I. Bashkësia e parë njerëzore	101
a). Formimi i bashkësisë së parë njerëzore	109
b). Gabimi dhe krimi i parë	113
c). Burimet e njohurive në bashkësinë e parë njerëzore	121
d). Feja e bashkësisë së parë njerëzore	129
II. Bashkësitë pas bashkësisë së parë njerëzore	143
PJESA E TRETË: Dy terma fetishe (idhuj) të historisë moderne: qytetërimi dhe kultura	163

I. Qytetërimi	165
a). Rrënja dhe zhvillimi i fjalës qytetërim	165
b). Qyteti (medine) dhe qytetërimi (medenijje/t) në burimet islame	170
c). Klasifikimi i bashkësive njerëzore	177
d). Qytetërimi sipas Ibën Haldunit	182
e). Çështja e qytetërimit në shtetin osman në shekullin XIX	189
1. Mustafa Reshid Pasha dhe Namik Kemali	189
2. Ahmet Xhevdet Pasha	190
f). Lëvizjet e para të qytetërimit në histori	191
g). Përfundim	194
II. Kultura	203
a). Rrënja dhe zhvillimi i fjalës kulturë	203
b). Kultura, harthi dhe tehdhibi	204
c). Disa përkufizime rreth kulturës	205
d). Kultura dhe irfani	207
e). Relacioni ndërmjet qytetërimit, irfanit dhe kulturës	213
f). Formimi dhe karakteri i irfanit	218
g). Burimi parësor i njohurive: Feja	219
h). Burimet dytësore të njohurive	221
1. Mjedisi natyror	221
2. Trashëgimia historike dhe shoqërore	223
i). Konkluzione të përgjithshme	225
PJESA E KATËRT: Islami, historia dhe tradita	229
I. Islami dhe historia	231
a). Tradita në traditën pejgamberike	233
b). Qëndrimi kur'anor ndaj traditës	246
c). Strehimi në traditë dhe në të kaluarën	253
d). Kundërshtimi i të kaluarës	261
II. Islami dhe tradita	268
a). Elementet që e formojnë traditën	277
b). Tradita dhe tradicionalizmi	281
c). Qëndrimi i Islamit ndaj traditës	286
d). Metoda e ringjalljes dhe ruajtjes së kontinuitetit të traditës	293
e). Muslimanët, historia dhe traditat e tyre	305
Treguesi	311

Parathënie

Falënderimi i takon Zotit të botëve, All-llahut të Lartmadhëruar. Përshëndetjet tona qofshin për të dërguarin e fundit të Zotit, Pejgamberin a.s., për sahabët e tij të ndershëm dhe ata që e ndoqën rrugën e tij.

Vepra që e keni përpara, është fryt i punës së filluar para disa vjetëve. Nëse ndalemi pak t'i shikojmë nga një perspektivë më e thellë çështjet e shumta politike, shoqërore dhe ekonomike të cilat e mendojnë dhe preokupojnë botën në kohën aktuale, do të shohim se ato ushqehen nga filozofitë e historisë dhe shoqërisë së shekullit XIX. Për fat të keq, veprimtaria dhe studimet e muslimanëve në këtë lëmë ende janë të pamjaftueshme.

Shumica e dijetarëve muslimanë veprimtarinë e tyre kërkimore e zhvillojnë duke mos pasur njohuri të thella rreth këtyre filozofive, kështu që përdorin një nomenklaturë të kulturës dhe filozofisë joislame. Shumë lehtë mund të hasim në dijetarë muslimanë të cilët duke i mbetur besnikë sintagmës “zhvillimi shoqëror” flasin për “etapat - kohët primitive”, apo për skemën e “përparrimit të historisë”.

Me këtë studim kemi bërë përpjekje që duke iu qasur disa termave themelorë si historia, shoqëria, kultura, qytetërimi dhe tradita, ta theksojmë dallimin midis filozofive të ndryshme të historisë dhe të shoqërisë të zhvilluara në Islam dhe atyre të zhvilluara në Perëndim.

Në pjesën e parë të veprës, duke dhënë një përshkrim të shkurtër të filozofive perëndimore të historisë, jemi munduar që të tregojmë se si është keqpërdorur historia dhe si prej saj janë derivuar lëvizje politike, ushtarake dhe ekonomike me qëllime ekspansioniste. Në pjesën e dytë jemi ndalur rreth një termi sintetik-fiktiv, siç është ai “shoqëri”, dhe kemi theksuar se në historinë njerëzore fenomeni i quajtur “shoqëri” është shpikur me Revolucionin industrial dhe shtetin modern. Tematikë e pjesës së tretë janë konceptet “kulturë” dhe “qytetërim”. Edhe pse rreth këtyre dy koncepteve thelbësore është diskutuar shumë, duke pasur parasysh se sipas nesh kultura i takon shoqërisë zyrtare, shekullarizmit dhe politikave kombëtare, e kemi parë të nevojshme t’i qasemi edhe një herë. Koncepti “qytetërim” e plotëson konceptin “kulturë”, andaj e kemi elaboruar duke konsultuar burime perëndimore dhe islame dhe i kemi dhënë një vlerësim të ri. Në pjesën e fundit e trajtojmë temën “Historia dhe tradita”. Aty, duke e ekspozuar qëndrimin e Kur’anit dhe të burimeve islame, të njohurive kundrejt historisë dhe traditës, jemi ndalur në domethëniet e termave histori dhe traditë nga prizmi i Islamit historik dhe atij aktual.

Jemi të mendimit se për herë të parë dhe në këtë kontekst kritik po u bëhet një qasje e mirëfilltë këtyre temave që hyjnë në lëmin e disiplinave siç janë sociologjia, antropologjia dhe historia e qytetërimit. Shpresoj se po japim një kontribut të vogël. Mundi është yni kurse suksesin e dhuron All-llahu (xh.sh.).

PJESA E PARË:
Prej klasifikimit drejt
ndërtimit të shoqërisë

I. Metoda e imagjinimit të historisë

Njeriu paraqet një lloj gjallese që është e detyruar ta vazhdojë jetën në natyrë. S'do mend se nuk është dërguar në sipërfaqen e tokës që të jetojë sipas dëshirës së vet. Edhe nëse sipas logjikës së ekzistencialistëve supozojmë se njeriu është lëshuar në sipërfaqe të tokës nga ndonjë forcë e panjohur, apo, siç mësojnë fetë, se ai këtu është dërguar me një qëllim të caktuar, për të jetuar sipas një stili të caktuar dhe për ta kaluar provimin, në të dy rastet jeta e njeriut pa dyshim e ka qëllimin e vet.

Njeriu si shumë lloje të tjera të gjallesave nuk mund të jetojë i vetmuar dhe i pavarur. Ai është qenie e cila fiton shokë, e cila jeton duke bashkëpunuar me të tjerët. Reagimet që ai i tregon në një formë të caktuar, sjelljet, mënyra e të vepruarit, të menduarit, e zhvillimit të mendimeve, akumulimit të tyre, përcjellja e tyre pjesëtarëve të llojit të vet, janë tregues normalë të aktivitetit të tij, e po ashtu janë edhe tregues të domosdoshmërisë së vazhdimit të jetës brenda kornizave të disa strukturave materiale dhe formale. Dy shekujt e fundit e këndejtë të historisë sonë, strukturat materiale dhe formale që i zhvilloi njeriu konform natyrës së tij u emërtuan me fjalën “qytetërim” dhe qytetërimi u “madhërua” si një aktivitet i mjaftueshëm për vetveten. Njeriu edhe para modernizimit zotëronte aftësi dhe vullnet për të zhvilluar struktura materiale dhe formale por ato ishin organike, nuk ishin të natyrës që e trazonin harmoninë e njeriut me natyrën.

Me modernizmin, sipas fjalëve të Gehlenit, ajo që është organike ia lëshoi vendin joorganikes dhe si rrjedhojë e kësaj u prish harmonia midis njeriut dhe qenies. Qytetërimi modern jo vetëm që ka shkaktuar disharmoninë me qenien, ai gjithashtu ka shkaktuar një krizë të thellë të konfrontimit të njeriut me natyrën. Konfrontimi i njeriut me natyrën si dhe synimi që ai (njeriu) të bëhet sovran i absolut i natyrës, paraqesin një botëkuptim specifik të kohës moderne. Prej kësaj nënkuptojmë se është i pavërtetë mendimi se njeriu para kohës së modernizmit nuk ka treguar asnjë aktivitet për të krijuar apo zhvilluar ndonjë qytetërim. Është e vërtetë se në disa shoqëri njerëzore krijimi i një qytetërimi të madh është kuptuar si një synim, ideal i lartë, kurse në disa të tjera qytetërimi është konsideruar si një rezultat natyror, si rrjedhojë spontane (të cilit nuk duhet dhënë aq rëndësi) e jetës së njeriut si një qenie morale dhe shoqërore, apo, thënë më mirë, një epilog i domosdoshëm. Këtij produkti njerëzor dhe natyror të jetës së kësaj qenieje gjatë tërë historisë nuk i është kushtuar rëndësi, nuk është insistuar në të. Në shekullin XIX ky fenomen përnjëherë fitoi një domethënie të re, u shndërrua në një çështje problematike qendrore të jetës së njeriut. Nuk mund të themi se Rene Guenon nuk ka kurrfarë të drejte kur thotë se fjala “qytetërim” është term i përhapur në shekullin XIX nën ndikimin e ideve të reja dhe se stërgjyshërit tanë nuk kanë ndjerë kurrfarë nevojë për të. Sipas tij, shkaku pse ata nuk janë marrë me këtë term ndoshta është e vërteta se kanë qenë të qytetëruar. Dihet se mungesa e një gjëje është shkak për ta kërkuar atë. Çdoherë kur mungojnë origjinali dhe forma autentike e një gjëje, në skenë del forma e rreme e saj. Mendimi i qytetërimit i cili në shekullin XIX në Evropë fitoi rëndësi të madhe dhe i cili prej gjysmës së dytë të shekullit XVIII i motivoi thellë

kombet dhe shoqëritë evropiane, në kulturën tonë kaloi si një trashëgimi të cilën kohëve të mëvonshme ua la “besimi për përparimin e pafund”. Në këtë kohë evropianët ishin thellë të bindur se njerëzimi ka hapëruar në një shekull - kohë të re - në shekullin e qytetërimit absolut. Sepse, në këtë periudhë historike, me Revolucionin industrial të gjitha institucionet tradicionale dhe shoqërore përjetuan një tronditje serioze, e posaçërisht ana materiale e jetës, në krahasim me shekujt e mëparshëm, u përshkrua nga ndryshime thelbësore.

Njeriu i kësaj periudhe kohore i ndryshoi mendimet e veta lidhur me domethënien dhe qëllimin e gjithësisë, botës dhe jetës në këtë botë. Fabrikat dhe prodhimi masiv që e zëvendësuan prodhimin manifakturor, qytetet e reja të cilat dita-ditës rriteshin dhe zhvilloheshin, grumbujt e njerëzve të cilët vinin nga periferia, nga provinca dhe vendoseshin në këto qytete, zbulimet të cilat çdoherë i ndryshonin teknikat e prodhimit, zhvillimet në sferën e mjeteve të informacionit dhe komunikacionit, si dhe grumbullimi i pasurisë shoqërore të një klasë e shoqërisë, gjë që pati si rrjedhojë përqëndrimin e forcës në duart e të njëjtës klasë, u bënë shpirti krijues dhe zhvillues i “fenomenit modern” të quajtur qytetërim.

Edhe pse dijetarët e shkencave shoqërore të shekullit XIX ishin thellë të bindur se historia e zhvillimit njerëzor nën udhëheqjen e Evropës ka kaluar në faza më përparimtare të qytetërimit, lirisht mund të thuhet se “qytetërimi” në këtë kohë fitoi një identitet politik, u shndërrua në një mjet shkatërrues të historisë njerëzore.

Dijetarët evropianë të shkencave shoqërore nga njëra anë mundoheshin që me “argumente bindëse” të provojnë se historia do të zhvillohet pa pësuar devijime në drejtim të qytetërimit permanent dhe se përparimi është fenomen i domosdoshëm dhe përcaktues, se është fati i

jetës shoqërore, nga ana tjetër iu rrekën punës që në bazë të historisë së vet dhe po të asaj ideologjie, t'i rilexojnë dhe rikomentojnë historitë e vendeve dhe kombeve tjera.

Në kuadër të këtij leximi sot lehtë mund të bindemi se shumë teori të dala në skenë - në realitet të imagjinuara të shekullit XIX në sferën e historisë dhe sociologjisë, në tërësi paraqesin konstruksione iluzioniste të mendjes së njeriut. Duke u nisur nga pikëmbështetja e re e shkencave të asaj kohe, botëkuptimi përparimtar për çmim kishte përdhosjen e historisë, u bë pothuajse e domosdoshme që të jepen interpretime të këtilla të natyrës fantastike. Sepse, nga njëra anë Evropa në atë kohë kishte nevojë për një fantazi të këtillë, ndërkaq nga ana tjetër, njeriu për nga natyra e tij dëshiron që të jetë i sigurt se është e drejtë puna të cilën është duke e bërë. Madje edhe nëse nuk kishte për qëllim krijimin e një krize për legjitimitet, nëse përgatitjet për ardhmërinë bëheshin sipas konceptimeve të kohës aktuale, mbështetjet logjike të saj duhej gjetur dhe treguar në realitetin e jetuar në të kaluarën. Mund të thuhet se logjika e atëherëshme e Perëndimit më tepër ishte e orientuar që me synime eksploatuese ta kahëzojë, planifikojë ardhmërinë apo, thënë ndryshe, duke e determinuar ta programojë atë (ardhmërinë), sesa të bëjë përgatitje për të. Në të vërtetë, Saint Simoni, lajmëtari i shkencës e cila sot quhet sociologji, duke i realizuar këto qëllime u shpreh se këto lloj njohurish mund të quhen "fizikë shoqërore". Sipas sociologjisë evropiane, shembuj të ngjashëm me ato të parashikimeve të dijetarëve perëndimorë në lidhje me ardhmërinë, vështirë mund të gjenden madje edhe në "periudhat më primitive".

Përshkruesit e ardhmërisë së botës me një gjuhë të prerë servonin asofarë sqarimesh logjike dhe shkencore, ashtu që disa herë jo vetëm ndonjë person i vetëm, por

gjithashtu edhe klasat, madje edhe kombe të tëra bënë përgatitje për atë që do të ndodhë pas njëzet apo tridhjetë vjetësh, duke marrë parasysh llogaritjet që i bënë dijetarët lidhur me ndodhitë si dhe parashikimet që i jepnin ata rreth ardhmërisë. Disa, duke u nisur nga kjo bindje për përparimin e njerëzimit, bënë llogaritë se historia do të arrijë në nivelin më të lartë të qytetërimit, e dikush tjetër (si Auguste Comte), duke e ofruar si argument bindës zhvillimin historik, deklaroi se do të formohet një fe e re dhe universale e njerëzimit, se të gjitha religjionet që kanë ekzistuar në të kaluarën dhe ato që ekzistojnë sot do të shuhën së bashku me të gjitha institucionet e veta. Mësuesi i Comtet, Saint Simon, duke u nisur nga klasifikimi i shoqërive (për të cilin më gjerësisht do të flasim më vonë) pas ndarjes së zhvillimit historik në tri etapa, deklaroi se në të ardhmen do të krijohet një “shtet i biznesit botëror”. Religjioni i këtij shteti të biznesit botëror do të jetë religjioni njerëzor, dhe kuptohet, natyrisht se ky religjion do të merrte formën e një krishterimi të ri. Karl Marksi i cili tërë historinë e sqaron me luftën e klasave, ardhmërinë e afërt e shihte si lajmëtare të revolucionit absolut të pashmangshëm të klasës punëtore. Ai gjithashtu pohonte se historia njerëzore *medoemos* do të arrijë deri te shoqëria komunale.

S’do mend se në një masë të caktuar burim inspirues i llogarive dhe parashikimeve kundrejt ardhmërisë ishte struktura komplekse e atij shekulli. Evropa në kohët e mëparshme jetonte në një “dehje qytetërimi”. Në sytë e dijetarëve të shkencave shoqërore, intelektualëve, filozofëve dhe kuadrove udhëheqëse, qytetërimi do të thoshte vetë Evropa, ai ishte argument bindës për “zhvillimin dhe përsosurinë” që e kishin arritur popujt evropianë. Mbështetja më e madhe e pohimeve të këtilla të shkencëtarëve evropianë të shekullit XIX të shkencave shoqërore ishte

historia. Historia është një fushë e kaluar ku secili mundohet t'i dokumentojë teorinë, konceptet apo përmasat e veta subjektive. Domethënia e vërtetë e zhvillimit të shpejtë të filozofisë së historisë, sociologjisë, antropologjisë, historisë së qytetërimit, historisë së religjioneve si dhe shumë disiplinave të tjera shkencore në shekullin XIX, ishte mendimi për ta argumentuar legjitimitetin e kësaj periudhe komplekse, si dhe vërtetësinë e besimit në zhvillimin dhe përparimin. Përveç bindjes se natyra materiale ka përjetuar një ndryshim të domosdoshëm dhe absolut, në këtë shekull po ashtu ekzistonte edhe një dogmë të cilën e besonte çdokush, se edhe jeta shoqërore ka përjetuar një ndryshim historik (por në formë të zhvillimit dhe përparimit). Çdo ide që në bazë të kësaj dogme kishte mundësi t'i mbështetet historisë, fitonte legjitimitet të përhershëm. Historia është një lëmi aq e lirë dhe e gjerë, ashtu që nëse me vetëdije bëhet zgjedhja e fakteve, nëse ato ekspozohen dhe komentohen "në mënyrë të saktë", ka gjasa të korespondojë me një teori të zhvilluar ideore apo me një model konceptual të projektuar mirë. Në metodën kërkimore një teori e cila dominonte me fuqinë e shprehjeve, për një kohë të shkurtër jo vetëm që fitonte një "ekzaktësi shkencore", por gjithashtu brenda kësaj teorie të re të gjitha kohët e kaluara përnjëherë fitonin një funksion të dobishëm. Përdorimi i "metodave shkencore" në filozofinë dhe studimet e historisë, të cilat në shekullin XIX përjetuan një zhvillim të dukshëm, ka një domethënie të posaçme. Metoda shkencore e cila braktis çdo mendim që e kapërcen individin dhe e cila për objekt të studimit e merr vetëm natyrën materiale të cilën mendja e njeriut mund ta përfytyrojë, veten kryesisht e shpreh në fizikë. Po ashtu edhe shkencat tjera natyrore hap pas hapi e kanë ndjekur përparimin që e bëri fizika. Metoda e të

konceptuarit të botës fizike sipas filozofisë shkencore moderne, është fryt i mendimit kartezian. Në kuadër të këtij mendimi të bashkuar me eksperimentalizmin e Baconit, u mundësua aplikimi i metodës së zgjidhjes - zbulimit të relacionit midis objekteve materiale si dhe zbulimit të ligjeve absolute që sundojnë në këto relacione edhe në faktet shoqërore. Validiteti, pranueshmëria e determinizmit - i cili ka mundësuar gjetjen e vendit të përshtatshëm këtij qëndrimi filozofik - në çdo periudhë apo nivel nuk është i rastësishëm.

Sipas kësaj, natyra materiale mund të ndahet në disa njësi. Nga këndi i vështrimit analitik, objektet, sendet gjatë reduktimit të tyre deri në pikën e vet më të rëndomtë, më të thjeshtë, në çdo shkallë sërish mund të klasifikohen. Më vonë studiohet relacioni ndërmjet tyre. Nëse pasi disa herë e tërë kjo të eksperimentohet dhe observohet, në kushte të njëjta, në rrethana të njëjta arrihet në përfundime të njëjta, atëherë mund të thuhet se janë zbuluar ligje shkencore. Kësisoj, hipoteza e ekspozuar në fillim ose krejtësisht vërtetohet ose në fazën përfundimtare duke u pastruar nga elementet e gabueshme, në skenë del një rezultat shkencor i formuar nga elementet e drejta dhe të sakta. Ligjet në vete ngërthejnë ekzaktësi dhe këtë ekzaktësi nuk mund ta ndryshojë asgjë (as zakonet, doket, bindjet religjioze, njohuria e trashëguar nga e kaluara, përfytyrimet individuale, e as gjërat që tradicionalisht gëzojnë një respekt të caktuar). Ky qëndrim shkencor më vonë, në strukturat e ndryshme shoqërore u bë themel i idesë së përparimit.

Kjo metodë - shumë e ashpër dhe me të vërtetë e nivelit të ulët - që mbështetet në të menduarit konkret dhe ngulfat kategoritë e larta të të menduarit, krahas të gjitha kritikave që i ka pësuar, krahas mendimeve të reja, edhe më tej vazhdon ta ruajë vlefshmërinë si dogmë sunduese

e mendësisë moderne. Metoda e zhvilluar në kuadër të shkencave fizike në shekullin XIX, filloi të përdoret edhe në shkencat shoqërore, ndërkohë kuptohet edhe në hulumtimet historike. Por metoda e ashpër dhe vulgare për të cilën folëm më lart, nuk është përdorur në plotkuptimin e fjalës në të kuptuarit e historisë, ngjarjeve dhe fakteve historike. Nuk ishte e mundur që të përdoret, sepse në thelb nuk ekziston ngjashmëri ndërmjet botës fizike nga njëra anë dhe jetës shoqërore dhe asaj që ishte jetuar në të kaluarën nga ana tjetër. Në histori prej metodave mund të zbatohet vetëm forma e kalbur përbrenda e filozofisë deterministe. Synimi ishte që edhe në kontekstin historik, siç ishte në fizikë, të arrihej deri te ekzaktësia, sepse në këtë lëmi determinizmi perceptohej si brez shpëtimi. Kjo metodë ishte aq subjektive, aq politike, sa që të gjitha dukuritë që ishin objekt studimi si periudhat historike, ngjarjet, si dhe përvojat konkrete që i kishin përjetuar shoqëritë joperëndimore, çdoherë kur krahasoheshin me qytetërimin perëndimor konsiderohehin si një “shkallë më e ulët, si një periudhë më mbrapa”.

Shtrembërimi i brendshëm i kësaj metode ishte ky: Zhvillimi material i Evropës nga aspekti i historisë së çdo kombi ishte pranuar si një parakusht për të krijuar një “qytetërim përparimtar”. Sociologët dhe antropologët, kur filluan ta “lexojnë” historinë e popujve tjerë, gjatë “zgjedhjes së ngjarjeve, fakteve” ishin shumë të vetëdijshëm. Duke u nisur me qëllime të posaçme dhe paragjykime të caktuara, ndërmjet materies historike që e përdornin dhe ngjarjeve krijonin asofarë “rrjeti specifik”, ashtu që këto ngjarje të posaçme të zgjedhura kur vrojtoheshin dhe krahasoheshin, shkaktonin pasoja të caktuara. E gjithë kjo në të vërtetë ishte një aktivitet për ta shtrembëruar historinë e Evropës si dhe të tërë botës, për të ripërkufizuar me miliona njerëz që kanë jetuar në

të kaluarën dhe që jetojnë në kohën aktuale, si dhe për të bërë ndërhyrje mbi ta.

Ana tragjike e gjithë kësaj është e vërteta se pas këtyre hulumtimeve pseudoshkencore, historia e popujve joevropianë filloi të shkruhet sipas një këndvështrimi që ishte shumë larg reflektimit të së vërtetës specifike të së kaluarës; si dhe e vërteta tjetër se dijetarët e udhëheqësit e të gjithë popujve historikë deri në palcë filluan ta ndjejnë “primitivizmin, egërsinë, barbarizmin dhe pazhvillueshmërinë e vet”. Popujt dhe shoqëritë historike vetëm në këtë mënyrë mund të silleshin në një gjendje shpirtërore që të jenë të gatshëm për t’u eksploatuar. Shkencëtarët evropianë të degëve shoqërorë që iu rrekën rileximit dhe ridefinimit të trashëgimisë së popujve joevropianë në sferën e historisë, mendimit, artit, shkencës dhe qytetërimit kështu që pas kësaj faze ia arritën qëllimeve të veta eksploatuese dhe duke shtuar të pavërteta të natyrës së qytetërimit dhe shpëtimit nga barbarizmi i popujve tjerë kishin mundësinë që ta fillojnë procesin e eksploatimit (të joperëndimorëve - A.P.); sepse intelektualët e verbëruar vendas (të vendeve joperëndimore) filluan që historinë ta mësonin (kjo vlen edhe për kohën aktuale) nga studimet e pseudoshkencëtarëve perëndimorë. Ata i kaplonte ndjenja se paraardhësit e tyre nuk kanë mundur të krijojnë asgjë në krahasim me këtë qytetërim të vetëm të mundshëm (qytetërimi perëndimor), se ata kanë jetuar një jetë primitive dhe barbare dhe se nëse përparimi në rrugën e “qytetërimit” është një domosdoshmëri jetike, atëherë rrugëdalje tjetër përveç marrjes si shembull zhvillimin e Perëndimit dhe imitimin e tij nuk ka. Thënë më shkurt, për këtë arsye intelektualët dhe elita ishin bindur, gatuar nga dikush që të jenë të gatshëm për t’u eksploatuar. Aty nga mesi i shekullit XX, qëndrimi dominant i cili themelet i kishte në shekullin

XIX, edhe pse mbeti në drejtim të idesë për ta imituar vijën e zhvillimit të qytetërimit perëndimor, nuk kaloi një kohë e gjatë kur në pellgjet tjera kulturore, posaçërisht në vendet islame, kjo ide shkaktoi daljen në skenë të disa mendimeve radikale të qytetërimit. Mund të thuhet se këto mendime radikale kundrejt qytetërimit, ushqehen nga faktorë psikologjikë të tipit “reaksion kundër efektit-ndikimit”. Sepse, kundër shoqërive perëndimore, të cilat fenomenin e qytetërimit në kuptimin absolut e reduktonin në një zhvillim teknologjik që ka për qëllim përparimin material dhe ndryshimin e përditshmërisë, hapi rrugë që në botën islame disa intelektualë radikalë krejtësisht ta mohojnë termin qytetërim. Këta dijetarë që vërejtën se qytetërimi identifikohet me besimin për përparimin material dhe teknologjik, duke ndjekur ecurinë e zhvillimit të sotëm material, filluan të mendojnë se asnjëherë nuk do të mund ta arrijnë nivelin teknologjik të Perëndimit. Dhe, duke u nisur nga frika se duhet ta pranojnë disfatën, filluan që të shprehen se fenomeni i quajtur qytetërim është kundër njeriut, se ai është armik i jetës, se është destruktiv dhe se ka tendencë të ngritjes në pozitë të Zotit. S’do mend se ky qëndrim në thelb ishte një refuzim radikal, por këtë radikalizëm nuk duhet kuptuar në formë të një reaksioni të thjeshtë psikologjik. Sipas përkufizimit perëndimor, qytetërimi bashkëkohor, zhvillimi teknologjik dhe përparimi “fascinant” që e ka realizuar ai në kohën tonë, llogariten si gjë e njëjtë. Nëse i shikojmë deri në fund rezultatet natyrore të kësaj logjike radikale, nëse shikojmë se për të gjitha shoqëritë joperëndimore qytetërimi kufizohet me termat teknologji, zhvillim dhe përparim material, do të përfundojmë se gjykimi rrënjësor i këtyre termave paraqet një qëndrim të ndershëm që duhet çmuar, sepse për një periudhë të gjatë kohore prej një shekulli e gjysmë, me të vërtetë u kuptua

se shoqëritë e Lindjes, se vendet e Afrikës, Azisë dhe Amerikës Latine paralel politikave të modernizimit (në të cilat ishin të detyruara), nëse dëshirojnë ta ruajnë identitetin e vet, assesi dhe asnjëherë nuk do të mund ta arrijnë nivelin e sotëm të Perëndimit. Kjo i gjason rastit të një atleti të përgatitur mirë, i cili i njeh të gjitha hollësitë e “punës” së vet, i cili në mënyrë sistematike ushqehet dhe ushtron çdo ditë që më parë në karrierën e vet ka kaluar shumë maratona dhe të një amatori i cili ende nuk di se si duhet vrapuar, i cili është i papërgatitur, veç kësaj i dobët, i cili duke mos marrë parasysh a ka mundësi për të bërë një gjë të tillë, me mendjelehtësi dëshiron që t’ia fillojë maratonës, madje edhe ta kapërcejë të parin. Të kujtuarit se në kushte të këtilla mund të humbet distanca midis dy atletëve, me të vërtetë është një çmenduri, gjë e cila konfrontohet me ligjet e natyrës. Ja pra, popujt dhe shoqëritë joperëndimore kundrejt shoqërive perëndimore po përjetojnë një tragjedi të këtillë.

Në të vërtetë puna më logjike që duhet bërë është braktisja e këtij vrapimi të kotë të quajtur garim, sepse është shumë e qartë se ky i dyti nuk ka kurrfarë gjasash në garën me të parin. Edhe intelektualët me ide radikale, mohuese ndaj qytetërimit, pëlqyen një qëndrim të këtillë, por nuk mundën që të shpëtojnë nga rënia nën kthetrat e rreziqeve dhe ekstremizmave që i bart në vete çdo radikalizëm. Duke thënë “le të mos bëjmë gara me tjetrin”, sugjeruan ikjen, braktisjen e lëvizshmërisë, dinamizmit, ndërsa njëri prej ligjeve të All-llahut është se statizmi, palëvizshmëria shpiejnë në vdekje. Ata që rreptësisht kundërshtonin përparimin material të Perëndimit, i mbyllën sytë para të vërtetës se bota islame me shekuj ishte e shtangur, e kishte humbur dinamizmin e brendshëm dhe energjinë jetike. Disa duke u nisur nga ideja se qytetërimi paraqet negativitetet, shëmtueshmëritë dhe ndytësitë e

jetës qytetare, pohonin se forma më autentike e jetës islame është “stili i jetës beduine” (endacake). Disa të tjerë pohonin se qytetërimi, që identifikohet me teknologjinë dhe progresin, e lidhë njeriun shumë fortë për jetën e kësaj bote, se e pengon nga të përmendurit e All-llahut dhe se është formë konkrete e sundimit jo të drejtë dhe presionit ndaj të tjerëve.

S’ka dyshim se përkufizimi bashkëkohor i termit qytetërim, për muslimanët për të cilët qëllimi i vërtetë dhe i fundmë i jetës është vetëm adhurimi, robërimi ndaj All-llahut (xh.sh.), nuk është aspak i pranueshëm. Problemi nuk qëndron në vetë fenomenin e quajtur qytetërim, por në domethënien specifike që i jepet atij. Madje edhe termat më të mëdhenj dhe të shenjtë, e humbin vërtetësinë, identitetin e vet legjitim nëse duke u abstrahuar nga të gjitha kuptimet e veta historike bëhet ripërkufizimi i tyre me terma kufizues të ndonjë botëkuptimi të caktuar specifik. Kjo së paku vazhdon derisa mendimi dominant në lidhje me këtë term i ruan gjallërinë dhe efektivitetin e vet.

Konceptimi modern perëndimor jo vetëm “qytetërimin” por edhe të gjitha mësimet e shenjta, qytetërimet tradicionale, në këtë kontekst edhe termat kyç të fesë islame, i detyroi të pësojnë ndryshime semantike. Ai u mundua që të ndërhyjë në konceptet fe, Zot, ibadet (adhurim), ahiret (botë e ardhshme), kitab (libër hyjnor), pejgamber, shariat, madje edhe në konceptin All-llah. Sipas nesh termi fe nuk ka kurrfarë vlere nëse largohet nga fusha natyrore e relacioneve të ndryshme, shtetit dhe shoqërisë, nëse atij i jepet vetëm domethënia e një besimi abstrakt, nëse është i huaj për konceptimin intelektual dhe nëse trajtohet vetëm si një çështje e thjeshtë e ndërgjegjes së njeriut. Po ashtu edhe përkufizimi i termit qytetërim vetëm si përparim material, zhvillim teknologjik, pasion pas kësaj bote, mjet për të sunduar me

natyrën dhe njerëzit si dhe si një devijim i thellë prej intelektualizmit të pastër, për ne nuk ka ndonjë vlerë për ta pranuar si të drejtë. Nëse për ta kuptuar semantikën e vërtetë të çdo termi bazohemi në përkufizimet moderne, në kuptimet që ato ua kanë dhënë fjalëve, kjo në të vërtetë do të thotë se pranojmë mbisundimin dhe manipulimin absolut të botëkuptimit perëndimor mbi gjuhën. Midis gjuhës dhe mendjes, vetëdijes dhe shpirtit ka relacione të rëndësishme. Ndërhyrja e padrejtë mbi gjuhën e lehtëson manipulimin me shpirtin. Rezultat i pashmangshëm i kësaj është ikja e tërësishme e kontrollit mbi jetën kulturore, politike dhe shoqërore, kolonializmi, neokolonializmi apo ndonjë emërtim tjetër me të cilin përforcohet “varshmëria”. Fundja, qëllimi i përgjithshëm i shkencave shoqërore që nga themelimi i tyre ishte pikërisht ky.

Evropianët që nga gjysma e dytë e shekullit XVIII termin qytetërim nuk e kishin paramenduar si të virgjër. Qytetërimi, i cili në fillim përkufizohej si alternativë kundër qëndrimeve të ashpra fetare, e cila i zbutë marrëdhëniet ndërnjerëzore, në shekullin XIX u bë shprehje e përsosurisë dhe përparimit të popujve evropianë. Kur qytetërimin, i cili prezantohej si shtyllë absolute e përsosurisë së Evropës në sferën e kulturës si dhe në të gjithë lëmenjtë tjerë të jetës dhe i cili kinse është tregues i padiskutueshëm i zhvillimit dhe përparimit, i kërkohej simetria me historitë e shoqërive tjera njerëzore, vërejtëm se në kuadër të vlerave që hulumtuesit evropianë (sidomos sociologët dhe historianët e qytetërimin) i konsideronin për relevante, përfundimet gjithmonë ishin në dobi të borgjezisë evropiane ndërsa në dëm të joevropianëve. Studiuesit evropianë për ta argumentuar nivelin e përsosurisë së Perëndimit me anë të qytetërimin, iu rrekën punës për të bërë një shkallëzim, klasifikim të posaçëm të shoqërive njerëzore. Çdo sociolog, duke u nisur

nga shoqëria në të cilën jetonte apo nga teoria e vet specifike që e kishte zhvilluar në lidhje me shoqërinë, bënte njëfarë klasifikimi. E vërteta se nuk ekziston një klasifikim rreth të cilit të gjithë sociologët kanë rënë në konsensus (bashkëpëlqim), është e mjaftueshme për të treguar cilësinë e teorive të nxjerra në pah. Çdo klasifikim mbështetet në një kriter specifik dhe kriteret së bashku me klasifikimet e shoqërive ndahen në grupe të posaçme.

Dikush, si p.sh., Tönnies dhe Durkheim, i marrin parasysh vetëm kriteret sociologjike, dikush tjetër p.sh., si Hobbes ato politike; Karl Marksi (1718-1883) bën një klasifikim të bazuar në kriteret ekonomike. Fergusoni është civilizacionist më i përkushtuar, kurse Saint Simoni apo August Comte për bazë i merr kriteret më filozofike dhe abstrakte.

a). Prej klasifikimit drejt ndërtimit të shoqërisë

Siç përmendëm edhe më parë, sociologët perëndimorë duke bërë klasifikime të ndryshme të qytetërimeve në bazë të tipologjive apo proceseve të zhvillimit të tyre, nuk kanë arritur në mendim të përbashkët me kriteret të përbashkëta. Kriteret që i kanë dhënë jetë çdo teorie, kanë mundësuar paraqitjen e klasifikimeve të ndryshme. Në klasifikimet që i kanë bërë Saint Simon dhe August Comte vërejmë një lidhshmëri të fortë. Shkaku i kësaj mbështetet në të vërtetën se njëri e ka ndjekur tjetrin, madje mund të thuhet se Comte në këtë aspekt e përsërit Saint Simonin.

Ekziston një pikë e vetme ku të gjithë sociologët dhe historianët e qytetërimit kanë arritur në konsensus,

ajo është bindja e tyre nga prizmi i historisë së qytetërit se të gjitha shoqëritë kanë kaluar një “evolucion” dhe se jeta shoqërore përjeton një përparim të pandërprerë vijor. Mendimin rreth evolucionit dhe përparimit e mbështesin një numër i madh mendimtarësh duke filluar prej Durkheimit deri te Marks, prej Fergusonit e deri te Comte. Në rrënjët e kësaj qëndron bindja e shekullit XVIII për “përparimin e pakufishëm”, e mbështetur nga teoria e “evolucionit” e shekullit XIX. Në modelet e klasifikimit vërehet qartë se në procesin e zhvillimit qytetëruar të shoqërive, shoqëritë perëndimore gjithmonë simbolizojnë një nivel më të lartë, ato e kanë të drejtën e liderllëkut. Këto modele para nesh e nxjerrin mendimin e një lloji “përcaktimi/fati historik”, dhe sipas këtij fati të pasqarueshëm dhe i cili nuk mund të ndryshohet edhe në të ardhmen, përparimin do ta realizojnë shoqëria perëndimore dhe forcat aktive të Perëndimit.

Duhet shtuar edhe këtë: Krahas pohimeve se mendimi perëndimor bazohet në veprat e lira dhe të pavarura të individit, lirisht mund të thuhet se në të vërtetë është një mendim fatalist. Sipas filozofive të historisë, historia përcaktohet nga disa dinamika të zhvillimit; njeriu vetë nuk mund të luftojë kundër këtij “zhvillimi të domosdoshëm/të pashmangshëm”; njeriun nuk e shohin dhe nuk e përkufizojnë si qenie që dallohet/formohet me anë të vullnetit, zgjedhjes së tij të lirë dhe të pavarur, por si fryt të mjedisit shoqëror. Në Perëndim, kur filozofia filloi të dobësohet dhe kur gradualisht po e humbte ndikimin mbi shkencat e pavarësuarat dhe të konfrontuara mes vete, nuk kaloi shumë kohë dhe u krijuan rrethanat për lindjen e një shkence të re shoqërore të quajtur “sociologji”. Edhe pse nuk ka të bëjë me temën tonë, është me rëndësi të përmendet se çështja më e rëndësishme e shekullit XIX, - ndarja dhe pavarësimi i

shkencave nga filozofia dhe metafizika, - përkundër pohimeve të disave, lirisht mund të thuhet se nuk ka të bëjë as me vetë filozofinë e as me atë se historia njerëzore një shkëputje të këtillë pikërisht në këtë kohë e ka bërë të pashmangshme. Filozofia, e cila doli në skenë në kohën e grekëve antikë dhe e cila si një formë ose mënyrë e të menduarit e ruajti vazhdimësinë e vet deri më sot, në formën më të qartë dhe më konkrete përfaqëson stilin specifik perëndimor të të menduarit. S'ka dyshim se kontemplacioni, kreativiteti ideor dhe të menduarit nuk janë karakteristike vetëm për Perëndimin, por nga ana tjetër, aventura e shkëputjes së mendimit njerëzor nga urtësia, për herë të parë u përjetua në Perëndim dhe për këtë shkak Pitagora deklaroi se grekët të cilët e kishin humbur urtësinë mund të quhen vetëm "filozofë". Edhe pse filozofia në aspektin etimologjik do të thotë "dashuri ndaj urtësisë", në historinë e filozofisë ikja e vazhdueshme nga krijimi i një lidhjeje të shenjtë me lajmet transcendentale dhe diturinë e revelatës, shkaktoi humbjen e anës së saj të quajtur "urtësi". Thënë ndryshe, filozofia e sotme është madje edhe më mbrapa periudhës të cilën Pitagora e cilësoi si periudhë të regresit dhe rënies.

Mendimi pa urtësi është vetëm një spekulim mendor. Shkaku pse pejgamberët gjatë historisë së mendimit njerëzor janë munduar që t'i mbajnë të gjallë nubuvvetin (pejgamberllëkun), ilmin (diturinë) dhe hikmetin (urtësinë), në një aspekt qëndron në mbrojtjen e mendimit që të mos shndërrohet vetëm në spekulim të thatë dhe që epshi (nefsi) të mos e marrë në kthetrat e veta arsyen (akl). Në botëkuptimin filozofik perëndimor, nuk ka vend për "nubuvvetin", për "ilmin" dhe "hikmetin" që janë refleksion i drejtpërdrejtë i "nubuvvetit" në jetën e njeriut. Meqë gjendja qenka e këtillë, atëherë është e kotë

ose absurde të pritet prej filozofisë që ajo t'i zgjidhë çështjet dhe problemet e shumta të jetës së njeriut.

Njëra prej veprave më të virtytshme njerëzore është ruajtja e mendjes para dëshirave dhe pasioneve të panumërta. Dijetarët të cilëve u janë dhënë “hikmeti” (urtësia) dhe “irfani” (njohuria) si dhe peygamberët të cilët kanë qenë të obliguar që njerëzve t’ua përcjellin fjalën e All-llahut (xh.sh.), me këmbëngulje e kanë theksuar këtë të vërtetë. Por për t’u realizuar kjo, të menduarit ka nevojë për një burim lëvizës dhe udhërrëfyes. Para Sokratit, filozofia me humbjen e “urtësisë” përjetoj një rënie drastike. Në shekullin XIX shkencat dhe aktivitetet shkencore duke u shkëputur e pavarësuar prej filozofisë, ia hapën rrugën një rënieje të dytë. Pas kësaj etape historike nuk mbeti asnjë referencë, orientues moral, metafizik apo transcendent i cili shkencave do t’ua tregonte rrugën e drejtë. Kësisoj arsyeja dhe potencialet mendore të njeriut u zhytën nën mbisundimin e epshit, shkenca dhe teknologjia e kushtëzuan veten me atë që t’u përgjigjen kërkesave epshore të njeriut dhe prej kësaj lindi një qytetërim që nuk ndjen kurrfarë përgjegjësie morale, qytetërim pa sens, objektiv dhe destruktiv.

1. Saint Simon - Auguste Comte

Shekulli XIX është një periudhë kohore komplekse kur njeriu perëndimor nga kozmosi i vet mendor me filozofinë e dëboi mendimin metafizik. Fara e parë e shumë modeleve ideore dhe konceptuale ishte hedhur në shekujt XVII dhe XVIII, kurse frytet e kësaj fare të hedhur nxorën krye dhe u volën në shekullin XIX. Shekulli XX vazhdoi të ushqehet me trashëgiminë e lënë të ideve dhe teorive të formuluar në të kaluarën nga

logjika perëndimore. Thënë më qartë, perëndimorët në shekullin XVIII duke fantazuar projektuan, në shekullin XIX kaluan në aktivitet - prodhuan, kurse në shekullin XX konsumuan. Zhvillimi teknologjik, Revolucioni industrial, urbanizimi gjigant, kataklizmat që përbinin masa të tëra të njerëzve, krizat e njëpasnjëshme ekonomike, tronditjet shoqërore, shkatërrimi i familjes, rrënimi i institucioneve të kishës, republikat që i zëvendësuan monarkitë, por të cilat nuk arritën të stabilizohen, formimi i kombeve të reja si dhe ngjarjet e shumta shoqërore, ishin shkaqe që në shekullin XIX fenomeni i ri i quajtur “shoqëri” të bëhet epiqendër e kujdesit. Filozofia tradicionale për shkak të dobësive që i trashëgoi nga shekujt e mëparshëm si dhe për shkak të koncepteve spekuluese të rrënjosura nga këto dobësi, mbeti e pafuqishme që t’i zgjidhë problemet shoqërore të asaj kohe. Duke filluar prej shekullit XVII nën ndikimin e termave të reja që dolën në skenë, në kokën e njerëzve fluturonin ide të shumta. Kur liria e mendimit të individit, shkenca, saktësia e eksperimentit, përparimi si dhe shumë terma të reja të llojit evolucionist që fituan një autoritet absolut u bashkuan me ndryshimet rrënjësore materiale dhe shoqërore, u krijua një ambient i përshtatshëm për formimin e një disipline të re shkencore të quajtur “sociologji”.

Menjëherë duhet cekur se përkundër mendimeve se bëhej fjalë për shkencë të pavarur nga vlerat, sociologjia ishte projektuar si një shkencë dhe teknikë praktike që do t’i zgjidhte problemet e strukturave shoqërore tradicionale dhe që do të mundësonte formimin e një strukture homogjene, të kontrollueshme dhe moderne të quajtur “shoqëri”.

Njëri nga prijësit e sociologjisë, Saint Simon, duke dashur që t’i konceptojë zhvillimet e reja, shpresonte shumë në këtë shkencë. Ai, në mes tjerash kishte thënë:

“Nëse do të krijohet një lidhshmëri e ngjashme me atë të krijuar midis shkencave natyrore dhe natyrës, në fushën shoqërore do të bëhet e mundur që prej më parë të parashikohen ngjarjet që do të ndodhin në të ardhmen, duke i gjetur lidhjet midis ngjarjeve do të mundësohet krijimi i kushteve të përshtatshme për ngjarjet që do të ndodhin në të ardhmen.” Sipas Saint Simonit kjo mund të emërtohej si “fizikë shoqërore”. Saint Simoni dhe nxënësi i tij i cili jetën e kishte kaluar në aventura të jashtëzakonshme, Auguste Comte (1798-1857), thellë i besonin botëkuptimit të shkencave natyrore të shekullit XIX dhe metodave të cilat paraqitnin bazë të këtij botëkuptimi. Ai mendonte se sikur që mund të eksperimentohet me faktet dhe gjërat natyrore, po ashtu do të mund të eksperimentohet edhe me masat e njerëzve të përbëra prej individëve. Për t’u realizuar kjo nevojitej vetëm një gjë, zbulimi i një metode shkencore. Pra, nëse do të zbuloheshin ligje shoqërore të cilat ofrojnë saktësi sikurse ligjet e fizikës, do të lindte shkenca e re të cilën ai e quan “fizikë shoqërore”.

Saint Simoni historinë e shpjegonte si një ndryshim të vendeve ndërmjet “periudhave organike dhe kritike” që vijnë e shkojnë. Në periudhat organike të shoqërive në jetën shpirtërore të njerëzve midis botëkuptimeve shkencore dhe sistemit shtetëror, fetar, ekonomik dhe moral ekziston një harmoni. Për këtë arsye në këtë periudhë nuk mund të hasim në lëkundje shoqërore. *Fetishiçmi, politeiçmi* dhe *monoteiçmi* janë forma të besimeve religjioze të periudhave të këtilla ku mbretëron harmonia. Por ligjet të cilat sundojnë në natyrë, e nxjerrin në shesh përparimin, ia hapin rrugët zhvillimit shkencor dhe në këtë mënyrë përjetohen tronditje. Pas çdo periudhe organike pasojnë *periudha kritike* përplot kataklizma. Në periudhën në të cilën ka hyrë Perëndimi, rregullimi i vjetër

shoqëror është shkatërruar, liberalizmi është ngritur kundër feudalizmit, iluminizmi kundër kishës, borgjezia kundër monarkisë dhe fisnikëve (aristokratëve). Saint Simoni besonte se pas kësaj periudhe do të pasojë një periudhë organike, në fund të saj do të lindë një sistem socialist të cilin do ta krijojë industria dhe të gjitha këto ndodhi do të nxjerrin në skenë një fe të re krishtere. Nxënësi i tij, Auguste Comte, bëri ca hapa para nga mësuesi i tij dhe këtë shkencë e quajti *sociologji*. Për këtë shkak thuhet se termin sociologji e ka shpikur Comte. Saint Simon dhe Auguste Comte kanë qenë aderues të besimit në progres dhe natyrisht se është dashur që të vërtetën shoqërore ta sqarojnë sipas formave të zhvillimit historik. Comte ka qenë pozitivist ortodoks dhe si rezultat i kësaj, kalimin e njerëzisë në periudhën pozitiviste e ndau në disa etapa. Mendimi rreth etapave të cilin Comte e ndante me mësuesin e vet Saint Simonin, ishte në pajtim me konjunkturën mendore dhe me transformimin që ishte duke e pësuar Perëndimi në atë kohë:

1) Periudha teologjike: Në etapën e parë të historisë njerëzore dituria rreth forcave natyrore është në nivelin më të ulët. Sipas Saint Simonit, cilësitë kryesore të kësaj etape që i ngërthejnë në vete pothuajse të gjitha kohët, janë feudalizmi dhe regjimi absolutist. Comte thotë se kjo etapë vazhdon deri në Kohën e re.

2) Periudha metafizike: Kjo është etapa e mesme e zhvillimit të mendimit shkencor. Sipas Comte, kjo etapë ka filluar me Kohën e re dhe ka mbaruar me Revolucionin francez të vitit 1789. Simoni thotë se në këtë etapë u realizua kalimi në revolucion dhe liberalizëm.

3) Periudha pozitiviste: Kjo është periudha e fundit kur natyra përmes shkencës - mund të thuhet edhe përmes armëve të shkencës - u çlirua, kur përmes aktiviteteve shkencore u bënë zgjedhja dhe përjashtimi i të

gjitha elementeve joshkencore, apo shkurtimisht, periudha kur shkencat pozitive e shpallën sovranitetin e vet absolut. Saint Simoni periudhën pozitive e cilëson si periudhë të industrializimit dhe socializmit, kurse Comte këtë etapë pasrevolucionare e quan etapë kur të gjitha forcat reale të shoqërisë lirisht ia fillojnë veprimtarisë së vet. Shoqëria është një fenomen krejtësisht i ri i cili erdhi në shprehje me industrinë. Revolucioni francez i vitit 1789 i ka dhënë fund feudalizmit dhe regjimit shtetëror absolutist, “ka hapur rrugën kah vendmbërritja e drejtë e ardhmërisë”, e kjo vendmbërritje është shoqëria industriale. Sociologjia nevojitet për t’i zgjidhur problemet e kësaj shoqërie.

Zhvillimi, për arsye të veprimtarisë së pandërprerë të dinamikave historike, i hap njerëzimit horizonte të ndritshme. Në të ardhmen do të formohet një “Shtet botëror i punës”, sunduese e të cilit do të jetë shkenca pozitiviste dhe kjo botë do të shpie deri te një religjion i ri njerëzor. Comte, i cili ishte dashuruar në një parisienne dhe e kishte shpallur atë perëndeshë, për të cilin thuhet se tërë pasurinë ia kishte lënë trashëgim qenit të vet, refuzueshmërinë pozitiviste të fillimit e zëvendësoi me idenë për një “fe njerëzore” (kishat e kësaj feje do të ishin universitetet) dhe tha se kjo fe nuk do të ishte tjetër përpos “Krishterimi i Ri”.

Kjo skemë e zhvillimit e quajtur “Ligji i tri fazave”, sipas Comte është e përshtatshme për ta sqaruar zhvillimin e tërë historisë njerëzore. S’do mend se kjo skemë, e cila për bazë e merr ndryshimin dhe përparimin e pandërprerë të jetës shoqërore, është krijuar duke u marrë për bazë historia perëndimore, por është prezentuar si një model i përgjithshëm sqarues i tërë historisë njerëzore. Nëse u hedhim një vështrim fazave që i ngërthen kjo skemë, do të shohim se bota e atëhershme islame, shteti osman së bashku me të

gjitha shoqëritë joperëndimore përkojnë me “periudhën metafizike”, kurse popuj dhe kombe të shumta të tjera të Afrikës, Azisë, Amerikës Latine dhe Australisë ende nuk e kanë kaluar “periudhën teologjike”.

Krahas kësaj disharmonie kohore ndërmjet Perëndimit dhe shtetit osman, Comte i dërgon një letër sadrazamit¹ të fuqishëm të asaj kohe, Mustafa Reshit Pashës, ku i propozohet që shteti osman ta pranojë këtë fe të re. Kjo mbase mund të llogaritet si një ironi e kohës.

2. Hobbes

Një shkencëtar tjetër nga lëmi i shkencave shoqërore, Hobbes, historinë shoqërore mundohet ta sqarojë me metoda vertikale. Ai e mbron idenë se ecuria historike ka arritur deri në kohën që jetonte ai duke kaluar tri faza të rëndësishme. Në skemën e Hobbesit, i cili sikurse të tjerët është progresivist, shkalla e përparimit që e ka arritur Evropa legjitimohet përmes ligjeve të domosdoshme dhe natyrore të zhvillimit historik. Hobbes, i cili duke u nisur më tepër nga kriteret politike, shoqëritë dhe periudhat historike i ndan kështu:

1) Periudha e fiseve, kombeve: Shembujt e parë të shoqërisë ku rolin kryesor e luajnë lidhjet farefisnore.

2) Periudha e perandorive: Periudhë kur sistemi i sundimit bazohet në autoritet dhe kur sundon regjimi mbretëror apo monarkia.

3) Periudha e shoqërive demokratike: Faza e fundit, faza e zhvillimit të Evropës dhe e tronditjeve politike dhe shoqërore si pasojë e strukturave komplekse dhe jostabile.

¹ kryeministrit (A. P.)

Hobbes formuesit aktivë të shoqërisë i shihte si ujqër. Natyra e njeriut me të vërtetë është e vrazhdë, prandaj pikërisht për këtë arsye njeriu për njeriun është ujk. Por ujqit në fund janë të detyruar t'i nënshtrohen një rrethi shoqëror dhe force politike që do t'i kufizojë ata. Shoqëritë njerëzore duke bërë rezistencë i kanë kaluar këto tri faza dhe në fund kanë hyrë në periudhën më të zhvilluar, ku populli është pjesëmarrës në pushtet përmes dëshirës së tij të lirë. Periudha e shoqërive demokratike implikon shoqërinë qytetare.

3. Ferguson - Morgan - Fourier

Historiani skocez, Ferguson bën një klasifikim themelor të shoqërive njerëzore në bazë të fazave të zhvillimit. Ai për kriter i merr qytetërimin dhe fenomenin e qytetërimit. Fergusoni i cili ishte i bindur se ka bërë një punë shumë të rëndësishme, konsideronte se ka krijuar një "Histori të re shoqërore". Sipas tij, kjo teori e historisë shoqërore ishte një model i përshtatshëm që do të shpjegonte zhvillimin e gjendjes shoqërore dhe të gjitha fazat e këtij zhvillimi. Fergusoni, i cili duket se ishte shumë i sigurt në vetvete, pohonte se modeli të cilin e kishte ofruar ai, e përmban në vete tërë historinë njerëzore dhe të gjitha shoqëritë njerëzore që kanë kaluar në atë histori deri në kohën e shoqërisë moderne.

Edhe ai, duke u nisur nga ideja për zhvillimin dhe përparimin, historinë njerëzore e ndan në tri periudha:

1) Periudha e egërsisë: Në këtë periudhë njeriu jetonte në harmoni me natyrën; ai jetonte si një pjesë natyrore e saj.

2) Periudha e barbarizmit: Shoqëritë e Mesjetës.

3) Periudha e qytetërimit: Periudha e fundit kur njeriu fitoi dhe zhvilloi shprehi për të jetuar si i qytetëruar. Karakteristika kryesore e kësaj periudhe është shtresimi (stratifikimi) i shoqërisë në klasa. Faktori kryesor që e shkaktoi këtë është çështja e ndarjes së pronës - pasurisë. Ky fakt e përcakton formën e regjimit, sistemin shtetëror. Edhe jeta shpirtërore dhe intelektuale, lëmenjtë e ndryshëm të kulturës përcaktohen nga forma e ndarjes së pasurisë.

Edhe Lewis Henry Morgan, duke u bazuar në njohuritë e kufizuara dhe specifike deri te të cilat erdhi nga studimi të cilin e bëri me vendasit amerikanë, bën një klasifikim të njëjtë me të cilin edhe ai jep një skemë mbështetëse të idesë së përparimit dhe zhvillimit të shoqërive njerëzore. Libri i tij me titull *Shoqëria e Vjetër*, i cili u botua në vitin 1877, tepër e kishte emocionuar Marksin. Aty Morgan thotë se shoqëritë deri më sot kanë përjetuar një evolucion shoqëror (egërsia, barbarizmi dhe qytetërimi).

Fourier prapë në kuadër të mendimit të njëjtë evolucionist dhe progresivist, skemave të Fergusonit dhe Morganit ua shton edhe një periudhë. Sipas tij, shoqëritë deri më sot kanë përjetuar një evolucion sipas kësaj radhe: egërsia, barbarizmi, patriarkalizmi dhe qytetërimi.

4. Hegeli dhe Marksi

Duke u munduar t'i shpjegojmë konceptet e ndryshimit dhe evolucionit, teoritë e zhvilluara nga mendimtarë dhe sociologë që kanë ushtruar ndikim të madh në mendimin e periudhës së fundit në Perëndim, përmenjta e Hegelit dhe Marksit së bashku ka një kuptim të veçantë. Edhe pse qëndrimet rreth materies dhe pikëpamjet

filozofike të tyre duken si oponente, si Hegeli ashtu edhe Marksi, janë dy mendje të zgjedhura, të cilët metodën e përbashkët e përdorin në drejtim të kundërt. Të dy mendojnë se gjithësia ka evoluuar me një formulë dialektike duke përjetuar një ndryshim të vazhdueshëm. Por, sipas Hegelit, kjo fuqi shtytëse është shpirti, kurse sipas Marksit lënda. Mosmarrëveshja që ka lindur lidhur me cilësinë e kësaj force shtytëse ka mjaftuar që Hegelin ta bëjë “idealist”, kurse Marksit “materialist”.

Hegeli pohonte se në shoqëritë njerëzore ekziston një “ide mbinjerëzore” e cila ndryshimet shoqërore i shpie drejt një synimi të lartë. Kjo ide, e cila ndryshimin e orienton drejt synimeve të larta siç janë liria, sovraniteti shtetëror, fuqia etj., mund të quhet “shpirt”. Ndryshimi, të cilin ideja e shpie drejt synimeve të larta, zhvillohet në një linjë evolucioniste, ku ekziston konfrontimi i antipodeve dhe nga ky konfrontim lindin sintezat. Domethënë metoda që sundon me ndryshimin dhe evolucionin (e cila në filozofinë e Hegelit merr një formë tepër komplekse të shpjegimit) që në kuptimin e thjeshtë mund të shpjegohet si një proces dialektik që funksionon në formë të një mekanizmi të përbërë nga teza, antiteza dhe sinteza. Kjo ide mbinjerëzore, në histori hap pas hapi do të arrijë deri te vetëdija. Në këtë mënyrë mund të thuhet se ekziston një “shpirt absolut” i cili në histori është bërë realitet dhe është vetëdijësuar. Ky proces është një përparim i shpirtit brenda frymës së lirisë duke mos përjetuar kurrfarë ndërprerjeje.

Nëse historinë e shikojmë nga fokusi i filozofisë hegeliane, prej Lindjes në Perëndim, prej regjimeve të dhunës përmes aristokracisë dhe demokracisë deri te absolutizmi gjerman, përsëri do të hasim në evolucionizëm. Njerëzimi periudhën e fëmijërisë e ka përjetuar në Azi, rininë në Greqinë antike, kurse pjekurinë në Romën

antike. Sot, (koha kur ka jetuar Hegeli) Evropa gjendet në fazën e pjekurisë. Përparimi të cilin ajo e ka arritur tregon se me historinë ka arritur të mbisundojë “racionja” (arsyeja), ka emanuar drejtësia hyjnore e cila manifeston racion universale. Sipas Hegelit, formë konkrete e këtij emanacioni është monarkia prusiane. Në skemën evolucioniste të zhvillimit të historisë njerëzore të Hegelit, e cila pason pas mendimit në lidhje me historinë me të cilën sundojnë racionja dhe personifikimi i drejtësisë hyjnore, popujt aziatikë dhe normalisht shoqëritë islame janë të pozicionuara në “fazën e fëmijërisë”. Edhe pasuesi i Hegelit - Marksi, i cili parimet dhe logjikën e sistemit të njëjtë i ktheu në anën e kundërt, me klasifikimet e veta vazhdon të ecë gjurmëve të paraardhësve të vet.

Tek Hegeli, relacioni i shpirtit të personifikuar në histori me modernizmin, në të njëjtën kohë është edhe mbështetës filozofik dhe legal i shtetit nacional modern. Qëllimi i historisë është modernizmi dhe forma e rëndësishme e këtij qëllimi (aq sa vetë qëllimi) është shteti nacional.

Personaliteti më i rëndësishëm jo vetëm i shekullit XIX por edhe i atij XX pa dyshim se është Karl Marksi. Marksi në teorinë e vet të ndryshimit shoqëror, shkon drejt qëllimit të tij duke ndjekur një rrugë të ndryshimit, konfrontimit, një rrugë me zigzage. Sipas Marksit, në shoqëritë njerëzore ekziston një evolucion dhe zhvillim determinist. Zhvillimi, duke kaluar disa faza, medoemos do të arrijë deri te faza nismëtare e cila është burimi i tij, d.m.th., deri te faza komunale. Duke pasur parasysh se ndryshimi nuk realizohet rëndë, as me anë të proceseve, transformacioneve harmonike, por përkundrazi përmes shpërthimeve të përnjëhershme dhe tronditëse, sistemi i brendshëm funksional i ndryshimit nuk mund të shpjegohet ndryshe përveç me anë të ligjeve të dialektikës, e ky është materializmi dialektik. Fuqia lëvizëse e ndryshimit

është “materia”. Edhe te Marksi vërehet metoda e njëjtë sikur te Hegeli, ku radhiten teza, antiteza dhe sinteza. Sikurse në botën materiale po ashtu edhe në marrëdhëniet shoqërore, përballë çdo teze qëndron antiteza. Prej konfliktit dhe konfrontimeve midis tezës dhe antitezës lind sinteza. Sinteza është një gjendje e re, d.m.th., një shoqëri e re, një fazë e re. Ndryshimi shoqëror realizohet përmes këtyre konflikteve dhe mutacioneve dialektike universale. Teza dhe antiteza janë klasa shoqërore, pajtimi i të cilave është i pamundshëm. Çdo fazë e sintezës, në krahasim me të kaluarat paraqet një fazë më “përparimtare”, më të ngritur. Sipas kësaj, feudalizmi është më përparimtar sesa shoqëria skllavopronare, po ashtu kapitalizmi është më përparimtar sesa feudalizmi.

Edhe më parë thamë se Marksi termit ndryshim i jep një kuptim në baza materiale. Përderisa për Hegelin forcë lëvizëse (shtytëse) janë ideja apo shpirti, për Marksit forcë lëvizëse është materia. Materia më së miri e shpreh veten në mjetet apo forcat prodhuese. Ndryshimi i jetës shoqërore bazohet në përparimin e mjeteve prodhuese dhe marrëdhënieve prodhuese. Sipas Marksit, përparimi që realizohet në lëmin e mjeteve prodhuese, respektivisht në teknologji, krijon një largësi kundrejt mënyrës së prodhimit. Mënyra e prodhimit, marrëdhëniet prodhuese dhe institucionet prodhuese e përcaktojnë në sistemin ekonomik. Shuma e përgjithshme e marrëdhënieve prodhuese përfaqëson strukturën ekonomike, e cila quhet *infrastrukturë*; mbi infrastrukturën ngrihet *superstruktura* në formë të së drejtës, politikës, artit, moralit dhe religjionit. Të gjitha këto paraqesin institucione të posaçme të superstrukturës, të cilat janë refleksione të formave të posaçme të infrastrukturës. Ndryshimi shoqëror paraqet ndryshimet që ndodhin në forcat materiale prodhuese, apo formën e përcaktuar nga ato ndryshime.

Marksii këtë teori e aplikon edhe mbi ndryshimet historike. Duke e marrë parasysh se e gjithë kjo drejtpërdrejt ka të bëjë me temën tonë, e shoh të nevojshme të ndalemi dhe të shohim se si Marksii e bën ndarjen e historisë në periudha dhe klasifikimin e shoqërive që janë paralele të këtyre periudhave. Në zhvillimin material të historisë ekzistojnë tri periudha kryesore dhe si paralele e këtyre periudhave, tre tipe kryesore të shoqërive:

1. Shoqëria komunale: Në formën e parë të shoqërisë, kur dominon struktura e bashkësisë (ar. *shemaah*, ang. *community*, gjer. *gemeinschaft* – A. P.), nuk mund të hasim në institucione dhe fenomene shoqërore (të cilat i hasim në fazat e mëvonshme) si shteti, familja, prona private, klasa, kufiri etj. Në shoqërinë komunale vlejnë lidhjet primitive farefisnore. Pjesëtarët e kësaj shoqërie zhvillojnë një jetë materiale duke u furnizuar nga frytet e gatshme në natyrë, duke mbledhur bimë dhe ushqime të cilat mund të hahen (që janë rritur vetvetiu), sipas mundësive duke gjuajtur diç. Çdo gjë rrjedh sipas një rendi të harmonisë primitive.

2. Periudha e shoqërisë aziatike: Një kohë të caktuar pas shoqërisë komunale, njerëzit fillojnë ta okupojnë natyrën. Ky okupim siguron përmbushjen e nevojave ekonomike. Kësisoj del në pah “teprica në prodhim”, e cila shkakton lindjen e “vlerës shtesë”. Për shkak se zhvillimi relativisht përkon me një fazë më përparimtare, shteti, i cili është formuar mbi individët dhe prodhuesit, i del zot kësaj “vlerë shtesë”. Në këtë proces, i cili më tepër vërehet te shoqëritë aziatike, aktivitetet ekonomike kanë ardhur në gjendje kur e kapërcejnë forcën e individëve. Shteti si kundërvlerë e asaj e përvetësoi prodhimin tepëricë, e mori mbi vete që të organizojë disa aktivitete të përbashkëta kolektive të cilat e kapërcejnë fuqinë e njeriut si individ (të cilat ai vetë

nuk mund t'i bëjë) si p.sh., hapja e kanaleve të mëdha për ujitje, manipulimi me shtretërit e lumenjve etj. Faktorët që shoqërisë ia japin këtë formë janë specifikat materiale, impulsive të natyrës si p.sh., struktura gjeografike, klima, bota bimore dhe ujitja.

3. Periudha shoqëroriste: Paraqet një shkallë më të lartë të zhvillimit të historisë njerëzore. Kjo periudhë ndahet në tri faza:

- a. skllavopronaria,
- b. feudalizmi dhe
- c. kapitalizmi.

Pas këtyre do të pasojë një fazë e pashmangshme, faza e socializmit dhe shkalla më e lartë e tij, shoqëria komunale, gjegjësisht komunizmi.

Në skemën e Marksit vërejmë një ngjashmëri me atë të Durkheimit. Pika më e afërt midis tyre është ndarja e tipit të fundit të shoqërisë në disa (nën)type tjera. Në këtë skemë tipet e shoqërive lindin tipe të tjera. Tendencë e përgjithshme është e vërteta se shoqëria pa klasa ndahet në shoqëri me klasa, por përsëri shkohet drejt "shoqërisë pa klasa".

Në teorinë e Marksit forma e fundit që merr skema është diskutabile, sepse është e ditur se Marksi në fillim zhvillimin historik e ndan në pesë periudha kryesore: shoqëria komunale, shoqëria skllavopronare, feudalizmi, kapitalizmi dhe socializmi-komunizmi. Ky klasifikim në pesë periudha apo kjo skemë, edhe pse përkon me ndryshimin historik të shoqërisë (përveç periudhës komunale e cila është e dyshimtë), kur janë në pyetje shoqëritë aziatike një klasifikim sipas skemës së njëjtë nuk vlen. Në periudhën në të cilën jetonte Marksi, në shtetin osman, në shoqëritë islame, edhe pse i deformuar ekzistonte sistemi i tokave shtetërore (*araz-i mirijje*) dhe gjeneralizimi i kësaj skeme mbi tërë botën shkakton probleme të mëdha. Nuk

mund të supozohet se Marksi nuk ka mundur të mendojë rreth shoqërive aziatike dhe shtetit osman. Sipas të gjitha gjasave, çështja e shtetit osman dhe Indisë i janë prezentuar atij në formë të presionit dhunues dhe si rezultat i kësaj, Marksi e nxori në shesh modelin e emërtuar si “Stili i prodhimit të tipit aziatik”.

Nëse sërish i kthehemi temës sonë, do të vërejmë se kjo skemë në aspekt të shoqërive të Lindjes dhe atyre islame, shpie në përfundime tepër interesante, kështu që në skemën pesëperiudhëshe nuk ka vend për turqit, ndërsa në skemën triperiudhëshe turqit gjenden në periudhën e dytë (periudha e shoqërisë aziatike) e cila pason pas periudhës komunale. Hegeli konsideronte se turqit janë në fazën e fëmijërisë, kurse Marksi mendonte se janë në fazën e shoqërive aziatike të cilat ende nuk e kanë plotësuar procesin për të kaluar në periudhën socialiste (shoqëroriste). Marksi si argument më të fortë se shoqëritë e Lindjes në krahasim me shoqëritë perëndimore me të vërtetë janë të prapambetura madje edhe primitive, e ofron të vërtetën e pranimit të imperializmit anglez nga ana e indianëve si legal dhe të domosdoshëm për përparimin e vet.

Shumë lehtë mund ta kuptojmë qëndrimin konservator të Karl Marksit revolucionarist (i cili është kundër varfërisë, padrejtësisë, klasave, dhunës etj.) kundrejt politikës eksploatuese, imperialiste angleze. Kjo është tejet e natyrshme sepse Marksi që tekefundit është një perëndimor që modelin e vet e ka zhvilluar duke e analizuar me mjeshhtëri shoqërinë perëndimore. Kur janë në pyetje shoqëria perëndimore dhe kapitalizmi, çdo gjë është në rregull, ndërsa kur janë në pyetje shteti osman dhe India, sistemi rrënohet. Marksi pohon se në shoqërinë e industrializuar, si rezultat i konfrontimit të pashmangshëm ndërmjet dy klasave të formuara vetvetiu (asaj punëtore

dhe borgjezisë) shpërthen revolucionin. Ai merrte guxim që në mënyrë të saktë ta caktojë kohën se kur do të ndodhte kjo. Por kur bëhet fjalë për Lindjen, shtetin osman dhe Indinë, atje nuk ekzistonin as klasa punëtore as borgjezia kundër së cilës do të bëhej revolucionin. Këto shoqëri nuk kishin as industrinë e vet. Në rregull, e ku do t'i vendoste Marksi ato në modelin e vet? Një shoqëri e cila nuk kishte industrinë e vet nuk kishte as klasë punëtore (proletariat). Për t'u formuar klasa punëtore e cila do ta realizonte revolucionin, duhej që këto shoqëri të industrializohen, respektivisht të kalojnë në kapitalizëm. Anglezët dhe imperialistët tjerë evropianë ishin forcat të cilat do t'i shpienin këto shoqëri të prapambetura në kapitalizëm dhe eksploatimi i këtyre shoqërive një kohë të caktuar nga ana e perëndimorëve do të ishte në dobi(!) të tyre (të shoqërive lindore).

Marksi i cili e shihte të nevojshme praninë e anglezëve në Indi, normalisht se nuk ndjente një armiqësi të posaçme ndaj indianëve, ai ishte konsekuent në kuadër të modelit të vet konceptual. Sepse Marksi mendonte se nëse anglezët vendosen në Indi, ata do ta industrializojnë atë vend, dhe në këtë mënyrë do të lindte klasa punëtore e cila është themeli lëndor dhe shoqëror i revolucionit. Në të kundërtën, indianët si dhe të gjitha shoqëritë lindore dhe islame nëse i lihen vetes, ato as që kanë dëshirë, vullnet serioz për t'u industrializuar. Sipas idesë së tij në lidhje me ndryshimin dhe zhvillimin, të gjitha shoqëritë joperëndimore në krahasim me Perëndimin gjenden në një fazë "më mbrapa". Edhe Marksi e kishte absolutizuar zhvillimin teknologjik, përparimin material dhe evolucionin. Ata popuj, kombe, fise që nuk janë inkuadruar në procesin e zhvillimit janë primitivë. Për këtë arsye, inkuadrimi i shoqërive joperëndimore në këtë proces, qoftë kjo edhe përmes imperializmit, është i

domosdoshëm. Kësisoj praninë e anglezëve eksploatues në Indi, patjetër duhej parë si një gjë e cila shkonte në dobi të indianëve. Duke u nisur nga kjo, mund të themi se sikur Marksi të kishte jetuar në fillim të shekullit XX, me siguri se do t'i përkrahte lëvizjet uesterniste të avancuara nga regjimet politike, intelektualët properëndimorë dhe presionet e pandjenja të udhëheqësve, pa marrë parasysh a bëhet fjalë për ato në shtetin osman apo në shoqëritë tjera islame dhe do të thoshte se ky është një proces i pashmangshëm të cilin duhet përjetuar.

Në këtë mënyrë del në shesh e vërteta lidhur me atë pse në “botën e tretë”, e sidomos në botën islame të gjitha lëvizjet majtiste dhe socialiste i mbështesin lëvizjet uesterniste të cilat luftojnë që në nivel institucional ta rrënjosin kapitalizmin dhe pse e mbrojnë industrializimin dhe uesternizimin militant. Sepse, sikurse edhe të tjerët, edhe në botëkuptimin e Marksit përveç modelit të Perëndimit nuk ka model tjetër. Nuk mund të pranohej si legjitim mendimi se edhe qytetërimet tjera në bazë të burimeve të veta specifike ideore dhe përvojës historike mund të formojnë një sistem shoqëror të mjaftueshëm për ta, se ndryshimet mund t'i realizojnë sipas dinamikave të veta interne dhe specifike; sidomos nuk mund të pranohej si i drejtë mendimi se bota islame mund ta krijojë jetën e vet materiale dhe shoqërore në bazë të fesë islame. Në modelin e tij konceptual, feja është një opium në duart e klasave dominuese me të cilin ato mundohen që t'i vënë në gjumë njerëzit, ta çsensibilizojnë masën.

b). E majta turke si e “lexoi” shtetin osman?

Në shtetin osman, nën ndikimin e filozofive evropiane të historisë filloi një polemikë rreth “strukturës shoqërore” të shtetit në fjalë, e cila së shpejti përfundoi pa dhënë ndonjë rezultat ose përfundim të kënaqshëm. Sipas të gjitha gjasave, këtë e shkaktuan këta faktorë: I pari, moszotërimi i burimeve të mjaftueshme të njohurive në lidhje me shtetin osman, i cili në historinë e njohur botërore është cilësuar si “Roma e Dytë”. Shkaku tjetër ishte ai se metoda të cilën e përdornin shkencëtarët dhe hulumtuesit që punonin në temën e shtetit osman, ishte një metodë e zhvilluar për të sqaruar jetën shoqërore të organizuar në një rreth tjetër kulturor dhe në kushte historike specifike.

Polemikat lidhur me shtetin osman në vitet gjashtëdhjetë fituan një dimension tensionues. Shkaku konjunktural i cili atyre ua hapi rrugët ishte ky: Lëvizjet marksiste të cilat në jetën ideore, mendore dhe politike fituan një peshë, për ta ekspozuar projektin e vet shoqëror dhe ekonomik në lidhje me botën aktuale, si racional, material dhe për ta pozicionuar atë në baza të pranueshme, e ndjenë të nevojshme që ta studiojnë shtetin osman. Studimet e shkencëtarëve si Lytfy Barkan, Mustafa Akdag, Halil Sahil’liogllu, Sabri Ylgener dhe Halil Inalxhëk, në njëfarë mase ndriçuan shumë çështje në lidhje me shtetin osman, por këto studime, pa marrë parasysh nivelin në të cilin janë bërë, nuk janë të mjaftueshme që të arrihet në mendime finale rreth strukturës shoqërore, ekonomike, politike dhe kulturore të një shteti gjigant si ai osman i cili ekzistoi përafërsisht 600 vjet. Në këtë kontekst mund të përmenden edhe studimet që iu shtuan kësaj literature nga ana e Sherif Mardinit.

Në këtë temë Doan Avxhëogllu, Ismail Xhem, Hikmet Këvëllxhëmlle, Stefanos Jerasimos dhe pjesërisht Senxher Divitçiogllu, nxorën në skenë disa teza që shkaktuan polemika. Pika e përbashkët e këtyre tezave nga aspekti metodologjik është ajo se shtetit osman i qaseshin në kuptimin sociologjik në kornizat e një “strukturë shoqërore” dhe këtë strukturë shoqërore e shpjegonin duke përdorë disa hulumtime metodologjike të konceptuara për ta shpjeguar strukturën shoqërore dhe zhvillimin historik të Perëndimit.

Që në fillim duhet të cekim se midis strukturës shoqërore që është specifike e kohës moderne dhe sistemit të *shemaatit* dhe *mil-letit* që e përbënin indin njerëzor të shtetit osman, nuk mund të gjendet kurrfarë ngjashmërie. Forma specifike shoqërore në shtetin osman nuk mund të shpjegohet as sipas kategorisë së quajtur “shoqëri” e as sipas asaj të quajtur “komb” (ang. *nation*).

Duke patur parasysh se simpatizantët e zjarrtë të këtyre polemikave në arenën e atëhershme aktuale i kanë takuar krahut marksist, mund të themi se fokusimi i shtetit osman sipas një “skeme të zhvillimit material” ishte i pashmangshëm. Në këtë aspekt dihet se dy teza një kohë kanë qenë aktuale dhe modë, e ato ishin: a. Feudalizmi b. Stili i tipit aziatik të prodhimit.

Sipas atyre që historinë e zhvillimit të Perëndimit e shpjegojnë me korniza marksiste, shoqëria osmane kishite një karakter feudal. Sikur që në Perëndimin e Mesjetës prodhimi material formulohej rreth marrëdhënieve të dy elementeve, serf dhe senjor, po ashtu edhe në shtetin osman struktura e prodhimit material merrte formën sipas marrëdhënieve midis dy elementeve themelore, spahinjte dhe reaja (masa e gjerë e popullit). Në këtë analogji spahiu është paraleli i senjorit, kurse reaja i serfit. Por, nëse duke filluar me relacionin kundrejt pronësisë mbi

tokën e më tej, shikojmë nga prizmi i dy shtyllave të rëndësishme të shtetit osman, e drejta tradicionale dhe ajo e sheriatit, do të vijmë në përfundim se kjo analogji, e cila shtetin osman mundohet ta tregojë si paralele të feudalizmit perëndimor, është e pabazë. Është shumë e qartë se në shtetin osman toka nuk mund të jetë pronë private. Sistemi agrar i quajtur “miri” dallon nga e ashtuquajtura “pronë shtetërore”, e po ashtu dallon edhe nga forca lëvizëse e akumulimit të pronës në sistemin kapitalist - pronë private. Edhe relacioni spahi - reaja krejtësisht dallon nga ai senjor - serf, sepse obligimet e reasë ishin të përkufizuara sipas disa traditave dhe normave juridike, kurse spahinjtë ishin një lloj nëpunësish ushtarakë që siguronin kontrollin, mbikëqyrjen shtetërore. Kurse në feudalizëm serfi ishte një objekt prone njëlloj sikurse toka.

Kur u pa se teza e feudalizmit doli e pabazë, sytë u kthyen nga *Stili i prodhimit të tipi aziatik*. Kjo tezë sipas së cilës zhvillimet shoqërore dhe historike nuk mund të realizohen me forcat individuale të njerëzve, veprimtaritë materiale ia përshkruan shtetit centralist, dhe si përfundim shtetin osman e paraqet si zbatues konkret të “Despotizmit lindor”. Kjo tezë, edhe pse në dukje e shpjegon regjimin e sulltanatit në shpjegimin e lëvizjes së “shoqërisë qytetare”, e cila ka qenë një bazë e fortë shoqërore në shtetin osman, mbetet e paaftë. Sepse, është shumë e qartë se në kuadër të “despotizmit lindor”, siç e përkufizojnë Marksi dhe Wittfogel, nuk ka vend për organizatat të ndryshme shoqërore qytetare (të cilat janë relativisht të pavarura nga shteti) e as për iniciativat qytetare dhe lëvizjet e ndryshme që tregojnë aktivitet në jetën e përditshme. Kurse në shtetin osman, të gjitha funksionet tjera humane dhe shoqërore të shtetit, jashtë atyre të mirënjohura klasike, zinin vend në fushën e aktiviteteve

të organizatave qytetare që ishin të organizuara sipas të drejtës së sheriatit. Përveç kësaj, shteti osman - në pajtim me natyrën e të qenët i qytetëruar - ishte një qytetërim i qytetit. Dihet se në historinë feudale të Evropës jeta qytetare është e dobët, se qytetet janë formuar me forcimin e borgjezisë. Shkurtimisht mund të thuhet se ende është e pamundur të thuhet se hulumtimet në lidhje me shtetin osman janë të mjaftueshme. Këtë e kanë shkaktuar këta dy faktorë: Mangësia, pamjaftueshmëria e burimeve të njohurive historike dhe thesarit të diturisë si dhe problemi ende i pazgjidhur lidhur me metodën, e cila paraqet formën, mënyrën e kuptimit të historisë.

1. Ferdinand Tönnies

Njëri nga sociologët i cili pohon se përparimi ndjek një trajtë vijore (lineare) është edhe Ferdinand Tönnies (1885-1936).

Tönnies i cili në fillim mbron një pozitivizëm të ashpër, më vonë në këtë aspekt përjetoj një "zbutje". Ai zhvillimin historik nga prizmi i përparimit e ndan në dy periudha kryesore:

1. Periudha e bashkësisë (*gemeinschaft*): Është një tip i shoqërisë në të cilën pjesëtarët e saj sillen dhe veprojnë sipas ndjenjave dhe mendimeve të përbashkëta. Në këtë periudhë "shoqëria" është e vogël dhe e mbyllur ndaj botës, aktivitetet ekonomike zhvillohen sipas bazës së pronës së përgjithshme (kolektive). Bashkësitë nuk kanë jurisprudencë të shkruar, vitalitetin shoqëror e sigurojnë nga lidhja e gjakut dhe tradita. Karakteristikë kryesore e këtyre tipeve të "shoqërive" është e vërteta se të gjithë pjesëtarët, individët e "shoqërisë" sundon "vullneti, dëshira kolektive".

2. Periudha e shoqërisë (*gesellschaft*): Cilësia kryesore e shoqërisë së kësaj periudhe, e cila përfaqëson shembullin e fundit të shoqërisë në rrjedhën e historisë njerëzore, është e vërteta se atë e kanë formuar persona “duke menduar”. Këto shoqëri të formuara duke menduar dhe duke e përdorë vullnetin e lirë, bazohen në kontratë dhe disponojnë me jurisprudencë të shkruar. Ideja e kontratës përnjëherë na e përkujton J. J. Rousseau-në.

Tönnies pohon se tipi i organizimit njerëzor i quajtur shoqëri, del në skenë me kapitalizmin. Sipas kësaj, tipet e “bashkësive” kanë të bëjnë me kohën parakapitaliste. Kur kemi parasysh se shoqëria perëndimore në kapitalizëm ka kaluar në të kaluarën e afërt, mund të thuhet se edhe procesi i përparimit njerëzor sapo ka hyrë në fazën e dytë. Në shoqërinë e zhvilluar në sferën ekonomike (në shoqërinë kapitaliste) gradualisht është rritur “ndarja e mundit” (ang. *division of labour* - A. P.) dhe në këtë mënyrë janë hapur rrugët e dallimeve shoqërore. Kjo tregon se “vullneti, dëshira kolektive” e cila sundon në jetën në “bashkësi”, në këtë periudhë të zhvilluar ia ka lëshuar vendin “vullnetit ose dëshirës së lirë”.

Siç do të shohim edhe më vonë, Tönnies, përkundër idesë së “solidarizimit organik” të Durkheimit, prezenton tezën e një lloji të “solidarizimit mekanik”. Ai ishte rritur në fshat, të cilin marrëdhëniet e shoqërisë kapitaliste individualiste ende nuk e kishin marrë nën flatrat e ndikimit të vet, e më vonë kishte kaluar në qytet. Edhe Tönnies, sikurse edhe të gjithë shkencëtarët tjerë perëndimorë të shkencave shoqërore, duke u bazuar në observimet e kufizuara, rajonale, supozonte se në historinë njerëzore të gjitha shoqëritë në jetën e vet kanë përjetuar një evolucion, d.m.th. prej bashkësisë kanë kaluar në shoqëri. Sipas teorisë së tij, (madje edhe) nga fundi i shekullit XIX dhe fillimi i atij XX, shteti osman, të gjitha shoqëritë tjera

islame dhe shoqëritë joperëndimore, ende nuk kishin hyrë në periudhën e parë të evolucionit. Ato shoqëri nuk kanë jurisprudencë të shkruar, jetojnë nën presione të rënda, “vullneti ose dëshira kolektive” e pengon zhvillimin e vetëdijes së pjesëtarëve të tyre si personalitet dhe kjo bën që ato ta kenë të vështirë pjesëmarrjen në histori. Sipas Tönnies, që të bëhet i mundshëm humanizimi i njerëzve që jetojnë në këto pellgje, është e duhur që ata të dalin prej fazës së “bashkësisë” dhe të kalojnë në atë të “shoqërisë”.

2. Durkheim

Asnjë sociolog perëndimor nuk ka ndikuar në mendimin turk, në mendimet, qëndrimet e intelektualëve në sferën e kulturës, shoqërisë dhe politikës turke aq sa Durkheimi (1858-1917). Shkaku i parë i këtij ndikimi është Zija Gokalp, mendimet e të cilit luajtën rol përcaktues në ngritjen ideore të regjimit të ri të Republikës së Turqisë. Gokalp, duke kërkuar mënyrat për formimin e një shteti të ri kombëtar mbi gërmadhat e një shteti të shkatërruar, në masë të madhe është frymëzuar nga sociologjia e Durkheimit, madje mund të thuhet se është mundur që të bëjë adaptimin e asaj sociologjie ashtu siç është. Fundi i shekullit XIX dhe fillimi i atij XX është një periudhë kohore e mjegullt, kur në botën islame filloi zhvillimi i nacionalizmit, farën e të cilit e kishin hedhur kryeqendrat perëndimore, periudhë kur çdokush mundohet të shkëputet nga shteti osman.

Vetë intelektualët osmanë në vend që të hulumtojnë se ç'mund të jetë themeli historik, filozofik dhe kulturor tradicional i një qëndrimi integrues politik kundër nacionalizmit dhe idealit për shtetin kombëtar, të cilët e përshpejtuan copëtimin, duke u strehuar në lëvizjet

nacionaliste në njëfarë mënyre zgjodhën rrugën e kontributit në përshpejtimin e këtij procesi të çintegritimit. Lëvizjet e brendshme dhe të jashtme secesioniste dhe nacionaliste si një traditë e kobshme e shekullit XIX, për të treguar, argumentuar se ky është një proces historik dhe i pashmangshëm, kërkonin mbështetje në idetë e adoptuara nga Perëndimi. Lëvizjet kryengritëse, nacionaliste dhe separatiste të minoriteteve jomuslimane të Ballkanit ishin një “nxitje, këndellje” që buronte nga Evropa. Kurse sa u përket elementeve islame të shtetit osman, për lëvizjet e këtyllat nacionaliste dhe secesioniste nuk ekzistonin kurrfarë shkaqesh historike e as shoqërore, por drejtpërsëdrejti bëhej fjalë për një tendencë me prapavijë politike.

Zija Gokalp duke u kapur fort me të dy duart për teorinë e Durkheimit në lidhje me formimin e kombeve - të cilën ai (Durkheimi) duke u bazuar në observime të kufizuara dhe hipoteza subjektive dëshironte ta vejë mbi baza historike dhe sociologjike - ideve nacionaliste të cilat nuk kishin kurrfarë themeli material, historik dhe shoqëror, refleksion i të cilave ishte copëtimi dhe rrënim i shtetit osman, u ofronte mbështetje pseudoshkencore. Kjo është arsyeja pse thuhet se duke filluar me studimet historike, duke vazhduar me analizat e fakteve kulturore, tradicionale dhe shoqërore, qoftë si normë e të menduarit në përgjithësi, qoftë më ngushtë në aspektin e metodës sociologjike, Durkheimi ka emanuar, është personifikuar në Zija Gokalpin. Kur gjithë kësaj iu dha një mbështjellës politik, regjimi i ri i Republikës për qëndrim zyrtar sociologjik i mori interpretimet e Gokalpit dhe durkheimizmin. Ky është sqarimi i vetëm pse qysh në vitet e para pas themelimit të Republikës, duke filluar prej librave, teksteve shkollore të arsimit të mesëm e deri te shkencat shoqërore që mësoheshin nëpër universitete vërejmë se mendimet e Durkheimit janë dominante.

Durkheim zhvillimin e historisë e ndan në dy periudha. Periudha e parë fillon me klanet dhe mbaron me “qytetin” (lat. *civitas*, greq. *polis* - A.P.), kurse periudha e dytë fillon me formimin e perandorive dhe vazhdon deri në daljen në skenë të “kombeve”.

1. Periudha prej klaneve deri te perandoritë:

Durkheimi thotë se organizimi i parë shoqëror në historinë e njerëzimit është klani. Por edhe ai si shumë sociologë dhe antropologë të tjerë pranonte se ekziston një periudhë tjetër që i ka prirë klanit. Sipas kësaj, para klanit ishin hordhitë, d.m.th., njerëzit jetonin në formë të kopeve. Këto grupe njerëzish të cilët jetonin në vende të caktuara në formë të kopeve, përbëheshin nga familje të bashkuara mes vete. Ekzistencën e siguronin duke gjuajtur dhe duke mbledhur pemë dhe perime të gatshme. Durkheimi kësaj periudhe më primitive nga aspekti sociologjik nuk i jep ndonjë rëndësi. Klani është shkalla e parë e zhvillimit dhe evolucionit sociologjik.

a. Klani: Një tip i shoqërisë krejtësisht i thjeshtë dhe i njëpjesshëm. Organizimi shoqëror i llojit të klanit i hasur në Australi në shekullin XIX ndahet në fratëri. Durkheimi disa herë këtë formë shoqërore e quan edhe fis dhe thotë se është ndarë në klane përmes fratërive. Nëse këto shoqëri njerëzore të Australisë kanë jetuar në formë të fisit, atëherë ndarja e fisit nga ana e Durkheimit në fratëri me qëllim që t’i gjendet një themel njerëzor klanit, është një qëndrim krejtësisht arbitrar dhe relativ. Pasi është e pamundur të argumentohet se njerëzit një periudhë të gjatë kohore kanë jetuar si hordhi apo kope, atëherë Durkheimi shkon nga ajo që ta përparojë fisin, i cili paraqet një strukturë njerëzore që në kuptimin historik edhe horizontalisht edhe vertikalisht haset në çdo periudhë dhe në shumë vende.

Sipas Durkheimit, elementi themelor sociologjik që e përcakton klanin, është ndalesa e martesës brendapërbrenda klanit (ndalesa e endogamisë - A.P.), të cilën e thekson besimi i fortë në disa bimë dhe kafshë, nga lloji i të cilëve pjesëtarët e klanit mendojnë se e kanë prejardhjen. Sipas kësaj, te klanet hasim martesën e jashtme (egzogaminë - A.P.). Këtu hasim një pikë e cila këtë teori e bën të paqëndrueshme: nëse në klanet praktikohet egzogamia, atëherë pra si është formuar klani? Nëse kemi parasysh se klani për ta vazhduar fisin (gjenezën) nevojitet që të martojë vajza nga klani tjetër fqinj apo më i largët, automatikisht kuptojmë se duhet të kenë ekzistuar edhe klane të tjera.

Pjesëtarët e klanit, bimët dhe kafshët që i llogarisin si të shenjta i quajnë “totem” dhe besojnë se te ato gjendet një forcë e fshehtë, “mana”. Durkheimi flet për disa fise të Afrikës Veriore të cilat edhe në kohën e tij edhe më tej jetonin në periudhën e klanit dhe thotë se jeta e tyre është proporcionale me atë të poatriçëve të kohës antike greke dhe kurijtë (curia) të kohës së Romës. Sipas skemës evropcentriste të Durkheimit, shumë fise muslimane të Afrikës Veriore, shumë shoqëri njerëzore të Amerikës Veriore dhe Australisë ende nuk e kanë kaluar madje asnjë fazë të kohës së Greqisë antike.

b) Gjinia: Në skemën utopike të historisë së Durkheimit pas klanit pason një tip i shoqërisë i quajtur “gjinia”. Gjinitë në skenën historike kanë dalë si rezultat normal i bashkimit të klaneve përmes egzogamisë të cilën e bën të domosdoshme klani. Durkheimi gjininë ndonjëherë e quan “fratëri”. Anëtarët e gjinisë flasin një gjuhë të përbashkët, gjithashtu edhe kulturën e kanë të përbashkët, homogjene. Por krahas kësaj, gjinitë nuk jetojnë një jetë me vendbanim të përhershëm, gjuajnë dhe mbledhin ushqime të gatshme të natyrës. Madje

edhe nëse jetojnë një jetë në një vendbanim të përhershëm, prapëseprapë nuk i humbin karakteristikat e të qenët gjini. Fenomenet që ndikojnë që gjinia të përjetojë ndryshime të mëdha, në mes tjerash janë këto: Personat të cilët ikin prej gjinive tjera dhe strehohen në një gjini tjetër, vajzat e grabitura prej gjinive tjera nga ana e burrave të gjinisë së parë, robërit e zënë gjatë konfrontimeve të ndryshme... të gjitha këto elemente përzihen dhe integrohen me gjininë.

Hilmi Zija Ylken madje edhe disa tipe të organizimit shoqëror të kohës së sotme që hasen në Azi, Lindjen e Mesme dhe në Afrikë, e sidomos disa tipe që hasen në histori tek arabët si “*kabile, ashiret, fahidh, sha’b* dhe *kavm*” i trajton në kuadër të këtij termi primitiv. Gjithashtu me një logjikë iluzioniste edhe për termat turke si “*ocak, oymak, uru, anar, budun dhe ulus*” pohon se korrespondojnë me termin gjini të Durkheimit. Sipas Hilmi Zija Ylkenit tek shoqëria arabe gjinia ka fisin, gjenezën e vet dhe gjinia që e ka gjenezën më të vjetër bëhet më e privilegjuar. Kurse tek turqit ekziston një klasifikim prej lartposhtë në bazë të parimit të lidhshmërisë me “budunin”: budunët ndahen në uluse, uluset në boye, boyet në uru, urutë në oymakë dhe oymakët në ocakë. Është shumë e qartë se H. Ziya Ylken në këtë klasifikim përdor një logjikë të gabuar. Ai më parë thotë se këta terma korrespondojnë me boyin, e në klasifikimin që e bën prej lartposhtë boyi është i tretë, kurse prej poshtë-lart është në vendin e tretë apo të katërt. Edhe nëse nuk ekziston gabimi logjik, habit fakti se si Ylken shoqëritë e shumta njerëzore të cilat edhe sot e këtë ditë në shoqëritë e ndryshme islame emërtohen me termat *kabile, ashiret, kavm* dhe *sha’b*, i identifikon me termin e Durkheimit, “gjinia”, i cili shpreh një fazë primitive që pason pas “klanit”.

c) Fisi: Në klasifikimin e shoqërive që e bën Durkheimi pas klanit dhe gjinisë vjen “fisi”. Fiset dalin në skenë në fazën e parë të kalimit në jetën me vendbanim të përhershëm, si rezultat i zbulimit të bujqësisë nga ana e klaneve dhe gjinive. Rolin përgatitor të kësaj faze e luajnë disa faktorë si ata religjiozë, ekonomikë dhe administrativë. Njeriu i cili në bujqësi kalon hap pas hapi, por gjithmonë përmes rrugëve të rastësishme, kur bimën të cilën më parë e konsideronte të shenjtë filloi ta shfrytëzojë si ushqim, përjetoj disa ndryshime në bindjet religjioze. Besimin në totemin e zëvendësoi feja e adhurimit të shpirtave të paraardhësve (*atavizmi* - A.P.). Në periudhën e fisit me të madhe bëhet zbutja e shtazëve në kafshë shtëpiake. Njerëzit të cilët duke dhënë mund të madh luftuan kundër kafshëve të egra mishngrënëse, që arritën t’i zbusin ato (kafshë, për të cilat më parë supozohej se bartnin një forcë të shenjtë), në sytë e brezave të ardhshëm fituan një domethënie të shenjtërisë dhe filluan të adhurohen si zotër. Me këtë u mundësua që e shenjta të kalojë prej llojit të bimëve dhe kafshëve që pësuan humbje dhe u bënë të buta dhe shtëpiake, tek njeriu. Në këtë periudhë vërehen shembujt e parë të shkëmbimit, e gjithashtu u formuan institucionet shef dhe principatë. Kjo tashmë është një jetë me vendbanim të përhershëm, jetë fshatare. Fshati nxori në pah një shpirt të ri të solidaritetit shoqëror. Pas dobësimit dhe shkatërrimit të totemizmit, vendin e tij e zuri institucioni i bazuar në lidhjet sipas gjakut - familja. Sipas Durkheimit faza historike të cilën ai në klasifikimin e vet imagjativ e përkufizon si fazë e fisit, në Sudan dhe Guine vazhdon të ekzistojë edhe sot e kësaj dite.

d) Qyteti: Në skemën historike të Durkheimit “qyteti” është hallka e fundit e periudhës së parë. Lindjen e qyteteve (lat. *civitas*, greq. *polis*, fr. *cit * - A.P.) e kanë mundësuar

disa faktorë religjiozë, ekonomikë dhe ushtarakë, të cilët kanë shkaktuar rrjedhoja shumë më të ndryshme nga ato të së kaluarës. Faktori i parë është ai ekonomik. Fiset pas një faze të caktuar të zhvillimit, prej prodhimeve, rendimenteve filluan të grumbullojnë një sasi që e kapërcente përmbushjen e nevojave të tyre jetike dhe kështu filluan që tepricën e prodhimit të vet ta këmbejnë me prodhimin tepricë të fiseve tjera. Ky këmbim i thjeshtë me kohë u zhvillua dhe në këtë mënyrë fiset e ndryshme që jetonin në rajon të njëjtë gjeografik, filluan të takohen në një vend të afërt dhe aty i këmbenin mallrat e veta. Kjo ia hapi rrugën caktimit të një vendi të përhershëm të përshtatshëm për të gjitha fiset, ku do të bëhej këmbimi i mallrave. Këto vende në të shumtën e rasteve ishin vende ku kryqëzoheshin apo bashkoheshin rrugët. Këto lokalitete të tregjeve, në të cilat procesi i këmbimit gradualisht shkonte duke u bërë më masiv, përgatitën baza që edhe njerëzit që jetonin rreth tregut të kalojnë në një jetë me vendbanim të përhershëm. I këtillë ishte formimi i qyteteve të kohës së lashtë si Sirakuza, Sajda dhe Sur. Ky zhvillim i rëndësishëm ekonomik pas një kohe të shkurtër do të sigurojë kalimin në një fazë të re religjioze sepse këmbimi, shitblerja që supozohet se zgjatnin një kohë të gjatë, e bënë të nevojshme që fiset në treg t'i shpien edhe idhujt e vet. Me kohë, fiseve në vend që për çdo shitblerje t'i shpiejnë dhe t'i marrin prapë me vete (t'i kthejnë) idhujt të cilët i adhuronin, më praktike iu duk ideja që të gjithë idhujt e fiseve t'i tubojnë në një vend të përbashkët. Me formimin e tempujve të këtillë lindën fetë politeiste. Format e ndryshme të besimit politeist në poliset e antikitetit si Babili, Ninova dhe Athina, për pasojë patën tubimin e idhujve në një tempull të madh.

Siç duket, si Durkheimi ashtu edhe sociologë të tjerë, sqarimin e lindjes së qyteteve përmes faktorëve religjiozë

nuk e kanë parë të mjaftueshëm, kështu që e kanë ndjerë të nevojshme që kësaj t'ia shtojnë edhe faktorët ushtarakë. Sipas kësaj, fiset që u afruan nga shkaqet religjioze dhe ekonomike, janë bashkuar me qëllim të mbrojtjes nga sulmet e jashtme. Bashkimi i këtyre bëri të duhur që njerëzit për arsye të organizimit të brendshëm të bashkësisë së fiseve, në aspektin politik dhe administrativ të tubohen rreth një kryetari. Kështu u ngritën mure të larta, u ndërtuan kala... Të gjitha këto paraqesin shembullin e parë të jetës qytetare. “Mana”-ja e totemit kaloi te “shefi” i cili i përfaqëson fiset.

Në qytetet e para të formuara nga fiset e bashkuara, që i bashkuan edhe zotat e vet, hasim në tempuj të mëdhenj. Akropoli tek grekët, Qabeja (në qytetin e Mekkes) tek arabët, Yersulari tek turqit mund të merren si shembuj të këtij politeizmi. Sa i përket Qabes, ajo është një tempull, vendin e të cilit e caktoi Ademi (a.s.), themelet e të cilit i gjeti dhe i rindërtoi Ibrahimimi (a.s.) së bashku me djalin e tij Ismailin a.s. Ajo është Shtëpia e Zotit të Vetëm - All-llahut (xh.sh.), dhe simbolizon teuhidin, besimin në një Zot. Politeizmi në Mekke dhe në Qabe ishte futur më vonë kurse Muhammedi (a.s.) e ktheu në pozitën që është në pajtim me traditën e “dini hanifit” [fesë së Ibrahimimit (a.s.)], në pozitën e simbolit të besimit në një Zot, All-llahun (xh.sh.)

Referencat e ndryshme të cilat ofrojnë njohuri rreth Qabes, tregojnë qartë se sa iluzioniste është teoria e Durkheimit. Jo vetëm në skemën iluzioniste lidhur me politeizmin, por edhe në atë që ka të bëjë me besimin në fuqitë natyrore - naturizmin, gjejmë mangësi të mëdha. Sipas Durkheimit, në fazat e fundit të fiseve dhe në ato fillestare të poliseve doli në shesh feja e besimit në fuqitë natyrore, por me përparimin e procesit të kohezionit midis fiseve, ky besim ia lëshoi vendin politeizmit.

Natyrisht se këtu nuk tregohen të vërtetat që shkaktuan lindjen e naturizmit dhe transformimin e tij në politeizëm, dhe kështu krijohet një boshllëk i madh në historinë e religjioneve para të cilit mbyllen sytë. Durkheimi gjithashtu pohon se në polis ndërmjet shefit, komandantit apo babait (të cilët në aspektin politik dhe ekonomik ishin shpallur për superiorë) dhe zotave është krijuar një lidhje farefisnore (edhe këtu Durkheimi nuk ofron njohuri bindëse se në ç'mënyrë është realizuar kjo), dhe si shembull për këtë e ofron rastin e Zeusit në Greqinë e vjetër dhe Jupiterit në Romën antike.

Sipas kësaj teorie, monoteizmi (besimi në një Zot) del në skenë në fazën e fundit të poliseve. Sipas Durkheimit, shkaku i kësaj është ai se fiset dalëngadalë shkrihen në qenien e polisit dhe kështu nuk mbetet nevojë për zotat të cilët lindën nga mesi i fisit. Kjo hipotezë është zhvleftësuar nga faktet historike si p.sh.: Në Greqi dhe Romë politeizmi ka vazhduar deri në një kohë të afërt historike. Pranimi i monoteizmit në Romë - në formë të krishterizmit filloi në shekullin III pas Isait (a.s.), e shumë mirë dihet se Isai (a.s.) nuk ka lindur në qendër të Romës por në Palestinë. Përveç kësaj, në kohën kur Roma e pranoi krishterizmin, ai më nuk ishte një fe monoteiste por ishte transformuar në një fe ku besohej në tre zota (fe trinitare). Përhapja e fesë së Musait (a.s.) e cila thirrte në monoteizëm dhe ridalja e saj në skenë përmes fesë së Ibrahimit që përfaqësonte referencat autentike të fesë së Musait (a.s.), ndodhi shumë më herët poliseve të Romës dhe Athinës. E vërtetë e pamohueshme është se përfaqësuesi i parë i monoteizmit është njeriu i parë - Ademi (a.s.) dhe këtë monoteizëm në çdo periudhë kohore e kanë ringjallur me mijëra peygamberë që janë personalitete të vërteta historike.

Në rrjedhën historike nuk është shkuar prej politeizmit nga monoteizmi siç mendojnë sociologët dhe

historianët e religjioneve, por përkundrazi, prej monoteizmit nga politeizmi. E vërteta se me paraqitjen e peygamberëve përkundër politeizmit të rrënjosur mbrohet monoteizmi, nuk është rast i ri dhe i paparë, por paraqet ripërtëritjen dhe përkujtimin e fesë së teuhidit (monoteizmit), e cila ka ekzistuar në çdo periudhë historike qysh prej kohëve të bashkësive të para njerëzore. Në Kur'anin Famëlart ceket se Muhammedi (a.s.) në mesin e peygamberëve tjerë nuk është një peygamber parveny.

Kjo teori krejtësisht e bazuar në fantazimin, imagjinimin e historisë nuk ofron ndonjë interpretim bindës as në lidhje me dualizmin. Durkheimi mjaftohet me atë që fenë e besimit në dy zota, dualizmin, ta quajë “feja e fazës kryesore” dhe si naturizmin ashtu edhe dualizmin i kalon duke mos i sqaruar. Në temën e lindjes së feve, nëse shkohet më nga Lindja, çështja mbetet edhe më e pasqaruar, durkheimizmi mbetet shurdhëm memec.

Sipas klasifikimit të ecurisë së zhvillimit të shoqërive që e bën Durkheimi, periudha e parë përfundon me lindjen e qyteteve dhe me shkatërrimin e tërësishëm të strukturës së fisit. Sipas një hipoteze të Durkheimit, karakteristika kryesore e kësaj periudhe është ajo se shoqëritë njerëzore në çdo etapë të zhvillimit duke u bashkuar mes vete, kalojnë në një etapë më të zhvilluar, në një shkallë më të lartë. Shoqëritë që vijnë në një fazë të mëvonshme, në krahasim me ato të një faze të mëparshme, gjithmonë përjetojnë transformim strukturor në aspekt të rritjes së potencialit njerëzor, apo në aspekt të integritimit me shoqëritë tjera dhe rritjes që përjetojnë. Ky transformim shkakton jetërsim në jetën fetare, ekonomike, politike dhe intelektuale.

Në periudhën e dytë të kësaj teorie, në vend të integritimit dhe rritjes vërejmë çintegrimin, por kjo është

një rrjedhojë dhe evolucion i vazhdueshëm. Edhe në këtë lëmi hasim në boshllëqe serioze.

2. Periudha ndërmjet perandorisë dhe kombit (nacionit): Më parë cekëm se kjo periudhë e dytë dhe e fundit e zhvillimit është periudhë e çintegritimit dhe shpërndarjes. Skema e evolucionit të cilën Durkheimi e projektton (lexo: e imagjinon – A.P.), prej këtu e më tutje korrespondon drejtpërdrejt me rrjedhën historike e cila përfshin shoqëritë evropiane prej formimit të Perandorisë Romake e deri në shekullin XIX, kur qartë veç ishin kthjelltësuar specifikat e shteteve nacionale. Kjo skemë e bazuar në imagjinatë, me një mjeshtëri dhe vetëdije të posaçme është improvizuar me qëllim që të argumentojë konzistencën dhe domosdoshmërinë historike të periudhës së dytë. Me këtë skemë sikur që nuk është e mundur të shpjegohet historia e Evropës e periudhës para Perandorisë Romake, po ashtu është e pamundur që t'u gjendet vend të vërtetave të shumta historike. Sipas të njëjtës skemë, sqarimi i historisë së botës islame, lindja e feve, shpjegimi i shoqërive joperëndimore është i palogjikshëm dhe joobjektiv. Për ta vërejtur këtë, mjafton vetëm t'u hedhet një shikim kornizave kryesore të kësaj skeme.

a) Era e perandorive: Durkheimi pohon se perandoritë (në të vërtetë është dashur të thoshte Perandoria Romake) janë formuar pas ngadhënjimit ushtarak të poliseve të fuqishme mbi poliset tjera të afërta apo të largëta. Polisi, i cili me kohë forcohet (pa marrë parasysh mënyrën se si forcohet), gradualisht fillon që t'i marrë nën sundimin e vet poliset tjera më të dobëta dhe të pambrojtura. Kjo rrjedhë e ngjarjeve përputhet me të vërtetën se si është formuar Perandoria Romake. Nëse shtetin osman e përkufizojmë si “perandori” (edhe pse është një përkufizim i cunguar) dhe nëse i hedhim një sy formimit të saj, do të shohim se turqit janë shpërngulur

nga Azia e Mesme në Anadoll në formë të principatave - bejlluqeve dhe aty kanë lëshuar rrënjë. Pikësëpari janë munduar që Anadollin ta bëjnë vatan të vetin dhe ta përhapin Islamin në ato troje. Turqit endacakë, vendosja e të cilëve në Anadoll nuk daton nga një kohë shumë e largët (të përmendim se sipas skemës durkheimiane për të ardhur deri te polisi duhej kaluar nëpër këto faza: klani, gjinia dhe fisi) nuk formuan kurrfarë polisi autentik i cili do të mund të hyjë në përkufizimin e Durkheimit. Qytetet të cilat në periudhat e para të shtetit osman luajtën rolin e qendrës (kryeqytetit) si Izniku, Bursa dhe Edirneja (Adrianopoja), në aspektin historik nuk ishin qytete që i formuan turqit dhe vendosja e turqve aty nuk bazohej në një histori të thellë. Kurse në skemën e Durkheimit shoqëritë njerëzore, madje edhe para poliseve, kishin filluar të kalojnë në jetë me vendbanim të përhershëm. Ata që e formuan shtetin osman dhe që e mbajtën 600 vjet në këmbë, nuk ishin banorët e vjetër të Anadollit por komunitete endacake të shpërngulura nga Azia e Mesme. Në themelin e formimit të shtetit qëndronte kalimi i këtyre njerëzve endacakë në një jetë me vendbanim të përhershëm, dëshira për të pasur një vatan dhe për ta përhapur Islamin më tutje (ideali i quajtur *I'laü kelîmeti'l-lah*) drejt Perëndimit. Ndoshta gjërat rrodhën krejtësisht ndryshe nga ajo që e kishte paraparë Durkheimi, qytetet e forta dolën në shesh pas formimit të shtetit. Nuk duhet harruar se shteti osman nuk u formua nga poliset por nga shteti selçuk. Domethënë skema e Durkheimit nuk mund të aplikohet as mbi shtetin osman as mbi perandori tjera të ndryshme.

b) Feudalizmi: Faza e dytë e cila pason pasi perandoritë e përmbushin kohën e vet natyrore dhe shkatërrohen. Meqë në strukturën e perandorisë përshpejtohen destruksionet politike, ekonomike dhe shoqërore, populli, e

posaçërisht fshatarët kërkojnë liderë të fortë rajonale. Me dobësimin e autoriteteve qendrore, disa individë ushtarakë dhe politikë të cilët ishin ngritur kundër qendrës, në vendet mbi të cilat arritën të sigurojnë kontroll krijuan disa njësi, administrata të pavarura. Ja pra, në këtë mënyrë u paraqit feudalizmi.

Le të cekim se edhe feudalizmi nuk është një fazë universale. Ai aspak nuk ka të bëjë me botën osmano-islame sepse përkundër formimit të kombeve në Evropë prej fundit të shekullit XVIII, perandoria osmane (nëse shteti osman mund të quhet perandori) deri në dy dhjetëvjeçarët e parë të shekullit XX ende ishte në këmbë dhe ky shtet në strukturën e vet nuk përjetoj kurrfarë feudalizmi, ndërsa në rrjedhën e vet normale nuk ishte ndarë në kombe. Ndarja e shtetit osman në kombe ishte një porosi e huaj. Kjo porosi pikësëpari u realizua dhe u nxor në mejdan nga elitat të cilat me ndihmën e Perëndimit e kishin marrë në dorë timonin e pushtetit. Një specifikë tjetër është kjo: Shteti osman duke u shkatërruar nuk u nda në njësi feudale, por në konstruksione politike siç janë kombet. Domethënë, përkundër Evropës, bota islame në fazën e kombeve nuk kaloi prej feudalizmit, por pas perandorisë.

c) Monarkia: Kjo është faza që përfshin etapën kohore ndërmjet feudalizmit dhe kombit, e cila më tepër ngërthen refleksione politike. Durkheimi kalon pa i përmendur pushtetet absolutiste të Evropës të kohës para Revolucionit francez. Por, si gjithmonë monarkinë evropiane e sheh si një kategori universale dhe mundohet që t'ia gjejë paralelen në tërë historinë njerëzore.

d) Kombi (fr. nation): Në skemën e Durkheimit fazën e fundit dhe të pashmangshme e përfaqëson faza e daljes në skenë e kombeve. Sikur edhe të mund të para-mendohet ky fenomen, pikësëpari përjetohet në Evropë

pas Revolucionit francez dhe më pastaj nën ndikimin e nxitjeve dhe aktivitetit të imperializmit evropian përhapet në shumë vende të botës. Kombi (apo siç përdoret gabimisht në turqishte “mil-let”), është një konstruktion ideor që nuk ka kurrfarë mbështetje historike, ontologjike, materiale e as shoqërore. Pikësëpari formohen shtetet e pastaj kombet. Synimi i teorive të zhvilluara nga Durkheimi dhe shumë sociologëve tjerë – duke i mbyllur sytë para të vërtetës se manipulojnë me historinë - është që t’i gjejnë baza konstruktionit të quajtur “komb” dhe lëvizjes e cila niset nga ky koncept.

*
* *

Këto ishin analizat dhe klasifikimet e Durkheimit (qëndrimet sociologjike të të cilit në Turqi kanë ndikuar tepër shumë dhe për këtë shkak e pamë të arsyeshme që t’i analizojmë më për së afërmi) në lidhje me ndryshimin shoqëror. Siç u munduam të cekim edhe më lart, Durkheimi është i bindur se historia zhvillohet në një drejtim linear. Ai gjithashtu pohon se jeta shoqërore evoluon. Metoda, të cilën ai e përdor si në aspekt të interpretimit të fazave shoqërore (të cilat i klasifikon) deri te formimi i perandorive, ku ai niset nga një skemë përparimtare, po ashtu edhe në interpretimin e ndryshimeve historike të shoqërive tjera, është formuluar në bazë të bashkimit të fakteve, ngjarjeve përmes një logjike iluzioniste. Teoritë rreth klanit, gjinisë, fisit, polisit etj., është e pamundur të vërtetohen, ato nuk kanë ndonjë vlerë reale. Por në aspektin politik, në disa shoqëri zyrtare përderisa vërehet se janë të përshtatshme, mësohen nëpër shkolla dhe universitete si “teori shkencore”.

3. Herbert Spencer

Kur shpjegimi i shoqërive njerëzore gjatë historisë bëhet nga thjerrëza e sintagmës “ndryshim shoqëror”, mendimet e Herbert Spencerit (vdiq në v. 1903) zënë vend qendror. Spenceri është një personalitet interesant i cili ka luajtur rol të rëndësishëm në përpjekjet e Perëndimit për t’u dhënë legjitimitet të bëmave të veta. Posaçërisht kur kemi të bëjmë me të kuptuarit e Perëndimit i cili prej fillimit të shekullit XIX e deri më sot pa devijime ka ndjekur vijën e termave evolucion, revolucioni industrial dhe imperializmi, del në shesh vërtetësia e fjalëve të sipërpërmendura.

Në përgjithësi, pranohet se Spenceri duke ndjekur traditën pozitiviste të Comtet arriti që sociologjinë ta shpie në Angli. Ai, edhe pse në Francë nuk arriti të ketë aq ndikim të madh, prapëseprapë arriti që të lë mbresa të thella në vendet tjera të Evropës e sidomos në Amerikë. Si është e mundur që Spenceri të arrijë të ketë ndikim aq të madh në Angli, “perandori mbi të cilën prej gjysmës së dytë të shekullit XIX e deri nga mesi i shekullit XX nuk kishte lindur (ndriçuar) dielli”, dhe në Amerikë e cila prej fillimit të shekullit XX filloi të luajë rol të rëndësishëm në arenën ndërkombëtare në aspektin ushtarak, ekonomik dhe politik dhe e cila pas Luftës së Dytë Botërore arriti të bëhet fuqia më e madhe botërore?

Me të vërtetë Spenceri në historinë e shkencës perëndimore nuk ka bërë ndonjë revolucion e as që ka përgatitur rrethana, ambient për një revolucion shkencor. As qëndrimet sociologjike, as metoda analitike e klasifikimeve të shoqërive (klasifikimet e shoqërive Spenceri i konsideron për mbështetje historike të përparimit) nuk mund të llogariten si të suksesshme dhe të qëlluara. Por edhe krahas kësaj, ndikimi i tij i madh në Angli dhe në Amerikë

duhet të ketë domethënien e vet. Shkaku i parë i ndikimit të këtij mendimtari nuk është në përsosurinë që ka treguar në studimet e tij shkencore, por në të vërtetën se ai përmes gjuhës së shkencave shoqërore, në një mënyrë impulsive shpreh, tregon intencat, synimet e vërteta të shoqërisë perëndimore (që i projektoi t'i realizojë pas Revolucionit industrial, të cilat nuk donte t'i shprehë dhe mendohej t'i kamuflojë përmes retorikave dhe interpretimeve të ndryshme) shkurtimisht - faktorët që e motivuan atë. Me një fjalë, mund të themi se mendimet e Spencerit janë subkoshienca (nënvetëdija) e Perëndimit.

Një faktor tjetër i cili Spencerin përmes qëndrimeve të veta në shoqëritë e industrializuara e ngre në shkallë të sociologut “mesih/shpëtues”, është ai se - përkundër Marksit i cili ardhmërinë e kapitalizmit e shihte me sy prej pesimisti, si një magjistar i kobshëm, përkundër analizave të Spenglerit sipas të cilave përfundimi i pashmangshëm i qytetërimit perëndimor do të jetë shkatërrimi - injektoi optimizëm tek borgjezia, tek babajt e trusteeve, gjigantëve të mëdhenj ekonomikë, dha mbështetje morale-shkencore se çdo gjë zhvillohet sipas një vije normale, natyrore dhe të domosdoshme. Siç do të shohim edhe në vazhdim, sociologjia e zhvilluar nga Spenceri përmes metodave eklektike, do të pritet me kënaqësi nga mjediset shkencore, intelektuale dhe push-tetmbajtëse amerikane.

Spenceri, shoqëritë në kuptimin e thjeshtë të fjalës i ndan në *shoqëri luftarake* dhe *shoqëri industriale*. Ky klasifikim që në shikim të parë duket sipërfaqësor, në suaza të metodave analitike sociologjike që Spenceri i përdor gjatë shpjegimit të historisë zë vend të rëndësishëm, madje mund të thuhet, radikal.

Sipas Spencerit, në fillim të jetës shoqërore kanë ekzistuar vetëm grumbuj, hordhi të njerëzve. Pjesëtarët e

këtyre grumbujve, hordhive midis veti janë të lidhur me lidhshmëri kualitativisht të njëjta, të dobëta. Këto lloje të shoqërive mund të quhen hordhi të njerëzve. Pas këtij lloji të shoqërive të cilat paraqesin fazën nismëtare të zhvillimit dhe evolucionit dhe të cilat kanë ekzistuar deri në periudhën e *shoqërisë industriale*, pason *shoqëria luftëtare*.

Karakteristika kryesore e shoqërisë luftëtare është e vërteta se struktura e të gjitha grupeve të saj është formuar nën ombrellën e një despotizmi ushtarak. Pushteti i mbështetur në despotizmin ushtarak, në të vërtetë nuk është aq i fortë dhe i sigurt sa duket nga jashtë. Për arsye të faktit se individët dhe elementet e këtij lloji të shoqërive janë një masë shumë pak e diferencuar, mund të thuhet se nuk paraqesin asgjë tjetër pos një grumbull njerëzish të cilët përmes forcës janë të detyruar të jetojnë së bashku.

Duke shkuar më tutje si individët ashtu edhe elementet, pjesët tjera gradualisht tregojnë diferencim, afrohen mes vete, lidhjet e ndërsjella forcohen. Këtë afrim dhe kohezion e shkakton zhvillimi pozitiv që e tregon ndarja e punës. Ky është një ligj universal, në këtë mënyrë zhvillimi dhe evolucioni i jetës shoqërore shndërrohen në motor të përparimit. Ky është ligji kryesor i dinamikës shoqërore. Me kohë, me rritjen e procesit të ndarjes së punës, dalin në skenë institucione të ndryshme të cilat kryejnë funksione të ndryshme: grupet profesioniste, klasat, hierarkia e parë në sistemin shoqëror etj. Elementet shoqërore duke pësuar ndryshime të këtilla, duke treguar një shumëllojshmëri, lidhjet midis elementeve të ndryshme forcohen dhe në fazën e fundit formohen grupet e mëdha.

Shoqëria industriale është rezultat i evolucionit shoqëror. Elementet dhe pjesët e shoqërisë të mbështetura në parimin e vërtetë të ndarjes së punës, janë mirë të diferencuara dhe ndërmjet këtyre njësive organike janë

krijuar lidhje të forta. Kjo lidhshmëri nuk është krijuar përmes presionit dhe forcës nga jashtë, por përkundrazi, ajo është krijuar përmes një kontrate të shëndoshë e cila përfaqëson dëshirën e lirë. Detyra e pushtetit qendror nuk është asgjë tjetër përpos të mundësuarit e kryerjes së punëve me lehtësi, krijimit të sigurisë si dhe mbrojtjes së të drejtave të fituara të njerëzve.

Madje edhe nëse ekziston ndonjë tollovi, mund të thuhet se me shkatërrimin e feudalizmit dhe me kalimin në shoqërinë industriale, veçmë janë hequr të gjitha pengesat që e pengojnë zhvillimin shoqëror. Nëse ky zhvillim vazhdon, gradualisht do të humben dallimet klasore, gjithashtu do të humben edhe padrejtësitë. Sepse, zhvillimi material dhe shoqëror ndjek një drejtim vijor, e kjo e siguron përparimin.

Spenceri mendonte se e ka plotësuar sociologjinë pozitiviste të Comtet. Ai po ashtu në sociologji e aplikonte darvinizmin i cili dalëngadalë kishte lëshuar rrënjë në biologji. Sipas Spencerit, i cili kishte zbuluar ngjashmëri të ndërsjella midis ligjeve të biologjisë dhe atyre të sociologjisë, në rrjedhën e historisë shoqërore eliminimi i të dobëtëve dhe mbetja e të fortëve paraqet një ligj shoqëror. Midis zhvillimit organik dhe atij shoqëror ekziston një lidhshmëri. Spenceri, i cili sociologjinë e kuptonte si një pjesë të kozmologjisë, ngjarjet shoqërore i llogariste si pjesë të ngjarjeve që janë të rëndësishme për tërë ekzistencën, sepse, sipas tij, sociologjia është teoria e zhvillimit të jetës shoqërore. Ai, në thelb, duke u bazuar në marrëdhëniet e thjeshta të popujve primitivë dhe në parimet që lehtë mund të nxirren nga kjo jetë, pohon se jeta shoqërore është ngushtë e lidhur me natyrën.

Teoritë e evolucionit të Lamarckut dhe Darwinit të zhvilluara në lëmin e biologjisë, të cilat me sukses u aplikuan nga Spenceri në sociologji, ndihmuan që kataklizmat

që i shkaktoi industrializimi, krizat ekonomike dhe konfliktet midis klasave, të kuptohen si fakte, ngjarje normale në kuadër të procesit të evolucionit. Këto kriza, në bazë të ligjeve të natyrës, të fuqishëmve në jetën shoqërore u dhanë leje jete, kurse të dobët, kuptohet, “i dënuan me vdekje”. Sipas kësaj, shoqëria perëndimore është duke jetuar një zhvillim “normal” dhe “natyror”, punët shkojnë në rregull, nuk ka asgjë pse të frikohet, sepse në këtë luftë të pa pardon të jetës, përmes zgjedhjes, seleksionimit, në shoqëri do të paraqiten organizma dhe funksione të reja. Fakti se organizmat që do t'i humbin aftësitë do të seleksionohen dhe do të përjashtohen prej jetës, sado që të jetë tragjik, në kuadër të interpretimit shkencor është normal; të qajturit dhe keqardhja për individët dhe grupet që nuk kanë shanse për jetë janë të kota. Zhvillimi i shoqërive njerëzore duke evoluar është ligj i pashmangshëm dhe universal. Faza e fundit e evolucionit është sistemi shtetëror i cili përmes ndarjes së lirë të punës, tregtisë së bazuar në zgjedhjen e lirë, të drejtës demokratike flizon për mirëqenien e individëve (qytetarëve).

Sikur që shihet nga shkaqet kryesore pse Spenceri me simpati të madhe pranohet në Evropën Perëndimore e posaçërisht në Amerikë, mes tjerash është edhe e vërteta se ai përkundër filozofive të nduarra pesimiste të shekullit XIX, përkundër mendimtarëve si Marksi të cilët i kanoseshin sistemit kapitalist apo ciklistëve si Spengleri, i cili shkatërrimin e Perëndimit e shihte si një gjë të domosdoshme, pohonte se çdo gjë është duke shkuar në rregull, borgjezinë e bënte të jetë e sigurt në atë që është duke bërë, në zhvillimet dhe rrjedhat e ndryshme asaj i jepte një rol historik dhe legjitimitet natyror.

II. Filozofia e historisë

Nuk është i vogël numri i atyre të cilët filozofinë e historisë e shohin si njohuri rreth formimit të jetës shoqërore. Kjo disiplinë shkencore synon t'i zbulojë ligjet dhe fuqitë ndikuese të jetës shoqërore, t'i konceptojë dhe shprehë përmes gjuhës së filozofisë format e rrjedhave të rëndësishme shoqërore. Çështja në të cilën hasim këtu është e vërteta se përkufizimi i sipërpërmendur nuk është aq i thjeshtë dhe i kuptueshëm. Dihet se ka shumë çështje të historisë - e cila është temë e hermeneutikave të ndryshme filozofike dhe shoqërore që e kanë ruajtur jetësinë e vet gjatë historisë - të cilat presin përgjigje si p.sh.:

A thua jeta e shoqërisë rrjedh në formë natyrore - organike?

A ekziston mbi shoqërinë një fuqi, dëshirë shpirtërore?

Zhvillimi dhe përparimi që kanë fituar një specifikë ligjore a thua janë realitet, apo janë iluzione të mendjes njerëzore e cila dëshiron që ta bartë parajsën (xhennetin) në këtë botë (lexo: "këtë botë ta shndërrojë në xhennet, dhe ky xhennet i rremë të jetë alternativë e xhennetit të vërtetë të ahiretit - A.P.)? Nëse zhvillimi dhe përparimi janë të tillë (realë), atëherë a mund të flitet për rritjen e tyre, përfundimin dhe qarkullimin e përhershëm në një rreth të mbyllur?

Ç'është dhe kush është ajo që ia jep formën historisë? Vallë janë ato idetë, njerëzit, apo forcat natyrore dhe të rastësishme? Ç'mund të thuhet në lidhje me qëllimin dhe domethënien e historisë, drejtimin drejt të cilit shkon ajo dhe për finalen e saj?

S'do mend se shumë rëndë është t'u gjenden përgjigje këtyre pyetjeve. Një gjë është e ditur se çdo mësim fetar, disiplinë filozofike apo rreth kulturor ka dhënë përgjigje të caktuara lidhur me to, por këto përgjigje në të shumtën e rasteve dallojnë njëra prej tjetrës (varësisht nga mësimi fetar, disiplina filozofike apo rrethi kulturor). Për të patur një fotografi të qartë në lidhje me atë se çfarë përgjigje do të japim, duhet të kthehemi në fushën e filozofisë së historisë dhe në kornizat e saj, në rrethanat e kohës në të cilat kanë lindur disa mendime, si janë formësuar paralel kërkesave të asaj kohe dhe disa qëndrimeve të cilat duke e imagjinuar historinë kanë manipuluar me të (historinë).

Njeriu i parë i cili e ka shqyrtuar këtë disiplinë shkencore si një temë e pavarur është italian i Giovanni Battista Vico (1668-1744). Ndërsa kalkun "Filozofia e historisë" thuhet se i pari e përdori Voltaire (v. 1756). Pika të cilën duhet patur parasysh është kjo: Një numër i konsiderueshëm i atyre që janë marrë me histori apo filozofi, nuk kanë qenë as historianë e as filozofë. Le t'i përmendim Lessingun, Herderin, Schillerin, Carlylen, Ratzenhoferin, Gumpłowitzin, Oppenheimerin etj; në mesin e tyre gjejmë poetë, diplomatë, gjeneralë, juristë, mjekë...

Sipas deklaratave të perëndimorëve që merren me filozofinë e historisë, format e para të kësaj shkence i hasim në kuadër të mitologjisë dhe poezisë. Koha të cilën e përshkruajnë mitologjitë dhe legjendat është koha kur njeriu në vetveten dhe me gjithësinë jetonte në harmoni - Koha e Artë. Herodoti dhe Seneca i Romës flasin për

cilësitë e kësaj kohe. Normalisht se disa nga romakët e kanë mbrojtur qëndrimin se historia ndjek vijën e zhvillimit dhe pjekurisë. P.sh. Florus (shekulli II para Isait) dhe Polyios (viti 122 para Isait) historinë e Romës e interpretojnë duke e ndarë në fazat e fëmijërisë, rinisë, pjekurisë dhe pleqërisë. Saint Augustinus/Shën Augustini/ (v. 434 pas Isait) duke u nisur nga besimi krishter, sheh dy lëmenj të së vërtetës të cilët shkojnë paralel në të gjitha etapat historike: *shteti hyjnor* dhe *shteti botëror*. Profeti çifut Danieli thotë se pas botës (të Arit, të Argjendit, të Bronzit dhe të Çelikut) do të pasojë mbretëria hyjnore. Sipas Shën Augustinit bota ka kaluar gjashtë periudha dhe pas zbritjes së Jezusit nga qielli do të pasojë e shtata. Këto gjashtë periudha u përngjajnë fazave të jetës së njeriut. *Shteti hyjnor* dhe *shteti botëror* janë shprehje e vullnetit hyjnor, respektivisht atij satanik, gjithmonë qëndrojnë njëri pranë tjetrit dhe zhvillojnë luftë permanente midis vete. Mendimet e Shën Augustinit kanë patur ndikim në botën krishtere deri në kohën e Renesansës.

Një teolog krishter, Joachim V. Floris, përfytyron tri botë të cilat vijnë njëra pas tjetrës: 1) Bota e parë: Era e sundimit të Gjenialitetit të Shenjtë. Kjo erë zgjat prej kohës së Abrahamit e deri te lindja e Jezusit; 2) Periudha e sundimit “të djalit të Zotit”: zgjat prej lindjes së Jezusit e deri në shekullin XIII; 3) Bota e fundit: Periudha e Shpirtit të Shenjtë: prej shekulli XIII e këndej. Në periudhën e tretë do të vijë një Dux, një shef (mehdi) i cili do t’i pastrojë elementet armiqësore ndaj Isait (a.s.), periudha e Mesihut Shpëtimtar.

Evropa në shekujt pas Renesansës hoqi dorë nga teologjia krishtere. Kjo është periudhë në të cilën u braktis botëkuptimi i historisë së shenjtë dhe në vend të tij njeriu u vu në pozitë të subjektit aktiv i cili e pavarësoi historinë. Zhvillimi material dhe ekonomik në Evropë suksesin ia

ka borxh idesë së pavarësimit të natyrës; në aspektin kohor paralel me këtë u plotësua edhe procesi i pavarësimit të historisë nga dëshira dhe ndërhyrja e Zotit.

Niccolo Machiaveli (v. 1527) si forcë lëvizëse në histori i sheh pasionet dhe mundin e dhënë nga ana e njeriut. Mbretërit, aristokratët dhe populli gjithmonë luftojnë për fuqi. Populli mundohet që të arrijë deri te republika, kurse forcat që janë në pushtet me anë të fesë, përmes pushtimeve dhe amoraliteteve mundohen ta ruajnë status quo-në. Sipas Machiavelit, nëse historia mund të lexohet me një sy objektiv, mund të përfytyrohet dhe zbulohet edhe ardhmëria, sepse faktori kryesor që sundon me historinë njerëzore është lufta, e cila paraqet një ligj të natyrës. Ky botëkuptim i cili e paralajmëron Darwinin dhe Spencerin, njeriun evropian e kthen jo nga thelbi dhe synimi i shenjtë i cili përbënte historinë e njeriut, por nga ana profane. Kjo mund të llogaritet si hapi i parë i rëndësishëm për “pastrimin e historisë nga domethënia e vet e shenjtë” dhe i kalimit drejt shekullarizmit.

Jean Bodin (v. 1596), jurist, i cili kishte studiuar ndikimin e klimës mbi jetën shoqërore, kur flet për ligjet e zhvillimit të historisë, thotë se popujt e Jugut i kanë themetet e diturisë/shkencës, popujt e Mesëm janë përsosur në sferën e politikës dhe tregtisë, kurse popujt e Veriut përfaqësojnë zhvillimin industrial dhe ushtarak. Sipas Bodinit, pohimi se në fillim të historisë ka ekzistuar Koha e artë është nonsens. Mund të flitet vetëm për një forcë që ka sunduar me historinë, e ajo forcë është përparimi.

Besohet se filozofia e historisë si disiplinë e pavarur ka filluar me mendimtarin italian, Giovvani Battista Vico. Me të vërtetë, Vico me plot vetëdije flet për një shkencë të re që ka të bëjë me natyrën shoqërore të popujve. Në kuadër të kësaj shqyrton në mënyrë krahasimtare gjuhët,

idetë, traditat, sistemet shtetërore, poezitë dhe artet. Në kornizat e këtij krahasimi i shton japonezët dhe kinezët. Sipas Vicosë, historia ndahet në tri periudha:

1) Periudha hyjnore: periudhë kur njerëzit sillen dhe e rregullojnë jetën e vet sipas zërave që vijnë nga bota transcendente.

2) Periudha e heronjve: Periudhë e cila kalon nën sundimin e heronjve, sunduesve të fortë dhe fisnikërisë autoritative.

3) Periudha humane: Periudhë e republikës dhe monarkisë superiore (së lartë).

Çdo periudhë ka karakterin e vet të veçantë. Në periudhën e heronjve përveç pasioneve të pafundta, edhe pse në masë të vogël, prapëseprapë hasim në arsye. Edhe karakteri i popujve ndryshon sipas cilësisë së periudhës: egërsia, ashpërsia, butësia, subtiliteti, amoraliteti etj. vijnë njëri pas tjetrit. Sipas mendimit rrethor të Vicosë, çdo popull i kthehet periudhës së vet fillestare, egërsisë.

Sipas Voltairit në histori gjithmonë ekziston konfrontimi midis dogmës dhe moralit, ekstremistëve fetarë dhe besimeve të shtrembëruara/të kota. Racioja e cila vërehet tek të gjithë popujt dhe e cila paraqet “fenë natyrore” (këto janë gjurmët e thella të botëkuptimit masonik rreth qenies dhe Zotit) ka lindur në gjendje konflikti. Alternativa e vetme që e bën njeriun njeri dhe që i çon popujt nga përparimi është filozofia iluministe.

Sipas poetit Lessing (v. 1781), historia është edukatore e madhe e njeriut. Ajo mund të ndahet në tri periudha: Fëmijëria, të cilën mund ta quajmë periudha para krishterizmit. Rinia, e cila fillon me Jezusin, e cila i përfshinë edhe dogmat kishtare. Periudha e pjekurisë, e cila fillon me iluminizmin. Pas kësaj vjen periudha e fesë së bazuar në arsye. Në këtë periudhë do të arrihet sukses jo vetëm në fushën e mendimit por edhe në atë morale.

Në filozofinë e Kantit (v. 1803) historia përjeton një përparim në të cilën zënë vend plani dhe qëllimi i fshehtë i natyrës. Ndriçimi mendor i cili e veçon njeriun nga kafshët, neve prej jashtë-shoqërorshmërisë që ka treguar individi në jetën në bashkësi, na ka prurë deri te shteti dhe qytetërimi. Liria morale e njeriut do të zhvillohet në kohën e shtetit dhe shoqërisë së qytetëruar. Rrjedha e këtij përparimi çon në një përfundim të kënaqshëm; sepse në mbarim të ndriçimit mendor, i cili veç ka filluar, popujt do të bashkohen, do të formohet një kushtetutë përfshirëse dhe do të vihen themelet e paqes së përhershme.

Një botëkuptim historik, i cili mund të llogaritet si paralele e atij të sipërpërmendurit, mund ta gjejmë te Friedrich Schilleri (v. 1805). Duke i marrë në konsiderim tezat e besimit krishter për mëkatin dhe mëkatshmërinë, Schiller projektton një “kohë të pastër”, ku njeriu do të jetojë një jetë instinktive dhe të virgjër. Pas kësaj vjen koha jonatyrore dhe me devijime, “koha e kulturizimit”. Koha në të cilën jetojmë është koha kur përmes procesit, të menduarit dhe moralitetit të vetëdijshëm ecim drejt “kohës së ndriçimit mendor”. Edhe projekti i Fichtes (v. 1813), i cili kohën e ndan në pesë periudha, nuk dallon shumë nga ky: “*Koha e parë*” - koha e virgjërisë dhe pamëkatshmërisë; “*Koha e domosdoshme*” - koha kur sundon autoriteti; “*Koha kur sundojnë mëkati dhe mëkatshmëria*” - e cila është përfundim i dëshirës së lirë egoiste dhe arbitrare; “*Koha në të cilën jetoj Fichte*” - koha e ngritjes morale, në të cilën hyhet përmes mendjes dhe shkencës dhe “*Koha e mendjes (racios) së plotë*” - të cilën mund ta quajmë “koha e përsosur”.

Përkundër këtyre mendimeve të cilat në thelb bartin bindjen në idenë e përparimit, mendimet e Jean Jacques Rousseau së (v. 1778) zënë vend të rëndësishëm. Ai nuk

e ndante mendimin e asaj kohe se gjithmonë është duke u shkuar drejt të përsosurës. Përkundrazi, ai kishte një mendim pesimist për historinë. Sipas tij, në fillim të njerëzimit ekzistonin liria natyrore, barazia e plotë dhe mëshira ndaj njerëzve. Me paraqitjen e pronës kjo parajsë u shkatërrua dhe paralel me robërinë, mosbarazinë dhe amoralitetin u formua shoqëria e qytetëruar. Nëse prona e tokës i lihet në dispozicion atij që e punon, kënaqësia e njerëzisë vazhdon të ekzistojë. Kurse lidhja e marrëveshjes midis njerëzve shkakton dhunën e shtetit dhe sundimtarit, presionin, humbjen e lirisë dhe vlerave morale. Në fund të gjithë kësaj pasojnë ose robëria e përgjithshme ose evitimi i dhunës. Koha e re në të cilën kemi hyrë është duke i përjetuar këto kriza.

A thua përkonte me shpirtin e kohës ky qëndrim pesimist i Rousseausë lidhur me historinë? Kësaj pyetjeje mund t'i jepen përgjigje të ndryshme. Nëse këto kriza kanë një dimension që e kapërcen dëshirën e njeriut, atëherë jeta me ato kriza është një fat të cilit nuk mund t'i iket. Sipas disa mendimtarëve bashkëkohorë, Rousseau me këtë tablo të vet na e përkujton historianin pesimist romak, Cornelius Tacitus, i cili kishte bërë tellallëkun e katastrofës që do të vijë dhe fjalët e tij: "Fatet shkatërrojnë, përmbysin".

Prej këtu ndoshta mund të bëjmë një kalim në filozofinë romantike të historisë:

Romantik do të thotë romak, romake, romakçe... Romantizmi si një lëvizje ideore që u paraqit aty nga fundi i shekullit XVIII, do të thotë hedhje pas shpine e racionalizmit, e sundimit të cilin racioja u mundua ta vejë mbi mendjen dhe jetën e njeriut, hedhje pas shpine e bindjes për përparimin e pafund të cilën e injektoi filozofia iluministe. Ajo që është misterioze është më e rëndësishme, më e vlefshme. Misteriozja, përkundër pohimeve

të iluministëve, nuk është e keqe. Sipas romantikëve çdo kohë e ka shpirtin e vet dhe vlerat të cilat meritojnë të çmohen dhe madhërohen. Nëse kthehemi në rrënjët e jetës mendore të popujve, do të gjejmë burime misterioze dhe mahnitëse.

Montesquieu (v. 1755) përfaqëson hallkën nismëtare të filozofisë romantike të historisë. Teoria e tij synon të tregojë ndikimin e kushteve gjeografike dhe klimatike mbi karakterin e njeriut si dhe ndikimin dhe rolin e tyre mbi cilësitë e ndryshme të popujve të ndryshëm. P.sh., nxehtësia shkakton ndjeshmërinë dhe përtacinë, klima e ftohtë forcën, trimërinë dhe zellin. Dhuna dhe despotizmi janë të lidhura me ultësirat, fushat; në vendet malore dhe ku rrjedhin lumenj jetojnë popuj, shpirtrat e të cilëve e admirojnë lirinë. Në Evropë njerëzit jetojnë në lirinë më të madhe në sipërfaqen e tokës. Shkaku i parë pse në shoqëritë e Lindjes sundon despotizmi është gjeografia (kushtet gjeografike). Sintagma “despotizmi lindor” është trashëgimi nga Montesquieu, e cila më vonë do të përcillet te shumë mendimtarë.

Këtë do ta kundërshtojë Herderi (v. 1803). Sipas tij nuk ekzistojnë fare periudha të barbarizmit dhe të errësirës. Ndoshta mund të flitet për patriarkalizmin dhe autoritetin kishtar, të cilat paraqesin reciproken e fazës së fëmijërisë së njeriut dhe në një aspekt kanë qenë domosdoshmëri. Mesjeta, e cila është në shënjestër të sulmeve të ndryshme, me prodhimtarinë e dorës (artizanatet), krenarinë që e ka dhënë puna, shpirtin e kalorësisë dhe rrjedhat të cilat popullit ia kanë hapur rrugët e përparimit, paraqet një periudhë të rëndësishme e cila të mahnitë. Ndoshta si e keqe mund të cilësohet Koha e Re. Njerëzit me kalimin në këtë etapë kohore pothuajse deshën të bëhen zota, u paraqitën shtetet oligarkike dhe kriminale. Këto shtete mbijetojnë vetëm përmes frikës

dhe parave. Këta janë faktorët kryesorë që ua hapin rrugët kulturës së letrës dhe devijimeve të ndryshme edukative.

Herderi edhe krahas këtyre kritikave radikale, prapëseprapë nuk e zhvleftëson krejtësisht idenë e përparimit. S'do mend se njeriu do të dijë që të shpëtojë nga kjo gjendje, do t'i gjejë rrugët e mundshme që e mundësojnë këtë. Sipas Herderit mjeti i vetëm përmes të cilit mund të arrihet kjo është racioja. Kur me njerëzinë do të sundojë racioja, do të formohet "Mbretëria njerëzore".

Josef Görres (v. 1848), një katolik i mirë dhe pasues i denjë i Shën Augustinit, thotë se ekzistojnë konflikti dhe lufta e përhershme midis dy forcave kryesore (të cilat varësisht prej njeriut dhe etapës historike i ndryshojnë emrat dhe format): errësira dhe drita, instinkti dhe logjika, emocioni dhe dëshira, trupi dhe shpirti, materia dhe spiritualiteti. Paralele të këtyre konflikteve historike dhe refleksioneve të tyre janë despotizmi dhe republika, robëria dhe liria. Nga prizmi i historisë së fesë, përparimi është një ide që mund të mbrohet; çdo kohë e re mund të jetë më e mirë në krahasim me të kaluarën.

a). A e krijojnë historinë njerëzit e mëdhenj?

Cili është ligji universal i historisë? Si mund t'i përkufizojmë forcat të cilat e kanë ndryshuar historinë? Frëngu Hippolyte Taine i cili është bërë i famshëm përmes studimeve të veta në lëmin e historisë së letërsisë dha artit frëng, pyetjes që e parashtruam i përgjigjet duke thënë: Njerëzit e mëdhenj; dhe duke u nisur nga burimet e artistëve të mëdhenj, e thekson rolin e madh të personaliteteve të mëdha.

Sipas tij kur bashkohen kushtet materiale, intelektuale dhe shoqërore të një personi me “rrethin”, shumica e potencialeve të trashëguara me “racën”, fenomenet që ekzistojnë në rrethin e tij në kohën kur jeton ai me “momentet” që e kanë domethënien e lëvizjeve ideore që ndikojnë tek ai, del në shesh Njeriu i Madh. Historinë mund ta shpjegojmë duke i bashkuar këta tre faktorë. Taine i cili konsiderohet si njëri nga të parët që ka bërë punime biografike, duke e theksuar faktorin kulturor dhe atë të rrethit (mjedisit), botëkuptimit historik i dha një dimension të ri.

Anglezi Thomas Carlyle (1795-1881) bëri hapa më të mëdhenj dhe vuri shenjë barazimi ndërmjet historisë botërore dhe historisë së njerëzve të mëdhenj të cilët kanë luajtur rol kthyes në histori. Shefat, krijuesit u ngjasojnë të dërguarve nga eternaliteti. Shembulli më i madh është Muhammedi (a.s.). Poetët, priftërinjtë, shkrimtarët, mbretërit e kështu me radhë, janë shpirti i historisë. Gjërat që i bëjnë ata të mëdhenj janë besnikëria, guximi, flijimi dhe trimëria (heroizmi).

Nuk do ta teprojmë nëse themi se këtë teori deri në përfundimet e saj logjike e çoi Nietzsche (v. 1900). Sipas këtij mendimtari më problematik të Perëndimit, ligji universal i historisë është lufta e rreptë. Njerëzit e mëdhenj, masat e njerëzve që janë më poshtë se ata, i konsiderojnë si kope dhe luftojnë kundër tyre. Nëse mund të flasim për një qëllim i cili do të realizohet në finalen e historisë, ai është “mbinjeriu” të cilin mund ta quajmë “supermen”. Menjëherë duhet të theksojmë se idenë për “mbinjeriun” e hasim në të gjitha kulturat. Por, pothuajse në të gjitha kulturat superioriteti është shpirtëror dhe moral. Shprehja më konkrete e kësaj ideje në tasavvufin (misticizmin) islam është sintagma “*el-Insan’ul-kamil*” (njeriu i përsosur). Njeriu i përsosur është pema e pjekur

e ekzistencës në pajtim me qëllimin e krijimit. Njeriu jeton në këtë botë e cila është e kufizuar, por kjo botë nuk është përfundimi i tij. Kjo botë paraqet fillimin dhe fushën e arritjes së përsosurisë. Përfundimi i tij është liria, e kjo liri realizohet me të arriturit e përsosurisë. Supermeni i Nietzsches dhe të tjerëve është një projekt i krijesës shekullore që nuk lidhet me kurrfarë bote metafizike. Krijesë kjo, e cila në një sistem të mbyllur botëror është zhvilluar në saje të potencialeve intelektuale dhe biologjike dhe e cila ka vënë hegjemoni mbi gjithësinë.

b). Teoria e racës

Kur kemi të bëjmë me mendimet të cilat historinë e shpjegojnë me faktorin e racës, emri i parë i cili na kujtohet është Comte Gobineau (v. 1882). Ai pasi përmend ligjet natyrore që e udhëheqin jetën shoqërore, ngjashëm me këtë flet edhe për ligjet natyrore të cilat e kahëzojnë historinë. Ligji i historisë është përparimi\evolucioni të cilin ne e quajmë zhvillim.

Në të kaluarën ligjet e evolucionit e udhëhoqën historinë drejt, ashtu siç duhet; racat ishin të pastra, nuk ishin të përziera. Kurse gjendja e tashme na nxjerr para një tabloje tepër pesimiste. Shkaku qëndron në të vërtetën se, raca e bardhë e cila në mënyrë sukcesive arriti të bëhet raca e vetme kreative, gjendet para rrezikut të përzierjes me racat tjera dhe si rezultat i kësaj, para humbjes. Mund të thuhet se lloji njerëzor ndahet në tri raca të pastra kryesore:

1. Raca e bardhë: Përfaqëson bukurinë, mendimin dhe fuqinë. Të gjitha lëvizjet dhe pasuritë kulturore në

histori për të cilat dimë, si p.sh. kulturat si ajo indiane, egjiptiane, asiriane, greke, romake dhe zhermene, janë vepër e kësaj race.

2. Raca e verdhë: Mund të thuhet se zotëron forcë, kurse si forcë mendore konsiderohet mesatare. Karakteristika kryesore e saj është të vrapuarit pas përfitimit material.

3. Raca e zezë: Në aspekt të dëshirës, vullnetit dhe forcës është e dobët; dallon nga të tjerët me talentin për art.

Me përzierjen e racës së bardhë kanë lindur kultura kineze, meksikane, kultura pera dhe ajo maja.

Gobineaunë e kanë ndjekur H. Stewart Chamberlain (1885-1926), Cacher de Lapouge, Otto Ammon dhe Hans Günther. Por duhet theksuar se teoria raciste kulmin e vet e ka arritur me Ernest Renanin, i cili forcën lëvizëse të historisë e shihte të fshehur në shpirtin e racës. Ai e nxori teorinë e racës nga fusha konkrete e historisë dhe e aplikoi mbi fenomenin e lindjes së feve dhe pjesëtarëve të tyre. Sipas teorisë së tij, Islami dhe krishterizmi janë më tepër manifestime të dy racave të kundërta/të ndryshme sesa dy fe të ndryshme.

Renani racën semite e klasifikoi në një kategori të veçantë: Njerëzit e kësaj race janë joracionalë, kanë aftësi të dobëta mendore, struktura e kokës së tyre është e mbyllur për shkencë, për koncepte dhe mendime abstrakte, të pandjeshëm ndaj arteve plastike, nuk janë të aftë për filozofi, janë të orientuar që veten ta shprehin përmes misticizmit dhe poezisë. Vlerësimet e Renanit lidhur me Islamin dhe popujt e Lindjes kanë shkaktuar reagime të mëdha të personalitetet e ndryshme muslimane, duke filluar me Namik Kemalin e të tjerë.

Leopold Ranke (v. 1886) i kundërshton mendimet e këtilla, refuzon hipotezën se historia ndjek një vijë të

zhvillimit të pashmangshëm absolut. Energjitë morale, forcat shpirtërore, idetë revolucionare të cilat në skenën e historisë dalin nëpërmjet njerëzve të mëdhenj, sigurojnë një zhvillim të caktuar, por ato janë të dobishme vetëm për kohën e vet. Pas një kohe fillojnë të humben, fillojnë të fshehen pas koncepteve, ideologjive dhe mendimeve tjera. Krishterizmi është shembulli më konkret i kësaj. Përveç kësaj lëvizjeje religjioze të madhe, në gjendje të njëjtë janë edhe perandoria e Mesjetës, shteti nacional dhe demokracia.

Këto janë kategori historike të cilat kanë dalë në shesh në kushte të caktuara. Nëse çështjen e shikojmë në thelb, do të përfundojmë se këto ide rrënjësore që kanë mundësuar ndryshimin e historisë nuk mund të sqarohen në mënyrë racionale dhe se ka gjasa që të jenë vullneti dhe mendimet e Zotit në sipërfaqen e tokës. Midis tyre nuk ka dallim në vlerë, sepse secila prej tyre zë një vend të posaçëm dhe gjithashtu ka vlerë të posaçme.

Vallë Ranke të gjitha tiranitë dhe padrejtësitë i lidh me (lexo: ia përshkruan) dëshirën ose vullnetin e Zotit esencën e të cilit nuk e dimë? Ai idenë për përparimin e sheh me naivitet, sugjeronte që të kufizohet vetëm në lëmin e teknikës dhe ekonomisë, sepse zhvillimi i ideve në njëfarë mënyre ka të bëjë edhe me dallimin në vend. Nëse zhvillimi vetëm një herë e tregon veten, ai ka mundësi të përhapet prej një populli tek tjetri.

Një historian i kulturës, suedezi Jakob Burckhardt (v. 1897), flet për tri forca me ndikim në histori: shteti, feja dhe kultura. Shteti dhe feja nuk janë të ndryshueshme, ato janë detyruese, shtypëse. Ndërsa kultura gjithmonë është në lëvizje, ajo për nga natyra ngërthen liri. Kultura, pa marrë parasysh duam ne apo jo, edhe përmirëson edhe shkatërron. Pra, historinë nuk duhet ta shikojmë nga prizmi i katastrofave apo kënaqësive. Në

kohën tonë përhapja e mendimeve dhe idealeve demokratike nuk jep rezultate aq të kënaqshme. Synimi më i lartë i mendimit të historisë është liria. Duhet që përmes pasioneve dhe fantazisë ta mbrojmë atë. Edhe pse botën e preokupojnë luftëra të rrepta, ato nuk janë aq të rëndësishme sa i duken njeriut.

Oswald Spengleri (v. 1936), i cili ka kohë që me një gjuhë të qartë e ka mbrojtur mendimin se Perëndimi ka hyrë në fazën nismëtare të fundit të vet, mendimin në lidhje me historinë e bazon në zbulimin e sofisterisë së “bindjes në përparim”. Sipas tij, nuk është me vend të mendohet se ekziston një përparim në linjën jeta e shpellës - aktualiteti. Humaniteti është një fjalë boshe, ajo nuk ka kurrfarë qëllimi, kurrfarë mendimi apo plani.

Kultura me domethënie janë vetëm ato që janë krijuar në zemrën e fshatit dhe malit: kultura e Kinës, Indisë, Babilonisë, Egjiptit, Meksikës, Perusë, Maja, ajo e Romës, ajo arabe si dhe ato të sotme perëndimore.

Çdo kulturë përfaqëson një organizëm, një tërësi me shpirtin e vet specifik, mendimet dhe pasionet. Çdo kulturë ka artin, filozofinë dhe matematikën e vet. Çdo kulturë ngjashëm si bima, kafsha, lind, rritet dhe vdes. Nuk përsëritet. Kultura është një qenie e gjallë që ka një ashpërsi të kufizuar jetësore, është e mbyllur. Mund të flitet për tre tipe kryesore të kulturave:

1. *Kultura apoloniane*: Kultura greko - romake.
2. *Kultura e magjisë (magisch)*: Kultura arabe.
3. *Kultura faustiane*: Kultura perëndimore.

E para është kulturë sensitive. E do jetën, edhe pa e ndjekur vijën e evolucionit të historisë, arrin që me pika të forta ta kapë konkretën. Shpirti magjik arab i lidhur me Islamin dhe krishterimin mendon thellë, është përplot brenga rreth jetës. Është i thurur me ëndrra, përralla dhe revelatë. Sipas hipotezës themelore mbretëron

bindja se në jetë ekziston lufta e përhershme midis shpirtave të mirë dhe të këqij dhe kjo kështu do të vazhdojë. Shpirti faustian perëndimor është i pakufi. Në çdo vend kërkon vend, thellësi dhe pafundshmëri; mendon, vrapon pas formimit të personalitetit dhe lirisë.

Çdo kulturë e jeton pranverën, verën, vjeshtën dhe dimrin e vet, apo fëmijërinë, rininë, pjekurinë dhe pleqërinë. Edhe Spengleri sikurse të tjerët ishte nën ndikimin e shkencave natyrore të kohës kur jetonte. Por si shkencë model nuk e merr fizikën por biologjinë. Çdo kulturë ka shpirtin e vet specifik. Kulturës formën ia jep arti. Çdo kulturë ka konceptin e vet për hapësirën. Kultura botëkuptimin e vet në lidhje me hapësirën e shpreh përmes arkitekturës.

Në pikën fillestare të kulturave hasim mitologjitë, përrallat lidhur me trimat, njerëzit e shenjtë. Pas kësaj vjen etapa e fitimit të vetëdijes, filozofisë së parë, matematikës, puritanizmit dhe zhvillimit të jetës qytetare. Në etapën e tretë rolin kryesor e luajnë racionalizmi, iluminizmi dhe sistemet e mëdha filozofike. Etapa e katërt është etapa në të cilën lindin qytetet e mëdha, etapa e qytetërimit. Në këtë etapë sundon pasioni materialist, pikësynim i të cilit është kënaqësia. Në shkencë fillon të paraqitet specializimi, shteti forcohet përmes ekonomisë; teknika, sporti, animi nga luksi e shtyjnë në prapaskenë fenë dhe metafizikën. Udhëheqja shtetërore kalon në duart e inxhinierëve të cilët me mendimet e tyre i zëvendësojnë artistët. Shteti qesarizohet dhe anon kah despotizmi. Shoqëria shndërrohet në masë. Kultura ashpërsohet dhe bëhet pre e pupujve të rinj, çlirimtarëve të huaj, të cilët paraqesin fillimin e kulturës së re.

Perëndimi ka hyrë në këtë fazë (faza e fundit). Spengleri i cili është lajmëtari i fundit tragjik i Perëndimit, librin e vet e titulloi *Rënia e Perëndimit*.

Në një mënyrë mund të thuhet se mendimet e Spenglerit janë të afërta me ato të Ibën Haldunit. Edhe ai, aq sa Ibën Halduni, nuk mund t'i shpjegojë qartë shkaqet që ndikuan në lindjen e kulturave. Për këtë arsye kohë pas kohe përdor disa terma si "misterioziteti, josistemshmëria dhe fati". Spengleri nuk gjen rrugëdalje tjetër (në lidhje me faktorët që ndikuan në lindjen e kulturave) pos t'i referohet termit/nocionit "koincidencë" (rastësi). Spengleri, duke pohuar se në histori ekzistojnë etapa që nuk kanë kontinuitet, kundërshton paraardhësit e vet, teoritë të cilat shoqëritë i përkapin si struktura organike që rriten, zhvillohen dhe pohon se (shoqëritë) i kaplon pleqëria dhe shkatërrohen.

Pa dyshim se mendimet e këtilla mund të shpiejnë deri te Herakliti, por te ai gjithashtu kanë ndikuar edhe mendimtarë të shumtë që i kanë kundërshtuar mendimet e shekullit XIX rreth "ndryshimit", si Goethe, Nietzsche, francezi Le Play, amerikani Brooks Adams, italiani Corrado Gini, anglezi Flinders - Petric, rusi Danilevsky etj. Kurse, nga ana tjetër, Spengleri është një filozof i historisë që ka ndikuar tek Toynbee, Mumford, Sorokin dhe Suzuki. Dihet shumë mirë se marksistët nuk e duan Spenglerin sepse, sipas tyre, forca lëvizëse e historisë është zhvillimi, kurse sipas Spenglerit fati, të cilin nuk ka mundur ta shpjegojë. Përderisa për Marks sin fati është shoqëria komunale e cila paraqet fundin e kënaqshëm të historisë, për Spenglerin fati është shkatërrimi.

Interesante janë mendimet e Spenglerit lidhur me qytetërimin islam. Sipas tij qytetërimi islam, i cili mund të hyjë në tipin e kulturave magjike, nuk ka ndonjë cilësi specifike. Muhammed Ikbali e kritikon këtë mendim dhe pasi cek se në grupin e qytetërimeve të magjisë mund t'i llogarisim dualizmin dhe mesianizmin (e assesi Islamin), pohon se Islami me besimin monoteist (teuhidin) dallon nga besimet tjera dhe është specifik.

1. Toynbee

Toynbee, njëri prej filozofëve të historisë më të rëndësishëm të kohëve të reja, nga njëra anë përkrah mendimin për rrjedhën ciklike të historisë, ndërkaq nga ana tjetër është evolucionist. Këto dy mendime të cilat duken të kundërta, në botëkuptimin e historisë së Toynbeet kanë gjetur kompromis. Sipas tij, qytetërimet ngrihen dhe shkatërrohen. Toynbee nuk është pesimist sa Spengleri, sepse përparimin e vërtetë e sheh në fe. Asnjë qytetërim nuk është i përhershëm. Çdonjëri nga qytetërimet në vdekje e sipër krijon nga një kishë universale.

Duke u munduar ta shpjegojë lindjen dhe shkatërrimin e qytetërimeve, Toynbee e përdor organicizmin si një element dinamik. Sipas tij kulturat e para janë “lepui”, për nga madhësia të vogla, për nga sasia shumë, jetëshkurtra, pak ndikojnë në sferën e përparimit të njeriut. Pas kësaj vijnë kulturat “elefantë”. Të mëdha, për nga numri të pakta, jetëgjata, kanë ndikim të madh. Këto lloje mund t’i quajmë edhe “qytetërimet historike”.

Qytetërimet në kuadër të procesit të ndryshimit organik lindin, zhvillohen, arrijnë kulmin dhe vdesin. Disa qytetërimet bëjnë përjashtime, d.m.th., nuk shkojnë sipas kësaj radhe organike, para kohe bëhen statike, “ngurtësohen”; në këtë mënyrë vijnë deri te faza e shkatërrimit. Shkaku i kësaj është se “kanë lindur para kohe”. Në këtë kontekst mund të numërohen njëzet e një qytetërimet: qytetërimi egjiptian, ai sumer, kinez, indian dhe maja; të tjerët kanë lindur nga këto pesë të përmendurit.

Po ashtu ekzistojnë edhe qytetërimet të ngadalësuar/të penguar (arrested civilizations). Edhe këto janë pesë: ai polinezian, eskim, nomad, osman dhe ai spartan (i Spartës). Këto qytetërimet kanë dy cilësi të përbashkëta: sistemin e kastave dhe tendencën e fortë për

t'u specializuar (përsosur në lëmenj të ndryshëm). Në qytetërimet endacake ekzistojnë tri kasta: njerëzit barinj, bagëtia ndihmëse dhe lopët. Ndryshe nga kjo, tek eskimët hasim dy kasta: njerëzit gjuetarë dhe qentë ndihmës. Sipas Toynbeet reaja (populli) në shtetin osman është një kastë e cila korrespondon me kopenë.

Qytetërimet shkatërrohen përmes proletariatit të brendshëm dhe të jashtëm. Proletariati përfaqëson masat përkundër minoritetit kreativ. Termi "proletariat" i përdorur nga Toynbee na i përkujton "bedevijtë" (endacakët) e Ibën Haldunit të cilët kanë "asabijet" (fanatizëm, patriotizëm) të fortë. Ndikimin e Ibën Haldunit mund ta vërejmë edhe në utopinë e skemës historike si dhe në idenë se qytetërimet janë formuar mbi boshtin e fesë. Toynbee sikurse Ibën Halduni thotë se faktori kreativ me kohë është institucionalizuar dhe është bërë baza e shtetit. Në fund - kur vjen koha - shteti shkatërrohet nga ana e barbarëve të cilët vijnë prej periferisë/provincës kah qendra dhe largohet nga skena e historisë.

Sipas skemës së Toynbeet, ideja kreative e qytetërimit islam është "ummeti"; faza e institucionalizimit plotësohet me formimin e shtetit emevit dhe atij abbasit si dhe me kalimin e popullsisë shtegtare në jetë me vendbanim të përhershëm. Turqit, iranianët dhe berberët janë në pozitë të barbarëve të cilët kalojnë në sulm prej periferisë kah qendra. Nuk ekziston asnjë arsye serioze për t'u besuar këtyre fjalëve, sepse qytetërimi safevit iranian dhe ai osman, krahas ndikimeve dhe injektimeve nga jashtë, në thelb janë vazhdimësi dhe formë e zhvilluar e qytetërimit emevit dhe atij abbasit.

2. Sorokin

Sorokini, i cili ndryshimin shoqëror e pranon si bërthamë të sociologjisë, përveç proceseve lineare gjithashtu i pranon edhe proceset ciklike. Në filozofinë e tij shoqërore, sistemi shoqëror ka potencial të fortë jetik, i cili tregon një lëvizje dhe ndryshim të përhershëm. Shoqëritë zhvillohen duke përjetuar lëvizje ciklike dhe ritmike. Sorokin kujdes u kushton këtyre tre fenomeneve: “shoqërisë”, “kulturës” dhe “personalitetit individualist”.

Relacionet reciproke në shoqëri formojnë tërësinë e individëve. Ky, në të vërtetë, është përkufizimi specifik më i saktë i kohëve moderne rreth shoqërisë. Sepse nën ndikimin e shtetit i cili i mëson individët dhe ua imponon mënyrën se si të hyjnë në marrëdhënie, doli në pah fenomeni sintetik i quajtur shoqëri. Këto tre fenomene vazhdimisht janë në lëvizje dhe ndryshojnë. Lëvizja e një gjëje prish baraspeshën e gjërave tjera dhe shkakton ndryshime. Por asgjë nuk zotëron kapacitet që të lëvizë vetëm në një drejtim dhe të përparojë deri në pafundësi. Me kalimin e kohës, forcat që e udhëheqin një element, pasi e satisfakcionojnë veten vetëdobësohen dhe pikërisht në këto momente fuqitë kundërshtarë fillojnë të forcohen.

Në përfundim të ndryshimit disa shoqëri shkatërrohen, popullata shkapërderdhet, njerëzit i humbin dëshirat që e kanë domethënien e motivimeve të brendshme dhe në këtë mënyrë shkatërrohen kulturat.

Sorokini e kritikon ashpër Toynbeen. Sipas tij, nga njëzet e gjashtë qytetërimet që i numëron Toynbee, më së paku gjashtëmbëdhjetë kanë vdekur, kurse dhjetë të tjerave u kanoset rreziku nga qytetërimi i sotshëm perëndimor.

Sipas botëkuptimit sorokinian, qytetërimi egjiptian, i rajonit të Andeve, Minosit, i sumerëve, i majave, ai indian,

hititas, sirian, grek, babilonas, meksikan, i arabëve, ai jukatanas dhe ai osman janë qytetërime të vdekura. Qytetërimet të cilëve u kanoset rreziku perëndimor janë qytetërimi krishter, islam, rus, hindu, kinez, japonez, polinezian, eskimez dhe ai i popujve endacakë. Është tejet interesante e vërteta se Sorokini qytetërimin perëndimor e klasifikon në kategorinë e qytetërimeve të cilave u kanoset qytetërimi perëndimor (qytetërimin perëndimor i kanoset rreziku nga vetvetja).

c). Një vlerësim

Filozofia e historisë dhe sociologjia të cilat u zhvilluan në Perëndim në shekullin XVIII e sidomos në atë XIX, duke studiuar domethënien e historisë dhe duke u munduar t'i gjejnë ligjet përcaktuese të ndryshimit shoqëror, (të dyja) pothuajse kanë arritur në konsensus (bashkëpëlqim) në atë që në mënyrë absolute ta refuzojnë, mohojnë ndërhyrjen e dëshirës së Zotit në ngjarjet historike dhe njerëzore. Qëndrimi i krishterimit për një "histori të shenjtë" nuk gëzoi autoritet në asnjë mënyrë. Paralel me dëshirën e logjikës shkencore për pavarësimin e natyrës, ekzistonte edhe dëshira për pavarësimin e historisë, apo, me fjalë të tjera, pavarësimin e tyre nga mbikëqyrja dhe kontrolli i Zotit. Duke u mohuar dëshira e Zotit dhe ana e shenjtë e gjërave, vendin e tyre e zunë faktorë, forca të tjera; vendin e të shenjtës dhe hyjnës e zunë shekullarja dhe profanja. Insistohej tepër në cilësitë ndikuese të faktorëve ambientale si p.sh., ekonomia dhe dallimet strukturore gjeografike. Supozohej se këta faktorë luajnë rol përcaktues në fatin e historisë.

Natyrisht se gjithkush nuk mendonte me kokë materialiste si kjo; por ishin dëshmitarë të fushatës për dëbimin, përjashtimin e dëshirës hyjnore nga natyra dhe historia. Të gjitha filozofitë e historisë, duke u bazuar në modelet e veta konceptuale specifike, janë munduar që ta absolutizojnë atë që e shihnin si element determinues të rrjedhës së historisë.

Si filozofia e historisë ashtu edhe sociologjia tentojnë ta absolutizojnë faktorin të cilin e konsiderojnë si përcaktues të ndryshimit shoqëror. Sigurisht se sociologët e kundërshtojnë këtë mendim, por sipas botëkuptimit fetar ajo që llogaritet “determinuese”, *de facto* është “e absolutizuar”. Nëse lidhur me absolutizimin, të cilin e hasim në të dy rastet, flasim me terminologjinë fetare, do të vijmë në përfundim se ai nuk ka domethënie tjetër pos shndërrimit të tij në zot dhe rritje të numrit të zotave sipas numrit të faktorëve. Në këtë kontekst filozofia shekullore e historisë dhe sociologjia më tepër mund të kuptohen si nisma, përpjekje për ta kthyer në anën e kundërt, për ta përmbysur atë që është fetare dhe për ta shekullarizuar atë. Kurse historia, sikurse edhe natyra dhe gjithësia, në përgjithësi janë në dorë të All-llahut (xh.sh.) dhe Ai mund të ndërhyjë mbi to kur të dojë. Pa dyshim se ndërhyrjen e All-llahut (xh.sh.) e thërrasin roberit e Tij (njerëzit), por pa marrë parasysh a i bëhet thirrje ndërhyrjes së Tij apo jo, forcë e vetme që mund të ndërhyjë është vetëm All-llahu (xh.sh.). I Lartmadhëruari ndërhyr në histori siç ndërhyri në betejën e Bedrit. Në këtë kontekst ne, duke thënë se dëshira e Zotit luan rolin përcaktues, nga një aspekt duam të themi se historia nuk është formuar si rezultat i rastësive të verbëra - sepse nëse diçka formohet, atëherë duhet të ekzistojë edhe dëshira, vullneti për të - si dhe bëjmë zbritjen e numrit të fuqive (numri i të cilave mund të arrijë deri në

pafundësi) në Një. Sikurse në gjithësi nuk ka dy hapësira, edhe në rrjedhën e fundme të historisë nuk mund të ketë dy dëshira absolute. Gjithsesi faktorët ambientale gjithmonë luajnë rol të rëndësishëm dhe për të kuptuar kallëpet e ndryshimit të historisë, duhet ditur shumë mirë funksionet dhe rëndësinë e këtyre faktorëve. Nëse duhet shpjeguar me një argument të sufizmit, mund të themi se robi i cili në histori është në pozitë të aktorit të lirë me vullnet të lirë, në aspektin ekzoterik është i pavarur, kurse në atë ezoterik i detyruar.

Në rregull, po ç'është ajo për çka jemi të detyruar? Ne ecim drejt Zotit, kjo ecje është historia jonë. Nëse në një ecje të këtillë përjashtohen dëshira dhe qëllimi i Zotit, vallë gjendja jonë a nuk i gjon një njeriu i cili mund të ecë brenda vagonëve dhe kompartmanëve të një treni që me një shpejtësi të madhe ec drejt një vendmbërritjeje të caktuar, dhe duke patur parasysh aftësinë e vet për të ecur kur treni është në lëvizje, konsideron se mund të ndikojë në ndryshimin e drejtimit të trenit?

Filozofia shekullore e historisë dhe sociologjia nuk mund të propozojnë diçka të ndryshme prej fesë. Të dyja ato disiplina vallë a nuk kërkojnë “një forcë të padukshme - të fshehtë” e cila luan rol përcaktues mbi faktet e ndryshme? E mohojnë dëshirën e Zotit, nuk e njohin kaderin (përcaktimin hyjnor), por pranojnë ekzistencën dhe mundohen të zbulojnë disa fuqi të cilat në këtë apo në atë mënyrë e kapërcejnë njeriun, e pranojnë ekzistencën dhe mundohen t'i zbulojnë disa faktorë të padukshëm, të padallueshëm dhe përcaktues. Ky faktor ndonjëherë është mjedisi (rrethi) natyror, ndonjëherë ndonjë faktor tjetër. Ata këta faktorë i quajnë “forcë apo faktor përcaktues” kurse ne themi “dëshira e Zotit”. Ata flasin për “ligjet e ndryshimit”, kurse ne për “kaderin (përcaktimin hyjnor), exhelin (fundin e jetës, kohën e vdekjes),

va'din (premtimin e Zotit), sunenin (ligjet e Zotit) etj. Dallimi nuk është në themel, por në termat dhe në saktësinë e diagnozës. Por kur kemi parasysh se dallimi është cilësor, atëherë mund të themi se është shumë i rëndësishëm.

Filozofia e historisë në dy shekujt e fundit është shikuar nga një sy evropentrist. Shoqëritë joperëndimore janë emërtuar me emra të ndryshëm. Përderisa Perëndimi për pikësnyime të përparimit të vet i sheh fuqinë, përparimin dhe kulturën, për ish- BRSS-në e sheh ideologjinë, për Lindjen e Mesme, Azinë dhe Afrikën - fenë, për Japoninë imitimin, për Kinën dhe Indinë - historinë dhe traditën, për Amerikën Latine - ndërtimtarinë, kurse për Australinë - kulturën e kopjimit.

Evropentrizmi është pikënisje në filozofinë e historisë duke filluar prej Hegelit, i cili konsiderohet baba i vetëdijes moderne të historisë. Kështu, ata që vijnë pas Hegelit në një mënyrë konsiderohen derivate të tij. Hegeli, si edhe të tjerët, ishte simpatizues i flaktë i mendimeve autoritative të kohës së vet - idesë për “zhvillimin” dhe “modernizmin”. Sipas tij, qëllimi i të gjitha zbulimeve dhe shpikjeve nuk mund të jetë diç tjetër pos kësaj. Hegeli, tërë Lindjen e cila nuk kishte përjetuar një zhvillim dhe modernizëm në kuptimin perëndimor të këtyre termave, e shihte si një fazë mbrapa e cila korrespondon me “periudhën e fëmijërisë”. Periudhën e adoleshencës e përfaqësonin Greqia dhe Roma antike, kurse “periudhën e pjekurisë” zhermenët (gjermanët). Sipas Hegelit, Islami në aspektin historik nuk është as qytetërim, as periudhë e as proces. Ai mund të përkapet vetëm si një hallkë në zinxhirin e zhvillimit të Perëndimit, vetëm si një “dhomë nga dhomat” e shumta.

Nga ky botëkuptim në lidhje me historinë, nëse nuk lind ideja eksploatuese – imperialiste, ç'mund të lindë?

d). Kritika e filozofisë së historisë

1. Filozofët e historisë, pikësëpari bëjnë disa interpretime kryesore rreth jetës historike dhe forcat që e udhëheqin atë. Më pastaj, përmes metodave të posaçme bëjnë zgjedhjen dhe bashkimin e ngjarjeve historike të cilat do t'u ndihmojnë në argumentimin e pikëpamjeve të tyre, dhe në këtë mënyrë formojnë një model konceptual apo një sistem. Kjo del në shesh në formë të një teorie.

2. Për ta paraqitur si të vlefshme teorinë e vet, të vërtetat apo rastet i legjitimojnë duke i mbështetur në histori.

3. Duke e përshkruar atë që është, i referohen asaj që duhet të jetë dhe në këtë mënyrë me qëllim të fantazimit të së ardhmes duke u nisur nga gjendja ekzistuese (ose duke deklaruar se aspekti i gjendjes ekzistuese i cili rrëfen se ata janë në gabim nuk është i rëndësishëm), manipulojnë me historinë.

4. Si filozofët e historisë ashtu edhe sociologët, për t'u gjetur mbështetje teorive të veta si material të përshatshëm dhe praktik, i kanë vrojtimit që i kanë bërë mbi shoqërinë perëndimore. Fusha e vrojtimit është shoqëria perëndimore, zhvillimi historik i saj, dhe në fund, duke u bazuar në krahasimet e shoqërisë perëndimore me shoqëritë tjera, synojnë të arrijnë deri te një ligj universal (gjithëbotëror).

5. Botëkuptimi shekullarist i cili paraqet karakterin shkencor të filozofisë së historisë dhe sociologjisë, deshi apo s'deshi e mohon vullnetin hyjnor. Madje edhe në rastet kur përmenden konceptet si dëshira e Zotit apo Zoti - p.sh., tek Hegeli "mendja, shpirti universal" (*Geist - A.P.*), - u jepet një domethënie krejtësisht e ndryshme nga semantika që kanë ato terma në terminologjinë religjioze.

Janë tejet interesante të përmenden disa premisa të cilat Pareto si parakushte ia parashtron sociologjisë. Asnjë thelb/substancë që nuk mund të vrojtohet, eksperimentohet, asnjë parim absolut, asnjë vlerësim moral, asgjë e cila e kapërcen vrojtimin dhe eksperimentin, nuk mund të hyjë në kompozicionin e një sociologjie logjiko-eksperimentale.

6. Historia konsiderohet si burimi parësor i njohurive lidhur me të kaluarën. Edhe historia duke patur parasysh se gjatë grumbullimit të njohurive, të dhënave përdor metoda të posaçme dhe niset nga botëkuptime të ndryshme (varësisht nga ai që e studion atë), mund t'ua hapë rrugët komentimeve dhe përfundimeve të ndryshme (të cilat për bazë përsëri e marrin prerjen kohore dhe materialin e njëjtë të historisë). Në këtë kontekst nuk merren për referencë të dhënat, njohuritë lidhur me historinë të cilat i ofrojnë tekstet e shenjta dhe zbulesat (revelatat).

7. Në botëkuptimet rreth historisë në mënyrë eksplicite apo implicite vend qendror zë ideja për “kohën e artë” apo “parajsën e kësaj bote” e cila do të realizohet në të ardhmen në këtë botë. S’do mend se kjo bazohet në konceptet e hebraizmit dhe krishterizmit në lidhje me kohën dhe historinë. Hebreizmi dhe krishterizmi me besimet mesianike, konceptet dhe qëndrimet shekullare, si ai hebraik për realizimin e idealit për arritjen deri te “Toka e premtuar” të cilën Jahve ua ka premtuar pasardhësve të Israilit [Jakubit (a.s.)] dhe besimi në ardhjen e Mesihut në krishterizëm, thellë kanë ndikuar në historinë moderne dhe në sociologji.

Në këto dy besime (hebreizëm dhe krishterizëm) mbisundon bindja në pritje se do të vijë një kohë, një lloj parajse kur njeriu do të shpëtojë nga të gjitha problemet që e mendojnë, kur do të sundojë harmonia. Sipas kësaj, e kaluara në krahasim me aktualen, aktualja në krahasim

me të ardhmen janë më mbrapa dhe më të rënda, më të kobshme. Gjithçka do të jetë në të ardhmen. Në histori ekziston një ecje, një përparim i pashmangshëm nga kjo ardhmëri absolute. Rrënjën subkoshiente të idesë së përparimit, i cili është tendenca elementare e shkencave shoqërore, e gjejmë në botëkuptimet religjioze. Me Renesansën dhe filozofinë e Iluminizmit, posaçërisht prej shekullit XVII e këndej, ky “besim mesianik” u laicizua dhe paralel me zhvillimin e shkencave natyrore u transformua në “mendimin për përparimin absolut”.

8. Në filozofinë e historisë, posaçërisht prej shekullit XIX në këtë lëmi u inkadruan edhe historitë dhe qytetërimet e shoqërive joperëndimore. Mirëpo, të gjitha ato u përkufizuan si “hallka” që sigurojnë ecjen, si “procesë” që nuk shkaktojnë ndërprerje drejt kohës së artë për të cilën fliste mendimi mesianik i laicizuar. Sipas kësaj, të gjitha qytetërimet joperëndimore, pa marrë parasysh nivelin e zhvillimit apo qytetërimin, u regjistruan si dukuri që e kanë plotësuar kohën, si procesë që kanë mbaruar dhe të cilat nuk do të kthehen prapë edhe një herë. Këto qytetërimë apo kohë të kaluara, rilindja apo kthimi dhe dalja e të cilave në skenën e historisë është e pamundshme, janë të rëndësishme për atë se paraqesin nga një shkallë për të arritur deri te koha e artë, si dhe për të treguar vërtetësinë e procesit bashkëkohor të Perëndimit.

9. Me laicizimin e besimit mesianik në kohën e artë, besimi në ardhjen konkrete të Mesihut u zëvendësua me “shoqërinë e cila është në zhvillim permanent, qytetërimin përparimtar, jetën ekonomike në rritje...”, elemente këto të cilat ekspozoheshin si pikësypnim i historisë. Dikush këtë e quajti “feja e njerëzisë” (si Saint Simoni dhe Auguste Comte), dikush si “shpirti absolut i cili e përsos veten” (Hegeli), kurse dikush tjetër si “shoqëri komuniste” (Marksi dhe Engelsi).

Këtu duhet të ndalemi në një pikë: Shumë i rëndësishëm duket ndryshimi të cilin e bëri Imam Humejni në doktrinën shiite, në sferën e besimit në ardhjen e Mehdiut (besim ky i cili tregon ngjashmëri me besimin mesianik). Sipas besimit shiit tradicional, Mehdiu do të paraqitet në një periudhë kohore kur zvetërimi, perversiteti, degradimi njerëzor, dhuna, trysnia, konfliktet dhe padrejtësitë do ta arrijnë kulmin e vet. Sipas kësaj, çdo negativitet dhe trazirë është pranuar si përshpejtues dhe sihariques i ardhjes së Mehdiut. Mirëpo, Imam Humejni këtë bindje e ktheu nga e prapa, mendimin se përgatitja për paqe, kënaqësi bëhet me thellimin e konflikteve dhe tollovive, e ndryshoi me atë se përgatitja për paqe, kënaqësi bëhet me përmirësim, rehabilitim dhe me kalimin aktiv në jetësimin e Islamit. Kurse krishterizmi në lidhje me Kohën e Artë mbështetej në ndihmën e dëshirës së Zotit. Filozofia e laicizuar e historisë e pastroi historinë edhe nga kjo, kështu që në periudhat e fundit historia duke u pastruar nga përcaktimi dhe kërkimi i domethënies, fitoi një identitet krejtësisht absurd.

Me rëndësi është ajo se zhvillimin dhe përparimin e mundëson “vargu i njëpasnjëshëm i proceseve”. Këto procese drejtohen nga “disa ligje”. Këto ligje mund të quhen edhe “parime”. Sikur që në lëmin e shkencave natyrore, njohja e ligjeve të fizikës na jep mundësinë dhe forcën e mbikëqyrjes së botës fizike, në të njëjtën mënyrë zbulimi i ligjeve të ndryshimeve shoqërore dhe ligjeve me të cilat janë të lidhura proceset historike do të na e hapë rrugën “e ndritshme të ardhmërisë”, do të na ndihmojë t’i kapërcejmë pengesat që na e kanë zënë rrugën.

10. Filozofia bashkëkohore e historisë në thelb mbështetet në idenë se në gjithësi, në jetën e njeriut dhe shoqërive njerëzore Zoti nuk ndërhyt me fuqinë dhe dëshirën e Vet. Ajo mohon disa bindje thelbësore sipas

të cilave njeriu gjatë tërë historisë i ka organizuar relacionet e veta me Zotin, gjithësinë dhe njerëzit tjerë. Sipas saj, Zoti as nuk e dënon njeriun, as nuk ia tregon rrugën atij e as nuk e mëshiron atë.

Kurse e vërteta është se historia është një hapërim i njeriut drejt Zotit. Kur njeriu e harron Zotin, Zoti e bën atë që ta harrojë shpirtin dhe qenien e vet si njeri dhe në këtë gjendje njeriu i këput të gjitha marrëdhëniet me parimin universal, në burimin e jetës dhe referencën e ekzistencës. Njeriu i këtillë në sipërfaqen e tokës është si i shastisur, i çorientuar, i devijuar (në dalallet), qarkullon në vend; e humb vetëdijen për domethënien dhe qëllimin e jetës dhe kështu i ngjason gjethit të drurit të cilin era e valëvitë nga të dojë.

PJESA E DYTË:
Rrënjët historike të
projektit të shoqërisë

I. Bashkësia e parë njerëzore

Të gjitha filozofitë shoqërore dhe teoritë të cilat janë paraqitur në kohët moderne, mbështeten në pohimin se shoqëria (e cila është formuar pas Iluminizmit, Revolucionit francez si dhe pas kalimit në shtetet nacionale) është një kategori historike dhe universale. Kurse e vërteta është se shoqëria është një dukuri e re dhe organizimet njerëzore të cilat i hasim në histori dallojnë nga fenomeni i quajtur “shoqëri”.

Në pjesën e dytë të studimit tonë do të mundohemi të tregojmë pse themi se fenomeni modern i quajtur shoqëri është një term “parveny”. Te teoritë shoqërore, të cilat supozojnë se gjinia njerëzore duke kaluar një evolucion ka arritur deri te formimi i shoqërisë së parë njerëzore, është e pamundur të gjejmë njohuri të kënaqshme rreth mënyrës se si është ardhur deri te formimi i saj (shoqërisë së parë njerëzore.). Edhe nëse pranojmë se njeriu duke përjetuar një evolucion (sikurse gjallesat tjera) është veçuar nga lloji i kafshëve, me rëndësi është të dihet se në ç’mënyrë këta njerëz të shpërndarë në anë të ndryshme të natyrës - të cilët pothuajse të shkëputur nga njëri-tjetri arritën nivelin njerëzor - u bashkuan. Forma teknike e këtij bashkimi është e rëndësishme më së paku sa edhe vetë prejardhja e njeriut. Teoricienët të cilët për bazë e marrin evolucionin, pa përgjigje e kanë lënë një pyetje kaq të rëndësishme, kurse nga ana tjetër, kanë bërë hulumtime lidhur me marrëdhëniet shoqërore,

tradicionale, shpirtërore dhe ekonomike, strukturën materiale dhe të mjedisit të shoqërisë primitive, e cila kur përmendet menjëherë lidhet me “grupet primitive njerëzore” të cilat përveç hipotezave të frymëzuara nga fantazmat nuk kanë kurrfarë baze.

Sikur që pamë edhe në pjesën e mëparshme, sipas Durkheimit bashkësia (komuniteti) e parë njerëzore është formuar nga klanet. S'do mend se konstituimi i bashkësisë së parë njerëzore është një gjë e rëndësishme. Por gjithashtu të rëndësishme janë edhe hulumtimi dhe gjetja e realitetit në lidhje me atë se nga dhe si është formuar klani i cili konsiderohet si bashkësi e parë njerëzore dhe shpjegimi i gjithë kësaj me argumente bindëse. Durkheimi duke e shpjeguar klanin thotë se ai është një “bashkësi e njerëzve me gjenezë të njëjtë” dhe shton: “Klani është shoqëria më e thjeshtë për nga përbërja; paraqet një pjesë të vetme e cila nuk bart gjurmë të një ndarjeje të mëparshme”. Njëra nga cilësitë e rëndësishme të klanit është edhe ajo se anëtarët e klanit nuk martohen mes vete. Nëse është ashtu, atëherë parashtrohet kjo pyetje: Vallë prej nga kanë ardhë këta njerëz, pjesëtarë të një grupi i cili më parë nuk është ndarë, të cilët kanë gjenezë të njëjtë dhe midis të cilëve martesë është rreptësisht e ndaluar? E qartë është se nuk vijnë nga fisi i njëjtë, se janë martuar me anëtarë të klaneve që kanë fis tjetër. Por cili është klani i parë? Nëse fillet e shoqërisë së parë i përfaqëson klani, atëherë si i është gjetur zgjidhje çështjes së ndalesës së martesës brendapërbrenda anëtarëve të sojit të njëjtë.

Kuptohet se këto pyetje mbeten pa përgjigje, madje edhe në logjikën e cila e ka zhvilluar hipotezën rreth klanit. Domethënë se në shoqërinë primitive për të cilën bëhet fjalë, ekziston hipoteza rreth fisit i cili ndahet në fratëri, fratëritë ndahen në klane. Vijnë në përfundim se tek hipoteza rreth klanit nuk shkohet prej individëve nga

tërësia, por përkundrazi, ekziston një hierarki ku shkohet prej tërësisë nga individ. Kjo është një situatë e cila përgjigjen e pyetjes sonë e bën krejtësisht të mjegullt.

Sipas materializmit historik, bashkësia e parë njerëzore është "komuna". Në hipotezën rreth shoqërisë komunale nuk ekzistojnë aktivitete ekonomike të bazuara në parimet e përfitimit të ndërsjellë të individëve. Por, prapëseprapë pranohet se kanë patur disa marrëdhënie të caktuara. Thelbi i këtyre marrëdhënieve në vazhdimin e jetës materiale qëndron në tubimin e lirë të ushqimeve mbi hapësirën e gjerë të natyrës dhe në gjuetari. Sipas kësaj hipoteze në shoqërinë komunale nuk ekziston autoriteti, respektivisht shteti, nuk ekziston pronësia - prona, gjithashtu nuk ekzistojnë as norma, rregulla në sferën e marrëdhënieve seksuale, d.m.th., familja nuk ekziston. Sipas kësaj, në shoqërinë komunale nuk ka as kufij e as klasa.

Engelsi e mbron idenë se shoqëria shembullore në të cilën nuk ekzistojnë as eksploatimi e as trysnia - dhuna, është shoqëria komunale. Ai gjithashtu pohon se në fund të rrjedhës normale të historisë përsëri do të arrihet tek shoqëria komunale, e cila do të jetë e një niveli më të lartë (komunizmi). Por për të arritur deri te një shoqëri kaq e zhvilluar, në të cilën do të humbet çdo lloj i klasës, pronës, shtetit, familjes dhe idesë së kufirit së bashku me institucionet e veta, nevojitet që shoqëritë të kalojnë nëpër fazat e pashmangshme historike. Disa faza të tilla historike veç janë kaluar.

Sipas skemës së famshme të marksizmit e cila e interpreton historinë, shoqëritë kanë kaluar nëpër këto faza kryesore të historisë: faza e shoqërisë komunale, faza e shoqërisë skllavopronare, faza e shoqërisë feudale, faza e shoqërisë kapitaliste dhe së fundit, faza e shoqërisë socialiste - komuniste. Bota në përgjithësi gjendet në fazën kapitaliste, është duke i përjetuar dhimbjet, konfliktet e

kalimit në socializëm. Por rregulla e pashmangshme që sundon me historinë është ajo se këto faza medoemos dhe në mënyrë absolute do të realizohen. As personat e as shoqëritë nuk do të mund ta ndryshojnë rrjedhën e historisë (sipas këtyre fazave).

Këtu kemi dy pyetje të cilat presin përgjigje: E para, prej nga janë derivuar individët e kësaj shoqërie komunale e cila parafytyrohet dhe si ka ardhur deri tek ajo që të jetojnë së bashku? Cila është ana teknike e këtij tubimi dhe bashkimi, si është realizuar ai? E dyta, këta njerëz të cilët janë pjesëtarë të shoqërisë komunale, të cilët mbledhin ushqime të gatshme dhe të cilët merren me gjueti, si kanë arritur deri te shoqëria skllavopronare, si kanë marrë vendim për këtë, cilët janë faktorët e këtij tranzicioni? Pyetjes së dytë nëse duam t'i përgjigjemi, duke përdorur botëkuptimin marksist, do të themi kështu: Njerëzit të cilët merreshin me gjueti dhe tubimin e ushqimeve të gatshme, pas një kohe filluan të merren me bujqësi, filluan të kërkojnë toka më pjellore, më frytdhënëse dhe të ujitshme dhe në këtë mënyrë filluan të bëjnë përvetësimin (pronësimin) e këtyre tokave të cilat kishin kushte të volitshme. Kësisoj lindën mosmarrëveshjet ndërmjet tyre, të fuqishmit filluan të dominojnë mbi të dobët dhe kështu ngadhënjyesit u bënë zotërinj, kurse ata që pësuan disatë kaluan në statusin e robërve.

Atëherë pra, ne parashtrojmë këtë pyetje: Pjesëtarët e shoqërisë komunale si mësuan që të kalojnë në bujqësi, si mësuan t'i mbjellin dhe korrin grunajat, kush i inspiroi ata për këtë, kush i mësoi? Nëse e kanë mësuar vetë, atëherë pse pra nuk e kanë mësuar para fazës komunale? Le të themi se pasi e kanë mësuar këtë, midis tyre kanë lindur mosmarrëveshje për shkak të tokës apo diç tjetër. A thua nuk kishte mundësi që këto mosmarrëveshje të zgjidheshin në ndonjë mënyrë tjetër, kur dihet se atëherë

numri i njerëzve ka qenë i vogël, kurse bota ka qenë e gjerë aq sa është edhe sot? Si ka qenë e mundur që të mos mund ta ndajnë tërë këtë natyrë? Apo ndoshta të gjithë vrapuan drejt një vendi dhe kështu erdhën në situatë konfliktuoze? Pse një pjesë e tyre nuk u shpërngul në krahina tjera? Materialistët historikë do të thuan: “Atëbotë kishte kafshë të egra që u kanoseshin njerëzve. Natyra ishte armiku i tyre. Nuk mund të ndaheshin prej njëri-tjetrit”. Ne në vazhdim parashtrojmë një pyetje të këtillë: Vallë, me të vërtetë natyra ka qenë kaq e huaj për ta? A nuk kanë patur njohuri për të? Kurse ne e dimë se All-llahu (xh.sh.), Ademit (a.s.) ia kishte mësuar emrat e gjërave. Që është interesante, Ademi dhe bijtë e tij e njihnin, e dinin edhe zjarrin.

Antropologët e mbrojnë idenë se njeriu shumë më vonë e njohu zjarrin dhe thonë se me zbulimin e zjarrit fillon qytetërimi. Kurse shkaku i mosrënies së Iblisit në sexhde Ademit (a.s.) ishte ky: *“Mua më krijove nga zjarri kurse Ademin nga balta”*. (A’raf, 12) Ademi u zbrit në tokë nga “xhenneti”, i cili është antipod i “xhehennemit”. Atëherë ai më së paku duhej të kishte njohuri se xhehennemi është një zjarr që djeg shumë. Përveç kësaj nuk duhet harruar as të vërtetën se Ademi përveç që ishte njeriu i parë, njëkohësisht ka qenë edhe peygamber. Domethënë Ademi, njerëzit, fëmijët e vet i ka sihariquar me xhennet, kurse ua ka tërhequr vërejtjen që t’i ruhen dënimit të xhehennemit. Madje në rastin kur Habili dhe Kabili kishin prerë kurbanet e veta për të vërtetuar se kush ka të drejtë, mbi kurbanin e Habilit nga qielli ra zjarr dhe vërtetoi se ai (Habili) ka të drejtë.

Nga kjo mund të përfundojmë se përkundër pohimeve të ndryshme, natyra nuk ka qenë aspak e huaj për Ademin (a.s.) dhe fëmijët e tij. Ata kishin mësuar se si të jetojnë në natyrë, i kishin mësuar rregullat të cilave duhej

t'u përmbaheshin. Edhe ata hanin, pinin, martoheshin. Mënyrat e mbrojtjes nga kafshët e egra i dinin sipas metodave të veta. Por nuk ka dyshim se nuk kanë qenë një shoqëri homogjene. Ndërmjet tyre kishte mosmarrëveshje, konflikte. Më vonë kur do t'i shpjegojmë konfliktet midis Habilit dhe Kabilit, do të mundohemi t'i shpjegojmë shkaqet dhe pasojat e tyre. Tash për tash le të mjaftojmë me pohimin se shkakut i konfliktit të parë nuk është i natyrës ekonomike, por krejtësisht i një natyre tjetër, tendenca për të dalë jashtë kornizave të "disa rregullave" të caktuara për ta. Pra, Ademi (a.s.) dhe fëmijët e tij ishin në pozitë të njëjtë me njeriun e sotëm dhe ishin përballë problemeve të njëjta elementare me ato të njeriut të sotëm. Por, gjithsesi sendet, objektet kanë qenë të kufizuara, marrëdhëniet kanë qenë sipas parimeve të caktuara. Marrëdhëniet midis tyre nuk kanë qenë kaq komplekse, por kjo nuk kishte aq rëndësi të madhe.

Si përfundim mund ta themi këtë: Mendimi se vendosja e njerëzisë në një vendbanim të përhershëm edhe në bujqësi ka shkaktuar konflikte, si dhe mendimi se shoqëria komunale është transformuar në atë skllavopronare është vetëm hipotezë e materializmit historik.

Në pyetjen tonë të parë, se prej nga është derivuar në aspektin kuantitativ shoqëria e parë dhe në sferën e shpjegimit teknik të këtij derivacioni, tek materializmi historik nuk gjejmë kurrfarë komenti, kurrfarë njohurie të kënaqshme pos shpjegimit të teorisë darviniste duke e vënë atë në kallëpet e fjalive të veta. Përsëritet teoria e njohur evolucioniste dhe menjëherë duke u përmendur shoqëria komunale, kalohet në interpretimin e skemës historike. Në këtë temë Kur'ani na ofron njohuri të qarta: *"O njerëz, kini frikë Zotin tuaj i cili ju ka krijuar juve prej një njeriu, prej tij ia ka krijuar edhe bashkëshorten dhe i Cili prej atyre dyve ka (krijuar dhe) shpërndarë shumë meshkuj dhe*

femra". (Nisa,1). Ajeti jep një shpjegim që përshtatet me fazat që i konstatuam në fillim, d.m.th., se nga Ademi (a.s.) dhe Havva kanë "lindur shumë meshkuj dhe femra". Fëmijët e Ademit (a.s.) dhe Havvasë përbëjnë shoqërinë e parë njerëzore. Antropologjia perëndimore të vërtetën për lindjen e këtillë të shoqërisë së parë njerëzore e konsideron si "një hipotezë religjioze, argumentimi shkencor i së cilës është i pamundur". Lindja e shumë burrave dhe grave në ajet është shprehur përmes fjalës "*beth-the*". Ragib el-Isfahani (v. 502 h.) thotë se fjala "*beth-the*" është përdorë me domethënie të shpërndarjes përmes erës së tokës, dheut, në drejtime të ndryshme.² Përdorimi i kësaj fjale në këtë domethënie përputhet me njohuritë që i jep Kur'ani rreth krijimit të njeriut. Ajeti i njëzetë i sures er-Rum e mbështet këtë: "*Njëri nga argumentet e Tij është edhe ajo se ju krijoi prej dheut, dhe përnjëherë ju u bëtë njerëz të shpërndarë (në të gjitha drejtimet)*". Atëherë pra shoqëria e parë njerëzore nuk ka kaluar dofarë fazash të evolucionit, por është formuar, ka lindur nga njeriu i parë (i cili është krijuar prej dheut), më pastaj përmes marrëdhënieve intime midis këtij babai dhe nënës, familja, e më vonë njerëzit janë shpërndarë në sipërfaqe të tokës. E vërteta nuk mund të jetë ndryshe nga kjo, sepse të gjitha interpretimet tjera jashtë këtij janë të papranueshme për logjikën, nuk janë interpretime serioze lidhur me këtë temë.

Për shembull, shkrimtari amerikan Morgan, i cili ka ndikuar shumë në hulumtimet dhe mendimet e Marksit dhe Engelsit, hulumtimet e veta në lidhje me shoqërinë primitive i ka bërë mbi *irakuat* të cilët kanë jetuar brenda kufijve të shtetit të Nju-Jorkut. Duke e marrë për bazë

² *Mufredat*, f. 37.

mënyrën e jetesës së këtij fisi (nga mesi i shekullit XIX), pohon se ka zbuluar ligje në lidhje me kohët e para miliona viteve, në lidhje me shoqërinë e parë njerëzore.

Marksii dhe Engelsii duke u bazuar në studimet e Morganit lidhur me parahistorinë, të botuara në vitin 1877, pohojnë se e kanë shpjeguar shoqërinë primitive komunale. Marksii pohon se “ajo që është Darvini në sferën e biologjisë, e njëjta gjë është Morgani në sferën e shoqërive parahistorike”. Në të vërtetë, qëndrime të njëjta hasim në të gjitha metodologjitë e hulumtimeve shkencore të Perëndimit. Edhe Durkheimi i cili për shoqëri të parë e konsideron klanin, kishte bërë ca hulumtime rreth disa fiseve, dhe duke u bazuar në to, bën gjeneralizime.

Domethënë, se këta shkencëtarë fiset të cilat i kishin objekt studimi i shohin sikur me mijëra vite aspak nuk kanë ndryshuar, sikur janë futur në frigorifer dhe janë ruajtur për ta, i shohin si të jenë të ngrira. Njëri pat shkuar në Zelandën e Re dhe pasi kishte studiuar disa skelete, pohoi se kinse njeriu e paska prejardhjen prej majmunit; tjetri i shëtiti disa fise të Australisë dhe tha: Ja pra, kjo është shoqëria primitive; i treti duke ndjekur jetën e disa grave aristokrate të Vjenës, thelbin e jetës e reduktoi në seksualitet.

Hulumtuesit perëndimorë, për shkak të botëkuptimeve të veta shekullariste, nuk e llogarisin për të vlefshme asnjë njohuri religjioze. Kurse e vërteta është se si në aspekt të prejardhjes së njeriut të parë ashtu edhe në aspekt të formimit të komunitetit të parë njerëzor, duhet referuar njohurive transcendente. Sikur që nuk mund të dimë se çka do të ndodhë pas një milion vjetësh, po ashtu nuk mund të dimë se çka ka ndodhur para një milion vjetësh, e më së paku mund të japim gjykime të prera. Ndodhitë, mënyrat e jetesës të së kaluarës duhet të

dihen një nga një dhe në mënyrë konkrete. Kjo për njeriun, i cili burimet e njohurive i ka të kufizuara, është e pamundshme. Atëherë pra, a është më mirë që duke u bazuar në disa ndodhi të aktualitetit dhe botën e objekteve të pranojmë disa hipoteza, sajime, apo të merren për referencë lajmet e vërteta që na i jep All-llahu (xh.sh.), i Cili e ka krijuar njeriun e parë, i Cili di se çka ka ndodhur në shoqërinë e parë njerëzore, i Cili atë që ka ndodhur e ka parë dhe dëgjuar? Pa dyshim se nëse kemi mend, nuk do të mund të zgjedhim përveç solucionit të dytë.

Kur'ani Famëlart na ofron njohuri që mund të konsiderohen si koordinata kryesore lidhur me format e jetës në të kaluarën, për zanafillën e jetës: *Ne njeriun e krijuam nga toka, nga ai e krijuam bashkëshorten e tij. Më pas Ademit i frymë nga shpirti Ynë. Ademi dhe gruaja e tij u bashkuan dhe lindën fëmijë të cilët u shpërndanë në të gjitha anët e botës.* Ja, ky pra ishte procesi i formimit të bashkësisë së parë njerëzore. Tash le të mundohemi që ta shqyrtojmë atë më për së afërmi.

a). Formimi i bashkësisë së parë njerëzore

Sipas disa mufessirëve³ dhe historianëve si Ibën Kethiri, Nesefiu, Ibën Xheriri dhe Ibën Is'haku, nëna jonë Havva, bashkëshortja e Ademit (a.s.), ka lindur njëzet herë. Sipas disa llogarive të bëra, bashkësia e parë njerëzore ka numëruar dyzet e dy anëtarë. Këto lindje kanë qenë specifike, nga çdo shtatzëni kanë lindur binjakë, njëri mashkull tjetri femër. Të vërtetën se pjesëtarët e këtij

³ Ekzegjetët, komentuesit, interpretuesit e Kur'anit. (A.P.)

prototipi të organizimit njerëzor, i cili e ka formuar bashkësinë e parë njerëzore kanë jetuar së bashku, e kuptojmë më vonë nga rasti i vrasjes së Habilit nga ana e Kabilit.

Që pasardhësit të lindin fëmijë, domethënë që të rritet numri i pjesëtarëve të bashkësisë së parë, nevojitet martesë. Por për fat fëmijët midis vete ishin vëllezër e motra dhe martesë midis tyre qysh prej asaj kohe ishte e ndaluar. Ademit (a.s.), i cili mendonte se si ta zgjidhë këtë çështje, All-llahu i shpalli që çdo fëmijë femër të një barku ta martojë me fëmijën mashkull të barkut tjetër. Ademi (a.s.) si peygamber i All-llahut (xh.sh.) duke e respektuar urdhrin e Tij, vendosi që çdo fëmijë femër të barkut të parë ta martojë me fëmijën mashkull të barkut të dytë. Por binjakja e Kabilit, emri i së cilës thuhet se ishte Aklima⁴ ishte më e bukur se binjakja e Habilit, dhe Kabili nuk pajtohej që të martohet me këtë të dytën, por insistonte të martohet me Aklimën. Kjo kërkesë e tij kundërshtonte sheriain e dhënë nga ana e All-llahut (xh.sh.) Ademit (a.s.), d.m.th., kundërshtonte normat morale dhe juridike të bashkësisë së parë njerëzore dhe sipas kësaj ishte e papranueshme. Në këtë mënyrë lindi konflikti i parë në bashkësinë e parë dhe kështu Kabili së pari mori një qëndrim kundër Habilit, e më pas edhe kundër familjes së vet.

Kur konflikti u rrit dhe shkaktoi shqetësime në familje, Ademi (a.s.) ofroi zgjidhjen më të mirë, propozoi që çështja t'i lihet All-llahut (xh.sh.), vendimin që do ta binte Ai, do të duhej respektuar. Me këtë u pajtuan të dy palët, dhe kështu u vendos që të dy të presin nga një kurban. Kurbanin i kujt të pranohej ai do ta merrte Aklimën. Kur nga qielli mbi kurbanin e Habilit ra një zjarr i bardhë dhe

⁴ *Tefsiru'n-neseñi*, vëll. I, f. 280.

u pranua kurban i Habilit, Kabili përsëri protestoi dhe tha se nuk do të heqë dorë nga binjakja e tij. Pas kësaj e mbyti Habilin dhe kështu u krye krimi i parë. Këtu vetvetes ia parashtrojmë këtë pyetje: A thua ky ishte shkak i vërtetë i konfliktit midis Kabilit dhe Habilit? Kësaj pyetjeje vështirë mund t'i përgjigjemi me një "po" të prerë".

Por, nga ana tjetër rastin e transmetojnë mufessirë të famshëm.⁵ Tash të shohim se si shpjegohet tema e njëjtë në Kur'an: *"Dhe rrëfejau atyre rrëfimin e vërtetë rreth dy bijve të Ademit, kur të dy kishin prerë kurbane, dhe kur nga njëri prej tyre u pranua e nga tjetri jo, ky i dyti tha: 'Gjithsesi se do të të mbys' - Ai tha: 'Me të vërtetë All-llahu pranon vetëm nga të devotshmit. Nëse ti zgjat dorën tënde në mua të më mbysish, unë nuk zgjat mbi ty të të mbys sepse i frikohem All-llahut, Zotit të botëve. Unë dua që ti ta bartish edhe mëkatin tim edhe tëndin dhe të jesh banor i zjarrit. E ky është pra dënimi për të gjithë kriminelët'. Dhe epsi i tij e shtyri që ta mbysë vëllain e vet dhe e mbyti, kështu që u bë nga të humburit. Atëherë Zoti e dërgoi një sorrë të gërryejë në tokë, që t'i tregojë atij se si ta mbulojë (varrosë) trupin e vdekur të vëllait të vet. Ai tha: 'Mjer për mua, a nuk mund që edhe unë si kejo sorrë ta mbuloj (varros) trupin e vdekur të vëllait tim!' Dhe u pendua".* (Maide, 27-31). Qysh nga fjalët e para të këtyre ajeteve kuptojmë se bëhet fjalë për një ndodhi të vërtetë. Në këtë rast, lajmin rreth të cilit All-llahu (xh.sh.) e urdhëron Pejgamberin t'ua lexojë 'ithtarëve të librit' (*ehl-i kitab*), është e qartë se bëhet fjalë për një konflikt, por nuk gjejmë njohuri lidhur me shkaqet e vërteta të këtij konfrontimi. Habili dhe Kabili presin nga një "kurban i cili do t'i afrojë tek Zoti". Por nuk është e qartë pse theren këto kurbane, për ta zgjidhur konfliktin midis palëve - siç transmetuam nga librat e tefsirit, historisë dhe jetëshkrimeve - apo nuk

⁵ Shih: Ibën Kethir, *Tefsiri'l-kur'ani'l-adhim*, vëll. II, f. 42 dhe në vazhdim; Nesefi, *Tefsiru'n-nesefi*, vëll. I, f. 280 dhe në vazhdim.

bëhet fjalë për kurrfarë shkaku material por për një “*ta-karrub*” (aftrim tek i Madhi Zot) në kuptimin abstrakt të fjalës. Edhe pse edhe shkaku i dytë është i mundshëm, i pari është më afër logjikës dhe sipas meje, shkaku i therjes së kurbanit ka qenë zgjidhja e konfliktit.

Në tefsirin e Nesefiut fjala *kurban* e përmendur në këtë ajet është sinonimi i fjalës “*delil*” (argument). Lënia e zgjidhjes së çështjes nga ana e palëve në konflikt që atë ta zgjidhë All-llahu (xh.sh.), do të thotë se argumentet ia prezentojnë të Gjithfiqishmit dhe Atë e zgjedhin për gjykues të këtij rasti.

Por shkaku i këtij konflikti ka mundësi që të mos jetë ashtu siç përmendet në tefsiret e ndryshme, ka mundësi të mos jetë çështja e një vajze ose martesës me të. Meqë kemi njohuri sipas të cilave shkaku i konfliktit ka qenë çështja e martesës me njërin nga bijat e Ademit (a.s.), nuk shohim ndonjë pengesë pse të mos e pranojmë edhe në një gjë të tillë. Mirëpo, siç ceket edhe në tefsirin e Sejjid Kutubit, ajetet nuk ndalen në natyrën e këtij konflikti, por tregojnë qëndrimet që i kanë marrë dy vëllezërit (që hynë në konflikt për këtë ose për atë shkak) kundrejt dispozitave të All-llahut. Për të arritur deri te disa përfundime në lidhje me temën tonë, duhet që ta kemi parasysh këtë të vërtetë. Reagimi i Kabilit në momentin kur vërejti se sjellja e Habilit përmes pranimit të kurbanit u aprovua nga ana e All-llahut (xh.sh.), tregon një specifikë të qenies së njeriut të cilën ai do ta ketë deri në Ditën e Gjykimit. Në të vërtetë, ajo që duhej ta bënte Kabili ishte nënshtrimi para vendimit të All-llahut (xh.sh.) dhe heqja dorë nga insistimi për t’u martuar me Aklimën. Por njeriu sikur që e ka natyrën e tij e cila e çon atë nga respekti ndaj All-llahut, gjithashtu e ka edhe natyrën tjetër që e shtyn drejt mëkatit, rebelimit, e shembulli i parë konkret i kësaj të dytës është reagimi i Kabilit.

Gjithashtu duhet ta kemi parasysh edhe rastin e Ademit (a.s.) i cili duke dëgjuar mashtrimet e djallit, shkeli një ndalesë të All-llahut (xh.sh.) dhe për këtë arsye u dëbua nga xhenneti. Por ndërmjet këtyre dy gabimeve ekziston një dallim cilësor; sepse Ademi (a.s.) nuk kishte menduar që me vetëdije ta thyejë një urdhër të All-llahut (xh.sh.), por ishte mashtruar nga nxitjet e djallit. E vërteta që ai ishte mashtruar nuk mjafton që ta bëjë atë krejtësisht të pastër; sepse qysh më parë atij i ishin dhënë njohuri lidhur me këtë, i ishte tërhequr vërejtja. Ai u mashtrua nga fjalët e shejtanit dhe harresa e urdhrave të All-llahut (xh.sh.) e futi në pozitë të gabimtarit.

b). Gabimi dhe krimi i parë

Është e dobishme që ta shqyrtojmë edhe një pikë tjetër të rëndësishme. Sipas doktrinës krishtere, Adami pas këtij gabimi, pa marrë parasysh se ishte tepër pishman për atë që bëri, nuk u pendua. Edhe nëse supozojmë se u pendua, ajo nuk sillte ndonjë dobi. Duke u bazuar në mëkatin e parë që e bëri Adami, të gjithë fëmijët e tij u konsideruan mëkatarë dhe kështu lindi “mëkati i njerëzisë”. Por, sipas kësaj doktrine (asaj krishtere), njëri nga atributet e Zotit është “dashuria”, kështu që në librat e shenjtë hasim në shprehje të tipit “Zoti është dashuria”. Dashuria e Zotit shprehet përmes udhëzimit të njerëzve rrugës së shpëtimit. Mëkati i parë që e bëri Adami, shkaktoi zbritjen e tij dhe fëmijëve të tij në sipërfaqe të Tokës dhe pas kësaj njeriu veçmë në mënyrë të prerë është larguar nga Zoti. Por Zoti nga atributi i Tij i lartë i dashurisë, dëshiroi që ta afrojë njeriun nga Vetja

dhe për këtë arsye për t'i shpëtuar njerëzit, e dërgoi në këtë botë “birin e Tij të vetëm”.

Dënimi për mëkatin e parë, kryqëzimi i Jezusit simbolizon shpëtimin/pastrimin e njerëzisë nga ky mëkat. Në lidhje me këtë që u cek më lartë mund të parashtrohen këto pyetje: Pse Zoti të ketë vetëm një bir e të mos ketë edhe të tjerë? Përshkruarja Zotit fëmijë - hasha - a thua Atë a nuk e bie në pozitë të njeriut, gjegjësisht qenies së krijuar e cila duhet të sillet konform disa parimeve. Pse për arsye të mëkatit që e bëri Adami, edhe pse është babai i njerëzisë, e tërë njerëzia të konsiderohet mëkatore dhe pse për të të dënohet një njeri i cili nuk ka kurrfarë lidhjeje me atë mëkat? Nëse Zoti dëshiron që t'i pastrojë njerëzit nga ky mëkat, ç'nevojë ka që ta sakrifikojë birin e Tij? Ai a nuk është Mëshirues, Përdëllimtar? A nuk mundte që t'i falë njerëzit që i krijoi?

S'do mend se Islami, i cili nuk e pranon “mëkatin njerëzor”, kësaj teme i qaset ndryshe. Le t'i cekim ajetet e Kur'anit që kanë të bëjnë me këtë subjekt: *“Dhe ne thamë: O Adem, jetoni ti dhe gruaja yte në xhennet, dhe hani në të sa të doni dhe nga të doni, por mos i afroheni këtij druri, sepse do t'i bëni padrejtësi vetvetes. Dhe shejtani i shtyri që të (t'ju) rrëshqasin (këmbët) për shkak të drurit dhe i nxori nga andej ku ishin. Dhe thamë: Zbritni, do të jeni armiq të njëri-tjetrit, do të qëndroni në tokë dhe do të jetoni deri në afatin e caktuar. Dhe Ademi pranoi disa fjalë nga Zoti i tij, dhe Ai ia falë. Ai me të vërtetë pranon pendimin, Ai është i mëshirshëm”*. (Bekare, 35-37).

Në njërin nga ajetet ceket se shejtani ishte shkak që Ademit (a.s.) t'i rrëshqasin këmbët (të gabojë), ai pësoi disfatë nga shejtani. Pra, këtu nuk mund të bëhet fjalë për ndonjë sjellje rebeluese të Ademit (a.s.) ndaj urdhrave dhe vendimeve të All-llahut (xh.sh.). Por, siç përmendëm edhe më parë, përskaj kësaj Ademi konsiderohet gabimtar.

Krishterizmi natyrën e këtij gabimi e tregon ndryshe; për shkak të mëkatit të Adamit të gjithë brezat e ardhshëm i konsideron përgjegjës dhe mëkatarë. Kurse Kur'ani flet se Ademi pasi që e bëri gabimin, iu lut Zotit, pranoi prej Tij disa fjalë dhe Zoti ia pranoi atij pendimin. Sipas kësaj, nuk mund që për shkak të gabimit të Ademit, përgjegjës dhe mëkatarë t'i konsiderojmë fëmijët (pasardhësit) e tij. Në thelb kjo edhe në aspektin logjik është një gjë kundërthënëse. Sepse parimisht logjika nuk pranon që për shkak të mëkateve dhe gabimeve të dikujt, të përgjigjet dikush tjetër. Fëmijëve të Ademit u është treguar rruga e vërtetë dhe normat, rregullat e saj, të cilave duhet t'u përmbahen dhe ata përgjigjen sipas respektimit, respektivisht mosrespektimit të normave, rregullave të kësaj rruge. I Madhi Zot në Kur'anin Famëlart thotë: *“Thamë: Zbritni nga ai të gjithë! Do t'u vijë prej Meje udhëzimi, dhe ata që do ta ndjekin udhëzimin Tim, nuk do të kenë frikë nga asgjë dhe nuk do të jenë për asgjë të dëshpëruar. E ata që nuk besojnë dhe që i mohojnë librat Tona - do të jenë banorë të xhehennemit, aty do të mbesin përgjithmonë”*. (Bekare, 38-39).

Pas gabimit të Ademit (a.s.), për pasardhësit e tij me rëndësi (vendimtar) është qëndrimi që ata do ta marrin ndaj udhëzimit të dërguar nga Zoti. Nëse shoqëritë një-rëzore që janë pasardhëse të Ademit i respektojnë urdhrat, vendimet, fenë, ligjin e Zotit, nuk kanë përse të frikohen, nuk ka rrezik për to. Janë të sigurta edhe në jetën e kësaj bote edhe të botës tjetër. Nëse rebelojnë ndaj fesë së All-llahut dhe nëse duke u sjellë sipas dëshirës së vet kalojnë në rrugën e kufrit (mosbesimit), pa dyshim se për shkak të gjithë kësaj do të hidhen në zjarr dhe aty do të mbesin përgjithmonë.

Shihet qartë se në këtë temë midis Islamit dhe krishterizmit ekzistojnë dallime të mëdha në botëkuptime.

Përderisa krishterizmi tërë njerëzinë e konsideron përgjegjëse për një mëkat të një njeriu, Islami e kundërshton këtë dhe thotë se njerëzit janë përgjegjës vetëm në bazë të respektimit apo mosrespektimit të urdhrave apo ndalesave të All-llahut (xh.sh.). Kjo që thotë Islami është në pajtim me ndjenjat universale të njeriut për drejtësi.

Tash le t'i kthehemi rastit të Kabilit i cili në rrafshin shoqëror konsiderohet konflikti i parë. Edhe më parë thamë se dy bijtë e Ademit (a.s.), Habili dhe Kabili për shkak të martesës apo për ndonjë shkak tjetër kishin rënë në konflikt. Kur ky konflikt fitoi një dimension të përgjithshëm dhe të pazgjidhshëm për nivelin e tyre, atëherë si zgjidhje më e mirë, çështjen ia lanë All-llahut (xh.sh.), vendimit të të Cilit do t'i përuleshin. E vërteta se të dy - edhe Habili edhe Kabili - therën kurbane, flet për atë se të dy e kishin pranuar këtë sugjerim. Por me mospranimin e kurbanit të Kabilit, reagimi i tij dhe mospranimi i këtij vendimi, nuk tregojnë se ai është detyruar ta pranojë një sugjerim - zgjidhje me të cilën qysh më parë nuk ishte pajtuar, por tregon "pasimin e epsheve" nga ana e Kabilit meqë pa se vendimi erdhi kundër tij.

Këtë përfundim mund ta nxjerrim nga përgjigjja e Habilit drejtuar Kabilit i cili kishte vendosur që ta mbysë atë (Habilin): *"Tha: Gjithsesi do të të mbys. Ai tha: All-llahu pranon vetëm nga të devotshmit"*. Sipas meje, nga këto fjale mund ta kuptojmë gjendjen shpirtërore edhe të Habilit edhe të Kabilit. Habili përruljen ndaj vendimit të All-llahut e konsideron si borxh i të të qenët njeri, si një obligim të domosdoshëm, sepse Ai është krijuesi i babait të tij dhe pasardhësve, Ai cakton se si të sillen. Qëllimi i qëndrimit të njeriut/jetës së tij/ në sipërfaqe të tokës "deri në një kohë të caktuar" është të jetuarit në pajtim me dëshirën, normat e All-llahut (xh.sh.) i Cili e ka krijuar atë (njeriun). Njëra nga rrugët, format e jetës në

pajtim me dëshirën, njëra nga ana e All-llahut, është respektimi i ndalesës për t'u martuar me motrën binjake nga i njëjti bark, respektimi i kufijve të vënë në këtë sferë. Habili këtë e kupton si frikë, si respekt ndaj All-llahut (xh.sh.) Qëndrimi i Kabilit nuk është i këtillë. Ai qysh në krye të vijës si obsesion ia ka bërë vetes që të martohet me Aklimën, sepse kjo i pëlqen më tepër. Kurse njeriu edhe përmes kësaj vihet në sprovim. Sipas kësaj, Kabili - siç shprehet edhe Habili - nuk është nga të devotshmit, pasi duke ndjekur dëshirat epshore kundërshton vendimin e All-llahut dhe vendos që ta mbysë Habilin. Ky është një refleksion i natyrës rrënjësore njerëzore që do të vazhdojë deri në Ditën e Gjykimit. Njëra nga këto lloje të sjelljes do të jetë pikënisje për të gjitha breznitë e ardhshme të njerëzve. Njerëzit ose bëhen si Habili, d.m.th., i frikohen All-llahut (xh.sh.), respektojnë urdhrat e Tij, fenë e Tij, bëhen muslimanë; ose bëhen si Kabili i lidhen epshit, atë e bëjnë zot, nuk i respektojnë urdhrat e All-llahut (xh.sh.), e kalojnë kufirin, bëhen rebelë. Kjo pra është dinamika themelore e historisë njerëzore, një rregull kryesor që nuk ndryshon.

*
* *

Pas dhënies së këtyre njohurive lidhur me bashkësinë e parë njerëzore, tash le të bëjmë një vlerësim të përgjithshëm: E dimë se kur Zoti i lajmëroi melekët se në sipërfaqen e tokës do të krijojë një 'mëkëmbës' të Vetin, melekët këtë vendim të Tij e pranuan duke thënë: "*A po krijon një (njeri) i cili do të bëjë fesat (trazira) dhe gjakderdhje?*" Por Zoti iu drejtua atyre me këto fjalë: "*Gjithsesi se Unë di atë që ju nuk dini*". Vrasja e Habilit nga ana e Kabilit tregon se droja e melekëve ka qenë me vend, sepse, siç

pamë, konflikti në të cilin hynë dy vëllezërit për këtë apo atë shkak, rezultoi me gjakderdhje. Domethënë edhe melekët kanë pasur disa njohuri rreth njeriut. Melekët shfaqën rezervë në lidhje me njeriun për dy arsye të mundshme: Ose duke u nisur nga ajo që kishin parë te disa krijesa që kishin qenë në vend të llojit të njeriut, ose All-llahu u kishte dhënë njohuri lidhur me njeriun, natyrën e tij dhe historinë që do ta shkruajë ai. Disa dijetarë atributit i cili përmendet në Kur'an për njeriun "halife" nuk ia japin domethënien e "përfaqësuesit, mëkëmbësit të All-llahut (xh.sh.) në sipërfaqe të tokës", por thonë se "halife" do të thotë "ai që vjen pas disa krijesave tjera të cilat kanë qenë në vend të tij, ai i cili e zë vendin e tyre".⁶

Krahas kësaj ekzistojnë disa faktorë që ndikuan tek melekët që vendimin e All-llahut ta pranojnë me rezervë. I pari mund të sqarohet me fjalët "Ti je pa të meta, Ty të madhërojmë", të cilat i thanë menjëherë pasi shprehën një brengosje dhe rezervë. Kjo është argument se melekët e dinin qëllimin thelbësor të krijimit. Pasi çdo krijesë është e obliguar t'i respektojë urdhrat e All-llahut (xh.sh.), t'u përulet ligjeve të Tij dhe pasi melekët edhe vetë këto obligime i kryejnë, atëherë ç'është qëllimi i krijimit të një krijese e cila do të shkaktojë çrregullime dhe gjakderdhje? Më vonë u pa se në kuadër të familjes së parë njerëzore u bë gjakderdhja e parë, u thye një nga vendimet e All-llahut (xh.sh.), u bë çrregullimi, mosmarrëveshja. Por në përgjigjen të cilën All-llahu (xh.sh.) ua jep atyre, gjejmë fshehtësira të rëndësishme që i kapërcejnë njohuritë, dituritë e melekëve lidhur me njeriun. Fshehtësia është ajo se njeriu do të krijohet si qenie e cila do të ketë anën që e tërheq nga e mira dhe atë që e

⁶ Shih: M. Sait Şimşek, "İnsanın Halifeliği", *Bilgi ve Hikmet*, vjeshtë-1995, nr. 12, f. 110 dhe në vazhdim.

tërheq nga e keqja, dhe përmes kësaj ai (njeriu) do të vihet në sprovë. Melekët për këtë nuk kishin njohuri. Mënyra e dytë e interpretimit është ajo se melekët kanë rënë në një fije zilie ndaj njeriut, në madhërimin dhe adhurimin ndaj All-llahut (xh.sh.) nuk donin të pranojnë konkurrent tjetër, sepse përderisa ata ishin të paracaktuar vetëm që të tregojnë respekt, t'u nënshtrohen urdhrave të All-llahut, tek njeriu do të ketë tendenca për rebelim dhe devijim, por përveç kësaj do të ketë edhe njerëz të cilët do ta respektojnë, do ta madhërojnë All-llahun (xh.sh.). Njeriu do të krijohej për t'u vënë në sprovë, kurse melekët nuk sprovohen. Njeriut do t'i jepen potenciale natyrore për ta kaluar provimin dhe për të ngelur në të dhe sipas kësaj njeriu është një krijesë që hyn në rrezik, ndërsa melekët nuk kanë specifika të këti-lla. Pra, çështja e melekëve në krahasim me atë të njeriut është shumë e lehtë dhe e parrezikshme. Përkaj kësaj njeriu nëse e kalon provimin, nëse i zbaton urdhrat, vendimet dhe ligjin e All-llahut, nëse jetën e vet në aspektin shoqëror, shpirtëror, politik, ekonomik dhe individual e organizon sipas fesë së All-llahut, bëhet më superior, më i lartë se melekët.

Midis fjalëve *“Unë e di atë që ju nuk e dini”* dhe asaj që e sqaruam më lart ekziston një lidhshmëri. All-llahu (xh.sh.) përmes kësaj do të thotë se *“Unë di më mirë se ju në çfarë natyre dhe pse do ta krijoj njeriun”*. Sepse karakteristikë e njeriut nuk do të jenë vetëm fesati, çrregullimet dhe gjakderdhja. Nga mesi i llojit të njeriut do të ketë fëmijë të mirë, peygamberë, evlija, besimtarë, muslimanë të pastër. Ata do të veprojnë në pajtim me shpalljen e All-llahut (xh.sh.), do t'i luftojnë fesatin, fitnen, çrregullimet, padrejtësitë, dhunën, do të luftojnë në rrugën e All-llahut (xh.sh.) me shpirtin dhe pasurinë e tyre. Por nëse njeriut *“i rritet mendja”*, nëse i kalon kufijtë

e vënë nga Zoti, nuk do të vulozet fati i tij. Domethënë mëkati, fajet, nuk do të jenë për njeriun një rrugë nga e cila nuk ka kthim. Ai që bën mëkat, nëse pendohet, All-llahu e fal atë. Kjo është një anë e natyrës së njeriut. Ademi (a.s.) të cilin e mashtroi shejtani, hëngri nga pema e ndaluar, pa marrë parasysh me dashje apo pa dashje, e theu një ndalesë të caktuar nga Zoti, por menjëherë u bë pishman për atë që bëri dhe u pendua.

Edhe Kabili i cili me të padrejtë e vrau vëllain e vet u bë pishman. Por midis faljes së gabimit të Kabilit dhe atij të Ademit (a.s.) ka dallim të madh, sepse ekziston dallim në natyrën e këtyre dy gabimeve. Ademi (a.s.), të cilin e mashtroi shejtani, e shkeli një ndalesë, ligjin, të drejtën e All-llahut (xh.sh.), i Cili hakun e Vet mund ta falë. Edhe Kabili e shkeli një ndalesë të All-llahut (xh.sh.), por e vrau vëllain e vet - Habilin. Domethënë ana tjetër e gabimit të Kabilit është nëpërkëmbje e hakut të robit, njeriut. Robi, njeriu përderisa nuk e fal hakun e vet, as All-llahu (xh.sh.) nuk e fal atë hak. Sipas kësaj edhe dënimi për këto dy gabime dallon. Për shembull, një doras i cili me të padrejtë e vret dikënd dhe menjëherë pas kësaj thotë “jam bërë pishman, pendohem për krimin që bëra”, a thua a shpëton nga kisasi (hakmarrja, ang. *retaliation*)? Jo, sepse ka bërë një faj i cili nuk mund të kompensohet, “ia ka marrë shpirtin” dikujt, i ka dhënë fund jetës së dikujt. Pasi është e pamundur që ta rikthejë në jetë të vdekurin, rruga më e drejtë është kisasi, ekzekutimi i dorasit. Përveç kësaj në kisas ka jetë, ka elemente penguese, parandaluese të krimeve tjera. Duhet përmendur se në një hadith thuhet se mëkati që e bëri Kabili, e bëri atë që të jetë bashkëpjesëmarrës në të gjitha krimet në të ardhmen.

Nuk kemi njohuri (pasi ajetet nuk japin njohuri për këtë) se si u pranua Kabili pas krimit të bërë në rrethin

familjar, si vepruan të mirët me të, nëse është dënuar apo jo. Në ajetet të cilat flasin për gabimin e Ademit dhe Kabilin hasim në një specifikë, ajo është të përmendurit se Ademi pasi u bë pishman, u pendua dhe pendimi i tij u pranua nga Zoti, kurse kur vijmë te Kabili përmendet vetëm e vërteta se është bërë pishman. Nga kjo nuk mund të përfundojmë se Kabili është bërë pishman. Një njeri i cili pendohet për gabimin e bërë, pa marrë parasysh dënimin që do ta fitojë, duhet të kërkojë falje nga All-llahu (xh.sh.) Në kohën e Pejgamberit (a.s.) një grua e cila kishte patur marrëdhënie intime me dikë tjetër jashtë kurorës me burrin e vet, erdhi te Pejgamberi (a.s.) disa herë një pas një, e pranonte gabimin dhe kërkonte që të dënohet sipas normave të sheriatit. Pasi u zbatua dënimi ndaj saj, Muhamedi (a.s.) për këtë grua tha: “Pendimi i saj do të mjaftonte për t’u falur të gjithë mëkatarët e Medines, madje edhe do të tepronte”.

c). Burimet e njohurive në bashkësinë e parë njerëzore

Çështja se si arriti njeriu te thesari i parë i njohurive, si dhe kur arriti në nivel të tillë të diturive të cilat do t’i ndihmojnë atij që ta ndryshojë rrethin, mjedisin, është një gjë që edhe sot e kësaj dite diskutohet. Mendimi perëndimor në të shumtën e rasteve pohon se njeriu njohuritë i ka mësuar nga natyra, se njohuritë i ka përfutuar edhe nga objektet, sendet të cilat i ka përdorur për t’i plotësuar disa nevoja të reja. Është e pamundshme të thuhet se në këto supozime nuk ka aspak sasi të vërtetësisë; sepse me të vërtetë burimi i disa njohurive të njeriut

është rrethi ku jeton dhe kushtet e këtij rrethi të cilat vazhdimisht ndryshojnë. Njeriu përmes potencialeve që i janë dhënë i zbulon këto njohuri, i zhvillon dhe duke i komponuar me njohuritë e vjetra përfiton njohuri të reja. Kjo është e vërtetë. Por gabim është të thuhet se burime të njohurive të njeriut janë vetëm këto. Pika e përbashkët e interpretimeve perëndimore në lidhje me njohuritë është përpjekja për të mohuar, për ta këputur lidhshmërinë e njohurive të njeriut me një qenie mbinjerëzore - transcendente. Mendimi perëndimor njohurisë i jep një dimension krejtësisht njerëzor, atë e kupton si aktivitet, si përfitim specifik vetëm për njeriun. Ja, kjo pra është mangësia dhe gabimi. Duket e domosdoshme që edhe një herë t'i qasemi temës së njohurisë - diturisë në aspektin e njëjtë konceptual⁷, por nga vatra e dinamike antropologjike të bashkësisë së parë njerëzore. Kur'ani temën e njohurisë diturisë e shqyrton paralel me temën e krijimit dhe na lajmëron se me krijimin e njeriut të parë lindi edhe çështja e njohurisë. Nëse i kemi parasysh shpjegimet tona të mëparshme lidhur me krijimin dhe bashkësinë e parë njerëzore, do të shohim se dituria, njohuria e njeriut të parë dhe bashkësisë së parë njerëzore ka kaluar në tri faza:

1. Njohuria, dituria që njeriut ia mëson dikush tjetër: All-llahu (xh.sh.) pasi e krijoi Ademin (a.s.) ia mësoi atij “emrat”. Të kuptuarit e faktit se çka kanë përfshirë këto emra që i përmend Libri i All-llahut, na mundëson t'i kuptojmë natyrën dhe kufijtë e diturive të para të njeriut. Sipas mendimeve të përbashkëta që i hasim në librat e tefsirit me fjalët “emrat e mësuar”, nënkuptojmë emrat e ekzistencave, si p.sh.: qielli, toka, malet, detet,

⁷ Shih: Ali Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, Stamboll, 1995, f. 131 dhe në vazhdim.

lumenjtë, drunjtë, erërat, zjarri, cilësia e tokës etj. Në disa tefsire përmenden edhe emrat si pjatë, enë e dheut etj. Por edhe nëse nuk janë dhënë njohuri rreth gjërave, sendeve kaq konkrete, lirisht mund të paramendohet se Ademi (a.s.) i janë dhënë njohuri thelbësore dhe të përgjithshme se si të përdoren dhe për çka dhe si mund të shfrytëzohen të gjitha ato objekte, sende të mira, qenie...! Ademi (a.s.) si një qenie e krijuar nga toka dhe të cilit iu fryshpirti, nuk posedonte kurrfarë njohurish rreth gjërave. Nëse dërgohej në këtë gjendje në sipërfaqe të tokës, sa rëndë, sa probleme do të kishte. Dërgimi i tij në tokë në këtë gjendje kundërshton urtësinë e krijimit; sepse All-llahu (xh.sh.), i Cili e krijoi njeriun e parë, synonte që atë ta bëjë məkëmbës të Vetin në sipërfaqe të tokës, ta ngarkojë me disa obligime dhe prej tij kërkon që të veprojë, të sillet sipas një sistemi të caktuar. Një njeri i paditur, krejtësisht i huaj për mjedisin e vet është e pamundur t'i realizojë këto. Përveç kësaj, njeriu do të jetë përgjegjës për veprat, sjelljet e veta. Ai duke e dëgjuar djallin hëngri nga pema e ndaluar dhe për shkak të harresës apo mosdëgjimit të ndalesës për të cilën edhe më parë iu kishte tërhequr vërejtja, All-llahu (xh.sh.) e dënoi me zbritje në sipërfaqe të tokës. Pra, sidoqoftë, duhet pranuar se Ademi ka patur njohuri për shumë gjëra. Ai nuk u dënua për një sjellje për të cilën nuk kishte njohuri, për të cilën nuk ishte i lajmëruar, por përkundrazi, atij i ishin mësuar disa emra, ishte njoftuar me të mirat e xhennetit, me natyrën e tij, ishte informuar se si të sillet. Ai u vu në përgjegjësi për shkak të asaj se edhe pse ishte i pajisur me këto dituri, bëri një veper që ra ndesh me dëshirën e All-llahut (xh.sh.).

Domethënia tjetër e “emrave” është edhe ‘emrat e All-llahut (xh.sh.)’.

Kjo domethënie e “emrave” e cila më tepër theksohet në mësimet e misticizmit islam (sufizmit), ka kuptimin

se Qenia është vendmanifestimi i emrave. Në këtë aspekt, në thelb nuk ka dallim midis botëkuptimit selefij dhe atij sufij. Sepse, nëse Qenia është vendmanifestimi i emrave, atëherë dituria që e përfitoi Ademi (a.s.) në lidhje me Qenien, njëkohësisht paraqet edhe dituri rreth emrave.

Mendimi perëndimor në këtë pikë është krejtësisht diametral nga ai islam. Sipas teorisë së filozofisë evolucioniste, njeriu deri në pikën e tashme ka arritur pas kalimit të një kohe të gjatë, meqë ai në fillim nuk kishte njohuri për asgjë. Ai me vënien në lëvizje të instinkteve me qëllim të mbrojtjes nga qeniet e ndryshme, nga natyra dhe rreziqet përfitoi disa aftësi, shkathtësi, me zhvillimin e të cilave u zhvillua edhe intelekti i tij. Me bashkimin e njohurive të vjetra me ato të reja doli në shesh kultura njerëzore dhe në këtë mënyrë njeriu mësoi se si të jetojë në tokë, se si ta ndryshojë rrethin ku jeton. Ky interpretim është fryt i të kuptuarit të njeriut si kafshë. Islami këtë e konsideron sofisteri dhe thotë se njeriu është krijuar si krijesa më e ndershme, më fisnike. Pas krijimit atij i janë dhënë ose mësuar dituritë e para nga ana e All-llahut (xh.sh.). S'do mend se kjo është e vërteta e pakontestueshme dhe pëlqen me dinjitetin e qenies së njeriut. Nëse ndalemi të mendojmë për pohimin se njeriu gjithçka ka mësuar vetë, do të shohim se i njëjti është i pakuptimtë, sepse njeriu në sipërfaqen e tokës është i mbrojtur dhe i udhëzuar nga ana e të Madhit Zot (e jo siç pohon dikush se “njeriu nuk ka qenë /nuk është/ as i mbrojtur e as i udhëzuar nga dikush, por i lënë vetë me fatin, të luftojë me kushtet” - A.P.).

All-llahu (xh.sh.) kohë pas kohe peygamberëve të vet u ka shpallur njohuri, dituri dhe urti të reja, e ata këto njohuri dhe urti të reja ua kanë përcjellur popujve të vet. “... po çdonjërit prej tyre (Davudit dhe Sulejmanit) u patëm dhënë urtësi dhe dije”. (Enbija’, 79). Kjo tregon se burim shumë i

rëndësishëm i diturive dhe shkathtësive të njeriut janë peygamberët. Peygamberët shpalljen (revelatën) të cilën e pranonin nga Zoti, atë që e mësonin, ua përcillnin një-rëzve. Ata përmes përcjelljes së diturisë po ashtu janë edhe burim shumë i rëndësishëm i shkathtësive njerëzo-re dhe teknikës (këtu duhet patur kujdes, nuk themi “i teknologjisë”). *“Ne i mësuam atij (Davudit) mbarimin e rrobave (të hekurta)...”* (Enbija’, 80). Peygamberëve të cilët për një moment nuk dinin se ç’të bëjnë kundër sulmeve të rrepta të armiqve, All-llahu (xh.sh.) ua mësoi teknikat dhe mjetet (veglat) mbrojtëse, u mësoi përmes revelatës se si t’i ndreqin ato. Mund të thuhet se aktivitetet e para të anijendërtimtarisë, zdrukthëtarisë, rrobaqepësisë, farkëta-risë dhe bujqësisë, si dhe teknikat tjera janë realizuar në këtë mënyrë. Thesare të ndryshme të diturisë njeriut i janë ofruar përmes peygamberëve. Ne këtë lloj të njohurisë apo diturisë e quajmë “njohuri - dituri e mësuar njeriut nga dikush tjetër”.

2. Njohuri - dituri e zbritur: Këtë njohuri mund ta quajmë edhe njohuri të sjelljes apo njohuri juridike. Në bazë, burimi i saj është hyjnor, d.m.th., dituri e mësuar nga ana e All-llahut (xh.sh.). Një cilësi e rëndësishme e kësaj njohurie, diturie, është ajo se njeriun e bën të jetë përgjegjës. Siç përmendëm edhe më parë urtësia (hikme-ti) e krijimit, dërgimit të njeriut në këtë botë është rregu-llimi, organizimi i jetës së tij, programimi i sjelljeve indi-viduale dhe shoqërore sipas kësaj njohurie. *“Ne nga gjiri juaj dërguam peygamber që t’ua lexojë ajetet Tona, t’ju pastrojë, t’ua mësojë Librin dhe urtësinë e edhe t’ua mësojë atë që nuk e dinin”*. (Bekare, 151). Me këtë del në shesh fakti se pse këtë lloj të njohurisë e quajmë “njohuri e zbritur”. Ka-rakteristika kryesore e kësaj njohurie është e vërteta se ajo deri te njeriu vjen përmes (me ndërmjetësimin e) pey-gamberit.

“Njohuria e zbritur” dallon nga njohuritë tjera sipas tri cilësive:

a) Ajo vjen përmes pejgamberit. Tek “njohuria e mësuar njeriut nga dikush tjetër” pamë se Ademit (a.s.), një herë iu mësuan emrat se ai pikësëpari i mësoi për vete, pastaj ua përcolli fëmijëve të vet, respektivisht familjes së parë njerëzore. All-llahu (xh.sh.) më vonë shumë rrallë, ndoshta në kushte specifike ka shpallur këso njohurish. Kurse “njohuria e zbritur” është aktuale. Domethënë ajo përmes çdo pejgamberi të ri ripërtërihet, apo më së paku përsëritet.

b) Ajo është një lloj njohurie që është e lidhur me sjelljet dhe jetën e njeriut, ka të bëjë me hallallin (të lejuarën) dhe haramin (të ndaluarën). All-llahu (xh.sh.) përmes kësaj i mëson robërit e vet se si duhet të jetojnë, sipas cilave norma duhet ta rregullojnë jetën e vet, çka e kanë të lejuar e çka e kanë të ndaluar të bëjnë. Sipas kësaj njohurie duhet organizuar jetën shoqërore, ekonomike dhe politike, duhet jetuar në pajtim me dëshirën e All-llahut (xh.sh.). I Lartmadhërishtëmi e lajmëron njeriun se çështjen e përcaktimit të këtij lloji të njohurisë nuk ia ka lënë atij: *“E nëse ti pasi të ka ardhë nga dituria (shpallja) shkon pas mendimeve të tyre, nuk ka kush që do të mund të të ndihmojë e as të të mbrojë nga All-llahu”*. (Bekare, 121).

c) Kjo njohuri sjell me vete përgjegjësinë. Nëse njeriu sillet sipas asaj që është urdhëruar - shpërblehet, nëse sillet në kundërshtim me të - dënohet. Këtë aspekt nuk e gjejmë te njohuria e llojit të parë. Shpërblimi dhe dënimi kanë dy dimensione. I pari, që ka të bëjë me këtë botë, p.sh., rasti i ekzekutimit të dorasit duke u bazuar në parimin islam të kisasit. Dimensionin e dytë, që ka të bëjë me botën e ardhshme (ahiretin), p.sh., në Kur’an flitet se All-llahu (xh.sh.) mund t’i falë të gjitha mëkatet përveç shirkut (politeizmit, të përshkruarit All-llahut shok,

rival). Ky lloj i njohurisë na tregon se në themel prej njeriut të parë e deri më sot çdo njohuri, institucion dhe mendim ekonomik, juridik dhe shoqëror është derivuar nga ky lloj i njohurisë, apo është formuar kundër vendimeve të kësaj njohurie. Siç pamë edhe në rastin e Habilit dhe Kabilit, përderisa All-llahu (xh.sh.) ndaloi martesën midis vëllait dhe motrës nga i njëjti bark, Kabili kundërshtoi këtë ndalesë dhe insistoi në një sjellje që konfrontohej me vendimin e të Gjithfuqishmit. Ndalesa e një martese të tillë paraqet një nga normat e para juridike në këtë botë. Kundërshtimi i Kabilit është shembull i mbrojtjes të së drejtës njerëzore përkundër asaj hyjnore. E njëjta gjë mund të thuhet edhe për marrëdhëniet shoqërore, morale dhe ekonomike.

3. Njohuria ose dituria e mësuar vetë: Lloji i tretë i njohurive të njeriut janë ato (dituritë) që njeriu i përfiton nga shkathtësitë dhe përvojat e veta. Deri te kjo dituri njeriu arrin përmes vërtetimeve, eksperimenteve që i bën ndaj fenomeneve, ngjarjeve të ndryshme në natyrë, si dhe përvojave që i fiton nga to. Por është vështirë të bëjmë dallim ndërmjet dy llojeve të para të njohurisë dhe kësaj të tretës; sepse është e dyshimtë që njeriu të dëshirojë të përdorë një gjë për të cilën nuk ka njohuri. Pa dyshim se njeriu qysh më parë kishte mësuar se zjarri është djegës, kishte mësuar për funksionet e ujit. Por, të vërtetën se mishi i pjekur mbi zjarr është më i lezetshëm për ngrënie, ndoshta e ka mësuar më vonë përmes provave. Nuk duhet harruar se edhe në këtë aspekt All-llahu (xh.sh.) i ka ndihmuar me mëshirën e Tij. Për shembull, Kabili i cili e kishte vrarë vëllain e vet, të vërtetën se si dhe ku duhet varrosur kufomën e vëllait e mësoi nga varrimi i një sorre një shpezë tjetër të mbytur. Ajeti i Kur'anit na lajmëron se burimi edhe i kësaj njohurie është i Madhi Zot: *“All-llahu pastaj dërgoi një sorre që të gërryejë në tokë, që t’i tregojë se si duhet*

që ta varrosë trupin e vëllait të vet". (Maide, 31). Shohim se ardhja e një shpeze me një tjetër të mbytur, gërryerja e tokës dhe varrosja e shpezës së mbytur, kishte për qëllim t'i tregojë, ta mësojë Kabilin se si duhet ta varrosë të vëllanë. Ky është një rast me skenar hyjnor me qëllim që njeriu të pajiset me dituri. Njeriu i cili mësoi se të vdekurit duhet mbuluar me dhé, më vonë vetvetiu mësoi se kufomat duhet varrosur sa më thellë në tokë që të mos ndihen erëra të pakëndshme dhe duke e zhvilluar këtë, ka arritur deri te mënyra e varrimit që sot zbatohet. E njëjta gjë mund të thuhet edhe për një tërësi tjetër që ka të bëjë me jetën materiale të njeriut siç janë lëmenjtë teknikë, shkathtësitë dhe thesaret e njohurive tjera të ndryshme.

S'do mend se njeriu kur lind nuk zotëron kurrfarë njohurie në kuptimin abstrakt. "*All-llahu ju nxori nga barket e nënave tuaja (si foshnja) që nuk dinit asgjë*". (en-Nahl, 78). Por ai lind në një ambient shoqëror ku prej më parë ekziston një thesar i njohurive dhe shkathtësive dhe sipas kësaj ai e ka lehtë t'i mësojë, t'i përvetësojë ato. I Gjithmëshirshmi njeriut ia ka dhënë shqisat e të pamurit, të dëgjuarit, ia ka dhënë aftësinë e të mësuarit që ai t'i mësojë, përvetësojë këto njohuri, t'i zbatojë në jetë dhe të ketë dobi, të përfitojë nga ato. All-llahu (xh.sh.) njeriun e ka pajisur me duar, këmbë, veshë, sy, mendje... Këto janë organe, faktorë shumë të rëndësishëm të cilët njeriun e vënë në lëvizje, i ndihmojnë që ta ndryshojë mjedisin e tij sipas asaj që planifikon (nëse ato planifikime janë të realizueshme - A.P.). Njohuria dhe aftësia materiale e njeriut dita-ditës pasurohet. Ai i riinterpretton njohuritë dhe shkathtësitë që i ka marrë si trashëgim nga e kaluara, i vlerëson me njohuritë dhe zbulimet e reja, kështu që edhe ai i kontribuon diturisë duke shtuar elemente të reja dhe të ndryshme. Ky është një potencial, një privilegj specifik i dhënë vetëm njeriut. E njëjta

gjë është e pamundur të thuhet për kafshët. Kafshët i adaptohen mjedisit ku jetojnë, kurse njeriu zotëron aftësinë e ndryshimit me të cilën ai mund ta rregullojë rrethin ku jeton sipas kushteve, dëshirave, parashikimeve dhe shijeve të veta. Njeriu, forcën për ta bërë këtë e merr nga energjia materiale e organeve, nga kapacitetet e jetës shpirtërore si dëshira dhe intelekti. All-llahu (xh.sh.), Krijuesi, është Ai i Cili njeriut ia ka dhuruar të gjitha këto dhe i Cili kërkon nga ai që këto të mira t'i përdorë në drejtim të qëllimeve të caktuara (shërbimit All-llahut, adhurimit Atë, shërbimit njerëzve, mirëqenies, paqes, dashurisë midis tyre, ruajtjes së harmonisë dhe baraspeshës me natyrën etj. - A.P.). Nëse njeriu këto aftësi i përdor në drejtimin që e kërkon All-llahu (xh.sh.) fiton kënaqësinë e të Gjithfuqishmit, në të kundërtën, meriton dënimin e Tij.

d). Feja e bashkësisë së parë njerëzore

Pas krijimit të njeriut të parë, pas dhënies shpirt atij, pas krijimit të bashkëshortes së tij nga vetë qenia e njeriut të parë, pas formimit të familjes së parë, pas ngjarjeve që ndodhën ndërmjet anëtarëve të familjes së parë, dasht e padashtë na parashtrohet kjo pyetje: Vallë, cila ka qenë feja e bashkësisë së parë njerëzore? Në fakt, ata që me kujdes kanë lexuar atë që e kemi shpjeguar deri këtu, nuk e kanë rëndë t'i përgjigjen kësaj pyetjeje. Por si në librat e sociologjisë ashtu edhe në ato të historisë së religjioneve kur bëhet fjalë për fetë e para jepen interpretime, njohuri diametrale me këto që i kemi dhënë ne. Sipas mendimeve të përgjithshme të deritanishme të sociologjisë

dhe historisë së religjioneve “asnjë fe nga fetë e para nuk ka qenë monoteiste”. Por një gjë shumë interesante është ajo se ata që nuk pranojnë se forma e parë e fesë ka qenë monoteizmi, (sipas Islamit edhe forma e parë edhe ajo e fundit e fesë, kuptohet duke i patur parasysht devijimet e kohëpaskohshme, është monoteizmi - feja e teuhidit, Islami - A.P.), nuk kanë arritur në një mendim të përbashkët se cila ka qenë forma e parë e fesë. Çdonjëri, duke u nisur nga rezultatet deri te të cilat ka ardhur në fushën e vet të hulumtimit, jep mendime teorike rreth formës së parë të fesë.

Para se të cekim qëndrimin e Kur’ani Kerimit në lidhje me këtë temë, e shohim të arsyeshme që t’i përmendim qëndrimet e disa mendimtarëve perëndimorë rreth formës së parë të fesë: Sipas H. Spencerit dhe Taylorit feja e parë në të cilën kanë besuar njerëzit duhet të jetë animizmi. Këtë mendim e kundërshton Max Müller i cili thotë se feja e parë ka qenë naturizmi. Sipas Durkheimit feja primitive ka qenë feja e klaneve - totemizmi. Pika e përbashkët e këtyre “feve” është ajo se nuk përbajnë idenë dhe besimin monoteist. Por Schmidt, i cili në kohët më të reja ka bërë hulumtime në disa fise të Afrikës, ka ardhur në përfundim se feja e parë e njerëzve ka qenë monoteizmi.

Dikush mund të pyesë, a thua sociologët, mendimtarët perëndimorë si arritën deri te mendimet e këtilla? Kjo me të vërtetë është një pyetje me rëndësi, sepse nxjerrja në shesh e burimeve të tyre të njohurive, na ndihmon në marrjen e qëndrimit pozitiv apo negativ ndaj teorive që ata i shfaqin. Siç përmendëm edhe më parë, shkencëtarët perëndimorë kanë bërë hulumtime të ndryshme në lëmin e arkeologjisë dhe antropologjisë. Çdo shkencëtar i ka marrë për bazë të dhënat te të cilat ka arritur gjatë hulumtimit të vet në vendin që e ka

zgjedhur si fushë hulumtimi dhe në bazë të përfundimeve të cilat ka ardhur e ka formuar dhe bazuar teorinë e vet. Ky pra është shkaku kryesor i dallimeve në mendime midis shkencëtarëve të ndryshëm perëndimorë. Pra, kur studiojmë temën e fesë së parë të njeriut, duhet ta kemi parasysh këtë fakt. Taylor kur flet për fenë primitive nisët nga besimet dhe mënyra e jetesës së disa fiseve të Australisë të cilat ai i kishte hulumtuar.

Taylor duke u nisur nga besimi në shenjtërinë e shpirtit tek këto fise, te populli i Gadishullit të Malakës si dhe te disa fise të Amerikës Jugore, ka ardhur në idenë se feja e parë e njerëzisë është animizmi. Në studimet që janë bërë me pjesëtarët e këtyre fiseve është vërejtur se të njëjtit shpirtin e identifikojnë me ëndrrën. Sipas Spencerit dhe Taylorit njeriu primitiv e ka përzier ëndrrën me realen, sepse besonte se në vetveten e tij ekzistojnë dy qenie. E para, ajo e cila paraqitet në ëndrra dhe e dyta, qenia e vet e vërtetë. Njeriu primitiv qenien e përfytyron si një fenomen i cili qëndron tek njeriu por që ndahet nga ai, i cili është më delikat dhe më i lehtë se trupi. Kjo qenie delikate dhe e lehtë, pas vdekjes së njeriut, ndahet nga ai dhe humbet. Kjo ekzistencë e cila është më delikate dhe më superiore se trupi, d.m.th., shpirti, pas vdekjes së njeriut mbetet brenda një zbrazëtie të madhe dhe aty lëviz, aty ec. Shpirti i njeriut pas vdekjes është i tillë sikurse ka qenë njeriu në këtë botë. Domethënë shpirti i njeriut të mirë mbetet si “shpirt i mirë”, kurse ai i njeriut të keq mbetet si “shpirt i keq”. Shpirtrat e njerëzve të mirë të vdekur, në disa raste mund që t’u ndihmojnë njerëzve të cilët janë të gjallë. Ja pra, animizmi është rezultat i një përfytyrimi të këtillë dhe është bërë feja e njerëzve primitivë. Më vonë ky besim evoluoi në adhurimin e shpirtrave, adhurimin e stërgjyshërve dhe baballarëve, e më vonë në adhurimin ndaj qenieve të vdekura, të imagjinuara si shpirt.

Max Müller nuk pranon se animizmi është feja e parë, por sipas tij feja e parë e njerëzisë është naturizmi. Mülleri ka ardhur në këtë përfundim pas studimit të Vedave të shkruara në Indi 1500-1000 vjet para Isait (a.s.). Në vitin 1856 Mülleri arriti që të zbulojë se si lexohet alfabeti i Vedave dhe në këto tekste vërejti se të gjithë emrat e zotave - hyjnive, janë simbole të fuqive natyrore dhe nga kjo erdhi deri te përfytyrimi se njerëzit primitivë u kanë besuar ose i kanë adhuruar fuqitë e ndryshme natyrore. Sipas Max Müllerit, njeriut primitiv më tepër ia tërhiqnin vëmendjen ndodhitë natyrore, esencën e të cilave ai nuk mund ta konceptonte si p.sh. rënia e shiut, bubullima (gjëmimi) nga qielli, vetëtimja, malet e mëdha me borë, ultësirat (fushat) e gjera, oqeanet të cilat e rrënoqethin njeriun, furtunat (stuhitë), tufanet etj. Të gjitha këto ishin faktorë që tek njeriu primitiv shkaktonin çudi, mahnitje dhe frikë. Njeriu i cili nuk mund t'ua zbulonte fshehtësinë, filloi të kujtojë se në to gjenden fuqi të fshehta që e kapërcejnë fuqinë e tij. Së fundi, me qëllim të mbrojtjes nga to filloi t'i konsiderojë për zota dhe t'i adhurojë fenomenet dhe qeniet e mëdha në natyrë.

Durkehimimi për shkak të sistemit të vet ideor që e kishte formuar mbi totemizmin dhe klanin, thotë se feja primitive ka qenë totemizmi. Edhe Freud, Lucretiusi dhe fizikani i njohur Einstein, pohojnë se fetë primitive kanë lindur nga frika dhe shpresa. Sipas tyre, në të vërtetë njeriu i parë nuk ka pasur fe. Ndjenja dhe mendimi religjioz nuk vijnë me lindjen, por fitohen më vonë. Midis komentimeve të këtyre tre mendimtarëve dhe mendimeve lidhur me naturizmin, ekziston një paralelizëm i caktuar. J. J. Rousseau dhe Voltaire thonë se feja e parë ka lindur nga gënjeshtret. Sipas tyre disa njerëz dhelpërakë, të shkathët, për të vënë sundim mbi disa fise, nën parullën e sistemit religjioz përmes disa sofisterive

që arritën t'i bëjnë të pranuar për njerëzit, i realizuan synimet e veta (arritën të sundojnë me pjesëtarët e atyre fiseve). Sipas marksizmit, i cili e ndan këtë mendimi, feja është një institucion i superstrukturës; mendimi fetar e përkufizon si opium përmes të cilit klasat sunduese në të kaluarën i kanë shtypur klasat e ulëta. Paralel me ndryshimin e infrastrukturës, mjeteve dhe marrëdhënieve prodhuese ndryshon edhe struktura e fesë. Sipas marksizmit, në shoqërinë komunale feja nuk ka ekzistuar, ajo po ashtu nuk do të ekzistojë as në shoqërinë e ardhshme të zhvilluar komuniste.

Ne nuk do të ndalemi që t'i kritikojmë një nga një këto mendime, por e shohim të rëndësishme të ndalemi një çik mbi metodën që është ndjekur për të arritur deri te to. Një karakteristikë e pandryshueshme e mendimit perëndimor është edhe kjo: Dijetarët e ndryshëm perëndimorë rezultatet tek të cilat kanë arritur gjatë hulumtimeve të bëra në kohët e veta, i konsiderojnë si të vlefshme për ta komentuar tërë historinë njerëzore dhe duke u bazuar në të njëjtat rezultate, japin përfundime të prera rreth jetës njerëzore në të kaluarën. Siç mund të shihet qartë, kjo është një metodë reduksioniste; sepse një fis i cili studiohet në shekullin XIX apo XX, është e pamundur që të mos ketë pësuar ndryshime, të ketë mbetur i ngrirë me miliona vite! Një hipotezë e këtillë është absurde. Pa dyshim se në disa vende dhe fise ndryshimet shoqërore mund të jenë vonuar. Por ky ndryshim i vonuar, nuk mund të gjeneralizohet për të gjithë shekujt dhe për gjithë historinë. Kjo është njëra anë e kritikës sonë. Ana tjetër është kjo: Të dhënat, rezultatet e arritura në një studim të kufizuar hapësinor-lokal, konsiderohet sikur janë të vlefshme për tërë njerëzinë. Kurse në historinë njerëzore ekzistojnë skema krejtësisht diametrale të ndryshimit, që dallojnë shumë njëra prej tjetrës.

Dallime të mëdha ka midis traditës, dokeve, bindjeve shoqërore dhe religjioze, shprehive etj., të një fisi të Australisë dhe atyre të një fisi tjetër të Amerikës Jugore. Rezultatet tek të cilat arritën Taylori dhe Spenceri nuk janë të njëjta me ato të Müllerit. Nëse shtrohet pyetja se cilat prej tyre janë të drejta, të sakta, përgjigja do të ishte se përgjigje të prerë, të saktë nuk ka. Një studim i bërë kohëve të fundit lidhur me pigmejët, tregon se këta njerëz janë monoteistë. Pigmejët jo vetëm se besojnë në një Zot, ata njëkohësisht në një mënyrë besojnë edhe në ekzistencën e botës së ardhshme. Sipas tyre gjithësinë e ka krijuar një qenie superiore, që nuk është shpirt por është e gjallë dhe e gjithfuqishme. Ajo qenie është pronare e njeriut dhe e gjithçkaje, urdhëron të mirën dhe vendos ligjet morale. Ata që nuk sillen sipas këtyre normave i dënon. Kohë pas kohe kjo qenie superiore përfytyrohet në formë të njeriut dhe emërohet nga njerëzit me disa emra. Në mesin e këtyre emrave më shpesh e hasim atë “babai”. Por ky baba nuk është baba i cili martohet dhe lë pasardhës, është një baba i respektuar dhe i dashur. Interesante është se tek pigmejët nuk e hasim sihrin (magjinë). Ata në ditë të caktuara gjatë vitit kanë festa, këtyre ditëve festive therin “kurban” dhe i luten Zotit. Besimin monoteist përveç se te pigmejët të cilët jetojnë në Afrikë, e gjejmë edhe në Australinë Juglindore, te eskimët, në Malaka, në disa krahina të Japonisë, në Kaliforni, në disa vende tjera të Amerikës Veriore, në ishujt e Filipineve etj. Njërën nga arsyet e rëndësishme për pranimin e lehtë dhe masiv të Islamit nga populli i Filipineve duhet kërkuar në ngjashmëritë, afërsinë midis këtij besimi monoteist dhe Islamit. Pra, studimet e ndryshme vendore mbi fise të nduarata si mund të llogariten se vlejnë për tërë historinë dhe shoqëritë e ndryshme që kanë kaluar në histori, kur dihet se në ato

fise dhe krahina i hasim edhe besimet, fetë monoteiste? Atëherë nga ky labirint shumë lehtë mund të dilet nëse thuhet se feja e bashkësive primitive është fe e bazuar në monoteizëm. Këta dijetarë kështu edhe vepruan, por në këtu vërejmë se metoda e ndjekur është e gabuar, sepse nëse sot janë gjetur gjurmë të besimeve monoteiste, nesër ekziston mundësia që të gjenden gjurmë tjera, të arrihet deri te rezultate tjera të kundërta me ato të parat (me ato të besimit monoteist), atëherë a thua do të thuhet: “E ndryshuam mendimin, feja e bashkësisë së parë njerëzore nuk është fe monoteiste, por është kjo apo ajo”? Me rëndësi është që të gjendet e vërteta. Duhet që në mënyrë të prerë të konstatohet se cila ka qenë feja e bashkësisë së parë njerëzore.

Ne duke i qëndruar besnikë metodës të cilën e kemi ndjekur që nga fillimi, përgjigjen e kësaj pyetjeje do ta kërkojmë në Kur’an. Tashmë vijmë në përfundim se përveç lajmeve besnike të Kur’anit nuk ka burim tjetër i cili do të jetë i vlefshëm për të gjitha vendet dhe kohët, vërtetësia dhe saktësia e të cilit nuk mund të diskutohen aspak.

Para se të shohim ajetet që kanë të bëjnë me këtë temë, le të bëjmë një analizë logjike: E dimë se gjithësinë dhe njeriun i ka krijuar All-llahu (xh.sh.) Ai që e krijoi njeriun nuk e la të painformuar për qenien e Vet. Për shembull, kur Ademin (a.s.) e vendosi në xhennet, atij iu caktuan disa ndalesa, disa kufij se si të sillet, dhe në këtë aspekt iu tërhoq vërejtja. *“Ky është kufiri të cilin All-llahu ta ka caktuar. Nëse nuk e kapërcen atë, për ty nuk do të ketë as frikë e as rrezik”*. Rregullat, normat format se si duhet sjellur dhe jetuar ishin caktuar edhe për fëmijët e Ademit (a.s.), d.m.th. për familjen e parë njerëzore, si p.sh., ndalesa për martesën e binjakëve të lindur nga i njëjti bark. Këto rregulla, ndalesa dhe liri të dhëna njeriut të parë - Ademit (a.s.), si dhe bashkësisë së parë njerëzore,

qartë na tregojnë për ekzistencën e një feje qysh nga njeriu dhe bashkësia e parë njerëzore. Sipas kësaj teoritë se bashkësia e parë njerëzore nuk ka pasur ide religjioze, apo se fe të njeriut primitiv ishin animizmi, naturizmi apo totemizmi, janë të pavlefshme. Edhe më parë pamë se Ademi (a.s.) pas gabimit që e bëri në xhennet, u pendua dhe kërkoi falje nga All-llahu (xh.sh.), gjë që iu pranua. Domethënë është e pamundur që Ademi të mos ketë patur ide rreth Zotit. Kjo ide për Zotin nuk ka qenë as shpirti e as natyra, por një ide që burimin e ka në teuhidin (besimin në një Zot). Pra, s'do mend se Ademi (a.s.) besonte në Zotin e vetëm, All-llahun (xh.sh.). Kur'ani na tregon se Ademi (a.s.) është edukuar nga ana e All-llahut. I Lartmadhëruari i thotë që t'i numërojë një nga një emrat e gjërave të cilat ia mësoi Ai, ia tërheq vërejtjen që të jetë i kujdesshëm dhe të mos bie në intrigat e shejtanit. Por Ademi u mashtrua, e bëri gabimin, e Zoti (xh.sh.) e zbriti në sipërfaqen e tokës dhe lajmëron se njerëzve do t'u dërgohet udhëzimi. Dhe thuhet se “nëse i përmbaheni këtij udhëzimi për ju nuk ka frikë, e as që do të dëshpëroheni. Por nëse nuk i përmbaheni, bëheni mosbesimtarë, vendbanimi juaj do të jetë zjarri”. Të gjitha këto a nuk janë argumente për ekzistimin e një feje? Një argument tjetër interesant është edhe mbrojtja që bën Habili ndaj vëllait të vet i cili kishte vendosur që ta vriste atë: “Zoti pranon vetëm nga të devotshmit”, “Nëse ti shtrin dorë që të më vrasësh mua, unë nuk do të shtrij në ty, sepse unë i frikohem Zotit të gjithësisë”. Këto fjalë qartë ilustrojnë se bashkësia e parë njerëzore ka besuar në një Zot, e ka njohur Atë dhe për anëtarët e saj mendimi fetar aspak nuk ka qenë i huaj. Në Kur'anin Famëlart përmendet se All-llahu (xh.sh.) çdo ummeti, çdo populli i ka dërguar peygamber, me qëllim që njerëzit jetën e vet ta organizojnë, të sillen

në pajtim me dëshirën e All-llahut (xh.sh.): “...dhe nuk ka pasur asnjë popull e të mos i ketë ardhur i dërguar”. (Fatir, 24).

Shkencëtarët perëndimorë të shkencave shoqërore supozojnë se jeta njerëzore asnjëherë gjatë historisë nuk është ndihmuar nga ndonjë burim transcendent, hyjnor, por gjithmonë është formuar dhe zhvilluar vetë dhe nën ndikimin e faktorëve natyrorë dhe mjedisorë. Këta shkencëtarë nuk kanë mendime të drejta rreth krijimit. Nëse do të kishin pranuar se njeriu dhe jeta janë krijuar nga një Qenie, do të pranonin se kjo Qenie - Krijues nuk do ta linte vetë gjithësinë, njeriun dhe jetën por gjithsesi në çdo etapë kohore do t’u dërgonte të dërguar, mesazhprurës, të cilët duke e përcjellë mesazhin hyjnor do ta tregonin rrugën e drejtë. Kur’ani me një gjuhë të qartë tregon se në histori ka ndodhur pikërisht kështu: “*Ne nuk kemi dërguar asnjë peygamber para teje e të mos i kemi shpallur: Nuk ka Zot tjetër pos Meje, pra, më adhuroni Mua!*” (Enbija’, 25). Ky ajet po ashtu na argumenton se të gjithë peygamberët që kanë ardhur në thelb e kanë komunikuar të njëjtën fe. Domethënë se feja që e komunikoi Ademi (a.s.) dhe ajo që e komunikoi Nuhi (a.s.) nuk dallojnë njëra prej tjetrës. Të gjithë peygamberët i kanë urdhëruar njerëzit që ta adhurojnë All-llahun (xh.sh.), të jetojnë sipas urdhrave të Tij, t’i përuhen vetëm Atij, ta falin namazin dhe ta japin zekatin. Ka mundësi që midis sheriave të peygamberëve të ketë dallime si p.sh., përderisa për një popull një gjë është e ndaluar për tjetrin është e lejuar, por në sferën e thelbit të fesë, i’tikadit - besimit dhe normave elementare të shariatit (të së drejtës) nuk ekziston kurrfarë kundërthënieje. Feja e të gjithë peygamberëve është një, unike, feja e teuhidit - adhurimit të Zotit i Cili është Një.

Këtu duhet cekur edhe një pikë: Dërgimi i peygamberëve në mesin e njerëzve nga ana e All-llahut (xh.sh.)

është një e vërtetë që shpreh drejtësinë e Tij. Sikur për një moment të paramendojmë se njerëzve nuk u janë dërguar peygamberë, si përfundim përpara na dalin këto dy mundësi: Ose All-llahu (xh.sh.) njerëzit i ka lënë të vetmuar, të paorientuar (që është një absurditet) ose All-llahu (xh.sh.) do t'i dënojë njerëzit për gabimet e bëra, edhe pse nuk ua ka treguar rrugën e vërtetë. Edhe kjo është absurditet, sepse i Lartmadhëruari nuk është i hidhëruar me njeriun. Dënimi i njeriut pa e udhëzuar atë bie ndesh me drejtësinë e Tij absolute. *“Ne nuk kemi dënuar asnjë popull përderisa të mos i kemi dërguar peygamberë”*. (Isra', 15). Ekzistojnë edhe ajete tjera të cilat njeriut nuk i japin mundësi të gjejë arsye për devijimet e bëra si gjatë historisë, ashtu edhe në ditët e sotme: *“Përkujto kur Zoti yt nga shpina e bijve të Ademit nxori pasardhësit e tyre dhe kërkoi prej tyre që të dëshmojnë kundër vetvetes: A nuk jam unë Zoti juaj? Ata u përgjigjën: Po, Je, dëshmojmë! Kjo (marrëveshje) ishte me qëllim që në Ditën e Gjykimit të mos thoni: Ne për këtë asgjë nuk kemi ditur. Apo të mos thoni: Paraardhësit tanë i kanë përshkruar Zotit shok (rival), e ne jemi pasardhës të tyre. A do të na dënosh për atë që kanë bërë asgjësuesit e të vërtetës?”* (A'raf, 172, 173). Ajetet shumë mirë e sqarojnë çështjen. All-llahu (xh.sh.) përmes peygamberëve që janë nga pasardhësit e Ademit, njerëzit i ka njoftuar për njëshmërinë e Vet, ata e kanë pranuar aksiomën se Ai është Një, i pashoq. Sot ekziston një numër i madh i pabesimtarëve, të cilët e bartin përgjegjësinë e plotë për mosbesimin e vet, sepse e dimë se njerëzit më parë (në marrëveshjen e bërë me Zotin) e kanë besuar të Gjithëfuqishmin, e kanë pranuar njëshmërinë e Tij, përveç kësaj atyre u kanë ardhur peygamberë. Në lidhje me këtë janë të lajmëruar edhe të gjithë njerëzit e kohës aktuale dhe në Ditën e Gjykimit askush nuk do të mund të thotë se nuk ka pasur njohuri ose ka qenë i painformuar. Ata nuk do të mund të gjejnë

arsye, madje edhe nëse rrethi ku jetojnë nuk e njeh njëshmërinë e All-llahut (xh.sh.), madje edhe nëse stërgjyshërit dhe baballarët i kanë pasur politeistë, sepse kanë qenë të lajmëruar për fenë e teuhidit. Njeriu që më parë e ka pranuar këtë, ka dëshmuar se All-llahu (xh.sh.) është Zoti i vetëm dhe këtë akt e kanë dëshmuar dëshmitarë .

Por ekziston mundësia që të shtrohet një pyetje si kjo: Si mund të shpjegohet e vërteta se sot me miliona njerëz nuk e besojnë Zotin e vetëm, por besojnë në dy, tre zota, adhurojnë gjëra të ndryshme, shpirtra etj? A thua duhet që të gjitha rezultatet deri te të cilat arritën dijetarët si Spenceri, Taylori, Durkheimi, Mülleri etj., të konsiderohen për gënjeshtër? Vallë në botë a nuk ka njerëz të cilët adhurojnë diçka tjetër përveç All-llahut, a nuk ka njerëz të cilët e mohojnë Atë? Gjithsesi se ka. Madje edhe nëse i konsiderojmë për gënjeshtër përfundimet e dijetarëve të sipërpërmendur (në të cilat gjejmë edhe anë të vërteta), sigurisht se nuk mund ta mohojmë realitetin në të cilin jetojmë. Sot në botë nuk janë të paktë njerëzit që nuk e besojnë All-llahun (xh.sh.), por të tillë ka me miliarda. Ç'duam të nxjerrim nga kjo? Në një kohë kur një e treta e botës ishte marksiste, nuk mund të thuhej se tërë historia njerëzore ishte marksiste; sikur që duke u bazuar në të vërtetën se sot ekziston një numër i madh i muslimanëve në botë, nuk mund të thuhet se e tërë historia njerëzore është histori e teuhidit. Këtu qëndron gabimi i dijetarëve perëndimorë të shkencave shoqërore. Konstatimet deri te të cilat kanë ardhë në kohën e vet, i kanë përgjithësuar për tërë historinë njerëzore. Jemi dëshmitarë se ç'ka ka pasur në histori ka edhe sot, ka edhe politeistë, por ka edhe njerëz që besojnë në një Zot, ka të krishterë, por ka edhe hebrenj, brahmanistë, budistë, ateistë si dhe masa të tëra njerëzish që u përka-sin besimeve tjera të nduartha. Madje hasim edhe raste të

tilla interesante si ai që ndodhi në Francë në vitin 1979, kur një grup i kulturuar njerëzish formoi një sekt në të cilin besohej dhe adhurohej qepa!

Pjesëtarët e feve të ndryshme nuk jetojnë të ndarë në bota, kontinente, shtete, qytete, kuarte të ndryshme, por përkundrazi, ata mund t'i hasim në apartamentin, madje edhe në mesin e familjes së njëjtë. Ky është një aspekt natyror i njeriut. Në çdo periudhë kohore mund të hasim njeri besimtar, jobesimtar, mëkatar... Të njëjtën gjë e hasim si në kohën e sotme ashtu edhe në të kaluarën: *“Ne çdo popull i kemi dërguar pejgamberë (që t'u thuan): Adhurojeni All-llahun e largohuni djajve! Nga mesi i tyre pati edhe të atillë që u udhëzuan e edhe të atillë që merituan të mbesin në devijim (humbje); për atë, udhëtoni nëpër botë që të shihni se si përfunduan gënjeshtarët”*. (en-Nahl, 36). Ajeti i lartpërmendur pasi cek se çdo popull i është dërguar pejgamber i cili do t'i thërrasë ata që ta adhurojnë All-llahun (xh.sh.), thekson se një pjesë e tyre i kanë pranuar fjalët e pejgamberëve, e kanë pranuar udhëzimin dhe kanë jetuar ashtu si kërkon Perëndia dhe si ka treguar pejgamberi. Një pjesë tjetër e njerëzve e kanë mohuar mesazhin e përcjellur nga pejgamberi, janë bërë rebelë, kanë zgjedhur të jetojnë sipas dëshirës së vet dhe në këtë mënyrë e kanë merituar devijimin (humbjen). Kjo do të thotë se historia njerëzore nuk është zhvilluar në një vijë të drejtë por paraqet një skemë të ndryshimeve kundërshtuese-përplasëse. Njerëzit në thelb në histori gjithmonë janë ndarë në dy grupe: grupi i parë që e ka pranuar fenë në të cilën i besohet Zotit të vetëm dhe grupi i dytë, që ka devijuar dhe i ka adhuruar idhujt, djallin... Feja e grupit të parë është një, Islami. Prej Ademit (a.s.) e deri te Muhammedi (a.s.) ka vazhduar vija e njëjtë. Thelbi i kësaj feje (Islamit) është ky: Zoti është Një, nuk ka zot tjetër përveç Tij; njerëzit duhet ta adhurojnë vetëm Atë; jetën e

tyre ekonomike, marrëdhëniet politike, morale dhe juridike duhet t'i organizojnë sipas parimeve të Zotit të përcjella deri te ata përmes të dërguarve. Edhe vija e grupit të dytë, atij të devijuar (të humbur) nuk është e rrafshët, d.m.th., edhe ky grup nuk ka ndjekur një fe. Por pasi nuk kanë ndjekur rrugën e teuhidit, Islamit, pasi specifike kryesore e kanë kufirin (blasfeminë), llogariten si një grup. Dikush nga ata u ka besuar shpirtit, dikush fuqive natyrore, yjeve, hënës, diellit, madje ka pasur edhe të atillë që i kanë besuar krimbit (vemjes). Dikush tjetër u ka besuar idhujve që i ka bërë vetë, dikush veten e ka shpallur zot, dikush për zot i ka marrë epshet dhe pasionet e veta.

Ja pra, persona si Taylori, Spenceri i kanë vrojtuar pjesëtarët e "feve" të këtyre të devijuara. Por e vërteta se pjesëtarët e këtyre besimeve kanë jetuar një jetë fisnore, që ka qenë nën nivelin e standardeve perëndimore, ka mundësuar që këta dijetarë të pretendojnë se kjo apo ajo fe ka qenë feja e bashkësive primitive njerëzore. Kurse e vërteta është se nuk mund të flitet për kurrfarë primitivizmi. Cila është logjika apo kriteri i llogaritjes si primitive i jetës së çdo shoqërie apo komuniteti që nuk përputhet me standardet perëndimore? Disa fise në Amerikën Jugore e adhurojnë totemin dhe nga perëndimorët konsiderohen si primitivë. Por në Francë ka njerëz që e besojnë dhe adhurojnë qepën. Sikurse është e pamundur që të bëhet një përgjithësim dhe të thuhet se feja e francezëve është feja e qepës, ashtu është e pamundur që duke u nisur nga feja e fiseve të sipërpërmendura të thuhet se feja e parë në historinë njerëzore, apo e bashkësisë së parë njerëzore është totemizmi.

Njerëzit në fillim kanë qenë një popull, por më vonë numri i tyre u shtua, një vend i caktuar nuk u mjaftonte dhe për këtë si dhe shkaqe të ndryshme u shpërndanë nëpër sipërfaqen e tokës. Atyre u erdhën pejgamberë të

cilët ua komunikuan fenë e All-llahut (xh.sh.). Dikush e pranoi këtë fe, dikush tjetër u bë rebel dhe shpiku një “fe” tjetër. Gjithsesi ende hasim në gjurmë të atyre që e kanë mohuar All-llahun (xh.sh.) dhe peygamberët, të cilat zbulohen kohë pas kohe gjatë hulumtimeve të ndryshme arkeologjike. Në mes tjerash lidhur me këtë flet edhe ajeti në vijim: *“Pra, udhëtoni nëpër botë që të shihni se si përfunduan gënjeshtarët”*. (Al-u Imran, 137) Por duke u nisur nga këta mohues, a mund të themi se edhe familja e parë njerëzore e ka mohuar All-llahun (xh.sh.) dhe peygamberin? Natyrisht se jo.

II. Bashkësitë pas bashkësisë së parë njerëzore

Pas shpjegimit që bëmë rreth formimit të bashkësisë së parë njerëzore, rreth faktorëve që ndikuan në formimin e saj, kundërshtimeve që lindën në gjirin e saj, si dhe rreth pasojave që i shkaktuan këto kundërshtimeve, na mbetet të flasim edhe për çështjen e bashkësive që kanë vijuar pas asaj të parës.

Mënyra e formimit të bashkësisë së parë njerëzore na jep njohuri elementare edhe për mënyrën e formimit të bashkësive tjera njerëzore që pasuan pas asaj të parës. Nga kjo kuptojmë se faktorët që kanë luajtur rol të rëndësishëm në bashkësinë e parë, të njëjtin rol e kanë luajtur edhe në ato të reja. Martesa midis pjesëtarëve të bashkësisë së parë dhe vazhdimi i këtij institucioni siguroi shtimin e popullatës së bashkësive të mëvonshme: *“Njëri nga argumentet e (fuqisë së) Tij është ajo se ju krijoi nga dheu. E pastaj ju u bëtë njerëz të shpërndarë (në çdo anë)”*. (Rum, 20). Njeriu i parë i krijuar nga dheu, hyri në marrëdhënie intime me gruan e tij të cilën All-llahu e kishte krijuar nga vetë ai (nga Ademi). Marrëdhënia midis tyre mundësoi formimin e bashkësisë së parë njerëzore. Prej bashkësisë së parë lindën bashkësi të shumta të reja. Brezi i dytë, i tretë, i katërt veçmë filluan të mos jetojnë së bashku dhe duke e braktisur tokën e etërve të vet, u shpërndanë nëpër sipërfaqen e tokës. Pas kësaj shpërndarjeje paraqitet një

situatë e re: përdorimi, përpunimi i tokave të reja për të siguruar ekzistencën, kërkimi i krahinave tjera ku do të mund të gjuhen kafshë dhe shpezë të ndryshme; largimi nga tokat e etërve, nga vendlindja dhe vendi ku ishin rritur dhe shpërngulja në vende të tjera për shkak të ndonjë konflikti, mosmundësisë për të siguruar ekzistencën si p.sh., shpërngulja në një vend tjetër pas kalimit të një mali të madh, kalimi nga njëra anë e lumit në anën tjetër... Tashmë fillon edhe adaptimi i vendbanimeve në natyrë, përpjekjet për t'i bërë ato sa më të përshtatshme për jetesë. *“Ai nga lloji juaj krijoi bashkëshorte, edhe nga kafshët krijoi çifte, ashtu që t’ju shumojë”*. (Shura, 11); *“O njerëz kini frikë Zotin tuaj, i Cili ju ka krijuar nga një njeri, e nga ai krijoi edhe bashkëshorten e tij dhe i cili nga ta shpërndau shumë burra e gra”*. (en-Nisa, 1): *“Dhe ai njeriun e krijon nga (uji) fara dhe bën që të ketë fis dhe miqësi”*. (Furkan, 54).

Interesante është se shprehja origjinale e ajetit të parë *“jedbreukum”* (në përkthim *“ashtu që t’ju shumojë”*) në vete ngërthen foljen e cila është në kohën e tashme, që do të thotë se krijimi është permanent, se vazhdon edhe sot e kësaj dite. Fëmijët të cilët lindën nga çifti i parë bashkëshortor, më vonë u shpërndanë nëpër sipërfaqen e tokës dhe kështu e shtuan numrin e popullsisë. Kjo mënyrë e shtimit të llojit njerëzor vazhdon deri më sot. Ajeti i dytë shprehet se nga bashkimi i çifteve të shumta lindin *“shumë burra e gra”*. Këta burra dhe gra të shumta që lindin nga baballarë dhe nëna të shumta, të cilët për shkaqe të ndryshme janë shpërndarë nëpër botë dhe kanë gjetur vende të reja për jetesë, që janë shkëputur nga të tjerët, janë *“fise dhe miqësi”*. Ky moment na jep njohuri për shkaqet e formimit të grupeve të ndryshme njerëzore sipas racës dhe ngjyrës së lëkurës (edhe pse njerëzit gjenezën e kanë nga një nënë dhe babë). Njerëzit në botë nuk kanë ngjyrë të njëjtë, hasim njerëz të racës

së bardhë, të zezë, të verdhë, të kuqe... Sa është objektiv dallimi midis qumështit të bardhë dhe qymyrit të zi, aq objektiv është edhe dallimi midis një njeriu të bardhë dhe një njeriu të zi. Në Kur'anin Famëlart thuhet: *“Nga faktet e Tij është edhe krijimi i qiejve dhe tokës, ndryshimi i gjuhëve dhe ngjyrave tuaja”*. (er-Rum, 22).

Ajeti i cituar më lart na ofron njohuri lidhur me konceptin “racë”. Në fjalën e Kur'anit *“ihtilaf”* të cilën e përkthejmë si “ndryshim”, theksohet se midis gjuhëve dhe ngjyrave të njerëzve nuk ekziston një përputhshmëri, por një dallueshmëri, ndryshim. Por shumë interesante është se këtë fenomen Kur'ani nuk e sheh si një gjë jonormale, jonatyrore, por përkundrazi, realitetin e këtillë e cilëson si një nga faktet, argumentet e All-llahut (xh.sh.). Domethënë se dallueshmëria, shumëllojshmëria midis gjuhëve dhe ngjyrave është një nga argumentet e Perëndisë. Kjo është dëshira e të Madhit Zot, e cila nuk është e kotë por ka qëllimin e vet, ka urtësinë e vet; në çdo gjë që krijon Ai dhe në çdo vendim të Tij ka urtësi dhe kuptim të madh. Në rregull, po çfarë kuptimi do t'i japim këtij fakti ose këtij fenomeni?

Për t'iu përgjigjur kësaj pyetjeje duhet t'u referohemi disa ajeteve tjera të sures er-Rum: *“Ai nga i vdekuri krijon të gjallin dhe nga i gjalli të vdekurin. Ai e ngjall tokën pasi është e vdekur, po ashtu do të (ri)ngjalleni edhe ju. Një nga argumentet (e fuqisë) së Tij është ajo se ju krijoi nga dheu. E pastaj ju u bëtë njerëz të shpërndarë (në çdo anë). Një nga argumentet e Tij është ai se për ju, nga lloji i juaj krijoi palën (gratë) tuaj që të gjeni prebje në to, dhe mes jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Këto me të vërtetë janë këshilla për njerëzit që mendojnë”*. (er-Rum, 19-21).

Këtu na prezentohen disa fenomene natyrore. Për shembull gjelbërimi i bimëve nga toka e thatë, pastaj vdekja e tyre, gjegjësisht tharja dhe kalbja, krijimi i njeriut dhe kafshëve. Ringjallja e tokës përmes shiut pasi ka

qenë tepër e thatë, krijimi i palës (gruas) së njeriut, dhurimi i dashurisë dhe mëshirës ndërmjet bashkëshortëve, formimi i ndjenjës së mbrojtjes etj., të gjitha këto ndodhin me dëshirën e All-llahut (xh.sh.) dhe paraqesin zinxhirin e fenomeneve që sigurojnë vazhdimësinë e sistemit të krijuar nga i Gjithfuqishmi. Njeriu që ka mend është e pamundur të mos vijë në përfundim se të gjitha këto, këtë sistem fascinant dhe stabil në jetë dhe natyrë, medoemos duhet ta ketë krijuar një Krijues i pashembullt. Fenomenet natyrore, rrjedha e jetës sipas një sistemi janë argumente për ekzistencën e një qenieje superiore. Të gjitha këto quhen “ajete, argumente, prova, fakte të Zotit”. Një nga argumentet e Tij është edhe krijimi i një pjese të njerëzve si të bardhë, një pjese tjetër si të zinj... Por kjo a ndodhi përnjëherë (në një çast)? Fëmijët e Ademit (a.s.) a ishin të një ngjyre, apo dallonin midis vete për nga ngjyra? Nëse nuk kishte dallime në ngjyrë, atëherë ky dallim kur u paraqit? A thua nënat për herë të parë filluan të lindin foshnja të zeza, apo njerëzit duke jetuar në kushte klimatike shumë të nxehta gradualisht filluan të nxihen dhe kjo u trashëgua në brezat e ardhshëm? Në lidhje me këto pyetje flet një hadith i Pejgamberit (a.s.): “All-llahu (xh.sh.) Ademin e krijoi nga një grusht (dhé - tokë) nga sipërfaqja e tokës. Për këtë arsye pasardhësit e tij dolën (me forma dhe specifika) si ngjyrat dhe natyra e tokës. Dikush nga ta i kuq, dikush i bardhë, dikush i zi, e dikush përzierje e këtyre të gjithave (melez). Dikush me natyrë të butë, dikush të ashpër, dikush i keq e dikush i mirë”.⁸ Ky hadith mund të lidhet me ajetin 54 të sures Furkan. Sipas hadithit të lartpërmendur i cili është i kategorisë “hasen-sahih”, ekziston një lidhshmëri e afërt

⁸ *Sunenu't-Tirmidhi*, Ebvabu tefsiri'l-Kur'an, vëllimi III., hadithi nr. 3130.

midis ngjyrave dhe natyrave (karaktereve) të njerëzve dhe ngjyrave dhe karakteristikave të dheut nga vendet e ndryshme të botës. Nëse e kemi parasysh se njeriu është krijuar nga dheu-toka, do të përfundojmë se ky sqarim i vërteton fjalët e Kur'anit Famëlart.

Sipas fjalëve të këtij hadithi, dallimi në ngjyrën e lëkurës së njerëzve nuk është një dukuri që paraqitet më vonë, por është i lidhur me zanafillën, krijimin e kësaj qenieje (njeriut). Dallimi në ngjyrë midis njerëzve është i lidhur me tokën, është një fakt ontologjik, rezultat i krijimit të njeriut nga dheu - toka. Me rëndësi është që kësaj duhet t'ia shtojmë edhe dallimet midis njerëzve në aspektin shpirtëror, në karakter dhe sjellje. Ndërmjet njerëzve nuk mund të gjejmë një tip të vetëm të karakterit ose temperamentit.

Njerëzit nuk mund t'i vëmë në përgjegjësi për shkak të temperamentit që kanë, por secilin njeri duke u nisur nga mangësitë, dobësitë në karakter ose temperament duhet të mundohemi ta edukojmë, ta përmirësojmë. I njëjtë është edhe rasti me dallimin ndërmjet njerëzve sipas ngjyrës së lëkurës, pasi asnjë njeri nuk mund të konsiderohet fajtor apo përgjegjës për shkak të ngjyrës. Një person mund të jetë i natyrës që shumë shpejton, dikush tjetër i ashpër, kurse dikush ka karakter të butë. Këto janë karakteristika që njeriu i sjell në këtë botë me vetë lindjen. Meqë e vërteta qenka ashtu, atëherë si mund që dikush të jetë fajtor apo të nënçmohet vetëm pse është i zi apo i bardhë (vetëm pse i takon kësaj apo asaj race)?

Njerëzit e kanë për obligim që të vetedukohen, ta edukojnë karakterin e vet në pajtim me dëshirën e All-llahut (xh.sh.). Nëse dikush thotë se temperamentimi nuk lejon që ta respektoj dikë, ai është gabimtar, fajtor. Po ashtu edhe nëse është i natyrës së vrullshme, duhet të jetë

i vetëdijshëm se duhet të jetë i durueshëm. Njeriu i bardhë nuk ka kurrfarë të drejte që ta shikojë me sy nënçmues dikë vetëm pse është i zi, sepse të gjithë janë të krijuar nga i Lartmadhëruari, nga e njëjta gjë-toka. Një pjesë e tokës është e zezë, një pjesë tjetër e bardhë... Substancat ontologjike nuk mund të jenë shkak për epërsi apo privilegj. Sikurse që anët shpirtërore dhe karakteri janë një mjet sprovimi, e tillë është edhe ngjyra (edhe ajo është një mjet sprovimi). Ai që këto elemente i sheh si një gjë normale, të natyrshme dhe nuk i konsideron për privilegj, tek All-llahu dhe në sytë e besimtarëve është njeri i mirë, por nëse vepron ndryshe, sjellja e tij pranohet me keqardhje, këshillohet dhe dënohet. Dallimi në ngjyrat dhe gjuhët është gjë normale, është një fenomen i cili ka funksionet e veta të rëndësishme.

Në ajetin 54 të sures Furkan përmendet se njerëzit që krijohen nga uji (fara), mes vete kanë relacione të farefisnisë dhe miqësisë. Në bazë të këtyre farefisnive dhe miqësive ndahen në degë të ndryshme dhe kështu shpërndahen nëpër sipërfaqen e tokës. Pra, a mund që nga kjo të zbulojmë një faktor tjetër i cili ndikoi që njerëzit pas familjes së parë të shpërndahen nëpër sipërfaqen e tokës? A mund të thuhet se mes tjerash ka ndikuar edhe ngjyra e lëkurës?

Nëse supozojmë se në mesin e brezit të dytë të njerëzve është paraqitur një konflikt në bazë të ngjyrës, atëherë mund të thuhet se edhe kjo ka ndikuar në shpërndarjen e njerëzve në anë të ndryshme të botës. Sikurse lindi konflikti midis fëmijëve të Ademit, Habilit dhe Kabil, po ashtu është e mundshme që edhe në mesin e breznive të ardhshme të kenë lindur konflikte të ndryshme. Nëse një grup njerëzish të zinj janë shpërngulur në një vend tjetër të largët duke i braktisur vëllezërit, fëmijët e xhaxhallarëve dhe tezeve të veta të ngjyrës së bardhë,

kjo ka mundësuar formimin e bashkësive të reja. Por, s'do mend se sqarimi i shpërndarjes së njerëzve në anë të ndryshme të botës vetëm për shkak të ngjyrës, është i gabuar. Ka mundësi që ky të jetë një nga faktorët e mundshëm. Ekziston mundësia që ata që i qëndruan besnikë fesë së teuhidit pa marrë parasysh ngjyrën, formuan një bashkësi, kurse ata që u shmangën nga feja e All-llahut (xh.sh.), të kenë formuar një bashkësi tjetër. Kjo tezë është më e logjikshme, sepse qysh prej atëherë është ditur se besimtarët janë dashamirët, miqtë e njëri-tjetrit. Atëherë pra, duhet thënë se faktori elementar i cili ndikoi në formimin e bashkësive të ndryshme njerëzore është konflikti që lindi midis atyre që e besonin dhe i nënshtroheshin All-llahut (xh.sh.) të cilët llogariten vëllezër mes vete dhe palës tjetër, atyre që kishin humbur, që ishin shmangur nga rruga e vërtetë. Këtë mendim e mbështesin edhe ajetet e Kur'anit: *“Sikur të donte All-llahu do t’u bënte ithtarë të një feje, por Ai e lë të humbur kë të dojë, dhe e udhëzoi kë të dojë”*. (Nahl, 93).

Sipas interpretimeve marksiste ata që zotëronin fuqinë superiore, d.m.th., ata që dispononin me mjetet e prodhimit, i sollën në pozitë të robërve apo arritën të sundojnë me të tjerët dhe kështu lindi konflikti i parë klasor (lufta e klasave). Teoricienët racistë thonë se ky konflikt lindi nga mosmarrëveshjet midis racave. Në teoritë e lartpërmendura mund të ketë një sasi të së vërtetës. Por më e logjikshme është se konflikti, mosmarrëveshja e parë nuk është e natyrës ekonomike apo racore, por ka lindur në bazë të qëndrimit të marrë lidhur me normat, vendimet e All-llahut (xh.sh.). Sipas nesh, ky është faktori kryesor i ndarjes së njerëzve në ummete⁹ dhe komunitete

⁹ Ummeti: Bashkësi njerëzore e bazuar në unitetin e mendimeve, në besim, aktivitete dhe qëllime. (A.P.)

të ndryshme dhe i shpërndarjes në anë të ndryshme të botës. Por, pa dyshim se qëndrimet e njerëzve ndaj urdhrave të All-llahut (xh.sh.), qofshin ato pozitive apo negative, nuk kanë qenë qëndrime abstrakte. Domethënë se njerëzit nuk kanë kaluar në radhët muslimane, të mosbesimit apo të politeizmit përnjëherë, apo pa ndonjë arsye. Sigurisht se ka pasur arsye të ndryshme të rëndësishme që e kanë shkaktuar këtë ndarje. Për shembull Kabili vallë kot së koti e kundërshtoi urdhrin e All-llahut (xh.sh.)? Jo. Ai insistonte të martohet me motrën me të cilën kishte lindur nga i njëjti bark. Ai e simpatizonte atë vajzë sepse ishte më e bukur se të tjerat. Ky është një rast ku do të provohet sinqeriteti që ai kishte ndaj Zotit të vet dhe urdhërësve të Tij, apo me fjalë të tjera, do të nxjerrë në dukje natyrën dhe vërtetësinë e besimit të Tij në All-llahun (xh.sh.). Për shembull kur Kabilit iu tha që për çështjen në fjalë le t'i lihet të vendosë All-llahu (xh.sh.), të therrin të dy nga një kurban, menjëherë e pranoi propozimin. Ai priste që All-llahu të vendosë në favor të tij, apo nuk besonte se do të pasojë një vendim i tillë. Kur erdhi vendimi kundër tij u këndell dhe vendosi që ta vriste vëllain e vet dhe e vrau.

Ja pra, edhe në mesin e brezit të dytë ka gjasa të kenë lindur konflikte për shkak të ndonjë objekti (sendi) apo përfitimi. Si faktorë të cilët mund të kenë shkaktuar mosmarrëveshje në mesin e njerëzve të brezit të dytë mund të kenë qenë: dallimet në ngjyrë, çështjet e gjuetisë në pjesët e tokave të pushtuara, plleshmëria e tokës, afërsia e saj me ujërat e ëmbël, detin, të qenët e fortifikuar, pasuria e saj me drunj/pemë... si dhe shumë shkaqe të tjera.

Por, cili ka qenë faktori kryesor që e shkaktoi këtë ndarje? Vallë ka qenë ashtu siç thotë marksizmi, të fortit nga njëra anë, kurse të dobët nga ana tjetër, d.m.th., ndarjen e ka shkaktuar lufta e klasave? Apo njerëzit janë

ndarë në formën - të bardhët në njërën anë, të zinjët në anën tjetër?

Pa dyshim se nuk është asnjëra nga këto. Nuk është i rëndësishëm momenti nëse shkaqet e konflikteve kanë qenë të natyrës ekonomike, gjeografike, ontologjike apo diçka tjetër. Mbi këtë as që mund të formohen modele të mëdha konceptuale. Me rëndësi është qëndrimi i marrë kundër normave të vëna për të gjithë njerëzit. Ata që iu nënshtuan urdhrave të All-llahut (xh.sh.) u ndanë në një anë, ata ishin *muvaħhidët* (njerëz që besuan njëshmërinë e Zotit), e formuan bashkësinë muslimane; ata që rebeluan ndaj urdhrave të All-llahut (xh.sh.), ata që insistonin në dhunë, mendjemëdhenjtë formuan një bashkësi tjetër. Muslimanët vazhduan që ta adhurojnë të Madhin Zot, të veprojnë sipas urdhrave të Tij, kurse të tjerët, vepronin sipas epsheve dhe pasioneve të veta, shpikën norma sipas mendjes së vet shterpe dhe dëshirave të këndellura. Përveç asaj, disa veten e shpallën për zota, e disa të tjerë ndreqën idhuj të cilët i adhuronin. Ja pra, kështu në histori u paraqitën bashkësia e teuhidit (e besimit në Zotin e vetëm - All-llahun) dhe ajo e kufrit (mosbesimit).

Ja se si Kur'ani e përshkruan ndarjen e njerëzve në bashkësinë e atyre që besuan (besimtarëve) dhe atyre që nuk besuan (mosbesimtarëve): *“Njerëzit ishin një bashkësi (ummet), e kur u përçanë All-llahu dërgoi peygamberë përgëzues dhe qortues, dhe atyre ua zbriti librin me fakte të qarta, që sipas tij t'u gjykohet njerëzve në atë që u kundërshtuan. E përveç atyre që iu kishte dhënë ai (libri) dhe u kishin ardhur argumente të qarta nuk kundërshtoi kush në të (në librin) po edhe atë (kundërshtim e bënë) nga zilia ndërmjet tyre, mirëpo All-llahu me mëshirën e Tij i udhëzoi ata që besuan tek e vërteta e asaj për çka ishin kundërshtuar. All-llahu e udhëzon në rrugë të drejtë atë që dëshiron”*. (Bekare, 213).

Para se të shohim se në çfarë aspekti libri hyjnor e ndriçon këtë temë, le të ndalemi dhe të hedhim një shikim në tefsire të ndryshme, të shohim se si ato e trajtojnë çështjen e bashkësisë së parë njerëzore dhe rrjedhat tjera njerëzoro-shoqërore. Mufessirët dhe disa dijetarë tjerë muslimanë lidhur me ajetin e lartpërmendur kanë dhënë këto komente të ndryshme:

1) Sipas disa mufessirëve, - në mesin e tyre gjenden edhe Ikrime dhe Katade, - bashkësia e parë njerëzore nuk ka pasur ndonjë konsensus në një fe të caktuar, por ka patur konsensus në mosbesimin si një organizim dogmatik dhe politik. Më vonë njerëzve të kësaj bashkësie iu dërguan peygamberë, të cilët ua komunikuan atyre të vërtetën. Para ardhjes së peygamberëve njerëzit kanë qenë “një ummet”, kjo do të thotë një fis dhe një klasë. Kjo bashkësi e cila ishte një fis dhe një klasë nuk dinte për kurrfarë urdhëresash apo ndalesash, jetonte një jetë të natyrshme e cila mund të quhet jetë hordhie. Ky qëndrim përputhet me mendimin perëndimor për “shoqërinë primitive” apo “shoqërinë komunale”. Sipas këtij qëndrimi të këtyre mufessirëve, ardhja e peygamberëve është rast që ndodhi pas lindjes së mosmarrëveshjeve dhe kundërshtimeve rrënjësore në mesin e kësaj mase të njerëzve, të cilët më parë kishin jetuar një jetë pa përgjegjësi dhe obligime.

Pasi lindën konfliktet erdhën peygamberët dhe morën detyrën e gjykuesve. Nga arsyet që i shkaktuan këto kundërshtime ishin rritja e numrit të popullsisë me kalimin e kohës, paraqitja e polarizimeve dhe mosmarrëveshjeve lidhur me ndarjen e sendeve, pasurive dhe kështu me radhë.

Për të pranuar këtë mendim si të drejtë, duhet mbyllur sytë para disa pikave të rëndësishme në ajetin e lartpërmendur si dhe në lajmet e dhëna në ajetet tjera. E

para, sipas këtij qëndrimi termi “ummet” i përmendur në këtë ajet, është përdorur në një formë negative. Mendimi i këtillë bie ndesh me shpirtin e termit në fjalë. E dyta, mendimi se bashkësia e parë njerëzore ka jetuar pa përgjegjësi dhe obligime, po ashtu bie ndesh me ajetet e Kur’anit, sepse në Kur’an ceket se All-llahu (xh.sh.) në një kohë të lashtë i pat pyetur njerëzit: “*A nuk Jam Unë Zoti juaj?*“, ata iu patën përgjigjur: “*Po, Je, dëshmojmë!*” Nuk duhet harruar se Ademi (a.s.), babai i njerëzisë ende duke qenë në xhennet pati disa obligime, iu pat ndaluar afrimi një druri. Pika e tretë e kritikës dhe më e rëndësishmja drejtuar mendimit të sipërpërmendur lidhur me bashkësinë e parë njerëzore është ajo se dihet qartë se Ademi (a.s.) ka qenë peygamber. Njeriu dhe babai i parë i njerëzisë njëkohësisht ka qenë dhe peygamberi i parë, i dërguar në mesin e familjes së parë njerëzore. Më parë pamë se midis Habilit dhe Kabilit kishte lindur një konflikt dhe kjo çështje ishte lënë që për të të vendosë All-llahu (xh.sh.), d.m.th. të zgjidhet sipas një sheriatit-ligji. Prandaj ky qëndrim i mufessirëve nuk është i qëlluar.

2) Mendimi i dytë është ai i mu’tezilitëve. Sipas njërit nga përfaqësuesit e drejtimit mutezilit, Kadi Abdu’l-Xhebbar (v. 415/1025) i cili përdor metoda të pastra racionaliste dhe sipas këtyre metodave i komenton edhe ajetet e Kur’anit, njerëzit në kohët para ardhjes së peygamberëve janë orientuar sipas “shariatit (ligjit) racional”. Kësaj periudhe i thuhet “periudha e ummetit të vetëm”. Karakteristika kryesore e kësaj periudhe është ajo se njerëzit nuk kanë patur kontakt me shpalljen hyjnore, por jetën shoqërore e kanë organizuar sipas normave të logjikës së pastër. Në rrënjët ideore të këtij organizimi qëndronte njëshmëria e All-llahut (xh.sh.), atributet e Tij, falënderimi për të mirat që Ai ua ka dhënë dhe ikja nga dhuna, tirania. Domethënë njerëzit përmes mendjes

së vet e dinin se Zoti është Një, se Ai ka atributet e Veta, se duhet falënderuar Atij për të mirat që Ai ua kishte dhënë, gjithashtu dinin se dhuna, tirania janë cilësi të këqija. Njerëzit gjithashtu kishin mësuar se nuk duhet gënjer, nuk duhet të merren me gjëra të kota, se duhet ikur kurvërisë etj. Por kur Kadi Abdu'l-Xhebbarit i parashtrahet pyetja se “vallë, Ademi (a.s.) nuk ishte peygambëri i parë?”, jep një përgjigje interesante. Sipas tij edhe Ademi (a.s.) vendoste sikurse edhe njerëzit tjerë, sipas normave të logjikës, por më vonë ai u ngarkua me detyrën e peygamberisë. Ne kritikam të cilat ia drejtuam një hipoteze të mëparshme mund t'ia drejtojmë edhe pohimeve të Kadi Abdu'l-Xhebbarit. Temë tjetër diskutimi është ajo se a është e mundur që rregullat e mendjes - logjikës së njeriut t'i drejtojnë sjelljet e tij.

Domethënë a thua All-llahu (xh.sh.) njerëzit e parë i ka vënë në përgjegjësi në bazë të të dhënave të logjikës të cilën ia ka dhuruar njeriut? Kurse ne e dimë se është e kundërta. Duhet pranuar se njeriu ka disa obligime, ngarkesa edhe pa ardhur sheriati i zbritur/hyjnor, si p.sh., njohja e ekzistencës së All-llahut (xh.sh.). Duke patur parasysh se njohuria se si të sillet, konstatimi i hallalleve (të lejuarave) dhe haramëve (të ndaluarave) e kapërcen fuqinë dhe kufirin e logjikës së njeriut, All-llahu (xh.sh.) dërgon peygamberë që t'ua mësojnë njerëzve këto gjëra. Atëherë pra, duhet pranuar se ky rregull i përgjithshëm duhet të ketë vlerë edhe për bashkësinë e parë njerëzore.

3) Mendimi i tretë është ai i pranuar dhe i mbrojtur nga shumica e mufessirëve. Këtë mendim edhe ne e pranojmë si të drejtë. Sipas këtij mendimi njerëzit një kohë të gjatë mes vete kanë jetuar, kanë gjykuar sipas vendimeve dhe fesë së shpallur të All-llahut (xh.sh.), sipas saj i kanë rregulluar marrëdhëniet e veta shoqërore, ekonomike,

morale dhe juridike dhe kështu e kanë formuar “ummetin e vetëm” i cili paraqet një bashkësi në besim dhe politikë. Kur themi “një periudhë e gjatë”, kemi për qëllim periudhën e jetës së Ademit (a.s.) në këtë botë, madje edhe pak më tepër (më gjatë). Por, s’do mend se në periudhën e këtij “ummeti të vetëm” nuk ka ekzistuar një homogjenitet i plotë ndërmjet njerëzve. Gjithsesi se ka pasur mosmarrëveshje, kundërshtime por ato janë zgjidhur sipas ligjit të vlefshëm në jetën morale, politike dhe juridike të kësaj bashkësie, d.m.th. sipas Islamit, apo së paku është kërkuar zgjidhje në kornizat e asaj që është shpallur. Ekziston mundësia të ketë pasur edhe të atillë që e kanë kundërshtuar këtë, siç ishte rasti i Kabilit. Por, kjo nuk do të thotë se menjëherë pas kësaj ka vijuar një shariat, ligj i ri apo një organizim shoqëror i ri. S’do mend se ata që kanë bërë shkeljen e normave, ata që nuk i kanë njohur rregullat të cilat i ka njohur dhe i ka pranuar bashkësia e atëhershme, kanë qenë të dënuar me dënime të caktuara. Nuk kemi njohuri nëse Kabili është dënuar apo jo me ndonjë dënim të kësaj bote. Por lirisht mund të thuhet se çdo gabim i bërë në kushte normale dënohet.

Tash përsëri le t’i kthehemi ajetit: Në të ceket se njerëzve ende duke qenë “një ummet” u janë dërguar peygamberë. Atëherë pra pas Ademit (a.s.) kanë kaluar një numër i caktuar peygamberësh. Shkaku i dërgimit të këtyre peygamberëve ndoshta nuk ka qenë sjellja e një shariati (ligji) të ri, por ruajtja e këtij shariati dhe zgjidhja e çështjeve, mosmarrëveshjeve sipas tij. Këtu hasim në një mosmarrëveshje që ka dy kuptime. 1. Mosmarrëveshja e tipit të (si ajo e) Habilit dhe Kabilit e cila është zgjidhur sipas një shariati i cili ishte në fuqi. 2. Një mosmarrëveshje me përmasa më të gjera e cila ka shkaktuar formimin e bashkësive të reja. Mosmarrëveshja e llojit të parë është zgjidhur përnjëherë sipas vendimeve të pranuar,

kurse ajo e llojit të dytë ka shkaktuar përçarjen, ndarjen e bashkësisë dhe formimin e bashkësive të këtilla të reja. Këtë e cek ajeti 19 i sures Junus: “Njerëzit në fillim përbënin një bashkësi, e (pastaj) u përçanë”.

Tash do të paraqesim një lidhshmëri midis ajetit të përmendur në fillim dhe këtij të lartpërmendurit: Njerëzit duke qenë “një ummet”, një bashkësi e besimit dhe politikës unike, All-llahu (xh.sh.) u dërgonte peygamberë që atyre vazhdimisht t’ua përkujtojnë urdhrat e Tij, t’i zbatojnë dhe t’i ruajnë në fuqi vendimet e të Gjithëfuqishmit. Këta peygamberë në të njëjtën kohë i përgëzonin njerëzit, i shtarqonin me mëshirën e All-llahut, premtinin kënaqësinë dhe paqen, i lajmëronin për xhennetin ata që i respektonin këto urdhra. Kurse atyre që i kundërshtonin këto urdhra ua tërhiqnin vërejtjen, i qortonin duke ua përkujtuar xhehennemin i cili i pret (nëse vazhdojnë rrugës së njëjtë - A.P.). Këta peygamberë misionin e vet nuk e kryenin vetëm përmes fjalëve apo pikave abstrakte, por atyre u ishin shpallur edhe librat, d.m.th. se vendimet e Zotit ishin të regjistruara dhe çdokush ishte i lajmëruar për to. (Kjo ndoshta është argument se edhe bashkësia e parë njerëzore ka ditur shkrim-leximin). Por, njerëzit nuk qëndruan përgjithmonë në këtë vijë. Një pjesë e tyre filluan të mos i respektojnë urdhrat e All-llahut (xh.sh.), u bënë këmbëngulës në rebelimin dhe mendjemadhësinë e tyre. Pas kësaj lindën përçarjet, ndarjet, të cilat e copëtuan bashkësinë e parë njerëzore, koherente - “ummetin e vetëm”. Shkaqet e kësaj janë të cekura në ajetin kur’anor: Kundërshtimet, grindjet, teprimet, mëkatet (*bag’j*). Filluan që ta urrejnë njëri-tjetrin, i kishin kapluar epshet, u jepnin përparësi pasioneve. Filluan që të shprehin paturpësi, fjalë nënçmuese ndaj ligjit të All-llahut, u tërbuan, u bënë kryelartë dhe rebelë. Kuptohet se pjesa tjetër e bashkësisë (ata

që i qëndruan besnikë fesë së All-llahut), nuk do të rrinte duarkryq ndaj këtyre sjelljeve jo të pëlqyeshme. Ata u ngritën dhe thanë: “Ç’po ndodh me ju? Si mund t’i përçmoni ligjet, normat e ummetit? Këto janë norma, udhëzime të cilat i shpalli All-llahu (xh.sh.), të cilat Ai i verifikoi përmes peygamberëve dhe të cilat qartë i ceku në librat e Tij”. Në këtë mënyrë lindën konfrontime të rrepta, të cilat dita-ditës rriteshin dhe si përfundim u shkatërrua uniteti i “ummetit të vetëm”.

Cilat ishin specifikat e këtyre konflikteve? A na ofron Kur’ani Famëlart njohuri lidhur me këtë? S’do mend se po. Por, para së gjithash duhet të kemi parasysh se këto konflikte kanë patur një themel njerëzor, d.m.th. bëhet fjalë për konflikte të cilat kanë lindur si rezultat i rregullimit të marrëdhënieve ndërnjerëzore. Këtë fakt e vërejmë qartë në Kur’an, në ajetin 213 të sures Bekare, ku përmendet termi “bag’j”. Cila është domethënia e termimit “*bag’j*”? Ragib el-Isfahani këtë term e përkufizon si synim për të cenuar në aspektin sasior dhe cilësor kufijtë e “iktisadit”. Gjithsesi këtu me termin “iktisad” nuk duhet kuptuar ekonominë, por me këtë term (në këtë rast) duhet kuptuar rrugën e mesme, vijën e drejtë (sisë). Sipas kësaj, personi që bën “bag’j” është person i cili e dhunon (cenon) rrugën e caktuar të mesme dhe të drejtë. Për shembull, kur ky term përdoret lidhur me qiellin, e ka kuptimin se ka rënë shi shumë më tepër nevojave. Ndonjëherë përdoret edhe në kuptim të mburrjes, mendjemadhësisë. Në Kur’an duke u folur lidhur me mosbesimtarët dhe kriminelët, zullumqarët, janë shprehur edhe këto fjalë: “*dhe të cilët me të padrejtë bëhen kryelartë (mendjemadhënj) në sipërfaqen e tokës*”.¹⁰ (Shura, 42) Interesant është se

¹⁰ H. Nahi këtë pjesë të ajetit e përkthen kështu: “*dhe të cilët me të padrejtë mbjellin ngatërresa në tokë*”. (A. P.)

në këtë ajet kryelartësia, mendjemadhësia e mosbesimtarrëve dhe kriminelëve, zullumqarëve, shprehen me foljen e kohës së tashme *“jebgunë”* e cila rrjedh nga paskajorja *“el-bag’ju”*. Pra, bashkësia njerëzore e cila ka qenë *“një ummet”*, në një fe, një rregullim politik, u përça dhe u shkatërrua si pasojë e *“bag’jit”*, mendjemadhësisë, kalimit të kufijve, për shkak të cenimit të të drejtave të disa pjesëtarëve të saj nga ana e disa pjesëtarëve tjerë, për shkak të mendjemadhësisë dhe mosrespektit ndaj Perëndisë, peygamberëve, ligjit të të Lartmadhëruarit dhe mosrespektit ndaj njerëzve të mirë. Rezultat i *“bag’jit”* është shmangia, humbja e rrugës së drejtë dhe një fe e re e shpikur, jo e vërtetë. *“Sikur të donte All-llahu do t’ju bënte ithtarë të një feje, por Ai e lë të humbur kë të dojë dhe e udhëzon kë të dojë; patjetër do të përgjigjeni për veprat tuaja”*. (Nahl, 93). Tash me shembuj konkretë do ta ilustrojmë devijimin e njerëzve si pasojë e *“bag’jit”*:

a) Devijimi seksual: Shembull konkret lidhur me këtë e kemi rastin e Kabilit, i cili deshi të thyejë një normë martesore, deshi të martohet me motrën e vet prej një barku. Ekziston mundësia që në bashkësinë e parë njerëzore të kenë ekzistuar mosmarrëveshje të ngjashme me këtë. Ndoshta nuk bëhet fjalë për raste kur dikush dëshiron të martohet me motrën e vet, por mund të ketë patur konflikte si rezultat i prostitucionit, *“lirisë seksuale”* etj. Rasti i disa njerëzve kryelartë, të dhënë pas epshëve të veta të cilët kanë thënë: *“Ne refuzojmë të martohemi me gra të caktuara, dëshira jonë është që të kemi marrëdhënie intime me atë grua që dëshirojmë (në momentin e caktuar)”*, mund të konsiderohet si një nga devijimet dhe rastet e *“bag’jit”*. Apo, që është më e keqja, pohimet e disa burrave se fjetja me gra është e mërzitshme dhe zbatimi i homoseksualizmit - marrëdhëniet intime të burrave me burra. Devijimi kryesor i popullit të

Lutit (a.s.) është pikërisht ky fenomen - homoseksualizmi. S'do mend se këto devijime kundërshtoheshin nga pejgamberët dhe njerëzit e mirë. Një konfrontim i këtillë gradualisht solli deri te përçarja, ndarja e njerëzve në grupe. Kështu ummeti unik u nda, u përça; të devijuarit, të humburit u ndanë në njerën anë, ndërkaq besimtarët, njerëzit e mirë në anën tjetër. Kjo do të thotë se doli në skenë një organizim i ri fetar, një organizim i ri juridik, një organizim i ri i bashkësisë, ummetit.

b) Devijimi ekonomik dhe tirania: Duhet të kemi parasysh se edhe njerëzit e parë sikurse ata të kohës së sotme kanë vrapuar pas furnizimit, kanë kërkuar rrugët për të siguruar ekzistencën e vet dhe të familjeve të tyre. All-llahu (xh.sh.) përmes pejgamberëve dhe librave të shpallur këtyre njerëzve u pat treguar se si duhet fituar kafshatën e gojës, cilat mjete dhe rrugë të fitimit janë të lejuara dhe të pastra. Por, në natyrën e njeriut ekziston instinkti që të jetojë jetë komode duke e eksploatuar tjetrin, ekziston instinkti që të fitojë pa punuar, pa dhënë mund. E nga ana tjetër, ekzistojnë edhe njerëzit e dobët, të pafuqishëm të cilët bëhen objekt eksploatimi i këtyre njerëzve shpirtligë. Këta njerëz që kanë shpirt dhe natyrë eksploatuese, duke i eksploatuar të tjerët, duke e shfrytëzuar mundin e të tjerëve, duke mos ua dhënë atë që u takon, gjetën një rrugë të re të fitimit, e cila kundërshton sheriatin - ligjin islam. Pejgamberët në pika të shkurtra i kanë treguar rregullat e përgjithshme të prodhimit, konsumimit dhe ndarjes së të mirave, p.sh., vjedhja në peshore, hileja, mashtrimi gjatë shitblerjes janë haram (të ndaluara). Por njerëzit i kërkojnë rrugët e fitimit me haram. Përmes kësaj (fitimit me haram) njerëzit dalin jashtë kufijve të caktuar përmes revelatës (vahjit). Fundi i kësaj janë konfrontimet, mbrojtja dhe dalja në shesh e një relacioni të ri midis njerëzve. Për shembull, në një

rreth shoqëror ku njerëzit ekzistencën e sigurojnë përmes gjuetisë, të gjithë gjuajnë sasi të barabartë të caktuar sipas rregullave të asaj bashkësie dhe atë që e gjuan bëhet pronë e x personit i cili ka gjuajtur. Ata që për shkaqe të ndryshme nuk kishin mundësi të dalin në gjah (si p.sh., njeriu i sëmurë nga ndonjë sëmundje e rëndë, gruaja e vejë, fëmija jetim etj.), ekzistencën e siguronin nga zeqati dhe sadakaja që e jepnin ata që ishin në gjendje të gjuajnë. Por një grup njerëzish e kundërshtuan këtë obligim të rëndësishëm ekonomik dhe juridik: *“E kur u thuhet atyre që nuk besojnë: Shpërndani nga ajo që ua jep All-llahu, ata u thuan besimtarëve: A ne të ushqejmë atë, të cilin, sikur të donte All-llahu, do ta ushqente? Ju me të vërtetë jeni në një humbje të qartë”*. (Jasin, 47). Apo në një kohë tjetër të fuqishmit, eksploatuesit janë ngritur dhe kanë thënë: *“Ju këtu dhe ju atje, do të shkoni në gjah, çdo ditë do të gjuani nga kaq kafshë, ne do të rrimë këtu, por nga gjahu i gjuajtur kaq do të jetë e jona, sasia tjetër do të jetë e juaja”*; edhe kjo është cenim i normave të shariatit. Për këto arsye në mesin e popujve Ad, Themud si dhe popujve tjerë kanë lindur mosmarrëveshje, të cilat peygamberët janë munduar t’i evitojnë. Edhe Shuajbi (a.s.) është peygamber që e ngriti zërin kundër padrejtësive të këtilla, kurse populli i tij ankohej duke iu drejtuar atij: *“O Shuajb, a namazi (lutja) yt të nxitë që të mos na lësh të lirë të veprojmë si të duam me pasurinë tonë?”* Kur u rrit tensioni në mosmarrëveshjen ndërmjet Shuajbit (a.s.) dhe popullit të tij, paria e popullit të tij ia dhanë këtë notë: *“Ti dhe ithtarët tu, ose pa kurrfarë kushti do të pranoni fenë tonë ose do t’ju dëbojmë nga fshati ynë”*. (A’raf, 88). Populli i Shuajbit ishte ithtar i një feje tjetër. Marrëdhëniet ekonomike, jetën morale dhe shoqërore e organizonin sipas normave që kundërshtonin fenë e All-llahut dhe shariatit e Tij në të cilin thirrte Shuajbi (a.s.). Shuajbin populli i tij e kushtëzoi ose të kthehet në

fenë e tyre, ose përndryshe do ta dëbojnë nga fshati, nga rrethi ku ishte rritur.

Mesazhi i të gjithë pejgamberëve është një: Të adhurohet vetëm All-llahu (xh.sh.). Ata gjithashtu i kanë thirrur njerëzit që të veprojnë, si sillen sipas hukmeve (vendimeve) të të Madhit Zot: *“Kjo është fe e juaja, dhe është e vetmja fe (e shpallur), e Unë jam Zoti juaj, pra më adhuroni vetëm Mua. Po ata u ndanë mes vete në fenë e tyre, e të gjithë do të kthehen tek Ne”*. (Enbija’, 92, 93).

Mosmarrëveshja kryesore ndërmjet këtyre njerëzve të ndarë në grupe ishte në sferën e “veprave” të tyre, në praktikë, si p.sh., mënyra e sjelljes, kontrollimi i çdo aktiviteti etj. Pejgamberët kanë theksuar një pikë: Nuk ka zot tjetër pos All-llahut (xh.sh.), vetëm Atë adhuroni. Mosekzistimi i zotave tjerë përveç All-llahut do të thotë se shpallja e Tij konsiderohet si një gjë, vlefshmëria e së cilës është e padiskutueshme dhe se vetëm Ai meriton të adhurohet. Nëse marrëdhëniet ndërnjerëzore, ekonomike, morale dhe juridike rregullohen sipas ndonjë norme tjetër jasht atyre të All-llahut (xh.sh.), kjo do të thotë se pasohet dhe adhurohet dikush tjetër pos të Gjithfuqishmit. Mund të duket se në librat e shpallur pejgamberëve nuk trajtohen sa duhet deformimet, përdhosjet shoqërore të cilat kanë shkaqet dhe pasojat e veta. Por duhet të dimë se nuk është detyrë e fletushkave apo librave të shpallur pejgamberëve që t’i radhisin ose t’i cekin të gjitha këto në formë të një libri të shkencave shoqërore.

Nëse tash i kthehemi temës së ummetit të vetëm, do të shohim se kemi koncept më të qartë rreth asaj se si erdhi deri te përçarja, se si “ummeti i vetëm” u nda në “ummete”, bashkësi të reja. Me lindjen e konflikteve rrënjësore, të cilave nuk iu gjet zgjidhja, ummeti i vetëm dhe i parë i humbi atributet “i vetëm dhe i parë”, sepse një shoqëri për t’u bërë ummet duhet t’i plotësojë disa kushte:

pjesëtarët e saj duhet të jenë ithtarë të fesë së njëjtë, të jenë nën një urdhër, t'i nënshtrohen udhëheqësit të njëjtë, në kohë dhe vend të njëjtë.¹¹ Kundërshtimet, mosmarrëveshjet e bënë të pamundshme një gjë të këtillë. Njerëzit ishin përçarë mes vete dhe sipas kësaj nuk ishin në një fe të vetme. Kjo domosdo do ta sjellë me vete edhe ndarjen e tokës. Domethënë ata që nuk dëshironin t'i qëndrojnë besnikë fesë së All-llahut, ata që e kundërshtonin këtë fe, u tubuan në një vend dhe u shpërndanë nëpër pjesë tjera të botës, ku do të fillojnë të jetojnë një jetë ashtu si mendonin ata. Pas kësaj fati i pasardhësve të Ademit do të jetë ai që “vazhdimisht të jenë në kundërshtim (mes vete)” (shih: Hud, 118). Kjo është zanafilla e kalimit prej mono-teizmi në politeizëm apo e lindjes së feve të cilat njohin zota tjerë përveç All-llahut (xh.sh.). Edhe krahas kësaj njerëzia nuk do të lihet pa peygamberë, çdo populli dhe bashkësi do t'i dërgohet peygamber i cili do t'i thirrë njerëzit që ta adhurojnë vetëm Zotin e Vërtetë. Ata që do t'i përgjigjen kësaj thirrjeje do të shpëtojnë, kurse ata që nuk do t'i përgjigjen, do të mbeten këmbëngulës në fetë e tyre të pavërteta. Ja pra, kështu njerëzia ka ardhur deri në kohët e sotit. Pika kryesore në të cilën duhet ndalur këtu është e vërteta se faktor më i rëndësishëm sesa ata materiale, ekonomike apo gjeografike, i cili ka shkatuar përçarjen dhe ndarjen e “ummetit të vetëm dhe të parë” ka qenë fenomeni i “bag’ji”-t. Bag’ji në thelb është një fenomen njerëzor. Njerëzit për shkaqe të ndryshme i urrejnë dhe ua cenojnë të drejtat e tyre elementare njerëzve me të cilët bashkëjetojnë. Ky pra është faktori kryesor i konflikteve dhe mosmarrëveshjeve njerëzore dhe kjo kështu do të vazhdojë derisa të ekzistojë kjo botë (deri në Ditën e Kijametit).

¹¹ Ragib el-Isfahani, *Mufredât*, f. 23.

**PJESA E TRETË:
Dy terma fetishe (idhuj)
të historisë moderne:
qytetërimi dhe kultura**

I. Qytetërimi

a). Rrënja dhe zhvillimi i fjalës qytetërim

Fjala qytetërim në gjuhën turke përkthehet me termin “medeniyet”, që ka prejardhje nga fjala arabe “medine” /qytet/ (e cila rrjedh nga trilitera m-d-n). Fjala “medeniyet” ka domethënie krejtësisht të kundërt të jetës endaceke, fshatare. Shprehja e cila në gjuhën angleze përdoret në formën “civilization” rrjedh nga fjala latine “civitas” që në përkthim do të thotë qytet. Sado që shprehja arabe “medeniyeh” e shpreh polarizimin qytet - fshat, qytetëri - fshatarësi, përsëri duhet të themi se edhe fshatarësia bën pjesë në qytetërim. Fjala latine “civitas” është sinonim i fjalës greke “polis”. Sipas hulumtimit të Abdulaziz Lahbabit¹² shprehja “medeni” (i qytetëruar) ka kuptimin e njeriut i cili e simpatizon jetën në shoqëri dhe është opozitë e personit të egër (sauvage: silvaticus) i cili ik nga shoqëria dhe pëlqen jetën në pyll (silva).

Hilmi Zija Ylken në veprën e tij *Sosyoloji Sözlüğü* thotë se fjala “medine” /cite, civitas/ e ka këtë domethënie: Qytet i kohës së vjetër, i rrethuar me kala (i fortifikuar) i cili ka lindur nga vendosja e një fisi rreth një tempulli apo një pazari. Sipas kësaj, “medeni” (civil, civique) do

¹² Abdulaziz Lahbabi, *Millî Kültür ve Medeniyet*, f. 92.

të thotë ajo që i takon medines, sitesë apo qytetit. Meqë qytetërimi vendor ka filluar me sitenë, qytetin, atëherë fjala “medeni” e ka edhe domethënien e qytetëruar. Nga kjo duhet dalluar domethëniet të qenët banor i sites/cité/(cityen) dhe të qenët banor i qytetit (citadin). Sipas Ylkenit qytetërimi (civilization) i cili ka filluar me qytetin, dallon nga “kultura”, e cila ka të bëjë edhe me popujt me vendbanim të përhershëm edhe me ata endacakë.

Sipas *Enciklopedisë Islame*, fjala “medine” e cila në Kur’an dhe në burimet e hadithit përmendet në shumë vende, është një emër i përgjithshëm (gjithashtu edhe i përveçëm kur bëhet fjalë për Medinetu’l-Munevveren, qytetin në të cilin është shpërngulur i Dërguari i Zotit, emri i mëparshëm i të cilit është Jethrib - A.P.) me prejardhje aramite. Kuptimi burimor i kësaj fjale në gjuhën aramite është një rreth apo krahinë që është nën juridiksionin e një gjyqi, e cila më vonë shndërrohet në një qytet (të madh).

Kjo fjalë e cila ka fituar famë dhe përdorshmëri në përmasa botërore, nuk ka ndonjë histori të vjetër. Fjala qytetërim nëpër fjalorët perëndimorë ka depërtuar aty nga fundi i shekullit XVIII, p.sh., në fjalorin e *Academie* kjo fjalë është futur për herë të parë në botimin e vitit 1798. Por për herë të parë në një libër të botuar ka depërtuar në vitin 1757. Sipas studimeve të historianëve të qytetërimit, i pari këtë fjalë në veprën e vet e përdori Margius de Mirabeau. Mirabeau në një libër tjetër të vetin që e shkroi në vitin 1776, fjalës qytetërim ia jep këtë domethënie: “Qytetërimi i një populli do të thotë zbutja e dokeve dhe traditave të atij populli, suptiliteti, eleganca dhe përhapja e një diturie e cila do të japë mundësinë e mbikëqyrjes dhe ligjësimin të moralit dhe etikës së përgjithshme. Një shoqëri nuk mund të jetë e qytetëruar përderisa nuk krijon një jetë të virtytshme. Ideja humane

mund të lindë vetëm në ato shoqëri që janë të stërvitura dhe të zbutura me të gjitha elementet e veta”.¹³

Nëse kemi parasysh konfrontimet dhe trazirat fetare dhe sektare të cilat e rraskapitën Evropën, luftërat e vazhdueshme të brendshme (qytetare) ku njerëzit vriteshin pa kurrfarë dhimbjeje, kërditë, me një fjalë gjenocidi i bërë, nëse kemi parasysh të vërtetën se njerëz, shkrimtarë, intelektualë të shumtë u dogjën të gjallë me urdhrin e kishës, do të vijmë në përfundim se për çfarë arsye kësaj fjale (qytetërimit) i jepet një domethënie kaq magjike dhe tërheqëse. Kjo fjalë qysh në kohët e para kur doli në skenë, përveç domethënies së virtyteve të larta njerëzore si urtësia, mençuria, dinjiteti, sjellja shembullore, nderi, mëshira dhe zemërbutësia ndaj të tjerëve, matura në mendime (ide) dhe frenimi i pasioneve, gjithashtu fitoi edhe domethënien e vet filozofike dhe politike: humanizmi dhe dokumenti se evropianët (lexo: perëndimorët) kanë arritur përsosurinë, kurse të tjerët janë të prapambetur. Termi qytetërim gjithashtu ka edhe dimensionin e vet tjetër, një ndryshim bazor në jetën e Evropës, (më vonë edhe në shumë anë tjera të botës - A.P.) “shekullarizmi”. Pas kësaj faze të historisë filozofia, shkencat shoqërore dhe të gjitha aktivitetet mendore, normat religjioze dhe transcendentë do të transformohen dhe do të kenë synime botërore/shekullariste.

Shfrytëzimi dhe kënaqësia e lirë dhe e mjaftueshme e njeriut në jetën e vet me të mirat, dhuntitë e kësaj bote, do të bëhen synimi elementar, qendror. Në këtë kontekst është krijuar një lidhshmëri e përafërt midis qytetërimit dhe shekullarizmit. Intelektualët dhe mendimtarët e rretheve jokishtare të Evropës, pas shekullit XVIII

¹³ John U. Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, MEB 1000 Temel Eser, f. 103 dhe në vazhdim.

kaluan pas kësaj fjale, duke u nisur nga elementet e lart-përmendura njerëzore, morën një pozitë mbiracore dhe mbireligjioze. Në këtë mënyrë ata do të krijojnë një botëkuptim njerëzor dhe universal; do të pohojnë se kanë ardhur deri te një filozofi e re; do të shpallin se kanë marrë mbi vete misionin që për hir të kënaqësisë njerëzore dhe për hir të luftës kundër barbarizmit, këtë filozofi të re, këtë botëkuptim njerëzor dhe universal ta bëjnë të pranuar për tërë botën. Kësisoj pas kësaj qytetërimi do t'i shprehë karakteret *sui generis* dhe aktivitetet qytetëruese të vendeve evropiane, të cilat pandehnin se kanë arritur nivelin më të lartë të kulturës. Me të vërtetë përputhja e këtyre dy kuptimeve specifike me kohën heroike të kapitalizmit industrial dhe me përgatitjen e imperializmit të Evropës moderne, nuk është një ko incidencë.

Lahbabi duke cituar një përkufizim tjetër, atë të Littrésë, thekson këtë realitet: “Qytetërimi paraqet gjendjen e gjësë e cila qytetëron, d.m.th., paraqet tërësinë e shprehive, traditave dhe qëndrimeve që lindin nga ndikimi i ndërsjellë ndërmjet artizanateve industriale, religjionit, arteve të bukura dhe shkencave”.

Nga kjo kuptohet se mendimtarët perëndimorë qysh para dy shekujve ose kanë mbështetur shpresa të mëdha në këtë koncept, ose me hipokrizi janë munduar që t'i mbulojnë aktivitetet e veta për të cilat përgatiteshin (bëhet fjalë për “aktivitetet” e tyre eksploatuese, imperialiste-kolonialiste - A.P.) me anë të idesë së humanizmit dhe shkencës. Sepse Condorcet në vitin 1789 lidhur me qytetërimin mes tjerash i pat thënë këto fjalë: “Sa më tepër të përhapet qytetërimi, aq më tepër do të humben varfëria dhe robëria, do të humben luftërat dhe çlirimi i vendeve të ndryshme”.

Veprimtaritë e evropianëve për t'i qytetëruar dhe kulturuar vendet e ndryshme nën pretekstin e eliminimit të

varfërisë, kataklizmave dhe luftërave, paraqesin lotë krokodili. Sot pas dy shekujve të përshkuar me përvoja të hidhura të përjetuara, është shumë e qartë se në çfarë niveli i sollën evropianët vendet dhe popujt e ndryshëm të botës.

Ekziston një lidhshmëri e fortë midis periudhës kur filloi të përhapet termi qytetërim dhe periudhës kur forcohet filozofia humaniste dhe kur u bë një përshpejtim në rrugën drejt kapitalizmit industrial. Me shkatërrimin e sistemit feudalist, viset malore, provinciale u zbrazen, rëndësi më të madhe filluan të fitonin qytetet të cilat gradualisht po shndërroheshin në qendra të punës, biznesit, afarizmit. Rëndësia që fituan qytetet bëri të mundur që humanizmi në jetën e re në qytet nën parullën e qytetërimit, t'u japë krejtësisht një formë të re kulturës, moralit, mendimit, filozofisë dhe të drejtës, t'ua shtojë atributin humanist(e). Kjo tashmë paraqet një organizim të ri shoqëror, marrëdhënie të reja ndërnjerëzore, d.m.th. jetës së njeriut iu dha një kuptim i ri. Pra, qytetërimi paraqet realizimin e përpjekjeve dhe ëndrrave të kahershme të evropianëve për hiperproduktivitet, hiperprofit, ekspansion botëror, për të arritur në fuqi dhe për të jetuar në luks, paraqet anën praktike të idesë së *përparimit*. Qytetërimi në të njëjtën kohë paraqet një pretekst, një maskë të qëllimeve të imperializmit evropian për të sunduar me popujt tjerë (joevropianë), për t'i plaçkitur burimet dhe pasuritë e tyre të shumta si dhe për të krijuar një pushtet universal.

Qëllimi i vërtetë ka qenë që përmes maskës së qytetërimit, të bëhet eksploatimi i botës, plaçkitja e burimeve, grabitja e potencialeve natyrore dhe njerëzore dhe dobësimi në aspektin shpirtëror dhe mendor i të gjithëve që nuk janë perëndimorë. Qytetërimi madje edhe sot e këtë ditë, nën identitetin e vet perëndimor, si një forcë magjike i tërheq intelektualët e shumë shoqërive joperëndimore.

Bashkëpunimi midis këtyre intelektualëve dhe fuqive financiare dhe kulturore të Perëndimit, mundohet që në përmasa botërore të bëjë asimilimin e kulturave lokale, dokeve dhe traditave, madje edhe feve. Përmes kësaj synohet të krijohet një botë e një kallëpi/standardi, e përshtatshme për teknikat prodhuese të Perëndimit, një botë e cila pa probleme do të mund t'i konsumojë të gjitha mallrat të cilat i prodhon kapitalizmi perëndimor; synohet që të gjitha shtetet, të gjitha kombet dhe popujt e botës të shndërrohen në një “treg të përbashkët të eksploatimit dhe të konsumimit”.

Por në kohën e sotme, sidomos kur janë në pyetje shoqëritë joperëndimore, qytetërimi veçmë e ka humbur vlerën si një ideal, slogan dhe qëllim i lartë deri te i cili duhet arritur; vendin e tij e ka zënë “modernizmi”. Edhe pse modernizimi në bazë nuk dallon shumë nga qytetërimi, prapëseprapë mund të thuhet se ngjyrat kryesore të këtij koncepti janë: Rregullimi i jetës ekonomike, i procesit prodhues si dhe formave të tjera të jetës shoqërore materiale të vendeve “të pazhvilluara dhe atyre në zhvillim e sipër” sipas standardeve perëndimore, aplikimi i ndryshimeve rrënjësore dhe revizionizimi i tyre sipas metodave teknike të Perëndimit.

b). Qyteti (medine) dhe qytetërimi (medenijje/t) në burimet islame

Më lart folëm rreth domethënies etimologjike dhe terminologjike të fjalës qytetërim dhe domethënieve të cilat i fitoi ky term gjatë dy shekujve të fundit në Perëndim. Tash le të ndalemi në domethëniet etimologjike dhe

terminologjike të këtij termi në burimet islame. Më parë pamë se fjala “medine” në gjuhën arabe ka kaluar nga gjuha aramite dhe se kuptimi i saj ishte: rreth, krahinë e cila është nën juridiksionin e një gjyqi, e cila më vonë formon një qytet të madh të zhvilluar. Sipas disa burimeve, fjala “medine”, domethënia e së cilës është qytet, njihej edhe para ardhjes së Islamit dhe para shpërnguljes së Muhammedit (a.s.) në Medine. Sepse në poezitë e poetit të njohur Hassan ibn Thabit, (të cilin pas pranimit të Islamit i Dërguari i Zotit e lavdëron), të shkruara në periudhën paraislame e hasim edhe fjalën “medine” edhe atë “jethrib”.

Pas migrimit të Pejgamberit (a.s.) nga Mekkeja në Medine emri “Jethrib” ia lëshoi vendin emrit “Medine”, emër ky i cili pas kësaj u bë më i famshëm se i pari. Sipas kësaj mund të thuhet se Muhammedi (a.s.) e gjallëroi domethënien e kësaj fjale “qytet dhe jetë me vendbanim të përhershëm”. Kjo tregon se ka gjasa që Pejgamberi (a.s.) e ka zgjedhur emrin Medine, jo se nuk e ka pëlqyer emrin e qytetit Jethrib, jo se në këtë emër ka parë elemente të politeizmit, por ka dashur të simbolizojë se Islami me hixhretin (shpërnguljen) është bërë konstant si dhe për të theksuar një model shembullor të jetës me vendbanim të përhershëm. Kështu pas kësaj Jethribi e mori emrin Medine. E vërteta se në Kur’anin Famëlart për qytetet që njihen në histori përdoren fjalët “medine” (qytet) dhe “mudun” (qytete), të cilat përdoren vetëm në domethënien qytet, respektivisht qytete, pa ndonjë atribut, flet se këto fjalë nuk kanë ndonjë domethënie negative apo pozitive. Por zgjedhja e Muhammedit (a.s.) që ta emërojë ish-Jethribin me emrin Medine ka një domethënie të posaçme, shpreh manifestimin e Islamit mbi një hapësirë konkrete dhe sociale. Nëse shikojmë faktin se nocionet “din” (fe), “medine” (qytet), “medeni” (i qytetëruar, që ka të bëjë me qytetin), dhe “medenijje/t/” (qytetërim)

rrjedhin nga rrënja e njëjtë, mund të thuhet se Pejgamberi (a.s.) fjalës “medine” ka dashur t’ia japë domethëniet që vijojnë: Feja e fundit e shpallur njerëzimit, Islami, është manifestuar, ka filluar lirë të jetësohet, të konkretizohet, jeta e njerëzve ka filluar të ndryshojë në drejtim të përsosurisë në një copë vendi (lokalitet) të quajtur Jethrib. Prijësi i kësaj iniciative, lëvizjeje të rëndësishme fetare dhe njerëzore është Muhammedi (a.s.) dhe për këtë arsye në disa burime të hadithit Jethribi emërtohet si “Medinetu’n-nebijj” (Qyteti i Pejgamberit) apo “el-Medinetu’t-tajjibe” (Qyteti i bukur).

Qyteti i Medines për muslimanët është shumë i rëndësishëm sepse në të Pejgamberi (a.s.) e kaloi një pjesë të jetës së vet, në të Islami për herë të parë filloi të aplikohet lirisht, si dhe për arsye se në të u formua komuniteti islam, qytet-shteti i Medines. Pejgamberi (a.s.), shembujt e parë historikë dhe universalë të aplikimit të Islamit i dha në Medine. Për këtë arsye në përmbledhjen e haditheve të Imam Buhariut Medineja përshkruhet si “Atdhe i hixhretit dhe sunnetit (migrimit dhe traditës së Pejgamberit a.s.)”.¹⁴ Medineja është vendi ku jetoi dhe u zhvillua tradita, praktika e Pejgamberit (a.s.). Marrëdhëniet njerëzore, jeta shoqërore, e drejta, ekonomia, politika, morali si dhe çdo sjellje njerëzore dhe shoqërore morën formën e vet dhe u zbatuan në Medine, në bazë të mesazhit dhe parimeve themelore të fesë së re (Islamit). Kjo është arsyeja pse traditës së Medines i jepet rëndësi shumë e madhe nga ana e dijetarëve të hadithit (shkenca mbi traditën e Pejgamberit a.s.) dhe fikhut (jurisprudenca islame). Sot me miliona muslimanë këtij qyteti i thanë “el-Medinetu’l-munevvere” (Qyteti i ndriçuar).

¹⁴ *Sahihu’l-buhari, I’tisam, 16.*

Kjo fjalë në periudhat e mëvonshme si në aspektin etimologjik ashtu edhe në atë terminologjik, është shqyrtuar nga dijetarë të ndryshëm islamë dhe i janë dhënë domethënie të ndryshme. Për shembull Ragib el-Isfahani, në librin e tij të njohur të terminologjisë *Mufredet*, të përpiluar para përafërsisht një mijë vjetëve, e cek këtë fjalë (fjalën “medine”). Domethënë se në jetën shkencore islame kjo fjalë ka hyrë shumë para periudhës kur në Perëndim fillon t’i kushtohet rëndësi. Ndoshta në mesin e kritikave që mund të bëhen mund të jetë e vërteta se kjo fjalë në burimet islame është shqyrtuar vetëm në aspektin etimologjik. Por filozofi musliman Farabiu i cili jetoi në shekullin IX dhe X pas Isait (a.s.), këtë fjalë e ka përdorur krejtësisht jashtë kornizave etimologjike, atë e ka konceptualizuar. Këtë emër e ka përdorur në tre titujt e librave të vetë: a) *es-Sijasetu’l-medenijje* (Politika qytetare), b) *el-Medinetu’l-fadilah* (Qyteti i virtytshëm), - në këtë vepër Farabiu kur përmend qytetin (medine) ka për qëllim organizimin shtetëror. c) *Ixhtima’atu’l-Medenijje* (Sociologjia e qytetërimit). Nëse kemi parasysh kohën kur ka lindur dhe vdekur Farabiu (870-950), del në shesh se në botën islame për termin qytet, qytetërim dihet shumë më parë sesa në Perëndim. Pra, qytetërimi edhe si fjalë edhe si koncept nuk është perëndimor por lindor.

Lidhur me atë se për këtë fjalë në botën islame është ditur dhe se është përdorë shumë më parë sesa në Perëndim kemi edhe një shembull. Njëri nga poetët më të mëdhenj të shekullit XVI, Fuzuli (v. 1556), i cili ka shkruar në tri gjuhë (arabisht, turqisht dhe persisht), në veprën e tij të kelamit (apologjetika islame - A.P.) *Matlau’l-i’tikad* termin “medenijje/t” (qytetërim) e përdor në mënyrë të çuditshme, plotësisht në një domethënie sociologjike dhe e përkufizon me sa vijon: “Njeriu sipas natyrës së vet është i qytetëruar. Qytetërimi nënkupton tubimin/bashkësinë

dhe jetesën e përbashkët në një vend. Në një bashkësi (shoqëri) në të cilën organizimin e siguron qytetërimi, që të mos paraqiten trazira nevojitet njëfarë ligji. Që të respektohen ndalesat dhe urdhëresat e këtij ligji dhe për të qenë i drejtë nënshtrimi të njëjtit, nevojitet një ligjdhënës i besueshëm, i forcuar me karakteristika dhe shprehje që do t'i kishin hije një shpirti të shenjtë dhe melekëve. Ja pra, ky ligjdhënës është Pejgamberi, kurse ligji i tij është sheriat.¹⁵

Në pjesën e cituar nga vepra e Fuzulit, termit “medeni” (qytetar), “medenijeh” (qytetërim), kanë domethënie krejtësisht sociologjike. Sipas Fuzulit qytetërimi nënkupton tubimin e njerëzve dhe jetën e përbashkët të tyre. Ky është një fenomen natyror dhe për t'u ruajtur rendi i jetesës së përbashkët të njerëzve, për t'i penguar trazirat dhe konfliktet ka nevojë për një ligj të cilit do t'i përmbahen këta njerëz të cilët jetojnë së bashku.

Ligji dhe jeta në kuadër të një sistemi juridik s'do mend se më tepër janë të nevojshme dhe kanë të bëjnë me bashkësitë njerëzore që kanë një vendbanim të përhershëm, pjesëtarët e të cilave jetojnë së bashku. Për këtë arsye Kur'ani i Lartë jetën e endacakëve, jetën endacake nuk e simpatizon, por anon nga jeta në qytet, jeta me vendbanim të përhershëm ku njerëzit jetojnë së bashku: *“Beduinët janë mosbesimtarët dhe dyfyturëshit më të rreptë, dhe janë të përshtatshëm që të mos i njohin (pranojnë) normat të cilat All-llahu ia shpall Pejgamberit të Vet. All-llahu është i Gjithë-dijshëm dhe i Urtë. Ka nga beduinët të atillë të cilët atë që e ndajnë (e japin) e konsiderojnë të dështuar. Dhe mezi që presin t'i godasë fatkeqësia, ata le t'i godasë fatkeqësia! All-llahu dëgjon dhe di gjithçka”*. (et-Teube, 97-98).

¹⁵ Fuzuli, *Matlau'l-i'tikad fi ma'rifeti'l-mebde' ve'l-mead*, përgat. Muhammed Tanxhi, përkth. E. Coşkun - K. Işık, AÜDTCF, Ankara, 1961, f. 58.

Në këto dy ajete jepen disa cilësi themelore dhe të përbashkëta të endacakëve, shtegtarëve, gjithashtu përshkruhet edhe karakteri i këtyre njerëzve të cilët jetojnë një jetë nomade, të cilët sipas rrethanave të ndryshme, sipas kushteve klimatike, shpërngulen prej një vendi në një vend tjetër, ku bëjnë konak, vendosen për një kohë të caktuar, të cilët nuk kanë shprehur të jetojnë një jetë me vendbanim të përhershëm. Njeriu endacak (beduin-nomad) është më i rreptë në mosbesim dhe dyfytërsi sesa ai që jeton në mënyrë të përhershme në një vend, sesa qytetari; dëshira e tij për të nxënë, për të përfituar dituri është e dobët. Dhënien nga pasuria në rrugë të All-llahut e konsideron si gjë të panevojshme, si një borxh që paguhet dhe shkon në dobi të të tjerëve. Me të vërtetë këto tri cilësi të padëshiruara, janë cilësi të karakterit beduin. Sepse është tejet vështirë që njeriun beduin ta bësh t'i përmbahet rendit, disiplinës, vështirë është që atë ta mbash nën kontroll të normave të ndryshme. Gjëja elementare në jetën e tij është migracioni. Pra, është shumë vështirë që ai të edukohet dhe të arsimohet. Ai më tepër dëshiron që të jetojë një jetë pa norma, pa sistem, pa rend, me një fjalë dëshiron të jetojë i lirë në prehërin e natyrës. Për këto arsye edhe nuk e do jetën ku ka disiplinë dhe nxënie të diturisë. Nomadët kapacitetet e veta mu si shpendët shtegtarë dhe kopetë e ndryshme i përqëndrojnë drejt një qëllimi të caktuar. Kur të vijë dimri të migrojnë në ndonjë vend të nxehtë, kur të vijnë ditët tepër të nxehta dhe të thata përsëri të migrojnë në ndonjë vend tjetër. Kjo nga një aspekt do të thotë vazhdim i jetës primitive.

Tek beduini zhvillohet shpirti i kopesë, ndjenjat e tij dita-ditës shkojnë duke u ashpërsuar, sjelljet e tij nën ndikimin e kushteve natyrore bëhen më negative, gradualisht tek ai formohet një ndjenjë e mosdëshirës për të jetuar së bashku me njerëzit, për të qenë i dobishëm për ta, për

t'ua hapur atyre shpirtin dhe për t'ua shprehur atë që e fsheh në vete. Nëse i vjen rasti vjedh, plaçkit, bën kusari, zë pritë. Nuk ndjen dhembje të madhe të vrasë madje edhe njeriun (apo njerëzit) që e njeh, të therë fëmijën... Besimi shumë rëndë mund të thellohet, të rrënjohet në shpirtin e tij. Duke pasur parasysh se është mësuar të jetojë si ia do qejfi, nuk njeh kufij (si p.sh. normë, ligj, sistem).

Pasi nuk ka vendbanim të përhershëm nuk mundohet që të ndërtojë, ta përmirësojë pamjen e rrethit, mjedisit (madje edhe nëse ka nevojë për vete për të bërë, ndërtuar diçka). Meqë nuk mbjell e as nuk korrë, nuk mund të arrijë deri te vetëdija për të mirat, dhuntitë të cilat i ka krijuar All-llahu (xh.sh.), as që do t'u ndihmojë dhe të ndajë për të varfërit, të mjerët dhe të dobët. Kur e ndjen rrezikun ik, nuk di për rezistencë ndaj dhunës dhe padrejtësive, dobësohet; luftën në rrugë të All-llahut e sheh si gjë të padëshirueshme, si trysni. Në të njëjtën kaptinë lexojmë ajete ku ceket e vërteta se beduinët kishin shpikur gënjeshtër të ndryshme, të cilat do t'i kishin si arsye që të mos marrin pjesë në luftë me Pejgamberin (a.s.). Por krahas gjithë kësaj që e përmendëm më parë në lidhje me ta (beduinët), gabim është të thuhet se mosbesimi dhe dyfytërsia, injoranca, antipatia për të ndarë në rrugë të All-llahut (xh.sh.) etj., janë cilësi të pashmangshme, të vetme dhe absolute të beduinëve. Edhe pse karakteri i përgjithshëm i beduinëve është ky, *“ka edhe beduinë të cilët e besojnë All-llahun dhe Ditën e Kijametit dhe të cilët konsiderojnë se ajo që japin është rrugë për t'u afruar tek All-llahu dhe bekim të Pejgamberit”*. (Teube, 99). Por beduinët e kësaj kategorie nuk përbëjnë shumicën. Duke u nisur nga parimi se “rasti i posaçëm/ekskluziv-/përfundimtar nuk e prish (nuk e bën jovalide) rregullën”, mund të themi se në përgjithësi është rëndë që jeta endacakë të shihet si një mënyrë pozitive e jetesës. Nuk mund

të pranohet si i drejtë mendimi i disave të cilët duke u nisur nga jeta e prishur, depressive dhe shkatërruese për njeriun e qytetit të sotëm modern, thonë se jeta nomade është e përshtatshme për stilin islam të jetesës. Përkundrazi, Islami mbështet jetën në qytet, mbështet tubimin dhe jetën e përbashkët të njerëzve në një vend të përhershëm.

S'do mend se i pakuptimtë dhe i panevojshëm është insistimi për të jetuar në një vend përgjithmonë, pa marrë parasysh kushtet negative, mundimet etj. Në historinë islame shohim se Muhammedi (a.s.) dhe sahabët e tij ishin shpërngulur në vende të tjera. Por shpërngulja nuk duhet të jetë në formë të ikjes në majat e maleve, apo të çuarjes së një jete nomade, por shpërngulje apo ndryshim i përkohshëm i vendit ku jeton, prej një qyteti në tjetrin (p.sh. prej Mekkes në Abisini apo në Medine). Siç thekson edhe Kur'ani Famëlart "hixhreti" (shpërngulja) në të vërtetë është një fazë midis "besimit" dhe "luftës", d.m.th., njeriu në vendin ku shpërngulet forcohet, mobilizohet dhe përsëri kthehet në vendlindje si ngadhënjimtar. Pra, ekziston një radhë e këtillë: imani (besimi), hixhreti (shpërngulja) dhe xhihadi (lufta në rrugë të All-llahut).

c). Klasifikimi i bashkësive njerëzore

Meqë pamë se ekziston një lidhshmëri e ngushtë dhe e drejtpërdrejtë midis qytetërimit, jetës me vendbanim të përhershëm dhe urbanizimit, tash t'i qasemi një prizmi tjetër të temës sonë.

Si gjatë historisë ashtu edhe në kohën e sotme ekzistojnë shumë bashkësi njerëzore të cilat jetojnë një jetë endacake. Këtyre komuniteteve që jetojnë një jetë të tillë

u themi “ashiret” apo “kabile”. Ashireti në një aspekt ka ngjashmëri me kabilen, por kur kemi parasysh se tek ashireti merren për bazë lidhjet martesore dhe ato të gjakut (bashkëshortore-gjakore), themi se paraqet një njësi më të vogël se kabilja. Edhe në jetën endacake mund të hasim në bashkësi njerëzore që janë më të mëdha sesa ashireti dhe kabilja, të cilat janë në rrugë për t’u bërë “kavm” (etnitet). Por tek kavmi bazë është jeta me vendbanim të përhershëm, pasi që ai më pak i ka kushtuar rëndësi jetës endacake. Kabilja dhe ashireti e ruajnë vazhdimësinë në jetën endacake, kurse kavmet nevojën për t’u shpërngulur dhe për ta lëshuar vendin ku jetojnë e ndjejnë në kohë tepër të rënda, në kohët e thatësirave, luftërave, skamjes dhe katastrofave natyrore, dhe posa të gjejnë një vend të përshtatshëm për jetesë kalojnë në jetë me vendbanim të përhershëm. Në Kur’anin Famëlart bashkësitë njerëzore sipas numrit të njerëzve nga të cilat përbëhen, janë klasifikuar kështu:

1) Ashiret: Bashkësi e vogël njerëzore e bazuar në lidhjet martesore dhe ato të gjakut. Në Mekke nga Muhammedi (a.s.) së pari kërkohet që t’ia tërheqë vërejtjen ashiretit (gjinisë - farefisnisë) të vet. Termi ashiret para së gjithash ka kuptimin e farefisnisë së afërt. Në farefisninë e afërt ekzistojnë lidhshmëri të gjakut dhe martesore. Në terminologjinë arabe fjala “ashiret” do të thotë farefisnia e burrit, e cila mund të shtohet; kur numri i atyre që janë të një gjaku apo që kanë një gjenezë arrin në numrin dhjetë, kjo do të thotë se bëhet fjalë për një “ashiret” me plotkuptimin e fjalës.¹⁶

2) Kabile: Është një bashkësi njerëzore e përbërë nga dy e më tepër “ashirete”. Në kuadër të kabiles edhe

¹⁶ Fjala “ashiret” vjen nga fjala arabe “ashereh” që do të thotë dhjetë. (A.P.)

anëtarët e ashireteve edhe ata të kabiles kanë përgjegjësi dhe obligime midis vete; d.m.th. “pranojnë” të marrin mbi vete përgjegjësi dhe të kenë obligime. Në jetën e fisit pranimi i përgjegjesisë drejtpërsëdrejti do të thotë pranim edhe të qenët i obliguar. Mbi njësinë e quajtur ashiret, të formuar nga lidhjet e gjakut dhe ato martesore, qëndron “kabilja” (fisi). Në Kur’an kabilja (fisi) përmendet si një realitet sociologjik i jetës njerëzore: “*Ju kemi ndarë në popuj dhe fise...*”. (Huxhurat, 13). Si përfundim mund të themi se “kabilja (fisi) përbëhet nga anëtarët e ashireteve (farefisnive) të cilët mes vete mund të jenë të afërt apo të largët dhe mes të cilëve ekziston përgjegjësi dhe obligueshmëri e ndërsjellë.

3) Kavm-karn: Një bashkësi njerëzore e përbërë nga më tepër anëtarë sesa ashireti apo kabilja. Përderisa në fillim në terminologjinë arabe me fjalën “kavm” është nënkuptuar vetëm “bashkësia e meshkujve”, më vonë kjo fjalë fitoi domethënien e bashkësisë njerëzore e cila jeton jetë me vendbanim të përhershëm, të cilën përveç meshkujve e përbën edhe një numër i madh i femrave. Disa herë si sinonim i fjalës “kavm” përdoret fjala “karn”¹⁷. Por, ky term më tepër përdoret për bashkësitë të cilat mes vete janë bashkëkohanike dhe të cilat kanë kontinuitet të caktuar që të mund të konsiderohen “karn”. Anëtarët e kavmit kanë ngjyrë të njëjtë dhe flasin gjuhë të përbashkët. Bashkësitë njerëzore të cilat kanë një ngjyrë dhe një gjuhë, pa marrë parasysh a janë të vogla apo të mëdha, formojnë një “kavm”. Anëtarët e kavmit gjithashtu duhet të ndajnë një vend gjeografik. Siç theksuam edhe më parë, anëtarët e kavmit përderisa nuk paraqiten kushte të rënda nuk e lëshojnë vendin ku jetojnë. Kavmet, siç shohim,

¹⁷ Fjala “karn” në aspektin etimologjik ka kuptimet biri dhe shekulli. (A.P.)

edhe në histori kanë krijuar qytetërime të mëdha, por në një stad të caktuar të qytetërimit përzihen me kavme tjera dhe në këtë mënyrë i humbin cilësitë e vjetra të tyre.

4) Sha'b: Sha'b do të thotë bashkësi e madhe njerëzore. Ndryshe nga kavmi, pjesëtarët e të cilit kishin gjuhë dhe ngjyrë të njëjtë, tek sha'bi kjo cilësi nuk nevojitet, por mjafton që pjesëtarët e kavmit të jetojnë në një vend të njëjtë gjeografik. Sha'bi formohet me bashkimin e dy apo më tepër kavmeve të cilët jetojnë në një vend të përbashkët. Por krahas të vërtetës se midis pjesëtarëve të sha'bit ekzistojnë dallime në gjuhë dhe ngjyrë, midis tyre prapëseprapë ekzistojnë lidhshmëria shpirtërore, tradicionale, synimet e përbashkëta ekonomike, politike dhe ushtarake. Nëse e analizojmë sha'bin do të vërejmë se është i përbërë nga njësi më të vogla si kavmet, kabilet dhe ashiretet.

Bashkësia e madhe njerëzore e quajtur sha'b në përgjithësi jeton një jetë me vendbanim të përhershëm dhe ka më tepër njësi. Nëse njëra nga njësitë përbërëse të sha'bit (si p.sh. ashireti, kabilja, apo kavmi) ndahet, shkëputet dhe shpërngulet në ndonjë vend tjetër, bashkësia njerëzore e quajtur sha'b përsëri mbetet ajo që është.

Pjesëtarët e sha'bit gjatë historisë sikur që mund të kenë tradita, doke, folklor të njëjtë, gjithashtu është e mundur që këto elemente të tij të jenë krejtësisht të ndryshme. Por, për arsye se jetojnë brenda kufijve të njëjtë gjeografikë, me kohë krijojnë një qytetërim të përbashkët, ata ndikojnë tek njëri-tjetri, bëjnë shitblerje mes vete si dhe kanë marrëdhënie tjera të shumta.

5) Ummet: Ky koncept edhe në aspektin sasior, edhe në aspektin e synimeve të përbashkëta mendimore, intelektuale dhe politike, shpreh bashkësinë gjithënjëzore, unitetin universal. Edhe pse disa gjuhëtarë ummetin e përkufizojnë si bashkësi njerëzore e cila ndan

një fe/besim, një vend dhe jeton në një kohë, duhet të themi se ummeti dallon nga sha'bi.

Një bashkësi njerëzore për të qenë ummet mjafton që pjesëtarët e saj të ndajnë fenë/besimin, idealin e njëjtë, të kenë synime politike të njëjta, si dhe të jetojnë në kohë të njëjta. Kjo fjalë e lakuriquar mund të përdoret për çdo bashkësi njerëzore, pjesëtarët e së cilës jetojnë së bashku, të cilët kanë bërë marrëveshje për një punë të caktuar, të cilët me vullnet ose pa të sillen sipas normave të përbashkëta.

Ummeti përbëhet nga shumë ashirete, kabile, kavme dhe sha'be. Brendapërbrenda ummetit hasim në gjuhë, ngjyra, raca, doke, tradita, folklore të shumta. Këtë mozaik e stolisin feja, qëllimi politik dhe ideali i përbashkët. Ummeti paraqet bashkësinë islame universale (gjithëbotërore). Personi, pa marrë parasysh në cilën pjesë të botës jeton, pa marrë parasysh gjuhën që flet, pa marrë parasysh ngjyrën që ka, nëse e pranon filozofinë dhe parimet elementare të besimit islam, automatikisht bëhet anëtar i kësaj bashkësie universale, gjegjësisht i ummetit islam. Ai i ka të gjitha të drejtat dhe obligimet si çdo anëtar i këtij ummeti, si çdo musliman ka të drejta të jetojë i lirë, krenar dhe dinjitoz. Lideri historik i këtij ummeti është Muhammedi (a.s.), kurse lideri aktual, është imami i ligjshëm i kohës dhe me potenciale xhihadi. Por, nëse termin “ummet” e shikojmë si një organizim shoqëror, do të vërejmë se brenda ummetit mund të zënë vend edhe bashkësi jomuslimane. Në “Kushtetutën e Medines” përmenden edhe hebrenjtë si një “ummet i posaçëm”. Në këtë kontekst mund të themi se ummeti është një organizim politik i bazuar në kontratë/në marrëveshje të ndërsjellë.

d). Qytetërimi sipas Ibën Haldunit

Si në Perëndim ashtu edhe në Lindje kur temë studimi apo diskutimi është qytetërimi, është e pamundshme që të mos merret parasysh Ibën Halduni. Edhe pse në Perëndim sociologjia është një shkencë shumë e re, edhe pse tema e qytetërimit doli në skenë shumë vonë, prapëseprapë mendimet e Ibën Haldunit (1332-1406), tunizian, autor i veprës së famshme *Mukaddime*, në këtë subjekt zënë një vend shumë të rëndësishëm. Është shumë me vend dhe nuk janë hiperbolizim fjalët e Xhemil Meriçit se Ibën Halduni ka qenë “ylli i vetëm në qiellin e kohës së vet”, kurse vepra e tij *Mukaddime* “fëmija i lindur pa nënë”. Nuk mund të paramendohet që Ibën Halduni, i cili prej shekullit XIX veç është mirë i njohur në Perëndim, të mos ketë ndikuar te mendimtarët e ndryshëm perëndimorë. Por, Perëndimi sikurse që mbulon dhe fsheh gjithçka që pranon dhe kopjon nga burimet e ndryshme të diturisë, edhe gjërat që i përfitoi nga Ibën Halduni i fshehu dhe nuk e tregoi burimin e vërtetë të tyre.

Ibën Halduni realitetin e jetës shoqërore e bëri temë shkencore, fenomenet e ndryshme njerëzore, shoqërore që i vrojtoi gjatë kohës kur jetoi, me një stil specifik të tij i vendosi brenda kornizave konceptuale. Pjesa teorike e kësaj terminologjie është ngushtë e lidhur me temën tonë.

Mund të konstatojmë se Ibën Halduni sikurse edhe disa dijetarë tjerë muslimanë, është munduar që të komentojë disa fenomene, dukuri njerëzore, por ai dallohet nga të tjerët me suksesin që ka treguar në sferën e vrojtimit të jetës dhe fakteve shoqërore duke pasur parasysh zhvillimin historik dhe kushtet e mjedisit, përmes së cilit

ka arritur të konstatojë fazat e rëndësishme të zhvillimit, të tregojë në korniza të një qëndrimi shkencor sistematik ligjet e zhvillimit të historisë dhe ligjet brenda strukturës së jetës shoqërore. Nëse ndalemi në metodën e hulumtimit që ka përdorur Ibën Halduni, do të vijmë në përfundim se terminologjinë dhe metodologjinë e sotme e ka përdorur para 600 vjetësh. Ai pikësëpari e vrojton jetën shoqërore duke e ndarë atë në njësi, e analizon dhe pastaj gjithmonë duke e pasur parasysh rrjedhën e historisë, mundohet që të arrijë deri te një përfundim i caktuar.

Fjala “medine” (qytet) për të cilën folëm edhe më parë, zë vend të rëndësishëm në *Mukaddime*-n e Ibën Haldunit. Por, ai këtë fjalë nuk e ka shkëputur nga domethënia e saj etimologjike, e më vonë ta konceptualizojë formën qytetërim, sepse ai ka nxjerrë në skenë një nocion tjetër specifik, nocionin “umran”. Ibn Halduni jetën e qytetit e sheh në kuadër të realitetit historik dhe gjeografik si një e vërtetë natyrore. Njerëzit pas një faze shpëtojnë nga jeta endacake dhe fillojnë të jetojnë në “medine”-qytet. Por jeta në medine-qytet ka të bëjë me një fazë të mëvonshme të cilën ai në terminologjinë specifike të *Mukaddime*-s e quan “faza e hadarijjetit”. “Hadarijjeti” në të njëjtën kohë është edhe term që shpreh kalimin në jetën me vendbanim të përhershëm. Por, jeta e hadarijjetit e cila duke kaluar nëpër faza dhe ndryshime të nduartha fillon në një medine-qytet, sipas Ibën Haldunit nuk fillon përnjëherë. Sepse, para hadarijjetit ekziston një fazë tjetër e cila i prin dhe e përgatit këtë të dytën “jetën endacake”. Këto dy faza realizohen në kuadër të një procesi historik dhe natyror dhe zënë vend brenda “umranit”. Atëherë pra, për ta kuptuar këtë terminologji të *Mukaddime*-s, le t'i njoftojmë më për së afërmi këto tre terma:

1) Bedevî: Sipas Ibën Haldunit të gjitha komunitetet që jetojnë jashtë qytetit, pa marrë parasysh janë të mëdha

apo të vogla, quhen “bedevi”. Bedevijtë zakonisht jetojnë në vendet e quajtura “badije”. Badije i thonë hapësirës gjeografike jashtë qytetit. Beduinizmi nuk do të thotë vetëm jetë endacake. Bedevijtë përgjithësisht ekzistencën e sigurojnë përmes blegtorisë dhe bujqësisë.

Në jetën endacake vend të rëndësishëm zënë lidhshmëria në kuadër të ashiretit (farefisit) dhe kabiles (fisit). Ibën Halduni kësaj i kushton rëndësi të madhe, atë e sheh si forcë shtytëse të zhvillimit shoqëror dhe të kalimit në jetë me vendbanim të përhershëm dhe e quan “asabijjet”. Asabijjeti si një nocion që përmendet edhe në Kur’anin Famëlart do të thotë qëndrimi, sjellja e njerëzve të cilët fort janë të lidhur mes vete, të cilët kanë pranuar të bartin përgjegjësi dhe obligime të përbashkëta; do të thotë një bashkëpunim i ndjenjave kolektive dhe të forta.

Thënë shkurt, asabijjetit mund t’i përshkruhen lidhja dhe ndjenjat e përbashkëta. Kjo fjalë edhe pse sipas rrënjës së vet shpreh lidhjet e gjakut dhe ato martesore - për të cilat thamë se zënë një vend të rëndësishëm tek ashireti - jashtë kësaj gjithashtu shpreh edhe ndjenjat, idealet e përbashkëta dhe bashkëpunimin. Sepse, në mesin e anëtarëve të kabiles, të cilët kanë pranuar përgjegjësi dhe obligime të njëjta, lidhjet e gjakut dhe ato martesore mund që të mos sigurojnë një homogjenitet në plotkuptimin e fjalës. Ne duke u bazuar në rrënjën e fjalës, që ka gjetur njohje dhe pranim të gjerë, këto bashkësi i quajtëm “kabile” (fise). Ibën Halduni asabijjetit i jep rëndësi të madhe, kështu që atë e konsideron si pikë më jetike, më të rëndësishme të jetës endacake. Përveç anës teorike asabijeti ka edhe anën praktike të vet, si mbrojtja nga sulmet e armiqve, rezistenca dhe mobilizimi i përbashkët. Pra, ka domethënie të aktivitetit shoqëror që ka këndin e vet të brendshëm dhe të jashtëm.

Sipas Ibën Haldunit jeta endacake (bedevi) është një stad i përgjithshëm para kalimit në jetën me vendbanim të përhershëm (hadari), madje pikësynimi i jetës endacake është jeta me vendbanim të përhershëm, d.m.th., një jetë e qytetëruar/me vendbanim të përhershëm. Sipas Ibën Haldunit jeta endacake ka disa cilësi të veta të cilat nuk i gjejmë te jeta me vendbanim të përhershëm, cilësi këto që i shpjegon gjerë e gjatë.¹⁸

2) Hadarî: Shkurtimisht do të thotë kalim në jetë me vendbanim të përhershëm, gjegjësisht jetë e qytetëruar. Ibën Halduni kalimin e endacakëve në jetë me vendbanim të përhershëm, përmes forcës shtytëse të asabijes, pas luftërave dhe sulmeve të shumta të përjetuara, e shpreh me termin “hadarî” dhe gjerë e gjatë i shpjegon karakteristikat e saj.

Jeta në qytet/medine apo jeta me vendbanim të përhershëm është një hapësirë ku paraqiten shprehi, tradita dhe nevoja të reja. Në këtë fazë të re jeta organizohet sipas një stili krejtësisht të ri. Por, karakteristikat themelore të trashëguara nga jeta endacake, sidomos asabijeti, ruhen, vazhdojnë të jetojnë. Ata që kalojnë në jetën e kulturuar, kalojnë në jetë me vendbanim të përhershëm, fillojnë të përdorin teknika të reja të prodhimit, i ndryshojnë mënyrat e vjetra të prodhimit, tek ata dalngadalë “dobësohen” përgjegjësitë e vjetra - e humbin vlerën, del në skenë arti, zhvillohet arkitektura etj.

Në jetën e kulturuar (hadarî) ka nevojë për një udhëheqje, pushtet të rregullt dhe forca ushtarake të cilat do ta ruajnë rendin dhe sigurinë. Marrëdhëniet midis njerëzve rregullohen sipas parimeve të reja të ndarjes së punës; kemi ndarjen në ekspertë/profesionistë, ndjenjat bëhen

¹⁸ Ibën Haldun, *Mukaddime*, botimi 4, Bejrut, pa vit botimi, f. 120.

më të buta, më suptile, stili i të folurit ndryshon, edukata dhe arsimi ngrihet në një nivel më të lartë.

Në periudhën e mëvonshme udhëheqësit e shtetit fillojnë që të marrin shembull nga udhëheqësit e shteteve tjera, i imitojnë ata. Bëhen harxhime të kota të cilat vijnë duke u shtuar për shkak të jetës së rehatshme dhe tepër konfore, që si pasojë e ka rritjen e taksave që mbli-dhen nga populli. Gjatë këtij procesi për shkak të dobë-simit të dalëngadalshëm të “asabijjes”, ndjenja për mbrojtje forcohet me frikë, kështu që udhëheqja ashpër-sohet. Rezultat i pashmangshëm i rrjedhave të këtilla është shkatërrimi.

Ibën Halduni thotë se ky proces në përgjithësi zgjat 120 vjet, që sipas tij do të thotë tre breza:

a) Brezi i parë: Brezi që jeton jetë endacake. Ky brez e ruan rreptësinë dhe forcën e asabijetit, pjesëtarët e këtij brezi janë ndërrmarrës (aktivë), sulmues dhe të shëndoshë, të sigurt.

b) Brezi i dytë: Për t’u bërë të kulturuar e braktisin je-tën endacake. Kalohet në bollëk, nderi dhe respekti hum-bin karakterin e vet shoqëror dhe kalojnë te personi i cak-tuar (apo te ndonjë grupim). Ky brez nuk mund të korrë suksese kur sulmon, dobësohet, forca e asabijjes thyhet. Por ky brez pasi e ka njohur (është takuar me) brezin i cili e ka formuar shtetin, nuk i këputë marrëdhëniet me ta (me brezin e parë); ose e madhëron dhe e përmallon bre-zin e parë ose supozon se edhe ai i zotëron karakteristikat dhe forcën e të parit.

c) Brezi i tretë: Ky brez thujse krejtësisht e harron jetën endacake, jepet pas bollëkut dhe kënaqësive, ndjen nevojë që të jetë i mbrojtur nga shteti. Te ky brez Asa-bijjeti është harruar krejtësisht. Edhe pse ushtrisë dhe heroizmit i kushtohet kujdes i posaçëm, në realitet mbretërojnë frika dhe pesimizmi. Udhëheqësi shtetëror

duke i pasur parasysh humbjet dhe hapat mbrapa në frontin e luftës kundër sulmeve të armikut, ndjen nevojë për mbështetje tjera dhe forca të freskëta. Atyre që i ndihmojnë atij u jep dhurata të shumta dhe tregon sjellje shumë të mirë ndaj tyre. Me dëshirën e All-llahut (xh.sh.) gjendja e këtillë vazhdon deri në kohën e shkatërrimit. Procesi i fëmijërisë, rinisë, dhe pleqërisë plotësohet në brezin e katërt me shkatërrimin përfundimtar.

3) Umran (urbanizimi): Kjo fjalë e cila ka rrënjë të përbashkët me fjalët “umr” (jeta) dhe “i’mar” (urbanizimi), zë një vend të rëndësishëm në terminologjinë e Ibën Haldunit. Si në gjuhën turke ashtu edhe në ato evropiane nuk ekziston fjalë e cila mund të jetë sinonimi i plotë i saj. Nga një dimension historik i përfshin të gjitha bashkësitë njerëzore, si ato endacake ashtu edhe ato të kulturuar.

Umrani i përfshin në vete edhe kuptimet e sotme qytetërim dhe kulturë e po ashtu edhe vetë jetën njerëzore. Sipas kësaj, një bashkësi njerëzore për të pasur “umranin” nuk është e domosdoshme që të jetojë jetë me vendbanim të përhershëm apo jetë qytetare, sepse sipas Ibën Haldunit edhe endacakët që jetojnë në shkretëtirë edhe njerëzit që jetojnë në qytet kanë “umranin” e vet. Përpjekja e bashkësisë për ta rregulluar, ndërtuar mjedisin, rregullimi i gjërave në natyrë sipas profitit dhe dëshirës së vet, sipas botëkuptimit të vet estetik, traditat, doket në kuadër të bashkësisë, ndjenjat, madje edhe format e ndryshme të të menduarit e përbëjnë termin “umran”.

Ibën Halduni jetën endacake e sheh në kuadër të “umranit”, sepse sipas tij pikënisja, procesi nismëtar, madje mund të thuhet bërthama për kalimin në jetën me vendbanim të përhershëm është jeta endacake, meqë kjo jetë paraqet aktivitetin në drejtim të jetës së kulturuar. Mund të flitet edhe për “umranin” e atyre që jetojnë në mal, shkretëtirë, fshat apo në kasaba.

Umrani është mënyra e sistematizuar e marrëdhënieve dhe jetës njerëzore. Kuptohet se ekziston një dallim themelor dhe strukturor midis umranit të bashkësive endacake dhe atyre që jetojnë jetë me vendbanim të përhershëm; i pari është më i thjeshtë, më i rëndomtë kurse i dyti në aspektin lëndor dhe estetik më i zhvilluar dhe më i përsosur.

Nëse dëshirojmë të bëjmë një krahasim midis “umranit” dhe “medenijetit” (qytetërimit), do të shohim se umrani është një term më i gjerë dhe më përfshirës. Edhe më parë cekëm se Ibën Halduni mirë e njih termin “medine” (qytet) dhe shpesh e përdor atë. Por Ibën Halduni duke u nisur nga e vërteta se fjala “medine” për nga përmbajtja e vet shpreh vetëm jetën me vendbanim të përhershëm/jetën qytetare, e sheh si term më të mangët dhe të pamjaftueshëm për ta shprehur atë që e shpreh umrani. Ai ndoshta për të evituar një problem të rëndësishëm të kohës sonë, paqartësinë që ekziston rreth nocioneve kulturore dhe qytetërim, nxori në skenë një term më përfshirës i cili do t'i ngërthente në vete të dy këta terma. Pra, përderisa termi qytetërim shpreh vetëm strukturën materiale dhe shoqërore të jetës qytetare, nga ana tjetër nuk ekziston ndonjë term i cili do të shprehë anën materiale, shoqërore dhe kulturore të jetës endacake; kurse termi umran është i përshtatshëm, i pasur pasi i përfshinë anët materiale, shoqërore dhe ideore-estetike të të dy stileve të jetesës.

e). Çështja e qytetërimit në shtetin osman në shekullin XIX

1. Mustafa Reshid Pasha dhe Namik Kemali

Pas fitimit në peshë të temës së qytetërimit në Perëndim, intelektualët osmanë të cilët kishin hyrë në sferën e ndikimit të mendimit perëndimor, nuk arritën të mbeten jashtë kësaj ecurie. Intelektuali osman si edhe në shumë tema tjera edhe në atë të kulturës dhe qytetërimit mori qëndrimin që t'i përcjellë ato në botën e vet, pa e marrë parasysh faktin se në çfarë kushtesh historike, shoqërore dhe materiale ishin paraqitur këto fenomene.

Sipas konstatimeve të bëra, shprehja “civilisation” nënqiellit osman i është dhuruar nga shtetari Mustafa Reshid Pasha.¹⁹ Pasha në letrat zyrtare që i dërgon nga Parisi në vitin 1834, pasi fjalës “civilisation” nuk kishte mundur t'ia gjejë reciproken e vet në gjuhën turke, e përkthen/komenton atë me këto fjalë: “*terbiye - i nas ve icra-yni nizamet*” (“edukimi/arsimimi i njerëzve dhe zbatimi i ligjit”). Por nuk kaloi kohë e gjatë dhe termi “civilisation”, hyri në fjalorin osman në formën “medeniyet”.

Nga mbrojtësit më të përbetuar të medeniyetit/qytetërimit në shtetin osman ka qenë poeti Namik Kemal. Ky poet, me shprehje glorifikuese e lartëson qytetërimin, kundërshtarët e tij (qytetërimin) i fajëson si më të këqij se vrasësit dhe vjedhësit. Sipas N. Kemalit, qytetërimi në aspektin e rendit, sistemit paraqet përsosuri, garanci të jetës njerëzore dhe të mos e njohësh qytetërimin do të thotë të mos e njohësh njeriun. Kombet të cilat janë të

¹⁹ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Stamboll, 1974, f. 83.

paqytetëruara hyjnë nën robërinë e atyre që janë të qytetëruara. Kemali assesi nuk pranon se qytetërimi do të thotë edhe sjellje të fëlliqura, paturpësi. Madje edhe nëse në qytetërimin perëndimor ekzistojnë paturpësi, amoralitete, sipas tij ai që do ta përvetësojë qytetërimin nuk është i detyruar t'i marrë ato karakteristika të qytetërimit.

Namik Kemali, siç do të shohim më vonë edhe tek Zija Gokalpi, qytetërimin e sheh si përmbledhje të të vërtetave shkencore gjithëbotërore të cilat nuk janë pronë e asnjë kombi dhe sipas tij, secili komb ka të drejtë që t'i përvetësojë ato. Ai është i bindur se edhe turqit duke u bazuar në parimet e sheriatit të Muhammedit (a.s.) dhe potencialet e mëdha të popullit (turk), mund të krijojnë një qytetërim i cili do ta fascinojë botën. Ky poet është i mendimit që turqit, sipas një shprehjeje të Xhemil Meriçit, duhet të bëjnë “nacionalizimin e qytetërimit”.

2. Ahmet Xhevdet Pasha

Ahmed Xhevdet Pasha përveç se është një jurist dhe historian, gjithashtu është edhe një sociolog i rëndësishëm. Ai duke iu përmbajtur metodologjisë dhe kornizës konceptuale të Ibën Haldunit, mundohet ta analizojë situatën në të cilën gjendej shteti osman në kohën kur jetonte ai. Sipas Ahmet Xhevdet Pashës, qytetërimi nuk paraqet një ideal deri tek i cili duhet arritur, por paraqet një fakt shoqëror.²⁰

Kur bën klasifikimin e bashkësive njerëzore në fazën e parë, si stad më të ulët të jetës shoqërore i konsideron fiset të cilat jetojnë në tenda, kasolle; në fazën e dytë e futë popullatën e fshatrave dhe qyteteve, kurse në

²⁰ Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Stamboll, 1975, f. 23.

fazën e tretë i sheh ata që janë në nivelin e shtetit dhe mbretërisë. Ata që jetojnë në fazën e dytë janë më të qytetëruar sesa ata të së parës. Kurse ata të së tretës, pasi nuk kanë brenga mbrojtjeje, nga njëra anë i plotësojnë nevojat e veta prej njeriu, kurse nga ana tjetër synojnë nga përsosuritë njerëzore. Sipas kësaj qytetërimi është një stad, një fazë deri te e cila arrijnë shoqëritë gjatë zhvillimit të tyre historik. Të gjitha shoqëritë kanë arritur apo do të arrijnë deri tek kjo fazë (qytetërimi). Tiparet kryesore të qytetërimit janë ndarja e punës, përqëndrimi i popullsisë nëpër qytete, kurse kushti është shteti. Qytetërimet e mëdha historike kanë lindur në kushte të caktuara klimatike dhe si përfundim i “koincidencave të ëmbla”. Edhe Ahmet Xhevdet Pasha, i frymëzuar nga Ibën Halduni, rëndësi të posaçme u kushton nocioneve “asabijeh, bedevî dhe hadarî”. Por, me sa duket, më tepër e simpatizon “hadarijetin” (kulturën) se sa “medenijetin” (qytetërimin).

f). Lëvizjet e para të qytetërimit në histori

Nga vetë titulli nënkuptohet se këtu pikësëpari përnjëherë hasim në pyetjen që vijon:

Në historinë njerëzore, kur ka filluar lëvizja e parë e qytetërimit?

Nëse u referohemi sociologëve evropianë dhe studiuesve të historisë së qytetërimit, do të shohim se sipas tyre në histori ekzistojnë disa qytetërime, një numër i kufizuar i tyre, por qytetërimi i kulturuar në plotkuptimin e fjalës dhe i evoluar për herë të parë shihet pas shekullit XVIII në Perëndim. Historiani anglez, Arnold Toynbee edhe

pse numëron njëzet e shtatë qytetërime, në përgjithësi duke e marrë për bazë “përsosurinë dhe zhvillueshmërinë”, qytetërimin perëndimor e konsideron për superior, e ngre në një pedestal më të lartë.

Kjo tezë e tij është krejtësisht relative, sepse njeriu në këtë apo atë nivel është i qytetëruar qysh prej kohës kur ka filluar të jetojë me njerëzit tjerë dhe kur ka filluar të jetojë një jetë me vendbanim të përhershëm në formë të bashkësisë e deri më sot.

Siç thekson edhe Fuzuliu, qytetërimi është rezultat i pashmangshëm i jetës së njerëzve në kuadër të bashkësisë. Edhe jeta me vendbanim të përhershëm, përkundër pohimeve të hulumtuesve perëndimorë, nuk ka filluar në historinë e vonshme të njerëzisë, por në një kohë shumë më të hershme. Nuk ka ekzistuar një vijë ku është shkuar prej politeizmit drejt monoteizmit, as që njerëzit kanë ardhë në këtë fizionomi dhe gjendje duke mbirë nga toka si kërpudha dhe duke evoluuar nëpër vende larg njëri-tjetrit. Por është pikërisht e kundërta. Feja e parë e njerëzisë është monoteizmi - feja e teuhidit, njerëzit e kanë prejardhjen prej një familjeje, prej një bashkësie. *“Njerëzit ishin një bashkësi (ummet)”*. (Bekare, 213).

Kjo bashkësi e parë njerëzore, e cila jetonte një jetë me vendbanim të përhershëm dhe e cila përbënte një ummet, për shkaqe të ndryshme u përça, kështu filluan migrimet prej qendrës kah vendet ose krahinat periferike, kah provincat. Ka mundësi që njerëzit e parë, për shkak të mbrojtjes nga vapa e verës apo nga të ftohtit në kohët e dimrit, si dhe pasi ende nuk kishin marrë guximin të luftojnë kundër kafshëve të egra, të kenë jetuar një kohë të gjatë nëpër shpella, në kasolle, nëpër zgavrat e mëdha të drurëve. Por mendimi se njerëzit një kohë shumë të gjatë kanë jetuar si endacakë duke u marrë me gjueti, me vjeljen e pemëve nga drunjtë, bimët e ndryshme

apo me peshkatari, është vetëm një hipotezë. Edhe nëse supozohet se një pjesë e njerëzve ekzistencën e kanë siguruar përmes gjuetisë dhe grumbullimit të ushqimeve nga drunjtë, bimët e ndryshme, gjë kjo që përtej supozimit është një e vërtetë, e paparamendueshme është që të tjerët të mos jenë marrë me përpunimin e tokës (bujqësi), apo të mos kenë ruajtur kafshë shtëpiake me metoda normale.

Shumë shekuj para themelimit të shkencave si sociologjia dhe antropologjia, në disa burime me prejardhje hebraike, si dhe në disa burime të historisë islame (pa marrë parasysh se sa të dyshimta janë këto njohuri) ceket se Habili është marrë me blegtori, kurse Kabili me bujqësi.

Për njeriun sikur që është e domosdoshme të jetojë së bashku me të tjerët, po ashtu është e domosdoshme që qysh nga periudhat e para të jetojë në një vendbanim të përhershëm dhe të ndërtojë qytete. Kur'ani Famëlart na lajmëron se qyteti i parë në historinë njerëzore është Mekkeja, në të cilën gjendet Shtëpia (tempulli) e parë e ndërtuar për njerëzit: *“Shtëpia e parë e ndërtuar për njerëzit është ajo në Bekke (Mekke), e bekuar dhe udhëzimit për botël”*. (Al-u Imran, 96). *“Ky Libër të cilin e kemi zbritur, është i bekuar, i cili vërteton atë para tij, që t'ia tërbeqësh vërejtjen nënës së qyteteve (Mekkes - banorëve të saj) dhe atyre rreth saj (tërë botës)”*. (En'am, 92).

Pra, Mekkeja qenka nëna e qyteteve, kurse në të është ndërtuar Shtëpia e parë për njerëzit - Qabeja e Madhëruar, domethënë “Shtëpia e Parë”, “Tempulli i Parë” dhe vendtubimi i parë. Kjo do të thotë se Mekkeja është “medineja” (qyteti) e parë dhe “medenijjeti” (qytetërimi) i parë, zanafilla e qytetërimit. Themelet e para të Shtëpisë dhe qytetit të parë i vuri njeriu i parë - Ademi (a.s.). Pra, veprimtaria e parë qytetëruese ka filluar me familjen e parë. Njerëzit për të bërë tavaf rreth Shtëpisë së Ndershme të ndërtuar për ta, për ta adhuruar All-llahun

(xh.sh.), i ndërtuan shtëpitë e veta rreth e qark Qabes dhe kështu filloi jeta me vendbanim të përhershëm. Ata duke u orientuar sipas normave që All-llahu (xh.sh.) ua kishte zbritur atyre, jetuan të lirë, dinjitozë dhe krenarë. Kjo pra ishte bashkësia, ummeti i parë njerëzor.

Por nuk kaloi një kohë e gjatë dhe u paraqitën mosmarrëveshjet, urrejtjet, konfliktet për shkak të përfitimit, filloi që përparësi t'u jepet dëshirave dhe epsheve, kështu që njerëzit do të shpërndahen disa në të djathtë, disa në të majtë, disa në jug disa në veri, disa nga lindja e disa nga perëndimi dhe do të formojnë qytete të vogla e më vonë edhe më të mëdha. Dikush për të shkuar edhe më larg do të fillojë të bëjë një jetë endacake. Në një periudhë jeta endacake do të transformohet në jetë me vendbanim të përhershëm, kështu që do të formohen qytete tjera shumë të largëta nga qyteti i parë, ku numri i njerëzve gradualisht do të shtohet dhe kështu bota do të mbushet me njerëz dhe qytete. Por Mekkeja do të mbetet "nëna e qyteteve", qyteti i parë në sipërfaqen e tokës, sepse në të ekziston Shtëpia e Parë e ndërtuar për njerëzit - Qabeja. Ajo në të njëjtën kohë është edhe Shtëpia e All-llahut (xh.sh.), shtëpia dhe strehimorja e të ndershmëve dhe të shpëtuarve.

g). Përfundim

Tash le të mundohemi të arrijmë në një përfundim nga ajo që kemi shpjeguar në temën e qytetërimit. Por para se të bëjmë radhitjen e përfundimeve deri te të cilat kemi ardhur, e shoh të rëndësishme të japim një përkufizim të përgjithshëm: "Qytetërimi është një tërësi e

marrëdhënieve shoqërore, materiale, estetike dhe intelektuale/mendore, deri te të cilat është arritur me përpjekje të posaçme dhe disiplinë, të cilat kanë dalë në shesh si rezultat natyror i jetës me vendbanim të përherëshëm/jetës qytetare, të cilat nuk mund t'i hasim në jetën endacake”.

Ky përkufizim madje edhe nëse pranohet, mund të reduktohet dhe të thuhet se qytetërimi më tepër paraqet marrëdhëniet shoqërore dhe materiale. Sepse, siç do të shohim në një pjesë të ardhshme të kësaj vepre, fushën e “irfanit” (njohurisë) e cila është me burim hyjnor dhe “kulturës” e cila ka burim shekullar, duhet shpëtuar nga paqartësitë. Edhe pse janë shumë të përhapura qëndrimet se nuk mund të vihen kufij të prerë midis qytetërimit, kulturës dhe irfanit, duhet ditur se qytetërimi paraqet një fenomen i cili ekskluzivisht përfshin marrëdhëniet shoqërore dhe materiale. Kurse tek kultura dhe irfani rol të rëndësishëm luajnë disa fuqi mendore dhe shpirtërore, elemente si riprodhimi i disa njohurive nga ana e potencialeve të njeriut, si dhe “njohja” e gjithësisë, jetës, dukurive dhe ndodhjeve në pajtim me burimin e parë të njohurisë. Por, duhet shtuar edhe këtë se edhe qytetërimi edhe irfani dhe kultura e shprehin realitetin njerëzor dhe kanë edhe pika të përbashkëta mes vete.

Tash le t'i cekim konstatimet e përgjithshme:

1) Qytetërimi është një realitet historik i njerëzve që jetojnë në vazhdimësi në një vend dhe së bashku, të cilin e hasim në çdo periudhë historike dhe i cili nuk ka të bëjë me njerëzit endacakë.

2) Qytetërimi si njohuri e të përdorurit të mjeteve, veglave, vazhdimisht ekziston që nga bashkësia e parë njerëzore e deri në ditët e sotme, pa marrë parasysh nivelin e organizimit të jetës.

3) Vendbanimi i parë në histori, në të cilin bashkësia e parë njerëzore krijoi qytetërimin e parë është Mekkeja. Mekkeja është nëna e të gjitha qyteteve dhe e lëvizjeve qytetëruese.

4) Shihet se qytetërimi, i cili u paraqit nga nevojat, tendencat dhe potencialet natyrore të njeriut, do të vazhdojë të ekzistojë edhe në të ardhmen dhe njerëzit do t'i ruajnë karakteristikat e jetës së qytetëruar.

Një moment tjetër i rëndësishëm, një çështje në vete është qytetërimi perëndimor, sepse ky qytetërim të cilin sot e njeh bota është vetëm njëri nga qytetërimet e shumta të mundshme, është fryt i një kategorie historike. Në fillim të kësaj pjese cekëm se koncepti qytetërim ka dalë në skenë aty nga fundi i shekullit XVIII. Gjithashtu cekëm se dalja e tij e shpejtë në plan të parë nuk është e rastësishme. Me të vërtetë ky term i ri i cili doli në skenë në atë periudhë kohore, shpreh disa ndryshime shoqërore dhe ideore në rrjedhën e historisë. Sepse, në këtë periudhë lëvizjet filozofike dhe ideore shekullarizohen, vërehet një rritje astronomike në kapitalin e Kontinentit (Evropës), duke u zbuluar teknika të reja, dita-ditës vinin duke u shtuar risitë në lëmenj të ndryshëm, kështu që një nga një vinin duke u plotësuar faktorët që i përgatisnin rrethanat për daljen në skenë të kapitalizmit. Paralel me këto ndryshime të rëndësishme, tek perëndimori në plan të parë dalin stile të reja të mënyrës së jetesës, konceptime dhe përkapje të ndryshme të botës, të cilat do t'i plotësojnë dëshirat, pasionet dhe shijet e pafundme të tij. Ai me kohë të gjitha këto do t'i institucionalizojë dhe në këtë mënyrë do t'i formojë strukturat e sotme shoqërore dhe materiale.

Ky ndryshim historik specifik për Evropën, pas një kohe të shkurtër do t'u shërbejë qëllimeve ekspansioniste-eksploatuese të evropianit, krijimit të tregjeve botërore

dhe eksploatimit të pasurive natyrore dhe potencialit njerëzor të vendeve të shumta të botës. Evropiani duke e paraqitur veten si njeri me qëllime humane, duke u fshehur pas parullave të tipit “luftë kundër barbarizmit, luftë për eliminimin e egërsisë; qytetërimi i popujve të ndryshëm të botës; ndihmë atyre që edhe ata të vijnë në nivelin e tij (evropianit)...”, një nga një pushton shtete dhe kontinente dhe robëron popuj të ndryshëm të botës.

Ky është një shkak i rëndësishëm pse qytetërimi përkapet si stil jetik perëndimor. Disa dijetarë muslimanë duke u nisur nga ky fakt mbrojnë mendimin se nuk mund të krijohen relacione pozitive midis qytetërimit dhe Islamit. Normalisht se nëse qytetërimi shikohet nga identiteti perëndimor dhe nëse vërtetohet se ai nuk ka mundësi të ketë domethënie të tjera, atëherë është e pamundur që këtë mendim ta shohim si jo të drejtë, jo të qëlluar. Nuk është i vogël as numri i atyre dijetarëve muslimanë të cilët kinse për hir të qëllimeve islame, mesazhin hyjnor universal islam e përkapin si një “fakt qytetërimi”. Pra, këtu gjendemi midis dy mendimeve të ndryshme: I pari, ndërmjet Islamit dhe qytetërimit nuk mund të krijohet kurrfarë relacioni pozitiv; dhe i dyti, mesazhi islam është një mesazh i qytetërimit.

S’do mend se disputacione, polemika të këtilla nuk hasim vetëm në Turqi apo vetëm në botën arabe, por në përgjithësi në tërë botën islame. Këtë temë shumë e kanë polemizuar edhe grupet moderniste dhe islamiste të cilat janë paraqitur në botën Islame në shekullin XIX nën ndikimin e Perëndimit. Kjo polemikë përsëri u bë temë aktuale në vitet pesëdhjetë të shekullit XX. Mendimtari algjerian Malik bin Nebi i cili konsideronte se ka zhvilluar një teori të veten lidhur me qytetërimin, midis Islamit dhe qytetërimit krijon lidhshmëri të atilla të cilat arrijnë deri në identifikim midis këtyre dy termave. Këtë

tezë e ka kundërshtuar shehidi (dëshmori) egjiptian Sej-
jid Kutub dhe në vend të qytetërimit mbron synimet
“politike”. Por, prapëseprapë nuk mund të thuhet se Sej-
jid Kutub është krejtësisht i huaj për konceptin “qytetë-
rim” apo se krejtësisht e refuzon atë. Sejjid Kutubi i cili
termin e Ibën Haldunit “hadari” e përdor si sinonim të
qytetërimit të sotëm, mes tjerash ka shkruar edhe veprën
el-Islam ve meshakilu’l-hadarah (Islami dhe problemet e qy-
tetërimit), ku gjerë e gjatë shqyrton çështjet e qytetërimit
perëndimor, tregon rrugët qorre deri tek të cilat shpie ai
dhe në vend të tij e ofron mënyrën islame të jetesës.

Kuptohet se edhe mendimi i atyre të cilët Islamin e
shohin vetëm si një luftë qytetërimi, duhet polemizuar,
sepse, nëse fokusohet botëkuptimi kur’anor, do të shihet
se ndër pikësnyimet të cilat Islami dëshiron t’i realizojë
nuk përmendet askund “pikësnyimi i qytetërimit”. Sipas
botëkuptimeve moderne, qytetërimi është një pikësnyim
deri tek i cili duhet arritur, i cili është shekullar, i cili
kryekëput ka të bëjë me këtë botë. Tash përpara na del
një pyetje tjetër: A është e mundur që qytetërimi të refu-
zohet krejtësisht, të nxirret dhe të largohet nga jeta e nje-
riut, a është e mundur që me tërë seriozitet njeriut t’i pro-
pozohet jeta endacake? Nëse ndalemi të shikojmë natyrën
e jetës njerëzore, do të vërejmë se qytetërimi është thelbë-
sor, themelor, kurse jeta endacake është marginale.

Atëherë pra mund ta themi këtë: Qytetërimi pari-
misht është një fakt natyror që ka dalë në shesh me kali-
min e çdo bashkësie njerëzore - pa marrë parasysh përka-
tësinë fetare të tyre - në jetë me vendbanim të përher-
shëm. Në jetën dhe historinë e bashkësisë muslimane ai
(qytetërimi) nuk është përkapur si një “synim”, por si një
“rezultat” natyror dhe i pashmangshëm. Është e pamun-
dur që njeriu të ikë nga ky “rezultat” natyror dhe i pash-
mangshëm.

Të gjithë dijetarët kanë rënë në pëlqim se ekziston dallim cilësor midis Jethribit të para hixhretit dhe Medines së pas hixhretit. Me hixhretin Jethribi u bë Medineja (qyteti i) e Pejgamberit (a.s.), është rindërtuar, brendësia dhe periferia e saj janë rregulluar, është ndërtuar xhamia, janë formuar rrugët, është themeluar pazari etj.

Çdo qytet themelohet, rregullohet sipas botëkuptimeve, bindjeve, besimeve, nevojave të jetës dhe gjithësisë së banorëve të tij. Dallimet në natyrën midis qyteteve të ndryshme mund t'i vërejmë p.sh., duke filluar nga pozicionimi i nevojtores e më tej. Në asnjë vendbanim musliman nuk mund të vërehet që nevojtorja të jetë e pozicionuar ashtu që Kibleja të mbetet para ose mbrapa saj. Pjesa e përparme e shtëpive gjithmonë është në drejtim të Qabes. Paralel me rritjen e fshatit apo qytetit rritet edhe numri i mesxhideve apo xhamive, drejt qiellit ngrihen minare madhështore. Qytetet islame i stolisnin hanet ku udhëtarët një kohë të caktuar e kanë të siguruar hajepijen, kervansarajet, suffat e dedikuara për mysafirët dhe varfanjakët, kopshtet e rregulluara, të pasura me drunj të ndryshëm të falura për hir të All-llahut në dobi të hallexhinjve, ndërtesa të rëndomta dhe të pastra, punëtori, maristane²¹ për të sëmurët psikikë, spitale, vakëfe (fondacione), çezme, qendra hulumtuese si dhe ribate²² për murabitët²³, që jetonin nëpër kufij, disa vendbanime me pozitë të rëndësishme strategjike dhe ushtarake janë rrethuar me kala, mure të larta. Transmetohet se Omeri (r. a.) kishite përgatitur një plan urbanistik për qytetin e Kufes i cili ishte në plan të themelohej. Në këtë plan ishte paraparë

²¹ Fjalë persiane forma e drejtë e së cilës është *bimaristan*, që ka kuptimin 'spital'.

²² Shtëpi, teqe.

²³ Fjalë arabe me të cilën në Afrikën Veriore emërtohen dervishët.

sheshi i hapur i qytetit, rrugët e gjera, ishte përcaktuar vendi i xhamisë, ishte kushtuar kujdes që fytyrat e shtëpive të mos vijnë ballë për ballë, nuk ishte paraparë ndërtimi i salloneve luksoze dhe ndërtesave tepër të larta.

Në historinë islame shohim se kjo jetë e rëndomtë qytetare, kjo jetë sipas një sistemi i cili nuk i cenon dëshirat e njeriut pas një kohe është braktisur dhe është zëvendësuar nga qoshqet, pallatet tepër luksoze të ndërtuara duke harxhuar shuma marramendëse të parave, qendrave të mëdha të zbavitjes dhe pazareve të robërve. Shumë pak ka ngjashmëri midis Asr-i Saadetit nga njëra anë dhe qytetërimit emevit, abbasit dhe andaluzian nga ana tjetër. Por shformimet dhe shmangiet nga Islami nuk ndodhin vetëm në jetën e qytetit, vetëm në botëkuptimet qytetëruese të muslimanëve, por që është më me rëndësi, ndryshimet paraqiten në të kuptuarit, në perceptimin e Islamit, në ndjenjat e përgjegjësisë ndaj All-llahut, e më pastaj ato reflektohen dhe përhapen edhe në sferën e jetës shoqërore, politikës, moralit, të së drejtës, ekonomisë dhe kështu me radhë.

Edhe pse Pejgamberi (a.s.) pat këshilluar që xhamitë të ndërtohen të rëndomta, më vonë shohim se u praktikua e kundërta, filluan të ndërtohen xhami tepër luksoze, konfore. Ata që e disejnuan xhaminë në një formë që dallonte nga qëllimi qenësor dhe legjitim i saj, sigurisht se shtëpitë, pallatet e veta dëshiruan t'i bëjnë edhe më luksoze. Veprimi i njerëzve mendjemëdhenj si goditja e Shtëpisë së All-llahut – Qabes me gurë, gjuajtja dhe rrënimi i saj me anë të menxhanikëve (katapulteve), gjithsesi se nuk kanë të bëjnë aspak me Islamin, porse janë fryt i devijimeve dhe rebelimeve të vetë këtyre njerëzve.

Ata të cilët e identifikojnë Islamin me kësifarë qytetërimi, vënë shenjë barazimi ndërmjet Islamit dhe veprave artistike joislame, pallateve ku do të mund të jetonin

tagutët (djajt), xhamive të ndërtuara krejtësisht jashtë sunnetit, vakëfeve të themeluara për ta grabitur zekatin, ata me përmallim i shikojnë këto fryte të shformuara, të kalbura të qytetërimit të vjetër, i quajnë “vepra me të cilat duhet të krenohemi”, me nostalgji të thellë thonë “ja, ky ka qenë Islami” edhe pse këto vepra janë joislame. Nëse jo të gjitha, në ndërtimin e një pjesë të madhe të xhamive luksoze, të shkëlqyeshme, të stolisura me ar e argjend, të ndërtuara nga sulltanët e dehur dhe trashëgimtarët e tyre, pushtetin e të cilëve (lexo: fatin e muslimanëve) në gisht e kishin gratë e ndryshme. Siç do të shohim edhe në pjesën ku do të flasim për traditën, kjo elitë e tëhuajësuar ndaj ummetit dhe Islamit, me ndërtesa të këtilla e ka ngjyrosur syrin e muslimanëve, ka mashtruar breza, nën maskat e disa shenjtërive të rrejshme muslimanët i ka gjykuar me një tradicionalizëm dhe konservatorizëm të ashpër.

Gjatë krijimit të të gjitha këtyre qytetërimeve “fascinante”, është shfrytëzuar djersa e ummetit, haku i të varfërve, munda i muslimanëve të mashtruar, si dhe burimet dhe pasuritë e tërë tokës islame. Ky qytetërim të cilin historia gabimisht na e ka servuar si qytetërim islam, nuk është qytetërimi drejt të cilit na orientojnë Kur’ani dhe Sunneti, nuk është qytetërim i muslimanëve që e përmaullojnë Medinen e Pejgamberit (a.s.), por është qytetërim i zullumqarëve, i mashtruesve që i kanë kamufluar fytyrat e veta me hipokrizi, i halife-sulltanëve, shahëve, princave, bejve dhe i elitës mendjemadhe, mburravece.

Siç është gabim që duke e marrë për model, duke e vatërzuar qytetërimin e sotëm perëndimor i cili është rezultat natyror i botëkuptimit perëndimor, duke shikuar në stilin jetësor nëpër metropolet evropiane, duke shikuar në stilin jetësor i cili njeriun e nxit që si i hutuar, si i çmendur të lëshohet pas kënaqësive të kësaj bote, pas

pasioneve, qytetërimi (i cili është rezultat natyror i historisë dhe jetës njerëzore) të shikohet si një fenomen krejtësisht negativ dhe joislam, po aq gabim është, që duke u nisur nga gjurmët, veprat e qytetërimeve të gabuara dhe jo të drejta - të bëra në emër të Islamit - të arrihet deri te përfundimi i njëjtë. Qytetërimi është rezultat natyror i jetesës në një vendbanim të përherëshëm dhe çdo sistem i besimit, çdo botëkuptim krijon qytetërimin e vet specifik.

II. Kultura

a). Rrënja dhe zhvillimi i fjalës kulturë

Edhe kultura njëlloj sikurse qytetërimi është një koncept kompleks i cili gjen përdorim në përmasa botërore. As ata që e përdorin konceptin kulturë nëpër fjali-me, tubime të ndryshme, as ata që e përdorin nëpër artikuj, shkrime, e as ata që bëjnë hulumtime të posaçme në këtë temë, nuk kanë arritur deri te një përkufizim i përbashkët lidhur me këtë koncept. Madje, siç transmetohet, dy antropologë amerikanë kanë arritur të konstatojnë 164 përkufizime në lidhje me kulturën, të përafërta apo krejtësisht diametrale mes vete.

Ne, sikurse edhe temës së qytetërimit po ashtu edhe asaj të kulturës nuk do t'i qasemi drejtpërdrejt, do t'i lëmë anash polemikat e panumërta dhe të pafundta në lidhje me këtë temë dhe do të përqëndrohemi në rolin e rëndësishëm që ka luajtur ky koncept në formimin e strukturave shoqërore moderne, do t'i qasemi nga prizmi i traditës, do të cekim disa përkufizime të pranuar në përmasa botërore, do të shprehim atë që ne e kuptojmë nga koncepti kulturë, më pastaj posaçërisht do të ndalemi rreth asaj se si me termat “urf” dhe “irfan” fenomeni sintetik i quajtur shoqëri është transformuar përmes shteteve dhe institucioneve zyrtare.

Fjala kulturë rrjedh nga fjalët latine “*colere*”, “*cultura*” që kanë domethëniet mbjellje, përpunim i tokës, mbjellje-korrje etj. Në gjuhën arabe si sinonim i fjalës kulturë përdoret shprehja “*thekafeh*” (bashkëtingëlloret rrënjësore të së cilës janë “*th - k - f*”) që ka këto domethënie: talent, afinitet, art subtil, art i bukur dhe emocionues, udhëheqja e potencialit logjik në pajtim me disa kritere, baraspeshë në forcën e të menduarit, përsosuri njerëzore, stolisje, edukim apo stërvitje e njeriut sipas vlerave të larta ku synohet përsosuria. Kurse sipas Lahbabit fjala kulturë i ka këto domethënie: takim, gjetje, shkuarje (ecje) nga pikësnyimi i njëjtë, ndryshim i formës për të përmirësuar dhe edukuar dhe përfitim dhe kuptim i gjallërisë ideore.²⁴ Është thënë se, pas mundit që e jep fshatari, mbjellja e arës dhe pritja që të marrë drithin, frytin e punës së vet, quhet kulturë. Po ashtu edhe mundin mendor i dhënë prej të cilit pritët fryti, rezultati mund të quhet kulturë. Kulturës në gjuhën persiane i thuhet “*ferheng*”, që do të thotë: edukatë e mirë, madhëri, virtyt, dituri, njohuri dhe urtësi.

b). Kultura, harthi dhe tehdhibi

Në turqishte si sinonim i fjalës kulturë në kohët e para të përdorimit të kësaj fjale në këtë gjuhë, duke u nisur nga versioni i saj në gjuhën frënge, është përdorur termi arab “*harth*”, fjalë kjo e cila përmendet edhe në Kur’an dhe që do të thotë mbjellje apo arë. Por, sociologu i njohur turk Zija Gokalp duke e ruajtur fjalën

²⁴ Abdulaziz Lahbabi, *vepra e njëjtë*, f. 27.

kulturë, termin “harth” e përkufizon si një element të kulturës dhe tehdhibit. Sipas tij, anën kulturore të harthit e formom i tërë populli me mundin e vet, në mënyrë anonime dhe demokratike, kurse ana e harthit që quhet “tehdhib” formohet nga përpjekjet e elitës, aristokracisë. Sipas kësaj e para është “kultura kombëtare”, kurse e dyta “kultura e elitës”. Por, në kohët e mëvonshme kjo ndarje është braktisur dhe të dy këto dimensione janë emërtuar përmes fjalës “kulturë”.

Kultura deri në shekullin XVII e ka ruajtur domethënien e vet etimologjike. I pari Voltaire kësaj fjale ia dha kuptimin e “formimit, zhvillimit, përsosjes dhe lartësimit të inteligjencës njerëzore”.²⁵

c). Disa përkufizime rreth kulturës

Francezët dhe anglezët deri nga gjysma e dytë e shekullit XIX dhe fillimi i atij XX e kanë përdorur fjalën qytetërim. Por gjermanët për të mos mbetur mbrapa këtyre dy kombeve e nxorën në plan të parë fjalën “kulturë”. Kjo në një aspekt do të thoshte “kultura gjermane” kundër qytetërimit francez dhe anglez. Antropologjia shoqërore angleze e cila përtonte ta përdorë termin kulturë, kohë pas kohe e përdorte sintagmën “struktura shoqërore”. Por më vonë ndryshoi domethënia e fjalës kulturë, kështu që ajo fitoi kuptimin e zhvillimit të logjikës, mendjes, shpirtit si dhe disa afiniteteve të tjera të njeriut përmes disa përpjekjeve dhe praktikave që i përshtaten qëllimit të caktuar.

²⁵ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, f. 96 dhe në vazhdim.

Ka gjasa që konfuziteti në drejtim të nocioneve qytetërim dhe kulturë të ketë lindur mu në këtë etapë kohore, kështu që çdo lloj aktiviteti kulturor kohë pas kohe kuptohet si qytetërim. Disa herë tjera, aktivitetet kulturore, pedagogjike, estetike dhe materiale - biologjike, përkufizoheshin si prodhim, teknikë dhe bujqësi. Madje disa mendimtarë nuk bënin (nuk bëjnë) aspak dallim ndërmjet këtyre dy nocioneve. Shembull për këtë e kemi përkufizimin e Taylorit, të cilin e transmeton Calvin Wels: “Kultura apo qytetërimi është një tërësi komplekse e cila përfshin diturinë, besimin (fenë), artin, moralin, jurisprudencën, doket dhe traditat e një shoqërie, si dhe shprehjet dhe afinitetet tjera të cilat i fiton njeriu si anëtar i shoqërisë”. Kësaj mund t’ia shtojmë edhe këtë: Kultura, d.m.th. gjërat të cilat me vetëdije ose pa të i kemi mësuar nga njerëzit tjerë. Ajo paraqet njohuritë dhe format e sjelljes të cilat janë bërë model, kallëp, që përcillen prej një brezi në tjetrin.

Kurse Marksia kulturën e përkufizon si çdo gjë që krijon njeriu, përkundër asaj që ka krijuar natyra. White kulturën e sheh si një organizim i bazuar (i mbështetur) në simbolet e formuara nga elementet materiale, sjelljet, mendimet dhe emocionet. Winstoni kulturë i quan frytet e ndikimit të ndërsjellë shoqëror. Në përkufizimin e Tozzerit, kultura tregon një ngjashmëri me traditat, doket dhe zakonet, sepse, sipas tij, kultura përfaqëson kallëpet e sjelljes që mësohen në rrethin shoqëror dhe të cilat përmes së njëjtës rrugë u injektohen brezave të rinj.

Në veprën *Sosyoloji Sözlüğü* të Hilmi Zija Ylkenit hasim edhe në këtë përkufizim: “Kultura paraqet sistemin e ideve, diturive, besimeve, prodhimeve teknike dhe llojeve të sjelljeve të cilat e formojnë karakterin e një shoqërie të caktuar.” Sipas kësaj, ruajtja dhe përfitimi i kulturës nuk është një proces biologjik por një proces

shoqëror dhe për këtë arsye kulturës disa herë i thuhet “trashëgimi shoqëror”. Elementi më i rëndësishëm i kulturës është gjuha - sistemi i simboleve i cili shërben për informimin dhe kuptimin ndërnjerëzor. Pa gjuhën nuk mund të zhvillohet asnjë institucion dhe vlerë shoqërore. Pa gjuhën nuk mund të kryhet asnjë proces teknik dhe shkencor si p.sh. prodhimi, distribuimi, konsumimi... Por, të dyja format e kulturës sado që të jenë të lidhura mes vete, prapëseprapë mund të ndahen; *kultura materiale* ku hyjnë të gjitha mjetet e prodhimit, transportit, ruajtjes dhe mbrojtjes dhe *kultura shpirtërore* ku bëjnë pjesë idetë, besimet, ndjenjat dhe sjelljet.

Dr. Ali Sheriati e pavarëson kulturën nga qytetërimi dhe jep këtë përkufizim: “Kulturë do të thotë të gjitha vlerat materiale dhe shpirtërore që paraqiten në një shoqëri gjatë tërë historisë së saj”. Nëse kulturës i qasemi nga aspekti qëllimor dhe i dinamizmit, do të shohim se ajo paraqet mundin e dhënë nga çdo shoqëri që të “pasesurohet” dhe të fitojë identitetin e vet.

d). Kultura dhe irfani

Kultura është një mjet i cili pas daljes në skenë të shoqërisë industriale dhe shteteve kombëtare, ka luajtur funksion për t'i shkrirë strukturat natyrore dhe organike (të cilat u shkatërruan nga shtetet/shoqëritë zyrtare) në një kallëp të “shoqërisë”. Shteti modern përmes kulturës e ka nacionalizuar dhe shekullarizuar strukturën sintetike të quajtur shoqëri. Nga ky prizëm kulturat janë kombëtare dhe shekullare.

Por disa mendimtarë të botës islame të cilët nuk duan ta shohin këtë dimension kombëtar dhe shekullar të kulturës dhe të cilët mendojnë se kultura mund të islamizohet, kulturën e shohin si një aktivitet njerëzor, human. Çdo përpjekje e njeriut për të përfituar njohuri, për ta pasuruar fushëveprimin e vet me dituri, për të arritur deri te njohuri të reja bën pjesë në kulturë.

Këtu mund të parashtrohet një pyetje: Nëse nisemi nga një pikë optimiste, a mund që të njëjtën gjë ta themi edhe për irfanin?

S'do mend se nëse shikojmë në rrënjën dhe në fjalët tjera të cilat derivohen nga kjo fjalë, do të shohim se edhe fjala "*irfan*" ngërthen domethënien e mundit, përpjekjeve për përfitimin e njohurive, diturive dhe arritjes deri te njohuritë e reja në bazë të këtyre të vjetrave. Sipas kësaj, fjala kulturë është reciprokja e "*irfanit*". Edhe pse gjendja duket e këtillë, ekziston dallim i madh në semantikën dhe dimensionet intelektuale dhe shpirtërore të cilat paraqesin referencën e këtyre dy koncepteve.

Fjala "*irfan*" është fjalë arabe e derivuar nga trilitera "*a-r-f*". Rrënjë të njëjtë kanë edhe fjalët "*urf*, *ma'ruf*, *ta'rif* dhe *i'tiraf*". Në përgjithësi mendohet se folja arabe "*arefe*" ka domethënien e 'të diturit', kurse e vërteta është se domethënia e saj është "*njoh*", edhe pse pjesërisht e ka edhe domethënien "*di*". Si argument për këtë e kemi të vërtetën se atë që e dimë rreth All-llahut (xh.sh.) në arabishte më tepër e shprehim me fjalët "*arefe*" - njoh dhe "*ma'rifet*" - njohuri, sesa me fjalën "*ilm*" - dituri. Kemi edhe shprehjet "*ma'rifetu'n-nefs*" - njohja e shpirtit dhe "*ma'ri fetu'll-llah*" - njohja e All-llahut (xh.sh.). E vërteta se "*irfani*" më tepër e përfshin veprën e të njohurit, këtij termi i jep një cilësi dhe karakter njerëzor. Atëherë pra si *urfi*, si *ma'rifeti* ashtu edhe *irfani* nuk janë burime hyjnore të diturisë, por krejtësisht janë

fryt i përpjekjeve njerëzore. Irfan do të thotë afinitet për të arritur deri te dituria duke menduar, për të depërtuar në brendësi të gjërave dhe të vërtetës, për t'i njohur ato nga aspekti shpirtëror, gjëra për arritjen e të cilave nevojitet urtësia.

Elmallëllë Ahmed Jazër *urf*-in e ka përkufizuar kështu: “Një gjë, zbatimin, praktikimin e së cilës njerëzit në mënyrë të ndërsjellë e kanë pranuar si të bukur e të drejtë”. Domethënia e fjalës “përkufizim” (*ta’rif*), të cilin shpesh e përdorim, është funksioni i njohjes, evidentimit, prezentimit të një gjëje apo objekti me të gjitha elementet dhe njësitë e veta. Gjësë së ditur apo të njohur në arabisht e i thuhet “*ma’ruf*”.

Sipas të dhënave që i ofrojnë gjuhëtarët e ndryshëm, posaçërisht Ragib el-Isfahani, nga grupi i fjalëve nga rrënja e njëjtë *a-r-f* siç janë *urf*, *ma’ruf*, *ta’rif*, *i’tiraf*, *ma’rifet* dhe *irfan*, dy të fundit (*ma’rifet* dhe *irfan*) janë më të afërta mes vete, kanë domethënie specifike dhe të dyja kanë kuptimin e të konceptuarit, të njohurit dhe të përkapjes duke menduar hollë-hollë rreth shenjave, simptomeve të një gjëje.

Fjala “*irfan*” (njohja, njohuria) në krahasim me fjalën “*ilm*” (dituria) ka një domethënie më ekskluzive; antipodi i saj është fjala “*inkar*” (mosnjohja, mohimi). Interesante është që ky term është aq njerëzor saqë asesi nuk mund t’i atribuohet All-llahut (xh.sh.), sepse të njohurit (*taarruf*) është specifike për njeriun, kurse i All-llahu di me atributin (sifatin) e Tij “*el-ilmu*” (dituria). Për këtë shkak përpjekja e njeriut për të njohur All-llahun (xh.sh.) është shprehur përmes fjalës “*ma’rifet*” e jo përmes asaj “*ilm*”, kështu që thuhet “*ma’rifetu’ll-llah*” (njohja e All-llahut). Njohja e njeriut All-llahun (xh.sh.) nuk e ka domethënien e njohjes së Qenies së Tij, por hulumtimin e veprave të Tij dhe mendimin (kontemplacionin)

rreth tyre. Ragib el-Isfahani thotë se “ma’rifeti” përdoret në lidhje me të diturit, të njohurit dhe të menduarit. Është e qartë se përpjekjet për të njohur dhe menduar janë njerëzore dhe për këtë arsye nuk mund që t’i përshkruhen All-llahut (xh.sh.).

E vërteta se “irfani dhe ma’rifeti” nuk gjenden në mesin e sifateve (attributeve) dhe 99 ‘emrave të bukur’ (*el-esmau’l-husna*) - emrave të All-llahut (xh.sh.), (të cilat janë temë studimi e shkencës së akaidit/ilmu’l-kelamit gjatë tërë historikut të saj), qartë tregon se këto terma kanë karakter krejtësisht njerëzor. Ekziston një shkak i rëndësishëm pse “irfani” (të njohurit) dhe “tefekuri” (të menduarit/të konceptuarit) nuk i përshkruhen All-llahut (xh.sh.). Para së gjithash të dyja këto dinamika zhvillohen në lëmin e aktivitetit të mendjes së njeriut. Aktiviteti i mendjes së njeriut, forca logjike, është specifikë vetëm e llojit njerëzor. Forcën logjike, mendore nuk mund ta hasim as te bota e vdekur e as te gjallesat tjera jasht njeriut. Logjika, racioja është simbol i privilegjit të njeriut në gjithësi, është një dhuratë e dhuruar atij nga ana e All-llahut (xh.sh.). Dituria/lajmi që vjen nga All-llahu është shpallje ose zbulesë (*vahj*). Shpallja njeriut i komunikohet përmes peygamberit, ai e pranon atë nga meleku (engjëlli), kurse meleku nga All-llahu (xh.sh.). Shpallja nuk është fryt i veprimtarisë logjike, as i forcave logjike dhe natyrore, e as i potencialeve tjera njerëzore, por është absolutisht hyjnore.

Për arsye të kësaj cilësie elementare të shpalljes, as Kur’anit, as diturive të përcjellura/transmetuara nga peygamberi e as Islamit në përgjithësi nuk mund t’u thuhet (nuk mund të quhen) “kulturë” apo “irfan”. Islami nuk është burim i cili e ushqen irfanin, as kulturën. Nga ky kënd i vështrimit mund të thuhet se nuk mund të flitet për “kulturë islame”, kjo shprehje është paradoksale dhe

jolegjitime, kurse nga ana tjetër mund të flitet për “irfanin (njohurinë) islam”.

Kur kemi parasysh se kultura është kombëtare, mund të flitet për kulturat kombëtare (të cilat shtetet kombëtare të formuara sipas tezave bazore të modernizmit ia përshkruajnë vetes), si kultura turke, kultura arabe, kultura kurde, kurse nuk mund të flitet për irfan turk, irfan arab apo irfan kurd. Kultura i takon modernizmit dhe botërores (profanes), kurse irfani u takon feve të cilat në mënyrë direkte apo indirekte ushqehen përmes shpalljeve hyjnore.

Të vërtetën se irfani dhe ma’rifeti janë të karakterit njerëzor e vërtetojnë edhe burimet e hadithit. Në një hadith të Pejgamberit (a.s.) thuhet kështu: “Besimi (imani) është ma’rifet (njohje) përmes zemrës”.²⁶

Zemra është një organ njerëzor që simbolizon një dimension të lartë njerëzor, botën e pasur të tij, potencialin logjike dhe mendore, tendencat dhe animet e njeriut. Sipas një hadithi tjetër që e citon Buhariu: “Ma’rifeti (njohuria) është një aktivitet i zemrës”.²⁷

Në një hadith tjetër që e citon Tirmidhiu përdoret një formë e përafërt me fjalën ma’rifet: “Një njeri u takua me një grua, por midis tyre nuk pati ndonjë njoftim (muarefe)”.²⁸

Në tekstin e hadithit “njoftimi” e ka domethënien e ma’rifetit. Sipas kësaj shihet qartë se fjalët irfan dhe ma’rifet kanë kuptimin e “njohjes dhe dijes”. Por kjo njohje dhe dije ka nevojë për një burim të diturisë. Ky

²⁶ Ibën Maxhe, Mukaddime, 9.

²⁷ *Sahihu’l-Buhari*, Iman, 13.

²⁸ Shënohet se zinxhiri i transmetuesve të këtij hadithi është i dobët. Shkaku i të cituarit këtu qëndron në teknikën e të shprehurit dhe të qenët i rëndësishëm për ne në aspektin etimologjik

burim i diturisë i mundëson njeriut të prodhojë dituri të reja, i mundëson atij që duke e realizuar praktikën e diturisë të përfitojë dituri të reja. Ja pra, duke u nisur nga burimi i parë i diturisë, përfitimi i diturive të reja nga ana e njeriut e bën me themel faktin e “irfanit”. Kjo realizohet në kuadër të një procesi. Ky proces i cili e siguron daljen në pah të irfanit, është përplot përpjekje, sprovë njerëzore. Ruajtja e gjallërisë së diturisë, përcjelljes së saj në praktikë, është shkak i diturive, thesareve të reja. Ja pra, këtyre diturive që paraqiten në fazën e dytë, diturive njerëzore, këtyre të dhënave të arritura përmes sprovave dhe ndjenjave, mendimeve të formuara gjatë këtij procesi, formave të përbashkëta të sjelljes të cilat realizohen në një platformë njerëzore/shoqërore si dhe shumë modeleve tjera në kuadër të traditës u themi “traditë” apo “irfan”.

Ana e irfanit tek njeriu është anë themelore dhe natyrore. Njeriu qysh prej frymëmarrjes së parë, qysh prej kohës kur për herë të parë e ka shkelur sipërfaqen e tokës ka zotëruar njohuri (irfan) dhe traditë; njohurive që i janë mësuar atij si dhe njohurive deri te të cilat ka arritur duke e konsideruar veten për qendër u ka shtuar njohuri të reja, ka kaluar në prodhimin e njohurive të reja. Njohuria e parë daton prej njeriut të parë. All-llahu (xh.sh.) njeriut ia mësoi emrat, ia tregoi atij njohurinë e ekzistencave. I Lartmadhëruari Ademit (a.s.) ia mësoi emrat për ta penguar tëhuajësimin e tij ndaj natyrës, ndaj vetvetes, qenies dhe racës së vet. Ademi (a.s.) në bazë të këtyre emrave e kuptoi pozitën e vet në natyrë, pastaj këtë dije e riprodhoi, duke e pasuruar atë me përvoja, prova njerëzore, arriti që të jetë i stolitur me irfan. Irfani i Ademit është refleksion i të konceptuarit në mënyrë njerëzore brenda një bote ku ai e pranoi vahjin, në një botë materiale, njerëzore dhe mendore. Kështu edhe brezat e ardhshëm pas Ademit (a.s.) do të kenë irfan të niveleve të

ndryshme. Nuk ka asnjë bashkësi njerëzore, asnjë popull i cili nuk ka dituri apo përvojë diturie, sepse përpjekja për të cilën folëm është një proces dhe përpjekje njerëzore.

e). Relacioni ndërmjet qytetërimit, irfanit dhe kulturës

Në përkufizimin e Dr. Sheriatit, që më parë e cituam në lidhje me kulturën, shihet qartë se ky mendimtar i njohur bën dallim midis qytetërimit dhe kulturës. Sipas tij qytetërimi është fenomen që më tepër ka të bëjë me të jashtmen. Kjo marrëdhënie reciproke kulturën e sjell në pozitë bërthamore. Për zhvillimin dhe përhapjen e qytetërimit nevojitet një klimë e irfanit (njohurisë); sepse sipas Sheriatit, qytetërimi është një ambient i përshtatshëm për zhvillimin e çdo afiniteti, qytetërimi është një nga stadet e ngritjes, lartësimit të njeriut. Krahas kësaj, Sheriati e mbron idenë se nuk mund të flitet për një qytetërim në kuptimin absolut.

Në fillim të këtij shekulli relacionin ndërmjet qytetërimit dhe kulturës e ka trajtuar edhe Zija Gokalpi. Ai qytetërimin e sheh si një përparim njerëzor me dimensione universale, ndërkombëtare, kurse kulturën si një zhvillim, fenomen vendor-kombëtar. Sipas Zija Gokalpit “kultura është një tërësi harmonike e jetës fetare, morale, juridike, intelektuale, estetike, gjuhësore, ekonomike dhe teknike të një populli”, kurse qytetërimi paraqet shumën e jetës shoqërore të shumë popujve, kombeve që jetojnë brenda kornizave të një qytetërimi. Kultura është kombëtare, kurse qytetërimi është ndërkombëtar. Përderisa qytetërimi është tërësia e ndodhive, fakteve shoqërore që

dalim në shesh përmes metodave dhe dëshirës së individëve, gjërat që bëjnë pjesë në kulturë nuk janë formuar përmes metodave e as me dëshirën e individëve. Qytetërimi përmes imitimit mund të kalojë prej një kombi tek kombi tjetër, kurse kultura është një ndjenjë e cila nuk mund të përcillet tek një komb tjetër përmes imitimit.

Me sa duket, këtë përkufizim dhe ndarje e ka pëlqyer edhe mendimtari veriafrikan, Abdulaziz Lahbabi. Sipas Lahbabit, kultura është vepër specifike e çdo kombi. Ajo përfaqëson konkretizimin dhe materializimin e imagjinimeve dhe gjërave abstrakte të gjenialitetit të atij kombi në suaza të botëkuptimeve dhe sjelljeve. Kurse qytetërimi mund të thuhet se paraqet shndërrimin në realitet objektiv të të gjitha ndërmarrjeve, nismave që i hasim përgjatë historisë njerëzore, objektivizimi i trashëgimisë gjithënjëzore dhe gjenialiteteve që u takojnë të gjitha kombeve. Kultura kombëtare mund të përkufizohet si shumë e formave dhe vlerave materiale, ideore dhe shpirtërore të cilat një komb i ka përfytyruar apo zbatuar. Kultura paraqet shumëllojshmërinë brendapërbrenda unitetit, bashkësisë; kurse qytetërimi është përzierje e gjërave të kundërta. Çdo komb në kuadër të përparimit dialektik, duke kontribuar në historinë e përgjithshme njerëzore dhe duke shfrytëzuar nga ajo, krijon historinë e vet.

Vallë relacionet ndërmjet kulturës dhe qytetërimit a janë ashtu siç pohojnë Gokalpi dhe Lahbabi? Nëse kultura është krejtësisht kombëtare kurse qytetërimi ndër-kombëtar, a mund të flitet për një relacion i cili të dy fenomeneve u jep mundësi proporcionale, kushte dhe shanse të barabarta për zhvillim? Në kohën tonë shohim se të gjitha shanset dhe kushtet për zhvillim janë pro/në anën e qytetërimit - sidomos atij perëndimor, dhe kundër kulturave lokale - kombëtare. Këto të fundit (kulturat lokale - kombëtare) janë duke bërë luftë për të mbetur në

jetë. Sot a thua mund të flasim për ndonjë kulturë e cila i ka rezistuar apo i reziston qytetërimin perëndimor? A mund të flitet për ndonjë komb, popull joperëndimor i cili ka dhënë ndonjë kontribut të rëndësishëm në qenien materiale, ideore dhe shoqërore të qytetërimin perëndimor, i cili sot pranohet si universal dhe si i vetmi i drejtë, i vërtetë? Sot të gjitha kombet, popujt e botës njohin vetëm një qytetërim dhe kulturë, qytetërimin dhe kulturën perëndimore.

Si parim, është e vërtetë se në fillim qytetërimet kanë lindur nga kulturat; por kulturat e reja dhe moderne të shoqërive joperëndimore marrin formën e vet me depërtimin në atë shoqëri të qytetërimin perëndimor (pa marrë parasysh bëhet fjalë për një depërtim të pjesshëm apo të plotë të këtij qytetërimi në atë shoqëri). Qytetërimi perëndimor lindi në bazat e kulturës antike greke dhe filozofisë iluministe. Në të kaluarën shumë popuj lindorë, duke u bazuar në burimet e veta tradicionale të njohurisë, kanë krijuar qytetërimet të famshme; por sot të gjitha kombet, popujt dhe shoqëritë joperëndimore po i braktisin burimet e veta historike dhe vendore të njohurisë, dhe së pari po “qytetërohen” në stilin perëndimor, e pastaj po “kulturohen” në po të njëjtin stil. Gokalpi, i cili kulturën e përkufizonte si kombëtare, sikur të kishte jetuar në çerekun e fundit të shekullit tonë, kulturën kombëtare turke nuk do të mund ta gjente në qytetet turke të mëdha apo me madhësi të mesme, por do ta gjente vetëm në krahinat malore, provinciale, në fashtrat më të largëta të Anadollit, ku ende nuk kanë mundur të depërtojnë “frytet” e qytetërimin perëndimor. Kjo kulturë provinciale, në të gjitha ambientet ku është përhapur dhe sundon kultura e medimeve, kultura industriale dhe ajo konsumuese, gradualisht po largohet nga skena historike, kurse pjesa e saj që arrihet të mbahet në këmbë po

merr një karakter folklorik. Popujt aziatikë dhe afrikanë paraqesin masa njerëzish të hutuar, të shastisur të cilët as që kanë arritur të bëhen perëndimorë e as që e kanë ruajtur identitetin e vet si lindorë. Këta popuj të cilët e kanë humbur mendjen pas sendeve, gjërave të prodhuara në fabrikat e tipit perëndimor, pas arritjes së “të mirave të qytetërimit” janë shndërruar në njerëz të cilët njohjen e vetvetes, identitetit dhe historisë së vet i quajnë tendenca që shpiejnë kah prapambeturia. Këto masa njerëzish qysh prej kohësh të drejtën për të vendosur për veten dhe fatin e vet ia kanë dhënë tjetrit (Perëndimit). Ndjenjat dhe mendja e këtyre masave janë paralizuar. Këto masa aq janë të përshtatshme për t’u eksploatuar, për t’u manipuluar, aq janë të mahnitura dhe të dhëna pas stilit perëndimor të jetesës, sa që sikur të mos ishin këto cilësi të tyre, qytetërimi, kapitali perëndimor nuk do të mund të qëndronte në këmbë.

Domethënë nuk janë të drejta mendimet sipas të cilave kultura është kombëtare, kurse qytetërimi ndër-kombëtar. Zija Gokalpi gjithashtu mbronte edhe mendimin se kulturat nuk mund të përcillen prej një kombi ose populli në tjetrin, kurse ne konstatojmë se edhe ky është një paramendim i gabuar. Kulturat shumë lehtë dhe në mënyra të ndryshme, madje edhe nëpërmjet politikave diktuese përcillen, transferohen prej një kombi, populli, prej një kontinenti në tjetrin. Një kulturë e cila në një etapë dhe kushte të caktuara arrin të bëhet dominante, mund që të ushtrojë trysni mbi një kulturë të një vendi apo populli vendas, mbi një kulturë historike, e atrofion atë dhe zë vendin e saj, por është e pamundur që të fshijë dhe largojë krejtësisht vlerat, mendimet dhe botëkuptimet thelbësore që gjenden në rrënjët e burimeve të diturisë të akëcilit vend. Ky pra është shkaku pse popujt e Azisë dhe Afrikës i quajmë “të hutuar, të shastisur”. Këto kombe

dhe popuj kanë përjetuar ndryshime serioze në aspektin kulturor, por ende janë muslimanë, hindu, budistë, brahmanistë apo idhujtarë. Ndryshimin e vërtetë të njeriut dhe masave e bëjnë feja dhe besimet. Krishterizmi me institucionin e vet të fortë - Kishën, edhe pse mbështetet nga rrethet e ndryshme financiare ndërkombëtare, edhe pse çdo vjet harxhon me miliona dollarë për aktivitetet e veta misionare në Afrikë, shumë pak është duke pasur sukses. Islami tek turqit nuk mund të shpjegohet vetëm si një fenomen kulturor, por është një sistem i besimit. Edhe sot e këtë ditë bile në Anadoll, e sidomos në pjesën juglindore të tij, ekzistojnë minoritete surjanite²⁹ dhe katolike. Këto minoritete krishtere në jetën e përditshme, në besimet dhe elementet tradicionale shumë gjëra i kanë të përbashkëta me muslimanët. Arkitektura e shtëpive të tyre, enterieri, sjelljet në shoqëri, sjelljet morale, doket dhe zakonet nuk mund të dallohen lehtë nga ato të muslimanëve. Por, këta njerëz prapëseprapë shkojnë në kishë dhe i ruajnë karakteristikat e veta si surjanitë apo katolikë. I ngjashëm me këtë është edhe rasti i botës islame dhe i një pjese të madhe të botës joperëndimore; në aspektin kulturor uesternizohen, por nuk mund të shkëputen nga rrënjët e veta të cilat ua kanë dhënë atyre identitetin historik. Në thellësitë më të mëdha të vetëdijes, ndjenjave, ruajnë Islamin dhe vlerat e tij, kurse në jetën e përditshme, në sjellje dhe vepra shihet ndikimi i kulturës perëndimore. Ja pra ky është ai moment, ajo dramë e cila këta popuj i bën të hutuar, të shastisur.

²⁹ Bashkësi krishtere e cila paraqet degën aramite të semitëve.

f). Formimi dhe karakteri i irfanit

Dukurisë kur dituritë me burim hyjnor dhe shpirtëror me përpjekjet e njeriut lindin dituri të reja i themi “irfan”. Më parë cekëm se specifika e përbashkët e qytetërimit dhe kulturës është ajo se formohen si fryt i përpjekjeve të njeriut. Performanca njerëzore e cila shpie deri te qytetërimi mund të ketë dy elemente kreative bërthamore: irfani dhe kultura. Cilësitë e qytetërimeve të ndryshme do të ndryshojnë sipas këtyre elementeve bërthamore. Për këtë nuk duhet shikuar me habi faktin pse përdorim njëri pranë tjetrit dy terma (irfanin dhe kulturën) të cilët për nga natyra e vet dallojnë shumë mes vete.

Kultura formohet mbi një strukturë shoqërore krejtësisht materiale, kombëtare dhe shekullare. Burimi mbështetës i kulturës është shteti modern. Edhe qytetërimi, i cili është fryt material i kulturës, në thelb është shekullar dhe material. Kuptohet se të gjitha qytetërimet nuk mund të përkufizohen si shumë e strukturave shekullare dhe lëndore. Qytetërimi perëndimor është një qytetërim material-lëndor, por e njëjta gjë nuk mund të thuhet për qytetërimin islam apo për disa të tjera. Irfani dhe kultura në krahasim me qytetërimin janë më me themel dhe sipas fjalëve të Dr. Sheriatit pasi paraqesin “një mund bërthamor të njeriut”, gjithmonë kur flitet për irfanin/kulturën dhe qytetërimin, natyrisht vendin parësor e zënë irfani dhe kultura. Krahas kësaj është shumë vështirë që çdoherë dhe në çdo situatë të bëhet një ndarje e prerë midis irfanit dhe qytetërimit apo kulturës dhe qytetërimit. Sepse, nëse si shembull e marrim artin, arkitekturën ndoshta mund ta fusim në kategorinë e qytetërimit, kurse degët tjera të artit në kategorinë e përgjithshme të irfanit/kulturës. Por është gabim që të

krijohet një përzierje dhe kompleksitet i përhershëm dhe fundamental midis irfanit/kulturës dhe qytetërimit. Në formimin e irfanit dhe kulturës luajnë rol tre burime të njohurive: një burim parësor dhe dy burime dytësore të njohurive.

g). Burimi parësor i njohurive: Feja

Në këtë rast termin fe e përdorim në domethënien më të gjerë të fjalës. Domethënë me këtë term nënkuptojmë, duke filluar me parimet themelore të një besimi të caktuar, botëkuptimet shpirtërore, lëndore dhe njerëzore që i japin kahëzim jetës së tij, mendimet e ndryshme, qëndrimet sektariane, qëndrimet, filozofitë e drejta apo të gabuara etj. Pra, është e qartë se për bazë e marrim përkufizimin që e bën Kur'ani lidhur me fenë. Sipas kësaj, feja është burimi më themelor, më rrënjësor, burimi i dorës së parë të njohurive të njeriut. Ky burim parësor i njohurive të njeriut i kahëzon aktivitetet, veprimtaritë njerëzore të quajtura irfan apo kulturë, u jep një formë, pothuajse ua jep shpirtin atyre. As në kohën tonë e as në historinë njerëzore në përgjithësi, - duke pasur parasysh edhe të gjitha lëvizjet e vjetra ateiste si dhe ato materialiste bashkëkohore, - nuk mund të gjejmë asnjë rast të kulturës jashtëfetare ose jofetare. Sepse njeriu edhe nëse i beson Zotit edhe nëse është ateist, prapëseprapë ka apo mbështet disa mendime, bindje, ide apo qëndrime të këtilla apo të atilla rreth kozmosit, jetës, shoqërisë dhe njeriut. Të gjitha këto në përkufizimin e përgjithshëm kur'anor janë “elemente me karakter religjioz”, të cilat i ngërthen feja. Pra, irfani apo kultura të cilën e zotëron njeriu janë fenomene të cilat kjo

qenie i ka formuar duke u bazuar në disa njohuri, bindje dhe qëndrime (duke i përpunuar ato), të cilat feja i ka pasur qysh në fazën nismëtare.

Por kulturën nuk mund ta atribuojmë si kulturë fetare (kultura islame, kultura krishtere...), sepse pas përpjekjeve dhe aktiviteteve të njeriut që e formojnë kulturën qëndrojnë burime shekullariste. Edhe format e irfanit të cilat mbështeten në referenca fetare nuk mund që t'i identifikojmë me fenë. Feja në këto përpjekje dhe aktivitete është "burim i dorës së parë". Njeriu duke u nisur nga ndonjë fe hyjnore apo ideologji njerëzore (humaniste) në kuadër të kushteve të rrethit natyror, duke u bazuar në trashëgiminë që ia kanë lënë brezat e kaluar, sipas prirjeve të veta arriti që të bëjë riprodhimin e disa njohurive që i kishte fituar, t'u japë atyre këtë apo atë formë, të drejtë apo të gabuar. Irfanit të cilin e kanë formuar muslimanët, nuk mund t'i thuhet "irfani islamik" në plotkuptimin e fjalës, por vetëm në kuptimin metaforik. Burimet e irfanit janë dituritë dhe parimet islame, por është formuar nga mundi i dhënë nga ana e muslimanëve, pra ky është një "irfan musliman". Për të konstatuar shëndetin, vërtetësinë, saktësinë dhe gabueshmërinë e irfanit, duhet që atë ta ndajmë në njësitë e veta dhe çdo njësi ta testojmë se sa përputhet me burimet islame të njohurisë dhe me kriteret dhe parimet e shpalljes (vahjit). Ka gjasa që të jetë krejtësisht i shëndoshë, por gjithashtu ka gjasa që një pjesë e tij apo i tëri të jetë i sëmurë, të kundërshtohet me ato burime, kritere dhe parime. E njëjta gjë mund të thuhet edhe për traditën, rreth së cilës do të flasim në kapitullin e fundit të kësaj vepre.

h). Burimet dytësore të njohurive

1. Mjedisi natyror

Nën sintagmën mjedis natyror nënkuptojmë klimën, botën bimore, strukturën gjeografike dhe gjeologjike, nga të cilat medoemos ndikohen jeta ekonomike dhe shoqërore. Mjedisi natyror në një perspektivë të gjerë ndikon mbi jetën ekonomike dhe shoqërore. Ai veten më së tepërmi e tregon në doket dhe zakonet e njerëzve. Dallimi midis traditave, në doke dhe në karakterin psikologjik janë pasojë e mjedisit natyror. Kjo në një aspekt do të thotë se njeriu duke krijuar një lidhje njerëzore midis fesë dhe mjedisit, duke e riprodhuar diturinë sipas cilësive lëndore të natyrës, krijon rrethana për jetesë në të (në natyrën) dhe e shfrytëzon atë.

Natyrisht se ekzistojnë dallime të rëndësishme në zhvillimin e jetës shoqërore, në organizimin e marrëdhënieve ndërnjerëzore, pra në doke dhe zakone si dhe në përgjithësi në mënyrën e të menduarit dhe jetuarit midis një komuniteti njerëzor i cili jeton në vise fushore ku ekonomia mbështetet në bujqësi dhe blegtori, dhe një komuniteti tjetër i cili jeton në një vend bregdetar, ku ekonomia bazohet në peshkatori, në nxjerrjen dhe shitjen e sfungjerit, gurëve të çmueshëm, margaritarëve dhe në transportin detar.

Po ashtu dallon veshja e një njeriu i cili jeton në vise të nxehta nga ajo e një njeriu i cili jeton në vise me klimë të ashpër dhe kontinentale. Gjithashtu ekziston dallim midis veshmbathjes, arkitekturës së qytetit dhe mjeteve, veglave të ndryshme që përdoren në një komunitet njerëzor i cili jeton në një vend ku në pjesën më të madhe të vitit bie shi dhe një komuniteti i cili jeton në një vend

ku bie shumë dëborë. Nuk është e rastësishme që jeta endacake më tepër jetohet në gjysmërruzullin jugor të tokës ku mbretëron klima e nxehtë. Njeriu i viseve ekuatoriale ndoshta e ka vështirë që t'u përshtatet kushteve të Sibirit apo të jetojë një kohë të gjatë atje. Për shembull peshkataria dhe peshku zënë vend të rëndësishëm në jetën e banorëve të Turqisë që jetojnë buzë bregut të Detit të Zi. Nga peshku përgatiten ushqime të ndryshme, peshku është një imazh i rëndësishëm i cili zë vend në këngë, në letërsi etj. Përkundër kësaj peshku nuk luan ndonjë rol të rëndësishëm në jetën e përditshme të banorëve të Anadollit Juglindor.

Natyrisht se shijet, traditat, doket dhe zakonet e njerëzve që jetën e kalojnë buzë detit, të cilët ekzistencën e sigurojnë nga peshkataria apo transporti detar dallojnë nga ato të atyre që jetojnë nëpër rrafshnaltë, nëpër vise të larta malore. Por njerëzit madje edhe nëse jetojnë nëpër vende, reliefe të ndryshme, nëse ndajnë një botëkuptim ose besim të njëjtë, d.m.th., një fe të përbashkët, mënyra e jetesës së tyre në thelb, në rrënjë do të jetë e njëjtë. Njeriu mjedisin e vet natyror e rregullon dhe jeton sipas botëkuptimeve të veta. Do të thotë se njeriu nuk është i gjykuari i mjedisit natyror, i kushteve gjeografike. Është parë se disa kushte natyrore për jetesë, të cilat në fillim është menduar se nuk mund të ndryshohen (që të bëhen të përshtatshme për jetesë), me vendosmërinë dhe përpjekjen e njeriut janë ndryshuar, si p.sh. shndërrimi i ujit të njelmët të detit në ujë të ëmbël, bujqësia (edhe pse e kufizuar) nëpër vendet ranore (shkretëtira), mbjellja e orizit nëpër viset e larta malore etj.

2. Trashëgimia historike dhe shoqërore

Historia është fryt i brezave të njëpasnjëshme të njerëzve. Çdo brez njerëzor nga brezat e kaluar trashëgon një thesar të rëndësishëm të diturive dhe atë përsëri si trashëgim ua lë brezave të ardhshëm. Nëse mbi jetën njerëzore nuk aplikohen metoda të presionit apo dhunës, ajo kalon një ndryshim të rëndë por të shëndoshë. Mjetet e informimit masiv (mass-mediumet) dhe potencialet tjera teknologjike që kanë bërë një ekspansion shumë të madh, botën e ndryshojnë, transformojnë në formë jo të shëndoshë dhe në dobi të formave kulturore të Perëndimit. Një ekspansion i këtillë, kaq i shpejtë, marramendës, nuk është vërejtur në kohët e mëparshme. P.sh prej lindjes së Islamit e deri te përhapja e tij në Azi dhe në Evropë përmes Afrikës Veriore, nuk kaloi një kohë aq e gjatë. Nëse e kemi parasysh ekspansionin tre-shkullor të Evropës në botë përmes imperializimit e trysnive dhe faktin e arritjes që të dominojë me vendet joevropiane me fillimin e këtij shekulli, do të shohim se ekzistojnë dallime të mëdha midis Islamit dhe Evropës, në të mirë të Islamit.

Trashëgimia historike është vertikale, kurse ajo humane/shoqërore është horizontale. E para, thesarin e diturive e merr dhe e sjell nga thellësitë e së kaluarës, kurse e dyta nisat dhe përhapet mbi një platformë, mbi nivel bashkëkohor. Lidhshmëria e njeriut me të kaluarën dhe me rrënjët e gjenezës së vet është një prirje natyrore, e cila thellë dhe në përmasa të gjera ndikon në jetën njerëzore/shoqërore. Për këtë arsye Kur'ani historinë e përkufizon si një fakt i vazhdueshëm. Njeriu mund të jetë edhe rob i historisë por mund të jetë edhe forcë shtytëse e saj, t'i japë dinamikë asaj. Jeta shoqërore merr nga historia elemente të shumta të njohurive, veprave

dhe sjelljeve, tradita të shumta, disa doke, zakone dhe shprehi rrënjësore, i pranon dhe duke i riprodhuar i pasuron ato. Asnjë brez njerëzor nuk mund që brezit të ardhshëm t'ia përcjellë trashëgiminë ashtu siç e ka marrë nga brezi i kaluar, meqë gjithsesi edhe ai kontribuon apo shton diçka. Kontribuimi në trashëgiminë e lënë nga e kaluara, shtimi asaj disa gjëra të reja nga jeta e kohës përkatëse në të cilën jeton njeriu, krijon irfanin apo kulturën. Në formimin, pasurimin, apo në transformimin e irfanit dhe kulturës rol shumë të rëndësishëm luajnë trashëgimia historike dhe shoqërore. Nën flatrat e trashëgimive historike dhe shoqërore gjendet një tërësi ku zënë vend traditat, struktura tradicionale, doket, zakonet, shprehjet, praktikat (përvojat) etj. Siç do të shohim në një kapitull tjetër, feja apo teuhidi i cili ka synuar ta ringjallë jetën njerëzore, u ka shpallur luftë të ashpër trashëgimisë historike dhe shoqërore joislame. Gjërat, qytetërimet të cilat ekspozohen si trashëgimi/thesar historik si dhe traditat të cilat në kuadër të kësaj strukture thellë ndikojnë dhe e kahëzojnë jetën shoqërore, kohë pas kohe bëhen epiqendra të rezistencës kundër besimit të teuhidit, kohë pas kohe i referohen historisë (e marrin si dëshmitare atë) e disa herë e mohojnë.

Mund të thuhet se në formimin e traditave të mbështetura në kulturë dhe irfan rol përcaktues dhe ndikues luajnë edhe disa dëshira, prirje, tentime dhe nevoja të njeriut. Çdo njeri ka botën e vet shpirtërore. Në aspekt të aftësive, afiniteteve, zgjuarsisë, potencialeve, talentit, ndjeshmërisë, emocionalitetit dhe kreativitetit (krijimit të diturive, shtimit diturive të vjetra dituri të reja dhe arritjes deri te zbulimet), njerëzit nuk janë të barabartë midis vete. Ata dallojnë edhe në aspekt të qëndrimit të marrë ndaj gjërave të cilat quhen dëshira apo nevoja. Por ata që për referencë e marrin një fe të përbashkët, në

përgjithësi kanë karakteristika të njëjta. Është e vërtetë se performancat shpirtërore dhe intelektuale të njerëzve të mëdhenj në masë të caktuar ndikojnë madje edhe e kahëzojnë jetën njerëzore, por rrjedhat e historisë nuk mund t'u përshkruhen vetëm performancave dhe përpjekjeve të individëve të caktuar.

i). Konkluzione të përgjithshme

Prej asaj që kemi thënë në këtë pjesë të kësaj vepre, vijmë deri te këto përfundime:

1. Irfani apo kultura do të thotë riprodhim i diturive nga ana e njeriut (si rezultat i mundit të dhënë) duke u nisur apo bazuar në burimin e përgjithshëm të njohurive të quajtur fe. Sipas kësaj, themeli i këtyre dy aktiviteteve të ndryshme të njeriut është feja e vërtetë apo e rrejshme.

2. Faktorë përcaktues të shkallës së dytë të irfanit apo kulturës janë lidhjet e krijuara midis fesë si burim i njohurive, mjedisit natyror dhe trashëgimisë historike - shoqërore. Kësaj në një mënyrë mund t'i shtohen edhe dëshirat subjektive, prirjet dhe nevojat e njeriut.

3. Irfani dhe kultura për arsye të këtyre faktorëve përcaktues të të dyjave, si tërësi paraqesin përpjekje dhe aktivitete njerëzore.

4. Kjo përpjekje dhe aktivitet njerëzor paraqet bërthamën e strukturave materiale dhe shoqërore të cilat janë në pozitë të lëvozhgës. Sipas kësaj në thelbin dhe shpirtin e irfanit dhe kulturës qëndron feja, kurse në thelbin apo themelin e qytetërimit qëndrojnë irfani dhe kultura. Radha është në këtë formë: feja, irfani/kultura dhe

qytetërimi. Nëse këtë dëshirojmë ta ilustruam duke e marrë për shembull njeriun, mund të themi se qytetërimi i përngjan përbërjes organike të njeriut - trupit, irfanit dhe kultura shpirtit dhe mendjes, kurse feja u përngjan bindjeve, besimeve, mendimeve të thella, të cilat i ushqejnë shpirtin dhe mendjen. Relacioni midis qytetërimit dhe irfanit/kulturës është tamam si njeriu. Ka dikush që është i lidhur me besimin e teuhidit. Në zemrën, shpirtin dhe mendjen e tij gjendet ky besim dhe jetën e vet materiale - shoqërore e organizon sipas këtij besimi. Dikush tjetër e ka humbur besimin e drejtë, është shmangur, është bërë ateist, veten e konsideron zot. Të drejtën dhe kompetencat për ta rregulluar jetën, për të vendosur në lëmenj të ndryshëm si në atë të moralit, të së drejtës, ekonomisë, të shoqërisë etj., i gjen dhe i merr nga vetvetja. Jeton për hir të shijeve të veta, rehatisë dhe konfortit të kësaj bote; jeta e tij është e stërngarkuar me përpjekje për t'i përmbushur këto synime të tij. Dallimi midis qytetërimeve të krijuara në të kaluarën dhe atyre që mendohet të krijohen në të ardhmen është i thellë sa dallimi midis një besimtari dhe një politeisti (idhujtari). Në fund mund t'i japim këto konstatime:

1. Nuk ekziston asnjë bashkësi njerëzore e cila nuk ka irfan, kapacitet për të menduar, logjikuar, dhe e cila nuk ka afinitete për t'i dhënë një formë jetës së përditshme sipas disa burimeve të caktuara të diturive.

Kjo do të thotë se qëndrimi i perëndimorëve që prej imperializmit e këndej se të gjitha komunitetet joperëndimore janë “të pakulturuara”, nuk përmban kurrfarë të vërtete, është trillim. Njeriu qysh prej kur ka shkelur në sipërfaqen e tokës ka zotëruar një nivel të njohurive dhe nga perspektiva e këtyre njohurive që kishte, krijoi një relacion të caktuar me natyrën. Kjo vlen edhe për fiset të cilat pranohen si më “primitive”.

2. Irfani apo kultura ndonjëherë mund të përjetojnë ndërhyrje mekanike, sikur që mund të shkojë sakrificë një njeri i ri dhe i shëndoshë. Actekët dhe majat u shfarosën nga një ndërhyrje e këtillë mekanike. Por kjo nuk do të thotë se ata janë fshirë krejtësisht nga jeta. Actekët dhe majat jetësojnë veten duke dhënë dhimbje, duke shkaktuar varra brenda kulturës nga e cila janë shfarosur ata.

a) Ndërhyrjet e këtilla kulturën e bëjnë pa ndjenja, të padhimbshme, e nxjerrin nga kornizat e njerëzores /humanes, e bëjnë atë brutale, kriminale. Eksploatuesit, imperialistët gjithmonë janë ndikuar nga vendet dhe popujt e kolonizuar. Katastrofa më e madhe që mund ta përjetojë një kulturë gjatë këtij procesi është fitimi i një identiteti paranoid, që është shenja, hapi i parë drejt shkatërrimit.

b) Në kulturën e kundërt hap vrima: Kultura e cila ndërhyr, elitën e kulturës tjetër (e cila është përfaqësuese, përcjellëse dhe projektuese e kulturës dominante dhe vrasëse) e nxit që të marrë qëndrime fyese, madje edhe armiqësore. Në këtë mënyrë krijohet një krizë e sigurisë dhe me kohë paraqitet kriza e legjitimitetit.

3. Kulturat, brenda kohës tëhuajësojnë (tjetërsojnë). Së pari, elementet dominate ruhen, por ndërkohë revizionohen përmes grupacioneve, sekteve religjioze, lëvizjeve relativisht autentike, reformistëve, fraksioneve të ndryshme etj.

4. Fillon të jetojë në kuadër të kulturës së huaj, por veç e ka humbur karakteristikën e të qenët kreative.

5. Ose krijon një rreth për ta mbrojtur veten. Krejtësisht tradicionalizohet, çdo të vërtete dhe rrjedhe të re i jep përgjigje negative. Kjo është një kalbje që buron nga brendia. Ky proces vështirë zhvillohet, mund të përhapet në një periudhë të gjatë.

Elementi formues i çdo qytetërimi (në domethënie të formimit të strukturave materiale) në një gjendje të caktuar mund të jetë irfani, në një gjendje tjetër kultura me karakter shekullar. Dallimi midis irfanit dhe kulturës vërehet në natyrën e referencave të zgjedhura. Guri themeltar i qytetërimit islam janë irfani (njohuria) dhe hikmeti (urtësia) i muslimanëve. Guri themeltar i qytetërimit perëndimor janë filozofia antike greke, besimi krishter dhe Iluminizmi.

Frytet deri te të cilat arritën muslimanët gjatë historisë dhe nga marrëdhënia që krijuan me botën e objekteve nuk mund të quhen kulturë, sepse kultura në thelb është shekullare dhe kombëtare. Mund të flitet vetëm për irfanin dhe hikmetin islam.

PJESA E KATËRT:
Islami, historia
dhe tradita

I. Islami dhe historia

Islami me çështjen e historisë dhe traditës u përball në kohët shumë të hershme. Jeta njerëzore dhe marrëdhëniet shoqërore në Mekke ku Pejgamberi (a.s.) bënte thirrje në besimin në një Zot, si dhe në Gadishullin Arabik në përgjithësi ishin nën ndikimin e thellë të elementeve të jetës me vendbanim të përhershëm si dhe institucioneve tradicionale, rrënjët e të cilave i gjejmë në kohët e lashta. Dhe normalisht se nuk është punë e lehtë që njeriut i cili e kishte bërë shprehi jetën shoqërore specifike të veten, t'i prezentosh një botëkuptim krejtësisht të ri, si dhe të punosh në mënjanimin e pengesave të cilat pengojnë formimin e një ummeti të ri. Njeriu ka prirje të madhe që t'u adaptohet kallëpeve të sjelljeve të cilat i trashëgon nga paraardhësit. Njeriu duke u munduar të sigurojë një harmoni me botën e vet të brendshme, me familjen, rrethin shoqëror dhe me natyrën me të cilën është në marrëdhënie të përhershme, ndjen nevojën që për ndihmë t'u drejtohet traditave.

Edhe pse ekzistojnë disa paqartësi për atë se si për herë të parë është formuar tradita, mund të thuhet se struktura tradicionale (e cila historisë dhe jetës së njeriut i jep një vazhdimësi) i ka atrofuar vetëdijen dhe ndjenjat e njeriut. Si rezultat i këtij atrofimi, sjelljet e njeriut shndërrohen në shprehi apo përsëritje rutinore (mekanizmi i sjelljeve të pavetëdijshme). Kuptohet se njeriu, vetëdija e të cilit është atrofuar, sjelljet e të cilit kanë

marrë formën e rutinës, gjendet nën një diktat të rëndë dhe të thellë.

Që njeriu të fillojë të dyshojë rreth traditës (e cila ndikon në qenien e tij), duhet që ai të lihet të jetojë në një rreth shoqëror ku dominojnë tradita krejtësisht të ndryshme (madje edhe të kundërta), apo të nxitet për një kryengritje, rebelim dhe rezistencë të rreptë kundër kulturës personale. Kjo nxitje apo stimulim (të cilave më mirë është që t'u thuhet "shok" - tronditje), nëse synon që të bëjë tronditjen e normave që janë një lloj kodesh shoqërore të cilat i përcaktojnë sjelljet e bashkësive një-rëzore, si dhe format e besimit të cilat i ushqejnë këto norma, atëherë kurdo qoftë lindin konflikte, të cilat disa herë janë shumë më të ashpra dhe destruktive sesa para-shikohet. Në të shumtën e rasteve konflikti fillon në botën shpirtërore të individit dhe pastaj përhapet në jetën e komunitetit (si në xhemat, fis etj.) e cila formon vetëdijen kolektive.

Pasi bota shpirtërore dhe aktivitetet mendore të njeriut, para kësaj nxitjeje kanë qenë të ngathëta, të plogështa dhe pasi kanë qenë të programuara që ndaj normave të imponuara nga strukturat tradicionale të tregojnë një reagim të pavetëdijshëm, kundërshtimi ose konfrontimi me to (tradiat) të njeriu shkakton shqetësime serioze, skepticizëm të vrazhdë dhe panik. Kjo është metoda e shokut/tronditjes. Kjo metodë duke filluar nga individi, synon që të shkaktojë tërmet në jetën shpirtërore dhe mendore të shoqërisë. Strukturat shpirtërore, mendore, shoqërore dhe materiale pasi përjetojnë një sulm të hatashëm, rëndë e kanë që t'i japin një kuptim apo ta konceptojnë gjithë këtë, por sidoqoftë nuk mund të shpëtojnë nga përjetimi i tronditjes.

Pejgamberët gjatë tërë historisë e kanë ndjekur, e kanë aplikuar këtë metodë. Thamë se kjo tronditje dhe

metodë e shokut shkakton dyshime shqetësuese. Këto konfrontime dhe dyshime që janë pasojë e kësaj tronditjeje, përgatisin një ambient të përshtatshëm për daljen në skenë të “njësive të reja besimtare”. Specifika kryesore e këtij mjedisi të përshtatshëm është ajo se botës shpirtërore, mendore ia kthen lëvizshmërinë, dinamizmin, se kallëpet e sjelljeve shoqërore i bie ballë për ballë me vetëdijen. Gjithsesi, përnjëherë nuk mund të arrihet deri te rezultati i njëjtë.

Përderisa konfrontimi dhe tronditjet që pasojnë pas tij vazhdojnë, tradita dhe elementet mbështetëse të saj fillojnë të zhvillojnë mekanizma serioze mbrojtëse. Posaçërisht rrethet përcaktuese të strukturës materiale dhe kulturore, ideologët, forcat politike, elitat shoqërore dhe ekonomike, fallxhinjtë, ata që janë të afër me zotat dhe idhujve marrin iniciativë për riprodukimin e kulturës tradicionale. Në këtë riprodukim të kulturës rol të rëndësishëm luajnë dëshira për t’iu referuar si dëshmitare historisë si dhe dokumentimi i sulmeve të reja me anë të së kaluarës. Ja pra qëndrueshmëria, vitaliteti i traditës, d.m.th., forca e saj e mbështetur nga historia manifestohet në këtë kohë kritike.

a). Tradita në traditën peygamberike

Nëse misionin e peygamberisë (nubuvvet), i cili e ka domethënien e komunikimit të All-llahut (xh.sh.) me njerëzit gjatë historisë dhe udhëzimit, përudhjes së tyre, mund ta quajmë traditë, atëherë mund të themi se kjo traditë asnjëherë gjatë historisë nuk ka pasur ndërprerje. Por tema jonë ka të bëjë me traditën në domethënie të

përsëritjes së qëndrimeve dhe sjelljeve shoqërore. Konfrontimi i parë i pejgamberëve me traditën dhe elementet e fuqishme të saj, paraqitet me prezentimin e besimit në njëshmërinë e Zotit (teuhidin). Mushrikët (idhujtarët), të cilët shekuj me radhë “qenieve objektive të ndryshme” u kanë përshkruar forca dhe attribute të ngjashme me ato të All-llahut (xh.sh.), një mendim të këtillë e kanë pritur me hutë, me çudi të madhe.

Fjala e dëshmisë (kelime-i teuhid) d.m.th. motoja, parimi “Nuk ka zot tjetër pos All-llahut (xh.sh.)”, domosdo i zhvleftëson pseudoforcat dhe pseudoatributet që u përshkruheshin këtyre idhujve. Kurse idhujtarët prej kohëve të lashta si trashëgimi kulturore kishin pranuar besimin se idhujt janë ndërmjetës apo ndihmës për t’u afruar tek Zoti. Shfarosja, apo braktisja e idhujve do të thotë tronditje e tërë sistemit të tyre të besimit dhe paralel me këtë, kanosje jetës së tyre shoqërore, ekonomike, ushtarake, juridike dhe morale. Kjo na tregon pse shtresat dominante, elitat ekonomike dhe politike - *mele’, mutref* (të cilët gjatë tërë historisë kanë qenë të parët që i kanë kundërshtuar apo janë ngritur në këmbë kundër pejgamberëve) kanë reaguar aq rreptë. Sepse, në hierarkinë e sistemit politik ekzistues (të cilin pejgamberët kanë synuar ta ndryshojnë) paria ose elita ka zënë vendin më të lartë. Sipas këtij sistemi të formuar në bazë të parimit të harmonisë dhe bashkëpunimit politik, ekonomik dhe ushtarak, të gjitha privilegjet i mbante në duar të veta klasa dominante/sunduese. Në një sistem të këtillë robërit dhe grupet ose masat e pafuqishme (*mustad’afun*) as janë të përfaqësuar, as kanë kompetenca, nuk kanë as mundësi apo mjete të ndryshme. Fuqitë dominante të këtij sistemi (të cilat Kur’ani i quan *mustekbirun*) privilegjeve të veta u japin një legjitimitet ontologjik apo metafizik në kuptimin fetar apo material, janë organikisht të lidhura

me sistemin. Pozita fetare/ideologjike e të pafuqishmëve, të drejtat e të cilëve nëpërkëmbeshin, ishte proporcionale me pozitën e tyre shoqëroro-politike. Për këtë arsye ekziston një dallim thelbësor midis kundërshtimit të elitës ndaj pejgamberëve dhe kundërshtimit të njerëzve të pafuqishëm ndaj këtyre njerëzve të dërguar nga Perëndia. Madje mund të thuhet se këta njerëz të pafuqishëm apo të dobësuar (nga ana e elitës) nuk e kanë kundërshtuar krejtësisht fenë e re, përkundrazi, feja e re për ta është një shpresë e re. Nëse mesazhi i kësaj feje të re gjallëron shpresën për ndryshimin rrënjësor të sistemit ekzistues (i cili është formuar kundër njeriut dhe jetës), kjo përnjëherë shndërrohet në sihariqin e shpëtimit dhe lirisë. Cilësia e Pejgamberit (a.s.) “beshir” (përgëzues, sihariques) nuk ka të bëjë vetëm me botën e ardhshme, por njëkohësisht është edhe simbol i sihariqit edhe për shpëtimin në këtë botë.

Me daljen në skenë të misionit të pejgamberisë, klasat dominante ashpër e kundërshtojnë të dërguarin e Zotit, kurse masat e dobësuar fillojnë që t’i afrohen teuhidit, fillojnë që të tubohen rreth pejgamberit. Historikisht dihet se strukturën tradicionale dhe elementet e saj rrënjësore më së tepërmi i mbrojnë ata që gjenden në pozitë të privilegjuar. Kurse masat e varfëra, për arsye të pozitave që ua ka dhënë *status quo*-ja ose gjendja ekzistuese, nuk janë tradicionaliste dhe nuk e mbrojnë traditën dhe elementet e saj kundër teuhidit. Nuk është e rastësishme që rreth pejgamberëve më së shumti të parët tubohen dhe (i përmbajnë) të varfërit, të dobët, të cilët madje edhe duke e rrezikuar jetën ngrihen kundër fesë tradicionale dhe sistemit ekzistues.

Disa njerëz të cilët nuk kanë njohuri rreth natyrës historike të relacionit midis fesë, vetëdijes njerëzore dhe sistemit të kohës së caktuar, dukurinë pse përgjigjet e para

pozitive thirrjes së peygamberëve u kanë ardhur nga njerëzit e klasave të nënshtruara e shpjegojnë me nivelin e ulët të tyre të diturisë dhe kulturës. Ky është një gabim. Momenti që këto grupe njerëzish i bënë më revolucionarë kundër fuqive dominante është e vërteta se feja e re përmban parime të cilat nuk bëjnë segregacion të këtille midis njerëzve. Është e pamundur që këta njerëz (të shtypur dhe të eksploatuar brenda sistemit ekzistues) sikurse edhe elita të përmbajnë dhe të mundohen të ruajnë *status quo*-në. Sepse, nëse ata marrin një qëndrim tradicionalist dhe e kundërshtojnë teuhidin, kjo për ta do të thotë “vetëvrasje”.

Këto grupe njerëzish, të cilët vazhdimisht janë nënçmuar, mbi të cilët është ushtruar dhunë, të cilët klasat e larta janë munduar t’i trullosin (që më lehtë të sundojnë me ta), përkundër mendimeve të disave kanë qenë shumë më të vetëdijsëm, më të zgjuar dhe më të gjallë, më vitalë sesa pjesëtarët e elitës. Shi për këtë shumë më shpejtë mund që ta përkapnin thirrjen islame. Është e vërtetë se ekzistimi i robërisë e ngulfat kulturën, por kjo vlen vetëm kur është në pyetje “kultura dominante”. Ekzistimi i robërisë në të njëjtën kohë është edhe mundësi, potencial i rezistencës dhe arritjes deri te liria. Në të gjitha religjionet që janë kundër njeriut dhe jetës “komiteti i idhullit” (paria idhujtare) simbolizon rendin/sistemin; afërsia ndaj idhullit do të thotë shfrytëzim i të mirave të sistemit, por si vetë idhulli ashtu edhe vetëdija e atyre që janë tubuar rreth tij janë të paralizuar. Kur teuhidi i grisë dhe i hedhë kallëpet e tyre tradicionale, atëherë këta idhujtarë ndjejnë nevojë që ta përqafojnë sa më fortë traditën (të cilën veç mund ta quani fe apo ideologji zyrtare). S’do mend se në një shoqëri ku sistemin e përcakton faktori traditë dhe ku shtresat e ulëta nuk llogariten për njerëz, nuk ekziston kurrfarë arsyeje që kjo shtresë e shtypur ta përmbajë traditën.

Menjëherë duhet cekur se i pavërtetë, jo i saktë është mendimi i disave se njerëzit që gjatë historisë kanë çuar jetë të dhimbshme, me mundime, për shkak të pozitës klasore materiale dhe ekonomike nuk zotërojnë intelekt dhe vetëdije dinamike e jetike për të pranuar teuhidin. Sikur të ishte ashtu, njerëzit me karrierë politike dhe të cilët kishin fituar statuse të larta të kohës së Pejgamberit (a.s.), duhej që menjëherë pa një pa dy, pa kurrfarë komenti dhe kundërshtimi pozitivisht t'i përgjigjen thirrjes së të Dërguarit. Sikur të ndodhte e kundërta, sikur thirrjes islame t'i përgjigjeshin vetëm shtresat e ulëta, atëherë do të shkohej nga një përgjithësim i gabuar: Islami është fe vetëm e njerëzve me gjendje të dobët ekonomike dhe shoqërore, fe e klasave të varfëra, të shtypura, të nënshtruara, kurse ata që nuk u takojnë këtyre kategorive të njerëzve obligohen që t'i nënshtrohen kësaj feje vetëm pasi ajo të forcohet në aspektin material, ushtarak dhe politik. Edhe pse rasti i pranimit të Islamit nga ana e Ebu Sufjanit përputhet me pohimin që përmendet në pjesën e fundit të fjalisë së sipër-përmendur (d.m.th. Islamin e ka pranuar pasi kjo fe është forcuar), prapëseprapë ky shembull nuk mund të jetë bazë për të bërë një përgjithësim të atillë. Shkaku është ky: Klasave të dobëta pozita e tyre materiale dhe ekonomike në masë të madhe u ndihmon që sa më shpejt dhe sa më lehtë ta pranojnë thirrjen islame. Gjithashtu faktor i rëndësishëm që ndikon që klasat e ulëta ta pranojnë Islamin është edhe gjallëria e vetëdijes dhe dinamizmi shpirtëror (i pjesëtarëve të këtyre klasave) të cilat janë pasoja të “mustad'aflëkut” - të qenët i shtypur, i keqtrajtuar, i dobët, i mjerë. Kufizimi i mustad'aflëkut vetëm me domethënien i varfër, i ngratë në aspektin ekonomik, do të thotë sterilizim i semantikës së kësaj fjale. Në kategorinë e “mustad'aflëkut” hyn çdo

individ apo klasë e cila është dobësuar, është pafuqizuar nga dikush në aspektin fetar, tradicional, shpirtëror, moral, ekonomik, politik, ushtarak dhe administrativ. Në këtë kontekst të gjithë njerëzit, grupet shoqërore, klasat, racat dhe popujt të cilët nën ndikimin e trysnive të ndryshme kanë humbur fuqitë njerëzore, potencialet për të zgjedhur dhe anuar, të cilët kontrollohen dhe orientohen nga qenie, fuqi tjera jashtë All-llahut (xh. sh.), nga klasat e larta, ideologjitë, zotat e rrejshëm etj., të cilët eksploatohen në aspektin material dhe intelektual marrin emrin “mustad’af/un”. Shkurtimisht kjo do të thotë grabitje, dobësim i forcës, potencialit të dhuruar një individ apo kolektiviteti nga ana e të Madhit Zot.

Relacioni i “mustad’aflëkut” midis grupeve dhe shtresave shoqërore ndonjëherë bazohet në një ndikim të ndërsjellë transfersal, ndonjëherë linear. Sipas kësaj, grupet njerëzore që gjenden në shtresën më të lartë të piramidës shoqërore, para një magjistari apo prifti janë “mustad’afë”. Po ashtu edhe klasat e parashikuesve të ardhmërisë (orakujve) dhe njerëzit e petkut fetar, të cilët kanë ndikim të madh në jetën ideore dhe shpirtërore të shoqërisë janë të dobët (mustad’afë) para klasave që e kontrollojnë forcën politike dhe ekonomike. Ideologët e shoqërisë dhe krijuesit e kulturës, në rrethin ushtarak, politik dhe ekonomik ku gjenden, janë të detyruar të sillen, veprojnë sipas apo në të mirë të përfitimit klasor të atyre që e thonë fjalën e fundit (të atyre që dominojnë në shoqëri). Fisnikët, elitat sunduese të çdo periudhe nuk e marrin forcën vetëm nga ekonomia por ndonjëherë nga ekonomia, ndonjëherë nga magjia dhe religjioni, ndonjëherë nga elementet ushtarake dhe politike... Ndonjëherë në një periudhë mund të ekzistojnë më tepër se një forcë me ndikim apo të drejta përfaqësuese. Por, personi që është i fortë në aspektin ekonomik nuk do të

thotë se gjithmonë duhet të jetë anëtar i klasës sunduese. Ndonjëherë ai që është i ngritur në aspektin ekonomik mund të jetë mustad'af para njerëzve të petkut fetar. Është një realitet që dihet se në të kaluarën, parashikuesit e ardhmërisë dhe fallxhorët i kanë orientuar fuqitë ekonomike, ushtarake dhe politike. Ndonjëherë ndodh e kundërta, p.sh. në Egjiptin e kohës së Faraonit, fallxhorët, magjistarët kanë qenë të nënshtuar para Faraonit i cili përfaqësonte forcën ushtarake dhe ekonomike, por prapëseprapë vazhdonin marrëdhëniet organike. Faraoni kur dëshiron i thërret magjistarët e vet që të garojnë kundër Musait (a.s.). Në Evropën e Mesjetës klasat e klerikëve (*clergé* - A.P.) i kanë mbajtur nën kontrollin e vet çështjet ekonomike, ushtarake dhe politike. Domethënë në këtë periudhë kohore klerikët janë elita që sundon, kurse mbreti dhe shevaljetë - kalorësit janë në pozitë të mustad'afëve. Në Romën antike gjendja është krejtësisht e kundërt, përderisa klasat ushtarake dhe udhëheqëse janë sunduese, të gjitha klasat tjera konsiderohen mustad'afë. Në shtetin e Romës adhurimi ndaj Zotit bëhet vetëm përmes Qesarit. Në Romën Lindore kisha ruan gjallërinë e vet në kuadër të strukturës shtetërore, si një institucion i lidhur/i varur nga shteti.

Shihet se në relacionin e mustad'aflëkut forcat e ndryshme në mënyrë reciproke ndikojnë mbi njëra-tjetrën. Për shembull gruan e Faraonit (Asijen) - e cila ishte rritur në një ambient të pallatit, kishte marrë kulturë të klasës sunduese, e cila ishte anëtare e klasës që përfaqësonte forcën ekonomike, politike dhe ushtarake - jeta mondane e kishte dobësuar në aspektin ideor, moral dhe shpirtëror dhe kjo i ndihmoi në përkapjen, pranimin e thirrjes së Musait (a.s) në fenë e teuhidit. Tronditja të cilën e solli Musai (a.s.) në atë vend me thirrjen e tij për besimin në Zotin e Vetëm e lehtësoi zgjedhjen e rrugës së vërtetë.

Nëse mustad'afllekun e përkufizojmë vetëm si varfëri ekonomike apo materiale, nuk do të mund që të japim një koment të kënaqshëm lidhur me pranimin e Islamit nga pjesëtarët e shtresave të larta ekonomike, politike dhe ushtarake. Nëse kthehemi në historinë islame, do të shohim se si Ebu Bekri (r. a.), Osmani (r.a.), Hamza (r. a.), ashtu edhe Omeri (r. a.) kanë patur status të lartë si në aspektin ekonomik ashtu edhe në atë shoqëror, i kanë takuar shtresës së lartë. Por, kur atyre iu prezentua, iu shpjegua domethënia e mesazhit islam, pa kurrfarë dyshimi e pranuan fenë e All-llahut, duke mos e marrë aspak parasysh të vërtetën se i humbin pozitat të cilat i kishin në kohën e paditurisë.

Mund të thuhet se në shoqëritë e përparuara të kohëve të sotme moderne, me miliona njerëz të pasur dhe me status të lartë, janë njerëz mustad'afë, sepse këta njerëz, në kuadër të fantazisë së shoqërisë bashkëkohore, në mënyrë sistematike, me metoda dhe mjete të ndryshme mbikëqyren, kontrollohen nga "njerëzit e zgjedhur të pushtetit" (çdonjëri prej të cilëve paraqet një "mutref" apo "mele"). Këta mustad'afë pothuajse si kukulla shoqërore dirigjohen nga qendra të ndryshme.

Faktori kryesor i cili e bëri të nevojshme paraqitjen e shtetit modern është ideja së pari për "individualizimin" e njerëzve, pastaj homogjenizimi i tyre duke i futur ata në kallëpin e "shoqërisë" dhe "nacionit/kombit" dhe kontrollimi i tyre në formë të kopesë. Mund të thuhet se projektuesit e një jete shoqërore ku rolin qendror e luan shteti, përmes përparimit shkencor dhe teknologjisë në masë të madhe ia kanë arritur qëllimit.

Shoqëria moderne është fushë e një pushteti sintetik, ku masat e njerëzve i janë nënshtruar dhe ecin në drejtimin në të cilin i orientojnë qendra të caktuara, janë të dobësuar në aspektin shpirtëror dhe mendor. Kjo gjendje

nuk është gjë tjetër pos gjendje e mustad'aflëkut për të cilën flet Kur'ani. Pra mustad'aflëku njëlloj sikurse shirku (idhujtaria) - i cili nuk është karakteristik vetëm për shoqërinë arabe të kohës kur zbriti Kur'ani, - nuk është kategori historike, por është një fenomen i përgjithshëm i cili vlen për strukturat shoqërore të të gjitha kohëve.

Nëse duhet që të japim një përkufizim të përgjithshëm të *mustad'aflëkut*, mund të themi se “është fenomen i dobësimit apo pafuqizimit të dikujt në jetën shoqërore apo në të gjithë lëmenjtë e jetës njerëzore nga diskut tjetër përmes trysnisë, dhunës etj.” Këtë trysni apo dhunë ndaj masave të gjera të njerëzve pothuajse në çdo periudhë kohore e ushtrojnë klasat të cilat mbajnë në duart e veta forcën materiale, ushtarake dhe ekonomike. Në Kur'anin Famëlart ceket se pejgamberët më së shumti kanë qenë të kundërshtuar nga pjesa pasanike dhe udhëheqëse e shoqërisë, nga njerëit që “ka jetuar në bollëk, prosperitet, që kanë pasur pasuri dhe fëmijë”; ky realitet përputhet me përkufizimin që e dhamë më lart.

Pra, masat e popullit, të drejtat e të cilëve kanë qenë të nëpërkëmbura nga ana e elitës, më tepër se të gjitha shtresat tjera të shoqërisë e ndiejnë trysninë dhe dhunën, dhe për këtë arsye thirrja e pejgamberëve më parë pranohet nga këto masa. Njerëzit e dobët në aspektin ekonomik, robërit të cilët janë në shërbim të fisnikëve, punëtorët, argatët të cilët punojnë vetëm për ta ngopur barkun, ata që nuk kanë tokë, kombet dhe popujt që janë nën trysninë e uzurpuesve ose tiranëve kanë humbur pavarësinë dhe dinjitetin, bëjnë pjesë në grupin e mustad'afëve. Për këta njerëz të cilëve u janë nëpërkëmbur të drejtat elementare, të cilëve u është marrë e drejta që të jetojnë të lirë, struktura tradicionale dhe sistemi ekzistues nuk kanë domethënie të madhe.

Në këtë mënyrë kuptojmë se përqaftimi i menjëher-shëm i mesazhit të teuhidit, Islamit nga shtresat e ulëta, është shumë logjik dhe njerëzor. Por, siç dihet, pranimi i teuhidit - Islamit, do të thotë ndryshim i personalitetit dhe marrje e një identiteti të ri. Për këtë arsye një varfanjak apo rob i cili e ka pranuar Islamin, do të shpëtoj nga gjendja e këtillë e rëndë, por aty gjithashtu nuk do t'i lejohet të bëhet si Karuni apo të faraonizohet. Në disa raste fuqitë sunduese të shoqërisë injorante kur shohin se gjithçka që kanë është duke u dalur duarsh, siç cek edhe Ali Sheriati, shirkun (idhujtarinë) e vet e fshehin, e ruajnë nën këllëfin e teuhidit. Sipas formulimit të Sheriatit sjellja ose motoja e këtyre njerëzve, të cilët gjatë jetës së pejgamberit nuk mund që ta ngrenë zërin, është: “*زور-و زور-و تهزير*” (flori, trysni dhe mashtrim).

Pas pejgamberëve, fuqitë sunduese (ish-elita), janë munduar që ta ringjallin traditën e vjetër, janë munduar që kulturës tradicionale të paditurisë t'i japin imazh islam, janë munduar ta ringjallin atë përmes koncepteve dhe normave të reja. Elementet tradicionale të cilat mundohet t'i ringjallë elita, përfshijnë dhe mbajnë në dorë pikat kryesore të jetës shoqërore. Para pikave tjera, që mbeten jasht këtyre kryesoreve, të cilat nuk janë pjesë e kulturës tradicionale, i mbyllin sytë, sepse janë të vetëdijsëm se kthimi i tërësishëm i të vjetrës apo largimi i të resë është i pamundshëm dhe për këtë arsye zgjedhin metodën e reduksionit. Ndër masat tjera që i merr kjo ish-elitë janë edhe zhvleftësimi i çështjeve të ndryshme që presin zgjidhje akute, zgjidhje të menjëhershme, përpjekja për të preokupuar mendjen e njeriut vetëm me polemika teologjike, Ummetit islam nuk i jep leje, mundësi që të vetëvendosë, vetëqeverisë. Në historinë islame pas Asr-i Saadetit, hilafeti u shndërrua në salltanat (mbretëri) dhe udhëheqje dinastike, rrethi i pallateve -

sarajeve krijoi një kulturë specifike të veten, shumë parime islame u lanë pas shpine. Si shembull të këtyre tragjedyve mund ta cekim të vërtetën se Kur'ani më nuk perceptohej si libër i cili e ndërton jetën, por u shndërrua në libër ku mbështeteshin polemikat e nduarra spekulative.

Kur kultura e kohës së xhahilijetit ringjallet dhe bëhet kallëp i sjelljeve apo *modus vivendi* në shoqërinë njerëzore, kjo do të thotë se tradita e vjetër (joislame) prapë ka arritur në pozitën dominante. Pas kësaj forcat sunduese të shoqërisë, ideologët dhe teologët, duke u strehuar nën fenë - Islamin, mundohen t'i përhapin idetë konservatore që në këtë mënyrë ta mbajnë në këmbë "ndërtesën". Qëllimi i vërtetë i njerëzve të cilët mundohen të gënjëjnë duke dhënë imazh islam, duke folur për koncepte dhe norma islame, kurse në të vërtetë janë rebelë ndaj urdhrave të All-llahut (xh.sh.), të cilët përfaqësojnë traditën humaniste dhe politeiste, është ruajtja e elementeve të kulturës paraislame, mbrotja e *status quo*-së së maskuar kundër "rreziqeve që u kanosen nga teuhidi i pastër". Por këtu duhet të kemi parasysh se të gjitha forcat që marrin pjesë në ruajtjen dhe mbrojtjen e *status quo*-së nuk janë të njëjta, ka edhe nga ato që nuk kanë qëllime të këqija. Në kuadër të këtij procesi, si rezultat i trysnisë së vazhdueshme të mendjemëdhenjve dhe qarqeve elitiste, linden masat e gjera të popullit ose shtresa e mustad'afëve.

Grupet dhe klasat në pushtet kanë vetëdije, por vetëdija e tyre është atrofuar nga tradita dhe elementet kulturore të cilat janë derivuar nga tradita. Në këto momente arma më e fortë e forcave në pushtet është tradita. Pra, ekziston dallimi midis masave të mustad'afëve të kohës së Pejgamberit (a.s.), të cilët lehtë dhe me dashuri i përgjigjen mesazhit hyjnor dhe masave të mustad'afëve të kohës së re. Masat e nënshtruara, të dobëta të shoqërisë politeiste, nuk e respektonin me plot zemër kulturën,

fenë dhe ideologjinë zyrtare të kësaj shoqërie, me një fjalë nuk u besonin me plot zemër idhujve. Përkundrazi, ata ishin të mendimit se ideologjia dhe tradita idhujtare ishin të orientuara në dëm të tyre. Por tash gjendja ka ndryshuar dukshëm, sepse sipas shprehjes së bukur të Ali Sheriatit shirku (idhujtaria) ka vënë maskën e teuhidit dhe çdo sulm të drejtuar kundër tij, gjegjësisht kundër traditës e tregon, e paraqet në skenë si sulm të drejtpërdrejtë ndaj teuhidit; d.m.th., feja është duke luftuar kundër fesë. Bile-bile, kur e do nevoja, nuk ngurron që përmes ideologëve profesionalë, si dëshmitar dhe mbështetës të vetes ta paraqesë edhe Pejgamberin (a.s.). Këtë punë e bëjnë profesionistët - ose duke e komentuar një hadith në mënyrë krejtësisht të gabuar (përmes te'vilit /interpretim/të pavlefshëm), apo duke shpikur hadithe apokrifë (*mevdu'*). Në këtë mënyrë tradita e kamufluar me imazhe islame, i shkatërron potencialet e të menduarit të masave të gjera, vetëdijen e tyre e nxjerr nga boshti i vet, e nxjerr prej takti.

Tradita, e cila çdo sjellje islame e ka shndërruar në shprehi, në sjellje të pavetëdijshe, spontane, shkakton që me jetën, fatin e ummetit të sundojnë dhe manipulojnë eksploatuesit, klerikët, hipokritët dhe kjo gjendje të vazhdojë brez pas brezi. Në emër të mirësisë dhe ndihmës (*te'âvun*) themelohen vakëfe, por zekati dhe taksat, të cilat janë haku i të varfërve, humben. Dilet në luftë në emër të All-llahut (xh.sh.), por preja e luftës dhe pasuritë e fituara nga vendet e çliruara në vend që t'u shpërndahen luftëtarëve muslimanë, përdoren si mjete financiare për ndërtimin e sarajeve - pallateve të reja. Nga njerëzit, nga populli, kërkohet që të ndjekin një udhërrëfyes, prijës. Ky prijës ata i mëson ta adhurojnë All-llahun dhe përpos Tij mos t'i përulen askujt, kurse vetë mundohet që të vendosë një sundim absolut mbi ta, i thërret që të mos

kenë vullnet të lirë, i thërret ata që absolutisht t'i nënshtrohen atij. Populli musliman ftohet për solidaritet të ummetit, për pushtet sipas parimeve të konsultimit dhe marrëveshjes dhe për lidhje dhe nënshttrim kryetarit. E gjithë kjo si rezultat ka trysinë për moskritikën, mosngritjen e zërit kundër padrejtësive, tiranive dhe despotizmit të sulltanit/kryetarit.

Të gjitha këto forca të ndryshme të cilat Islamit e kanë shndërruar në traditë dhe të cilat vlerat themelore të tij i kanë monopolizuar, të cilat kanë akumuluar pasuri të mëdha, të cilat bëjnë zullum duke e përdorur emrin e All-llahut (xh.sh.) dhe formojnë pushtete despotike, të cilat mundohen ta kontrollojnë botën shpirtërore dhe aktivitetet mendore të njerëzve, mes vete kanë lidhur një koalicion të fshehtë për bashkëpunim.

Gjëja e vetme e cila mbetet të bëhet në një gjendje të këtillë tragjike dhe destruktive është kthimi i sërishëm drejt shkencës dhe dinamizmit. Kjo është e mundur vetëm përmes Kur'anit dhe sunnetit. Por në këtë rast nuk duhet të lihen pas dore as dinamizmi i cili ekziston në strukturën tradicionale të ummetit, vlerat kreative bërthama e të cilave është teuhidi. Një qëndrim i këtillë ata që thirrin në teuhid i shkëput prej ummetit, i lë pa mbështetje. Shembuj të shumtë të këtillë hasim në historinë islame. Normalisht se për të shpëtuar nga gjendja e këtillë e rëndë nevojitet zgjedhja e metodës së shëndoshë. Për muslimanin e sotshëm me rëndësi është që të shohë në Kur'an dhe në sunnet dhe në jetëshkrimet e pejgamberëve se si është aplikuar kjo metodë dhe të marrë mësim nga e njëjta.

b). Qëndrimi kur'anor ndaj traditës

Kur'ani mes tjerash flet edhe për traditën, e cila është një moment i rëndësishëm në jetën shoqërore të njeriut.

Një nga karakteristikat kryesore të metodologjisë së Kur'anit është ajo se lidhur me temat e ndryshme nuk flet me tituj të posaçëm, nuk i trajton ato brenda kornizave të caktuara, por çdo temë e trajton nga prizmi i parimeve dhe koncepteve themelore, nëse e lyp nevoja bën përkufizimin e ndonjë gjëje dhe merr vendime që do të vlejné për të gjitha kohët dhe vendet. Nga kjo kuptojmë se në kuadër të metodologjisë, terminologjisë kur'anore sikurse flitet për fenomenet e ndryshme historike dhe shoqërore, sigurisht se do të ketë sqarime, analiza dhe vendime edhe në lidhje me traditën.

Mund të thuhet se Kur'ani traditës i qaset nga prizmi i relacioneve midis peygamberëve dhe popujve tek të cilët ata kanë qenë të dërguar t'i udhëzojnë. Edhe pse në Kur'an traditës nuk i është dhënë një emër konkret, mund të konstatohet se "qëndrimi tradicional" është shikuar si një "tërësi e vlerave, vërtetësia e të cilave është verifikuar nga brezat e vjetër, si dhe dëshirë për të vazhduar, për t'i mbajtur në jetë format e sjelljeve që janë të lidhura me këtë tërësi vlerash". Në këtë kontekst, Kur'ani traditën e përkufizon si "kallëpe, modele të të menduarit dhe sjelljes që janë të përcjellura nga e kaluara, të cilat aktualisht ruajnë gjallërinë e vet në shoqëri dhe të cilat si një tërësi vlerash synohet të përcillen prej brezi në brez". Përgjigjja në pyetjen pse tradita në shoqëri gjen praninë dhe aprovimin është e vërteta se kjo tërësi përcillet duke u verifikuar nga e kaluara, është trashëgimia e etërve, gjyshërve, stërgjyshërve. Se tradita është një tërësi vlerash

dhe forma të sjelljeve të cilat përcillen brez pas brezi, si shembull mund të merret edhe ky ajet kur'anor:

“Paraardhësit tanë i kanë përshkruar Zotit shok (rival), e ne jemi pasardhës të tyre. A do të na dënosh për atë që kanë bërë asgjësuesit e së vërtetës?” (A'raf, 173).

Në këtë rast tërësia e vlerave të trashëguara nga paraardhësit si dhe format e sjelljeve dhe marrëdhënieve të cilat legjitimitetin e marrin nga kjo tërësi e vlerave, janë gjëra që një brez i trashëgon nga brezat e kaluar. Kur'ani një pohim të këtillë qysh në fillim e quan të pavlefshëm dhe e prezenton “urtësinë e zbritur”. Pra, Kur'ani nuk pranon arsyetime tradicionaliste për gabimet e bëra pas ardhjes së mesazhit hyjnor. Në ajetet në vijim jepen sqarime shumë të qarta rreth subjektit të traditës:

“Jo, por ata thanë: Ne i gjetëm pasardhësit tanë në këtë fe, dhe ne vazhdojmë gjurmëve të tyre. Ja pra, ne nuk kemi dërguar në ndonjë qytet peygamber para teje, e që të mos i ketë thënë paria e tij: Ne i gjetëm paraardhësit tanë në këtë fe dhe ne në përpikëri i ndjekim gjurmët e tyre. Ai tha: A edhe nëse unë ju sjell një rrugë më të mirë ngaqë gjetët nga paraardhësit tuaj? Ata thanë: Ne nuk i besojmë asaj me çka ju jeni dërguar.” (ez-Zuhruf, 22-24).

Në këto ajete gjejmë disa koncepte që e ndriçojnë temën në fjalë. Këto koncepte janë: *ummet*, *ether* dhe *ikti-da'*. Është shumë e qartë dhe e pamohueshme se fjala “ummet” në ajetet e lartpërmendura e ka domethënien e fesë. Feja mes tjerash është fryt i aktiviteteve kulturore të shoqërive të lashta njerëzore. Kjo fe në fillim ka qenë fe e teuhidit dhe më vonë është degraduar, shformuar nga ana e njeriut, ose nuk ka patur origjinë hyjnore por njerëzore, ka qenë fryt i mendjes së njeriut. Kjo fe dhe sjelljet e bazuara në të, në kuadër të një sistemi të këtillë të relacioneve janë përcjellë prej brezi në brez. Kjo fe dhe sjelljet e bazuara në të, në ajet shprehen përmes fjalës “ether” - gjurmë, sepse grupet të cilat i kundërshtojnë

pejgamberët, kundërshtimin e vet e arsyetojnë me gjurmët të cilat i kanë trashëguar nga e kaluara, pohojnë se përderisa janë duke i ndjekur këto gjurmë dhe qenien e cila i simbolizon të njëjtat, janë në rrugën e drejtë, në rrugën e vërtetë. Por krahas kësaj nuk mund të thuhet se plotësisht është formuar struktura tradicionale. Kësaj duhet shtuar edhe tërësinë e sjelljeve të caktuara të cilat bazohen në gjurmët, në fenë e paraardhësve. Kjo plotësohet me konceptin “iktidâ” (imitim): “...dhe ne në përpikëri i ndjekim gjurmët e tyre”. Ajo që e siguron lidhjen midis fesë (të cilës i referohen elementet kulturore) dhe tërësisë ekzistuese të sjelljeve dhe midis brezave dhe shoqërive është tradita, të cilën Kur’ani e quan “ether”.

Kjo traditë ka dy funksione të rëndësishme:

a) E siguron lidhshmërinë në aspektin historik me fenë, e cila është burim i elementeve kulturore dhe e cila i ndihmon shoqërisë në gjetjen e së drejtës, të vërtetës dhe,

b) u ndihmon kallëpeve ose modeleve të sjelljes që të mbeten në jetë, ta ruajnë gjallërinë apo jetësinë e vet.

Siç shihet struktura tradicionale kur e kundërshton thirrjen e pejgamberit (i cili ka ardhur që të bëjë ndryshime në shoqëri) është e sigurt në vete, mbështetet në histori dhe i konsolidon lidhjet me të (historinë). Sipas tyre, nëse pejgamberi thirr në rrugën e drejtë, dëshiron t’i udhëzojë ata, shoqëria veç është në rrugën e drejtë, është e udhëzuar (?), sepse është në rrugën e fesë të cilën e ka trashëguar nga paraardhësit. Nëse ai synon të krijojë marrëdhënie dhe rend të ri, shoqërisë i mjaftojnë dhe është e kënaqur me marrëdhëniet dhe rendin ekzistues të trashëguar nga feja e paraardhësve. Për këtë arsye zëdhënësit e shoqërisë - kryelartët dhe forcat pushtetmbajtëse (mutref) thonë se shoqëria tradicionale nuk ka nevojë për pejgamberin (dhe mesazhin të cilin e sjell ai).

Këtu hasim në një cilësi tjetër të fenomenit të quajtur traditë: gjendja e vetëdijes së dobët, niveli më i ulët i vetëdijes. Forcat sunduese të shoqërisë për shkak të sulmit tronditës që vjen nga jashtë, janë të detyruara që në plan të parë ta nxjerrin “vetëdijen”. Siç kemi cekur edhe më parë, njeriu për t’u bërë skeptik lidhur me strukturën tradicionale të rrethit ku jeton, duhet të jetojë në një shoqëri ku mbisundojnë traditat tjera ose duhet të stimulohet, të nxitet që ashpër të reagojë kundër traditës së vet. Në shembullin e sipërpërmendur peygamberi zbaton metodën e dytë, duke e sulmuar traditën në mënyrë të pandërprerë dhe rreptë, mundohet që ta zgjojë mendjen e njerëzve. Të parët që i kundërshtojnë këto sulme të papritura dhe të rrepta janë forcat sunduese të shoqërisë, paria (*mutref, mele*). Ata duke e mbrojtur traditën, mundohen që t’i tërheqin nga vetja masat e gjera të njerëzve që i mbajnë nën ombrellën e trysnisë dhe dhunës dhe në këtë mënyrë dëshirojnë të formojnë koalicione të forta kundër peygamberit.

Kjo më së miri mund të shihet në metodën që e zgjodhi Faraoni për t’u mbrojtur prej Musait (a.s.): “*Kam drojë që Musai mos t’ua ndryshojë fenë tuaj dhe të mos shkaktojë trazira, fesal*”. (Gafir, 26) Kjo është një tendencë që tek masat e dobëta, me të cilat më parë ka folur përmes gjuhës së trysnisë dhe dhunës dhe të cilat i ka eksploatuar, të mbjellë një “vetëdije të shtrembëruar”. Paria sundimtare tashmë pohon se feja-sistemi ekzistues nuk u shërben vetëm atyre, se nuk e kanë përcaktuar ata, se nuk është pronë e tyre por e tërë popullit dhe sipas kësaj, nëse ndiqet rruga e peygamberit do të vijë deri te shkatërrimi i sistemit, marrëdhëniet tradicionale në mënyrë rrënjësore do të ndryshohen dhe si rezultat përfundimtar i kësaj do të shkaktohen trazira, mosmarrëveshje e ligësi. Sipas parisë, feja në të cilën thërret peygamberi në të njëjtën kohë

është një rrezik që i kanoset popullit dhe shoqërisë. Kurse e njëjta pari deri tash me kujdes të posaçëm është munduar që populli të mos dijë, të mos jetë i informuar për shumë gjëra që ndodhin në shoqëri, është munduar që ta zvetënojë vetëdijen e të njëjtit popull (të cilin tash dëshiron ta mbrojë nga “rreziqet”).

Idhujtarët e Mekkes gjatë propagandës kundër thirrjes së Pejgamberit (a.s.) mekkasve u drejtoheshin me këto fjalë: “Muhammedi do që juve t’ju largojë nga feja e paraardhësve (stërgjyshërve) tuaj”. Sigurisht se kjo propagandë për të ngjallur vetëdijen dhe lidhshmërinë ndaj historisë dhe stërgjyshërve, në disa qarqe i dha rezultatet e veta. Por, robërit, të dobëtit dhe të varfërit të cilët që moti ishin mbajtur nën kthetrat e trysnisë dhe dhunës, do të gjejnë një rast të volitshëm për “të menduar përsëri”. Sepse për një zezak mekkas i cili me vite të tëra ka punuar si rob, fjalët e lartpërmendura të parisë nuk kanë kurrfarë domethënie, meqë paraardhësit e tij kishin mbetur në Afrikë. Nga “feja” idhujtare as që ka patur ndonjë dobi e as që e ka trashëguar nga stërgjyshërit. Domethënë se vetëdija të cilën paria-elita në këtë kohë kritike mundohet t’ia injektojë shoqërisë, përnjëherë mund të shndërrohet në një vetëdije të re.

Një shembull tjetër se tradita, në kundërshtimet që bën për hir të masave të gjera të njerëzve, nuk ngërthen në vete fenomenin e vetëdijes, janë edhe fjalët “*Ne i gjetëm paraardhësit tanë në këtë fe*”. Të gjesh diçka (qoftë ajo nga e kaluara apo nga e tashmja) nuk do të thotë se mënjëherë duhet vepruar sipas saj. Pra, në këtë fjali shohim se nuk ekziston një vendim, një llogaritje, një zgjedhje me vend si dhe aktivitete dhe dinamika tjera mendore i atëherë pra mund të themi se nuk ekziston as vetëdija. Teuhidi nga shoqëria e kërkon imanin (besimin), kurse tradita e kërkon përsëritjen. Metoda e imanit (besimit)

është “mendimi, hulumtimi dhe njohuria/dituria”, kurse metoda e traditës është vetëm “imitimi dhe përshtatja”. Shoqëria imiton disa modele të sjelljeve të trashëguara nga paraardhësit, imiton format e sjelljes që i ka gjetur dhe parë në familje dhe rrethin shoqëror, dinamikat e veta i përshtat sipas këtyre modeleve, kështu vazhdimisht përsërit. Tradita është si një çark i cili njerëzit, shoqëritë dhe brezat e ndryshëm i fut brenda kallëpeve të caktuara dhe i bluan. Tradita është posaçërisht kundër vetëdijes, sepse ajo prodhon shprehi. Të gjitha lëvizjet, aktivitetet njerëzore, dinamikat shpirtërore dhe mendore duke u përsëritur në kuadër të metodës së “imitimit” shndërrohen në “shprehi”, tek të cilat është e padiskutueshme se nuk ekziston vetëdija.

Teuhidi kërkon të besohet, të gjitha veprimet njerëzore i bën dinamike, i ndihmon atij në përdorimin e potencialeve të veta. Së pari lexon dhe mëson, më pastaj mendon dhe hulumton, arrin në njohuri të sakta, me të cilat ndjen, d.m.th., arrin te vetëdija. Në këtë mënyrë zgjedh dhe beson. Besimi i pajisur me njohuri të tilla, i beson të vërtetës të cilën e ka arritur përmes ndërgjegjes dhe mendjes dhe në të cilën është i sigurt dhe i bindur.

Në nomenklaturën islame, tradita disa herë emërtohet edhe me fjalën “sunnat”. Tradita e cila shprehet me këtë fjalë më tepër e ka domethënien e tërësisë së marrëdhënieve. Përderisa kjo fjalë në terminologjinë islame në përgjithësi ka domethënien e të vërtetave historike dhe shoqërore të cilat kanë marrë karakterin e ligjit, në një numër të caktuar të ajeteve dhe më tepër në hadithet e Pejgamberit (a.s.), e ka domethënien e traditës. Tradita e këtillë është një fenomen njerëzor. Si shembull për këtë mund ta përmendim një hadith ku përmendet fjala “sunnat”: “Kjo botë është zindani (burgu) dhe sunnati i besimtarit. Kur ndahet nga kjo botë ndahet nga zindani

(burgu) dhe sunneti”.³⁰ Fjala “sunnet” në hadithin e sipërpërmendur e ka domethënien e marrëdhënieve njerëzore sistematike dhe të pandërprera. Përpyetje dhe hapërim i pandërprerë drejt një synimi. Kjo përpyetje dhe hapërim mbaron me realitetin e quajtur vdekje. Ndonjëherë fjala sunnet ka domethënien e formave të sjelljes të një qyteti, vendi apo populli, të cilat dallojnë nga mënyrat e sjelljeve të qyteteve, vendeve apo popujve tjerë: “Ky është sunneti i banorëve të Basrës”.³¹ Këtij sunneti mund t’i themi edhe “doket dhe zakonet”.

Ka edhe raste kur fjala sunnet përdoret krejtësisht në kuptimin negativ dhe në formë të termit i cili shpreh sjelljet tradicionale nga e kaluara, si p.sh., rasti kur Pejgamberi (a.s.) duke i numëruar ata ndaj të cilëve ndjente armiqësi, mes tjerash tha: “... ata të cilët duke qenë në Islam, tregojnë simpati ndaj sunnetit të injorancës (kohës paraislame)”.³² Këtë fjalë në domethënie përafërsisht të njëjtë e përdor edhe Kur’ani Famëlart: “Para jush kanë kaluar shumë sunnete, prandaj udhëtoni nëpër tokë dhe shikoni se si qe përfundimi i atyre që mohuan”. (Al-u Imran, 137). Fjala “sunnete” në këtë ajet simbolizon ngritjet dhe shkatërrimet ciklike gjatë historisë njerëzore. Në ndryshimet rrënjësore materiale dhe shoqërore, në kthesat e mëdha historike rol të rëndësishëm luajnë dinamika të ndryshme. Kur’ani këto ndryshime ciklike të cilat shkaktojnë kthesa historike i quan “exheli³³ i ummeteve”. Si përfundim mund të themi se Kur’ani dhe mësimi islam në përgjithësi kanë qëndrimin e vet specifik në lidhje me fenomenin e traditës (i cili luan rol të rëndësishëm në jetën shoqërore) dhe

³⁰ Ahmed ibën Hanbeli, vëll. VI, f. 197.

³¹ Ebu Davud, Menasik, 14.

³² *Sahibu’l-Buhari*, Dijeh, 9.

³³ Afati i caktuar.

derivatet e këtij fenomeni. Në vazhdim më gjerësisht do ta shohim qëndrimin e pejgamberëve dhe ithtarëve të tyre lidhur me këtë çështje.

c). Strehimi në traditë dhe në të kaluarën

Historia është një dukuri e cila e lidh njeriun me të kaluarën. E vërteta se njeriu ka një prejardhje metakozmike paraqet themelin e vetëdijes sonë historike në planin e kësaj bote. Qëndrimi i drejtë rreth historisë është i lidhur me të vërtetën se aventurën tonë të kësaj bote nuk e përfaqëson vetëm kjo botë. Njeriu sikur që ka një të kaluar metakozmike, gjithashtu ka edhe një ardhmëri metabotërore (tejbotërore). Në këtë aspekt themi se nuk mund të jetë qëndrim i shëndoshë historik qëndrimi i cili nuk e pranon dëbimin e njeriut nga xhenneti dhe jetën e botës së ardhshme (ahiretin). Si është e mundur që të mos pranohet si një tërësi e kaluara dhe e ardhmja e qenies. Çështja kryesore është në lidhje me natyrën e vetëdijes e cila ndërton një qëndrim legjitim historik.

Të qenët një hallkë në zinxhirin e breznive të njëpasnjëshme, për shumë njerëz dhe shoqëri në histori dhe në kohën tonë është krenari. Shkaku pse traditat shoqërore, urtësitë hyjnore dhe kulturat njerëzore u përballojnë sulmeve dhe reagimeve kaq të ashpra, mund të shpjegohet me ndjenjën e fortë të lidhshmërisë që ka njeriu me të kaluarën. Është e vërtetë se asnjë lëvizje e irfanit apo kulturë shekullore nuk mund ta ruajë deri në pafund strukturën e vet specifike dhe trashëgiminë e paprishur të së kaluarës. Dihet se midis irfanit dhe kulturës gjithmonë ekzistojnë marrëdhënie të ndërsjella. Por nuk mund të

thuhet se deri te kjo gjendje është ardhur përnjëherë. Nëse kemi parasysh se mjetet teknike të cilat prodhojnë kulturën masive dhe të cilat imazhin e kësaj kulture mund ta përhapin deri në këndin më të largët të botës, se potencialet informative në të kaluarën nuk kanë qenë efektive si të kohës aktuale, mund të themi se marrëdhëniet dhe ndikimet ndërkulturore janë zhvilluar shumë më ngadalë dhe se për t'u realizuar një gjë e këtillë (marrëdhëniet ndërkulturore) është dashur të kalojë një proces i gjatë.

Është e pamohueshme e vërteta se teknologjia sot luan një rol shumë të rëndësishëm. Në kohët e kaluara ndikimet midis kulturave më tepër fitonin në përshtetshmëri në kohët e jashtëzakonshme. Luftërat midis vendeve të ndryshme dhe si rezultat i tyre çlirimi - okupimi i pjesëve të ndryshme të akëcilit vend, sistemet tregtare me vendet e largëta të themeluara nga tregtarët e guximshëm, detyrimet e ndryshme fetare të cilat kërkonin nga besimtarët që në ditë të caktuara të vitit të tuboheshin në një qendër të caktuar, kanë qenë faktorë të rëndësishëm që i kanë mundësuar marrëdhëniet kulturore midis njerëzve, popujve dhe shoqërive.

Islami duke pasur parasysh dobitë që i sjell përcjellja e diturive dhe kulturës, e obligon çdo musliman që të vërtetat që i di t'ua përcjellë dhe mësojë të tjerëve. Në terminologjinë islame kësaj i thonë "*teblig*". Fjala "*teblig*" në aspektin etimologjik do të thotë komunikim, përcjellje, dërgim, çuarje e një gjëje prej një vendi në një vend tjetër. Islami si fe e fundit pasi i drejtohet tërë njerëzisë, detyrës së tebligut i jep rëndësi shumë më të madhe sesa fetë tjera. Personin i cili ka mundësi dhe kushte për të bërë teblig dhe nuk e kryen këtë obligim e konsideron "fajtor dhe mëkatar".

Kjo është natyra e një feje e cila pikësynim e ka që njerëzit t'i nxjerrë nga errësira dhe t'i shpie në dritë, t'i

shpëtojë nga padrejtësitë dhe trysnitë dhe të themelojë sistemin e drejtësisë, e cila synon që jetën e njeriut ta shpëtojë nga eksploatimet dhe varfëria dhe t'ia kthejë krenarinë dhe dinjitetin. Pra, Islami duke u munduar që t'i realizojë synimet e veta, do të shkaktojë konflikt midis mësimëve të tij dhe kulturës tradicionale të vendit të caktuar. Nëse u kthehemi shembujve në histori, do të shohim se elita dhe fuqitë pushtetmbajtëse të akëcilës shoqëri kur e kundërshtojnë mesazhin e teuhidit të cilin e komunikon pejgamberi, në plan të parë nxjerrin trashëgiminë shoqërore, ndjenjat e lidhshmërisë ndaj shoqërisë (të cilat vazhdimësinë e vet e ruajnë përmes normave dhe institucioneve tradicionale), krenarinë popullore, fisnore, farefisnore apo atë të dinastisë. Tradita e prezentuar në këtë fazë si një referencë e të së kaluarës, identifikohet me kultin e “paraardhësve”.

Forcat sunduese të cilat mundohen që pozitat e veta t'i racionalizojnë përmes traditës, çdoherë e kundërshtojnë Pejgamberin duke iu drejtuar: *“Ti do që të na largosh nga rruga dhe feja e paraardhësve tanë”*. Kjo do të thotë se këta njerëz i kanosen shoqërisë se projekti përfshirës i pejgamberit për ndryshime në shoqëri, e këput shoqërinë nga e kaluara, historia, ia këput asaj rrënjët.

Njeriu është një krijesë e cila dëshiron ta ruajë dhe vazhdojë atë që e ka bërë shprehi. Nëse rrënjët e kësaj gjëje të cilën ai e ruan dhe vazhdon janë të thella në të kaluarën, atëherë shumë rëndë merr vendim që të shkëputet nga ajo. Sidomos rëndë e ka të vendosë për t'u shkëputur nga tradita kur i merr parasysht nxitjet kombëtare, heroizmin, famën, autoritetin dhe dinjitetin, të cilat i humb nëse e braktis të vjetrën (traditën). Por, pejgamberi duke ndjekur një metodë frytdhënëse, e rrit intensitetin e sulmeve kundër traditës dhe elementeve të cilat i ngërthen ajo. Ai synon që rreptë ta trondisë jetën ideore

të shoqërisë. Pika më e rëndësishme e këtij procesi të sulmeve është që në këtë kohë të tronditjes, lëkundjeve dhe hutisë t'i sulmojë "paraardhësit". Sulmet më të ashpra dhe më tronditëse (kundër "paraardhësve") ishin ato që i bëri njëri nga simbolet e mëdha të flamurit të teuhidit, Ibrahimimi (a.s.): *"Dhe kur i tha babait dhe popullit të vet: Çka jeni duke adhuruar? Thanë: Adhurojmë idhujt, dhe vazhdimisht u robërojmë (shërbejmë) atyre. Ai tha: A ju dëgjojnë ata kur ju luteni? Apo a mund t'ju sjellin dobi apo dëm? Jo, - thanë ata, - por ne i kemi gjetur paraardhësit tanë duke vepruar kështu. Ai tha: A po e shihni se çka jeni duke adhuruar?"* (Shuara', 71).

Kjo është vetëm njëra nga fazat e metodës që ka ndjekur Ibrahimimi (a.s.). Me këtë ai në mendjen e popullit nxiti dyshime dhe lëkundje. Dalëngadalë ky rast në qytet do të shkaktojë polemika të ashpra, do ta shtojë panikun tek njerëzit, sepse këto dyshime dhe sulme të ashpra ndaj paraardhësve të tyre, përnjëherë do ta vënë në lëvizje jetën e qytetit, do t'i japin asaj dinamizëm. Fenomeni i përcjellur prej kohëve të lashta si traditë, i cili u ishte injektuar atyre nga paria, tash u është nënshtruar polemikave të ashpra. Tashmë ekziston dikush i cili në mënyrë të hapur dhe guximshëm, pa drojë flet lidhur me pagabueshmërinë (?) dhe fuqinë (?) e idhujve. Të gjithë qytetarët nuk mund të mbesin jashtë këtij rasti të ri hutues, për çdokënd medoemos ky rast është bërë temë dite.

Tash njerëzit ia parashtrojnë vetes këtë pyetje: "A thua paraardhësit e tyre të cilët i idealizonin, nga të cilët çdo gjë e pranonin pa diskutuar, kanë qenë njerëz të pagabueshëm?" Në kohën kur këto pyetje si vetëtima sulmojnë mendjet e çdokujt, por kur askush nuk merrte guxim t'i hapet tjetrit, peygamberi i cili e vrojton situatën bën edhe një sulm: *"Po a edhe nëse paraardhësit e tyre nuk kanë kuptuar asgjë dhe nëse nuk kanë qenë në rrugën e drejtë?"* (Bekare, 170). Ky sulm do ta shtojë hutinë edhe një herë më

tepër, paniku do ta kaplojë shpirtin e çdokujt si flaka e zjarrit. Fjalët “*paraardhës që nuk kanë kuptuar asgjë dhe që nuk kanë qenë në rrugën e drejtë*”, qarkullojnë në jetën mendore dhe ideore të qytetit si akrep helmues.

Sulmi i dytë “të menduarit” dhe “gjetjen e të drejtës” i prezenton si virtyte të larta të njeriut. Njeriu gjithmonë ka treguar respekt ndaj këtyre virtyteve, sepse ato dhe virtyte tjera të ngjashme me to gjenden në natyrën e llojit njerëzor. Kurse tash pretendohej se paraardhësit e tyre nuk i zotëronin. Më parë atyre iu shpjegua se idhujt të cilët ata i adhuronin nuk dëgjojnë, nuk mund t’u sjellin atyre as dobi e as dëm. Por çdo gjë nuk mund të realizohet lehtë dhe përnjëherë. Edhe paria e sulmon Ibrahimin (a.s.) dhe mundohet që t’i ngrejë, t’i ngjallë ndjenjat e mburrjes me historinë e qytetit, me paraardhësit dhe me të kaluarën. Por, edhe përskaj kësaj sulmet e Ibrahimit (a.s.) nuk do të pushojnë, ai do të përgatitet që të japë grushtin e fundit: “*Me të vërtetë ju dhe paraardhësit tuaj keni rënë në një devijim të qartë*”. Devijimi dhe hutia. Emra turpërues të mbetjes jashtë mirësisë, bukurisë dhe dritës. Kjo është një akuzë aq e rëndë dhe tronditëse, saqë e ka trandur jetën shoqërore në përgjithësi, marrëdhëniet ekonomike, sistemin juridik, moral dhe formën e pushtetit. Ata që më parë thonin: “*Neve na mjafton ajo në çka i gjetëm paraardhësit tanë*” (Maide, 104), tash dyshonin jo vetëm në paraardhësit e vet por edhe në sistemin të cilin mendonin se ata e kanë themeluar, në gjithçka që kishin trashëguar nga e kaluara. Në ajetin në vijim, ashpër sulmohen tradicionalizmi, institucionet tradicionale si dhe të gjitha elementet kulturore të kësaj strukture (traditës): “*A po polemizoni me mua për emra (të idhujve) që i emëruat ju dhe prindërit tuaj, e për të cilët All-llahu nuk ka zbritur (shpallur) kurrfarë argumenti*”. (A’raf, 71).

Pasi tradita sulmohet dhe refuzohet haptazi dhe në mënyrë të drejtpërdrejtë, forcat e organizuara kundër pejgamberit fillojnë të ecin mbrapsht, ata tash do të zhvillojnë metoda të reja të mbrojtjes. Por, nga kjo ata nuk do të kenë kurrfarë dobie, përkundrazi, do të dalë në shesh fytyra e tyre e vërtetë. Pas kësaj, çdo nismë e tyre për t'u strehuar nën flatrat e traditës dhe të së kaluarës do ta shtojë numrin e atyre që do t'i përgjigjen pozitivisht thirrjes së pejgamberit, do ta përshpejtojë këtë proces.

Në të njëjtën kohë do të ndodhë edhe plasja e brendshme e traditës edhe shpalosja e fytyrës së mbuluar të sistemit shoqëroro-politik. Në këtë fazë përkundër zgjimit të vetëdijes të vënë në gjumë, forcat të cilat e kontrollojnë pushtetin i kaplon tmerrri, ndiejnë nevojë për të gjetur metoda tjera si të mbeten në këmbë, kështu që do të mundohen ta shtrembërojnë të vërtetën, e cila tashmë ka filluar të përkapet nga njerëzit. Strategjia kryesore e metodës së re është akuzimi i pejgamberëve se kanë për qëllim interesin personal: *“Ata thanë: Mos na ke ardhur që të na largosh nga ajo që i gjetëm paraardhësit tanë, që juve dyve t'u mbetet madhështia në tokë?”* (Junus, 78) *“E paraia e popullit të tij që nuk besonte tha: Ky nuk është tjetër pos njeri sikurse ju, dëshiron që të jetë më i lartë se ju. Sikur të donte Allllahu do të dërgonte engjëj. Ne nuk kemi dëgjuar një gjë të tillë nga pararardhësit tanë”*. (Mu'minun, 24).

Në fjalët e mosbesimtarëve që përmenden në të dy ajetet hasim në dy pika me të cilat ata mundohen ta mashtrojnë popullin që ta kundërshtojë pejgamberin: E para, kinse pejgamberi i cili e lufton sistemin ekzistues ka për qëllim interesin personal dhe e dyta, nëse kjo punë duhet të kryhet me seriozitet, atëherë i dërguari duhet të jetë melek (engjëll). Disa herë ata mundohen që të shkaktojnë polemika duke thënë se mendja e njeriut nuk mund ta pranojë që një obligim hyjnor kaq të rëndë ta

kryejë dikush *“i cili ha ushqim dhe i cili ec nëpër tregje; është dashur që me të të dërgohet një engjell, që të jetë së bashku me të qortues”*. (Furkan, 25).

Pra, sipas tyre ai (pejgamberi) nuk është një i obliguar nga Perëndia, i cili me sinqeritet mbron të drejtat e hallexhinjve, varfanjakëve, i cili i lufton tiraninë dhe eksploatimin, por përkundrazi, ai do të jetë një njeri i cili lufton për hir të interesit personal. Kundër këtyre deklaratave të pabaza pejgamberët do të sjellin argumente, dëshmitarë nga historia. Edhe në të kaluarën këtë detyrë të njëjtë e kanë bartur të dërguar të cilët kanë qenë njerëz. Përveç kësaj, ata do të pohojnë se për da'ven (thirrjen) nuk kërkojnë kurrfarë shpërblimi, pagese; ata tregojnë se janë të dërguar nga All-llahu (xh.sh.) që t'i vetëdijësojnë të varfërit, të dobët, të nënshtruarit, të shtypurit dhe ata që e kërkojnë të vërtetën që të ngrihen në këmbë dhe ta përmbysin sistemin politeist të cilin e kishin themeluar djalli (shejtani) dhe forcat pushtetmbajtëse që janë në shërbim të tij. Metoda e thirrjes si dëshmitare historinë, të cilën midis metodave tjera e përdorin pejgamberët, sado që t'i përngjajë metodës që shpesh e përdorin forcat pushtetmbajtëse, prapëseprapë dallon nga ajo. Këtë do ta sqarojmë në vazhdim.

Tradita dhe lidhja me të kaluarën, historinë, përdoren nga forcat e errëta për qëllime të ndryshme, përmes tyre maskohen e fshehen hipokrizia, politeizmi dhe qëllimet eksploatuese. Kur pejgamberi i radhiti sulmet njëpasnjëshme, atëherë ranë edhe maskat e shoqërisë tradicionaliste, e vërteta hap pas hapi i afrohet daljes në dritë. Kjo fazë nxjerr në shesh se paraardhësit, ndjenjat e lidhshmërisë me traditën dhe të kaluarën janë një paravan pas së cilit fshehen qëllimet e fëlliqura të elitës idhujtare. Por është shumë interesante se idhujtarët përsëri vazhdojnë të mbrohen duke u fshehur pas paraardhësve:

“Sikur të donte All-llahu as ne e as paraardhësit tanë nuk të adhuroni tjetërkënd pos All-llahut, nuk do të kishim konsideruar të ndaluar asgjë pos asaj që e ka ndaluar Ai. Kështu vepronin edhe ata që ishin para tyre”. (Nahl, 35).

Elita tash duke u fshehur pas paraardhësve të vet, krimet, padrejtësitë të cilat i kishte bërë, nëpërkëmbjet e dinjitetit njerëzor dhe të bëmat tjera kundërnjerëzore të sistemit idhujtar, mundohet që t’i arsyetojnë përmes “determinizmit historik”, kinse e gjithë ajo që është bërë, është bërë me dëshirën e All-llahut. Kjo në njëfarë mënyre është taktikë për t’i grabitur armët e peygamberit. Por, edhe vetë ata janë të detyruar që të pranojnë se kanë bërë gjëra që janë të ndaluara (haram). Para syve është sistemi i cili e ka kalbur dhe çuar në humnerë njeriun, para syve është hipokrizia, këtë edhe vetë ata e pranojnë.

Klasat idhujtare të Mekkes mes tjerash i thanë edhe këto fjalë: *“Sikur edhe ne të kishim librin sikur që e kanë patur popujt e mëparshëm, me siguri se do të ishim prej robërve të singertë të All-llahut”.* (Saffat, 168), me të cilat mundoheshin ta nxjerrin në plan të parë rolin e përcaktimit historik. *“Ata kur bëjnë ndonjë vepër të keqe (të shëmtuar) thonë: Ne i kemi gjetur prindërit tanë duke vepruar kështu”.* (A’raf, 28). Të gjitha këto arsyetime janë të pavlefshme, të papranuara, sepse peygamberi njerëzve u tregon, u jep njohuri lidhur me All-llahun (xh.sh.), se Ai ka krijuar gjithçka, se Ai dëshiron që në sipërfaqen e tokës të mbretërojnë drejtësia dhe paqja, se Ai nuk e do tiraninë, se kërkon që të luftohen pandershmëritë, dyfytërsitë dhe eksploatimi.

Atëherë pra elita idhujtare gënjen, ajo bën shpifje (iftira) ndaj All-llahut (xh.sh.). E kush mund të jetë më zullumqar se ata që gënjejnë dhe që bëjnë shpifje ndaj të Gjithëfuqishmit? Shihet qartë se të gjitha pohimet dhe arsyetimet e atyre që e kanë plaçkitur popullin dhe që e kanë institucionalizuar padrejtësinë duke u fshehur pas

ndjenjave të lidhshmërisë ndaj traditës dhe të së kaluarës i merr era, se janë të pabaza. Kjo na jep të kuptojmë se lufta e pejgamberëve - teuhidit kundër vetëdijes së bastarduar historike (e cila me forcë u është imponuar shtresave të ulëta), tradicionalizmit me të gjitha elementet e veta ka qenë legjitime, e drejtë dhe kuptimplote.

d). Kundërshtimi i të kaluarës

Deri këtu u munduam që të japim një tablo në lidhje me marrëdhëniet e pejgamberëve me popujt e vet, qëndrimin e forcave sunduese idhujtare ndaj teuhidit. Në kuadër të kësaj teme do të shqyrtojmë një qëndrim krejtësisht të kundërt të këtyre forcave. Kjo në shikim të parë njeriut mund t'i duket si një gjë e çuditshme. Më parë pamë se elita duke u strehuar në histori synonte që shoqërinë ta lidhë me të kaluarën. Në këtë rast ndodh krejtësisht e kundërta, elita ndjek një metodë të re, e mohon, refuzon historinë, e nënçmon dhe fyen të kaluarën. Edhe pse në aspektin formal duket kundërthënëse, mund të thuhet se strehimi në të kaluarën dhe ngjitja e forcave sunduese për traditën, në të vërtetë nuk kanë qenë veprime që në vete ngërthejnë sinqeritet; këto forca të kaluarën, traditën dhe paraardhësit i kanë përdorë si maskë për ta mbajtur në këmbë sistemin ku ata kishin privilegje dhe autorizime të pakufishme.

Këtë mund ta quajmë “mjaftueshmëri bashkëkohore”. Njeriu i kohës sonë nuk është aspak i huaj ndaj këtij fenomeni. Në histori shihet se shoqëritë, elementet e kulturave të reja të cilat i krijojnë, në fillim me një dinamizëm të madh i vënë në poret e ndryshme të jetës, më

vonë bëhen robër të këtyre vlerave që i krijojnë dhe mendojnë se kanë arritur një mjaftueshmëri. Mendimi bashkëkohor i nxjerr në plan të parë vlerat me të cilat është e pajisur natyra e njeriut si “arsyeja, shkenca dhe liria”. Për këtë arsye në kuadër të terminologjisë dhe idealeve dinamike i thekson “përparimin”, ardhmërinë më të ndritshme dhe më të kënaqshme, logjikën e evoluuar dhe një lloj njohurish (njohuri shkencore) të cilat do ta marrin përsipër zgjidhjen e të gjitha problemeve njerëzore. Vlerat e sipërpërmendura një kohë ishin gurra të një dinamizmi të madh, por sot në formë të dogmave të vrazhdta, kryejnë një funksion tragjik të burgosjes së njeriut brenda një rrethi magjepsës, brenda një sistemi të mbyllur.

Botëkuptimi modern, mohimin, refuzimin e vlerave tradicionale, të provuara dhe të testuara në histori, e konsideron për virtyt të racios, shkencës dhe qytetërimit. Ky qëndrim ndaj historisë, njeriun e sotëm e pengon që të marrë mësim nga historia, e shkëput lidhjen e tij me qenien, ekzistencën. Në këtë mënyrë historisë i humb domethënia, njeriu duke e përfytyruar veten si një subjekt i cili vetë e krijon historinë e vet, e hedh veten në një perspektivë jashtëhistorike, e cila është e zbrazët, amorfe, e privuar nga qëllimi dhe kuptimi.

Tragjedi të ngjashme mund të hasim edhe në shoqëritë e kaluara, kultura e të cilave njeriun e ka orientuar në drejtim të kundërt të teuhidit. Ideologët shoqërorë të së kaluarës, të cilët kanë qenë thellë të bindur në mjaftueshmërinë (përsosurinë) e vet dhe krijuesit e kulturës, rreptë e kanë sulmuar historinë. Në të vërtetë qëllimi i tyre ka qenë kundërshtimi i teuhidit në emër të idhujtarisë, por ky kundërshtim ndonjëherë ka qenë në formë të forcimit të lidhjeve me historinë, e ndonjëherë në formë të mohimit të historisë dhe nënçmimit të vlerave të saj. Siç do të shohim edhe në pjesën e ardhshme të kësaj vepre, kurdo

që pejgamberët u janë referuar rasteve që kanë ndodhur në historinë njerëzore në relacionin teuhid (njëshmëri) – shirk (idhujtari), atëherë forcat kundërshtare kanë treguar një qëndrim nënçmues ndaj historisë, sipas të cilit historia paraqet gjurmët e së kaluarës, një tërësi përrallash të shpikura që nuk kanë bazë reale, legjenda, mite si dhe një nostalgji ndaj të së kaluarës së lashtë dhe të mykur. Nuk mund të thuhet se ky qëndrim ndaj historisë nuk është destruktiv. Në këto momente nuk duhet t'i përgjigjemi me një metodë reciproke asaj të kundërshtuesve të historisë, nuk duhet që aksionit t'i përgjigjemi me reaksion, nuk duhet që tërë historisë (dhe vlerave të saj) t'i dalim zot, të bëjmë apologjinë e pakusht të saj, por duhet shpjeguar se 'lufta' e cila është duke u bërë sot nuk është e kotë, e parrënjë, se kjo luftë është bërë në çdo periudhë të historisë dhe se kanë ekzistuar grupe të cilat i kanë përfaqësuar të dy palët. Këtë ndoshta mund ta quajmë si qëndrim njerëzor ndaj historisë, dëshirë për ta kënaqur ndjenjën për lidhshmërinë ndaj historisë. Por çdoherë kur pejgamberët mundohen të formojnë një ndjenjë të historisë, pala tjetër mundohet që të stimulojë një ndjenjë të kundërt me këtë. Interesante janë shprehjet gjatë përpjekjeve për të formuar një ndjenjë të këtillë: *“Unë jam i dërguar besnik. Frikobuni All-llahut dhe më dëgjoni (respektoni) mua. Për këtë nuk kërkoj nga ju kurrfarë shpërblimi, mua do të më shpërblejë Zoti i botëve. A në çdo kodrinë ndërtoni ndërtesa që të dëfreheni? Dhe a ndërtoni pallate të fortifikuara sikur do të jetoni përgjithmonë. E kur rrëmbeni, rrëmbeni mizorisht”*. (esh-Shuara', 125-130) *“Ata thanë: Për ne është krejt një, na këshillove ti apo jo. Kjo (në çka na këshillon ti) nuk është gjë tjetër pos traditë (mit) e popullit të lashtë”*. (esh-Shuara', 136, 137).

Nëse ndalemi që me kujdes t'i analizojmë këto ajete, hasim në një fenomen krejtësisht të ri. Hudi (a.s.), pikësëpari veten e prezenton si një i dërguar i besueshëm, i

drejtë. E thirrë popullin e vet që të jetojë sipas normave të caktuara nga All-llahu (xh.sh.). Më pastaj shprehet se nuk kërkon kurrfarë shpërblimi. Ky është një prezentim personal i peygamberit para popullit. Por më pas ai ndalet dhe kritikën e veta i përqëndron në tri pika: Ndërtimi i vilave, ndërtesave për t'u dëfryer, të cilat populli i Adit i ndërtonte nëpër bregore, "krijimi" i veprave artistike dhe të qytetërimit sikur asnjëherë nuk do të vdesin, si dhe sjellja e ashpër, mizore ndaj të dobtëve. Këto tri pika japin një tablo të qartë në lidhje me mënyrën e jetesës, mënyrën e udhëheqjes (pushtetit) dhe mënyrën se si ky popull e kupton qytetërimin. Populli në fjalë, jetën e kupton si një proces të kalimit të kohës në dëfrime dhe kënaqësi të ndryshme, krijon prodhime të qytetërimit të cilat janë fryt i botëkuptimeve të tij, kurse ndaj të pafuqishmëve sillet në mënyrë jotolerante dhe mizore. Këto tri pika në njëfarë mënyre mjaftojnë për t'i përkufizuar edhe shoqëritë e kohës sonë. Edhe në këto shoqëri qëllimi i jetës është reduktuar në të jetuarit e një jetë të rehatshme dhe luksoze, konfore, në shfrytëzimin dhe shijimin sa më tepër kënaqësitë e kësaj bote kalimtare. Në të njëjtat shoqëri, për t'i realizuar këto qëllime, formohen institucione dhe industri të panumërta, ndërtohen qendra të dëfrimit, stadione madhështore, sallone të mëdha të muzikës, ndërtesa të konservatoriumeve, vila me shikim nga deti, ndërtohen pallate, shato, dekori i brendshëm i të cilave kushton me miliona dollarë.

Logjika e sotme e artit dhe qytetërimit, logjika dhe metodat e qarqeve ndërkombëtare eksploatuese, sistemeve diktatoriale të sotme të cilat e nëpërkëmbin dinjitetin dhe krenarinë njerëzore, përputhen me logjikën dhe metodat e përdorura në kohën e Hudit (a.s.). Në një vend ku arti dhe qytetërimi janë shmangur nga qëllimi i vërtetë, ku pushtetmbajtësit kanë humbur karakteristikat

e fisnikërisë dhe bujarisë njerëzore, vjen peygamberi për të bërë reforma. Mënyra e jetesës së popullit Ad, i cili mendon se është në rrugën e drejtë (rruga e të cilit për bosht i merr pasionet dhe dëshirat për kalimin e jetës në rehati, konfor dhe zëdhallje) paraqet një zvetënim, i cili në histori do të shënohet si shembulli i parë i çdo maskarallëku, vulgariteti dhe kalimit në ekstremizëm. Paria e popullit të Adit, pasi pohon se nuk e sheh të nevojës t'ua varë veshin, të gjitha kritikant që i bëhen, i pret me një pakujdesi, mospërfillje, ndërsa fjalët e Hudit i cilëson si "traditë të popullit të lashtë".

Fjala "huluk" e cila përmendet në ajetin 137 të kapitullit të Shuarës (të cilën e përkthejmë me fjalën "traditë"), ka lidhje të afërta me fjalët "haleka" (të krijuarit) dhe "ahlak" (moral). Po ashtu kjo fjalë shpreh edhe përsëritjen e veprave, sjelljeve në kuadër të një sistemi shpirtëror, shprehitë dhe hujet. Paria e popullit Ad kritikant e Hudit (a.s.) i interpreton dhe kualifikon si gjurmë nga e kaluara dhe si të kota, si shprehi e keqe për të kundërshtuar çdo vepër pozitive. Ky interpretim përmban në vete edhe akuzën për sulmin ndaj nivelit sipëror teknik dhe shkencor të kohës së sotme, kundër të arriturave kulturore dhe shkencore me anë të prapambetërisë, mykut të së kaluarës, e cila tashmë e ka humbur vlerën dhe rëndësinë. Në këtë mund ta quajmë një "mjaftueshmëri, vetëpëlqyeshmëri të modernizmit", i cili jetën dhe njeriun i interpreton sipas njohurive të mangëta. Shumë lehtë mund të vërehet se kjo mbrojtje e tyre është e pabazë.

Lloji i dytë i sulmit kundër botëkuptimit islam të historisë për bazë e merr konceptin "esatir" - mite apo legjenda. Ky koncept (*esatir*) përdoret nga ana e idhujtarëve si armë kundër të kaluarës dhe historisë, edhe pse nuk ekziston asnjë e vërtetë historike e cila e vërteton ekzistimin e anës reale të tij. Fjala esatir e ka kuptimin e lajmeve

të shpikura lidhur me të kaluarën, transmetimeve të pa-baza, përrallave, legjendave dhe miteve që përcillen brez pas brezi. Përrallat dhe transmetimet, narracionet e shumta autenticiteti i të cilave asnjëherë nuk është vërtetuar, të cilat gradualisht duke u hiperbolizuar përcillen prej brezi në brez, luajnë rol të madh në formimin e miteve apo legjendave.

Mitet apo narracionet legjendareske janë përplot me raste dhe ndodhi joracionale, dhe në masë të madhe nuk kanë bazë për të qenë të vërteta, objektive. Mitet janë rrëfime, burimi i të cilave është i paqartë meqë paraqesin rrëfime të shpikura nga njerëzit. Përsëri natyrës së këtillë të esatirit - miteve apo legjendave, kundërshtarët e fesë së All-llahut mundohen që t'i paraqesin si identike me vahjin (shpalljen) e zbritur peygamberit: *“Edhe thanë (në lidhje me Kur’anin): Ato janë legjenda të të parëve, që ai (Muhammedi) kërkon që t’i shkruhen dhe t’ia lexojnë atij mëngjes e mbrëmje”*. (Furkan, 5). *“...sikur të donim edhe ne do të thonim diçka të ngjashme me këto; ato nuk janë gjë tjetër pos miteve të popujve të lashtë”*. (Enfal, 31).

Mosbesimtarët duke e përkufizuar Kur’anin Famëlart dhe librat tjerë të shpallur të All-llahut (xh.sh.) si mite të popujve të lashtë, paralel me sulmin ndaj fesë islame, e cila i thirrë njerëzit të tubohen rreth parimeve të reja, i mohojnë edhe të vërtetat historike. Gjithsesi kjo nuk do të thotë se forcat që e kanë në shënjestër fenë islame nuk kanë ndonjë qëndrim në lidhje me historinë, përkundrazi, këtu kemi të bëjmë me konfrontimin e dy qëndrimeve të ndryshme historike. Kur peygamberi i sulmon të gjitha shtyllat historike të shoqërisë e cila është në shkatërrim e sipër, hapen dyert e një qëndrimi të ri rreth historisë.

Mësimi islam kur për shkaqe të ndryshme merr qëndrim negativ ndaj historisë, duhet ditur se këtë e bën për të realizuar qëllime “të posaçme” - si p.sh., për ta çliruar

ose për ta zgjuar vetëdijen e fjetur nën velin e historisë. Por, gjatë kësaj nuk bie në gracka, gabime të llojit të mohojë apo refuzojë thesarin historik të shtresuar me shekuj dhe të lënë në trashëgimi nga njerëzit e mirë dhe shoqëritë shembullore. Sepse, sikur që do të tregojmë edhe në vazhdim, nëse Islami e kundërshton fenomenin e quajtur histori apo një të vërtetë që është jetuar, kjo do të thotë se kundërshton luftën e teuhidit - misionin e vet tradicional.

II. Islami dhe tradita

Pejgamberët të cilët kanë qenë të obliguar që njerëzve t'ua përcjellin shpalljen, me qëllim të shfaqjes të argumenteve se kanë të drejtë, kohë pas kohe për dëshmitare e marrin historinë. Nga kjo mund ta veçojmë Ademin (a.s.), sepse ai ishte babai dhe hallka e parë e historisë njerëzore në sipërfaqen e tokës. Po ashtu edhe ata që mohojnë vërtetësinë e fjalës hyjnore, duke synuar që të arsyetohen se janë në rrugën e drejtë i referohen historisë, të së kaluarës dhe traditës. Midis këtyre dy qasjeve (asaj islame dhe asaj jobesimtare) në shikim të parë duket se ekziston një ngjashmëri; por kjo është një ngjashmëri vetëm në formë.

Midis diskursit islam dhe atij jobesimtar lidhur me historinë dhe traditën ekziston dallim shumë i madh, sa ai (dallimi) midis Islamit dhe idhujtarisë. I pari bazohet në një konceptcion transcendent, kurse i dyti duke e burgosur transcendenten brenda asaj që është botërore, kënaqet vetëm me atë që është e kësaj bote.

Ata që nuk e vërejnë dallimin cilësor midis këtyre dy diskurseve, duke u bazuar në ngjashmërinë formale midis tyre, mund të vijnë deri te një mendim i gabuar se kinse feja e teuhidit - Islami (i cili njerëzisë në momentet kthesë të historisë i hap horizonte të reja) nuk e çmon historinë, kinse gjithmonë duke e shikuar të kaluarën si hambar të mykur të elementeve tradicionale mundohet ta mbrojë zhvillimin njerëzor nga e kaluara dhe tradita,

nga doket dhe zakonet (të cilat ekzistencën e vet e ruajnë përmes traditës), nga idetë dhe format e sjelljeve vendore. Natyrisht se kjo është një gjë e gabuar, sepse nëse e kemi parasysh se Islami çdoherë dhe në çdo periudhë historike përmes thirrjes së peygamberit njerëzit i thërret në një mesazh të njëjtë, i thërret në unitetin metafizik të fesë dhe urtësisë, përfundojmë se fjalët e personave të lartpërmendur mbeten në qiell.

Shkurtimisht mund të thuhet se qëndrimi islam rreth historisë bazohet në parimin “uniteti në histori dhe vazhdimësia e unitetit”. Parimi “uniteti në histori” paraqet thelbin e misionit të të dërguarve të All-llahut (xh.sh.), të cilët në çdo periudhë kohore dhe në çdo shoqëri duke filluar prej Ademit (a.s.) e deri më sot, janë munduar që në zemrat dhe vetëdijet e njerëzve ta mbjellin teuhidin; kurse sintagma “vazhdimësia e unitetit” ka kuptimin e traditës e cila peygamberët dhe ftesën (da’ven) e tyre i lidhë njëra me tjetrën si hallkat e zinxhirit. Shembull më të qartë lidhur me këtë kemi në të vërtetën se Zoti nga peygamberi i fundit kërkon që së pari t’i besojë asaj që i është zbritur atij e pastaj edhe peygamberëve tjerë që kanë qenë para tij dhe që kanë qenë të ngarkuar me të njëjtin mision: *‘I Dërguari besoi në atë që iu shpall nga Zoti i Tij, si dhe besimtarët. Secili i besoi All-llahut dhe engjëjve të Tij, librat e Tij dhe të dërguarit e Tij, dhe thanë: Ne nuk bëjmë dallim në asnjërin nga të dërguarit e Tij, dhe thanë: Dëgjojmë dhe respektojmë, kërkojmë faljen Tënde o Zoti ynë, te Ti do të kthehemi’*. (Bekare, 285).

Peygamberi i beson asaj që i shpallet nga Zoti i Tij, ithtarët e tij - anëtarët e bashkësisë së re fetare (besimtarët) do t’i besojnë atij, asaj që i është shpallur atij dhe peygamberëve të mëparshëm. Ky parim themelor në të njëjtën kohë sinjalizon edhe parimin e “vazhdimësisë” apo “kontinuitetit të unitetit”. Kjo do të thotë se në çdo

periudhë kohore dhe në çdo shoqëri është dërguar peygamber, i cili popullin e ka thirrur në besimin në Zotin e vetëm. Këta peygamberë kanë hasur në rezistenca të ndryshme, por prapëseprapë kanë arritur të formojnë ummete të vogla apo të mëdha, të dobëta apo të forta. Kjo tregon se familja njerëzore, e cila sot është e ndarë në anë të ndryshme të sipërfaqes së tokës dhe e cila tubohet rreth identiteteve të ndryshme, në këtë apo në atë mënyrë e ndan historinë e njëjtë.

Në të gjitha kulturat tradicionale të popujve dhe fiseve të ndryshme të botës (të cilat kanë rrënjë të njëjta historike), hasim në gjurmë të qarta apo të mjegulluara të teuhidit. Nëse ndalemi të shikojmë në kulturat specifike, doket dhe zakonet vendore dhe provinciale të popujve dhe shoqërive të ndryshme nga perspektiva të cilën e hap para nesh përleshja midis teuhidit dhe shirkut, mund të shohim se në etapa të ndryshme të historisë e tërë njerëzia takohet në një pikë të përbashkët. Kjo pikë manifestohet në boshtin e preferimeve të ndryshme dhe përleshjes midis teuhidit dhe shirkut.

Në formimin e kulturës njerëzore përveç teuhidit, rol të rëndësishëm luan edhe shirku. Siç cek edhe Kur'ani, shumica e njerëzve nuk besojnë (RRa'd, 1) dhe liderët karizmatikë të cilët ndiqen nga këta mosbesimtarë, gjërat, sendet të cilat kanë marrë formën e të shenjtës, stili i jetës blasfemike etj., janë faktorë që luajnë rol të rëndësishëm në formimin e kulturës njerëzore.

Duhet të theksohet se s'është në rregull që dikush apo ndonjë etnitet ta lartësojë kulturën e vet vetëm pse është specifike e atij etniteti. Me daljen në skenë të shtetit kombëtar, kulturat kombëtare filluan që të çmohen më tepër, kështu që çdo shtet filloi ta lartësojë kulturën e vet, madje edhe ta absolutizojë atë. E vërteta është se ta lartësosh një kulturë vetëm pse je anëtar i saj dhe pse

është e jotja, është e njëjtë sikur ta adhurosh atë. Asnjë kulturë nuk duhet pranuar *a priori*, symbyllazi. Me rëndësi është të dihet se nga çfarë burimesh ushqehet ajo. Në rrënjët kulturore të kulturës së cilitdo popull sikur që mund t'i gjejmë besimin në një Zot, përgjegjësinë morale, dashurinë ndaj njeriut dhe natyrës, si dhe shumë virtye të tjera, gjithashu mund të hasim edhe në elemente krejtësisht të kundërta me këto të përmendurat.

Me lindjen e kulturës kombëtare, e cila lindi paralel me idenë për shtetin kombëtar, u copëtua, u shkatërrua uniteti historik i njerëzisë dhe kjo ide në plan të parë nxori tendencat politeiste të historisë. Nëse synohet që t'u dillet përpara ideologjive nacionaliste të cilat përmes konflikteve ndëretnike botën janë duke e shndërruar në liqen të gjakut, atëherë nuk duhet harruar se uniteti historik transcendent i njerëzisë është një referencë e cila sot mund ta bashkojë familjen njerëzore. Kjo e bën të domosdoshme që ideja e teuhidit të marrë vend qendror në jetën e njeriut.

Edhe pse ideja për kombin është e re, në kulturën hebraike, identifikimi midis etnitetit dhe fesë është një ndjenjë dhe qëndrim rrënjësor.

Populli izraelit/çifut është populli të cilit i është dërguar numri më i madh i peygamberëve. Në Kur'an gjerë e gjatë flitet për peygamberët të cilët u janë dërguar çifutëve dhe marrëdhëniet e tyre me pjesëtarët e këtij populli - Jakubi, Is'haku, Sulejmani, Davudi, Musai etj. Ata i kanë bërë thirrje popullit izraelit që të besojë në njëshmërinë e All-llahut dhe t'i respektojë popujt e tjerë. Por ata (populli izraelit) peygamberëve do t'u shkaktojnë kokëçarje të mëdha, do të bëjnë shpifje për ta, madje edhe do t'i vrasin disa. Në Kur'an ceket se All-llahu (xh.sh.) popullit izraelit (të parëve të tyre) u pat dhënë mirësi të mëdha dhe i pat dalluar prej njerëzve tjerë (të asaj kohe). (Shih: Bekare, 47).

Por përsëri kësaj ata u bënë populli më rebel, më përbuzës, më dyfytës në kontaktet me njerëzit tjerë, fshehës të së vërtetave, madje edhe futën dorën t'ua falsifikojnë librat e shpallur të All-llahut (xh.sh.). Pejgamberët kanë dhënë mund të madh, të papërshtueshëm për të bërë përmirësime të pasardhësit e Israilit (Ja'kubit) të cilët, siç përmendet në tekstet dhe burimet fetare, bënë zina (kurvëri), padrejtësi, plaçkitnin dhe silleshin në mënyrë despotike ndaj njerëzve, por ky popull kryeneç gjithmonë ndiqte një rrugë krejtësisht të kundërt nga ajo në të cilën e thërrisnin pejgamberët, dhe në histori janë shënuar si popull të cilit i kanë ardhur më tepër pejgamberë, por i cili më pak është shfrytëzuar nga ta.

Se judaizmi i cili ka bërë unifikimin e përkatësisë fetare dhe asaj etnike dhe ashtu dhe ideologjia politike eksploatuese e tij bazohen në gjëra të pabaza dhe shpifje ndaj pejgamberëve të cilët i kanë futur në një këllëf fetar, do të tregojë shembulli i mëposhtëm.

Sipas burimeve izraelite që e kanë humbur autenticitetin e vet, Moisiu pasi i shpëtoi izraelitët nga sundimi despotik i Faraonit, nga robëria, i tha këto fjalë: “E unë do t'ua zbus zemrën egjiptianëve ndaj këtij populli që, kur ta lëshoni Egjiptin, të mos dilni duarthatë. Por çdo grua do t'ua lypë të së afërmes së vet si dhe bashkëbanueses së vet sende argjendi dhe ari si dhe petka. Ju do t'ua ngarkoni me to bijtë e bijat tuaja, dhe kështu do t'ua merrni (plaçkitni) pasurinë egjiptianëve”. (Dalja, 3/21).

“Bijtë e Izraelit bënë siç u kishte urdhëruar Moisiu! Kërkuan prej egjiptianëve enë argjendi, ari dhe petka të shumta. Zoti ua zbuti zemrën egjiptianëve dhe ata u jepnin gjithë ç'kërkonin. Kështu izraelitet i bënë pre (i plaçkitën) egjiptianët”. (Dalja, 12/35).

“Dhe izraelitet vepruan sipas fjalëve të Moisiut. Dhe nga egjiptasit kërkuan gjëra të argjendit dhe arit dhe

ushqime. Dhe Zoti popullit i dha dhunti nga mesi i egjiptasve. U dhanë atyre ç'dëshironin (izraelitët) dhe përsëri i plaçkitën egjiptasit”, (Eksodi, 12/35).

Kjo vepër e shëmtuar - plaçkitja (për të cilën hebrenjtë thonë se është caktim i Zotit dhe urdhër i të dërguarit/Moisiut) si dhe mashtrimi dhe vjedhja e pasurisë së të tjerëve, në hebreizëm kuptohen si e drejtë natyrore, gjithë kësaj i jepet një bazë fetare. Ata bëjnë shpifje edhe ndaj vëllait dhe ndihmësit të Musait, Harunit (a.s.) (sipas tyre Aroni):

“Kur populli pa se Moisiu po vononte të zbresë nga mali, u bashkua të Aroni e i tha: ‘Ngrihu e na i puno disa hyjni që të na prijnë! Nuk dimë se çfarë i ka ndodhur atij njeriu, Moisiut, që na nxori nga dheu i Egjiptit’. Aroni u përgjigj: ‘Ua hiqni vathët e artë grave të bijve tuaj e të bijave tuaja, e bini tek unë’. Mbarë populli veproi siç i urdhëroi Aroni dhe ia solli vathët. Pasi i mori këta dha të punohet me daltë trajta e viçit dhe me ta e punoi viçin e metalte. Ata thanë: ‘Ja hyjnitë e tua, o Izrael, që të nxorën nga dheu i Egjiptit’. Kur pa Aroni dha të punohet një altar para trupores dhe me zë të zëdhënësit shpalli: ‘Nesër do të festojmë në nder të Zotit’. Të nesërmen herët në mëngjes, ata sollën disa kafshë për t’ia kushtuar Zotit si flijime përkushtimi dhe disa të tjera për t’i ngrënë në darkën e flijimit të miqësisë. Populli u ul në gosti, e cila u kthye në një dërrim të shfrenuar me të pira e me këngë.” (Dalja 32/1-6).

Ky rast simbolizon atë se izraelitët pasurinë, arin dhe argjendin deri te i cili erdhën duke i plaçkitur egjiptasit për hir të hyjnisë e nxjerrin, e falin dhe e adhurojnë. Këso ngjarjesh dhe shumë gjëra të tjera që nuk i pranon logjika e njeriut kanë formuar një filozofi hebreje, një kulturë kombëtare hebraike. Baza e kësaj kulture është ideja se Zoti - Jahova popullin izraelit e ka zgjedhur si sundues të njerëzisë, ideja se hebreu ka të drejtë që t’i plaçkisë dhe eksploatojë të gjithë njerëzit tjerë johebrej.

Izraelitët filluan që ta shformojnë fenë e vërtetë ende duke qenë gjallë pejgamberët. Islami duke u nisur nga një perspektivë tjetërfare, historinë e sheh si një tërësi që ngërthen kohën kozmike dhe njerëzore të cilat rrjedhin sipas cikleve të përbëra nga kohët - intervalet helezonike. Në shembujt pozitivë që Kur'ani i jep lidhur me historinë, shohim se historia paraqet rrëfim për lëkundjet e vetëdijes njerëzore midis dy skajshmërive - transcendentales dhe botërores, besimit dhe blasfemisë. Nëse njeriu synon të krijojë një relacion pozitiv me historinë, atëherë duhet që ta marrë shembull Ibrahimin (a.s.):

“O ju të cilët keni besuar, falni namazin me ruku dhe sexhde dhe adhuroni Zotin tuaj, dhe bëni vepra të mira që të jeni të shpëtuar. Dhe luftoni për hir të All-llahut ashtu siç meriton të luftohet për hir të Tij, se Ai ju zgjodhi (për të luftuar në rrugën e Tij) dhe në fe nuk ju ka obliguar me ndonjë vështirësi, në fenë e babait tuaj Ibrahimit”. (Haxh, 77-78).

Shembujt e këtillë sigurojnë bashkimin e njeriut - i cili e jeton kohën e vet - me historinë dhe përpiqen që tek njeriu të ngjallin, motivojnë vetëdijen për njëshmërinë e All-llahut (xh.sh.), të cilën e hasim në çdo periudhë kohore. Njeriu, i cili përleshet apo lufton kundër fenomeneve që e kundërshtojnë natyrën ontologjike të kohës, nuk është i parrënjë, ai është në lidhje të vërtetë dhe pozitive me të kaluarën dhe nuk është i tjetërsuar ndaj historisë. Ai veten e sheh si një hallkë natyrore dhe legjitime të zinxhirit të luftës së pandërprerë, e cila vazhdon prej filleve të njerëzimit e deri më sot:

“All-llahu dëshiron që t’ju sqarojë dhe t’ju udhëzojë në udhën e atyre që ishin para jush (në udhën e pejgamberëve) dhe t’ua pranojë pendimin”. (en-Nisa’, 26).

Ja pra, kjo është vetëdija universale dhe e pandërprerë e historisë. Kjo është një lidhje e zhvilluar kundër parrënjësisë dhe tëhuajësimit. Ky është verifikimi i kontinuitetit

në fletët e të cilit rrjedh uniteti i cili asnjëherë nuk mungon gjatë historisë. Kjo është një traditë lufte në emër të All-llahut (xh.sh.) në dobi të të dobtëve, kundër tiranisë, padrejtësive, eksploatimit dhe shejtanit; luftë kjo e cila vazhdon prej brezi në brez. Nëse dukurisë së quajtur “traditë” i kërkohet një bazë ose domethënie e pranueshme, atëherë ajo domethënie është *tradita e besimit dhe shërbimit, robërimit All-llahut (xh.sh.); tradita e luftës (pa pardon dhe pa marrë parasysh kushtet) kundër shejtanit, pandershmërisë dhe eksploatimit*. Njerëzia e ka jetuar, e ka mbrojtur, e ka vazhduar dhe e ka ruajtur traditën e këtillë. S’do mend se kjo traditë edhe sot jetësohet, mbrohet dhe ruhet.

Traditës së formuar në këto korniza mund t’i themi “sunnet”. Këtë sunnet gjatë historisë njerëzore e kanë ndarë me qindra mijë dhe me miliona muvahhidë. Edhe ne sot këtë sunnet e vazhdojmë dhe e ndajmë me muslimanët tjerë. Historia dhe njeriu janë dy fenomene themelore të një rrjedhe, të ardhjes nga Zoti dhe të kthimit tek Ai: historia është rruga, kurse njeriu udhëtari. Nëse kjo rrugë drejt All-llahut (xh.sh.) ecet ashtu siç kërkon Ai, është një rrugë e shenjtë. Kjo do të thotë se të gjitha ibadetet, lutjet, si dhe veprat tjera në përgjithësi marrin kuptimin e të shenjtës. Këtë e vërejmë në përgjigjen e Pejgamberit (a.s.) të dhënë një sahabiu lidhur me domethënien e kurbanit të prerë në emër të All-llahut (xh.sh.): “Kurbanit është sunneti i babait tuaj Ibrahimit”.³⁴

Në traditën dhe rrënjët historike të të gjithë popujve, pa marrë parasysh identitetin e tyre, në të gjitha shoqëritë, pa marrë parasysh mënyrën e jetës shoqërore, hasim në gjurmë të mëdha apo të vogla të pejgamberëve dhe të luftës së teuhidit në përgjithësi. Nëse çdo shoqëri njerëzore

³⁴ Ibn Maxhe, edh-Dhebah, 3.

në historinë e vet i hulumton dhe gjen gjurmët e peygamberit, apo nëse doket dhe zakonet që e lidhin me të kaluarën i komenton nga vatra e parimeve dhe koncepteve të fesë së teuhidit, do të vërtetohet teza për kontinuitetin dhe unitetin në histori, do të vërtetohet ideja se njerëzit kanë një prejardhje. Edhe në historinë time edhe në historinë tënde, edhe në historinë e tjetrit shihen ndikimet e teuhidit, të cilat në njëfarë mënyre manifestohen në qëndrimet tona, në reflekset që tregojmë ndaj faktorëve, stimuluesve të jashtëm. Këto ndikime kanë marrë forma të ndryshme, deri në kohën aktuale janë përcjellë disa herë duke u manifestuar e disa herë duke u fshehur. Ne të gjithë kemi prejardhje të njëjtë. Nëse realiteti është i këtillë ç'dallim mbeti midis meje, teje dhe dikujt tjetër? Të gjithë jemi fëmijë të familjes së njëjtë, maja jonë është toka, krijuesi ynë Zoti i Vetëm, All-llahu (xh.sh.). Atëherë pra pse nuk i kthehemi Zotit tonë dhe të paraardhësve, të stërgjyshërve tanë, pse nuk mund të tubohemi në rreshta dhe të jetojmë në harmoni dhe paqe?

S'do mend se një mënyrë e këtillë e të menduarit në ndonjë rast është tepër optimiste dhe naive, në ndonjë rast tjetër utopike. Sepse, siç u munduam të cekim me shembullin e hebraizmit, sikur që ekziston tradita e teuhidit, gjithashtu ekziston edhe ajo e politeizmit dhe rebelimit. Pra, kur sugjerojmë që e tërë njerëzia të tubohet rreth teuhidit, nuk presim që kjo të realizohet menjëherë. Por edhe krahas kësaj, këtë bindje ose besim e ndajnë dhe nën flamurin e tij luftojnë një numër i madh i njerëzve në anë të ndryshme të rruzullit tokësor, shumë bashkësi dhe shoqëri të muslimanëve me përkatësi të ndryshme etnike, njerëz të cilët kanë ngjyrë të ndryshme të lëkurës, të cilët flasin gjuhë të ndryshme, por të cilët ndajnë një të kaluar dhe kanë synime të njëjta.

a). Elementet që e formojnë traditën

Nga kjo që e thamë deri këtu mund të vijmë në përfundim se Islami parimisht nuk e kundërshton traditën, por e kundërshton “strukturën tradicionale” e cila e ka humbur vlerën e vet kreative, prej së cilës ka mbetur vetëm forma e cila i ka marrë kornizat e veta në kushte të një konjunkte të caktuar. Këtë strukturë tradicionale mund ta quajmë edhe “tradicionalizëm” sipërfaqësor. Për një fe e cila njeriun, historinë dhe jetën shoqërore i kupton si një kontinuitet, nuk mund të thuhet se e kundërshton dukurinë e “ndryshimit”. Këtu është e domosdoshme të bëhet dallimi midis “traditës” në kontekst legjitim dhe natyror dhe “strukturës tradicionale” apo “tradicionalizmit” të shkëputur nga konteksti legjitim, nga vlerat autentike dhe nga natyra e vet e vërtetë. Struktura tradicionale nuk ka të bëjë aspak me dinamizmin, ajo është statike.

Kur elementi formues i traditës fillon të zbehet, në skenë del tradicionalizmi dhe kjo gjendje gradualisht shkon duke i shkrirë vlerat dhe parimin kreativ, kështu që ajo shndërrohet në një përsëritje destruktive. Forma e vetme e pranuar për statizmin (palëvizshmërinë) dhe përsëritjen është “shprehia”. Atëherë pra Islami, i cili i thërret njerëzit që të jenë të vetëdijshëm për atë që bëjnë, për veprat e tyre, domosdo do të konfrontohet me strukturën tradicionale.

Vetëdija është cilësia që e dallon njeriu nga të gjitha ekzistencat në gjithësi, është privilegj i njeriut ndaj tyre. Njeriu përmes vetëdijes dallon ekzistencën, krijimin, jetën dhe vdekjen. Njeriu është përgjegjës para All-llahut (xh.sh.) për veprat e veta vetëm nëse është i vetëdijshëm për atë që e bën. Në gjuhën e jurisprudencës kësaj i thonë

“faza kur njeriu bëhet përgjegjës për veprat e veta” (faza e mukel-lefijetit). Mukel-lefi (i ngarkuari, i obliguari) së pari duke e komentuar veten, rrethin, natyrën dhe historinë, duke matur përmes burimeve dhe mjeteve të diturisë bën dallimin e gjërave (*temjiz*). Temjizi nënkupton aftësinë dhe forcat për t’i dalluar gjërat. Personat e sëmurë mendërisht, pasi nuk mund t’i përdorin apo pasi nuk i kanë këto aftësi, nuk janë përgjegjës për veprat e veta. Në një jetë ku çdo gjëje i jep orientim dituria, vetëdija është burimi i veprave dhe dinamikave shoqërore, ajo ia jep domethënien jetës në përgjithësi. Vetëdija e cila nisët nga dituria, njeriun e shpie deri te besimi, apo, vetëdija e shndërron diturinë në besim (iman). Domethënë vetëdija është metoda e besimit. Por mund të jetë edhe metoda e idhujtarisë (shirkut), vetëdije kjo jo e shëndoshë, vetëdije që ka rrëshqitur nga baza apo boshti i vet. Ky lloj i vetëdijes, të cilën Kur’ani Famëlart e quan “*dalalel*” (shmangie), manifestohet si paqartësi, çrregullim, skepsë, huti dhe harresë. Kësaj vetëdijeje i janë shtuar edhe gjëra të tjera si dëshirat dhe pasionet e pafundta, kryelartësia dhe krenaria, robërimi shejtanit dhe paraardhësve, ndjenja e kënaqësisë hegjemoniste e cila buron nga tirania dhe eksploatimi, kënaqësia e brendshme etj. Një vetëdije e këtillë e cila ka rrëshqitur nga boshti i vet, çdo ditë shkon duke u shndërruar në idhujtari. Idhujtaria institucionalizohet dhe pas një kohe institucionet e idhujtarisë prodhojnë shirk të institucioneve; midis vetëdijes origjinale të njeriut dhe boshtit të vet (të vetëdijes) krijohen mure të trasha dhe të larta. Mjedisi tradicionalist, në një botë kaq shkatërruese për vetëdijen bëhet kurbet, njeriu tëhuajësohet edhe ndaj vetvetes edhe ndaj burimit të jetës së gjithësisë, d.m.th., ndaj All-llahut (xh.sh.).

Struktura tradicionale, përkundër vetëdijes, njeriut i ofron një stil jetësor që e projekton “shpirti epshor” (*en-*

nefsu'l-emmareh). Pasi imitimi, përsëritja dhe shprehia janë format mbrojtëse të strukturës tradicionale (e cila nuk e simpatizon lëvizshmërinë dhe ndryshimin), njeriu dhe shoqëria ku mbretëron kjo strukturë asnjëherë nuk vetë-dijësohen dhe nuk mendojnë t'i bëjnë kritikë, nuk mund që ta testojnë vërtetësinë apo gabueshmërinë e saj. Imitimi, përsëritja dhe shprehia janë tre mekanizmat themelore të strukturës tradicionale.

1. Imitimi - Njeriu si individ qysh prej lindjes e deri sa të arrijë në një moshë kur mund të marrë një rol aktiv në shoqërinë ku jeton, i gjen të gatshme kallëpet (modelet) e sjelljeve shoqërore të cilat janë trashëguar nga e kaluara dhe të cilat vazhdimisht përsëriten nga anëtarët tjerë të shoqërisë. Ai nuk është i huaj për to, që më parë është përgatitur për to, madje është përmalluar (është bërë kureshtar). Në shpirtin e tij ka lindur dhe është shtuar malli që në të ardhmen edhe ai të bëhet sikurse anëtarët tjerë të familjes. Kur arrin në moshën kur mund të inkuadrohet në modelet ekzistuese të sjelljeve, këto sjellje atij i prezentohen në kuadër të funksionimit të mekanizmit të traditës. Në këtë fazë paraqitet një çik vetëdije dhe disa dinamika tjera njerëzore. Por kjo vetëdije pasi ka kaluar nëpër një proces përgatitor është e përzier me dëshirat, mallin dhe emocionet.

Imitimi në pjesën dërrmuese nis në fëmijëri. Kësaj vetëdije mund t'i themi “dëshirë dhe ndjeshmëri për t'iu përshtatur traditës”. Përshtatja që e formon fazën e imitimit konsolidohet me ndjenja të ndryshme, me turpin, drojën dhe emocionet, por pas një kohe të caktuar përfundon.

2. Përsëritja - Përshtatja ndaj modeleve të sjelljes është e mundur përmes përsëritjes. Ende ekzistojnë disa emocione, ndjenja komplekse, turpi dhe droja. Përsëritja përderisa nuk i hap rrugë rutinizimit të sjelljeve nuk

është e keqe, sepse vetëm përmes përsëritjes seleksionuese mund të bëhet evitimi i gabimeve, të metave, përmirësimi i sjelljeve jo të pëlqyeshme. Gjatë kësaj faze sjelljet do të ecin në drejtim të qëllimit të cilin tradita e ka prezentuar si të drejtë, dhe në këtë mënyrë vetëdija njerëzore gradualisht do ta humbë vlerën, kështu që sjelljet e njerëzve do të jenë shumë të zbehta, jo të gjalla.

Domethënë midis vetëdijes dhe përsëritjes e cila mundëson përshtatjen ekziston një konfrontim. Dobia e njërës shkakton dëmin e tjetrës, zënia vend dhe konsolidimi i njërës shkakton fshirjen, dhe me kalimin e kohës, humbjen e tjetrës. Nëse përsëritja shtohet në aspektin sasior, edhe brendësia fiton një “bërthamë të re” tradicionale, bëhet e vazhdueshme; modelet e veta të sjelljes i merr nën mbrojtje duke i indeksuar sipas standardeve të caktuara.

3. Shprehia - Kjo është faza e fundit kur tashmë është arritur një kontinuitet. Të gjitha gjërat që nuk pëlqejnë me traditën janë evituar, është siguruar përshtatja, është arritur harmonia. Pas kësaj faze më nuk mund të flitet për fenomenin e quajtur vetëdije. Në këtë mënyrë njeriu nuk krijon modele të reja të sjelljeve, përkundrazi, vetëm përsërit në kuadër të një strukture të ngurtësuar. Sipas kësaj, përsëritja nuk është humbur krejtësisht, sepse nuk ekziston një kufi i prerë midis shprehisë dhe përsëritjes, fushat e tyre përshkohen, çdonjëra vazhdon ekzistencën brenda tjetrës. Në këtë fazë ndjenjat njerëzore - dhe në një masë vetëdija - të cilat kalojnë prej fazës së imitimit në atë të përsëritjes, tashmë janë humbur, individi “e ka dashuruar” strukturën tradicionale të shoqërisë dhe modelet e sjelljes që ajo i afirmon. Lidhur me këtë, nuk mund të flitet për përsëritje seleksionuese por për rutinizimin.

Struktura tradicionale krejtësisht e fshin privilegjin e njeriut të quajtur vetëdije. Pra, kjo është arsyeja pse Islami

e kundërshton strukturën tradicionale apo tradicionalizmin e verbër. Në Islam nuk është i pranuar as besimi që rrjedh nga imitimi (taklidi) e as të kënaqurit me përsëritjen e adhurimeve të zbrazëta nga referencat hyjnore.

Tash le të shohim dallimin midis traditës së pranuar/legjitime dhe traditës së degraduar, së keqpërdorur - strukturës tradicional(ist)e:

b). Tradita dhe tradicionalizmi

Midis traditës dhe tradicionalizmit ekziston një dallim i vogël por i ndieshëm. Kohë pas kohe në Perëndim në sferën e shkencave shoqërore këto dy koncepte përdoren në domethënie të njëjtë dhe për këtë shkak arrihet deri në përfundime të gabuara. Por nuk mund të dyshohet se midis këtyre dy koncepteve ekziston një lidhshmëri e afërt dhe komplekse. Atëherë pra, për të penguar një konfuzion mendor duhet ta gjejmë dhe ta shohim këtë lidhshmëri të përafërt dhe komplekse, duhet që të dy këto koncepte t'i shqyrtojmë në kontekstin e vet specifik.

Tradita, para së gjithash si një nocion mendor dhe abstrakt shpreh elemente të shumta dhe të ndryshme shpirtërore (kulturore!). Pra, tradita është një fenomen i cili është vendosur në sjelljet konkrete të njeriut dhe në marrëdhëniet shoqërore. Doket dhe zakonet, rregullat etike, mendimet përcaktuese në lidhje me ekzistencën, në lidhje me njeriun dhe jetën e etniteteve dhe komuniteteve të ndryshme njerëzore ushqehen dhe formohen nga ky burim (tradita). Tradita është një dukuri njerëzore e atillë të cilën si në histori e ashtu edhe në kohën tonë e gjejmë në çdo shoqëri. Nën ombrellën e traditës janë

tubuar elemente të ndryshme kulturore, ide filozofike, forma të sjelljes, madje edhe praktika juridike. Atëherë pra, në aspekt të abstraktësisë dhe zhvillimit të vet historik, më tepër është një fushë ku tubohen dhe ku ngadalë apo shpejt ndryshohen fenomene si historia, shprehitë, elementet e brendshme dhe të jashtme kulturore, doket dhe traditat në përgjithësi, marrëdhëniet kulturore (*tearuf*), sesa një tërësi homogjene dhe integrale.

Pra, tradita nuk është vetëm historike, ajo në një masë të caktuar është e hapur edhe ndaj ndikimeve aktuale. Pra, duke u nisur nga kjo specifikë e traditës mund të themi se ajo është edhe kreative. Është një fushë ku sistemin e përbëjnë gjykimet e së kaluarës lidhur me vlerat, një fushë e hapur ku takohen elemente të ndryshme, të huaj për njëri-tjetrin. Në këtë fushë me kalimin e kohës një vlerë fosilizohet, vendin e saj ndoshta jo menjëherë por pas një kohe e zë tjetra. Por është vështirë që në kuadër të kësaj strukture në të njëjtën kohë përkrah njëri-tjetrit të ekzistojnë dy elemente të kundërta. Kjo ndoshta nuk vjen nga vetë tradita por nga struktura e qëndrueshme e formuar mbi traditën. Këtu struktura tradicionale flet për funksionin e vet. Struktura tradicionale, ndryshe nga disa elemente në kuadër të traditës të cilat mund të ndahen në disa njësi, realizohet jo në brendi të një procesi historik dhe shoqëror, por në të shumtën e rasteve me anë të ndërhyrjeve mekanike, artificiale të cilat vijnë nga jashtë. Në këtë proces nuk mund të mohohet rëndësia e elitave, forcave burokratike dhe ushtarake të cilat janë tjetërsuar ndaj vlerave ekzistuese tradicionale, apo të cilat marrin një qëndrim armiqësor ndaj tyre.

Këto ndërhyrje që ndikojnë thellë në rrjedhën e historisë, thjesht dhe në nivelin politik janë përkapur si një luftë për pushtet. Kurse në këtë rast nën pamjen e luftës për pushtet në të vërtetë gjendet lufta e vlerave të cilat

në mënyrë radikale dallojnë njëra prej tjetrës. Në këtë luftë, në formimin e një strukture të re tradicionale, disa herë kundër vlerave të reja kulturore mbrohen traditat dhe vlerat e vjetra, e ndonjëherë tjetër mbrohen vlera krejtësisht të reja që janë të huaja për shoqërinë.

Struktura tradicionale synon që vlerat të transformohen në norma dhe të institucionalizohen në jetën shoqërore. Pasi të realizohet ajo që vlerat të shndërrohen në norma dhe të bëhet institucionalizimi i tyre, tradita e vjetër fillon që të numërojë mbrapsht, të stagnojë, dalëngadalë tërhiqet nga lëmenjtë e rëndësishëm të jetës shoqërore, madje dalëngadalë vjen në pozitën e një kujtese, memoari apo suvenir nga e kaluara.

Tash le të shohim procesin e formimit të kësaj strukture në historinë islame dhe në Revolucionin rus.

Sikur që pamë edhe më parë, peygamberi merr një qëndrim kritik ndaj të gjitha vlerave, elementeve kulturore, mënyrave të sjelljes të shoqërisë politeiste të cilat burojnë nga shirku (politeizmi) dhe brenda një intervali, procesi të caktuar tërësisht e shkatërroi strukturën tradicionale. Kjo automatikisht do të thoshte ndërtim i një njeriu dhe ummeti të ri. Pikënisja dhe pikësynimi ishte teuhidi, d.m.th., njerëzit në jetën shoqërore duke jetuar në pajtim me parimet themelore të shpalljes, duke e adhuruar Zotin, duke iu nënshtuar Atij, të zhvillohet një stil i ri jetësor. Por pas rënies dëshmor të Aliut (r.a.) familja Benu Umejje, pjesëtarët e së cilës ende nuk kishin mundur ta pranojnë formimin e ummetit islam dhe vlerat të cilat i jepnin jetë këtij ummeti, organizuan një lëvizje të kundërt. Duke përdorë terma të njohur islamë, u përpoqën që ta ngjallin kulturën e vjetër të kohës së paditurisë (kohës së xhahilijetit), vlerat dhe zakonet fisnore të kësaj kohe; duke përdorë forcë ushtarake u munduan që t'i nënshtrojnë forcat islame. Rezultat i gjithë

kësaj ishte rënia dëshmor e Husejnit (r.a.), disfata e idealeve të reja islame para kulturës së xhahilijetit në “ferri” e Qerbelasë”. Menjëherë pas kësaj disfate u ringjallën vlerat dhe institucionet e vjetra tradicionale. Me qëllim të kënaqësisë me jetën u paraqitën tubimet e dëfrimeve, tribunat e poetëve, pallatet marramendëse, ceremonitë dasmore që kushtonin me miliona dinarë, pasioni pas pasurisë, begatisë, shfuqizimi i *shurasë* (parimit islam të konsultuarit), detyrimi i njerëzve me shpatë nga ana e udhëheqësve të caktuar për bindje dhe nënshtrim atyre, sistemi monarkik - kalimi i pushtetit prej babait te djali, përdorimi i pijeve dehëse, prostitucioni, praktikat e likuidimit masiv të atyre që ngrenë krye karshi sistemit, filozofitë për nënçmimin e atyre që nuk janë arabë etj. Në këtë rast vërejmë se vlerat tradicionale dhe elementet kulturore joislame rilinden dhe arrijnë të bëhen dominante.

Por kur është fjala për Revolucionit rus, mund të thuhet se bëhet fjalë për një ndërhyrje nga jashtë edhe kundër traditës edhe kundër strukturës tradicionale. Në traditën sllave dhe ortodokse të shoqërisë ruse nuk kanë ekzistuar as mendimi marksist, as ateizmi e as materializmi. Por një elitë duke shfrytëzuar rastin e një mjedisi të mjegulluar, të çrregulluar, pikësëpari përmes politikës e pastaj përmes forcës ushtarake shoqërisë ia imponon një strukturë të huaj. Edhe në këtë edhe në shembullin e mëparshëm rolin kryesor e luajnë elita dhe forcat ushtarake. Pasi përfundon aktiviteti “pastrues dhe seleksionues” i forcave ushtarake, mbi vlerat e reja formohet një sistem i ri me norma dhe institucione të ashpra. Në momentet e para kundër çdo ndërhyrjeje të jashtme paraqiten reaksione të rrepta dhe kjo gjendje vazhdon një kohë të caktuar. Ndonjëherë zhvillohen edhe qarqe rezistuese, por gjatë kësaj kohe fillojnë të krijohen vlera dhe elemente të reja kulturore. Nëse forca politike dhe ushtarake

arrin që të qëndrojnë në pushtet një apo dy gjenerata, rreziqet nga vlerat e së kaluarës veç zvogëlohen dhe krijohet një traditë e re. S'do mend se traditën e re së bashku me vlerat, doket dhe zakonet e krijon struktura tradicionale. Kjo strukturë në mënyrë permanente mbrohet nga forcat politike, burokratike dhe ushtarake. Por një gjë duhet ditur se, sukcesi i një procesi të këtillë paguhet me jetën e dhjetëra, qindra mijë, miliona njerëzve. Këto tragjedi janë përsëritur në çdo revolucion.

Nuk mund të thuhet se struktura tradicionale gjithmonë dhe tërësisht është kundër traditës. Ndonjëherë, në një periudhë kohore, ndonjëherë vazhdimisht i zgjedh vlerat tradicionale të cilat mund t'i përdorë dhe i ruan ato. Në historinë islame shembull për këtë e kemi procesin që fillon me emevitët. Ndonjëherë tradita në mënyrë absolute kundërshtohet, bëhen përpjekje që të jetësohet nën trysninë e vlerave të reja. Shembull për këtë e kemi Revolucionin rus. Është shënuar se me mijëra njerëz janë vrarë vetëm pse nuk e kanë sharë haptazi Ungjillin.

Edhe në të kaluarën edhe sot nuk bëhet dallimi i vërtetë midis traditës dhe strukturës tradicionale. Nga shkaqet kryesore të trazirave shoqërore është edhe e vërteta se duke u kundërshtuar struktura tradicionale, kundërshtohet edhe vetë tradita, gjykojnë edhe elemente të shumta kulturore, doke dhe zakone të cilat në vete i përmban tradita. Por, sikur që janë gabim mohimi, refuzimi dhe fajësimi i traditës në tërësi, po aq gabim është edhe pranimi i plotë i saj ashtu siç është; sepse tradita nuk mund që ta formojë veten përmes ligjeve të veta specifike, meqë në formimin e saj rol të rëndësishëm luajnë faktorë të ndryshëm historikë dhe shoqërorë. Këta faktorë burojnë nga mënyrat e ndryshme të sjelljeve, nga botëkuptimet, idetë filozofike etj. Mund të thuhet se pa marrë parasysh llojin e traditës, çdo traditë bart në vete

gjurmët e fesë apo feve të së kaluarës, të vendit ku ajo traditë është e përhapur. Prandaj feja e re e cila me parimet e veta synon që t'i japë një formë të re, horizont të ri jetës së njeriut, merr një qëndrim aktiv ndaj parimeve dhe elementeve të kulturës së traditës.

Deri këtu veç kemi dhënë një tablo në lidhje me mospërputhjen e traditës së rrethit ku u paraqit Islami - me teuhidin, se si Islami është konfrontuar dhe çfarë lufte konstante ka bërë për evitimin e asaj strukture tradicionale. Por, përkaj kësaj nuk mund të thuhet se Islami dhe liderët islamë (ulemaja dhe muxhtehidët) në tërësi e kanë kundërshtuar dukurinë e quajtur traditë. Islami duke i thirrur njerëzit në një botëkuptim i ri dhe në jetë sipas atij botëkuptimi, nuk ka marrë qëndrim absolut negativ ndaj traditës. Nëse do të vepronte ashtu, kjo do të thoshte se e kundërshton peygamberinë (nubuvvetin), tebligin, (misionin islam), urtësinë e ekzistencës së vet, d.m.th. cilësinë e të qenët "ed-dîn".

c). Qëndrimi i Islamit ndaj traditës

Shkaku i qartë pse Islami në tërësi nuk e mohon traditën e cila gjatë historisë shpreh unitetin dhe kontinuitetin e tij, është rezultat natyror i të vërtetës se jo fe njeriun dhe jetën njerëzore i sheh në harmoni me natyrën e vet ontologjike.

Njerëzit të cilët jetojnë në bashkësi, thesarin e vet e përcjellin brez pas brezi. Pasi jeta në bashkësi, jeta shoqërore është një realitet i cili ka ekzistuar gjatë historisë, ta shkëputish këtë realitet nga rrënjët e veta është e njëjtë sikur të rrënosh ndërtesën e vjetër me vlerë të madhe

dhe në vend të saj të ndërtosh një të re. Nga ky aspekt mund të thuhet se Islami nuk e sheh të logjikshme t'i shkatërrojë të gjitha vlerat e shoqërisë së cilës i drejtohet, e pasaj të formojë një traditë të re. Amerika nuk zbulohet çdoherë, trashëgimisë historike duhet shtuar gjëra të reja, në këtë mënyrë ajo begatohet dhe sigurohet kontinuiteti. Nga lënia pas dore e një realiteti të këtillë nuk ka dobi asnjë disiplinë, madje as feja. Kjo do të thotë mohim i realitetit historik dhe shkulje e shoqërisë nga rrënjët e veta. Në shumë raste pastrimi i formave të kalbura, shfrytëzimi i potencialeve ekzistuese të traditës me qëllim të kthimit të vetëdijes njerëzore në binarët e vet, është një metodë më e drejtë dhe më frytdhënëse. Sepse krahas vlerave tradicionale që burojnë nga idhujtaria, ekzistojnë edhe vlera të mirëfillta që i japin jetë traditës dhe të cilat gjithmonë i referohen asaj që është “ma’ruf” (e mirë, e dobishme, e njohur). Si shembull për këtë mund të cekim ajetin në vijim: *“Përkujto Lutin kur i tha popullit të vet: Pse po e punoni të shëmtuarën të cilën nuk e ka bërë asnjë nga popujt e botës? Me të vërtetë ju të shtyrë nga epsbet u afroheni burrave duke i lënë gratë. Po, ju jeni një popull i shfrenuar”*. (A’raf, 80, 81).

Ky rast për të ndërprerë një paturpësi - homoseksualizmin, që ishte përhapur te të gjithë banorët e qytetit, thekson traditën e pastër universale të popujve të mëparshëm. Siç kuptojmë nga ky ajet homoseksualizmi i cili është një devijim seksual, si një sëmundje e cila gradualisht ishte përhapur, nuk ishte vërejtur në asnjë shoqëri të kohës para Lutit (a.s.). Në krahasim me devijimin e popullit të Lutit, homoseksualizmin, shoqëritë e mëparshme kishin një ‘traditë të pastër’. Domethënë më parë historia njerëzore nuk kishte shënuar ndonjë rast të këtillë, dhe ky rast i popullit të shfrenuar mjafton që tradita e të kaluarës të cilësohet si e pastër. Luti (a.s.) i referohet kësaj tradite të pastër dhe popullin e vet e akuzon se ata për

herë të parë në histori janë duke bërë një paturpësi, një vepër të pamoralshme, të fëlliqur. Mosekzistimi në traditën e shoqërive të mëparshme njerëzore i një rasti të kështillë të paturpësisë, është një argument më tepër dhe më i fortë, se kjo dukuri i kapërcen të gjithë kufijtë.

Shkaku i dytë pse Islami nuk e mohon tërësisht traditën është ajo se ai rrjedhën e historisë nuk e sheh si një rrjedhë që përbëhet vetëm nga shirku (idhujtaria). Duke filluar prej bashkësisë së parë njerëzore, prej Ademit (a.s.), i cili njëkohësisht ishte edhe peygamber, në çdo etapë historike dhe në çdo rreth shoqëror Zoti (xh.sh.) përmes peygamberëve njerëzve ua ka treguar rrugën e drejtë. Historia nuk është asgjë tjetër pos një përleshje midis dy poleve të dikotomisë teuhid - shirk. Të gjithë peygamberët kanë folur përmes “një gjuhe të përbashkët”, d.m.th., të gjithë kanë thirrur në besimin në njëshmërinë e All-llahut (xh.sh.), në rezistencë kundër padrejtësisë, janë munduar ta zgjojnë vetëdijen njerëzore që të largohen nga shirku dhe nga degradimet morale.

Bazat e këtij misioni mund t'i shprehim përmes kësaj formule: “Përgjigjja e përrulësisë/nënshtimit është përrulja/nënshtimi; përgjigjja e kryengritjes, luftës është kryengritja, lufta”. Në rrjedhën e historisë gjithmonë i hasim këto dy pika diametrale, këto antipode. Pra, gjurmët e mesazhit hyjnor i hasim në çdo periudhë të historisë. Elementet dhe format materiale dhe shpirtërore të jetës njerëzore sikur që nuk janë në tërësi negative, po ashtu nuk janë as pozitive. Me fjalë të tjera mendimi, shkenca dhe arti i krijuar nga njeriu sikur që bart gjurmët dhe ndikimin e teuhidit gjithashtu bart edhe gjurmët dhe ndikimin e kundërt (të shirkut). Gjurmë të teuhidit mund të hasim madje edhe në sistemet filozofike, politike, në praktikat juridike dhe marrëdhëniet shoqërore krejtësisht njerëzore dhe të shkëputura nga urtësia hyjnore. Sipas

qëndrimit tonë rreth historisë, në historinë njerëzore nuk kemi një rrjedhë prej politeizmit drejt monoteizmit, por pikërisht të kundërtën, prej monoteizmit kah politeizmi, kah adhurimi i objekteve, sendeve, idhujve. Sipas kësaj, besimi i teuhidit ka ndikuar edhe në kulturat tjera.

Ekzistojnë edhe mendime sipas të cilave asnjë element kulturor nuk mund që gjatë tërë kohës të ruajë cilësinë, formën e vet të parë, nuk mund që ta ruajë karakterin e vet specifik që i ka mundësuar të dalë në skenë. Ky është një mendim i cili mund të mbështetet vetëm në hipotezën se qëndrimet, sjelljet e njeriut zhvillohen pavarësisht nga rrethi shoqëror dhe natyror. Kjo në thelb do të thotë se elemente të shumta që bazohen në teuhid, brenda kohës shformohen, nën ndikimin e ndërhyrjeve natyrore apo atyre të jashtme mekanike ndryshojnë dhe tjetërsohen. Elementet materiale dhe shpirtërore që i janë nënshtruar tjetërsimit, për t'i konstatuar drejt relacionet me bërthamën e vet origjinale, duhet t'i hapin perdet e vjetra që i mbulojnë bërthamat e vjetra. Më parë pamë se si bashkësitë njerëzore, të cilat jetën e vet e kanë organizuar sipas teuhidit, janë shkëputur nga mënyra e vet specifike jetësore; shirku disa herë mund të vazhdojë të jetojë duke hyrë në këllëfin e teuhidit. Rregull i përgjithshëm është se teuhidi assesi nuk hyn në këllëfin e shirkut, por e kundërta gjithmonë është vërejtur, madje edhe në kohën aktuale.

Forcat që synojnë ta ruajnë shirkun nën këllëfin e teuhidit, “kur e do nevoja”, kur është në pyetje profiti, paraqiten si mbrojtëse të denja të teuhidit. Ata janë persona të atillë të cilët përkundër xhamive të vërteta ku përmendet emri i All-llahut (xh.sh.), ndërtojnë Mesxhidu'd-Dirare që janë simbol i hipokrizisë. Ndikimi më shkatërrues, më i dhimbshëm i kësaj është e vërteta se brenda kohës e drejta dhe e gabuara, e vërteta dhe jo e

vërteta përshkohen, përzihen dhe duke u forcuar brenda formave tradicionale vazhdojnë të jetësohen (madje edhe nga bashkësitë më të shtypura njerëzore).

Dihet se në kohët e kaluara janë dërguar edhe pejgamberë me detyra të caktuara, të kufizuara. Bashkësia ku dërgohet një pejgamber i tillë nuk është e degraduar deri në atë shkallë sa që nuk mund të përmirësohet. Përveç teuhidit janë zhvilluar edhe forma tjera të sjelljes, si ato idhujtare. Për shembull në sferën e jetës shoqërore dhe ekonomike ndikimi i besimit të vërtetë ose është zbehur ose është humbur krejtësisht; kurse në lëmenjtë tjerë të jetës ende e ruan ndikimin e vet. Pejgamberi në një gjendje të këtillë ia fillon detyrës me qëllim të zgjidhjes së një çështjeje specifike, mundohet që t'i përforcojë elementet e dobësuar të strukturës. Synimi i tij është rikthimi i jetës (si tërësi) gjallërisë, vitalitetit, rikthimi i saj në pellgun e vet, ripërtëritja e lidhshmërisë së njeriut me Zotin e vet.

Teuhidi dhe shirku në të njëjtën kohë tek i njëjti njeri apo shoqëri nuk mund që gjatë kohë të koekzistojnë, domosdo njëri e përjashton tjetrin. Ky është një ligj historik (sunnet). Njerëzit që janë ithtarë të teuhidit, derisa tregohet respekt ndaj besimit dhe të drejtave të jetës së tyre mund të jetojnë me të tjerët, qofshin ata edhe idhujtarë, mund ta gjejnë formulën që mundëson një gjë të këtillë, mund t'i gjejnë rrugët e marrëveshjes. Por pasi në natyrën e shirkut (dhe në përgjithësi kufrit/mosbesimit) mbisundojnë ndjenjat e sulmit ndaj besimit dhe formimit të hegjemonisë totalitare, edhe krahas kërkesave qëllimmira të muslimanëve kjo nuk mund të realizohet.

Komuniteti njerëzor i cili bazohet në shirk, nuk mund që të paramendohet se është krejtësisht i abstrahuar nga ndikimi dhe simptomat e teuhidit, qoftë ajo edhe derisa ta bëjë vetëkritikën personale. Teuhidi mund që në një periudhë të mëvonshme në kuadër të aktivitetit

mendor njerëzor të shndërrohet në një disiplinë filozofike. Me të përzihen fenomene dhe në të ndikojnë faktorë të ndryshëm, kështu që teuhidi i pastër merr një formë kur nuk mund të dallohet. Si shembull të mirë në lidhje me këtë i kemi mendimet filozofike të Sokratit në kohën e Greqisë antike idhujtare, i cili i mbronte vlerat e larta morale, monoteizmin dhe idenë për botën tjetër. Sokrati insistimin në idetë e veta e pagoi me jetë. Vallë në mësimet e Konfuçies, Budës si dhe të themeluesve të “feve” tjera dhe në idetë e filozofëve të mëdhenj a nuk ka gjurmë të teuhidit të cilat e kanë humbur identitetin e vet të vërtetë?

Pa dyshim se këto gjurmë siç mund t’i hasim në jetën ideore ashtu mund t’i hasim edhe në sjelljet, në format e jetës shoqërore si dhe brenda traditave të entiteteve të ndryshme. Madje edhe në shoqërinë arabe paraislame, kur sundonte idhujtaria më e ashpër, ekzistonte një grup njerëzish të cilët i quanin *hanif*, të cilët e ruanin traditën e pastër monoteiste të Ibrahimit (a.s.). Edhe pse lidhur me domethënien etimologjike të kësaj fjale gjuhëtarët nuk janë të një mendimi, dihet qartë se në shoqërinë arabe paraislame me këtë fjalë emërtoheshin ata që kishin idenë për ekzistencën e Zotit të Vetëm dhe të cilët refuzonin të besojnë atë që besonin idhujtarët apo pjesëtarët e feve tjera. Kjo shprehje përdorej në domethënie të njerëzve që nuk ishin pjesëtarë të asnjë feje të asaj kohe (apo, siç quheshin nga të tjerët “të pafetë që kërkojnë dhe pretendojnë për njëshmërinë e Zotit”).

Hanifët të cilët ruanin traditën e teuhidit, prej më parë flisnin për ardhjen e një peygamberi ripërtëritës dhe e kërkonin atë. Sipas disa burimeve shumë gjëra, si p.sh. fjala All-llah, synetimi (cirkumcizioni), guslli (pastrimi i gjithë trupit), prerja e thonjve, tavafi i Qabes etj., janë gjurmë të fesë së Ibrahimit (a.s.) të cilat kanë arritur deri te arabët e kohës së injorancës. Ja pra, këtij besimi të

drejtë dhe praktikave të qëlluara mund t'u themi traditë. Por këto gjurmë nuk e përfaqësojnë në tërësi fenë, e as që shprehin vetë ed-dinin (Islamin) i cili paraqet unitetin transcendent(al) të feve dhe historisë.

Por, një vlerë e cila vjen nga një burim i pastër, me kohë mund që të shtrembërohet. I njëjtë është rasti edhe me parimet, mendimet, gjykimet dhe termat. Për shembull respekti ndaj Qabes, prej kohësh është një parim i pëlqyer nga një numër i madh njerëzish. Por tek arabët e periudhës paraislame ky parim i respektit ishte transformuar në adhurimin e dy idhujve, emrat e të cilëve sipas disa transmetimeve ishin Isaf dhe Naile, të cilët ishin një burrë dhe një grua nga fisi i vjetër arab Xhurhum. Ata kishin dashur që të bëjnë kurvëri brenda Qabes dhe All-llahu si dënim për këtë vepër të fëlliqur i kishte shndërruar në gurë, dhe që të jenë mësim për njerëzit tjerë, ishin ngjitur në kodrat Safa dhe Merve. Një fenomen krejtësisht idhujtar ka lindur në bazë të dy elementeve të teuhidit: respektit ndaj All-llahut dhe Shtëpisë së Tij. Por idhujtarët edhe pse dinin për këtë rast, mendësia e tyre idhujtare nuk e shihte si një gjë kundërthënëse adhurimin e dy njerëzve të shndërruar në gurë nga ana e All-llahut (xh.sh.) për shkak të mosrespektit që treguan ndaj Qabes. Këtu shihet qartë se teuhidi dhe shirku janë përshkuar njëri me tjetrin, në një mënyrë paradoksale janë integruar (nga ana e mushrikëve) dhe nga kjo kanë lindur besimi dhe ceremonitë idhujtare.

Domethënë tradita e asnjë komuniteti njerëzor nuk është e pastër. Islami i cili përmes një botëkuptimi krejtësisht të ri dhe përmes besimit të pastër si loti synonte të bëjë ripërtëritjen e jetës shoqërore, nuk mund që ta linte pas dore një realitet të këtillë. Arabët ishin njerëz me botëkuptime tradicionale shumë të ashpra dhe ajo që duhej bërë me ta nuk ishte shkëputja e tërësishme e jetës shoqërore të tyre nga rrënjët e veta, por duhej bërë një

përzgjedhje në elementet tradicionale kulturore të tyre dhe elementeve të cilat përmbanin gjurmë të teuhidit duhej dhënë dinamizëm. Kjo ishte një metodë të cilën peygamberët e kanë ndjekur edhe në të kaluarën. Natyrisht se në tërësi dhe me vendosmëri duhej kundërshtuar strukturën tradicionale. Para së gjithash përmes një lëvizjeje ideore duhej argumentuar kalbësinë e shtyllave të kësaj strukture. Por kur erdhëm te vënia në peshore e vetë traditës, te pranimi i elementeve pozitive dhe refuzimi i atyre negative, duhet cekur se kjo nuk ishte punë e lehtë, sepse në këtë fazë ishte në pyetje jeta praktike. Çështja ishte si të arrihet sukses në këtë plan.

d). Metoda e ringjalljes dhe ruajtjes së kontinuitetit të traditës

Metoda e peygamberëve mbështetet në të bërit e dallimit midis traditës nga njëra anë dhe strukturës tradicionale dhe tradicionalizmit nga ana tjetër. Nëse tradita është bartëse e unitetit dhe kontinuitetit historik, struktura tradicionale është fenomen i ngurtësimit të vlerave autentike (të cilat duhet përcjellur prej brezi në brez), si rezultat i një institucionalizimi të caktuar, dhe ardhjes së tyre në një gjendje kur nuk mund t'i kryejnë funksionet e veta. Ajo që duhet bërë në këtë rast është përpjekja për ta takuar traditën me referencat e veta autentike dhe për ta ringjallë atë. Një metodë e këtillë, siç cekëm edhe më parë, kërkon që struktura tradicionale ashpër dhe pandërprerë të sulmohet, të kritikohet duke nxjerrë në plan të parë vlerat dhe parimet e mirrëfillta. Kur tronditja përmes një procesi të caktuar shndërrohet në “kalbje” të

strukturës së sipërpërmendur kalohet në zgjedhjen e elementeve kulturore vendore dhe historike të cilat e kanë fortifikuar strukturën tradicionale. Kjo metodë bazohet në katër parime kryesore:

1. Tasvib (pranimi) - Këtë parim mund ta quajmë edhe parimi i të vepruarit sipas “urfit” apo “ma’rufit”. Gjatë aplikimit të këtij parimi duhet pasur kujdes që elementi i cili do të zgjedhet nga tradita të mos e kundërshtojë teuhidin (vetë fjala “urf” do të thotë ajo që përputhet me ligjin /sheriatin/ e shpallur), të mos evokojë dhe të mos ketë të bëjë aspak me idhujtarinë, të ketë cilësi që sigurojnë dobi shoqërore, të jetë i atillë që nga ajo njerëzit të mund të përfitojnë. Siç kuptohet qartë, reciprokja e gjithë kësaj janë “urfi” dhe “ma’rufi”. Ndonjëherë këtu mund të hyjnë edhe doket, zakonet dhe praktikat e mirëfillta dhe të dobishme.

Kuptohet se “urfi “ nuk është përcaktuesi i vetëm i sjelljeve shoqërore të njeriut, meqë krahas “urfit” ekzistojnë edhe norma të tjera të cilat luajnë rol të rëndësishëm. Urfi dhe këto norma janë pjesë e rëndësishme e traditës. Fjala “urf” (e cila rrjedh nga e njëjta rrënjë me fjalët “irfan” dhe “ma’rifet”) në aspektin etimologjik do të thotë “njohje dhe konceptim”. Pra të diturës dhe të njohurës i thuhet “ma’ruf”, kurse antonimi i “ma’rufit” është “munker”. Sipas Xhurxhanit veprat rreth të cilave njerëzit përmes logjikës kanë arritur në konsensus se janë të mira, të bukura dhe të cilat për arsye të natyrës së vet (të mirë, të bukur) i kanë pranuar si të mira apo të bukura, i quajmë “urf”.³⁵ Sipas Ragib el-Isfahanit “ma’ruf” quhet vepra të cilën logjika dhe sheriati e njeh si të bukur, të hijshme, kurse “munker” quhet ajo vepër

³⁵ Xhurxhani, *Ta’rifât*, f. 130.

të cilën logjika dhe sheriati e quan të keqe, të pahijshme. Për shembull kujdesi gjatë të harxhuarit, ruajtja e një mishi në këtë aspekt (i'tidal, iktisad), mosteprimi është një vepër, qëndrim të cilin si të drejtë, si të pëlqyeshëm e sheh edhe logjika edhe sheriati, pra është një “ma’ruf”. “Munker” është një vepër të cilën logjika e cilëson si të keqe, të papëlqyer, por në rast se ajo nuk mund të vijë në ndonjë vendim ose qëndrim të prerë, kësaj situatë i thuhet “tavakkuf”. Nëse ajo vepër është e keqe, e papëlqyer, atëherë vendimin në lidhje me atë vepër e merr sheriati.³⁶

Edhe juristët islamë thonë se urfi është vepër e cila gjithmonë është e mirë, e bukur dhe e pëlqyeshme. Duhet ditur se ekziston dallim midis “urfit” dhe “adetit” - zakonit, sepse siç mund të ekzistojë adet i mirë, po ashtu ka edhe adete jo të mira, madje edhe të palogjikshme. Dallimi tjetër midis urfit dhe adetit është ai se urfi përfshin edhe fjalët edhe veprat, kurse adeti vetëm veprat. Edhe “teamuli” i cili ka të bëjë vetëm me praktikën është sikurse adeti. Gjithashtu dallimi ekziston edhe midis urfit dhe “an’anes” (gojëdhënës), sepse an’aneja paraqet shprehitë e vjetra, fjalët dhe lajmet e përcjella gojë më gojë dhe për nga funksioni është e njëjtë me adetin dhe teamulin. Në disa raste an’aneja ka ngjashmëri edhe me doket. Urfi i cili është i pranuar si pozitiv dhe i pëlqyeshëm gjithmonë është më përfshirës sesa adeti, teamuli (praktika), an’aneja (gojëdhëna) dhe doket. Fjala “urf” përmendet edhe në Kur’anin Famëlart:

“Ti (Muhammed) ndiqe rrugën e faljes (të tjerëve), urdhëro për të mira dhe largohu nga injorantët”. (A’raf, 199)

Shprehja e cila është përkthyer si “të mira”, në tekstin original në arabishte është “urf”. Në Kur’anin Famëlart

³⁶ Isfahani, *Mufredât*, f. 331 dhe 505.

rëndësi të madhe i jepet parimit të urdhërimit në punë të mira dhe ndalimit të të këqijave (*el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehju ani'l-munker*). Gjëja që në Kur'an emërtohet ma'ruf, paraqet elementet e traditës dhe shprehitë shoqërore që përputhen me Kur'anin dhe sunnetin.

Për shembull njerëzit gjatë vënies së emrit fëmijëve u kushtojnë kujdes disa pikave. Kjo ishte kështu edhe te arabët e vjetër dhe Islami nuk ua ndryshoi atyre emrat që kishin domethënie të mirë, kurse ua ndryshoi vetëm ato emra që përkujtonin adhurimin ndaj qenieve dhe forcave të ndryshme përveç All-llahut (xh.sh.). Si p.sh. emrat Abdu'sh-Shems (robi i diellit), Abdu'l-Uzza (robi i Uzzasë)³⁷ i ndryshoi në Abdull-llah (rob i All-llahut) dhe Abdu'r-Rahman (rob i të Gjithëmëshirshmit). Kurse emrat të cilët kishin specifika vendore, provinciale që nuk i cenonin parimet islame dhe llogaritet që tregonin prejardhjen etnike të dikujt nuk i ndryshoi, si p.sh.: Selman Farisi (Selman Persiani), Suhejb er-Rumi (Suhejb Romaku), Bilal el-Habeshi (Bilal Abisiniani). Madje nuk e ndryshoi as emrin Marija. Dihet se njëra nga gratë e Pejgamberit (a.s.) ishte egjiptasja me emrin Marija.

Shihet qartë se Islami pranon çdo traditë e cila nuk ka tipare të idhujtarisë. Islami në disa raste mund që traditën apo zakonet t'i përmirësojë, t'i ndryshojë apo krejtësisht t'i shfuqizojë (t'i nxjerrë nga përdorimi), por nëse nuk e kundërshtojnë sheriatin dhe mendjen e shëndoshë pranohen pa i përmirësuar apo ndryshuar.

Më parë cekëm se adeti është ajo që populli e ka bërë shprehi dhe një tërësi e normave që kryekëput kanë të bëjnë me jetën praktike. Këtë e shohin edhe në faktin se vjen nga rrënja e njëjtë me fjalën "i'tijad" – shprehi, huj.

³⁷ Njëri prej idhujve të kohës së xhahilijetit (inJORANCËS).

Pranimi brenda kornizave të Islamit i disa gjërave, elementeve nga traditat të cilat nuk burojnë nga dispozitat e Islamit vazhdoi edhe pas Pejgamberit (a.s). Për shembull Omeri (r.a.) për të mbajtur dokumentacionin lidhur me tokat e reja të çliruara, për të patur një pasqyrë më konkrete rreth taksave dhe çështjeve tjera administrative rreth këtij problemi, e pa të arsyeshme përvetësimin e praktikës së iranianëve të përdorimit të defterëve (fletoreve) të taksave kufitare.

Edhe juristët islamikë rëndësi të madhe i kanë kështuar “urfit” të një vendi, kështu që duke hulumtuar zgjidhjen rreth një problematike gjithmonë e kanë marrë parasysh edhe “urfin” e vendit përkatës. Imam Shafiun kur e braktisi Irakun dhe shkoi në Egjipt e pa të udhës që t’i ndryshojë disa qëndrime të tij të mëparshme, të marrë qëndrime sipas “urfit” të egjiptasve. Urfet dhe zakonet luajnë rol të rëndësishëm në marrjen e vendimeve (*el-ahkam*) apo në ndryshimin e tyre. Ekziston mendimi i pranuar sipas të cilit me ndryshimin e “urfit” dhe zakoneve ndryshon edhe vendimi (*el-hukmu*).

Sipas Imam Karafit “vendimet e marra sipas adeteve, ndryshojnë paralel me adetet; me daljen e tyre nga përdorimi automatikisht e humbin vlerën edhe vendimet e marra sipas tyre”. Në veprat e hadithit përmendet shprehja “urfi pejgamberik”, i cili përcillet brez pas brezi edhe pas Pejgamberit (a.s.) dhe i cili është shembull për muslimanët. Siç ceket në disa vende në veprën kapitale të haditheve të Muhammedit (a.s.), *Sahihu’l-Buhari* (Menakibu’l-ensar, 46; Itisam, 16) Medineja ka qenë “Atdheu i hixhretit dhe i sunnetit”, gjegjësisht atdheu i “urfit pejgamberik”. Gjithsesi nga kjo nuk duhet kuptuar se shoqëritë tjera muslimane duhet t’i ndjekin format e sjelljes së shoqërisë arabe (në të cilën është paraqitur Islami) me të gjitha specifikat trajtësore të saj. Përkundrazi,

sunneti duke i aprovuar normat dhe format specifike të sjelljes së një shoqërie, edhe ai vetë shndërrohet në një “urf”, apo në kuptimin më të gjerë të fjalës, në traditë.

Atëherë pra nëse duam të flasim për një traditë të mirëfilltë dhe që vlen për të gjithë muslimanët (për tërë ummetin musliman) duhet ditur se ajo është “sunneti”, të cilin muslimanët e aplikojnë në jetën e vet. Reduktimi i sunnetit në praktikat, në doket dhe zakonet vendore të arabëve të vjetër, automatikisht na shpie në mendimin e gabuar dhe pa kurrfarë baze, për tendencën lidhur me arabizimin e tërë botës përmes sunnetit.

Por nëse një element nga përditshmëria arabe ka hyrë në kornizat e sunnetit, kjo do të thotë se ajo është testuar apo ka kaluar nëpër filtrin e sunnetit, ka marrë notë pozitive dhe sipas kësaj, ka marrë formën e një dispozite universale (gjithëbotërore).

Këtë e tregon edhe e vërteta se urfi ndahet në dy kategori: urfi i përgjithshëm dhe urfi i posaçëm. “Urfi i posaçëm” është i kufizuar me kushtet specifike dhe lëndore të një vendi, me botën konkrete të atij vendi dhe vlen vetëm për atë vend, kurse “urfi i përgjithshëm” është e kundërta e këtij të parit. Në këtë kontekst sunneti, siç llogaritet “urfi i posaçëm” i Medines, gjithashtu llogaritet edhe urfi i muslimanëve në përgjithësi. Se cilat praktika të sunnetit kanë vlerë të posaçme (specifike) e cilat të përgjithshme është problematikë që mbetet jashtë sferës së temës sonë.

Burimi i hadithit i cili më së miri e regjistron urfin islam të Medines, i cili u zhvillua nën mbikëqyrjen e Pejgamberit (a.s.), është vepra e Imam Malikut *el-Muvatta*. Kjo vepër është rezultat i punës së palodhshme dyzetvjeçare të Malik ibën Enesit (92-179 h.). Imam Maliku këtë vepër e formuloi nga hadithet e zgjedhura nga mesi i njëqind mijë sish, të cilat ua prezentoji dhe mori pëlqimin

e shtatëdhjetë fakihëve (juristëve islamë) të Medines. Sipas një transmetimi këta fakihë në lidhje me veprën e sipërpërmendur thanë: “Kjo është vetë jeta e Pejgamberit (a.s.) në Medine”. Imam Maliku praktikën e banorëve të Medines (të kohës së Pejgamberit) e llogaritte në shkallën e hadithit mutevatir.³⁸

*
* *

Edhe më parë kemi cekur se disa elemente të ndonjë tradite mund të transformohen në një formë të pranuar. Këtë mund ta ilustrojmë me një ajet kur’anor:

“E kur t’i kryeni detyrat fetare, përmendeni All-llahun, sikur që i përmendni (përkujtoni) paraardhësit tuaj, madje përmendeni Atë më tepër, më fortë”. (Bekare, 200).

Këtu kemi të bëjmë me përforcimin e një elementi të ri kulturor duke u bazuar në një element kulturor të vjetër dhe tradicional. Është interesant se ky rast ka të bëjë me ibadetin e haxhxit, sepse mushrikëve pas tavafit (sjelljes) rreth Qabes, u këndelleshin ndjenjat ndaj idhujve dhe të së kaluarës, kështu që paraardhësit e vet fillonin t’i përmendnin me një entuziazëm të madh.

2. Redd (refuzimi) - Ky parim krejtësisht bazohet në moskompromis dhe refuzim të shirkut dhe të gjitha tipareve tradicionale jashtë teuhidit; synon largimin e sjelljeve që burojnë nga shirku dhe elementet e lartpërmendura, si nga mendja ashtu edhe nga jeta e përditshme e besimtarit. Sipas këtij parimi duhet refuzuar dhe luftuar të gjitha elementet degraduese, që përmbajnë gjurmë të strukturës tradicionale idhujtare. Nëse ndalemi

³⁸ Hadith në autenticitetin e të cilit aspak nuk dyshohet, grada më e lartë e mundshme në lidhje me autenticitetin e një hadithi.

të studiojmë mirë realitetin, do të shohim se këto elemente të cilat i shohim në këllëfin e dokeve, zakoneve, praktikave, trashëgimisë të lënë nga paraardhësit, identitetit etnik, praktikave juridike etj., në thelb e kahëzojnë sistemin juridik, stilin jetësor-shoqëror, jetën shpirtërore, morale, sistemin ekonomik etj. Islami pa një - pa dy, në mënyrë absolute i refuzoi dhe u mundua që t'i çrrënjosë shumë elemente dhe kallëpe të sjelljeve që ishin bërë shprehi tek arabët paraislamë si sakrifikimi i njerëzve për hir të idhullit të caktuar, varrimi për së gjalli i foshnjave femra, martesat me motrën, bixhozi, kamata, homoseksualizmi, djegia për së gjalli e robërve të luftës, çarja e barqeve të grave, fanatizmi fisnor, nxitjet, provokimet për luftë, terrori, lënia e gruas në trashëgimi tjetrit, prostitucioni i organizuar në qendrat e qytetit, shitja e nderit me para, dërgimi i gruas për të patur marrëdhënie intime me dikënd tjetër për të fituar pasardhës fisnikë, pirja e alkoolit me kafkën e njeriut të vrarë, gjakmarrjet... Sepse, siç shihet të gjitha këto akte paraqesin faj ndaj domethënies së shenjtë të jetës dhe qëllimit ekzistencial të njeriut. Pas refuzimit të këtyre fenomeneve menjëherë kalohet në zëvendësimin e tyre me tjera sish që janë kuptimplota dhe nga të cilat njeriu ka dobi si në këtë ashtu edhe në botën tjetër, si p.sh., prej momentit të caktuar në vend që të adhurohen idhujt, do të adhurohet vetëm All-llahu (xh.sh.), dhe simboli kryesor i këtij adhurimi do të jetë falja e namazit. Braktisja e idhujve dhe mosfalja e namazit paraqesin një paradoks, sepse *“vërtet namazi (e) largon (njeriun) nga amoralitetet dhe të shëmtuarat”*. (Ankebut, 45). Pejgamberi (a.s.) nuk e pranoi propozimin e një fisi që të bëhen muslimanë por të mos e falin namazin. Me pranimin e Islamit e tutje njerëzit më nuk do të sakrifikohen për hir të idhujve, tradita e sakrificës do të vazhdojë por në një formë krejtësisht tjetër, sakrifica (kurbani) do t'i

kushtohet All-llahut (xh.sh.). Domethënë adhurimi dhe sakrifica do të mbeten si tradita, por bërthama, përmbajtja dhe forma ndryshojnë. Prerja e kurbanit është një traditë e ringjallur e Ibrahimit (a.s.), kurse synimi, afrimi tek All-llahu (xh.sh.), paraqet adhurim fetar; ceremoniali është tradita, kurse synimi feja. Me ringjalljen e traditës së kurbanit njeriut i janë kthyer vetëdija dhe mendja e shëndoshë, ndërsa janë evituar dukuri të shumta degraduese dhe nënçmuese.

Sikur që Kur'ani Famëlart përmes gjuhës dhe ndërhyrjes së vet e ndryshon dhe rilind gjuhën dhe mendjen e njeriut, po ashtu duke ndërhyrë edhe ndaj traditës e ndryshon dhe rilind edhe jetën e njeriut dhe bashkësisë. Njeriu përmes këtij procesi fiton një identitet dhe personalitet të ri. Fëlliqësirat e xhahilijetit (paditurisë) duhet mbetur në xhahilijet.

Në një rast Pejgamberit (a.s.) i ka ardhur një njeri dhe i ka thënë: “O i Dërguari i All-llahut, ne jemi njerëz që kemi jetuar në periudhën e xhahilijetit, i kemi adhuruar idhujt dhe i kemi varrosur të gjallë fëmijët tanë femra. Unë kam patur një vajzë, të cilën kur e thirrja, me gëzim të madh vraponte nga unë. Një ditë unë pra e thirra, erdhi duke vrapuar dhe më përqafoi. E mora me mua, e shpura te një gropë jo larg shtëpisë sonë, e kapa për duarsh dhe e hodha në të. Fjalët e fundit që m'i tha ishin britmat: “Baba, baba...”. Pejgamberi (a.s.) nga keqardhja filloi të qajë. Kur njëri nga ata që ishin të pranishëm tha: “O njeri, e dëshpërove të Dërguarin e All-llahut”, Pejgamberi (a.s.) shtoi: “Përsërite edhe një herë atë që e rrëfeve!” Kur njeriu e përsëri rrëfimin e vet, i Dërguari përsëri qau saqë lotët ia lagën mjekrën. Pasi i fshiu lotët, tha: “S'ka dyshim se All-llahu (xh.sh.) veprat të cilat i kemi bërë në kohën e xhahilijetit nëse nuk i përsëritni, i lë atje ku janë bërë, nuk i lë të kalojnë në periudhën islame”.

Pra, qëndrimet dhe gabimet e bëra në periudhën e xhahilijetit (për ata që e pranuan Islamin me sinqeritet) mbetën në xhahilijet dhe pas pranimit të këaj feje të vetme të pranuar tek All-llahu (xh.sh.) nuk duhet përsëritur.

3. Muhalefeti (oponencia) - Ky parim është ngushtë i lidhur me vazhdimin e jetës duke bërë kthimin e strukturës tradicionale në traditë dhe të traditës në vlerat burimore të saj. Ky parim e ka kuptimin e konstatimit të pozitës së Islamit duke i marrë parasysh elementet opONENTE të tij. Kjo në disa raste mund të ndodhë brenda një procesi të caktuar, siç ishte rasti me ndryshimin e Kibles prej Mesxhidi Aksasë nga Qabeja e Madhërueshme. Por ka raste kur aplikimi i një gjëje fillon përnjëherë, si përgjigje ndonjë praktike opONENTE, p.sh., falja e namazit të xhumasë një herë në javë apo vendimi që njerëzit për pesë kohët e namazit të thirren përmes ezanit. Siç dihet, ende pa ardhë Muhammedi (a.s.) në Medine, Esad ibn Zurare i kishte thënë atij se çifutët ditë feste e kanë të shtunën, krishterët të dielën dhe ato ditë në mënyrë grupore shkojnë në faltoret e veta, dhe e pyeti se muslimanët ç'duhet bërë në këtë plan? Pas këtij rasti, filloi që të aplikohet falja e namazit të xhumasë. Sahabët nga njëra anë e pyetnin Muhammedin (a.s.) se si duhet vepruar, por nga ana tjetër deklarorin se nuk duan t'u ngjasojnë çifutëve apo krishterëve. Ja pra zgjedhja e ditës së premte si ditë kur do të falet namazi javor, kur do të lexohet hutbeja, kur duhet rrahur çështjet e ndryshme që e mendojnë bashkësinë muslimane, kur duhet bërë konsultime, ishte përgjigje një elementi të traditës fetare çifute dhe krishtere me një element të ri. I ngjashëm me këtë ishte edhe rasti i ezanit. Lidhur me mënyrën e thirrjes së njerëzve për namaz u dhanë mendime të ndryshme. Dikush propozoi t'i bihet kambanës, dikush tjetër ndezjen e zjarrit në kohët e caktuara për namaz etj. Asnjëri nga këto

mendime nuk u pranua, sepse përdorimi i kambanës do të thoshte imitim i krishterëve, kurse ndezja e zjarrit imitim i zjarrputistëve. Më në fund u vendos që thirrja e njerëzve për namaz të bëhet përmes zërit të njeriut dhe ezanin e parë e thirri Bilal el-Habeshiu. Natyrisht se ezanin e parë do ta thirrte Bilali sepse ezani në të njëjtën kohë ishte edhe thirrje liriprurëse dhe domethënien e kësaj thirrjeje nuk mund ta dinte kush më mirë sesa njeriu i cili në periudhën e xhahilijetit kishte qenë i keqtrajtuar vetëm pse ishte zezak.

Edhe vendimi në lidhje me formën e mjekrës dhe mustaqeve hyn në kornizat e këtij parimi. Fjalët e Pejgamberit (a.s.) rreth kësaj teme janë shumë të qarta: “Për të mos u përngjarë mushrikëve lëshoni mjekrën dhe shkurtoni mustaqet”. Duhet ditur se gjithmonë nuk mund të bëhet nisja nga parimi i oponentit, por çdoherë duhet pasur parasysh, gjegjësisht duhet pasur kujdes në parimet kundërshtarë, oponente.

4. Seleksionimi (apo ndarja) - Ky parim e ka domethënien e “ndarjes” së kallëpeve të sjelljeve të cilat në një shoqëri kanë qenë të pranuar. Këto kallëpe të sjelljeve ndahen në elemente pozitive dhe në ato negative. Për shembull arabët e kohës së xhahilijetit mysafirët i kanë pritur dhe respektuar shumë, por kur mysafiri ngrihej të shkojë e plaçkitnin, madje kishte edhe raste kur edhe e vrisnin. Në shembujt si ky edhe ma'rufin edhe munkerin i gjejmë të përzier. Pritja dhe respekti i treguar ndaj mysafirit (ma'ruf) dhe plaçkitja e tij në momentin kur ngrihet të shkojë (munker) janë dy elemente krejtësisht të kundërta mes vete. Por tek arabët e periudhës paraislame ky paradoks ka vazhduar të jetojë pa shkaktuar shqetësim të ndërgjegjes tek ata. Islami këtij paradoksi i dha fund, të parin e pranoi, e përmbajti dhe i nxiti njerëzit për të, kurse të dytin ashpër e kritikoi dhe rreptësisht e ndaloi.

Idhujtarët arabë e bënë tavaf Qaben duke qenë të zhveshur, duke duartrokitur dhe vërshëlluar. Islami tavafin si tërësi e ndau në dy pjesë: tavafin e aprovoi, por zhveshjen, duartrokitjen dhe vërshëllimën me rastin e tavafit i ndaloi. Si përfundim kuptojmë se Islami nuk i refuzon dhe ndryshon tërësisht trashëgiminë historike, shprehitë shoqërore, doket dhe zakonet, disa norma morale dhe juridike të cilat do qoftë komunitet njerëzor, por me një metodë specifike të veten tiparet që përputhen me parimet dhe synimet themelore të tij i aprovon, ato që kanë potenciale për t'u përmirësuar i përmirëson, kurse ato që i cenojnë parimet dhe synimet e tij dhe të cilat e ndërpresin dinamizmin shoqëror i refuzon, i shfuqizon.

Islami vepron kështu me qëllim që jeta të mos tjetërsohet ndaj rrënjëve të veta historike, synon që ta pasurojë dhe ta vazhdojë thesarin e urtësisë dhe ma'rufit të përcjellë prej brezi në brez përmes traditës, dhe në këtë mënyrë t'i sigurojë një vazhdimësi parimit të Unitetit i cili është qëllimi i historisë.

Dhe në fund duhet cekur se Islami nuk pëlqen që themelet e besimit të teuhidit, gjegjësisht veten ta shndërron në traditë, në përmbledhje dokesh dhe zakonesh, apo në trashëgimi kulturore. Islami në këtë aspekt nuk është as traditë, as përmbledhje dokesh dhe zakonesh, as kulturë e as qytetërim; ai është referencë e kulturës dhe qytetërimit. Jeta shoqërore, e cila zhvillohet brenda një universi të cilit ngjyrën thelbësore ia jep Islami, tregon ndryshime të përhershme. Në këtë univers, varësisht nga koha dhe vendi, tradita, doket dhe zakonet, kulturat dhe qytetërimet janë të larmishme, të ndryshme. Përderisa janë në pajtim me Islamin janë të dobishme, ia japin dinamizmin e duhur jetës njerëzore. Kjo laramani, ky mozaik, kjo pasuri në ndryshime, mundëson që brenda umetit të manifestohet parimi "uniteti brenda pluralitetit".

Në përgjithësi këto dallime njerëzve duhet t'u shërbejnë për t'u njohur midis vete, e jo si shkaqe për konflikte, luftëra etj.

Nëse parimet islame janë orientuese të mendimeve, ndjenjave, qëndrimeve, sjelljeve, veprave të pjesëtarëve të ummetit islam, kjo do të thotë se manifestohet, realizohet dëshira e All-llahut (xh.sh.). Historia është një vijë, është rrjedhë drejt All-llahut (xh.sh.), ummeti islam duhet të ecë në këtë vijë pa u tëhuajësuar, pa u tjetërsuar.

e). Muslimanët, historia dhe traditat e tyre

Jemi të vetëdijsëm se muslimanët e kohës së sotme kanë mbetur të hutuar midis traditës dhe modernizmit, janë duke përjetuar një konfuzion mendor në sferën e zgjedhjes midis këtyre dy fenomeneve. Prej gjysmës së dytë të shekullit XIX bota islame, përmes forcës diktuese të shtetit dhe mjeteve të saj, u detyrua në një proces të dhunshëm të uesternizimit. Përmes politikave shtetërore diktuese të qendrës u shkatërruan të gjitha institucionet politike, shoqërore, ekonomike, administrative, juridike etj., të cilat Islami i zhvilloi gjatë historisë. Kjo muslimanët i shpuri prej një galaktike në një galaktikë tjetër.

Mund të themi se politikat uesternizuese, së paku ato jakobeniste të Mahmudit II dhe Mustafa Kemal Atatürkut, nuk i kanë dhënë rezultatet e pritura. Projektet centraliste dhe diktuese moderniste si në tërë botën ashtu edhe në Turqi kanë shkaktuar dhe shkaktojnë tronditje të mëdha shoqërore, kriza në lidhje me identitetin, konflikte të ashpra etj. Pas ndryshimeve globale të filluara në vitin 1989, njerëzit filluan që edhe më tepër të shikojnë

me dyshim në hipotezat, në teoritë themelore të modernizmit dhe në formën që ai dëshiron t'ia japë botës. Në kuadër të kësaj madje edhe në zemrën e Perëndimit janë shtuar dyshimet në lidhje me Iluminizmin i cili e mundësoi modernizmin. Por Perëndimi ende nuk i ka harxhuar rezervat e dhelpërive nga përvojat e tij duke dirigjuar me pjesën tjetër të botës, kështu që paraqitet para tyre, sillet sikurse më i sigurt në vete asjëherë nuk ka qenë dhe vazhdon t'i përdorë të gjitha metodat e mundshme që projekti modernist të pranohet në përmasa botërore. Këto i bën jo se në zemrën e vet nuk ndjen një dyshim të thellë, por për arsye se edhe vetë ai është në një pështjellim të thellë psikologjik se si të shtiret sa më i shëndoshë, se si të japë një fotografi se nuk e mundon asgjë, se është në top- formë, se ç'qëndrim të ndryshëm dhe të vërtetë të marrë duke e ditur se prosperitetin dhe fuqinë ia ka borxh modernizmit.

Gjendja e vërtetë e Perëndimit jep shenja se e ka kapluar një sëmundje e pashërueshme, sepse feja të cilën e shekullarizoi Iluminizmi dhe vlerat "shpirtërore" që i zhvilloi ai, janë harxhuar nga format moderne. Për Perëndimin është vështirë që të kthehet prapa. Një herë ka hyrë në një rrugë dhe edhe nëse dëshiron madje të kthehet prapa, nuk mund që ta realizojë atë. Bile edhe nëse insiston të kthehet prapa, prapa do ta gjejë Mesjetën e vet. Kjo është bota kur njerëzit kanë ikur nga feja e vet për hir të "iluminizmit" dhe modernizmit. Njeriu është një qenie e cila është e lidhur me shprehinë, me përvojat e veta konkrete, me përvojat e veta të dhimbshme. Ndoshta pjesa dërrmuese e njerëzve janë të gatshëm të pranojnë se koha moderne është duke përjetuar një tragjedi, një galimatias, një labirint të projektuar nga forcat satanike; por është shumë e dyshimtë se janë të gatshëm të kthehen në botën religjioze të Mesjetës.

Sipas nesh, sikur që nuk është i mundshëm kthimi prapa, po ashtu është i pamundshëm edhe kthimi i një tradite veç të jetuar. Karakteri i vetë traditës paraqet manifestimin e vlerave të saj burimore në forma dhe struktura të ndryshme dhe riprodhimin dhe ruajtjen e vazhdimësisë së këtyre vlerave. Nëse ka diçka ku është i mundshëm kthimi, kjo nuk është tradita por përmbledhja ose sistemi i vlerave. Sistemi i vlerave që e ka ndërtuar strukturën tradicionale të Perëndimit buron nga filozofia antike greke, kultura romake, trashëgimia pagane e popujve barbarë, feja krishtere, të cilën Evropa e ka interpretuar në një mënyrë specifike të veten, e ndikuar pjesërisht nga hebraizmi (ky krishterizëm ndryshe quhet krishterizmi perëndimor) si dhe nga filozofia iluministe. Pasi të gjitha këto qenkan përmbledhje e vlerave që e kanë ndërtuar Perëndimin, mund të llogaritet se e kanë kryer misionin e vet historik. Sot është një ditë e re, jemi ballë për ballë me një gjendje krejtësisht të re.

Nuk mund të thuhet se modernizmi krejtësisht i ka këputur relacionet me traditën e hapësirës ku ai ka lindur, përkundrazi, ai duke i shekullarizuar vlerat që e kanë formuar atë traditë u dha forma të reja, i tëhuajësoi, por sidoqoftë, është duke e vazhduar një traditë.

Gjendja e botës islame dallon krejtësisht nga ajo e botës perëndimore, sepse nga përvoja është vërtetuar se jeta e burgosur nga shekullarizmi, jeta pa besimin në Zot, pa fe është e pamundur. Ndërmjet Islamit dhe krishterizmit ekziston dallim cilësor. Muslimanët e kanë fenë me librin autentik, të pafalsifikuar, e kanë sheriatin - ligjin e shpallur i cili u shpjegon atyre se si duhet kuptuar botën dhe jetën. Askush nuk mund të thotë se ky libër dhe feja e cila ngrihet mbi parimet e atij libri, kanë dhënë rezultate jo të mira. Arabët, persianët, turqit si dhe popujt e etnitetet tjera islame para pranimit të Islamit si në

aspektin moral, filozofik, ashtu edhe në atë material dhe shoqëror nuk kanë patur karakteristika të cilat meritojnë të përmenden (edhe nëse i kanë patur ato janë të rralla dhe shumë të padukshme në krahasim me negativitetet). Pasi e kanë pranuar Islamin janë bërë subjekte kreative të historisë. Ata kanë krijuar qytetërime të ndritshme si ai emevit, abbasit, andaluzian, safevit, selçuk, osman etj.

Përderisa në vetëdijen e Perëndimit feja është forca, të cilën klasa e klerikëve e përdor për të sunduar me masat dhe është shkaktare e luftërave të përgjakshme ndërfe-tare dhe ndërsektare, në vetëdijen e muslimanëve ajo është simbol i lirisë, drejtësisë, shpirtit vëllazëror... Për Perëndimin të përmendurit e Mesjetës paraqet një kujtim që ia nxin zemrën njeriut, një përkujtim rrënjëthës, për muslimanët ajo është kujtim i famës, autoritetit dhe nderit.

Muslimanët nuk kanë probleme apo telashe lidhur me fenë e tyre si ato të perëndimorëve. E njëjta gjë vlen edhe për traditën, sepse Islami të gjithë popujve muslimanë ua ka treguar rrugët e arritjes së virtyteve, superioritetit moral, shkencës, forcës dhe të jetuarit me nder si njeri. Sikur kjo fe t'i kishte siguruar epërsi historike vetëm popullit arab, apo ndonjë popull tjetër, kurse popujt tjerë t'i kishte mbajtur në vend, atëherë për gjendjen tonë do ta konsideronim përgjegjës Islamin; por e vërteta është se nga ky burim i mëshirës çdo popull musliman ka pirë sa ka mundur dhe me të ka gjetur shërimin dhe ka vazhduar jetën me famë dhe nder. Dhe përsëri të gjithë popujt muslimanë, në të njëjtën kohë, ranë në një gjendje të dhimbshme, e humbën pavarësinë, u varfëruan, pozitat që i kishin në hierarkinë botërore ua lëshuan të tjerëve, i kaploi një shformim, rënie, stagnim dhe degradim.

Muslimanët edhe pse nuk kanë probleme dhe telashe me fenë e tyre, me sa duket në dert të madh janë me historinë dhe traditat e veta. Nëse kemi parasysh se ata

që e jetojnë historinë dhe traditën janë njerëzit, mund të themi se çështja qëndron tek besimtarët muslimanë, do të thotë se shkaqet për gjendjen e dhimbshme të muslimanëve të sotëm duhet kërkuar në ndryshimet të cilat muslimanët gjatë historisë i kanë bërë në qëndrimet, sjelljet dhe veprat e tyre. Pa dyshim se All-llahu (xh.sh.), i ndryshon zemrat dhe merr vendime sipas kërkesave që dalin nga ato zemra. Ky sunnet hyjnor na mjafton që të na ndriçojë dhe tregojë pse muslimanët e kanë humbur pozitën e vet në hierarkinë botërore.

Sot shumë mendimtarë islamistë, posaçërisht nga selefijtë, duke u nisur nga gjendja e dhimbshme aktuale e muslimanëve përnjëherë japin gjykime se faktore për këtë është trashëgimia historike dhe tradita, dhe mendojnë se janë duke dhënë zgjidhjen se si mund të shpëtohet nga kjo gjendje. Shumë e çuditshme dhe paradoksale është se këta islamistë aspak nuk e shohin të nevojshme që t'u japin ndonjë kritikë qytetërimeve madhështore nga historia islame.

Në rregull, nëse muslimanët në fazën e formimit të çdo qytetërimi madhështor islam nuk kanë vepruar siç thonë modernistët islamistë, nëse nuk kanë rrënuar çdo traditë, nëse nuk e kanë pastruar tokën e pastaj të kenë krijuar qytetërimet të reja dhe origjinale - por e kanë marrë parasysh, e kanë çmuar traditën dhe vlerat e saj, u kanë dhënë atyre një formë të re dhe i kanë ruajtur ato - atëherë ç'është baza e logjikës për krijimin e një qytetërimi të ri islam dhe origjinal duke ia filluar me shkatërrimin e gjithë trashëgimisë historike dhe tradicionale?!

Historia do të thotë jetë e jetuar brenda kohës. E kaluara nuk kthehet, jeta e jetuar nuk përsëritet. Çdo person përgjigjet për jetën e vet, çdo brez për kohën e vet. Nëse ekzistenca e ummetit në histori është hapërim drejt All-llahut (xh.sh.) përmes rrugës së drejtë, atëherë kjo do

të thotë se ekzistojnë ligje të cilat sundojnë në drejtim të së kaluarës, të sotmes dhe të ardhmes. Në histori nuk ekzistojnë progresi apo regresi, ekzistojnë vetëm ngritja, lartësimi dhe rënia. Lartësimi apo rënia ndodhin sipas ndryshimeve që bëhen në drejtimin në të cilin duhet shkuar. Ummeti islam përderisa ishte në “es-siratu’l-mustakim” (rrugën e drejtë) ka qenë subjekti kreativ i historisë; kur u shmang nga ajo rrugë, filloi rënia e vazhdueshme.

Për këtë rënie nuk mund t’i akuzojmë apo t’i fajësojmë as Islamin, as historinë e as traditën. Përgjegjës për këtë janë vetë muslimanët. Problemi qëndron në atë se si i kuptojmë, se si i konceptojmë botën, jetën dhe historinë. Duhet t’i lëmë mënjanë devijimet ideore siç janë lartësimi i historisë dhe tradicionalizmi. Për të mundësuar ecjen e Islamit aktual në pajtim me burimet e veta të vërteta, duhet të bëjmë pajtimin e Islamit historik me Islamin tradicional. Kjo nuk do të thotë as kthim në histori, e as nënshtrim trysnisë përmbytëse të tradicionalizmit, por përkundrazi, kjo do të thotë vërtetim i kontinuitetit historik të Islamit dhe arritje deri te vetëdija se krijimi i historisë prej poshtë - lart është qëllimi final i ekzistencës dhe historisë njerëzore. Në këtë drejtim, rrugë më të ndritshme se ajo e Kur’anit Famëlart dhe e Sunnetit të Muhammedit (a.s.) nuk ka.

Treguesi

A

Abdu'l-Xhebbari, Kadi, 151
Academie, 164
Adams, Brooks, 84
adhurimi fetar, 299
Afrika Veriore, 53, 221
ahireti, 24
Akdag, Mustafa, 45
aktivitetet mendore, 165,
230, 243
alfabeti i Vedave, 130
All-llahu (xh.sh.), 10, 89,
103, 107, 109
alternativa, 25, 69
Amerika Veriore, 53, 132
Ammon, Otto, 80
Anadulli, 61, 215
analiza logjike, 133
animizmi, 128, 129
antinomi, 292
antropologjia, 10, 191
arrested civilizations, 85
arte e bukura, 166
artizanetet, 76, 166
ashiret, 54, 176, 177
asimilimi i kulturës vendore,
168
aspekti ideor, 237
Asr-i Saadeti, 198, 240

Athina, 56
atributi, 11, 159, 169
Avxhëogllu, Doan, 46
Australia, 52

B

Babiloni, 82
Barkan, Lytfy, 45
bashkësia, 100, 107, 134,
149, 151, 156, 178
bashkësia e parë njerëzore,
134
bashkësisë muslimane, 196
bashkësia e parë njerëzore,
100, 107, 108, 120, 127,
133, 139, 141, 150, 286
Battista Vico, Giovanni, 70
Benu Umejje, 281
besimet mesianike, 93
besimi për përparimin e
pafund, 15
besimi monoteist, 84, 128
bindjet religjioze, 19, 55
Bin Nebi, Malik, 195
biznesi, 17
borgjezia, 32, 43, 65
Bodin, Jean, 72
botëkuptimi, 14, 72, 74,
166, 200, 220, 229, 284

botëkuptimet shkencore, 31
 botëkuptimet e veta
 shekullariste, 106
 botëkuptimi përparimtar, 16
 bota e tretë, 44
 bota shpirtërore, 230, 243
 bota islame, 60, 206, 215, 305
 bujqësia, 55, 102, 104, 191,
 204
 burimet shekullariste, 218
 burimet fetare, 270
 Burckhardt, Jakob, 81

C

Calwin, Wels, 204
 Carlyle, Thomas, 70, 78
 Chamberlain, H. Stewart, 80
 civilisation, 187
civitas, 52, 55, 163
 Comte, Auguste, 17, 29, 31,
 32, 94
community, 40

D

dalalet, 96, 276
 Danilevsky, 84
Darwin, 67
 degradimet morale, 286
 demokracia, 81
 dëshirat subjektive, 223
 despotizmi lindor, 76
 despotizmi ushtarak, 66
 determinizmi, 19, 20, 258
 Devijimi ekonomik dhe
 tirania, 157
 Devijimi seksual, 156
 De Lapouge, Cacher, 80
 De Mirabeau, Margius, 164

dimensioni kombëtar, 206
 dimensionet universale, 211
 dinjiteti njerëzor, 258
 Dita e Kijametit, 160, 174
 dituria e zbritur, 123
 Divitçioğlu, Senxher, 46
 doket, 178, 185, 204, 215,
 219, 222, 280, 283, 302
 doktrina kristiane, 111
 drejtësia hyjnore, 38
 Durkheimi, 26, 50, 52, 58

E

Ebu Sufjani, 235
 Egjipti, 82
 egzogamia, 53
 ekspansioni botëror, 167
 eksperimentalizmi, 19
 eksploatimi, 21, 43, 157,
 167, 168, 195, 273, 276
 ekzaktësia shkencore, 18
 ekzistencialistët, 13
 elementet kreative, 216
 elementet kulturore, 241,
 246, 255, 282
 El-Habeshi, Bilal, 294
 el-ilmu, 207
 El-Isfahani, Ragib, 105,
 elitat ekonomike dhe
 politike - *mele'*, *mutref*, 232
 endacaku, 24, 61, 163
 Energjia morale, 81
 Er-Rumi, Suhejl, 294
 evolucioni, 27, 36, 38, 49,
 60, 64, 99
 evolucioni sociologjik, 52
 Evropa, 16, 17, 34, 38, 51,
 71, 305

exheli, 250

F

fabidh, 54

familja, 52, 108, 249

fanatizmi fisnor, 298

fantazma, 100

Farisi, Selman, 294

faza historike, 55

feja e njerëzisë, 94

feja e teuhidit, 128

feja natyrore, 73

fenomeni, 10, 14, 15, 33, 62,
143, 157, 160, 172, 193,
200, 211, 215, 239, 249,
261, 279, 291

fenomeni sintetik, 87, 201

Fergusoni, 35

feja tradicionale, 233

Fetishizmi, 31

feudalizmi, 32, 39, 41, 62

filozofët, 17, 28, 70

filozofia, 9, 10, 18, 19, 20,
26, 27, 28, 29, 37, 38, 45,
68, 69, 70, 72, 73, 74, 75,
80, 83, 87, 89, 92, 94,
122, 165, 166, 167, 171,
179, 194, 213, 217, 226,
271, 280, 282, 283, 286,
289, 305, 306

filozofia e historisë, 92

fizika shoqërore, 16, 31

fizionomia, 190

Fjala e dëshmisë, 232

fjala hyjnore, 266

flamuri i teuhidit, 254

Flinders - Petric, 84

Florus, 71

folklori, 179

forca logjike, 208

format kulturore, 221

Fourier, 35, 36

fratëria, 52, 100

fuqia superiore, 147

fuqia pushtetmbajtëse, 253

G

Gadishulli Arabik, 229

gemeinschaft, 40, 48

Gini, Corrado, 84

Goethe, 84

Gökalp, Ziya, 50, 51, 202

Görres, Josef, 77

Greqia antike, 53, 289

Guenon, Rene, 14

Gumplowitz, 70

Günther, Hans, 80

Gj

gjeologjia, 219

gjuha aramite, 164

H

hadarijjetë, 181

hadithi, 118, 144, 209, 242,
249

halifeja, 116, 199

hallalli, 124

harami, 124, 157, 258

hegjemonia totalitare, 288

Herderi, 76, 77

hermeneutika, 242

Herodoti, 70

hikmeti, 29, 123, 226

hiperproduktivitetet, 167

hiperprofiti, 167

- historia, 9, 10, 13, 14, 15,
 16, 17, 18, 20, 21, 24, 25,
 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35,
 37, 38, 40, 41, 48, 50, 54,
 61, 70, 72, 73, 78, 80, 81,
 84, 88, 89, 92, 94, 99,
 132, 135, 137, 138, 149,
 164, 169, 178, 189, 194,
 246, 251, 253, 259, 260,
 263, 265, 267, 270, 274,
 279, 286, 307, 308
 historia e qytetërimit, 10
 historia e qytetit, 255
 historia islame, 175, 198,
 240, 243, 281, 283
 historia njerëzore, 35, 49,
 62, 72, 131, 137, 139,
 189, 191, 217, 261, 287
 Hobbes, 26, 34, 35
 homoseksualizmi, 157, 285,
 298
 hordhia, 52
 humaniteti, 82
 Husejni (r.a.), 282
- I**
- ibadeti, 24, 273
 Ibën Is'haku, 107
 Ibën Kethiri, 107
 Ibën Xheriri, 107
 Iblisi, 103
 Ibn Thabit, Hassan, 169
 Ibn Zurare, Esad, 300
 ideja mbinjerëzore, 37
 idealisti, 37
 Ideja humane, 164
 ideologjia, 16, 218, 234
 ideologjia zyrtare, 242
 ideja konservatore, 241
 iluminizmi, 32, 83, 304
 imagjinimi i historisë, 59
 Imam Humejni, 95
 Imam Karafiuti, 295
 Imam Maliku, 296
 imani, 175, 209, 248
 imperializmi evropian, 63,
 167
 Inalxhëk, Halil, 45
infrastruktura, 39, 131
 institucionet prodhuese, 39
 institucionet zyrtare, 201
 intelektualët, 17, 21, 22, 23,
 50, 165, 167, 187
 interpretimi shkencor, 68
 intervalet helezonike, 272
 irfani, 29, 193, 206, 208,
 216, 218
 Isai (a.s.), 58, 71, 130, 171
 Islami, 9
 Islami historik, 10, 308
 ithtarët e librit, 109
- J**
- Jerasimos, Stefanos, 46
 jeta mondane, 237
 jeta nomade, 173
 jeta e rehatshme, 262
 jeta e kulturuar, 183
 jeta endacake, 172, 176,
 181, 182, 184, 185, 193
 jeta qytetare, 186
 jeta blasfemike, 268
 Jethribi, 164, 169
 juristi, 72, 188

K

- Ka'be, 57
kabilja, 54, 178, 182
kaderi, 90
kapitalizmi, 39, 41
karakteri folklorik, 214
karakteristikat e qytetërimit, 188
kataklizmat, 31
kategoria historike, 81, 99, 239
kavm, 54, 176, 177
Kemal, Namik, 80
këmbimi i mallrave, 56
Këvëllxhëmlle, Hikmet, 46
kitabi, 24, 109
klasa punëtore, 43
klasat e klerikëve, 237
klasat e ulëta, 131, 235
klasifikimi, 11, 17, 25, 26, 27, 35, 36, 41, 54, 65
klasifikimi i vet imagjinitiv, 55
klima e nxehtë, 220
kodet shoqërore, 230
Koha e Artë, 70
kohezioni, 66
kolonializmi, 25
komuna, 17, 41, 101, 102
komunizmi, 41, 101
konceptimi modern, 24
konfliktet ndëretnike, 269
Konfuçie, 289
konsensusi, 26, 88, 150, 292
kontinenti, 214
krahinat periferike, 190
kreativiteti, 28, 222
krenaria popullore, 253
krishterimi i ri, 33
kriza e legjitimitetit, 225
kriza e sigurisë, 225
Kultura apoloniane, 82
kultura dominante, 234
kultura e elitës, 203
Kultura e magjisë, 82
kultura e medimeve, 213
Kultura faustiane, 82
kultura gjermane, 203
kultura industriale, 213
kultura islame, 218
kultura kombëtare, 203
kultura kristiane, 218
Kultura materiale, 205
Kultura shpirtërore, 205
kultura vendore, 212
kultura hebraike, 269
kultura masive, 252
kultura antike greke, 213
kultura jashtëfetare, 217
Kur'ani, 10, 59, 104, 105, 109, 112, 113, 116, 120, 124, 133, 134, 135, 143, 145, 149, 155, 164, 172, 177, 202, 239, 243, 244, 250, 269, 294
kurbani, 103, 108, 109, 148
Kushtetuta e Medines, 179
kushtet klimatike, 173
Kutubi, Sejjid, 110
- ## L
- Lamarcki, 67
Le Play, 84
Lessing, 73
lëvizjet e vjetra ateiste, 217
lëvizjet majtiste, 44

lëvizjet marksiste, 45
 lëvizjet uesterniste, 44
 liberalizmi, 32
 librat e shpallur, 157, 159
 liderët karizmatikë, 268
 lideri historik, 179
 ligji universal, 66, 92
 ligjet morale, 132
 logjika iluzioniste, 63
 lufta për pushtet, 280
 Luti (a.s.), 157, 285

M

Machiaveli, Niccolo, 72
 magjia, 236
 Marija, 294
 maristane, 197
 Marksi, Karl, 17, 26, 38
 marrëdhëniet kulturore
 (*tearuf*), 280
 marrëdhëniet prodhuese, 39
 marrëdhëniet
 ndërnjerëzore, 155
 materia, 39, 77
 materializmi historik, 101, 104
 mbretëria, 71, 78
 Medinetu'l-Munevveren, 164
 mëkati i njerëzisë, 111
 Mekke, 57, 176, 191, 229
 mendimi fatalist, 27
 mesazhi hyjnor universal, 195
 mesazhi i teuhidit, 240
 mësimi fetar, 70
 mësimi islam, 264
 mesjeta, 81, 304, 306
 metafizika, 28
 metoda e besimit, 276
 metoda reduksioniste, 131

metoda shkencore, 31
 metodologjia, 46, 181, 244
 minoritetet jomuslimane, 51
 mjaftueshmëria
 bashkëkohore, 259
 Mjedisi tradicionalist, 276
 mjetet e informimit masiv,
 221
 mjetet e prodhimit, 147, 205
 mjetet e informacionit, 15
 modernistët islamistë, 307
 modernizmi, 91
modus vivendi, 241
 monarkia, 34
monoteizmi, 31, 58, 59, 128,
 160, 190
 morali, 29, 31, 93, 255, 263,
 306
 Morgani, 35, 36, 105
 mu'tezilitët, 151
 Muhalefeti, 300
 Muhammedi (a.s.), 57, 59,
 78, 138, 169, 175, 176,
 179, 300
Mukaddime, 180
 Mumford, 84
 Musai (a.s.), 58, 237, 247
muvahhidët, 149
 Müller, Max, 128, 130

N

nacionalizimi i qytetërimit,
 188
 namazi i xhumasë, 300
 naturizmi, 128, 130, 134
 natyra, 13, 21, 31, 40, 103,
 125, 130, 142, 144, 157,
 185, 210

ndjenjat kolektive, 182
ndryshimet ciklike, 250
ndryshimet globale, 303
ndryshimi shoqëror, 39
nëna e qyteteve, 191, 192
neokolonializmi, 25
Nesefiu, 107
Ninova, 56
normat religjioze, 165

Nj

njeriu, 13, 14, 29, 73, 77, 90,
96, 99, 103, 104, 106,
112, 114, 115, 117, 119,
122, 124, 125, 126, 127,
129, 132, 135, 143, 145,
175, 204, 210, 219, 220,
222, 233, 251, 256, 257,
269, 272, 278, 298, 299
njeriu i madh, 78
njëshmëria e All-llahut
(xh.sh.), 137, 272, 286
njohuritë religjioze, 106

P

paradoksi, 298, 301
parajsa, 69, 75
parashikuesi i ardhmërisë, 237
paria idhujtare, 234
patriotizmi, 86
pedagogjia, 204
Pejgamberi (a.s.), 24, 103,
108, 119, 134, 138, 151,
160, 170, 198, 229, 250,
268, 286, 298, 299
Perandoria Romake, 60
Perëndimi, 27, 28, 36, 37,
88, 168, 171, 180, 279

performansat shpirtërore,
223
përgjegjësia morale, 29
Periudha e heronjve, 73
Periudha humane, 73
Periudha hyjnore, 73
periudha kritike, 31
përkatësia fetare, 270
përkufizimet moderne, 25
përparimi material, 22, 24
përparimi i pakufishëm, 27
përparimi dialektik, 212
përpyjekjet njerëzore, 211
përrallat, 82
përsëritjet rutinore, 229
pigmejët, 132
piramida shoqërore, 236
Pitagora, 28
platforma, 210, 221
polisi, 52, 58
politeizmi, 31, 57, 58, 59,
257, 281, 287
politika eksploatuese, 42
popujt lindorë, 213
potencialet natyrore, 194
praktika juridike, 286
primitivizmi, 21, 139
prodhimi masiv, 15
prodhimtaria e dorës, 76
progresi, 32
proletariati, 43, 86
prona private, 40, 47
prostitucioni, 156
pseudoforca, 232
pushteti sintetik, 238

Q

qëllimet humane, 195

qëndrimi integrues politik, 50
qëndrimi tradicional, 244
qyteti, 49, 169, 170, 172,
175, 181, 183
qytetërimi, 9, 10, 13, 14, 15,
17, 18, 20, 22, 23, 24, 29,
48, 85, 86, 94, 163, 165,
181, 189, 193, 195, 205,
211, 213, 214, 216, 226,
302

R

raca semite, 80
racionalizmi, 75, 83
Ranke, Leopold, 80
155, 160, 171, 207, 208
Ratzenhofer, 70
referencat hyjnore, 279
religjioni, 17, 33, 127, 166,
236
Renanin, Ernest, 80
Reshit Pasha, Mustafë, 34
Rënia e Perëndimit, 83
retaliationi, 118
revolucioni francez, 33
revolucioni industrial, 10,
15
Revolucioni Rus, 281
ringjallja, 143
Roma e Dytë, 45
Rousseau, J. J., 49, 74
romantizmi, 75

Rr

rregullat etike, 279
rrethi natyror, 218
rruga e shenjtë, 273

S

Sahil'liogllu, Halil, 45
Sahibu'l-Bubari, 170, 209,
250, 295
Simoni, Saint, 16, 26, 31,
33, 94
Sajda, 56
Seneca, 70
senjor, 46, 47
serf, 46, 47
Sibiri, 220
sifatet, 208
Sirakuza, 56
siratu'l-mustakim, 308
sistemi i mbyllur, 260
sistemi i drejtësisë, 253
sistemi juridik, 255, 298
sistemi politeist, 257
sistemi shoqëror, 66
sistemi religjioz, 130
sistemi shtetëror, 31
sjelljet tradicionale, 250
sociologjia, 10, 30, 50, 65,
67, 88, 89, 90, 180, 191
sociologjia logjiko-
eksperimentale, 93
sofisteri, 82, 122
solidarizimi mekanik, 49
solidarizimi organik, 49
Sorokini, 84, 87
sovrانيتeti shtetëror, 37
Spencer, Herbert, 64
Spengler, Oswald, 82
sporti, 83
stadiumet madhështore,
262
stili jetik, 195

struktura tradicionale, 222,
229, 239, 246, 280, 283,
291

struktura shpirtërore, 230
sulltani, 243

sundimi absolut, 242

superstruktura, 39

Suzuki, 84

synimet politike, 179

Sh

sha'b, 54, 178

shejtani, 111, 112, 118

sheriati, 24, 153

Shën Augustini, 71

shfuqizimi i shurasë, 282

Schiller, Friedrich, 74

Schiller, 70

Schmidt, 128

shkaku konjunktural, 45

shkaqet religjioze, 57

shkenca, 15, 16, 17, 18, 20,
25, 27, 28, 29, 30, 31, 33,
170, 260, 286

shkencat natyrore, 31, 83,
94, 95

shkencat shoqërore, 34, 49,
65, 94, 135, 137, 159, 279

shkencëtarët, 17, 45, 49,
106, 128, 135

shoqëria, 9, 10, 14, 15, 17,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 30, 31, 33, 34, 35, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 46,
48, 49, 50, 52, 53, 54, 59,
63, 64, 65, 66, 68, 69, 84,
87, 92, 94, 99, 101, 104,
105, 106, 159, 163, 164,

172, 201, 205, 213, 215,
234, 236, 244, 246, 247,
248, 251, 253, 262, 267,
268, 273, 274, 279, 285,
288, 301

shoqëria komunale, 41, 84,
101, 104

shoqëria skllavopronare, 39,
41, 102

shoqëria arabe, 239, 289

shoqëria e industrializuar, 42

shoqëria islame, 41

shoqëria joperëndimore, 23,
43, 50, 168, 213

shpirti, 37, 127, 157, *See*

shpirti absolut, 37

shpirti epshor, 276

shpirti i kopesë, 173

shteti botëror, 71

shteti byjnor, 71

shteti nacional, 38, 81

shteti osman, 33, 34, 42, 48,
49, 50, 61, 62, 188

shteti emevit, 86

shtresat e ulëta, 234, 235, 240

Shuajbi (a.s.), 158

T

Tacitus, Cornelius, 75

Taine, Hippolyte, 77

tasavvufi, 78

tebligj, 252

teknologjia, 22, 24, 39

tekstet e shenjta, 93

temperamenti, 145

teologjia krishtere, 71

teoria shkencore, 63

teoria e racës, 79

teoricienët racistë, 147
teuhidi, 128, 137, 232, 234,
243, 253, 261, 287
teuhidi i pastër, 241, 289
Tönnies, 26, 48, 49
totemi, 53
Toynbee, 84, 85, 86, 87, 189
tradita, 9, 51, 64, 91, 132,
170, 199, 201, 210, 218,
229, 230, 231, 232, 234,
253, 267, 273, 280, 291,
292, 294, 299, 302
transporti detar, 219
trashëgimia kulturore, 232,
302
trazirat fetare, 165
trazirat shoqërore, 283

Th

thesari i diturive, 221
thirrja islame, 234, 235

U

udhëzimi, 134
uesternizimi militant, 44
umrani, 181
uniteti historik, 267
uniteti metafizik, 267
uniteti universal, 178
urtësia e zbritur, 245

V

vakëfet, 197, 242
vazhdimësia e unitetit, 267
vetëdija kolektive, 230
vetëdija e bastarduar, 259
vlerat autentike, 275
vlerat kreative, 243
Voltaire, 70, 130, 203
vullneti hyjnor, 71

W

Winston, 204
Wittfogel, 47

Xh

xhamia, 197, 198
xhehennemi, 103, 154
Xhem, Ismail, 46
xhihadi, 175, 179

Y

Ylgener, Sabri, 45
Ylken, Hilmi Ziya, 54, 163

Z

zakoni, 19, 182, 219, 222,
250, 268, 281, 293, 294,
298
zbulesat (revelatat), 93
Zoti, 57, 58, 110, 115, 122,
125, 132, 134, 143, 149,
159, 269, 305

Ali Bullaç

HISTORIA, SHOQËRIA DHE TRADITA

Boton: Logos-A

Për botuesin: Adnan Ismaili

Kryeredaktor: Husamedin Abazi

Redaktor gjuhësor: Fatmire Ajdini - Hoxha

Redaktor artistik & disenji: Edi Agagjyshi

Redaktor teknik & faqosës: Azem Zaimi

Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi

Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup

Shtypi: Focus - Prishtinë

Copyright©Logos-A, 2003

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet

në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare

ISBN 9989-58-022-7

www.logos-a.com.mk





Sociologu dhe publicisti turk Bullaç i takon rrethit më të ngushtë të mendimtarëve më eminentë jo vetëm turq, por edhe botërorë të islamistikës bashkëkohore. U lind në vitin 1951 në Mardin, ku e kreu arsimin fillor dhe atë të mesëm. Që në atë kohë bashkëpunonte me gazetat dhe revistat e vendit. Shkollimin e lartë e vazhdoi në Stamboll, ku më 1975 diplomoi në Institutin e Lartë Islam (Yüksek İslam Enstitüsü), ndërsa një vit më vonë diplomoi edhe në Universitetin e Stambollit, Dega e sociologjisë.

Në vitin 1976, me një grup shokësh themeloi Shtëpinë botuese Düşünce Yayınları dhe filloi me botimin e revistës Düşünce. Disa vjet më vonë veprimtarinë e vet botuese e zgjeroi edhe në dy shtëpi të reja botuese:

İnsan Yayınları dhe Endelüs Yayınları. Ishte njëri nga themeluesit e të përditshmes Zaman, më 1987, ndërsa një vit udhëhoqi zyrën e kësaj gazete në Stamboll.

Tekstet dhe punimet shkencore i botoi nëpër shumë gazeta dhe revista (Milli Gazete, Aktüel, Yeni Devir, Zaman etj.). Ka qenë kryeredaktor i tremujores Bilgi ve Hikmet. Gjatë vitit 1993 punoi si këshilltar në Ministrinë e Kulturës të Turqisë, ndërsa më vonë edhe si këshilltar për politikë dhe kulturë i prefektit të Stambollit.

Gjatë grusht shtetit të vitit 1980 burgoset dhe një kohë e kalon në burg. Në vitin 1988 Shoqata e Shkrimtarëve të Turqisë ia ndau Shpërblimin për punën shkencore-ideore (Fikir Ödülü). Është i martuar dhe ka katër fëmijë.

Librin e tij të parë Ali Bullaç e botoi që në fillim të studimeve, në moshën 21 vjeçare. Deri më sot i janë botuar veprat vijuese:

Kur'an-i Kerim ve Türkçe Anlamı (Përkthimi i domethënieve të Kur'anit), 1995, 14 botime; Kur'an ve Sünnet Üzerine (Për Kur'anin dhe Sunnetin), 1985, 3 botime; İslam Dünyasında Düşünce Sorunları (Problemet e mendimit në botën islame), 1993, 4 botime; Gündemdeki Konular (Tema aktuale), 1995, 4 botime; Ortadoğu Gerçeği (E vërteta për Lindjen e Mesme), 1988; İslam Dünyasında Toplumsal Değişme (Ndryshimet shoqërore në botën islame), 1993, 3 botime; Bir Aydın Sapması (Prapësi intelektuale), 1993, 3 botime; İnsanın Özgürlük Arayışı (Kërkimi i lirisë nga njeriu), 1992, 3 botime; Din ve Modernizm (Feja dhe modernizmi), 1995, 4 botime; Nuh'un Gemisine Binmek (Ngjitja mbi varkën e Nuhut), 1994, 2 botime; İslam ve Fanatizm (Islami dhe fanatizmi), 1993, 2 botime; İslam ve Demokrasi - Teokrasi ve Totalitarizm (Islami dhe demokracia - teokracia dhe totalitarizmi), 1994, 2 botime; İslam Düncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi (Raporti fe-filozofi, shpallje-arsye në mendimin islam), 1994; Modern Ulus Devlet (Shteti modern kombëtar), 1995; Çağdaş Kavramlar ve Düzenler (Nocione dhe sisteme bashkëkohore), 1995, 14 botime; Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş (Kthimi të shenjtës, historisë dhe jetës), 1995.

ISBN 998958022-7



9 789989 580222