

VETËPERCEPTIMET E QYTETËRIMEVE

Ahmet Davutoglu



© LOGOS·A

S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë
2 0 1 0

Ahmet Davutogllu
VETËPERCEPTIMET E QYTETËRIMEVE

Boton: Logos-A
Biblioteka: Lexo

Për botuesin: Adnan Ismaili
Kryeredaktor: Husamedin Abazi
Redaktor biblioteke: Ali Pajaziti

Redaktor gjuhësor: Fatmire Ajdini
Redaktor artistik & disenji: Edi Agagjyshi
Redaktor teknik: Afrim Gashi

Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus - Shkup

Copyright©Logos-A, 2010

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet në
Bibliotekën Kombëtare Universitare

ISBN 9989-58-339-0

www.logos-a.com.mk

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit
apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi
pa lejen paraprake të Logos-A.

VETËPERCEPTIMET E QYTETËRIMEVE

Ahmet Davutogllu

E PËRKTHEU NGA TURQISHTJA:

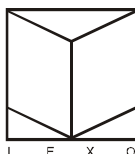
Ali Pajaziti

TITULLI I ORIGJINALIT:

Ahmet DAVUTOĞLU

"MEDENİYETLERİN BEN-İDRAKİ", Divan, 1997/1.

İstanbul, 1993



[V E T Ě P E R C E P T I M E T E Q Y T E T Ě R I M E V E]

Përmbajtja:

I. MODERNIZMI:

*PROCES GJITHËBOTËROR DHE I DOMOSDOSHËM
APO KONVERTIM QYTETËRIMOR? 7*

II. DILEMA E REZISTENCËS

MODERNIZËM-QYTETËRIM 13

III. VETËPERCEPTIMET E QYTETËRIMEVE

DHE BOTA E JETËS 27

IV. ANALIZA KRAHASIMTARE

E VETËPERCEPTIMEVE TË QYTETËRIMEVE 39

(I) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe i ashpër 39

(II) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe fleksibil 43

(III) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe vendor 50

(IV) Vetëperceptimi qytetërimor i dobët dhe i ashpër 53

(V) Vetëperceptimi qytetërimor i dobët dhe fleksibil 56

V. VETËPERCEPTIMI I QYTETËRIMIT PERËNDIMOR:

J. GALTUNG DHE HOMO OCCIDENTALIS

OECONOMICUS AXIOMATICUS 57

VI. VETËPERCEPTIMI I QYTETËRIMIT ISLAM

DHE RIINTERPRETIMI: HOMO ISLAMICUS

AXIOMATICUS 83

VII. PËRFUNDIM 119

VIII. BIBLIOGRAFIA 125

[V E T Ě P E R C E P T I M E T E Q Y T E T Ě R I M E V E]

I. Modernizmi: proces gjithëbotëror dhe i domosdoshëm apo konvertim qytetërimor?

Në vitin 1991 në Xhakartë rastisa në një libër interesant të memoareve dhe vlerësimeve në gjuhën flamane, të botuar në vitin 1926, periudhë kjo e imperializmit kur në ato troje me bollëk janë botuar vepra në këtë gjuhë. Këtë vepër, të cilën atëbotë e shikoja për ta çmuar vetëm nga pikëpamja e vrojtimeve rreth botës islame, e mora dhe e lexova gjatë një udhëtimi dhe paskëtaj e vendosa në bibliotekën time. Dy vjet më vonë pas botimit të artikullit të Huntingtonit me titull “The Clash of Civilizations” (Përplasja e qytetërimeve), vepra e sipërpërmendur edhe një herë ma tërhoqi vëmendjen. Indi konceptor dhe logjik i të dy veprave, paraqet një sfond shumë interesant të vrojtimeve mbi botën islame të një misionari dhe të një akademiku perëndimor të këtij fundshekuili. Para së gjithash, titulli i të dy veprave përmban elementin e njëjtë: Ballafaqimin* e qytetërimeve.

Në studimin *Young Islam in Trek: A Study in the Clash of Civilization*¹ (Islami i ri në lëvizje: Një studim mbi përplasjen e qytetërimeve) të Basil Mathewsit, në artikullin e Huntingtonit me titull “The Clash of Civilizations”² dhe në librin të cilin e botoi më vonë *The*

* Konfliktin, përplasjen, luftën. (A.P.)

¹ Mathews, B., *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Church Misionary Society, Londër, 1926.

² Huntington, S., “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, 1993, vëll. 72, nr. 3, f. 20-49.

*Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*³ (Përplasja e qytetërimeve dhe rindërtimi i rendit botëror), hasim një vazhdimësi të përfytyrimeve lidhur me qytetërimet, e në veçanti me qytetërimin islam. Në veprat e dy autorëve nuk ka ndonjë dallim ndonëse njëri ka jetuar në fillim kurse tjetri në fund të këtij shekulli.

Veprat në fjalë, nëse i shikojmë nga prizmi i krahasimit që asocojnë, do të vërejmë se përkufizimi i Mathewsit mbi lëvizjet e modernizimit të botës islame si një *konversion* dhe *kthim* dhe ndarja kategorike që e bën Huntingtoni në formën *Perëndimi dhe të tjerët*, janë produkte të psikologjisë dhe botëkuptimit të njëjtë. Shprehja *iluzion egocentrik*, të cilën Arnold Toynbee e përdor për ta përshkruar pikëpamjen perëndimore mbi historinë, jep një tablo shumë të qartë mbi këtë botëkuptim që rrjedhën e tërë historisë botërore e lidh (lexo: ia kushtëzon-A.P.) me rrjedhën e qytetërimit perëndimor: "Përtej iluzionit, që buron nga suksesi gjithëbotëror të cilin qytetërimi perëndimor e arriti në sferën materiale, konceptualizimi rrënjësisht i gabuar *uniteti i historisë*, që ngërthen në vete hipotezën "*Qytetërimi ka vetëm një rrjedhë-atë në të cilën jemi duke ecur ne - dhe të tjerët, ose janë të varur prej saj ose janë të gjykuar të humben në rrëën e shkretëtirës*", në thelb mund të reduktohet në tre burime: iluzioni egocentrik, iluzioni *Lindja që nuk ndryshon* dhe iluzioni i përparimit vijor.⁴

³ Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

⁴ Toynbee, A.J., *A Study of History*, Oxford University Press, New York, 1965, vëll. 1, f. 55.

Ky iluzion egocentrik shumë bukur e shfaq veten si në analizat e Mathewsit ashtu edhe në ato të Huntingtonit mbi modernizimin dhe perëndimizimin (uesternizimin). Ekzistojnë ngjashmëri të çuditshme midis vrojtimeve të Mathewsit mbi modernizimin turk të kohës kur i njëjti e përpiloi veprën e cituar më parë dhe vlerësimit të Huntingtonit mbi Turqinë nga aspekti i përkatësisë qytetërimore si "vend i copëtuar" (*torn country*). Mathews, duke iu qasur modernizimit të asokohshëm turk nga kornizat konceptuale religjioze, në të njëjtën kohë reflekton edhe vetëperceptimin qytetërimor të backgroundit të strukturës mendore të tij: "Një simbol mjaft i thellë dhe i rëndësishëm i një realiteti është edhe kthimi i syve të Turqisë së Re kah Perëndimi. Drejtimi nga shikon Turqia e Re është bota kristiane, e jo kristianizmi. Ata (turqit-A.P.) synojnë një fuqi kombëtare, zgjerim tregtar, një pozitë të respektuar në arenën ndërkombëtare dhe një jetë më të plotë e më të pasur. Ata vërejnë se zotëruese të këtyre forcave janë racat e kristianizmit, të cilat dominojnë me nëntë të dhjetat e hapësirave të banueshme të rruzullit tokësor dhe gjashtë nga çdo shtatë muslimanë. Atëherë ne jemi ballë për ballë me një ngjarje dinamike që rrallë haset në analet e historisë- *konvertimi kombëtar* (*national conversion*). Fjala konvertim në këtë rast është përdorur në kuptimin kthim dhe orientim në një drejtim krejtësisht tjetër. Revolucioni turk është braktisje e një qytetërimi dhe stili jetësor dhe pëlqimi i një tjetri. (...) Ata haptazi pohojnë se pranimi i Islamit nga ana e popullit turk

para shtatëqind vjetëve, është gabim i madh që ata i nxori nga rruga e përparimit dhe qytetërimit dhe i futi në një qorrsockak.⁵

Përpyekja e elitës politike turke të asaj kohe për modernizim, e cila këtë dukuri (modernizimin) e shihte si dukuri mbarëbotërore dhe e cila në këtë mënyrë mendohej ta legjitimonte edhe juridikisht, nga një vrojtues perëndimor i kohës së njëjtë shikohej si një lëvizje e *konvertimit* (ar.-tur. *ihtidâ*, ang. *conversion*). Është tejet i rëndësishëm fakti se Huntingtoni 67 vjet më vonë në lidhje me Turqinë e përdor shprehjen *convert (i/e konvertuar)*. Ky është një fenomen që flet për kontinuitetin e këndvështrimit të inteligjencies perëndimore, pa marrë parasysh se a bëhet fjalë për përfaqësues të saj nga klika e misionarëve apo shekullaristëve: "Disa vende të tjera, edhe pse deri diku janë homogjene në aspektin kulturor, në çështjen e përkatësisë qytetërore, janë të përçara. Këto janë vende të copëtuara. Liderët e këtyre vendeve, përkundër faktit se historia, kultura dhe tradita e vendeve të tyre janë jashtë-perëndimore, dëshirojnë të aplikojnë strategjinë e bandëvagonit ose orkestrës frymore dhe t'i bëjnë vendet e tyre anëtare të Perëndimit. (...) Përderisa elita turke Turqinë e sheh si shoqëri perëndimore, elita perëndimore refuzon që këtë vend (Turqinë) ta shohë si të tillë. (...) Edhe historikisht Turqia, në plotkuptimin e fjalës ka hapëruar si një vend i copëtuar. (...) Për ripërkufizimin e identitetit qytetëror të një vendi të copëtuar nevojiten tre kushte themelore:

⁵ Mathews, *vepra e njëjtë*, f. 82-83.

1. Elita e tij politike dhe ekonomike duhet që me pasion ta mbështesë këtë lëvizje;

2. Këtë ripërkufizim duhet ta pëlqejë dhe pranojë popullata e përgjithshme e atij vendi, dhe

3. Gatishmëria e qytetërimit pranues (*recipient civilization*) - në të cilin synohet anëtarësimi - për ta përqafuar të konvertuarin (*convert*).

Tre kushtet themelore vlejné për Meksikën, kurse dy të parët në veçanti për Turqinë.⁶ Me fjalë të tjera Turqia, e cila synon të realizojë konvertim qytetërimor, po refuzohet nga qytetërimi në të cilin dëshiron të inkuadrohet.

Kur i krahasojmë këto dy pikëpamje, përkundër konvertimit tërësor dhe radikal të Mathewsit, kemi përkufizimin e Huntingtonit për vendin e copëtuar, përkufizim ky që reflekton një gjendje të gjysmëkonvertimit. Këto konceptione dhe përkufizime në mënyrë të domosdoshme aktualizojnë një çështje themelore në lidhje me procesin e modernizimit dhe marrëdhëniet ndërqytetërimore: A thua modernizimi është një proces të cilin elita modernizuese e shoqërive joperëndimore e ka paraparë si objektiv të pashmangshëm dhe gjithëbotëror ose një konvertim qytetërimor, ku sipas Huntingtonit përfaqësuesit e qytetërimeve marrëse vënë shenjë barazimi mes modernizimit dhe perëndimizimit?

Nëse është i saktë varianti i parë, respektivisht nëse modernizimi me të gjitha elementet e veta është një proces universal (mbarëbotëror), atëherë në vend që të debatohet për propozicionet brenda-qytetërimo-

⁶ Huntington, *artikulli i njëjtë*, f. 42-44.

re të një qytetërimi, më mirë do të ishte të përqëndrohem mbi natyrën universale të njeriut dhe mbi strukturën e kësaj natyre, duke i lënë mënjane atributet 'përrëndimor/e' dhe 'lindor/e'. Nëse është e saktë ideja mbi konvertimin qytetërimor, atëherë siç e parashih ristrukturimi i forcës së qytetërimit hegjemonist, në kuadër të një përjashtimi kulturor dhe relacionit epiqendër-periferi, kemi të bëjmë me njëfarë botëkuptimi neoimperialist. Si rezultat natyror i kësaj dileme aktualizohen pyetjet lidhur me pluralizmin kulturor dhe forcat e qytetërimeve të ndryshme për ta "riprodhuar" vetveten. Përtej kësaj dileme një pyetje tjetër e rëndësishme në lidhje me ekzistencën e qytetërimeve është kjo: "Cili është motivi themelor që përkundër procesit të modernizimit, - i cili përpiqet t'i universalizojë hipotezat bazë të një qytetërimi që ka lindur në një skaj të rruzullit tokësor dhe përkundër formacionit të fuqisë pas këtij procesi, - i motivon qytetërimet dhe kulturat vendore që së pari të bëjnë rezistencë e më vonë pjesërisht të zgjohen?"

II. Dilema e rezistencës modernizëm-qytetërim

Arnold Toynbee në veprën e tij *A Study of History* (Studim i historisë), të botuar në vitin 1930, pohoi se nga njëzet e gjashtë qytetërimet me ndikim në histori në njerëzore, gjashtëmbëdhjetë prej tyre (ai egjiptian, i Andeve, kinez, minoa, sumeras, maja, indian, hitit, sirian, helen, babilonas, meksikan, arab, jukatanas, spartan dhe ai osman) kanë vdekur, kurse pjesa tjetër e qytetërimeve (qytetërimi kristian i Lindjes së Afërme, islam, kristian rus, hindu, kinez i Lindjes së Largët, japonez, polinezian, eskim, dhe ai nomad) mundohet ta ruajë ekzistencën e vet përballë kërcënimeve të qytetërimit perëndimor me shfarosje dhe asimilim.⁷ Ky klasifikim dhe konstatim nga njëra anë thekson mbisundimin përfundimtar të qytetërimit perëndimor, kurse nga ana tjetër, karakterin e tij monopolist shfarosës dhe eliminues.

Ky konstatim që plotësohet me sistemin eksploatues të asaj kohe dhe me infrastrukturën filozofike dhe mendore që e ka legalizuar atë sistem, ka vazhduar të ushtrojë ndikimin e vet në korniza të teorive moderniste të zhvilluara pas revolucioneve antikoloniale të periudhës së pas Luftës së Dytë Botërore. Shumë mendimtarë dhe politikanë kanë menduar se

⁷ Toynbee, A. J., *A Study of History*, New York University Press, New York, 1965, vëll. 4, f. 1-2.

struktura mendore, stili jetësor, institucionet politike, ekonomike dhe shoqërore të qytetërimit perëndimor me kohë do të përcillen në qarqet kulturore vendore dhe si rezultat i pashmangshëm i përparimit vijor historik të vetë këtyre qarqeve kulturore do ta humbin potencialin për riprodhim të vetvetes. Modernizmi, në kuadër të këtyre teorive përmbante një gjykim vlerë në kuptim të “përshtatjes një qytetërimi të lartë mbizotërues”. Sipas këtij botëkuptimi, moderniz(i)mi paraqiste një nevojë të pashmangshme dhe transfer të qytetërimit. Nuk është aspak e çuditshme që në periudhën pas Luftës së ftohtë, Samuel Huntington, i cili thesaret e arritjet tjera qytetërimore i vlerëson në një kategori të vetme përballë Perëndimit dhe i cili "prodhon" teori të konfliktit, në vitet gjashtëdhjetë (të shek. XX) ka qenë njëri nga politologët kryesorë që fenomenin e moderniz(i)mit janë munduar ta shndërronjë në teori.⁸

Edhe përkundër përpjekjeve për një modernizim të karakterit institucional dhe zyrtar, përhapjes në përmasa botërore të matrikseve konsumuese të stilit jetësor perëndimor, në kuadër të qytetërimit islam dhe qytetërimeve të tjera vendore u shënua një *gjallërim, zgjim*. Kjo dukuri tek teoricienët e modernizmit shkaktoi dyshime serioze, se ose ishin të gabuara formulat e bazuara në identifikimin e modernizimit me karakterin e qytetërimit perëndimor si model i fundmë ose ekzistonin *thelbe* të qytetërimeve ruanin vitalitetit e tyre dhe që kapërcenin strukturat institucionale

⁸ Huntington, S., *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1968.

le/zyrtare. Qëndrimeve pragmatike, të cilat kërkojnë përkufizime kohëshkurtëra dhe me brendësi politike, përqendrimi mbi standardet e rezistencës së qytetërimeve që e parashihet alternativa e dytë u duket tepër abstrakt. Për këtë arsye, më tepër rëndësi iu kushtua zhvillimit të një lëmi të ri të literaturës që përqendrohet mbi refleksionet e jashtme politike dhe që përfaqëson një pjesë të madhe të tregut akademik, e më pak dinamikave të brendshme (të gjallërimit qytetërimor) që mbështeten në formacionin mendor-konceptual.

Në fillim të viteve tetëdhjetë u botuan shumë libra - në të cilët përshkohej stili gazetaresk me disa teknika të tjera të fjalës së shkruar - të akademikëve që kishin fituar famë me hulumtimet mbi botën islame si E. Mortimer,⁹ D. Pippes,¹⁰ J. Esposito,¹¹ M. Ruthven,¹² E. Sivan,¹³ R. Dekmejian,¹⁴ dhe M. Watt.¹⁵ Ndërkohë u formuan konceptualizime, klasifikime, mjete metodologjike dhe qendra të shumta hulumtuese të reja. Këto studime, në fillim të viteve tetëdhjetë si pasojë e fenomenit të xhihadit afgan, që paraqiste pengesë të daljes së ish-Bashkimit Sovjetik në detet e nxehta dhe përpjekjeve të strategjisë amerikane për të drejtpeshuar

⁹ Mortimer, E., *Faith and Power*, Faber and Faber, Londër, 1982.

¹⁰ Pippes, D., *Islam and Political Power*, Basic Books, New York, 1983.

¹¹ Esposito, J., *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*, Syracuse University Press, New York, 1980; dhe përmbledhja *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983.

¹² Ruthven, M., *Islam in the World*, Penguin, Middlesex, 1984.

¹³ Sivan, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Politics*, Yale University Press, New Haven, 1985.

¹⁴ Dekmejian, R.H., *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1985.

¹⁵ Watt, M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londër 1985.

revolucionin antiamerikan të Iranit, kishin një pamje më objektive. Por, me zhbërjen e ish-Bashkimit Sovjetik kur konceptualizimi për rrezikun islam fitoi një "dinamizëm", të njëjtat filluan të fitojnë një përmbajtje më politike, më kategorike dhe më përjashtuese. Rol të rëndësishëm në këtë aspekt ka luajtur edhe ndikimi mbi studiuesit perëndimorë me origjinë çifute i shtrëngimit të Izraelit nga Intifâda palestineze.

Kësisoj, studimet klasike orientaliste, që ishin të drejtuara nga burimet historike dhe studimet tekstuale të një qytetërimi i cili konsiderohej si i vdekur, ia lëshuan vendin studimit të faqes politike të Islamit, që përfaqëson zgjimin kulturor të një brezi strategjik të gjallë dhe dinamik.¹⁶ Këto studime që përhapeshin në korniza të analizës së një kërcënimi ose rreziku dhe

¹⁶ Kjo dukuri u bë shkaktare e kundërtive interesante tek dijetarët që kishin parapëlqyer të dy qëndrimet. J. A. Williams, njëri nga përkthyesit e Taberit dhe i trajtuar si njëri nga islamologët më seriozë të kohës së fundit, në hyrjen e veprës së tij me titull *Themes of Islamic Civilization* (University of California Press, Los Angeles) të botuar në vitin 1971, e cila përmban edhe përkthime nga klasikët islamë, ndjen nevojën për të kërkuar falje në lidhje me një emërtim të këtyllë dhe thekson se edhe pse librin e ka titulluar si *Temat e qytetërimit islam* në realitet nuk beson në shprehjet qytetërimi islam, kristian ose çifut, meqë sipas tij në periudhën bashkëkohore dominon vetëm një qytetërim, ai i teknologjisë moderne. I njëjti autor në vitin 1993 në Kuala Lumpur konferencës që e mbajti i kish dhënë titullin "Kërkimi i dialogut midis qytetërimit islam dhe atij kristian". Në pyetjen tonë, të parashtruar në pjesën e pyetjeve, nëse llafosja për dialog me një qytetërim për të cilin kish pasë thënë se është i vdekur është një hipokrizi intelektuale ose përsëri bëhet fjalë për ndryshimin (lexo: braktisjen-A.P.) e gjykimit mbi vitalitetin e qytetërimit islam, të dhënë në vitet shtatëdhjetë, morëm përgjigjen e drejtë e cila reflektonte këtë ambiguitet: "Po, tash kam ardhur në përfundim që gjykimi im nga viti 1971 se qytetërimi islam nuk jeton, ka qenë i gabuar. Brenda njëzet vjetëve të fundit qytetërimi islam na e ka imponuar të vërtetën se është një qytetërim i gjallë dhe dinamik".

që ndonjëherë mbeteshin në dhëmbët e pincave të një simbolizmi shtap, e bënë të pamundshëm studimin e qytetërimit islam në një trajtë të veçantë, objektive dhe përfshirëse. Si pasojë e ekzistimit të pyetjeve se si këto studime do të ndikojnë mbi strukturën e brendshme të ringjalljes në botën islame, si do të ndikojnë në sistemin ndërkombëtar dhe si do të shfrytëzohen të njëjtat, në plan të parë dolën përkufizimet, klasifikimet, përgjithësimet dhe thjeshtëzimet - të mbërthyer me paragjykime - që gjejnë përdorim pragmatik.

Vlerësimi kategorik i reagimeve nga boshti islam ndaj qytetërimit perëndimor si “fundamentaliste”, “radikale”, “tradicionale”, “shekullare”, dhe “Islam politik” u bënë pengesa metodologjike ndaj qasjes së plotë e integrative të proceseve dhe transformacioneve të botës islame. Themeli metodologjik në të cilin mbështeteshin këto klasifikime kategorike, më tepër paraqiste një konstatim momental të gjendjes që do të ishte fundament i strategjisë dhe vendimit politik sesa kuptim i një procesi shumëdimensional në lidhje me shndërrimin e qytetërimit.

Tipologjitë e shpikura në këtë perspektivë si Islami fundamentalist, Islami radikal dhe ai politik, në përdorimet politike momentale përdorësve u kanë siguruar dobi pragmatike, por të njëjtat kanë qenë të të pamjaftueshme për t’u dhënë kuptim transformimeve afatgjata. Kjo, për arsye se me këto koncepte të reja nuk është arritur asnjë fushë e përkufizimit të qartë dhe objektiv e asnjë tërësi konsistente e kriterëve. Qëndrimet të cilat Iranin e vendosin në krye të vendeve fundamentaliste, kurse Arabinë Saudite në kategorinë e vendeve të

matura, Bosnjën një kohë e konsiderojnë si shoqëri muslimane më të modernizuar dhe të matur, e në një periudhë tjetër kohore e paraqesin si një rrezik potencial fundamentalist, njëherë xhihadin afgan e paraqesin si një luftë për liri kurse herën tjetër si burim më të rrezikshëm të terrorizmit, nuk janë përpjekje për analiza objektive por përpjekje për përgatitjen e një sfondi teorik të përshtatshëm për synimet politike të fuqive sistematike.

Këto synime pragmatike u kanë shërbyer si bazament edhe studimeve thjeshtësuese të cilat zgjimin e qytetërimit islam e reduktojnë në faktorë kalimtarë. Shembulli më tipik i këtyre studimeve reduksioniste është studimi i Pipesit, i cili zhvillimet islame i lidhë me faktorët financiarë që burojnë nga 'shpërthimi naf-tëtar' i viteve shtatëdhjetë: "Zgjimi islam, pasi që bu-ron nga begatia e naftës paraqet një fatamorganë. Disa regjime aktiviste islame pasi që fituan të ardhura mate-riale të majme, ca të tjera duke i përdorë fuqitë shkatër-ruese të naftës për rritjen e fuqive të veta, rritën edhe motivet juridike dhe të independencës; por nuk mund të pritet që këta dy faktorë të vazhdojnë deri në pafun-dësi".¹⁷ Krahasimet që bën mes ballfaqimit të botës is-lame me modernizimin dhe kushteve të syrgjynisë që e përjetuan hebrenjtë në Babiloni në vitin 586 para Isait (a.s.) janë shumë interesante, por në aspekt të përbërësve janë gjurmë të një metode komparative së gabuar: Faktorët legalistë në përgjithësi, ndërsa fun-damentalizmi në veçanti, paraqesin pengesa serioze para modernizimit të muslimanëve; por edhe tradita

¹⁷ Pipes, *vepra e njëjtë*, f. 331.

islame nuk është pengesë më e vogël. Muslimanët pikësëpari në sferën e punëve të kësaj bote kanë nevojë të ballafaqohen me hipotezën e suksesit, e pastaj ta zhdukin atë. Rrënimi i Tempullit të Solomonit në vitin 586 para Jezusit, ka krijuar një ambiguitet që i përngjan gjendjes së sotme të muslimanëve; Ezekieli dhe Isaiahu i Dytë e kishin ndarë besimin nga punët e kësaj bote dhe kjo gjë duhet të ndiqet nga ana e muslimanëve... Rezultatet islame katërmëdhjetëshekullore përnjëherë nuk mund të eliminohen, por një hapërim në këtë drejtim është i pashmangshëm për modernizimin e bashkësisë shpirtërore të muslimanëve (ummetit)".¹⁸

Ngjarjet që i kemi përjetuar prej vitit 1983 (kur u botua vepra e Pipesit përplot ofendime të fshehta) e këndej, kanë nxjerrë në dritë si mangësitë metodike ashtu edhe ato teorike të veprës në fjalë. Konstatimi i Vollit, që është diametral me atë reduksionist, i shprehur përafërsisht në kohën e njëjtë, edhe më tej ruan validitetin e vet: "Bota islame, e cila në nëntor të vitit 1980 ka hyrë në shekullin XV, me të gjitha dimensionet e përvojave të veta gjendet në mesin e një transformimi shumë të gjerë...", dhe "...Zgjimi islam, me anë të rasteve dhe dinamikave të reja që i solli me vete, është duke e detyruar botën islame të përjetojë ndryshime".¹⁹

Një proces i ngjashëm kognitiv vlen edhe për pellgjet tjera të qytetërimeve. Përparimi ekonomik-politik i Japonisë në vitet shtatëdhjetë, i tigrave të

¹⁸ *Vepra e njëjtë*, f. 335.

¹⁹ Voll, J. O., *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder Westview, 1928, f. 347.

Lindjes së Largët në pjesën e dytë të viteve tetëdhjetë si dhe i Kinës në vitet nëntëdhjetë ka krijuar nevojën për ristudimin e Azisë dhe të Lindjes së Largët - vende këto që në periudhat e mëhershme njiheshin si pellg ezoterik dhe mistik i kulturave të vdekura - nga një perspektivë e re. Meqë kategoritë dhe njësitë e formuara në kuadër të teorive të modernizmit dhe të bazuara në pretendimin për universalizmin e shkencave shoqërore nuk arritën t'i shpjegojnë këto dukuri të reja, u bënë përpjekje për zhvillimin e përkufizimeve të reja kulturë-varura/kulturogjene. Përdorimet standarde të koncepteve që kanë arritur pozitën e mjeteve metodologjike të shkencave shoqërore, që janë zhvilluar në rrjedhën historike të qytetërimit perëndimor dhe të cilat më vonë kanë pretenduar për universalizëm (se kanë karakter mbarëbotëror-A.P.) si *individit, dinamika e grupit, shoqëria, shteti, forca, pushteti, kapitali, klasa dhe konkurrenca*, kanë mbetur të pamjaftueshme në shpjegimin e dukurive dhe proceseve që ndodhën në rrethin e qytetërimeve të tjera (joperëndimore-A.P.).

Vepra *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority* (Fuqia aziatike dhe politika: Dimensioni kulturor i autoritetit) e L. W. Pye-së, e shkruar aty nga gjysma e viteve tetëdhjetë, në të cilën autori duke e marrë për pikënisje kulturën, mundohet që ta studiojë forcën që kish filluar të formohet në Azi, shfaq gjurmët e këtij ndryshimi dhe kërkimin metodologjik në sferën e pikëpamjes. Literatura e tij kritike në lidhje me konceptin *qendrat e reja të forcës*, mundohet t'i kuptojë në kuadër të dinamikave/kon-zistencës së tyre të brendshme: "Synimi im është që

duke u përqëndruar mbi faktorin forcë në zhvillimet politike të Azisë, të kthehem në themelet e shkencës politike. Por, me një dallim të rëndësishëm. Teoricien-tët bashkëkohorë të politikës që nga Charles Merriam dhe Harold Lasswell e deri te Robert Dahl dhe Samuel Huntingtoni, *forcën*, që nga Greqia Antike e deri te sistemi ndërkombëtar shtetëror i kohës së sotme-bashkëkohore, që nga parlamenti e deri te këshillat bashkiake, e shohin si një fenomen gjithëbotëror dhe mundohen që elementet e këtij fenomeni t'i përkufi-zojnë në mënyrë shkencore; kurse unë të njëjtin e përkufizoj si një dukuri që ndryshon nga kultura në kul-turë. Sipas tezës sime, shoqëritë varësisht nga vendi dhe koha, *forcën* e kanë kuptuar ndryshe, dhe këto ndryshime kanë qenë faktori kryesor që zhvillimit historik ia kanë hapur shtigjet e marshimit në drejtime të ndryshme. Sipas mendimit tim, teoritë e shumta që kanë krijuar terminologji të përgjithshme në lidhje me konceptin *forcë*, nuk e kanë vërejtur këtë realitet. *Forca* është dukuria më e ndjeshme në kuadër të dukurive shoqërore dhe nuancave kulturore; potencialet dhe kufijtë e forcës drejtpërsëdrejti janë determinuar nga faktorët kohë dhe hapësirë.²⁰

Në këtë kontekst filluan që nën thjerrëzën e gjyki-mit të vihen edhe mendimet sociologjike të cilat për-vojat e kufizuara historike i kishin shndërruar në teori me vlerë mbarëbotërore. Problemi metodologjik që W. Davies e merr si pikënisje në veprën e tij *Japanese Religion and Society* (Religjioni dhe shoqëria japoneze),

²⁰ Pye, L.W., *Asian Power and Politics: The culutural Dimension of Authority*, Harvard University Press, Cambridge, f. viii.

në të cilën e trajton tematikën e fenomenit të religjionit dhe modernizmit në shoqërinë japoneze, reflekton një ndryshim tejet të rëndësishëm: "Para se të nxjerrim ndonjë rezultat nga sfera e çështjes së religjionit dhe zhvillimit, duhet që t'i bëjmë një rivlerësim serioz fenomenit të modernizmit... Prapë, për të njëjtën arsye nuk i duhet përshkruar vërtetësi absolute as pretendimit se rënia e interesimit për fenë dhe ndikimit të saj është pasojë e domosdoshme e procesit mbarëbotëror të modernizmit. Në asnjë mënyrë nuk duhet të lejojmë që kjo teori të na verbërojë duke u nisur nga mënyrat e bashkëjetesës dhe bashkëpunimit midis formave të thjeshta religjioze dhe mistike me institucionet moderne ekonomike dhe politike. Në këtë kontekst duhet theksuar se qëndrimet e Weberit dhe teoricienëve të tjerë që janë fascinuar nga miti i "shkencës dhe përparimit" (mite këto që rrjedhin nga idhulli i Iluminizmit), shumë keq e kanë orientuar si sociologjinë e religjionit ashtu edhe ndryshimin ekonomik dhe shoqëror.²¹

Si referimi që Davis i bën ndërmarrësit të periudhës Meiji, Kanbara Mezien, për rolin determinant të realitetit budist *vis-à-vis* jetës së shoqërisë japoneze, ashtu edhe konstatimi i drejtorit të një sipërmarrjeje të sotme të Tokios, "Denki Kagakukogya", se sipërmarrja e tij shpirtin dhe frymëzimin e vet e merr nga budizmi, janë përpjekje për të trajtuar ndikimin e fesë në shoqërinë japoneze përtej konceptualizimeve shekullore perëndimore mbi fenomenin e fesë: "Sektet bu-

²¹ Davis, W., *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, State University of New York Press, Albany, 1992, f. 153.

diste e kanë vazhduar pretendimin se janë elementi përfundimtar që fshehet pas suksesit japonez. Zenbudistët vendosmërinë e afaristit japonez e lidhin me nihilizmin kreativ të sekteve Rinzaï dhe Soto. Edhe budistët ezoterikë Shingon pohojnë se doktrina e tyre është faktori themelor i lidhshmërisë së japonezëve me punën. Në të njëjtën mënyrë edhe të tjerët moralin japonez të punës e shpjegojnë me rrugën luftarake (bushido), që është një përzierje e idealeve budiste, konfuçianiste dhe shintoiste.²²

Rezultatet deri te të cilat ka arritur Davisi, duke nxjerrë në pah shumë qartë qorrsokaqet e orvatjeve për t'i përshtatur teoritë e mëdha perëndimore me karakter përgjithësues ndaj pellgjeve të qytetërimeve jo-perëndimore, shfaqin domosdoshmërinë e studimit të çdo qytetërimi sipas parametrave të veta të vlerave: "Konstatimet dhe përfundimet deri te të cilat kam arritur dua t'i prezentoj duke pohuar se 'entuziazmin e fuqishëm', të cilin Max Weber e sheh si kusht të domosdoshëm për racionalizimin e jetës ekonomike dhe shoqërore, nuk kam mundur ta gjej në budizëm. Jam munduar të tregoj se budistët japonezë kanë reaguar ndaj ndryshimeve intelektuale të periudhës Meiji dhe se ndryshimet e filluara nga ta kanë mbetur të kufizuara me shtypin fetar, politikën sektariane dhe botën akademike. Thënë me një shprehje më pozitive, budizmi institucional në shkallë të fundit ka kontribuar në sferën e retorikës së demokracisë të stilit japonez. Lindja e retorikës budiste të zhvillimit nuk ka ndo-

²² *Vepra e njëjtë*, f. 153.

dhur në saje të imponimit të drejtpërdrejtë të idealeve religjioze mbi shoqërinë, por, në një formë dialektike, përmes institucioneve religjioze. Kjo do të thotë se historia e zhvillimit të budizmit dhe ekonomisë nuk duhet kuptuar në nivel të historisë së mendimeve, por në nivel të afrimeve dhe lidhshmërive reciproke në rrafshin e historisë shoqërore. E njëjta flet edhe mbi faktin se historia nuk mund të kuptohet duke e përhapur në mënyrë abstrakte ndikimin e "sistemit qendror të vlerave" mbi shoqërinë. Hulumtimet tona historike mbi relacionin religjioni, retorika dhe ideologjia tregojnë se teza e Weberit, si një paradigmë, është e një vlere të kufizuar në shpjegimin e zhvillimit japonez.²³

Autorët perëndimorë, për ta kuptuar realitetin e Kinës, gradualisht kanë filluar që më tepër t'i kushtojnë kujdes traditës konfuçiane dhe elementeve budiste sesa vijës moderniste radikale të Maos; ky fakt është refleksion i një ndryshimi metodologjik. Përpyekjet për studimin e rrezikut strategjik të Kinës socialiste të Maos vendin ia lëshuan studimit të komponentëve të qytetërimit kinez dhe ndikimit të tyre mbi socializmin kinez. Kësisoj, Kina filloi që më tepër të fokusohet si qendër e një pellgu të veçantë të qytetërimit sesa si anëtar natyror i polit socialist të botës dypolëshe. Edhe dallimet midis praktikës së socializmit sovjetik dhe atij kinez kanë hapur rrugën e shtimit të studimeve mbi vlerat vendore kineze. Vepra e Guy Alittos mbi jetën dhe mendimet e tradicionalistit kinez Liang Shu-Ming, e botuar në vitin 1979, paraqet shembull interesant në këtë çështje: "Libri

²³ Vepra e njëjtë, f. 179-180.

tregon se projektet për zgjidhje të dilemës së modernizmit kinez të Liangut - lider i konservatorëve dhe Maos - lider i radikalëve, i ngjasojnë tepër njëri-tjetrit. Libri po ashtu ilustron qartë se komunizmi kinez përputhet me konservatorizmin konfuçian.²⁴

Autori, këtë përputhshmëri e vlerëson më tepër si një përputhshmëri metodike të reaksioneve kundër modernizmit sesa si rezultat të mendësisë së përbashkët të qytetërimit, qëndrim ky i cili është shumë larg nga trajtimi i traditës konfuçiane si element ose thelb qytetërimor. Duke synuar definimin e Liang Shu-Mingut, Alitto veprën e vet e titullon *The Last Confucian* (Konfuçiani i fundit), fakt ky që tregon se autori konfuçianizmin dhe qytetërimin kinez nuk i sheh për të gjallë dhe për pellg qytetërimi me projekt për të ardhmen, por si një traditë, përfaqësuesi i fundit i së cilës mundohet të bëjë rezistencë.

Pellgjet e qytetërimeve vendore, të cilat nuk e treguan veten si një bosht i ri i forcës, nga vitet shtatëdhjetë e këtej u zhytën në ujërat e përpjekjes për një zgjim kulturor që përqëndrohet mbi theksmin e një identiteti të ri. Theksi që Ali Mazrui dhe Alex Hailey e vunë mbi identitetin e Afrikës dhe thesarin qytetërimor të saj, qartë nxori në shesh të vërtetën se, thesaret e qytetërimeve të cilat retorika e superioritetit të pa diskutueshëm të njeriut të bardhë dhe e historisë progresiviste i kishte konsideruar për të vdekura, në fakt, ishin të gjalla dhe po bënin përpjekje për të ripërkufizuar vetveten.

²⁴ Alitto, G. S., *The Last Confucian: Liang Shu-Ming and Chinese Dilemma of Modernity*, University of California Press, botimi i dytë, Berkeley, 1986, f. 344.

Por duhet theksuar se deri në kohët e fundit, as gjallërimi i vërejtur në pellgjet e qytetërimeve joperëndimore, e as paaftësia e mjeteve metodologjike me origjinë perëndimore për të kuptuar dukuritë mbarëbotërore, nuk janë përpunuar në plotkuptimin e fjalës dhe me të gjitha dimensionet përkatëse. Përderisa gjallërimet e qytetërimeve perceptoheshin si reagime lokale kundër modernizmit, pamjaftueshmëria në fushën e mjeteve metodologjike tentohej të kapërcehej përmes relativizmit postmodernist i cili edhe më tepër e ndërlikon çështjen. Në vend që të bëheshin përpjekje për kuptimin e qytetërimeve në kuadër të tërësive të veta konceptuale dhe historike, në plan të parë dolën përpjekjet për trajtimin e këtyre zgjimeve nga fokusi politik dhe strategjik.

E vërteta se zgjimi në fjalë është rezultat i qërimin të hesapeve dhe transformimit (të qytetërimeve) me përmasa të gjera, u kuptua në vitet nëntëdhjetë, kur u bë analiza e parametrave të sistemit ndërkombëtar dypolësh. Por, edhe këtë herë, në vend që të lodhej koka rreth dinamikeve të brendshme dhe transformimit kognitiv që pellgjet e qytetërimeve joperëndimore - në krye me atë islam- i ka çuar drejt rigjallërimit, në shesh u hodh një tezë shterpe mbi *përplasjen e qytetërimeve*, e bazuar në hesapet e interesat strategjike dhe analizat sipërfaqësore politike forcëboshore ua zunë grykën kërkimeve vlerëboshore. Qytetërimi perëndimor, i cili në sajë të karakterit të vet dominant në sistemin ndërkombëtar, trazirat dhe konfliktet e veta të brendshme i shndërroi në trazira dhe konflikte ndërkombëtare, në vend që të bëjë një llogari të brendshme, duke i eksploatuar dobësitë dhe kundërtitë e brendshme të qytetërimeve të tjera, u orientua kah një kërkim strategjik afatshkurtër për riformimin e baraspeshave.

III. Vetëperceptimet e qytetërimeve dhe bota e jetës

Nëse është i vërtetë pohimi se qytetërimet joperëndimore, të cilat në vitet tridhjetë dhe katërdhjetë të shekullit XX gjendeshin në dhëmbët e modernizmit dhe po jepnin shpirt nën hegjemoninë e qytetërimit perëndimor, kurse aty nga fundi i shekullit në fjalë përjetuan një gjallërim, përpara na del pyetja lidhur me elementin bazë që e ka mundësuar rezistencën e këtyre qytetërimeve autentike: Cila është forca shtytëse që, përkundër globalizimit të normave thelbësore, formave të sjelljes, institucioneve dhe përbërësve të strukturës ekonomiko-politike të qytetërimit perëndimor - në mes tjerash edhe në sajë të mbështetjes dhe kontrollit të fuqive sistimore ndërkombëtare - i ka vënë në lëvizje pellgjet e qytetërimeve joperëndimore? Nëse kuptohet kjo forcë, do të mundësohet edhe përkufizimi i faktorit themelor dhe të pashmangshëm gjatë procesit të formësimit të qytetërimeve si dhe kuptimi i veçorive që shkaktojnë dallimet ndërmjet qytetërimeve.

Në këtë kontekst, kryeteza e artikullit tonë është kjo: Elementi themelor që siguron krijimin e qytetërimeve, ngritjen e tyre, rezistencën kundër hegjemonisë potenciale të qytetërimeve të tjera dhe shfaqjen e prototipit të një qytetërimi është *vetëperceptimi*. Faktori final që mundëson formimin e *vetëperceptimit* nuk është

fusha institucionale dhe formale (zyrtare) por botë-kuptimi (gjerm. *weltanschauung*, ang. *worldview*-A.P.), i cili çështjen e ekzistencës së njeriut e vendos në një kornizë kuptimplote. Për këtë arsye, mund të thuhet se transferet institucionale dhe zyrtare nga qytetërimet e tjera mund të shkaktojnë ndryshime të jashtme, por pa formimin e një vetëperceptimi të ri dhe pa u arritur që qytetërimi i marrë për shembull dhe vetëperceptimi i tij të fitojnë fuqi dhe mundësi ndikimi në epiqendër të qytetërimit marrës, shkatërrimi i shpirtit të qytetërimit që dëshirohet të ndryshohet është i pamundshëm. Forca e përgjithshme për rezistencë e çdo qytetërimi shfaqet në rezistencën e vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit. Ky është shkaku kryesor pse kornizat teorike të zhvilluara nga modernistët - të cilët janë të bindur se transferi institucional do të shkaktojë ndryshimin e vetëperceptimit - kanë qenë të pasuksesshme në shpjegimin e rezistencës së qytetërimeve joperëndimore, e në veçanti në temën e zhvillimeve në botën islame.

Para së gjithash është e domosdoshme që vetëperceptimi qytetërimor të përkufizohet më qartë. Vetëperceptimi nuk është çështje identiteti. Pa nxjerrjen në pah të dallimit të qartë në përkufizimin midis identitetit dhe vetëperceptimit, shumë rëndë është të bëhet konstatimi i prapaskenës psikologjike dhe sociologjike të formave të qytetërimit që reflektohen në botën e jashtme. Këto dy koncepte shfaqin nivele të ndryshme të vetëdijes. Përderisa identiteti, si një vetëdije relacionuar që realizohet në bazë të njohjes shoqërore kërkon dy palë, vetëperceptimi reflekton gjendje të perceptimit

individual që nuk ndjen nevojë për palën tjetër ose për njohjen shoqërore. Përderisa identiteti bart një ti-par që mund të përkufizohet dhe jepet nga autoriteti shoqëror, ekonomik dhe politik, përkufizimi ose eliminimi i vetëperceptimit - i cili për bazë e merr esencën (subjektin) - nga çfarëdo autoriteti tjetër është i pamundshëm. Për hir të kristalizimit të çështjes po japim shembullin e shtetit ish-jugosllav, i cili qytetarëve të vetë serbë, kroatë, malazias, boshnjakë, shqiptarë, sllovenë etj., u pat caktuar një identitet të përbashkët. Por ç'e do që me kalimin e kohës si forcë e vërtetë shtytëse dolën në skenë vetëperceptime që bazohen në përkatësinë e qytetërimit gjegjë, të cilat bashkësitë e sipërpërmendura i kanë ushqyer në brendësinë e vet, dhe të njëjtat për një kohë të shkurtër u shndërruan në dukuri politike që e tejkalonin identitetin e përkufizuar. Përderisa midis kroatëve dhe sllovenëve ose boshnjakëve dhe shqiptarëve, të cilët në sajë të së kaluarës qytetërimore kanë vetëperceptime të afërta, nuk janë shënuar konflikte, midis elementit serb e boshnjak, atij kroat e boshnjak, serb e shqiptar dhe serb e kroat janë shënuar përplasje të ashpra.

Pra, çdo vetëperceptim mund të shndërrohet në identitet natyror kurse çdo identitet nuk mund të arrijë vetëdijen e vetëperceptimit. Shndërrimi i një identiteti në vetëperceptim e bën të nevojshëm realizimin e plotë të transformimit psikologjik dhe mendor dhe një proces që buron nga vetëdija e brendshme dhe që homogjenizohet me personalitetin. Perandoria e shenjtë romake-zhermene e Charle Magneit, e formuar nga kristianizimi i fiseve endacake zhermene si dhe nga

adaptimi i tyre pellgut qytetërimor romak dhe që i bashkon këto tre elemente, është fryt i një transformimi të këtillë të vetëperceptimit dhe zë vend qendror në referencat e mëvonshme të identitetit gjerman. Dihet se Hitleri është cilësuar si III. Reich. Në këtë zinxhir perandoria e parë është ajo e Charle Magneit.

Po ashtu edhe pranimi i kristianizmit nga fiset ruse endacake dhe adaptimi traditës së Romës Lindore, janë bërë kriterë referuese themelore që bashkë me idealin për Romën III dhe nocionin 'car' formojnë identitetin rus. Edhe rasti i turqve, të cilët pas islamizimit (pranimit të Islamit) kaluan përvojën selxhuke dhe arritën të krijojnë thesarin e qytetërimit osman, paraqet gjurmë të një transformimi të vetëperceptimit dhe përkufizimi i identitetit turk modern jashtë këtij transformacioni të vetëperceptimit është i pamundshëm. Shkaku i dështimit të tezave historike të cilat identitetin turk modern mundohen ta përkufizojnë duke e ndarë atë nga këto elemente si dhe atyre që mundohen ta mbështesin mbi kulturat paraislame të Anadollit, qëndron në faktin e pamjaftueshmërisë ose zyrtësisë së përfytyrimeve të tyre centriste dhe abstrakte mbi identitetin - të cilat nuk mund të transformohen në vetëperceptim - karshi një koncepti të shëndoshë të vetëperceptimit që qëndron mbi themele historike dhe mendore-njohëse.

Shkaku pse identiteti sovjetik nuk është "përqafuar" *vis-à-vis* identitetit rus, si dhe mospërfitimi i identitetit turk perëndim-boshtor shekullar (të shkëputur nga *backgroundi* historik) që të falimentojë vetëperceptimin e mbështjellur me elementet e qytetërimit islam - edhe

pse e dimë se ka zotëruar forcën dhe vullnetin autoritativ centralist, - qëndron në faktin se është e pamundur që vetëperceptimi të përcaktohet nga vullneti politik. Retorikat revolucioniste, që parashohin thyerje historike, përderisa nuk formojnë vetëperceptime alternative më të forta se vetëperceptimet e vjetra, nuk mund të realizojnë transfer të plotë të qytetërimit. Përndryshe, të njëjtat, në skenën e historisë së gjatë të qytetërimit mund të shkaktojnë vetëm valëzime me ndikim koniunktural.

Një vetëperceptim i ri i qytetërimit mund të formohet vetëm e vetëm në sajë të një vetëdijeje më të gjerë mbi ekzistencën, si dhe në bazë të diturisë dhe tërësisë së normave të sjelljes më përfshirëse. Në këtë kontekst shumë me rëndësi janë vrojtimet e Sherif Mardinit mbi modernizmin turk: "Një pyetje që na vjen në mend lidhur me këtë subjekt është ajo se si është e mundur që Republika (Turke-A.P.) kallëpet e veta ideologjike i ka përcjellë deri në fshatra duke mos i vënë në pozitë të ideologjive konkurrenente karshi fesë. Një nga faktorët e rëndësishëm të këtij realiteti është fakti se në periudhën e Republikës, në çështjet fetare, ndjenja e *ummetit* nuk e ka humbur fuqinë e vet. Madje edhe Republika kohë pas kohe ka qenë e detyruar të pranojë se ideologjia e *ummetit* ka qenë më e fortë se vetë ajo (ose ideologjia e saj/Republikës-A.P.). Përpjekja e prof. Fuad Köprülü e vitit 1928 që zhvillimin e fesë ta lidhë me Fakultetin Teologjik, i cili do të funksiononte si njëfarë qendre e shkencës mbi fenë (teologjinë), për shkak të opozitës nga masa popullore (ummeti), përfundoi me heqje dorë nga një

hap i tillë. Shteti, pas kësaj, braktisi idenë që përmes përpjekjeve shkencore t'i japë formë fesë. Kjo ndoshta është pika më e dobët e kemalizmit. Kemalizmi, meqë nuk krijoi një *kuptim të ri në nivelin personalitetkrijues të kulturës* dhe pasi që në të nuk pa ndonjë funksion të ri, nuk arriti që të luajë rolin e një ideologjie konkurrente. Ndikimi i kemalizmit në ndryshimin e vlerave të injektuara fëmijëve nga familja, ka qenë vetëm sipërfaqësor. Madje edhe kjo sipërfaqësi është rezultat i pashmangshëm i të kaluarës sonë islame. Përfshishmëria e një mendimi që depërton në çdo anë të personalitetit dhe aksionit shoqëror të çdo njeriu, veçanërisht nuk mund lehtë të perceptohet nga ata që janë rritur brendapërbrenda atij kallëpi kulturor. Ata që edukohen brenda këtyre kallëpeve ideologjike kur 'prodhojnë' një ideologji të re, nuk mendojnë se edhe kjo ideologji duhet të jetë po aq përfshirëse. Nevoja për t'i shtuar kemalizmit një pjesë që do të siguronte ndikimin e tij në gjirin familjar, do të mendohet si nevojë për vendosjen e një norme të re juridike. Në këtë mënyrë reforma familjare mbeti e kufizuar me reformën në kuadër të jurisprudencës.²⁵

Përkufizimi ynë i vetëperceptimit përputhet me sintagmën e Mardinit, *kuptim të ri në nivelin personalitetkrijues të kulturës*. Nëse nuk ekziston një përkufizim përfshirës i vetëperceptimit, është i pamundur formimi i një sfere të këtillë të kuptimit dhe i një qëndrimi konsistent në nivel të personalitetit. Lidhshmëria që Husserli e ka krijuar midis *Selbstverstandnis* (vetëper-

²⁵ Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları*, botimi i shtatë, Stamboll, 1995, f. 148-149. Italikët në kuadër të citatit janë të autorit.

ceptimi)²⁶ dhe *Lebenswelt* (bota e jetës ose fusha e përvojës së përbashkët) bart një propozicion të këtillë të fshehtë. Husserli²⁷, i cili përmes metodës fenomenologjike ka synar arritjen e një niveli absolut të perceptimit, ka theksuar se bota e jetës ndërhyr në hulumtimin shkencor, se kjo botë na është dhënë neve dhe se ne vetëm përmes saj mund ta përjetojmë dhe perceptojmë vetveten. Siç shprehet edhe Gurvitchi, koncepti bota e jetës siguron lidhshmërinë midis rrafshit ekzistencial dhe atij të njohurisë: "Sikurse edhe shumë veprimtari të tjera kulturore edhe veprimtaria e përfitimit të diturisë realizohet në kuadër të kësaj bote të jetës, e cila është fushë e përbashkët e përvojës. Madje edhe problemet shkencore formohen brenda kësaj fushe të përbashkët."²⁸ Jemi të mendimit se Husserli, gjatë përkufizimit të realitetit historik-kulturor të njeriut të Perëndimit, është dashur që të shkojë një hap para interpretimit të relacionit të krijuar midis vetëperceptimit dhe botës së jetës dhe së pari të përqëndrohet mbi relacionin mendor- imagjativ të njeriut perëndimor me botën e jetës dhe mbi shfaqjen e këtij relacioni në themelin e vetëperceptimit. Vetëm atëherë bëhet i mundshëm konceptimi i elementeve bazë të vetëperceptimit të prototipit qytetërimor, që është elementi themelor i qytetërimit perëndimor. Kontinuiteti histo-

²⁶ Në lidhje me përkufizimin e Husserlit mbi këtë koncept shih *Die Krisen der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, editor W. Biemel, Hagë, 1954, f. 275-280.

²⁷ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2 vëllime, Max Niyemer, Halle, 1900-1901, vëll. 2., f. 8.

²⁸ Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966, f. 422.

rik i përsosurisë së mendimit të njeriut, në veçanti i njeriut perëndimor, mund të vërehet si refleksion i një vetëperceptimi të këtillë. Teza jonë bazore në këtë pikë është perceptimi ekzistencial dhe identifikimi midis vetvetes (egoja, uni) së elementeve themelore që e thurin vetëperceptimin e njeriut, botës së jetës që e percepton ekzistencën e kësaj vete dhe Qenies Absolute (Zotit), që është burimi i të dyjave, me këto elemente në formë të panteizmit ose materializmit. Botëkuptimi i afrimit ontologjik (afrimi i rrafsheve ekzistenciale), që është faktori themelor i vazhdimësisë, i cili e determinon vetëperceptimin e qytetërimit perëndimor, i cili duke depërtuar nga periudha antike në kristianizëm, nga kristianizmi në shekullarizmin bashkëkohor kalon në nivel të formimit mendor, është fryt i ndarjes së dy botëkuptimeve të këtilla ekzistenciale.²⁹

Si pikë e dytë paraqitet nevoja për transformim të relacionit ndërmjet vetëperceptimit dhe botës së jetës në një kornizë teorike që do t'i përfshinte edhe pellgjet qytetërimore joperëndimore. Në të vërtetë, shndërrimi i çdo qytetërimi në formë qytetërimore që mund të jetojë është në proporcion të drejtë me nivelin e ndikimit të vetëperceptimit të tij ekzistencial ndaj botës së jetës së të njëjtit. Duhet pasur parasysh se midis vetëperceptimit të njeriut perëndimor dhe rrethit të tij shoqëror-ekonomik, midis vetëperceptimit të një pjesëtari të Islamit (muslimanit) dhe qyteteve që i njëjti i ka krijuar, midis vetëperceptimit të kinezit dhe botëkuptimit të tij mbi rendin

²⁹ Lidhur me konceptin afrim ontologjik dhe kontinuitetin historik e tërësinë teorike të këtij botëkuptimi ekzistencial në kuadër të qytetërimit perëndimor shih Davutoğlu, A., *Alternative Paradigms*, Lanham University Press of America, Lanham, 1994, pjesa 1 dhe 2.

shoqëror, midis vetëperceptimit të një indiani dhe hierarkisë shoqërore që ai e përfytyron, gjithmonë ekziston një relacion i dependencës (varshmërisë). Përderisa te qytetërimet që krijojnë lidhshmëri aktive dhe të drejtpërdrejtë midis vetëperceptimit dhe botës së jetës përjetohet një zgjim, te ato (qytetërimet) ku është këputur ose dobësuar kjo lidhje vërehen kriza dhe stagnime (dekadencë).

Sot, dimensionin më të rëndësishëm të kundërtisë ndërmjet modernizmit dhe rezistencës qytetërimore ka të bëjë me lidhshmërinë midis vetëperceptimeve alternative. Lëvizjet uesternizuese i kanë zgjidhur vetëperceptimet e qytetërimit tradicional, por kanë dështuar në përpjekjet për t'u injektuar atyre vetëperceptimet perëndimore. Nga ana tjetër, është dobësuar forca e vetëperceptimit të qytetërimit tradicional për të determinuar format shoqërore. Kjo kundërti me vetë solli çështjen e tëhuajësimit (tjetërsimit) midis vetëperceptimit të qytetërimit dhe formave shoqërore. Edhe pse reaksionet antiperëndimore e kanë mbajtur të gjallë vetëperceptimin tradicional, ky vetëperceptim nuk ia ka dalë të formojë një botë të jetës që do ta reflektonte gjallërinë e vet. Përderisa bota e jetës me përhapjen e kulturës monopoliste është perëndimuar, qytetërimi tradicional ka vazhduar ta ruajë gjallërinë e vetëperceptimit dhe ka bërë përpjekje për krijimin e formave shoqërore antiperëndimore. Pa kuptimin e vetëperceptimeve alternative ekzistencë-boshtore dhe ndërveprimeve të tyre, është e pamundur që t'i jepet kuptim kësaj kundërtie, është tejet vështirë që të zgjidhen dhe analizohen dinamikat e krijimit dhe transformimit të qytetërimeve.

Dobësia më e madhe si e retorikës radikale moderniste ashtu edhe e asaj revolucioniste socialiste qëndron në mosvërejtjen e dallimit midis elementeve qytetërim-varura dhe të bazuara në vetëperceptim përballë proceseve historike që vërehen si domosdoshmëri universale. Elementet elite të qytetërimeve joperëndimore që modernizmin e shohin si domosdoshmëri universale dhe 'konvertim' qytetërimor, në fakt janë munduar të depërtojnë në vetëperceptimin e një qytetërimi të cilit nuk i përkasin. Kur kundërtia midis vetëperceptimeve shkaktoi dështimin e këtyre përpjekjeve, dolën në skenë elitat eklektike të periudhës kalimtare, të cilat nuk e pëlqyen as vetëperceptimin e qytetërimit në të cilin donin të inkuadroheshin e as të atij që deshën ta braktisnin (lexo: qytetërimit të vet-A.P.). Në këtë mënyrë në shoqëri u shfaq një fushë tendosjeje midis kësaj elite eklektike dhe shtresave shoqërore që në kuadër të kontinuitetit historik mundoheshin ta ruajnë vetëperceptimin e vet.

Elita, e rënë në konflikt me sistemin e vlerave shoqërore, filloi të përjetojë një tension psikologjik midis vetëdijes së brendshme me themel familjar, të cilën mendohej ta mbajë nën kthetrat e presionit dhe retorikës së jashtme me themel politik. Shkaku kryesor pse në politikën e brendshme në një formë përjashtuese pëlqehen përkufizimet si fundamentalizëm, fundamentalist/e dhe Islami politik, të gjeneruara nga akademikët perëndimorë, qëndron në përpjekjen për ta dëbuar konfliktin psikologjik duke u strehuar në racionalizimin se refuzimi i Islamit me një atribut të shtuar para, nuk do të thotë refuzim i Islamit, i cili në

vetëdijen e brendshme nuk ka mundësi të refuzohet. Kjo ikje, ia hap rrugën lehtësisë për t'u larguar prej kërkimeve filozofike dhe për të anuar kah përkufizimet dhe zgjidhjet pragmatike.

Nëse njeriu nuk e zgjidh vetëperceptimin e vet në kuptimin ekzistencial, gjithmonë do të përjetojë erozion të identitetit. Rezultat natyror i këtij konflikti të brendshëm është edhe rasti i Turqisë së kohëve të fundit ku identitetet, duke filluar nga ai i osmanizmit të fshehtë, retorikës revolucioniste të periudhës njëpartiake, islamizmit simbolik e deri te shekullarizmi simbolik, vazhdimisht kanë ndryshuar bosht në përputhje me koniunkturat e ndryshme.

[V E T Ě P E R C E P T I M E T E Q Y T E T Ě R I M E V E]

IV. Analiza krahasimtare e vetëperceptimeve të qytetërimeve

Analiza krahasimtare e vetëperceptimeve të qytetërimeve është e rëndësishme si nga aspekti i analizës së rolit të vetëperceptimit në formimin e qytetërimit, ashtu edhe nga aspekti i përshkrimit të ndikimit të elementeve psiko-kulturore mbi pluralizmin. Në lidhje me vetëperceptimin, edhe pse mund të zhvillohen nënkategori dhe kategori komplekse, ne do të përqëndrohemi në krahasimin e tyre rreth pesë prototipave të ndryshëm:

(I) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe i ashpër

Ky vetëperceptim është mirë i përkufizuar, është i vendosur mbi një themel të fortë filozofik dhe metafizik dhe meqë mbështetet në një botëkuptim përfshirës dhe të qëndrueshëm, ka një strukturë të fortë. Është i ashpër sepse duke i përjashtuar në mënyrë kategorike elementet e qytetërimeve të tjera nuk lejon depërtimin e të njëjtave në veten e tij. Për këtë arsye, qytetërimet që janë produkt i një vetëperceptimi të këtillë (të qytetërimit), janë monopoliste, hegjemoniste dhe forcë-centriste.

Shembulli historik më eklatant i një vetëperceptimi të këtillë qytetërimor është vetëperceptimi arian i

qytetërimit indian, i cili thur bazat e sistemit përjashtues (ekskluzivist) të kastave. Kjo traditë antike përjashtuese ka ruajtur ndikimin e vet me shekuj të tërë dhe shprehja *barbara*, e përdorur në gjuhën sanskrite për t'i emërtuar joarianët, në mendimin politik grek ka marrë formën *barbaros* që do të thotë i huaj. Ky koncept i cili përfaqëson përjashtimin kategorik të thesareve të tjera qytetërimore, shekuj me radhë ka luajtur një rol të rëndësishëm në mendimin perëndimor në përgjithësi dhe në mendësinë politike në veçanti.

Koncepti përjashtues i vetëperceptimit të ashpër është i shumëllojshëm. Lloji më i thjeshtë vërehet te fiset e ndryshme dhe mbështetet në parimin e superioritetit absolut të anëtarëve të një fisi ose të një familjeje mbi anëtarët e fiseve ose familjeve të tjera. Përjashtueshmëria fisnore, e cila bazohet në një ide dhe perceptim të kufizuar gjeografik, veten e gjenë më tepër në vetëperceptimin e dobët dhe të ashpër të qytetërimit, temë kjo për të cilën do të flasim në faqet që vijojnë.

Përjashtueshmëria më përfshirëse lind në rastet kur një qytetërim në tërësi përjashtohet nga qytetërimet e tjera. Një përjashtueshmëri që bazohet në bindjen se të gjitha virtytet/vlerat njerëzore i takojnë vetëm një qytetërimi dhe se ky qytetërim i "veçantë" zotëron të drejtën absolute për t'i përcaktuar kufijtë dhe qëllimet e elementeve të tjera të njerëzimit si dhe ardhmërinë, natyrisht se e bën të pashmangshme ndarjen qytetërim aktiv (që e determinon historinë) - qytetërim pasiv. Shembull *par exellance* të një përjashtueshmërie të këtillë të qytetërimit kemi në ndarjen kategorike të Huntingtonit West-Rest (Perëndimi dhe

të tjerët).³⁰ Sipas këtij përjashtimi kategorik, thelbi dhe përmbajtja e "të tjerëve" paraqesin një variabël pasiv, kurse ato të "Perëndimit" një variabël absolut dhe aktiv. Për këtë arsye, pa një propozicion të përgjithshëm lidhur me "Perëndimin", është i pamundshëm përkufizimi i "të tjerëve".

Koncepti "të tjerët" nuk është koncept i thjeshtë që e përkufizon perceptimin "tjetri". Ky koncept për nga aspekti i përjashtueshmërisë është shumë më përfshirës dhe më premisëbartës. Përderisa koncepti "tjetri" është një përkufizim që reflekton konzistencën e brendshme të një fisi, kombi ose feje, koncepti "të tjerët" përfshin tërësinë e bashkësive, kombeve, feve dhe qytetërimeve të ndryshme me cilësi të ndryshme. Domethënë nuk është një përjashtim njëdimensional dhe njëdrejtimësh por universal. Për shembull për një serb në kuadër të "tjetrit", si rezultat i përjashtimit etnik bëjnë pjesë boshnjakët ose kroatët. Për serbin kinezi, meksikani ose afrikani jugor nuk bëjnë pjesë në percetimin "tjetri". Përkundër kësaj, rusi është në pozitë të elementit të pandashëm të vetëperceptimit të zgjeruar sllav.

Koncepti "të tjerët" parasheh një konceptcion ekzistencial final dhe absolut egocentrik që qenien biologjike, politike, shoqërore dhe kulturore të të tjerëve e lidh me qenien e subjektit që e bën këtë ndarje. Ky koncept tregon prapaskenën psikologjike të një përjashtimi komplet shumë përtej konceptit "tjetri". Nëse do të përdornim matricën konceptuale të fillimit të këtij teksti, do të thoshim se një botëkuptim i këtillë ngërthen në

³⁰ Huntington, *vepra e njëjtë*, f. 39.

vete premisë e fshehtë vijuese: "Bota e jetës (*lebenswelt*) që reflekton përvojën kolektive të vetëperceptimit të Perëndimit, ka të drejtën për përkufizimin dhe kufizimin e fushës jetësore të elementeve të qytetërimeve të tjera".

Një përfytyrim i këtillë përjashtues përgatit fundamentin e njëfarë teorie të udhëzimit dhe shpëtimit, për të cilën Mathewsi dhe Huntingtoni kanë folur haptas, kurse Fukuyama të njëjtën e prekë në formë të aluzionit: Pellgjet e tjera të qytetërimeve duhet që t'u japin fund përpjekjeve dhe pretendimeve për vazhdimësinë e qenieve të veta dhe nëse duan t'i shfrytëzojnë të mirat që i ka sjellë *fundi i historisë* duhet t'u përshtaten parametrave bazë të qytetërimit perëndimor.

Ky perceptim përjashtues universal që është rezultat i vetëperceptimit të paraparë nga Rudyard Kipling në tezën e tij "misioni i njeriut të bardhë" dhe i ndarjes kategorike "Perëndimi dhe të tjerët", ndarje kjo që paraqet fundamentin e teorisë së Huntingtonit, paraqet shembullin *par excellance* të vetëperceptimit të fortë dhe të ashpër të qytetërimit perëndimor. Vazhdimësia e mendësisë së Kiplingut dhe Huntingtonit, në të njëjtën kohë reflekton homogenitetin e brendshëm të llojeve të ndryshme të përjashtuesisë fisnore, imperialiste dhe neoimperialiste. Në këtë kontekst as pushtimi antik arian, as ekspansioni imperialist i periudhave moderne, as globalizmi të cilin mundohen ta interpretojnë në kuadër të logjikës neoimperialiste, nuk i japin hapësirë sintezës qytetëimore ose pluralizmit. Përkundrazi, këta shembuj pasqyrojnë një mendësi që i përjashton pellgjet autentike të qytetërimit dhe që pengon përzierjen me ato shoqëri. Psikolo-

gjia ariane që i përjashton dravidasit, sikurse edhe përpjekjet globaliste uest-centriste për "burgimin" e punëtorëve emigrantë nëpër getto dhe për ruajtjen e vazhdueshme të çekuilibrit jug-veri, janë po ashtu fryt i vetëperceptimit të fortë dhe të ashpër të qytetërimit që bazohet në epërsinë e shoqërive me ngjyrë, gjuhë, racë dhe qytetërim të njëjtë.

(II) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe fleksibil

Ky vetëperceptim, ndonëse mirë i përkufizuar, ndonëse i fortë meqë mbështetet në një botëkuptim përfshirës, të qëndrueshëm dhe mbarëbotëror, prapëseprapë ndryshe nga i mëparshmi ka karakter të lakueshëm dhe elastik. Kriteri kryesor i fleksibilitetit të këtij vetëperceptimi është mundësia për depërtim. Me fjalë të tjera, ky vetëperceptim është i hapur dhe bashkëpunues me qytetërimet e tjera. Sintezat dhe pluralizmat e formave qytetërimore janë të mundshme në atmosferën internalizuese të këtij lloji të qytetërimeve. Këto mbindërtime qytetërimore, të cilat dallimet e stilit jetësor dhe aftësitë e formave kulturore për riprodhimin e vet i zhvillojnë nën patronazhin politik të qytetërimit dominant, më tepër ngrihen mbi të drejtat për koekzistencën krah për krah dhe horizontale të rretheve të ndryshme kulturore sesa mbi rregullat e një stili jetësor hierarkik.

Dy shembuj më konkretë të një vetëperceptimi të këtillë kemi në pellgun qytetërimor eklektik të formuar nën pushtetin politik të Aleksandrit (Lekës) të

Madh dhe në format e ndryshme të qytetërimit islam të shfaqura nën boshtin abbasit, andaluzian, osman dhe indian. Aleksandri i Madh, i cili pëllgjet qytetërimore rajonale që më parë kishin formuar qendra të fuqishme politike, i bashkoi nën ombrellën e një sistemi politik, dhe në një trajtë të thjeshtë, qysh në periudhën antike ia kishte hapur rrugën jetësimit të një përvoje interesante të globalizmit. Aleksandri i Madh i cili me radhë pat pushtuar Greqinë, Anadollin, Egjiptin, Harranin, Mesopotaminë, Iranin dhe Indinë, në sajë të interaksionit brenda këtyre pëllgjeve ka përgatitur themelin për ngritjen e qendrave qytetërimore eklektike. Hyrja e këtyre pëllgjeve qytetërimore në një proces të marrëdhënieve reciproke në kuadër të një autoriteti politik (e jo në një proces të formimit të një qendre hegjemonike duke shkatërruar njëri-tjetrin), te thesaret që më parë nuk kanë patur një kontakt të këttillë të përafërt ka gjeneruar një proces dinamik që do të ushtrojë ndikim edhe mbi periudhat e ardhshme. Në këtë mënyrë imazhi i Zeusit dhe Budës janë takuar dhe homogjenizuar me njëri-tjetrin, Aleksandria është shndërruar në qendër të ndërveprimit kulturor të elementeve të qytetërimeve vendore, racionalizmi dhe politeizmi grek janë njoftuar me misticizmin harranas dhe indian, tradita egjiptase dhe iraniane autentike për herë të parë kanë hyrë nën patronazhin e njëjtë politik. Siç cek edhe J. Pirenne "qytetërimi është shndërruar në vlerë kolektive të njerëzve"; "Edhe traditat fetare kanë hyrë nën ndikimin përfshirës të kësaj lëvizjeje sinkretike. Kjo lëvizje pikën e vet kulmore e ka arritur në Aleksandri. Ky qytet ndërkombëtar ka

qenë derë e hapur për të gjitha besimet fetare. Në këtë qytet, imazhet natyrë-boshtore mbi zotin si Oziris, Adonis, Attis, Tammuz e të tjerë, janë takuar me ato diell-boshtore si Ammon-Ra, Shamash, Zeus... Kjo klimë masave popullore u ka mundësuar kontaktin e drejtpëdrejtë me forma të ndryshme të besimit dhe të shfaqin qëndrim të njëjtë ndaj shumë prej tyre.³¹

Qendrat e rëndësishme të historisë së qytetërimit islam si Bagdadi i shek. IX dhe X, Kajroja dhe Granada e shek. XII dhe XIII, Stambolli dhe Delhi i shek. XVI dhe XVII janë shndërruar në fusha të jetës (*lebensraum*) ku së bashku përsëri janë krijuar vetëperceptime, institucione dhe stile jetësore qytetërimore të ndryshme. Shikuar nga pikëpamja e rezultateve që solli, ekspansioni i shpejtë dhe i jashtëzakonshëm politik i realizuar në kohën e hz. Umerit, i cili i bashkoi pellgjet e qytetërimit të Egjiptit, Mesopotamisë, Haranit dhe Iranit, i përngjan ekspansionit ushtarak të Aleksandrit të Madh. Por këtu duhet cekur se ekspansioni i qytetërimit islam dallon nga ai i kohës së Aleksandrit të Madh në faktin se botëkuptimi i tij bazohet në një infrastrukturë dhe sistem besimor me konzistencë të brendshme të lartë. Si rezultat i kësaj, gjatë ekspansionit politik të qytetërimit islam jo vetëm që janë njoftuar mes veti pellgjet e qytetërimeve vendore, por në të njëjtën kohë bashkësia qendrore e ekspansionit politik ka ndjerë nevojë të puthitet me pellgun e qytetërimit vendor. Nga kjo nevojë kanë lindur shkencat klasike islame si fikhu, kelami, hadithi, tefsi-

³¹ Pirenne, J., *The tides of History*, G. Allen dhe Unwin, Londër, 1962, vëllimi 1, f. 275.

ri* etj., dhe është bërë riboshtrimi i tërësive të ndryshme të diturive sistematike të mëparshme si filozofia islame, matematika islame, gjeografia islame dhe mjekësia islame.

Ky thesar, që është fryt i ballafaqimit shumëdimensional, qytetërimit islam, përtej ndikimit afatshkurtër sinkretik të Aleksandrit të Madh, ia dha cilësinë që ndër shekuj, në forma të ndryshme, ta ruajë thelbin e vet. Këto ballafaqime, nga njëra kanë formuar vetëperceptim të fortë qytetërimor që buron nga një botëkuptim me konzistencë të lartë të brendshme, kurse nga ana tjetër, kanë ruajtur fushën e jetës ku trashëgimitë kulturore të vendeve të ndryshme, nën ombrellën politike, kanë gjetur mundësinë për ripërtëritje të vetvetes. Këtë tipar integrues/internalizues të qytetërimit islam, Toynbee e quan "Shteti islam universal (mbarëbotëror)",³² kurse Goitein "Demokraci fetare mesjetare".³³ Si rrjedhojë e këtij tipari të qytetërimit islam, për herë të parë në histori në sajë të patronazheve afatgjata politike pellgjet e mbyllura të qytetërimeve i janë hapur njëri-tjetrit, "globalizmi" i kohës së Aleksandrit të Madh, i bazuar në njohje të ndërsjellë afatshkurtër, u transformua në "globalizëm" kompleks dhe dinamik të bazuar në ndërveprim afatgjatë. Si pasojë e interaksionit afatgjatë që e realizoi qytetë-

*Fikhu: E drejta (jurisprudenca) islame. Kelami: Apologjetika islame. Hadithi: Shkenca mbi tërësinë e fjalëve, veprave dhe pëlqimeve të Muhammedit (a.s.). Tefsiri: Ekzegjeza islame, shkenca e të komentimit të tekstit kur'anor. (A.P.)

³² Toynbee, *vepra e njëjtë*, vëll. 1, f. 32.

³³ Goitein, S. D., "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 1970, vëll. 31, f. 109.

rimi islam në brezin tradicional të rruzullit tokësor është shfaqur një fushë e gjerë e ndërveprimit, p.sh. në saje të Rrugës së Mëndafshit përhapeshin matricat ekonomike të prodhimit dhe konsumit, në saje të modelit të urbanizimit të përhapur në qendrat e ndryshme qytetëruese si Buhara, Kajro, Delhi, Kudsi (Jerusalemi), Stambolli, Granada etj., përhapeshin stilet e ndryshme jetësore, në saje të mjeteve të përbashkëta konceptuale dhe linguistike përhapeshin produktet e ndryshme të mendimit dhe shkencës, në saje të shkollave të tasavvufit, gjenin shtrat elemente të ndryshme mistike dhe metafizike etj. Këtë fushë të gjerë kolektive të jetës nuk kanë mundur ta shkatërrojnë trazirat e përkohshme politike. Shndërrimin e Oqeanit Indian, që shtrihet nga Afrika Lindore deri në Malakka, në një pellg tregtar islam dhe fushë të ndërveprimit kulturor, nuk ka mundur ta pengojë as shkapërderdhja me përmasa të gjera që e shkaktoi pushtimi mongol i shek. XIV.

Ekzistojnë dy elemente themelore që vetëperceptimin e qytetërimit islam e bëjnë më fleksibël. I pari, mundësia për të depërtuar në shoqërinë islame, shoqëri kjo e cila nuk bazohet në bindjen se një racë, fis ose grup shoqëror është i zgjedhur ose superior; i dyti, mundësia e bashkësive të ndryshme besimore që në kuadër të statusit të posaçëm juridik ta ripërtërijnë stilin e tyre jetësor. Këto dy karakteristika kanë penguar që vetëperceptimi i qytetërimit islam të marrë karakter përjashtues dhe të ashpër, siç kemi rastin me bashkësitë ariane në kohën e antikitetit dhe strukturimet imperialiste dhe neoimperialiste në kohën moderne.

Orientalisti gjerman Adam Mez, në veprën e tij të famshme *Die Renaissance des Islams* (Rilindja e Islamit) këtë karakteristikë të qytetërimit islam e elaboron me një metodë krahasimtare.

"Pika elementare që e dallon qytetërimin islam nga Evropa mesjetare kristiane është fakti se për dallim nga e dyta, brenda kufijve të të parit kanë jetuar popuj të besimeve të ndryshme. Domosdoshmëria e koekzistencës ia ka hapur rrugën lindjes së një atmosfere të tolerancës për të cilën Evropa mesjetare nuk ka pasur njohuri. Kjo tolerancë në Islam erdhi në shprehje me lindjen e shkencës së krahasimit të religjioneve dhe njohurisë kureshtare (*'irfân*). Pikërisht si ata që e kanë pranuar Islamin, ashtu edhe grupet e tjera të besimeve të ndryshme, e kanë ruajtur vazhdimësinë e qenies së vet. (...) Akti i presionit ose i keqtrajtimit të një kristiani që e ka paguar xhizjen* nga ana e një muslimani, me qëllim që ai (kristiani) ta pranojë Islamin, është trajtuar si një gjë për të cilën jepet dënimi me vdekje. (...) Sipas fikhut hanbelî dhe hanefi, jeta e një 'jomuslimani të cilit i është garantuar siguria' (*dhimmî*) në kuptimin absolut të fjalës, konsiderohej e barabartë me atë të muslimanit. Me të vërtetë ky është parim me vlerë shumë të madhe. (...) Pushteti jo vetëm që nuk ka ndërhyrë asnjëherë në adhurimet (ritualet) fetare të qytetarëve jomuslimanë, por ka marrë nën mbrojtje festivalet e shpeshta kristiane të zëshme. (...) Rreth vitit 200/815 kalifi Me'mun shprehu dëshirë që të gjithë banorëve dhe organizatave fetare t'u japë

* Tatim që shteti islam e merr nga qytetarët e vet jomuslimanë. (A.P.)

liri të plotë dhe absolute. Sipas këtij projekti çdo komunitet, pa marrë parasysh besimin që ka, madje edhe nëse përbëhet vetëm prej dhjetë vetave, do të mund ta zgjidhte liderin e vet që do të njihej nga ana e kalifit. Grupet e tjera të mëdha kristiane nuk pranuan një projekt të tillë dhe u munduan ta pengojnë vet-administrimin e grupeve të vogla religjioze.³⁴ Në këtë periudhë në prani të kalifit Me'mun zhvilloheshin debate fetare dhe filozofike ku merrnin pjesë katolikët, adhuresit e zjarrit, sabiinjtë, filozofët dhe kelamistët (apologjetët islamë).³⁵

Ky pluralizëm politik që është munduar t'i përfshijë thesaret e ndryshme qytetërimore është reflektuar edhe në titujt dhe konceptet politike. Faktin se sulltanët në të njëjtën kohë kanë përdorë titujt kalif, padishah, hakan dhe cezar, duhet vlerësuar si rezultat të përpjekjes për përfaqësimin dhe internalizimin e trashëgimive qytetërimore të kaluara, të cilat kishin themeluar tradita politike me themel. Kështu, osmanët, të cilët në mënyrë simbolike e shprehnin mendimin se në vete i kishin homogjenizuar kulturat (si atë islame, iraniane, romake dhe turane) me tradita të mëdha shtetërore, përmjet nocionit *kadîm* (antik) në mënyrë simbolike pohonin se, tek ta kishin arritur të gjitha qytetërimet me elementet e tyre pozitive,, që janë ngjeshur në kuloarin historik të së kaluarës së pafundme (*ezelî*). Në këtë aspekt, vendi ku është takuar

³⁴ Metz, A., *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, f. 29-32, 39-40. Mez pas shfaqjes së këtij mendimi në fusnotë shprehet kështu: "Ky ligj, në kohën e sotme vlen edhe në Perandorinë turke."

³⁵ Tritton, A.S., *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londër, 1947, f. 73.

sintagma *devlet-i ebed müddet* (shteti i përhershëm), që në saje të nocionit *kadîm* në vete ngërthen të kaluarën e pafundme (*ezel*) dhe të ardhmen e pafundme (*ebed*), paraqet përfytyrimin dhe pretendimin politik të osmanliut. Këto përfytyrime përfshirëse e kanë gjeneruar një vetëperceptim internalizues dhe fleksibël.

(III) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe vendor

Ndonëse ngërthen një botëkuptim përfshirës dhe të sofistikuar dhe bazohet në një përfytyrim të fortë, ky vetëperceptim, i cili këtë botëkuptim e kufizon në një pellg vendor të qytetërimit dhe të njëjtit i jep kuptim të veçantë, në të shumtën e rasteve nuk ka "vrapuar" pas një ideali global ose fuqie hegjemonike. Ky vetëperceptim qytetërimor i cili parapëlqen një përjashtueshmëri që ndërmjet pellgut të vet qytetërimor dhe atyre të tjerëve për qendër e merr veten, nuk ka fituar një veçori të ashpër që do ta çonte nga hegjemonia globale, cilësi kjo që e hasim te lloji i parë i vetëperceptimit.

Shembull më konkret të këtij lloji të vetëperceptimit kemi në vetëperceptimin tradicional kinez. Botëkuptimi kinez, i cili mbështetet në një metafizikë dhe filozofi morale, në pellgun vendor të qytetërimit është i ashpër kurse në relacionin me pellgjet e tjera të qytetërimit është përjashtues në formë të abstragimit të vetvetes. Besimi i tepërt në hapësirën e vet vendore (togun e cilësive të veta specifike-A.P.) qytetërimin kinez e ka penguar nga okupimi ose luftërat hegjemoniste kundër pellgjeve të tjera të qytetërimeve. Kjo

vlerë e veçantë që i përshkruhet pellgut vendor, qytetërimin kinez, në marrëdhëniet me qytetërimet, tjera e ka detyruar që të marrë dy qëndrime. Qëndrimi i parë e shfaq veten në Murin Kinez, që ka të bëjë me vetëmbrojtjen e një qytetërimi të fortë vendor përballë faktorëve të jashtëm. Në këtë rast besimi dhe superioriteti i ndier ndaj vlerave dhe sistemit politik të pellgut vetjak qytetërimor, ka shkaktuar mbylljen e këtij pellgu ndaj faktorëve të jashtëm. Kjo në njëfarë mënyre do të thotë përpjekje për mbrojtjen e Kinës - e cila shihet si qendër e botës - kundër faktorëve të jashtëm. Referenca që Krejci ia bën kontinuitetit të qytetërimit kinez, si qendër e gjithësisë që nga kohët e vjetra e deri më sot, është shumë e rëndësishme sepse tregon potencialin e një vetëperceptimi për ripërtëritje të vetvetes: "Kinezët, në të gjitha kohët vendin e vet e kanë konsideruar për qendër të gjithësisë. Emri tradicional i Kinës, *Zhongguo*, ka kuptimin e Mbretërisë Qendrore, që sipas katër drejtimeve themelore e përfaqëson të pestin, gjegjësisht qendrën. Emri i sotëm i shtetit kinez *Zhonghua Renmin Gongheguo* (Republika Popullore e Kinës), flet si për kontinuitetin ashtu edhe për veçanësinë e gjuhës kineze.³⁶

Një lloj i këtillë i përjashtuesisë është krejtësisht i ndryshëm nga karakteri i ashpër i qytetërimit kinez. Përderisa përjashtuesia e qytetërimit perëndimor është fryt i përpjekjes për globalizimin e lokalshmërisë së vet, përjashtimi që qytetërimi kinez i bën vetvetes, është masë e ndërmarrë për mbrojtjen e lokalsh-

³⁶ Krejci, J., *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East*, State University of New York Press, Albany, 1990, f. 223.

mërisë së vet (që konsiderohet superiore) nga ndikimet e botës së jashtme. Faktori themelor që i ka ndihmuar Kinës që të mos bie në mënyrë të drejtpërdrejtë nën ndikimin e asnjë force politike, me përjashtim të mongolëve, është ky vetëperceptim që e shenjtëron vendoren. Për këtë arsye, imperializmit perëndimor iu dasht një kohë e gjatë dhe përpjekje të shumta për ta hapur dryrin kinez të mbyllur për botën e jashtme.

Qëndrimi i dytë është përpjekja për transformimin e ndikimit që vjen nga jashtë, përpjekja që përmes elementeve lokale të njëjtit t'i jepet karakter i ri. Vetëperceptimi kinez, i cili ka qenë i hapur dhe fleksibël ndaj ndikimeve nga India përmes budizmit, nga Azia e Mesme përmes pushtimeve mongole, në sajë të lokalshmërisë së fortë ka ditur që këto ndikime t'i shndërrojë në paradigme që përputhet me vetëperceptimin gjegjës. Budizmi, i cili në Kinë ka hyrë nga dyert e hapura nga vetë kinezët, duke mos ofruar një ndjenjë religjioze supranacionale që do ta bashkonte Azinë Lindore dhe do ta nxirrte Kinën nga lokalshmëria e vet, me kalimin e kohës, nëpërmjet vetëperceptimit tradicional kinez dhe vlerave vendore, do të marrë një formë të budizmit (budizmi kinez) që dallon nga besimi dhe praktika budiste e vendeve të tjera.

Përshtatja e socializmit ndaj kushteve vendore kineze që po ndodh në kohën moderne, si dhe karakteri i ri që po merr kapitalizmi në sajë të vlerave kineze, mund të interpretohen si reaksion. Përfundimet në lidhje me vetëperceptimin qytetërimor të fortë dhe vendor, deri te të cilat arritëm duke e analizuar Kinën, në masë të madhe vlejné edhe për Japoninë.

(IV) Vetëperceptimi qytetërimor i dobët dhe i ashpër

Një vetëperceptim i këtillë nga pikëpamja e botë-kuptimit është më i thjeshtë, kurse nga pikëpamja metafizike dhe e propozicioneve (premisave) është monolit. Meqë reflekton një mënyrë të perceptimit më lokalit dhe më të kufizuar është i dobët, kurse si pasojë e përjashtimit dhe shpërndarjes së thesareve të tjera qytetërimore, është i ashpër. Ky karakter i dobët dhe i ashpër, në të shumtën e rasteve me vete sjell ekspansionin dhunues dhe destruktiv. Ky vetëperceptim qytetërimor jetëshkurtër, që asimilohet nga trashëgimitë qytetërimore dhe zhbëhet pa krijuar një sistem vetjak specifik, ka lindur dhe është zhvilluar si rezultat i tubimit të bashkësive endacake shumë të lëvizshme dhe dinamike nën ombrellën e një autoriteti politik. Shembull më të qartë të këtij vetëperceptimi qytetërimor kemi në vetëperceptimin mongol të shfaqur me Xhengiz Hanin, i cili duke i tubuar të gjitha elementet endacake nën një autoritet politik, si një tufan fryu mbi të gjitha pellgjet e qytetërimeve antike. Nëse e marrim parasysh faktin se bazohej në ritualet e thjeshta shamaniste dhe se të njëjtit i ka munguar një botëkuptim rrënjësor dhe përfshirës, mund të themi se është i dobët. Nëse ndalemi dhe kujtojmë qëndrimin përjashtues ndaj thesareve qytetërimore me të cilat ka kontaktuar, mund përfundojmë se bëhet fjalë për një vetëperceptim të ashpër dhe përjashtues,³⁷ i cili me kali-

³⁷ Ky karakter i ashpër i ka ndarë brenda vetes shoqëritë me të cilat ka kontaktuar. Në periudhën mongole Hani i Madh popullatën kineze e kishte ndarë në katër kategori të ndryshme: 1. Mongolët, 2. Etnitetet as

min e kohës politikisht i ka dërrmuar vetëperceptimet e qytetërimeve antike por, meqë nuk ka arritur të formojë një alternativë përfshirëse të vetëperceptimeve të qytetërimeve të përmendura më parë, ka qenë i detyruar të njëjtat t'i pranojë. Mongolët, të cilët pas Xhengiz Hanit kanë sunduar me Kinën, kanë rënë nën ndikimin e pellgut qytetërimor kinez, ata që kanë zbritur në Indi, nën ndikimin e pellgut qytetërimor indiano-islam, kurse ata që përmes Iranit kanë depërtuar në Lindjen e Mesme dhe në Anadoll, nën hapësirën e ndikimit të vetëperceptimit të përgjithshëm dhe përfshirës të pellgut qytetërues islam.

Vala e dytë e madhe që filloi me Timurin dhe që për qendër e kishte Azinë e Mesme, si pasojë e botë-kuptimit përfshirës dhe të gjerë islam, në trojet e njëjta, në aspekt të trashëgimisë qytetërimore ka ushtruar ndikim më efektiv e më të qëndrueshëm. Në këtë kontekst ekspansioni politik dhe ushtarak i Timurit, fusha e ndikimit e krijuar në Indi dhe shteti babur i formuar si rezultat i së njëjtës, më tepër sesa sulmet e përkohshme mongole të kohës së Xhengizit, kanë qenë pararendësit e një sinteze qytetërimore të qëndrueshme; në këtë aspekt më tepër ka ngjashmëri me ndikimet e ekspansionit të Aleksandrit të Madh. Aleksandria e Aleksandrit të Madh dhe Semerkandi i Timurit paraqesin qendra të kompozicionit kulturor të dy sundimeve politike - nga të cilët njëri zgjerohej nga

mongole e as kineze ose etnitetet jo të kinezuara, 3. Etnitetet e kinezuara si kinezët veriorë, hitanasit dhe xhurxhenët, 4. Elementet e reja ose kinezët jugorë, të cilët kishin status të ulët shoqëror. Në lidhje me këtë formacion shoqëror-politik shih Krejci, *vepra e njëjtë*, f. 260-261.

Perëndimi në Lindje, kurse tjetri nga Lindja në Perëndim - që kanë realizuar ngjeshjen e trashëgimive qytetërimore antike.

Shembull të rëndësishëm të vetëperceptimit të dobët dhe të ashpër është ai i akadasve, të cilët të udhëhequr nga Sargoni, duke i bashkuar komunitetet endacake të Mesopotamisë Veriore, krijuan sistemin e parë serioz perandorak. Vetëperceptimi qytetërimor i akadasve erdhi në shprehje pas shkatërrimit të pellgut qytetërimor më të sofistikuar, të themeluar nga sumerët në Mesopotaminë Jugore. Shembull tjetër kemi në vetëperceptimin qytetërimor të fiseve zhermene, të cilat në saje të ndikimit teutenik që rridhte nga sulmet nomade arritën ta shkatërrojnë Perandorinë Romake.

Vetëperceptimi akadas dhe zhermen, të cilët bazoheshin në një botëkuptim të thjeshtë dhe të zhveshur, pasi që i shkatërroun strukturat politike të sumerëve dhe romakëve (popuj këta që në saje të karakterit përjashtues dhe të ashpër të fituar nga jeta endacake kishin një vetëperceptim më rrënjësor dhe më të sofistikuar), në tokat ku i mundën vetëperceptimet tjera qytetërimore morën në trashëgimi një thesar që më vonë do ta endë identitetin e tyre historik. Sinteza treshe *e shenjtë-romake-zhermene*, e cila shumë do të ndikojë në historinë bashkëkohore politike, ka lindur në një fushë të këtillë të ndërveprimit.

(V) *Vetëperceptimi qytetërimor
i dobët dhe fleksibël*

Lloji i këtillë i vetëperceptimit, që mbështetet në një botëkuptim të thjeshtë, "të zhveshur" dhe vendor, nuk ka pretendime universale (gjithëbotërore) dhe në marrëdhëniet me qytetërimet e tjera nuk merr qëndrim hegjemonist. Mospasja e një thelbi hegjemonist, këto qytetërimet i bën jorezistuese ndaj lëvizjeve forcë-boshtore dhe ultradinamike. Për pasojë, ekzistenca e tyre varet nga qëndrimet dhe aksionet e qytetërimeve të tjera. Shembuj më konkretë të këtij lloji të vetëperceptimit kemi te vendasit e Amerikës, Afrikës dhe aborixhinastit e Australisë, të cilët me tolerancë shumë të madhe i pritën eksploatuesit perëndimorë.

V. Vetëperceptimi i qytetërimit perëndimor: J. Galtung dhe *homo occidentalis* *oeconomicus axiomaticus*

Si shembull më konkret dhe më sistematik të vetëperceptimit të fortë dhe të ashpër të qytetërimit perëndimor, mund ta marrim analizën e mendësisë së prototipit njerëzor të këtij qytetërimi: *Homo Occidentalis Oeconomicus Axiomaticus*. Qëndrimi i Galtungut,³⁸ i cili formësimin mendor të njeriut perëndimor e studion brenda kornizës së gjashtë kritereve themelore si hapësira, koha, dituria, njeriu-natyrë, njeriu-njeriu dhe Zoti-njeriu, si nga pikëpamja e qëndrueshmërisë së brendshme teorike ashtu edhe nga ajo e zbatueshmërisë, paraqet një pikënisje tepër të përshtatshme.

1. Hapësira: Sipas Galtungut premisa themelore e prototipit të qytetërimit perëndimor (njeriut perëndimor) lidhur me hapësirën dhe sipërfaqen e tokës është kjo: *"Perëndimi, e në veçanti Evropa Perëndimore dhe Amerika Veriore janë qendra e botës, kurse të gjitha rajonet e tjera paraqesin periferinë e kësaj fuqie kryesore"*. Ky koncept i hapësirës, që është faktori themelor madje edhe në formësimin e hartave të sipërfaqes së tokës, i hap rrugën ndarjes së fundme dhe kategorike midis

³⁸ Galtung, J., "On the Dialectic between Crisis and Crises Perception", S. Musto dhe J. F. Pinkle, *Europe at the Crossroads*, Praeger, New York, 1985, f. 11.

vendit të cilin perëndimori e konsideron qendër të botës dhe vendeve të tjera të cilat ai i konsideron për pasive. Imperializmi dhe neoimperializmi janë rezultat i këtij koncepti për hapësirën.

Ky koncept mbi hapësirën, ka shkaktuar që gjatë përhapjes së qytetërimit perëndimor të dominojnë dy metoda: Vendet e reja ose janë shndërruar në vazhdimësi të qendrës, gjendje e cila ka shkaktuar falimentimin e tërësishëm të qytetërimeve autentike të atyre trojeve, ose në ato vende është shkuar vetëm për hir të transferit të burimeve ekonomike dhe në rastet kur realizimi i një gjëje të tillë ka qenë i pamundshëm është bërë kthimi i sërishëm në vendet qendër.

Shembuj më konkretë të metodës së parë i kemi rastet e Amerikës Veriore dhe Jugore, Australisë dhe Zelandës së Re. Këto vende së bashku me shpërnguljet masive u sollën në pozitë të zgjatjeve natyrore të qendrës, kurse kulturat autentike së pari u shtynë në rajonet periferike, e pastaj në mënyrë suksesive u marginalizuar dhe më në fund u zhdukën. Shkatërrimi gjakatar i qytetërimeve të inkasve dhe majasve, zhdukja e tërësishme e vendasve të Amerikës, janë produkte të një mendësie që e ka monopolizuar ndjenjën për hapësirë.

Shembull më të qartë lidhur me metodën e dytë kemi rastin e Indisë dhe Algjerisë, vende këto në të cilat vjen një shtresë eksploatuese e privilegjuar që kundër popullit dhe kulturës autentike (pa u homogjenizuar me to) zhvillon marrëdhënie imperialiste-kolonialiste. Edhe në këtë rast qëllimi nuk është që vendi

përkatës në bashkëpunim me vendasit të shndërrohet në fushë të përshtatshme për jetesë, por të sigurohen kushte për përcjelljen e burimeve fitimprurëse nga këto vende periferike, d.m.th., rajonet pronare të burimeve të njëjta, në vendin qendër, respektivisht Evropë.

Elementi i cili ndjenjën e qytetërimit perëndimor për *hapësirën* e veçon nga qytetërimi islam dhe ai kinez është i lidhur me këto dy metoda. Përderisa qytetërimi islam vendet në të cilat është zgjeruar i sheh si fusha të përbashkëta të ekzistencës, qytetërimi kinez, i cili vendin e vet e konsideron qendër të gjithësisë, nuk e sheh të nevojshme të bëjë ndonjë hap të madh për zgjerim jashtë atdheut. Muslimanët të cilët depërtuan në Indi, Evropën Lindore dhe Spanjë kanë zgjedhur rrugën e koekzistencës me elementet autentike të vendeve përkatëse, pa kurrfarë tentimesh për t'i eliminuar të njëtat. Arianët që depërtuan në Indi e zgjodhën metodën e parë, d.m.th., atë të eliminimit ose zhdukjes së tërësishme, perandoria imperialiste angleze e periudhës bashkëkohore metodën e dytë, d.m.th., metodën e transferit të burimeve pa u vendosur në ato troje, kurse spanjollët duke e pushtuar Andaluzinë dhe Amerikën Jugore zgjodhën metodën e zhdukjes tërësore të qytetërimit islam, atij të inkasve dhe majave. Në rastet kur edhe përkundër vendosjes me përmasa të mëdha të ardhacakëve në tokat e pushtuara nuk është arritur të realizohet zhdukja rrënjësore (e elementit vendas) për shkak të çekuilibrit në numrin e popullatës (në favor të asaj vendase), është zgjedhur metoda e Aparteidit, që paraqet formën bashkëkohore të aplikimit të sistemit të kastave.

Shembull më konkret në lidhje me këtë kemi në regjimin racist të Afrikës Jugore, i cili ishte në fuqi deri para disa viteve.

Rezultati më natyror i këtij koncepti mbi hapësirën është aplikimi i kriterëve të ndryshme *vis-à-vis* vendeve që u përshkruhen vlera të ndryshme. Sipas këtij koncepti, ekziston dallim midis sistemit të vlerave të njeriut të Evropës Perëndimore dhe Amerikës Veriore - toka këto që përfaqësojnë qendrën e botës - dhe atyre të banorëve të tokave tjera.

Ky perceptim i hapësirës që shkaktoi zbatimin e standardeve të dyfishta, ndikon edhe mbi politikat kombëtare të shoqërive joperëndimore. Elita modernizuese e cila trashëgiminë qytetërimore të njerëzimit e identifikon me zhvillimin historik të qytetërimit perëndimor, edhe në shoqëritë joperëndimore shkakton lindjen e dallimit të brendshëm që është pasojë e kësaj trajte të perceptimit të hapësirës. Elitat centriste të shoqërive joperëndimore, të cilat duke u nisur nga hipoteza se i gjithë ilumini(z)mi dhe vlerat njerëzore burojnë nga Perëndimi, të gjitha idealet kombëtare i përkufizojnë duke e marrë për bazë hapësirën perëndimore, mu si perëndimori i cili i përjashton të tjerët, i përjashtojnë trojet nga kanë emanuar vlerat e tyre shoqërore dhe grupet shoqërore të këtyre trojeve i shohin si elemente të vendit dytësor që duhet përjashtuar. Përpjekjet në shoqëritë joperëndimore për revolucion kulturor, perceptimet perëndimorçe të hapësirës që identifikohen me retorikën për bashkëkohësi dhe globalizëm si dhe metodat totalitare të zbatuara për të transformuar shoqërinë, paraqesin refleksione

të një perceptimi të këtillë të hapësirës në nivel kombëtar. Sipas këtyre elitave politike, dielli i iluminacionit lind nga Perëndimi dhe integrimi me këtë diell është i pamundshëm pa thyerjen e rezistencës identitare të Lindjes. Një qëndrim i këtillë procesin e modernizimit, siç cek edhe Mathews, e sheh si formë të konvertimit.

2. Koha: Sipas Galtungut, teza themelore e perëndimorit në drejtim të perceptimit të kohës është kjo: *"Proceset shoqërore zhvillohen në kuadër të një zhvillimi vijor, nga poshtë lart, nga e thjeshta kah e zhvilluara dhe ky përparim domosdo mbaron me një fund pozitiv (Endzusand)".* Sipas këtij perceptimi vijor të kohës, vlerat të cilat njeriu i ka arritur në periudhën e fundit kohore paraqesin tërësi të cilën duhet pranuar pa kurrfarë gjykimi. Ata që sillen konform kësaj tërësie janë përparimtarë, kurse ata që e gjykojnë janë reaksionarë, prapanikë. Teza e Fukuyamës për Fundin e Historisë paraqet refleksion tipik të kësaj mënyre të perceptimit të kohës.

Shikuar nga një këndvështrim i këtillë i perceptimit të kohës, arrihet deri te kategorizimi sipas të cilit, ata që e sjellin fundin e historisë janë të mirë, kurse ata që e kundërshtojnë këtë fund janë të këqij. Teoritë e bazuara në këtë ndarje vlerë-boshtore e legalizojnë çdo ndarje dhe ndërhyrje strategjike të vlerave të *fundit të historisë* ndaj pellgjeve të qytetërimeve të tjera që rezistojnë kundër hipotezave themelore të qytetërimit perëndimor. Në të vërtetë, ky vlerësim në lidhje me perceptimin e kohës përgatit një sfond të përshtatshëm për përligjjen filozofike të idesë së qarqeve politike dominante të kohës së

fundit për mbrojtjen e *status quo*-së, si dhe atyre që duan të hapin debat mbi këtë gjendje.

Ky konstatim i Galtungut në lidhje me perceptimin e kohës, vlen edhe për elitat politike vendore të cilat nisen nga misioni për transferin e vlerave themelore të Perëndimit në shoqëritë e veta. Konceptet si modernizmi, përparimi, reaksionarizmi etj., si dhe përjashtimet kategorike që janë rezultat i këtyre koncepteve, pos tjerash kanë shkaktuar edhe polarizime brendapërbrenda shoqërive joperëndimore. Elitat politike që nuk e kanë kuptuar se të gjitha ndërmarrjet ose iniciativat në historinë njerëzore janë rezultat i përpjekjes për kapërcimin e realitetit ekzistues duke e hulumtuar-gjykuar të njëjtin dhe që në emër të modernizmit e mbrojnë realitetin ekzistues në mënyrë status quoiste dhe dogmatike, mundohen që ithtarët e mendimeve të kundërta me botëkuptimin e tyre për modernizëm dhe përparim, t'i shtyjnë jashtë kornizave të konceptit për të drejtat e njeriut. Edhe metoda maoiste, e cila përmes retorikës për revolucionin kulturor u shpalli luftë vlerave klasike kineze, edhe Enver Hoxha i cili duke e mbyllur Shqipërinë ndaj botës së jashtme bëri një terror kulturor, edhe Kmerët e kuq të cilët në emër të dogmave progresiviste socialiste e çuan në gjakderdhje shoqërinë tradicionale kamboxhiane, edhe regjimet totalitariste të Lindjes së Mesme dhe Afrikës ndjenjën e këtillë për kohën e kanë bërë pikëmbështetje të pasioneve të veta pushtetare.

Qytetërimi perëndimor, i cili veten e vë në qendër të kohës dhe në vendin e parë për përcaktimin e së ardhmes, në sajë të vetëdijes që e ka zhvilluar për his-

torinë, në mendjen e pjesëtarëve të qytetërimeve të tjera e mbjell tezën se ai vetë është qytetërimi i vetëm që përfshinë edhe të kaluarën edhe të ardhmen. Paradigma arsimore-pedagogjike e përhapur në përmasa botërore dhe librat shkollorë si mjete të kësaj paradigme, bëjnë të mundshme që iluzioni i këtillë egocentrist, që identifikohet me qytetërimin perëndimor, të pëlqehet nga njerëzit sikur të ishte e vërtetë absolute. Koncepti i historisë që ka filluar me historinë greke dhe atë ariane, të cilat qytetërimi perëndimor i konsideron si rrënjë të veta antike, që ka vazhduar me Romën dhe feudalizmin dhe që ka arritur në epokën moderne përmes Renesansës dhe Reformacionit, bëri që të gjithë librat e mendimit filozofik, ekonomik dhe politik të shkruhen duke e marrë për busull perceptimin, respektivisht konceptin perëndimor për kohën.

Në këtë mënyrë edhe pjesëtarët ose individët e pellgjeve qytetërimore kineze, indiane dhe islame vendosen brenda kornizave të konceptit perëndimor mbi kohën dhe historinë dhe me përkushtëzimin se qytetërimet e tyre nuk i kanë dhënë kurrfarë kontributi historisë së njerëzimit "orientohen" drejt një vetëdijeje të re mbi kohën dhe historinë. Për ta bërë të qartë këtë kundërti do të japim një shembull tipik nga shoqëria turke. Përderisa Machiavelli, mendimtari i rrënujave politike të Evropës së shek. XVI, njihet nga intelektualit mesatar i edukuar nga sistemi edukativ-arsimor turk, Kënallëzade, i cili reflekton konceptin e mendimit politik të periudhës së njëjtë (shekulli i dominimit të qytetërimit osman), nuk njihet madje as nga ekspertët e historisë së mendimit politik (të kësaj

shoqërie). Gjendja nuk është më e mirë as në pellgjet e qytetërimit kinez, japonez dhe atij indian. Një përkushtëzim i këtillë në lidhje me të kaluarën që buron nga ndjenja west-centriste mbi kohën, me vete sjell një përkushtëzim tjetër lidhur me të ardhmen. Meqë historia e njerëzimit në tërësi është rezultat i qytetërimit perëndimor, edhe ardhmëria e tij (njerëzimit) do të formësohet "në (me) dorën" e këtij qytetërimi. Ky përfundim deri te i cili koncepti mbi historinë vijore ka arritur përmes një logjike njëdimensionale, në të vërtetë nuk është gjë tjetër pos absolutizim i një fotografie momentale dhe iluzionim i njëanshëm i historisë përmes syrit të ngadhënjimtarëve. Sikur mendimtarët perëndimorë të shek. XVI, të cilët kanë përgatitur themelin filozofik të qytetërimit bashkëkohor perëndimor, historisë dhe ardhmërisë t'u qaseshin nga një vatrë e këtillë, me të njëjtat syze do ta shikonin edhe qytetërimin osman i cili pretendonte se me konceptin *kadîm* (koncept ky që në atë kohë bartte pushtetin politik) e kishte rrethuar historinë njerëzore dhe se me sintagmën *devlet-i ebed müddet* kishte fuqinë e përcaktimit të së ardhmes dhe nuk do të mundoheshin të formonin forcën shtytëse që do ta vënte në lëvizje qytetërimin perëndimor. Historia është dëshmitare e ngritjes dhe rënies së shumë qytetërimeve, si atij perëndimor; ardhmëria nuk do të jetë fryt i një perceptimi njëdimensional të kohës.

3. Dijsa: Galtung tezën themelore të njeriut perëndimor lidhur me dijen shkurtimisht e shpreh kështu: "*Bota mund të kuptohet me një pikëpamje pakdimensionale ose si përfundim njëdimensional*". Kjo pikëpamje njëdi-

mensionale është shndërruar në mbështetjen më të rëndësishme të parimit të ndarjes epistemologjike. Edhe botëkuptimi dogmatik, i cili burimin e dijes në mënyrë njëdimensionale e redukton në autoritetin epistemologjik të kishës dhe i cili e përjashton mendimin racional, edhe epistemologjia shkencore shekullare, e cila është zhvilluar si reagim ndaj këtij botëkuptimi dhe e cila luftën dogmëthyese e ka shndërruar në monopolizëm të burimeve të dijes, në të vërtetë nuk janë asgjë tjetër pos dy shfaqje të ndryshme të qëndrimit të cilin Galtungu e përkufizon si pikëpamje njëdimensionale dhe ekzistenca e njërës është e nevojshme për tjetrën. Dogmatizmi njëdimensional dhe mendimi racional të cilët kanë qenë në luftë mes veti, në veçanti pas David Humeit, janë shndërruar në dy lëmenj epistemologjikë të cilët nuk duhet të pajtohen ose konfrontohen dhe pikëpamjet njëdimensionale, qofshin ato fetare ose shekullare, me ndarjen njeri i fesë - njeri i shkencës, ia kanë hapur rrugën formimit të prototipave intelektualë, të cilët në sferat e veta autonome të mendimit kanë zhvilluar trajta të veçanta të të menduarit. Në këtë mënyrë si njeriu i shkencës, i cili mrekullive dhe autoritetit epistemologjik të kishës nuk mund t'u gjejë vend brenda kornizave shkencore, ashtu edhe njeriu i fesë, i cili mbetet i habitur para realitetit objektiv shkencor që haptazi "i kalbë" qëndrimet e shenjtoreve (të cilët fuqinë e marrin nga thelbi hyjnor) në lidhje me botën, kanë formuar edhe prototipe të ndryshme në përputhshmëri me epistemologjitë e veta njëdimensionale. Në të vërtetë, kjo ndarje që në vetvete bart një kontinuitet të fshehtë, te proto-

tipi i qytetërimit perëndimor me vete ka sjellë plasaritjen epistemologjike, gjendje kjo e cila ka përfaqësuar fushën themelore të konfliktit midis modernizmit dhe kishës.³⁹ Dallimi epistemologjik që është produkt i kontinuitetit njëdimensional, ka ngritur themelet filozofike dhe politike të shekullarizmit.

Këto dy fusha të djes Hume i dalloj, kurse Comte i futi në një hierarki historike absolute. Comte, i cili pretendonte se zhvillimi mendor i njeriut ka pasur *fazën e vet teologjike* ose fiktive kur janë bërë përpjekje që dukuritë e ndryshme të shpjegohen me fuqitë mbinatyrore, pastaj duke e parë pamjaftueshmërinë e përpjekjeve të këtilla janë formuar kornizat konceptuale abstrakte të cilat nuk kanë kundërvlerat e veta empirike, ka kaluar edhe *fazën metafizike dhe abstrakte* dhe duke u nisur nga parimi se bota kuptohet duke i kuptuar fenomenet e vrojtueshme është arritur në *fazën pozitive dhe shkencore*, faktikisht boshtin e njëdimensionalitetit e shtyu nga dogmatizmi kishtar në absolutizmin shkencor.

Ky njëdimensionalitet shkencor, i cili më parë në saje të trinitetit arsye-shkencë-përparim kishte fituar hapësirë të pakontestueshme të legalitetit, me kalimin e kohës për shkak të problemeve me të cilat është ballafaquar epistemologjia moderniste në lidhje me konzistencën dhe mbikëqyrjen morale, filloi të hetohet dhe të gjykohet. Kjo tezë e epistemologjisë moderniste, e cila dijen e ka kufizuar me burimet antropocentriste dhe e cila ka pretenduar se përmes këtyre buri-

³⁹ Lidhur me këtë kontinuitet epistemologjik dhe dallueshmëri në kuadër të qytetërimit perëndimor shih Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, f. 34-39.

meve njerëzore do të arrihet deri te realiteti absolut dhe zhvillimi i vazhdueshëm, sot është në pozitë tepër diskutabile. Gabimi më i madh i kësaj hipoteze është mosvërejtja e kufijve të njeriut (i cili është pjesë e universit) në sferën e të kuptuarit, çështje kjo që shkakton konflikt serioz në relacionin subjekti-objekti.

Në këtë kontekst, në procesin e gjykitimit të paradig-mës moderniste mund të flitet për tre faktorë themelorë:

1. Vetë zhvillimi shkencor ka filluar ta gjykojë realitetin objektiv të përfundimeve/rezultateve të shkencës. E vërteta se çdo distancë e kaluar në nivel të mikrokozmosit dhe makrokozmosit, çdo zbulim me vete ka sjellë shumë të panjohura të reja, e ka dridhur këtë themel të shkencës moderne që është nisur nga bindja se me kalimin e kohës do t'i zbulojë të gjitha sekretet.

2. Ndarja interteorike dhe intrateorike e realitetit, të cilën e parashohin dimensionet epistemologjike të kritikave postmoderne, ka shpalosur faktin se qëndrimi relativ në këtë subjekt gradualisht ka filluar të fitojë një bazë filozofike. Qëndrimi postmodern në këtë çështje nuk ofron alternativë konzistente, por megjithatë prodhon pyetje të cilat e përshpejtojnë procesin e shkatërrimit të paradigmës moderniste.

3. Zgjidhja e farës që ka filluar në vitet gjashtëdhjetë dhe që gradualisht shkon duke u përshpejtuar - fenomen ky i vazhdueshëm që sot i ka përfshirë edhe shoqëritë ish-marksiste, - është bërë shkak i aktualizimit të temës së burimeve metafizike të dijes dhe marrjes nën mbikëqyrje të shkencës.

Relacioni i krijuar midis një qëndrimi të këtillë mbi dijen, kornizave politike dhe sistemit ndërkom-

bëtar paraqet një nga karakteristikat specifike të prototipit të qytetërimit perëndimor. Lidhshmëria e supozuar mekanike midis epistemologjisë dhe rrjedhës së historisë, aventurën e historisë njerëzore e redukton në bazën njëdimensionale të qytetërimit perëndimor mbi dijen. Ky relacion i determinizmit mekanik përfaqëson elementin themelor mbi të cilin mbështetet Fukuyama, dijetar ky i bindur se qytetërimi perëndimor e ka sjellë fundin e historisë: “Zbulimi i metodës shkencore ka krijuar një ndarje bazore jociKlike, e cila kohën historike e ndanë në periudhën e parme dhe të pasme. Me zbulimin e kësaj, shkencat natyrore moderne progresiviste, që janë në ekspansion të vazhdueshëm, sigurojnë një mekanizëm vijor që shpjegon shumë aspekte të zhvillimit të ardhshëm historik”.⁴⁰ Fukuyama, i cili me anë të tezës për fundin e historisë mundohet që matricave moderniste dhe paradigmave të rendit ndërkombëtar t’u sigurojë fundament të ri të legjitimitetit, niset nga platforma e njëjtë epistemologjike njëdimensionale dhe në këtë kontekst shfaq një reagim ri-comteian me anë të të cilit mundohet ta ringjallë traditën e pozitivizmit absolut të shek. XIX.

Kur themeli njëdimensional i prototipit të qytetërimit perëndimor mbi dijen përcillet në shoqëritë jo-perëndimore, në të njëjtat shkakton ndasi serioze të personalitetit dhe parakushte për lindjen e konflikteve shoqërore. Një njëdimensionalitet të këtillë, i cili shkakton ndarjen e realitetit, as qytetërimi islam, as ai kinez e as ai indian nuk e kanë pranuar si rrugëdalje

⁴⁰ Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992, f. 73.

epistemologjike absolute. Ndikimin e një botëkuptimi të këtillë mbi dijen e vërejmë në polemikat e kohës së fundit rreth edukatës-arsimit. Një mendësi që edukatën fetare e sheh si formë prapanike të përcjelljes së diturisë, pretendon se ardhmëria e shoqërisë, - siç cek Galtungu, - do të sigurohet në sajë të një pikëpamjeje dhe themeli njëdimensional të dijes. Kjo gjendje shkakton lindjen e qëndrimeve jakobene të cilat rrjedhën e historisë e reduktojnë në një bazë mekanike të dijes.

4. Njeriu-natyrë: Galtungu qëndrimin e prototipit të qytetërimit perëndimor në lidhje me natyrën e përshkruan si vijon: *"Njeriu dominon me natyrën"*. Kjo premisë e cila në shikim të parë duket si shprehje e realitetit të thjeshtë, si nga aspekti i të qenit një nga parametrat kryesorë të një mendësie të caktuar, ashtu edhe nga aspekti i rezultateve praktike që i shkakton, paraqet refleksion të një vetëperceptimi të fortë dhe të ashpër. Ky vetëperceptim para së gjithash unin e vet e ndanë nga gjithësia ekzistenciale e atij uni dhe me këtë ndarje formon njëfarë relacioni të llojit subjekti-objekti. Fakti se ky relacion (subjekti-objekti) ka një anë të dominimit vertikal, tregon se përjashtueshmëria që haset midis njerëzve, në kuptimin unë dhe ai, në një formë të ashpër ekziston edhe ndërmjet unit dhe natyrës.

Kjo karakteristikë e ashpër përjashtuese e qytetërimit perëndimor ndaj natyrës paraqet njërën nga pikat dalluese më të rëndësishme midis qytetërimeve antike dhe botëkuptimeve bashkëkohore. Përkundër qytetërimeve antike të cilat natyrën si sfond të ekzistencës ontologjike të *unit* e perceptojnë si një mëshirë

hyjnore, botëkuptimi modernist natyrën e sheh si objekt me të cilin duhet sunduar. Ky botëkuptim ka gjenëruar një hapësirë të problemit epistemologjik për të cilin diskutuam më parë,⁴¹ dhe duke krijuar një relacion të varshmërisë midis mekanizmave shoqërorë dhe atyre natyrorë, natyrën e ka prurë në pozitë të elementit të konkurrencës së sundimit ekonomik-politik.

Letra të cilën shefi i vendasve amerikanë (bashkësi kjo që për shkak të humbjes së luftës kundër ardha-cakëve, gjegjësisht ushtrisë amerikane dhe shfarosjes në tërësi, konsiderohen si element kulturor regresiv), ua dërgon autoriteteve amerikane në Uashington lidhur me kërkesën e tyre (autoriteteve amerikane) që t'u shiten tokat e Seattle-it (viti 1854), ndriçon të vërtetën lidhur me qëndrimin mbi natyrën dhe njëri-tjetrin të vetëperceptimit të dobët por përbrendësues dhe fleksibël të një qytetërimi vendor dhe atij të fortë e të ashpër të një qytetërimi hegjemonist:

"Shefi i madh nga Uashingtoni shpall se dëshiron t'i blejë tokat tona. (...) Si mund ta shisni ose bleni qiellin dhe ngrohtësinë e tokës? Nëse ne nuk e zotërojmë freskinë e ajrit dhe kthjelltësinë e ujit, ju si mund t'i bleni ato? Për ne çdo pjesë e tokës është e shenjtë. Ne jemi

⁴¹ Dimensionin i dominimit vertikal në relacionin njeri-natyrë, nga prizmi i filozofisë së dijes shkakton një konflikt të brendshëm serioz. Subjekti, i cili është faktor aktiv në fitimin e diturisë, në të njëjtën kohë në kuptimin e ekzistencës biologjike është pjesë e burimit pasiv të diturisë të cilin është duke e studiuar, d.m.th., pjesë e natyrës. Konstatimi i Huxleyt se "njeriu jeton brenda epruvetës së vet të eksperimentit", të cilin ai e ka përdorur në metodën për zgjidhjen e problemeve shoqërore, si dhe problemet që i shkakton ky konstatim, vlejné edhe për shkencat natyrore. Shih Huxley, J., *Man in the World*, Londër 1947, f. 112-131.

pjesë e sipërfaqes së tokës dhe ajo është një pjesë jona. Lulet erëfreskëta janë motrat tona, dreri, kali dhe shqiponja janë vëllezërit tanë. (...) Të gjithë janë anëtarë të së njëjtës familje. Pra, Shefi i Madh nga Uashingtoni duke dashur t'i blejë tokat tona nga ne kërkon diç përtej fuqisë sonë. Ne jemi të vetëdijshëm se njeriu i bardhë nuk i kupton udhët tona. Për të (njeriun perëndimor) çdo pjesë e tokës është e njëjtë me tjetrën. (...) Toka nuk është vëllai por armiku i tij. Ai, tokën që është nëna e tij, qiellin që është motra e tij e sheh si gjë që mund të shitet ose të blihet, që mund të plaçkitet. Pangopësia e tij do ta hajë e harxhojë tokën dhe pas do të mbetet vetëm një shkretëtirë. Në qytetin e njeriut të bardhë nuk ekziston vend i qetë që mund ta dëgjojë fërshëllimën ose fësh-fëshin e gjethit të beharit ose krahëve të mizave. Toka nuk i takon njeriut, njeriu i takon tokës. Çdo gjë është e lidhur me të tjerat siç i lidhë gjaku anëtarët e familjes".⁴²

Në qytetërimet antike ekzistenca e njeriut dhe natyrës është e lidhur me Krijuesin e Lartë ose me një parim sipëror; për këtë arsye si natyra ashtu edhe njeriu janë krijesa dhe pasive, janë në pozitën e objektit. Në paradigmen filozofike bashkëkohore kanë dalë në skenë

⁴² Pjesët e këtij teksti - i cili mund të haset në shumë vepra që i kemi përkthyer, janë marrë nga gazeta *Star* e datës 7 qershor 1992. Atëbotë mendohej se këto radhë reflektojnë prapambeturinë dhe dhembjet e brendshme të një kulture të dështuar, kurse sot konsiderohen për ndriçime të urtësisë që në mënyrë shumë të qartë reflektojnë destruktivitetin e paradigmes perëndimore mbi natyrën. Në fjalët e prijësit të vendasve amerikanë, në botëkuptimin e Junus Emres i cili ka folur me lule të verdhë në dorë, në qëndrimin e Ashëk Vejselit mbi natyrën, i cili tokën e konsideron dashnore të vetme besnike, gjenden gjurmë të konceptcionit islam mbi krijesën dhe ekzistencën, konceptcion që e shfaq veten në shprehjen "nga toka jemi krijuar dhe tokës do t'i kthehemi".

dy pole, prioriteti i natyrës dhe hegjemonia e njeriut, që japin rezultatin e njëjtë. Këto dy pole relacionin njeri-naturë, në shkallë të fundit, e shohin në gjendje të lidhjes indirekte ose direkte të mbisundimit. Raporti objekt-subjekt që buron nga ky konceptcion, ka shkaktuar përhapjen e konceptcionit të dallimit dhe konkurrencës absolute. Në këtë kuptim edhe filozofia materialiste, e cila për burim ontologjik të njeriut e sheh natyrën, midis këtij burimi dhe subjektit parasheh një raport të patjetërsueshëm të konkurrencës:

"Sikur që njeriu primitiv për t'i plotësuar dëshirat e veta, për ta mbrojtur jetën dhe për të riprodhuar ka qenë i detyruar të luftojë me natyrën, ashtu edhe njeriu i qytetëruar me të gjitha format e mundshme të prodhimit, është i detyruar ta bëjë të njëjtën. (...) Në këtë aspekt, liria mund të fitohet vetëm duke luftuar me natyrën. Një gjë e tillë (fitimi i lirisë) është e mundur vetëm me marrjen e saj (natyrës) nën kontroll të plotë dhe me administrimin e saj nga njeriu e jo nga fuqitë e verbëra. Në këtë drejtim duhet shfrytëzuar kushtet më të përshtatshme, duke harxhuar minimum energji.⁴³

Shkaku kryesor për mosarritjen e kompromisit mes botëkuptimit të njeriut të bardhë të Seattle-it, i cili në kuadër të konceptit për hierarkinë e dominimit e përjashton natyrën dhe të atij tradicional të prijësit të vendasve amerikanë, është dallimi në vetëperceptimet qytetërimore. Edhe pse themelet e dijes dhe metodës së këtij transformimi kognitiv në lidhje me natyrën mund të arrijnë deri në periudhën e Renesansës,⁴⁴

⁴³ Marx, K., *Capital*, International Publishers, New York, 1967, f. 820.

⁴⁴ Shtëpia e Salomonit dhe funksionet e saj, që në shoqërinë utopike të F.

në pozitë të paradigmës dominante janë ngritur me konceptin e Newton-it mbi natyrën mekanike. Konflikti midis makinës së botës natyrore të Newton-it dhe makinave teknologjike, të cilat janë produkt i njeriut, është shikuar si konflikt i mbizotërimit që ndryshon në të mirë të njeriut. Pretendimi se me kalimin e kohës makina artificiale do ta fusë tërësisht nën kontroll atë natyrore dhe kështu do të arrihet liria absolute u bë elementi bazë i konceptit progresivist mbi historinë. Ky vetëperceptim narcisoid, brenda kohës është shndërruar në një retorikë aq pretencioze saqë njeriu filloi të pohojë se atij i takon e drejta e thënies së fjalës së fundit mbi natyrën dhe të drejtën natyrore. Por, kriza ekologjike e shfaqur me fillet e modernizmit, ka treguar se në të vërtetë, sentenca "njeriu mbisundon natyrën" në emër të arritjes së lirisë absolute, në vete ngërthen një kundërti që e zhdukë sigurinë ontologjike. Kjo sentencë që i ka vënë vulën periudhës bashkëkohore dhe kjo mendësi që natyrën e ka perceptuar si burim të pashtershëm të cilin duhet eksploatuar dhe sunduar në mënyrë barbare, ia ka hapur rrugët një kataklizme ekologjike që e rrezikon ekzistencën universale.

Përsiatja e natyrës si burim pasiv i dijes, ka shkaktuar konflikt epistemologjik kurse përsiatja e saj si burim pasiv i lëndës së parë, ka shkaktuar konflikt ekonomik-politik. Reflektimi i koncepteve gjeo-ekonomi dhe gjeo-politikë në luftën për mbisundim në kuadër të relacionit njeri-njeri, në masë të madhe është "fryt"

Baconit përfaqësojnë organizimin shkencor, shfaqin një ndryshim të dukshëm të përfytyrimeve. Shih Bacon, F., *New Atlantis*, Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 1990, f. 213.

i botëkuptimit për mbisundimin me natyrën, sepse ka të bëjë me çështjen se kush me cilin element të natyrës do të mbisundojë, çështje kjo determinante në konkurrencën në kuadër të raportit njeri-njeri. Për këtë arsye, mbërthimi i dimensionit të dijes së vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor me dimensionin e relacioneve njeri-njeri realizohet mbi dimensionin e natyrës.

5. Njeriu-Zoti: Galtungu, dimensionin e relacionit njeriu-Zoti të mendësisë së perëndimorit dhe vazhdimësinë e këtij dimensionit në kuadër të modernizmit e shpreh kështu: *"Zoti ose disa ideologji/parime të cilat e shpikin Atë në kohën moderne, dominojnë me njeriun"*. Në këtë kontekst, Galtungu kalimin nga autoriteti i Zotit në autoritetin e ideologjive dhe shtetit e sheh si proces ku aktorët kanë ndryshuar kurse struktura ka mbetur e njëjtë: "Janë gjetur formula të tranzicionit të cilat ende po përdoren. Mbreti është bërë *rex gratia dei*, kurse retorika e Lutherit, duke e "riprodhuar" ndarjen e bazuar në Ungjill mbi të drejtën e Zotit dhe mbretit dhe dhënien e këtyre të drejtave, e ka zhvilluar mësimin për dy rendet ose sistemet-*die zwei Regimenten*. Me kalimin e kohës vendin e mbretit dhe aristokracisë në kuptim të shtetit (formula kalimtare: *l'état c'est moi*) e morën kabineti (këshilli i ministrave) dhe burokracia, kurse sistemi i vjetër (*ancien regime*) falimentoi tërësisht dhe u marginalizua. Mbeti vetëm relacioni shteti-qytetari, i cili e trashëgoi modelin e relacionit Zoti-kristiani. (...) *Plus ça change, plus c'est la même chose*: aktorët janë ndryshuar kurse struktura ka mbetur e njëjtë. Vepra si p.sh. krimi, tanimë nuk është gabim ose faj kundër Zotit por kundër shtetit (ose kundër 'po-

pullit' i cili përfaqësohet nga shteti); viktima çdoherë është në pozitë sekondare. Shteti nuk është palë e tretë, por drejtpërsëdrejti është në pozitë të viktimës dhe ka të drejtën që sikur Zoti të caktojë sanksione ndëshkuese.⁴⁵

Përplasja që në mendimin perëndimor vërehet midis hyjnore dhe natyrores, fetares dhe shekullares, së pari shkakton ndarje kategorike, e pastaj vendosjen e fushës hyjnore brendapërbrenda ideologjive të zbrazëta. Me të vërtetë ekziston një ngjashmëri e madhe dhe vazhdimësi midis dogmatizmit kishtar - i cili duke u mbështetur në pretendimin se përfaqëson vullnetin e Zotit, në emër të Zotit krijon hegjemoni mbi njerëzit - dhe retorikës së metodave të ideologjisë fashiste dhe socialiste - të cilat mundohen që jetës së njeriut në përgjithësi t'i japin formë vetëm nga një burim. Si dogmatizmi kishtar, ashtu edhe ideologjia e lartpërmendura i mohojnë dhe cenojnë të drejtat e personalitetit të njeriut.

Ekzistenca e kategorisë mesontologjike njeri-Zot, të cilën në përfytyrimin perëndimor e hasim qysh në shekujt antikë, dhe të qenit refleksion institucional i Zotit në sipërfaqen e tokës në formë të kishës, paraqet njërin nga dy elementet kryesore të procesit të shndërrimit të autoritetit hyjnor në autoritet të shtetit/ideologjisë. Meskategoria ontologjike e mitologjisë greke

⁴⁵ Galtung, J., *Human Rights in Another Key*, Polity, Cambridge, 1994, f. 5-6. Besimi islam se haku që ia ka njeriu-njeriut nuk do të falet nga i Madhi Zot përderisa mos të falet nga personi përkatës, paraqet një dallim serioz në këtë çështje. Ky parim që në relacionin njeriu-njeriu e përjashton shtetin dhe autoritetin hyjnor, është specifikë pothuajse vetëm e Islamit.

dhe romake njeri-zot, me transformimin e kristianizmit, me shndërrimin e personalitetit teologjik të Jezusit në birin e Zotit dhe njërin nga elementet përbërëse të Trinisë së Shenjtë dhe me fillimin e polemikave dogmatike të gjera përgjatë Mesjetës, ka përgatitur bazamentin që liderët shekullarë duke kapërcyer një kategori ontologjike të hyjnizohen. Hegeli i cili Napoleonin e hipur mbi kalë e shihte si shembull ose simbol të Zotit dhe përkufizimi i tij për shtetin si "ecje e Zotit në sipërfaqe të tokës", paraqet shembull interesant të vazhdimësisë përfytyrimore dhe vetëperceptuese të modernizmit dhe të shoqërisë pre-moderne. Ky idealizim i personalitetit, me kohë u shndërrua në idealizimin të kombit (*nation*) dhe u bë njëri nga parametrat themelorë në relacionin njeriu-njeriu. Siç pohojnë edhe shumë teoricienë të nacionalizmit, sikur që disa religjione kanë bërë personalizimin e hyjnive, ashtu edhe nacionalizmi është orvatur që ta personalizojë idenë e kombit dhe kombi është përshkruar si fenomen që i ka të gjitha karakteristikat e një personaliteti ideal.⁴⁶

Ekzistenca e kishës si një institucion që shfaq autoritetin hyjnor në sipërfaqe të tokës paraqet shtyllën e dytë të këtij transformimi, që në thelb është i vazhdueshëm. Në këtë kontekst, në korniza institucionale socializimi (shoqërorizimi) religjioz dhe ai politik ndjekin vijën e njëjtë. Me fjalë të tjera, dogmat dhe simbolet kishtare të përdorura për socializimin e reli-

⁴⁶ Hans Kohn jep konstatime dhe shembuj shumë të rëndësishëm në lidhje me rolin e elementeve fetare në sferën e shenjtërimit të kombit. Shih Kohn, H., *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1969, f. 20-21.

gjionit, luajnë rol të rëndësishëm edhe në socializimin e shtetit dhe ideologjisë. Shembulli që e jep sociologu i njohur i religjionit W. Stark në kuadër të trinisë, qartë e shpreh vazhdimësinë simbolike të procesit kalimtar: "Para mbylljes së parlamentit në vitin 1401, zëdhënësi i tij shprehej se ekziston një krahasim i qëndrueshëm midis strukturës politike të shtetit dhe dogmës së trinisë: mbreti, lordët shpirtërorë e shekullarë dhe populli së bashku paraqesin njëshmërinë në kuadër të trinisë dhe trininë në kuadër të njëshmërisë. Analogjia që bëhej ndërmjet treshit mbreti, lordët dhe populli dhe trinisë paraqet një argument për natyrën e përbërë të autoritetit ekzistues dhe tregon se në Angli, jo vetëm mbreti por edhe lordët dhe populli përbëjnë 'strukturën mistike' të shtetit.⁴⁷

Fetë shekullare⁴⁸ të paraqitura në periudhën e dytë dhe të tretë të Republikës Frënge dhe ideologjitë materialiste, në kuptim të ritualit me petk fetar, që i kanë përdorur nazizmi dhe stalinizmi, janë fryte të mendësisë së njëjtë që në emër të Zotit ose ideologjisë e kufizon personalitetin e njeriut. Në këtë kontekst ndërmjet botëkuptimit kishtar i cili dijetarët/shkencëtarët i sakrifikon për hir të kishës dhe ideologjisë fa-shiste e asaj socialiste, të cilat vullnetin e njeriut dhe individin e sakrifikojnë për hir të shtetit, respektivisht për hir të fuqive që e përkufizojnë shtetin, ekziston një konzistencë e brendshme e fshehtë që duket si

⁴⁷ Stark, W., *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Routledge and Kegan Paul, Londër, 1966, f. 22-23.

⁴⁸ Lidhur me fetë shekullare shih Charlton, D. G., *Secular Religions in France 1815-1870*, Oxford University Press, Londër, 1963.

kundërti. Në këtë drejtim, përkufizimi i Galtungut del shumë i rëndësishëm. Synimet e nazizmit dhe të stalinizmit ndërmjet dy luftërave botërore, që në emër të shtetit ose ideologjisë të krijojnë një njeri të ri, në vetë bartin një pretendim të fshehtë kuazihyjnor. Në thelb të këtij pretendimi qëndron koncepti për tipin e përsosur të njeriut që dallon nga njerëzit e rëndomtë, i cili parashihej në kategorinë gjysmë-zot të periudhës antike.

6. Njeriu-njeriu: Ja si e përkufizon Galtungu këtë dimension të mendësisë së prototipit të qytetërimit perëndimor: *"Një grup i njerëzve si individë, klasa dhe kombe sundojnë me njerëz të tjerë, disa janë më të privilegjuar në krahasim me të tjerët"*. Që nga sistemi i kastave në kuadër të racës ariane, mendësia eksploatuese që gjën shprehje në sintagmën "Misioni i njeriut të bardhë", doktrinat e çifutëve dhe gjermanëve (që mundohen ta shkatërrojnë njëri-tjetrin) për "popullin e zgjedhur" deri te doktrina e fshehur për qytetërimin e zgjedhur që buron nga ndarja kategorike e Huntingtonit – "Perëndimi dhe të tjerët", vërejmë refleksione të mendimit që nuk e marrin për premisë barazinë e njerëzve por privilegjin e një grupi ose bashkësie të zgjedhur të njerëzve.

Kjo mendësi, me fjalën barazi nënkupton barazinë e një grupi të njerëzve të përkufizuar më parë. Shprehjet "Të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë. Janë falur nga Krijuesi, zotërojnë të drejta të të patjetërsueshme (si e drejta për jetë, për të kërkuar lirinë dhe lumturinë); njerëzit për t'i garantuar këto të drejta krijojnë pushtete", që janë pjesë e Deklaratës për Pavarësinë e SHBA-ve (akt ky i përgatitur nga një kë-

shill në krye me Thomas Jeffersonin dhe i shpallur në vitin 1776), nga pikëpamja e të drejtave të njeriut pasqyrojnë retorikën egalitariste dhe ecje një hap para. Por sjellja segregacioniste dhe raciste ndaj zezakëve dhe minoriteteve të tjera, që vërehet madje edhe sot e këtë ditë, flet se shprehja 'të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë' vlen vetëm për amerikanët që janë pjesëtarë të kategorisë WASP (i bardhë-anglosakson-protestant). Statusi i veçantë që e gëzojnë pesë vende në kuadër të Këshillit të Sigurimit dhe përcaktimin i ndarjes së resurseve ekonomike në kuadër të sistemit ekonomik ndërkombëtar nga ana e grupit G-7, flasin qartë për privilegjet e një grupi të njerëzve ndaj të tjerëve.

Galtungu, këtë dimension narcisoid të raportit njeriu-njeriu të vetëperceptimit qytetërimor perëndimor dhe rezultatet politike të tij i përshkruan në mënyrë shumë interesante: "Dy pika të kozmologjisë sociale, njeriu mbinatyror dhe njeriu mbinjerëzor, shumë i përngjajnë njëra-tjetrës në aspekt të perceptimit të dinamikës së krizës. Nëse njeriu është mbi natyrën dhe disa njerëz janë mbi njerëzit e tjerë, natyra dhe shumë njerëzve të tjerë, në veçanti kur sistemi është në krizë, janë të detyruar të përjetojnë dhembjet. E drejtë e disa njerëzve është që t'u shkaktojnë dhembje natyrës dhe njerëzve të tjerë. Duke vepruar në këtë mënyrë ata i realizojnë domosdoshmëritë e kozmologjisë shoqërore. Kjo kështu është tani, kështu ka qenë gjithmonë dhe kështu do të mbetet edhe në të ardhmen. Pika e fundit siguron ligjësimin final. Organizimi shoqëror perëndimor nuk është si të tjerët: është i një lloji më të lartë. Ai duhet që ta ruajë gjallërinë e

vet. Tekefundit ky është piedestali përfundimtar i qytetërimit njerëzor. (Me sa duket francezët mbrojnë idenë se atyre u takon roli i njëjtë në kuadër të qytetërimit perëndimor). Kjo gjendje ka tri domethënie: E para, Perëndimi për të kuptuar se ç'ndodh, nuk ka arsye të dalë jashtë hartave të veta shoqërore dhe botërore; këto harta janë më të mirat ndër ekzistueset dhe edhe sot edhe nesër do të kryejnë punë. E dyta, Perëndimi si qendër shtytëse e botës, është qendër shtytëse edhe e Perëndimit; si përfundim, duke kuptuar drejt vetveten Perëndimin konstaton se atë mund ta mbrojë vetëm Perëndimi dhe se ai nuk ka nevojë t'i kuptojë të tjerët. Dhe e treta, ajo që duhet bërë do të bëhet madje edhe nëse ka kuptimin e shkatërrimit të fuqive të këqija,. Kjo nuk është vetëm e drejtë e Perëndimit ndaj vetvetes, historisë dhe njerëzimit, por edhe detyrë e tij. Perëndimi është qendër e zgjedhur, qytetërim i zgjedhur.⁴⁹

Përafërsisht dhjetë vjet pas këtyre konstatimeve të Galtungut, Huntingtoni, i cili ka theksuar se synimi parësor i liderëve perëndimorë është ruajtja e tipareve *sui generis* të Perëndimit, në njëfarë dore, paraqet shembullin tipik të prototipit *homo occidentalis* (njeriu perëndimor-A.P.): "Perëndimi nuk dallon nga qytetërimet tjera në mënyrën e zhvillimit por në cilësitë specifike të vlerave dhe institucioneve të tij. Në mesin e tyre mund ceket fakti se qytetërimi perëndimor e ka zbuluar modernizmin dhe e ka përhapur atë në përmasa botërore, ka përbërësit si kristianizmi, pluraliz-

⁴⁹ Galtung, *artikulli i njëjtë*, f. 21.

mi, individualizmi, sistemi juridik etj., të cilat janë se-
bep që shoqëritë e tjera ta shikojnë me zili. (...) Këto
specifika e bëjnë të pashoq qytetërimin perëndimor.
Vlera e këtij qytetërimi nuk qëndron në universaliz-
min e tij por në karakteristikat e pashoqe të tij. Detyra
parësore e udhëheqësve perëndimorë nuk është rifo-
rëmësimi i qytetërimeve të tjera sipas botëkuptimit pe-
rëndimor, detyrë kjo përtej forcave të tyre, por ruajtja
dhe ripërtëritja e vlerave specifike të pashoqe të qyte-
tërimit perëndimor.⁵⁰

⁵⁰ Huntington, *vepra e njëjtë*, f. 21.

[V E T Ě P E R C E P T I M E T E Q Y T E T Ě R I M E V E]

VI. Vetëperceptimi i qytetërimit islam dhe riinterpretimi: *homo islamicus axiomaticus*

Vetëperceptimi i individit që është prototip i qytetërimit islam është rezultat i një ndryshimi rrënjësor të mbështetur në monoteizmin islam (*tevhîd*), sipas të cilit riformësohen përfytyrimet në lidhje me All-Illahun (xh.sh.), njeriun dhe natyrën. Koncepti kur'anor, i cili e vë në korniza të reja relacionin midis Krijuesit, të Cilin e konsideron për burim të ekzistencës dhe natyrës, që përbën themelin hapësinor të kësaj ekzistence, në mënyrë të drejtpërdrejtë ka ndikuar si mbi vetëdijen individuale ashtu edhe mbi institucionalizimin shoqëror që mbështetet në relacionin njeriu-njeriu. Besimi monoteist islam dhe pozicioni ontologjik që e ka përcaktuar ky besim ka gjeneruar një vetëdije të balancuar dhe kompatible të ekzistencës. Kjo vetëdije mbi ekzistencën ka formuar një sfond të ri të vetëdijes që e përjashton panteizmin, i cili bën identifikimin e niveleve të ndryshme të ekzistencës me Zotin, pan-egoizmin, i cili të gjitha qeniet i identifikon me veten si dhe materializmin i cili vë shenjë barazie midis këtyre ekzistencave dhe formave të ndryshme materiale të natyrës.

Ky besim i kthjelltë monoteist që është shfaqur në Hixhaz, rajon ky jashtë fushës qendrore të ndikimit të pellgjeve të qytetërimeve antike (kjo fushë shtrihet nga Kina në Indi dhe duke kaluar nëpër Iran dhe Me-

sopotami arrin deri në Greqi dhe Egjipt), është përhapur në trojet e qytetërimeve vendore (ku vërehej një ndërveprim me përmasa të mëdha) që më parë ishin nën tutelën politike të perandorive të Dariusit, Aleksandrit të Madh e më vonë nën sundimin e Perandorisë Romake. Me këtë, ky vetëperceptim mori një karakter më të sofistikuar. S'do mend se nuk është e rasisishme që periudha e hz. Umerit, e cila merret si referencë në sferën e zhvillimit të pothuajse të gjitha shkencave islame, paraqet etapë kohore të çlirimeve të shumta të tokave të reja.

Si formimi i personalitetit të prototipit të qytetërit islam në nivel individual, ashtu edhe procesi dinamik i socializimit, i cili në kuadër të historisë islame ka luajtur rolin e kalasë rezistuese kundër deformimeve të ndryshme, janë fryte të këtij vetëperceptimi të fortë. Individidi musliman për t'i dhënë kuptim ekzistencës së vet dhe për të ringjallur vazhdimisht këtë vetëperceptim brenda kushteve të ndryshueshme, nuk ka nevojë për institucion ndërmjetës teologjik e as për ndonjë mekanizëm shoqëror. Kur kjo ndjenjë me themel ekzistencial ngjallet një herë, fillon të prodhojë sjellje shoqërore që janë procese seriale permanente dhe rezultate të kundërveprimit. Ky vetëperceptim që prodhon forma të sjelljes shoqërore që dominojnë në periudhat e gjallërimit-zgjimit të qytetërimeve, në periudhat e regresit dhe deformimit, formon fushë të shëndoshë të rezistencës psikologjike. Kjo rezistencë e pengon reflektimin e krizave të periudhave të institucionalizimit politik, shoqëror dhe ekonomik në rrafshin e vetëdijes individuale.

"Kombet vijnë e shkojnë. Perandoritë ngrihen dhe shuhën, por Islami vazhdon t'i mbajë në gjirin e vet edhe fiset endacake edhe njerëzit me vendbanim të përhershëm, edhe themeluesit e qytetërimit edhe shkatërruesit e tij. Atëherë pra shtrohet pyetja cilat janë ato elemente që shumë kombe, popuj (grupe shoqërore këto që me vetëdije ose pa të i ruajnë karakteristikat e veta specifike dhe lidhjet me Islamin universal si thesar më i çmuar shpirtëror) i mbajnë brenda një bashkësie shpirtërore të vetme (*ummet*)?" Përgjigjja e kësaj pyetjeje që e shtron Grünebaum⁵¹ është: Fshehtësia e kësaj dukurie qëndron në vetëperceptimin e fortë që e mbërthen personalitetin njerëzor. Shumë studiues që e kanë fokusuar fenomenin e bashkësinë dërtimit (*tur. cemaatleşme*) në shoqëritë islame, e kanë neglizhuar vetëdijen individuale mbi ekzistencën. Mundësia e muslimanëve anëtarë të grupeve të ndryshme shoqërore, kulturore dhe etnike për të zhvilluar identitet kolektiv bazohet në vetëperceptimin specifik i cili e përcakton vetëdijen e individit që të mos ndiej nevojë për ndërmjetësimin e institucionalizimit fetar ose politik. Problemi i ekzistencës së njeriut, përtej institucioneve fetare dhe politike, ka të bëjë me fushën personale dhe në atë fushë mund të depërtohet vetëm me përmes një vetëperceptimi të veçantë.

Elementet kryesore të këtij vetëperceptimi, të cilat i përcaktojnë kushtet e vazhdimësisë dhe qëndrueshmërisë së qytetërimit islam dhe çështjen e riinterpreti-

⁵¹ Grünebaum, G. E. von, "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, vëll. 5/2, f. 50-51.

mit të tyre mund t'i shtjellojmë duke u nisur nga kor-niza e njëjtë teorike:

1. Hapësira: Pika themelore që e dallon mënyrën se si qytetërimi islam e percepton konceptin hapësirë, koncept ky që dallon nga ai i qytetërimit kinez i cili disa vende i sheh si të shenjta, si dhe nga ai i qytetërimi perëndimor i cili për bazë e merr ndarjen qendra-periferia, është fakti se sipërfaqja e tokës, madje edhe gjithësia përbëjnë një hapësirë të vetme. Këtë veçori të konceptit islam mbi hapësirën e shprehim me premi-sën në vijim:

Në botë, që është burim i forcës, nuk ekziston dallim i tipit qendra-periferia, sepse "Të All-llahut janë edhe Lindja edhe Perëndimi; kahdo që të ktheheni atje është fytyra (ana) e All-llahut". (el-Bekare, 2:115). Qendra e kozmologjisë shpirtërore është sistemi i besimit dhe vlerave kolektive, të cilat nuk njohin kurrfarë kufiri lëndor ose gjeografik.

Kjo mënyrë e perceptimit të hapësirës paraqet ba-zën e relacionit të koekzistencës midis qytetërimit is-lam dhe qytetërimi të tjera. Ndryshe nga qytetëri-mi perëndimor, ai islam nuk ka ndjekur metodat e zhdukjes ose kolonizimit të plotë të qytetërimi të tjera. Në historinë e qytetërimit islam nuk mund të ha-sim raste si ai i Amerikës Jugore dhe Veriore ku janë zhdukur gjurmët e qytetërimi vendase, e as shem-buj të eksploatimit të pasurive natyrore të vendeve si India dhe Algjeria, me qëllim të bartjes së tyre në ven-det perëndimore.

Muslimanët, vendet e reja në të cilat janë zgjeruar i kanë përbrendësuar sikur të ishin vendet e tyre. Ata duke e marrë rrugën e Egjiptit, Indisë, Spanjës, Evro-

pës Lindore dhe Afrikës nuk e kanë zgjedhur as metodën e zhdukjes së tërësishme të kulturave të vendeve të çliruara, e më pas vendosjen aty përgjithmonë e as atë të eksploatimit të përkohshëm të resurseve (të atyre vendeve) duke e menduar në çdo moment kthimin në trojet vetjake. Tarik ibn Zijadi posa shkeli në dheun e Spanjës i dogji anijet me qëllim të pamundësimit të kthimit mbrapa. Ai ishte i bindur se nuk ka shkelur në një vend të huaj por në një pjesë të re të tokës, të cilën Zoti ia ka dhuruar njeriut si fushë kolektive të jetës. Kjo bindje më vonë u bë shkaktare e lindjes së "pasurisë" qytetërimore më tolerante në historinë e njerëzimit. Andaluzia, e cila deri në rënien e Granadës ishte pellg qytetërimor kolektiv i muslimanëve, hebrenjve dhe kristianëve, ka qenë mishërim i vetëperceptimit qytetërimor të fortë dhe fleksibël në nivel të hapësirës. Pas thyerjes së këtij qytetërimi, ushtritë spanjolle që niseshin nga Spanja e njëjtë por me një perceptim diametral për hapësirën, në Kontinentin e Amerikës kryen një akt të zhdukjes së qytetërimit; sepse, sipas këtij vetëperceptimi të fortë e të ashpër, vendi nuk është fushë e përbashkët e jetës, por objekt i rëndomtë i sundimit.

Krahasim i njëjtë mund të bëhet edhe lidhur me pozitën e Ballkanit në hapësirë-perceptimin e Perandorisë Osmane. Pluralizmi qytetërimor i përjetuar në Ballkan dhe Evropën Lindore mbi pesë shekuj, është fenomen që në mënyrë të drejtpërdrejtë ka të bëjë me hapësirë-perceptimin e qytetërimit islam; osmanët që kaluan në Ballkan, duke e lëkundur strukturën feudale vendase janë përpjekur që vetes t'i sigurojnë një ha-

përsirë ku do të jenë konstantë dhe vazhdimisht kanë punuar për të çliruar popullatën vendase. Këtu qëndron arsyeja pse popullata fshatare e Evropës Lindore ushtrinë osmane e ka shikuar si shpëtimtare nga zgjedha e feudalizmit. Në kohën tonë kur slogane kyç janë bërë nocionet liri dhe pluralizëm, në tokat e njëjta po ushtrohet terror, gjenocid, rezultate këto të një vend-perceptimi alternativ. Në këtë kontekst, mund të thuhet se kalorësit spanjollë dhe çetnikët serbë kanë një hapësirë-perceptim të përbashkët. Modernizmi nuk e ka mposhtur këtë lloj të hapësirë-perceptimit, përkundrazi, ai i ka përgatitur atij një platformë juridike.

Klasifikimi që në lidhje me vendin e bën qytetërimi islam në kuadër të së drejtës klasike *Daru'l-Islâm - Daru'l-Harb*, nuk i përngjan ndarjes *qendra - periferia*, që shpreh një hapësirë-perceptim të diferencuar në kuptimin absolut. Ndarja që në këtë subjekt e bën qytetërimi islam paraqet ndarje praktike që rrjedh nga domosdoshmëria juridike dhe që synon përcaktimin e fushave të zbatueshmërisë të së drejtës islame. Ata që duke u nisur nga ky klasifikim pretendojnë se Islami disa toka i sheh si fusha të vazhdueshme të luftës, në vend që të nisen nga procesi i lindjes së këtij koncepti juridik, mbështeten në përkthimin etimologjik të fjalës *Daru'l-Harb*: shtëpi, vend i luftës. Muslimanët *Daru'l-Harbin* nuk e kanë përjashtuar duke e etiketuar atë si kategori dytësore ose pasive të vendit. Ata nuk kanë tentuar t'i zhdukin elementet e qytetërimeve joislame që kanë jetuar në tokat e *Daru'l-Harbit*, të cilat me kohë në aspekt të zbatueshmërisë të së drejtës islame janë shndërruar në toka të *Daru'l-Islamit*.

Qytetërimi islam është i detyruar që këtë hapësirë-perceptim përfshirës ta riformësojë në kuadër të një strukturi të ri njohës. Sot është i domosdoshëm riinterpretimi i klasifikimeve klasike rreth vendit, të bëra sipas fushave të zbatueshmërisë së normave islame; sepse muslimanët e vendeve ku ata janë bartës të sovranitetit politik nga aspekti i vlefshmërisë së normave islame nuk përbëjnë një kategori të vetme dhe konzistente, kurse raporti dhe pozicioni juridik i muslimanëve të vendeve joislame shumë ka ndryshuar.

Matricat e globalizuara të modernizmit kanë shkaktuar që normat dhe problemet shoqërore të muslimanit nga Hakkari t'u përngjajnë atyre të muslimanit të New Yorkut. Prototipi i qytetërimit islam, nga njëra anë, në fushën e vet të lirisë i qëron hesapet me kallëpet institucionale dhe të sjelljes së një qytetërimi tjetër, e nga ana tjetër është i detyruar t'i zgjidhë problemet e muslimanëve (që jetojnë nën ombrellën e atij qytetërimi) lidhur me identitetin dhe sjelljen shoqërore. Ndarja klasike *Daru'l-Harb* - *Daru'l-Islam* e cila po shkon duke u zbehur, duhet të kapërcehet duke bërë ripërtëritjen e hapësirë-perceptimit. Kjo varet nga dinamizmi i ri i qytetërimit islam - i cili është i përhapur në të katër anë e botës – në rrafshin e përballjes.

Përkundër hapësirë-perceptimit perëndimor, i cili globin e ndanë në rajone aktive dhe pasive, qytetërimi islam, i cili nuk ka një hapësirë-perceptim të ndarë, në periudhën e ardhshme do të hyjë në një proces serioz të ripërtëritjes. Në këtë proces rol më aktiv ndoshta do të luajnë muslimanët që jetojnë në qendrat perëndimore dhe që janë në kërkim e sipër të identitetit.

Brezi i dytë dhe i tretë i këtyre masave emigruese të muslimanëve, të cilët ndryshe nga muslimanët e periudhave klasike të Daru'l-Harbit në qendrat e qytetërimit të huaj vendosen me qëllim qëndrimi, nga aspekti i interaksionit qytetërimor paraqesin element tejet dinamik, gjendje kjo e cila hapësirë-perceptimin e qytetërimit islam do ta pasurojë me dimensione të reja. Për turkun e Berlinit, algjerianin e Parisit dhe pakistanezin e Londrës tipologjia klasike gradualisht po e humb vlerën, kurse nga ana tjetër, gjithnjë e më tepër fitojnë në peshë përpjekjet për riinterpretimin e hapësirë-perceptimit të qytetërimit islam. Ky vetëperceptim përfshirës do të mundësojë krijimin e lidhshmërive midis muslimanëve dhe etniteteve tjera në një bazë më të re dhe më të shëndoshë. Ndjenja e qytetërimit perëndimor, e cila globin, si objekt dhe subjekt që e përcakton historinë e ndanë në toka të qendrës dhe periferisë, po përjeton krizë serioze. Përkundër kësaj, edhe tipologjia e hapësirë-perceptimit të qytetërimit islam e bazuar në shkaqe juridike (e cila refuzon një tipologji kategorike si ajo e qytetërimit perëndimor), ka nevojë të riinterpretohet. Themelet filozofike të idealeve universale dhe globalizmit të vërtetë mund të vihen vetëm në saxe të një hapësirë-perceptimi të këtillë përfshirës.

2. Koha: Kohë-perceptimi perëndimor vijor progresivist, të cilin Galtungu shkurtimisht e përshkruan me fjalët *"Proceset shoqërore ecin me një drejtim vijor nga poshtë-lart, nga e thjeshta kah e zhvilluara dhe ky përparim s'ka dyshim se do të përfundojë me një fund pozitiv (Endzustand)"*, në mendjen e muslimanit shkakton tre çështje. E

para ka të bëjë me pozitën e kohës në kuadër të vetëperceptimit të individit. Ky përkufizim ka shkaktuar problem midis modernizmit, i cili duke e abstraguat kohën nga kornizat e kuptimshmërisë së realitetit të ekzistencës së njeriut, e ka sjellë në pozitë të një absoluti që funksionon brenda rregullave të veta subjektive dhe mendësisë muslimane, e cila kohës i jep kuptim brenda relacionit *e vërteta absolute - realiteti i ekzistencës së njeriut* dhe që rrjedhjen e kohës e lidh me të perceptuarit e realitetit absolut nga ana e njeriut.

Muhammed Ikbali, i cili thellësisht e ka elaboruar ballafaqimin e indit themelor kognitiv të qytetërimit islam me elementet perceptuese të qytetërimit perëndimor dhe ka dhënë kontribut të rëndësishëm në sferën e mendimit bashkëkohor islam, këtë problematikë e zgjidhë kështu: "Nëse të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen i kuptojmë si përbërës themelorë të kohës, kjo do të thotë se kohën e përshkruajmë si vijë lineare, një pjesë të së cilës e kemi kaluar dhe e kemi lënë mbrapa, kurse pjesën tjetër e kemi para dhe duhet ta kalojmë. Kjo nënkupton të kuptuarit e kohës jo si lëvizje e gjallë frytdhënëse, por si një absolut statik që ngërthen shumëllojshmëri sistematike të ngjarjeve kozmike tërësisht të formësuara, të cilat për vëzhguesin e jashtëm shfaqen si seritë e njëpasnjëshme të shiritit filmik. (...) Unë personalisht mendoj se koha është element thelbësor i të Vërtetës Absolute. Por koha e vërtetë nuk është kohë seriale që është elementi bazë i ndarjes: e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja. Ajo është një kontinuitet i pastër që shpreh ndryshimin joserial, pikë kjo të cilën ideja e Mac Taggartit nuk e prekë

fare. Koha seriale, copëtim ky i mendimit të njeriut nga ana e kontinuitetit të pastër, është njëfarë mjeti që vep-
rimtarinë e pandërprerë krijuese të së Vërtetës Absolute
e shfaq në formë të njësive matëse sasiore. Shprehja e
Kur'anit Famëlartë, '*...dhe vetëm Ai bën ndryshimin e natës
e të ditës...*' (Mu'minûn, 23:80), ka këtë kuptim.⁵²

Kjo kritikë e Ikbalit drejtuar përsiatjes së kohës si
një absolut statik, nxjerr në shesh një mangësi të rën-
dësishme të modernizmit lidhur me kohën dhe e për-
kufizon qartë lidhshmërinë ekzistenciale të kohë-per-
ceptimit të mendësisë muslimane. Përfytyrimi vijor i
kohës, siç mendohet, nuk e nxjerr në plan të parë vull-
netin e njeriut, ai këtë vullnet e bën rob të rrjedhës se-
riale të kohës që trajtohet si absolut statik. Kjo gjendje,
e cenon relacionin e kuptimshmërisë mes kohës dhe
ekzistencës së njeriut dhe dallon shumë nga kohë-per-
ceptimi i mendësisë muslimane.

Çështja e dytë e rëndësishme e kohë-perceptimit
vijor, ka të bëjë me përmasën e vlerës që e përmban
në vete. Kundrimi i procesit shoqëror, në kuadër të
kohës si një absolut statik, si një dukuri që lëvizë nga
e thjeshta kah e përsosura, nga e poshtmjaka kah e larta,
do të thotë absolutizim i konceptit të kohës serike dhe
vlerave të arritura në etapën e fundit kohore. Kjo, do
të thotë relativizim absolut të "vlerës" së lidhur me ko-
hën. Vendosja e vlerave brendapërbrenda pjesëve serike
të kohës - që janë një lloj iluzioni - në hierarki relative
dhe reduktimi i vlerave të së kaluarës në një kategori të
ulët, gjykimi i të ardhmes brenda hierarkisë së njëjtë, në

⁵² Ikbal, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sange-Meel
Publ., Lahore, 1996, f. 56-57.

njëfarë paqartësie, megjullire, janë gjëra të papranueshme për mendësinë muslimane, e cila parashihet vlera njerëzore që i kapërcejnë pjesët serike të kohës.

Kjo gjendje jep një rezultat ekonomiko-politik shumë të rëndësishëm, sepse "vlerën" e merr nga "koha", kurse atë, nga strukturi i forcave "ekonomike-politike" të periudhës kohore përkatëse. Për pasojë, relacioni i përcaktimit shfaqet në formën *strukturimi i forcave ekonomike-politike* ----> *faza e fundit kohore*----> *vlerat*. Në këtë mënyrë ata që zotërojnë fuqinë në hallkën e fundit të kohës serike, fitojnë të drejtën e përkufizimit të vlerave që do të jenë mbizotëruese në atë periudhë kohore.

Këtu qëndron edhe dimensionin më i rrezikshëm i tezës për Fundin e Historisë (tezë kjo fryt i kohë-perceptimit vijor) që na shpie deri te çështja e tretë në lidhje me kohë-perceptimin, iluzionin në kuadër të vetëdijes historike. Kur bashkohet kohë-perceptimi vijor me konceptin mbi Fundin e Historisë, në plan të parë si një hipotezë e fshehtë del përsosuria absolute e qytetërimit dominant të periudhës përkatëse. Ajo që Toynbee e quan iluzion egocentrist është sikur pretendimi për përsosuri absolute, pretendim ky që legalitetin historik e merr nga strukturi rrjedhës (aktual) i fuqisë. Epërsia e nivelit teknologjik të qytetërimit përrëndimor, në kokën e muslimanit që më tepër merret me përmbajtjen e diturisë sesa me burimin qytetërimor të saj dhe që këtë e mbështet në hadithe të famshme si "*Fjala e urtësisë është gjë e humbur për besimtarin, kudo që e gjen duhet ta marrë*"⁵³, shkakton problem seri-

⁵³ Rreth këtij hadithi shih Özşenel, "Hikmet Hadisi Üzerine bir İnceleme", *Divân*, 1996/2, f. 201-206.

oz të përcjelljes. Kur i njëjti pretendim për përsosuri përhapet në fushën e vlerës, shkakton tension psikologjik të cilin vetëperceptimi i fortë i muslimanit vësh-tirë e ka ta përtypë ose internalizojë. Strukturimet kognitive që theksojnë përsosurinë e përjetuar në të kaluarën, si koncepti Shekulli i Lumturisë (*Asr-i Saa-det*), përpjekjet e qytetërimit perëndimor që superiori-tetin material ta shndërrojnë në njëfarë superioriteti të vlerave (superioriteti aksiologjik-A.P.), i trajton si një dhunim i drejtpërdrejtë i vetëperceptimit të vet (të formacioneve kognitive të lartpërmendura). Koncepti i historisë që gjithë thesarin e njerëzimit e identifikon me qytetërimin perëndimor dhe i cili bën absolutizimin e nivelit që e ka arritur ky qytetërim, në vetëperceptimin e prototipit të qytetërimit islam (i cili ka një thesar historik të fortë që mbështetet në një tërësi kon-zistente të qenies / ekzistencës-diturisë-vlerës), krijon fushë të konfliktit serioz dhe të gjerë.

Thyerja e historisë e shkaktuar nga ky kohë-perceptim vijor, në të cilin historia e profetëve (që paraqesin simbole të përsosurisë) përjashtohet nën pretekstin se paraqet histori të legjendave të periudhës primitive, ka shkaktuar që për herë të parë në mendësinë e muslimanit të lindë një koncept ideal tej-historik. Njohja deri në imtësira e jetës së Muhammedit (a.s.) si realitet historik dhe jetësimi i vlerave dhe idealeve islame në kuadër të këtij realiteti historik, janë arsyet pse në mendimin klasik islam nuk ekzistojnë ndarjet teori-praktikë, ideal-aktual (që i hasim në fetë e tjera dhe ideologjitë moderne) dhe idetë e premisat utopike të bazuara në to. Mendimtarët muslimanë të peri-u-

dhës klasike, që thirrnin njerëzit në përsosuri nuk i janë referuar si kristianët mbretërisë qiellore, as siç ndodh në utopitë bashkëkohore - gjendjes natyrore hipotetike që nuk ka paralelen historike e as iluzioneve utopike, por *praxisit* të Asr-i Saadetit, i cili është realitet historik i përjetuar. Kjo muslimanëve u ka dhënë një vetëdije të historisë që u ka ndihmuar që në periudhat e ngritjes së qytetërimit islam, idealin ta bashkojnë me realitetin historik. Për shembull, fakti që osmanët i janë referuar si një ideal *kadim-it* (antikes, të lashtës) nuk është referencë imagjinative e as hipotetike si ajo e traditave liberaliste dhe marksiste *gjendjes natyrore*, por referencë një tradite historike të përjetuar. Kjo do të thotë referim traditës historike të Sulejmanit (a.s.), që ka realitetin e vet kur'anor dhe historik, që krahas dimensioneve të veta metafizike shtrihet deri te shteti i tij i themeluar në periudhë të caktuar të historisë. Madje edhe Farabiu, i cili është munduar ta definojë idealin politik më abstrakt të mendimit politik islam, transferin që e bën nuk e bën në formë të një utopie por mundohet të elaborojë ideale që mund të shndërrohen në realitet historik.

Dobësia në strukturimin e forcës në periudhën moderne, përmes konceptit vijor e ka thyer vetëdijen historike të muslimanëve dhe për pasojë, duke filluar me konceptin “shekulli i lumturisë” (*Asr-i Saadet*), idealet islame kanë filluar të rrëshqasin në drejtim të një përfytyrimi tejkohor dhe tejhistorik. Si lëvizjet reformiste, të cilat mendojnë se barriera midis gjendjes reale dhe ideale është tradita historike ashtu edhe ato moderniste, të cilat traditën historike e shohin si

pengesë përballë përcjelljes së të vërtetave absolute të qytetërimit perëndimor (në tokat joperëndimore-A.P.), kanë zgjedhur rrugën e qërimit të hesapeve me kulturën dhe institucionet që reflektojnë kontinuitetin historik. Me këto lëvizje, tensioni midis tradicionalistëve të cilët nuk janë munduar ta ruajnë thelbin e qytetërimit nën flatrat e historisë, por janë munduar ta ruajnë vazhdimësinë e formës së tij (qytetërimit), ka shkaktuar thyerje serioze në dimensionin kohor të vetëperceptimit të muslimanit. Këto lëvizje dhe tensioni në fjalë, kanë shkaktuar zbehjen e vazhdimësisë (e cila i jep domethënie ekzistencës në kuadër të historisë) dhe traditës.

Nëse nisemi nga tipologjia precize e Ikbalit, do të vërejmë se koha ka filluar të perceptohet jo si vazhdimësi e historisë së fuqisë së Krijuesit që manifestohet në ekzistencë, por si pjesë të prera të kohës të cilat i ka orientuar koncepti për historinë seriale. Plasaritja ose ndasia midis këtyre pjesëve të kohës, duke filluar me Asr-i Saadetin, ka shkaktuar rrëshqitjen e pjesëve ideale të kohës serike në rrafshin tejhistorik. Kjo, si pasojë ka pasur orientimin e dimensionit kohor të vetëperceptimit musliman në drejtim të kallëpeve ideologjike moderne dhe perceptimeve utopike që janë pasqyrim i këtyre kallëpeve. Shprehja e periodizimit të historisë politike në një kornizë ideologjike ka shkaktuar thyerjen e historisë nga ana e kohë-perceptimit në mënyrë konservatore ose moderniste.

Sot, si kohë-perceptimi vijor, ashtu edhe vetëdija historike që bazohet në këtë perceptim, po përjetojnë krizë serioze. Vetëperceptimi themelues ose krijues i

qytetërimit islam ndjen nevojën për të ripërtëritur kohë-perceptimin i cili do ta riinterpretonte vetëdijen mbi historinë dhe përsosurinë në kuptim të tërësisë së vlerave absolute. Premisa themelore mbi të cilën duhet të mbështetet ripërtëritja e një vetëperceptimi të këtillë mund të jetë kjo: *Koha nuk mund të perceptohet brenda pjesëve serike dhe të prera por në saje të dimensionit të kontinuitetit, d.m.th., procesi shoqëror nuk mund të kuptohet vetëm në kuadër të një logjike vijore, por të kuptuar këtë proces patjetër duhet referuar dimensionit ciklik, i cili i vë në veprim parimet e pandryshueshme; edhe koncepti e drejta, e vërteta (hakk), i cili shpreh vlerat si barazia dhe drejtësia, edhe koncepti jo e drejta, jo e vërteta (batil) i cili nënkupton tiraninë, padrejtësinë dhe zullumin, paraqesin konstante që nuk zhvillohen e as nuk ndryshojnë; në këtë botë të provimit, sipas veprave të njeriut, mund të arrihet një përfundim (Endzustand) pozitiv ose negativ; për arrijtjen e një përfundimi pozitiv parakushte janë qëllimi (nijjeti) pozitiv dhe të filluarit nga e para (Anfangzustand).*

3. Dija: Diferencimi epistemologjik perëndimor, që ka lindur nga konflikti midis koncepteve njëdimensionale të diturisë dhe prototipi intelektual që është fryt i kësaj dukurie, janë të huaj si për dimensionin e dijes së vetëperceptimit të qytetërimit islam, ashtu edhe për prototipin e liderit shkencor të jetës mendore islame. Besimi islam diturinë hyjnore nuk e mbështet si kristianizmi në një institucion si kisha, por në tekstin e shenjtë, d.m.th. në Kur'anin Famëllartë, efakt ky që ka penguar që burimi i diturisë hyjnore të shndërrohet në objekt të strukturimit shoqëror-politik dhe shoqëror-ekonomik të forcës.

Kisha, e cila ekzistencën e vet e lidhë me thelbin hyjnor të Jezu Krishtit, në saje të rolit të vet legalizues ka qenë në qendër të strukturimit shoqëror-politik të forcës, kurse përmes rolit në sferën e pronës mesjetare, në qendër të strukturimit shoqëror-ekonomik të saj. Ky institucion, me një pozitë të tillë në rrafshin e jetës shoqërore, ka bërë që dituria të marrë karakter forcë-boshtor dhe forcë-varur. Kjo gjendje ka krijuar edhe alternativën e vet dhe dija shkencore është zhvilluar si n reaksion ndaj kornizës epistemologjike të paraparë nga kisha si dhe ndaj forcës së përligjur nga kjo kornizë. Ky dallim kategorik epistemologjik, të cilin u munduam ta shtjellojmë duke e studiuar dimensionin e dijes së vetëperceptimit të Perëndimit, është reflektuar edhe në ndryshimet forcë-boshtore. Përderisa epistemologjia kishë-centriste e legalizonte feudalizmin dhe aristokracinë, dija shkencore është zhvilluar në varësi të ngritjes së kapitalizmit dhe borjezisë dhe mënyrës së përdorimit të kësaj dijeje. Pra, zhvillimi i këtyre dy paradigmeve të diturisë nuk është rezultat i përpjekjeve për homogjenizimin e burimeve të diturisë, por i fushës së luftës ku njëra ka përgatitur ambientin për lindjen e tjetrës.

Formësimi i historisë së mendimit islam ka ndjekur një vijë të kundërt me të përmendurën më parë. Prezentimi i revelatës (*vahj*) ndaj njeriut dhe perceptimit human jo si dituri subjektive në duart e një institucioni shoqëror që rrah gjoks për shenjtëri, por në mënyrë direkte si tekst i analizueshëm përmes mjeteve linguistike objektive, ka penguar që dituria hyjnore të bëhet objekt i forcës shoqëro-politike dhe shoqëro-ekonomike.

Ndarja e qartë që është bërë midis tekstit të shenjtë (*nass*) nga njëra anë dhe ekzegjezës (*tefsîr*) dhe përpjekjes shkencore (*ixhtihâd*) nga ana tjetër, ka bërë që devijimet dhe gabimet e mundshme në komentim të mos konsiderohen pjesë të dijes hyjnore. Kështu në mendimin islam nuk ka lindur ndonjë përplasje e ngjashme me atë që ka ndodhur ndërmjet dijes hyjnore të kishës dhe dijes shkencore të shkencëtarit, përkundrazi, në plan të parë kanë dalë përpjekjet për homogjenizim vertikal që mbështetet në dallimin në rrafshin epistemologjik. *Mendja* ('akl), e cila përdoret në analizën e tekstit të shenjtë, *pesë shqisat* dhe *vrojtimi*, që nevojiten për të kuptuar fenomenet natyrore që janë sunnetull-llah (Ligj i Zotit), janë konsideruar burime të dijes që nuk konfrontohen me burimin epistemologjik hyjnor - *zbulesën* (vähj). Përkundrazi, të njëjtat trajtohen si burime homogjene të diturisë të nevojshme për ta kuptuar realitetin absolut dhe reflektues. Në të gjithë librat e akaidit* dhe kelamit si burime të diturisë prezentohen revelata (*vahj*), mendja ('akl) dhe pesë shqisat (*el-havassu'l-hamse*), fakt ky që rrëfen përjekjen për përputhshmëri epistemologjike. Në veprat e njëjta frymëzimi (*ilhâm*) vlerësohet vetëm si burim subjektiv i dijes. Kjo në Islam ka penguar lindjen e institucioneve forcë-varura si kisha dhe të ngjashme, të cilat duke e shenjtëruar dijen subjektive që vetë e prodhojnë, të njëjtën e përdorin si vegël të hegjemonisë shoqërore.

Kjo gjendje gjeneruar dy përfundime të rëndësishme. I pari, uniteti epistemologjik i konceptit dituri

* Shkenca mbi themelet e besimit islam (A.P.)

të pranuar nga shkollat e ndryshme të trashëgimisë së mendimit islam dhe formësimi i tyre brenda rrethit të përputhshmërisë së burimeve të diturisë.⁵⁴ Kësisoj as themelet e diturisë fetare nuk janë shndërruar në tërësi dogmash që në kuptimin absolut e kufizojnë procesin dituror të bazuar në vërtetim dhe arsye, e as nuk është paraqitur një fushë e diturisë që në tërësi e përjashton diturinë fetare. Domethënë, përkundër përvojës së Perëndimit, epistemologjia fetare nuk ka prodhuar një retorikë antishkencore, e as epistemologjia shkencore ka gjeneruar një retorikë antifetare. Përkundër kësaj, është formuar një fundament dhe diskurs epistemologjik që nuk pranon ndarje të brendshme dhe themeli dituror i vetëperceptimit musliman është vendosur mbi këtë kornizë.

I dyti, prototipi shkencor që është fryt i kompatibilitetit midis këtyre burimeve të diturisë. Përkundër traditës perëndimore, në historinë e mendimit të qytetërimit islam nuk janë formuar modele të ndryshme të liderëve shkencorë, që rrjedhin nga prototipi i priftit i cili "prodhon" dituri të bazuar në dogma, kurse shkencëtari "prodhon" dituri jashtë paradigmeve të monopolizuara të kishës, d.m.th., dituri të bazuar në arsye dhe vërtetim. Prototipi i alimit (dijetarit), i cili si një model *sui generis* i liderit shkencor në kuadër të qytetërimit islam doli në skenë brenda procesit natyror, ka fituar legjitimitet për veprimtari në hapësirën që i përfshin të dy fushat e diturisë. Provat më tipike

⁵⁴ Ky koncept themelor mbi dijen është trajtuar në artikullin tonë me titull "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", i botuar në revistën *Divân*, 1996/1.

të kësaj karakteristike i kemi te mendimtarët islamë që kanë dhënë vepra si në sferën e diturive fetare si fikhu, hadithi dhe tefsiri, ashtu edhe në sferën e shkencave racionale si astronomia, matematika dhe mjekësia. Në të shumtën e rasteve dijetarët me vepra vetëm nga një fushë e shkencës kanë qenë përjashtim. Përputhshmëria midis diturisë që njerëzve u ka ardhur nga Dijetari Absolut (*el-Âlimu'l-Mutlak*) në formë të zbulesës (*vahj*) dhe diturisë racionale e të bazuar në vërtetim - që janë dhunti e Tij që manifestohet në mendje dhe *sunnetu'll-llâh* - ka përgatitur infrastruktura të daljes në skenën historike të prototipit të alimit si një prijësi shkencore unifikuese.

Këto dy cilësi të periudhave të gjallërimit dhe mbisundimit të qytetërimit islam, në veçanti në kohën moderne, kur qytetërimi perëndimor e ka globalizuar përvojën e vet historike, kanë filluar të ndryshojnë, kanë filluar të paraqiten plasaritje si në parimin e përputhshmërisë së burimeve të diturisë ashtu edhe në sferën e prototipit të prijësisë shkencore. Që nga shek. XIX kanë filluar të rriten kundërtitë në relacionin mëdresë-shkollë dhe alimi-intelektuali, e me këtë është formuar fushëbetja për ballafaqimin e këtyre dy paradigmeve të ndryshme të diturisë. Në këtë drejtim rol të rëndësishëm ka luajtur ndryshimi në paradigmën klasike islame të diturisë dhe transferet institucionale të kohës moderne. Sikur në shembullin e idesë së iluminizmit perëndimor ashtu edhe në qytetërimin islam, psikologjia e intelektualit (sikur në Islam të kishte kishë) u shpalli luftë dogmave fetare. Nga ana tjetër, alimët morën pozitën mbrojtëse duke mos bërë

dallim midis diturisë së bazuar në revelatë dhe koment(im)eve. Ky konflikt shkaktoi një diferencim epis-temologjik artificial. Por i njëjti, në veçanti nga pikë-pamja e bazave diturore të qytetërimit islam, asnjëherë nuk ka ndikuar që një koncept dituror njëdimensional të fitojë përlligje teorike. Me fjalë të tjera, krahas të gjitha fërkimeve të përjetuara në botën islame, asnjëherë nuk është shënuar një konflikt i tipit kisha-Galileu.

Përkundër premisë njëdimensionale lidhur me dimensionin dituror të prototipit të qytetërimit perëndimor, sentenca diturore alternative e vetëperceptimit të qytetërimit islam mund të përkufizohet si vijon: *"Bota mund të kuptohet vetëm në sajë të përputhshmërisë së burimeve diturore shumëdimensionale, dituria nuk mund të reduktohet në një burim të vetëm"*. Baraspesha dhe harmonia midis sistematizimit dituror të bazuar në arsye dhe vërtetim, që librin e gjithësisë mundohet ta kuptojë në mënyrë analitike dhe zbulesës, - e cila duke u nisur nga tërësia e këtyre pjesëve analitike përpikëqet që ta lëvrojë fushën e diturisë së realitetit absolut - paraqesin njënyen kyç të ngritjes së qytetërimit islam klasik. Madje edhe sot, përderisa të mos formohet një dimension i ri i diturisë që do t'i kapërcejë kundërtitë diturore të vetëperceptimit të qytetërimit islam dhe përderisa nuk formohet një model i ri i pri-jësisë shkencore që do ta përfshijë thesarin dituror të qytetërimeve (gjë, që kërkohet nga dimensionin i ri i si-përpërmendur), qytetërimi islam e ka rëndë ta kapërcejë problemin kognitiv ose të mendësisë.

4. Njeriu-natyrë: Dallimi ndërmjet konceptit të prototipit të qytetërimit perëndimor mbi natyrën, të

cilin Galtungu e përkufizon me fjalët "*njeriu dominon me natyrën*" dhe konceptit të vetëperceptimit të qytetërimit islam mbi natyrën, paraqet pikën kryesore dalluese midis qytetërimit perëndimor dhe kulturave antike. Në këtë kontekst qëndrimi i shefit të vendasve amerikanë nga Seattlei është shumë më i afërt me vetëperceptimin e qytetërimit islam. Ky dallim ka dy përfundime, atë filozofik dhe atë praktik.

Nëse çështjes i qasemi nga aspekti i përfundimit filozofik, shohim se perceptimi subjekti-objekti mbi të cilin mbështetet kjo premisë e qytetërimit perëndimor, gjeneron relacionin vertikal të sundimit dhe natyrën e shtyn në pozitë statike, pasive, pësore dhe e privon nga thelbi metafizik. Vetëperceptimi i qytetërimit islam, përkundër këtij qëndrimi, natyrën e sheh si tërësi të shenjave ku manifestohet fuqia e Krijuesit dhe ky pozicion midis njeriut dhe natyrës nuk lind raportin subjekti-objekti, por një marrëdhënie ekzistenciale. Nëse nisemi nga prizmi kur'anor, natyra, e cila i përmban shenjat e Zotit, është një fushekzistencë për njeriun, mëkëmbës ky i Zotit në sipërfaqe të Tokës. Pra, njeriu dhe natyra janë në shkallë të barabartë të ekzistencës dhe nga aspekti i të qenit të krijuar kanë status të objekteve të Subjektit të njëjtë.

Gjëja që e veçon njeriun nga dukuritë natyrore nuk është dominimi vertikal ontologjik por kapaciteti për të perceptuar dhe kuptuar realitetin që shfaqet në atë natyrë dhe misioni specifik i të qenit i krijuar. Sipas një qëndrimi të këtillë natyra nuk është objekt statik dhe pasiv. Ajo është objekt aktiv dhe me përmbajtje që manifestohet në çdo moment gjatë procesit kri-

jues të Krijuesit dhe që brenda kësaj tërësie të manifestimeve, perceptimit të njeriut i prezentohej sunnetull-llâhu (ligji hyjnor); ajo në çdo aspekt e përkujton ose e përmend Krijuesin dhe flet me njeriun me anë të shenjave të veta. Sipas këtij koncepti, ndërhyrja kundër baraspeshës natyrore do të thotë “të ndërhysh në Ligjin e Zotit (sunnetull-llâh) duke e shkatërruar Shenjën e Tij (ajetull-llâh)”. Kjo ndërkohë do të thotë edhe kapërcim të rolit të kufizuar të subjektit që njeriut i është dhënë nga Krijuesi i vërtetë dhe pretendim për të marrë rolin e subjektit absolut.

Nga koncepti mbi natyrën që bart shenjat e Krijuesit ka emanuar qëndrimi i njeriut për trajtimin e natyrës si një botë e mësimave me të cilën komunikohet. Diskursi i Mevlanasë me nejin* dhe i Junus Emres me lulen e verdhë janë refleksione në kulturën mistike dhe popullore të një koncepti dhe botëkuptimi aktiv e përplot simbole. Në këtë kontekst vetëperceptimi e qytetërimit islam nuk i përngjan as identifikimit pan-teist të Spinozës, *Deus siva natura* (Zoti baraz natyra), e as konceptit të metafizikës deistike mbi natyrën, mbi të cilin mbështetet mekanika njutoniane, sipas së cilës Zoti një herë e ka krijuar rendin dhe më nuk ndërhysh në të.

Nga ky diferencim filozofik në lidhje me natyrën burojnë dy rezultate praktike të rëndësishme. I pari, relacioni i dominimit vertikal mbi të cilin mbështetet koncepti mbi natyrën i vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor, ka shkaktuar lindjen e një mendësie që

* Flautë kallami që në veçanti përdoret në muzikën e drejtimit mistik mevlavit. (A.P.)

përmban konceptin pronë absolute (që nuk njeh kufij të përdorimit të natyrës dhe të mirave të saj). Kjo mendësi konceptin pronë absolute e ka promovuar dhe përhapur nën parullën se e njëjta është nga të drejtat themelore të njeriut. Ky koncept i pronës absolute, i cili është në skenë qysh nga fazat e para të Revolucionit Industrial, ka përgatitur themelin kognitiv të shkatërrimit marramendës të natyrës. Në qytetërimin islam marrëdhëniet pronësore që nuk konsiderohen absolute dhe të lidhura me thelbin, por relative dhe fragmentare, janë të kufizuara me strukturën formale të së drejtës dhe nuk kanë gjeneruar marrëdhënie të dominimit vertikal absolut *vis-à-vis* natyrës. Fakti se në të drejtën klasike islame kundërshtohet dhënia e resurseve nëntokësore si pronë private, paraqet tregues tipik se prona është trajtuar si një raport juridik aksidental, fragmentar, që mbetet i kufizuar me përdorimin e saj.

Rezultati i dytë, ai praktik, ka të bëjë me sferën e përdorimit të natyrës. Reflektimi në natyrë i përjashtimit kategorik dhe relacionit të dominimit vertikal (dy cilësi këto që vetëperceptimi i qytetërimit perëndimor i përlligj në marrëdhëniet njeriu-njeriu), ka formuar bindjen se një grup i caktuar njerëzish kanë më tepër të drejtë për shfrytëzimin e burimeve natyrore. Kjo është mendësia bërthamë e ekspansionit politik eksploatues-imperialist. Vetëperceptimit islam lidhur me natyrën e kundërshton ashpër një parullë të këthillë për mision të posaçëm. Barazia ontologjike e njerëzve me vete sjell edhe barazinë në sferën e shfrytëzimit të resurseve natyrore.

Mundësia e njeriut për kapërcimin e kësaj paradigme moderniste të sferës së relacionit njeriu-natyrë, varet nga marrja “vaksinë mendësie” prej konceptit të qytetërimeve antike mbi natyrën. Në këtë aspekt, koncepti mbi natyrën i vetëperceptimit islam, që mund të përkufizohet me fjalët: *“Natyrë, në të cilën në çdo moment shfaqet fuqia krijuese e All-llahut (xh.sh.), është një dhunti (ni’met) e të Lartmadhëruarit dhënë njeriut për ta vazhduar ekzistencën e tij ontologjike”*, përmban një dimension kognitiv që jep mundësi të reja për të riinterpretuar relacionin njeriu-natyrë dhe për të kapërcyer problemet ekologjike.

5. Zoti-njeriu: Cilësia më specifike e vetëperceptimit të qytetërimit islam është veçantia e tij në përmasën e relacionit Zoti-njeriu. Përmasat e tjera si përfundim mund të reduktohen në karakterin specifik të këtij relacioni. Në formësimin e vetëperceptimit të qytetërimit islam as hapësirë-perceptimi, as kohë-perceptimi, as natyrë-perceptimi e as njeri-perceptimi nuk mund të formohen në një fushë të pavarur nga Zot-perceptimi.

Si në fazën e themelimit të qytetërimit islam, ashtu edhe në ato të krizave, kur ky qytetërim ka hyrë në interaksion me qytetërimet e tjera, indi kognitiv themelor është mbindërtuar në fushën tërheqëse specifike të këtij relacioni. Në qendër të kësaj fushe tërheqëse qëndron relacioni i hierarkisë ontologjike absolute me Zotit dhe njeriut, të cilin e parasheh besimi i Tevhidit (njëshmërisë). Siç jemi munduar të shpjegojmë edhe në artikullin tonë të botuar në numrin e parë të revistës *Dîvân*, kjo hierarki ontologjike nuk rrjedh nga

largësia në një rrafsh të njëjtë, por nga dallueshmëria e rrafsheve të ekzistencës absolute.

Ky relacion ka dy sfera, njëra nga të cilat është mënyra e perceptimit ose njohjes së Krijuesit, kurse tjetra, mënyra e ndikimit të këtij relacioni te njeriu. Nëse çështjes i qasemi nga prizmi i perceptimit të Krijuesit, do të shohim se karakteristikë themelore e besimit islam, që buron nga parimet *tevhîd* dhe *tenzîh** dhe që e veçon nga të gjitha lëvizjet religjioze dhe filozofike është ky diferencim i rrafsheve të ekzistencës. Thelbet monoteiste të kulturave antike, me kalimin e kohës, nën ndikimin e perceptimeve politeiste dhe panteiste kanë marrë dy forma devijuese serioze. Njëra nga to (politeizmi) Zotin e parafytyron me formë trupore të ngjashme me fuqitë natyrore, kurse tjetra (panteizmi) bën një abstraksion duke e identifikuar tërësisht Zotin me gjithësinë. Kështu hierarkia ontologjike midis fuqisë krijuese dhe krijesave është shformuar keqaz ose përmes ideve për zbritjen e Zotit në sipërfaqe të tokës në forma të ndryshme ose përmes hyjnizimit të njeriut ose komponenteve të natyrës.

Revolucioni njohës i realizuar nga Kur'ani Fisnik (që pretendon rilindjen e thelbit monoteist të lashtë) në korniza të parimit monoteist, e ka treguar veten para së gjithash nëpërmjet të perceptuarit të Zotit jashtë kësaj dikotomie të devijimit. Rinjohja e Zotit me emra dhe attribute hyjnore, fuqinë krijuese e ka nxjerrë nga rrethi i perceptimit primitiv të ekuacioneve *deus otiesus* (zoti inert) dhe zoti i trupëzuar. Perceptimi i Zotit të

* Të qenët e Zotit i pastër nga të gjitha të metat (A.P.)

Gjithfuqishëm, i cili e përfshinë tërë gjithësinë, si Qenie e cila në të njëjtën kohë njeriut i është më e afërt se aorta, i ka shkundur të gjitha kallëpet religjioze të perceptimit dhe relacionin Zoti-njeriu, si në rrafshin individual ontologjik ashtu edhe në atë integral kozmologjik, e ka vendosur në një bosht krejtësisht të ri.

Kjo është ana më dinamike e besimit islam në relacionin Zoti-njeriu. Nëse këtë raport e fokusojmë nga pikëpamja e komponentës njeriu, do të shohim se prototipi i qytetërimit islam nga kjo fushë e perceptimit zgjidh edhe çështjen e lirisë dhe sigurisë ontologjike. Fakti se Zoti i Lartmadhëruar me emrat dhe atributet hyjnore i përfshin të gjitha rrafshet ekzistenciale dhe në njërin nga ato rrafshet të ekzistencës njeriut i është më e afërt se aorta, individit musliman ia injekton ndjenjën e sigurisë dhe lirisë superiore. Ky është motivi kryesor psiko-ontologjik që e ka nxjerrë në skenë prototipin qytetërimor që qytetërimin islam klasik e themeloi nga grupe të ndryshme të njerëzve si robërit dhe aristokratët.

Njeriu i cili pa ndërmjetësimin e ndonjë personi ose institucioni në çdo moment dhe në çdo vend e ndjen praninë e Zotit, ka mundur që në mënyrë të drejtpërdrejtë ta perceptojë misionin e të qenët mëkëmbës (*halîfe*) i Zotit. Ky botëkuptim, ka penguar që në botën islame të mos shfaqen institucione fetare dhe politike, si kisha dhe shteti në Perëndim, që do të përpiqeshin të kuptimësonin jetën e njeriut. Ky perceptim i drejtpërdrejtë ka qenë elementi themelor i përhapjes së shpejtë të qytetërimit islam klasik dhe i rezistencës kundër imperializmit.

Modernizmi që ka dërmuar institucionet klasike shoqërore, politike dhe ekonomike, nuk ka arritur që ta dobësojë relacionin e njeriut me Zotin, të Cilin ai (njeriu) mund ta ndjejë pa kurrfarë ndërmjetësi(mi). Për këtë arsye, përkundër zbehjes së vetëdijes fetare e cila ka ndjekur një vijë paralele me dobësimin e kishës katolike perëndimore, në botën islame dekadencia e shënuar në nivel institucional nuk ka arritur të formojë një fushë shekullare absolute që do ta zhdukte vetëdijen fetare. Përkundrazi, midis vetëdijes personale të mbështetur në perceptimin e relacionit Zoti-njeriu dhe institucionalizimeve shoqërore që i kanë formuar institucionet, janë shënuar konflikte serioze. Karakteristika themelore që nuk e ka vërejtur koncepti jakoben i shekullarizmit - i cili pretendon se individ/ qytetari duhet ta harrojë vetëdijen personale dhe të fillojë të sillet sipas normave të shekullarizmit - është realiteti se përkufizimet socio-politike janë të paafta ta kapërcejnë një vetëdije të kështillë. Njeriu, i cili ndjen se Zoti është më afër tij se aorta e vet, i cili këtë relacion e ka pëlqyer me gjithë mend, kërkesën që ta braktisë këtë vetëdije (të integruar me personalitetin dhe qenien e tij) para derës së ndërtesës ose zyrës shtetërore, e sheh si një formë të depersonalizimit. Kjo nuk është gjë tjetër pos refleksion i kundërtisë midis vetëdijes shekullare - që është fryt i hipotezës për *deus otiosus* (zotin inert), forcuar në pikëtakimin e mekanizmit njutonian me filozofinë iluministe - dhe asaj që mbështetet në besimin në Zotin e gjallë dhe aktiv, i cili njeriut i është më i afërt se damari i qafës.

Tronditjet dhe konfliktet e brendshme që i hasim në sferën e sigurisë dhe lirisë ontologjike të njeriut modern(ist), kanë shkaktuar forcimin e dimensionit të quajtur relacioni Zoti-njeriu, që është përbërës kryesor i prototipit të qytetërimit islam. Mungesa e një sistemi të vlerave që do t'i pengonte zhvillimet tragjike të shekullit tonë në sferën e shekullarizmit, i cili, duke u mbështetur në treshin mendja-shkenca-përparimi, pretendon që njeriut t'i ofrojë sigurinë dhe lirinë absolute nga një bosht jofetar, që do t'i pengonte kërcënimet tragjike ndaj fushës së sigurisë dhe lirisë së njerëzimit, si brenda botës perëndimore ashtu edhe brenda pellgjeve qytetëimore tradicionale, ka nxitur ringjalljen e vetëdijes fetare. Platforma filozofike e shekullarizmit nuk arriti që ta pengojë as Hiroshimën e cila e ka shkatërruar sigurinë ontologjike të brezave, as Çernobilin, i cili është simbol i kataklizmave që mund t'i shkaktojnë zhvillimet shkencore të pakontrolluara, as Bosnjën, e cila dëshmon falimentimin e vlerave shekullare perëndimore që pretendojnë se e kanë sjellë fundin e historisë.

Rritja e ndikimit të katolicizmit, i cili pas Koncilit II të Vatikanit hyri në procesin e ripërtëritjes së vetvetes si në rrafshin fetar ashtu edhe në atë politik, përhapja e shpejtë e sekteve të reja dhe eklektike kristiane, gjallërimi i filozofive të Lindjes së Largët dhe formimi i tyre një fushë të re shpirtërore, fillimi i zhvillimit të kornizave teologjike postmoderniste, të cilat vetëdijen për Zotin më tepër e shohin si zgjidhje pragmatike për shpëtimin nga këto kriza sesa si çështje teologjike, kanë të bëjnë me aspektet e krizës të cilat

është duke i përjetuar filozofia jakobene shekullare, në veçanti në dimensionet e ekzistencës dhe vlerave.⁵⁵ Të gjitha këto kriza kanë ndikuar në formësimin e mendësisë së muslimanit dhe si rezultat kanë pasur një perceptim më të ri dhe më të fortë të dimensionit Zoti-njeriu. Qarqet që, duke e ndarë nga dukuritë universale (botërore), zgjimin fetar në botën islame, e shohin si lëvizje vendore dhe statike të reaksionit. këtë dimension (Zoti-njeriu) e lënë plotësisht pas dore dhe një fenomen me karakter universal duke e reduktuar në diskurs ideologji-boshtor bëjnë gabim metodologjik.

Shkurtimisht, në një periudhë kur po përjetohet transformim qytetërimor përfshirës, riformimi i vetëperceptimit të qytetërimit islam në boshtin e relacionit Zoti-njeriu, si nga pikëpamja e parametrave tradicionalë të qytetërimit islam, ashtu edhe nga pikëpamja e elementeve të reja që i ka sjellë koniunktura e re, paraqet një zhvillim normal dhe natyror. Në ditët e sotme ekzistojnë gjasat që elementi më i rëndësishëm rithemelues i qytetërimit islam të jetë riinterpretimi i këtij relacioni në një mënyrë që do të nxiste rivetëdijësimin e individëve. Nga ky aspekt, mund të thuhet është e domosdoshme që të ringjallet 'vetëdija për Krijuesin' - që e rrethon gjithësinë në kuptimin absolut dhe që njeriut i është më i afërt se aorta - vetëdije kjo e cila në fazën klasike të qytetërimit islam në mënyrë tejet harmonike e ka rindërtuar strukturën psiko-ontologjike të njeriut. Përderisa elementi i parë i kësaj vetëdijeje, e cila bazohet në emrat dhe atributet e Zotit, rendin kozmik përreth parimeve themelore të ekzistencës dhe vlerës e

⁵⁵ Në lidhje me ndikimin e këtyre fushave të krizës mbi transformimin qytetërimor dhe ringjalljen e ndjenjës fetare në Perëndim shih Davutoğlu, A., *Civilizational Transformation and the Muslim World*, K.L.: Quill, 1994, f. 30-36.

orienton kah një vetëdije e rendit shoqëror, elementi i dytë është gur themeltar i vetëdijes së një personaliteti me vlerë që forcën e merr nga ekzistenca e vet. Suksesi më i rëndësishëm njohje-krijues i qytetërimit islam është formimi i një tërësie harmonike ku këto dy elemente, të cilët në shumë lëvizje fetare dhe filozofike kuptohen si antipode, koekzistojnë dhe mbështesin njëri-tjetrin.

Pika kyç e një mendësie të këtillë të re mund të jetë vetëm botëkuptimi i cili ndërmjet Zotit dhe njeriut parasheh hierarki ontologjike dhe i cili nga pikëpamja e përkufizimit të dinjitetit të njeriut ndërmjet Krijuesit dhe krijesës nuk pranon kurrfarë institucionalizimi fetar e shekullar. Kur kisha ose shteti kur i përshkruajnë vetes shenjtëri hyjnore shmangin relacionin e mëkëmbësisë midis Zotit dhe njeriut dhe karakteristikën e njeriut si krijesë më e ndershme (*eshrefu'l-mahlukât*). Besimi islam, për shkak të konceptit të vet ontologjik, refuzon çdo lloj ndërmjetësimi në marrëdhëniet Zoti-njeriu. As institucionet fetare si kisha e as ato politike si shteti, nuk mund të japin premisa absolute që e definojnë relacionin Zoti-njeriu.

6. Njeriu-njeriu: Karakteristika më e rëndësishme që vetëperceptimin e qytetërimit islam, në aspekt të ndarjes unë dhe tjetri, e dallon nga vetëperceptimet e qytetërimeve tjera, është koncepti i qenies dhe ekzistencës së paraparë nga relacioni njeriu-njeriu. Pluralizmi kulturor, që i ka shënuar periudhat e ngritjes së qytetërimit islam në fakt është zbatim i këtij dimension në rrafshin shoqëror-politik.

Premisa "grupe të njerëzve si individë, klasa dhe kombe mbisundojnë me njerëzit tjerë; disa kanë më shumë

të drejta (privilegje) se të tjerët”, të cilën Galtungu e përdorë gjatë definimit të këtij dimensionit të prototipit të qytetërimit perëndimor, bazohet në tezën e dallimit të fshehtë ekzistencial të pakapërcyeshëm. Domethënë një grup njerëzish kanë një status të posaçëm që buron nga thelbi i ekzistencës së tyre dhe superioriteti i qytetërimit perëndimor është rezultat i këtij thelbi ekzistencial të veçantë. Ky diferencim ekzistencial që vërehet në disa pellgje qytetërimore vendore, si p.sh. sistemi i kastave në Indi, llojin njerëzor e ndanë në kategori vertikale dhe pjesëtarëve të kategorisë së lartë u jep status të veçantë filozofik dhe politik. Në relacionin Zoti-njeriu të prapaskenës filozofike të këtij statusi të posaçëm të qenies - i cili te pjesëtarët e kategorisë së lartë ngjall një ashpërsi dhe ekskluzivitet të pathyeshëm - ekziston një meskategorie ontologjike, supra-teologjike apo besim në institucion politik që i jep kuptim ekzistencës së njeriut gjatë perceptimit të unit vetjak.

Kjo është pika e përbashkët e feve që e legalizojnë segregacionin ekzistencial dhe ideologjive moderne që bazohen në diskriminimin etnik. Është e pamundur për ligjja e diskriminimit njeri-njeri pa formimin e një meskategorie ontologjike e cila ka privilegjin dhe fuqinë e përkufizimit të së shenjtës. Në qytetërimin indian në raportin njeriu-njeriu bëhet një diskriminim që i shenjtëron elementet ariane; klasës brahmane, e cila ka privilegjin e përkufizimit të së shenjtës, doktrina kreacioniste hinduse i jep një pozitë mesontologjike që bart esencën hyjnore dhe që pjesëtarët e klasës së lartpërmendur i ngre mbi njerëzit e rëndomtë. Brahmanët, të cilët manipulojnë me fuqinë e përkufiz-

mit të së shenjtës, në të njëjtën kohë manipulojnë edhe me fuqinë e përkufizimit të komponenteve të relacionit njeriu-njeriu.

Po në atë mënyrë Kisha Katolike, e cila meskategorinë ontologjike të Jezusit në relacionin njeriu-Zoti e shndërroi në burim të autoriteti religjioz dhe shoqëror të reflektuar në sipërfaqe të tokës, dhe e cila në sajë të këtij autoriteti kishte fuqinë e definimit të së shenjtës, ka përgatitur ambientin për legalizimin e mosbarazisë feudale të Mesjetës në relacionin njeriu-njeriu. Qytetërimi perëndimor i cili përmes sintezës së shenjtë romako-zhermene, elementet e këtyre dy traditave i ushqente nga rrënjët e trashëgimisë romake, mosbarazinë në raportin njeriu-njeriu, si një element të rëndësishëm të vazhdimësisë, e përcolli në periudhën shekullare.

Assesi nuk është rastësi fakti se ideologjitë ekstreme raciste janë përhapur në rajonet ku është e përqendruar kjo sintezë. Rezultat i këtij kontinuiteti është edhe fakti se shteti modern (i cili e plotëson fushën e zbrazur të autoritetit shoqëror-politik të kishës) me kalimin e kohës mori karakter të shenjtërisë dhe u shndërrua në një meskategorori ontologjike shekullare që pretendon t'i japë kuptim ekzistencës së njeriut. Edhe konzistenca e brendshme midis filozofisë shtetërore të Hegelit,⁵⁶ e cila krijon lidhshmëri ndërmjet imazheve Zoti dhe shteti dhe filozofisë së tij të historisë,⁵⁷ në të cilën ai si shpirt kreator të botës moderne e

⁵⁶ Hegel, G.W.F., "The Philosophy of Right", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990, vëll. 43, f. 89-90.

⁵⁷ Hegel, "The Philosophy of History", *vepra e njëjtë*, vëll. 43, f. 334.

përmend shpirtin gjerman dhe trashëgiminë e shenjtë romako-zhermene e thekson këtë dukuri.

Pika kryesore që e dallon qytetërimin islam në këtë aspekt është doktrina e tij ekzistenciale që nuk lejon kurrfarë institucionalizimi mesontologjik, që do të kishte të drejtën dhe privilegjin e përkufizimit të së shenjtës. Ky është edhe aspekti i relacionit Zoti-njeriu, ndërtues ky i themelit të vetëdijes individuale ekzistenciale, që reflektohet në relacionin njeriu-njeriu. Mosdhënia privilegj brenda këtij relacioni asnjë personi, asnjë institucioni ose organizate në çështjen e përkufizimit të ekzistencës, ka shkaktuar që as autoriteti fetar e as ai politik të mos kenë mundësi që relacionin njeriu-njeriu ta shndërrojnë në pabarazi ontologjike absolute. Pabarazitë e paraqitura *de facto* nuk kanë fituar legjitimitet të bazuar në ekzistencë. Përhapja e Islamit me shpejtësi të madhe duke përfshirë njerëz të çdo ngjyre dhe race, ka ndodhur vetëm në sajë të karakterit çlirues të vetëperceptimit të tij që me lehtësi depërton në dimensionin njeriu-njeriu.

Përveç kësaj, grupet e ndryshme të njerëzve që kanë hyrë nën flatrat e Islamit menjëherë kanë arritur ta përvetësojnë vetëperceptimin që ka çuar në qendër të qytetërimit. Islami ndonëse është fe e lindur në Gadishullin Arabik kurse recipientët e parë të tij ishin me origjinë semite, në kohën e osmanëve ka marrë kolorit të identitetit turk, ndërsa në Lindjen e Largët është identifikuar me identitetin malajas. E gjithë kjo është fryt i të qenit të Islamit identitet i depërtueshëm. Grupe të ndryshme kanë arritur që në qendër të identitetit të këtij qytetërimi ta vendosin identitetin e vet,

pa e shikuar vendin e lindjes së kësaj feje dhe identitetin e kombit ku u shfaq e njëjta. I ngjashëm është rasti edhe me kristianizmin, i cili ka karakter të fesë universale (gjithëbotërore). Faktet flasin se s'ekziston identitet homogjen kristian që përputhet me identitetin gjerman, rus, italian ose francez, kurse në anën tjetër midis termave turk dhe islam shekuj me radhë është vënë shenjë barazimi, e vërtetë kjo që është rezultat i të qenët të identitetit islam lehtë i depërtueshëm. Nëse vetëperceptimit të qytetërimit islam i qasemi nga prizmi i relacionit njeriu-njeriu, do të shohim se përkundër vetëperceptimit të qytetërimit përrëndimor - që "tjetrin" e ndan në mënyrë kategorike - ka një përfshishmëri johegjemonike. Nga ky botëkuptim ushqehet pluralizmi kulturor. Grupet të cilat në qytetërimin islam konsiderohen "të tjerët", p.sh., dhimmijtë*, ekzistencialisht nuk janë trajtuar për të tjerë dhe për këtë arsye as nuk janë eliminuar e as nuk janë diskriminuar. Rrafshi egalitarist ekzistencial që buron nga origjina e njëjtë e njerëzve e ka sjellë me vete përhapjen në përmasa botërore të sistemit që nuk pranon diskriminim hegjemonist. Këtu qëndron dallimi themelor midis sistemit të mil-letit,* që osmanëve

* Banorë jomuslimanë të shtetit islam (A.P.)

* Shprehja kur'anore "mil-let"-popull, bashkësi vëllazërore- shpirtërore, është e ngjashme me nocionin "ummet". Osmanët, siç përmend edhe autori i tekstit, këtë term e kanë përdorur në sensin e vet kur'anor, gjegjësisht si shprehje ku kanë gjetur vend të gjithë pjesëtarët e bashkësisë mbarëbotërore të besimtarëve muslimanë. Sot në terminologjinë bashkëkohore shkencore turke fjalës mil-let i është dhënë kuptimi sociologjik *kombi*. Nga e njëjta fjalë (*mil-let*) është gjeneruar edhe termi *milliyetçilik* (nacionalizmi). T'i japësh nocionit "mil-let" kuptime si kombi dhe nacionalizmi do të thotë të ngushtosh semantikën thelbësore të tij. (A.P.)

ua ka siguruar ekspansionin më të shpejtë dhe më stabil që e ka shënuar historia njerëzore ndonjëherë dhe formacionit imperialist i cili perëndimorit i jep mision të veçantë. Pikërisht për këtë arsye boshnjakët dhe shqiptarët me identitetin e tyre islam me lehtësi kanë depërtuar në sistemin osman dhe kanë arritur në pozitat/postet më të larta ose qendrore në kuadër të sistemit politik, kurse nga ana tjetër, indianët dhe algjerianët nuk kanë pasur kurrfarë gjasash për ngritje në kuadër të sistemeve kolonialiste angleze dhe franceze, të cilat janë bazuar në misionin specifik të njeriut të bardhë që është dhuratë e dallueshmërisë së tij ontologjike.

Riinterpretimi i vetëperceptimit përfshirës të qytetërimit islam është shumë i rëndësishëm nga aspekti i pengimit të konflikteve që burojnë nga çekuilibret në relacionin njeriu-njeriu dhe paqëndrueshmëritë në lëmën e konceptit 'të drejtat e njeriut'. Përderisa nuk formohet një mendësi e re sipas së cilës në subjektin e relacionit njeriu-njeriu të gjithë njerëzit do të jenë elemente të barabarta të kategorisë së njëjtë, s'ka mundësi të eliminohet pabarazia ekzistenciale midis vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit dominues dhe të tjerëve. Për këtë arsye, përderisa nuk parapëlqehet qëndrimi se *"njerëzit sipas përcaktimit të Zotit në aspektin ontologjik janë absolutisht të barabartë, asnjë grup njerëzish nuk mund të pretendojë për superioritet natyror në dëm të grupeve të tjera dhe të gjitha relacionet tjera aksidentale duhet të trajtohen përreth këtij parimi themelor"*, është e pamundur të jetësohet zbatimi i plotë i të drejtave të njeriut që si bosht e merr dinjitetin njerëzor. Ndër

elementet kryesore të hapjes qytetëimore liriprurëse është riinterpretimi, në korniza të një sistematizimi teorik, i dimensionit njeriu-njeriu të vetëperceptimit qytetërimor islam.

VII. Përfundim

Retorika e globalizimit, e cila viteve të fundit po përhapet me të madhe, ka formuar një fushë të re dhe interesante të tensionit ndërmjet universalizmit dhe lokalizmit. Në këtë kontekst, koncepti globalizëm, i cili si në aspektin mendor ashtu edhe në atë praktik ka filluar t'ia zë vendin konceptit universalizëm, po pasqyron ulje të kriterit dhe të nivelit. Zëvendësimi i fjalës universal/e, që përmban pretendimin për përfshirjen e gjithësisë në tërësi, me fjalën global/e, që e shpreh vetëm homogenitetin sipërfaqësor në nivel të rruzullit tokësor, mund të kuptohet si shprehje e dobësimit të nivelit kognitiv me anë të një mjeti linguistik.

Shkenca moderne, e cila duke u mbështetur në treshin arsyeja-shkenca-progresi përmes pretendimit se "do të zbulohen të gjitha fshehtësitë e realitetit universal", i ka dhënë përshpejtim të ri shpirtit prometejian dhe paradigmat bashkëkohore ideologjike që pretendonin të krijojnë infrastrukturën filozofike të këtij realiteti universal, janë duke përjetuar rrëshqitje boshtore serioze. Sot nuk pranohet as pretendimi se me anë të veprimtarive shkencore do të zbulohet realiteti universal me të gjitha aspektet e veta, e as ai se me anë të zbatimit të ideologjive shekullare do të arrihen (në sensin filozofik) barazia dhe liria absolute. Me sa duket, kërkimi i realitetit universal po ia lëshon vendin kërkimit të mjeteve praktike që e lehtësojnë je-

tën, kurse ideologjitë me përmbajtje filozofike, po ua lënë skenën metodave pragmatike. Globalizmi, i cili ka lindur në udhëkryqin midis metodave pragmatike dhe mjeteve praktike, me vete ka sjellë njëfarë sipërfaqësimi. Ndërlikimi i mjeteve të përdorura, të cilat ua kanë zënë frymën kërkimeve lidhur me thelbin e jetës, ekzistencës dhe gjithësisë, ka shkaktuar që njeriu të degradohet si në aspektin epërmbajtjes ashtu edhe të cilësisë filozofike të tij.

Kjo, në të vërtetë, nga pikëpamja e historisë së qytetërimeve do të thotë përforcim të paradigmes: relacioni i kuptimësisë mes parametrave filozofikë që janë thelb i qytetërimeve dhe stileve jetësore, që shfaqin formën materiale që e kanë arritur ato, merr karakter statik. Ky statizëm, i shënuar në periudhat e sundimit politik të qytetërimeve, e zvogëlon intensitetin e kërkimeve filozofike dhe ndikon që njerëzit të merren me rezultatet e dimensioneve të vetëperceptimit të prototipit qytetërimor e jo me esencën e tyre. Në këtë mënyrë, çështja e ruajtjes së stilit jetësor, që falë sundimit politik të arritur lehtë mund të "riprodhohet", del para çështjes së realizimit të idealeve me përmbajtje universale. Nuk është rastësi që efektiviteti i veprimtarisë ndërkombëtare të SHBA-ve, veprimtari kjo që shumë më tepër ka të bëjë me përhapjen e kallëpeve të thjeshta të konsumimit dhe gjërat në lidhje me to, e më pak ose aspak me realizimin e idealeve filozofike, bie pikërisht në një periudhë kur retorikën për universalizëm e ka zëvendësuar ajo për globalizmin.

Në një periudhë kur retorika mbi globalizmin ka arritur pikën kulmore, shumë me rëndësi është aktua-

lizimi i sërishëm i çështjes së lokalizmit, si një konflikt i dytë. Përpjekja për globalizëm sipërfaqësor e ka lindur reaksionin e vet të brendshëm, kështu që në pellgjet e qytetërimeve vendore vërehet një dinamizëm i madh. Kjo dukuri, të cilën Huntingtoni e ndoti me konceptin e vet për përfitimin politik dhe strategjik, në të vërtetë u jep forcë përpjekjeve kërkimore të njeriut për alternativë përballë globalizmit, i cili e ka humbur thellësinë e vet dhe i cili varet nga kundërtitë e brendshme të qytetërimit perëndimor.

Në këtë kontekst, vlerat vendore kanë filluar të fitojnë në peshë në momentin kur globalizmi ka filluar t'i humbë themelet e veta filozofike me karakter universal. Pra, ringjallja e shënuar në identitetet kulturore dhe pellgjet qytetërimore vendore nuk janë reaksionare, por burojnë nga kërkimet autentike për "ri-prodhimin ose rigjenerimin" e vlerave të humbura universale. Përkundër pohimit të Fukuyamas, procesi kërkues i njeriut nuk ka mbaruar. Prova më e gjallë e kësaj është ringjallja e vlerave vendore duke u ballafaquar me sipërfaqësinë globale.

Bazë e zgjimit të shënuar në pellgjet qytetëruese joperëndimore qëndrojnë vetëperceptimet e diferencuara. Në gjysmën e parë të këtij shekulli, elementi kryesor rezistues i pellgjeve qytetërimore vendore, të cilat kanë përjetuar kriza të thella gjatë periudhës së imperializmit, nuk ka qenë, siç mendohet, fusha institucionale ose politike, por niveli i vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit përkatës. Madje edhe gjallërimi i pellgut të qytetërimit islam, i cili ka vazhduar të mbajë front kundër qytetërimit perëndimor, bart në

vete kuptime që nuk mund të shpjegohen e as të përjashtohen me konceptualizime politike. Dimensionet e vetëperceptimit të prototipit qytetërimor islam, që i studiuam duke i krahasuar me sistematizimin e Galtungut për *homo occidentalis axiomaticus*, refleksion ky i vetëperceptimit qytetërimor perëndimor, nxjerrin në shesh formacionin kognitiv që është bazë e rezistencës së këtij pellgu qytetërimor ndaj modernizmit si dhe e rizgjimit islam.

Për ta kapërcyer sipërfaqësinë me karakter ekonomiko-politik të globalizmit, duhet të bëhet riinterpretimi i këtyre vetëperceptimive qytetëimore në mënyrë që do të paraqiste fundamentin e kërkimeve të reja dhe universale. Qytetërimi perëndimor, i cili ka një vetëperceptim të fortë dhe të ashpër dhe i cili mundohet ta ruajë karakterin e qytetërimit hegjemonist, është i detyruar ta rihetojë veten. Analiza e Galtungut paraqet një trajtim hetues dhe origjinal.

Në të njëjtën mënyrë edhe prototipi i qytetërimit islam, duke u larguar nga karakteri reagues ndaj formave moderniste, është i detyruar që themelin kur'anor të vetëperceptimit të vet ta riformojë në rrafshin kognitiv. Prototipi i qytetërimit islam, ka nevojë për ripërtëirje përtej kornizave teorike me konzistencë të brendshme të lartë, të zhvilluara në kohën e dominimit, përtej qëndrimeve, koncepteve të zhvilluara kundër imperializmit dhe modernizmit. Ky prototip është i detyruar ta zbulojë thelbin njohës të traditës së vet dhe këtë traditë përsëri ta shndërrojë në tërësi me pretendime universale në platformën ku ballafaqohen globalizmi dhe lokalizmi.

Problemet e sistemit ndërkombëtar varen nga gjyksi i brendshëm i vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor, kurse refleksionet e reja qytetërimore nga transformimet kognitive të pellgjeve të qytetërimeve të tjera. Në të kundërtën, globalizmi sipërfaqësor, i cili nga njëra anë i shpall luftë universalizmit e nga tjetra lokalizmit, do të gjenerojë një monolitizëm që ua humb kuptimin fushave të lirisë dhe sigurisë ontologjike, kërkesa këto të lashta të njeriut, dhe një hegjemoni ekonomike-politike që ushqehet nga ky monolitizëm.

VIII. Bibliografia

- Alitto**, G. S., *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- Bacon**, F., "New Atlantis", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.
- Charlton**, D. G., *Secular Religions in France 1815-1870*, Oxford University Press, 1963.
- Davis**, W., *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Davutoğlu**, A., *Alternative Paradigms*, University Press of America, Lanham, 1994.
- _____, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Quill, K.L., 1994.
- _____, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvân*, 1996/1, Stamboll.
- Dekmejian**, R. H., *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, New York, 1985.
- Esposito**, J., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983.
- _____, *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*, Syracuse University Press, New York, 1980.
- Fukuyama**, F., *The End of the History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.
- Galtung**, J., "On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception", S. Musto and J. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads*, Praeger, New York, 1985.
- _____, *Human Rights in Another Key*, Polity, Cambridge, 1994.
- Goitein**, S. D., "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 1970.
- Grünebaum**, G. E. von, "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, 1962, vëll. 5/2.
- Gurwitsch**, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966.
- Hegel**, G. W. F., "The Philosophy of History", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.
- _____, "The Philosophy of Right", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.

- Huntington, S.**, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 1993, vëll. 72, nr. 3.
- _____, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.
- _____, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1968.
- Husserl, E.**, *Die Krisen der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Hague, 1954.
- _____, *Logische Untersuchungen*, Max Niyemer, 2 vëllime, Halle, 1900-1.
- Ikbāl, M.**, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 1996.
- Huxley, J.**, *Man in the World*, Londër, 1947.
- Kohn, H.**, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1969.
- Krejci, J.**, *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and Middle East*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- Mardin, Ş.**, *Din ve İdeoloji*, botimi i shtatë, İletişim Yayınları, Stamboll 1995.
- Marx, K.**, *Capital*, International Publishers, New York, 1967.
- Mathews, B.**, *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Church Missionary Society, Londër, 1926.
- Mez, A.**, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922.
- Mortimer, E.**, *Faith and Power*, 1982.
- Pipes, D.**, *Islam and Political Power*, Basic Books, New York, 1983.
- Pirenne, J.**, *The Tides of History*, G. Allen dhe Unwin, Londër, 1962.
- Pye, L. W.**, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Ruthven, M.**, *Islam in the World*, Penguin, Middlesex, 1984.
- Sivan, E.**, *Radical Islam: Medieval Theology and Politics*, Yale University Press, New Haven, 1985.
- Stark, W.**, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Routledge and Kegan Paul, Londër, 1966.
- Toynbee, A. J.**, *A Study of History*, Oxford University Press, New York, 1965.
- Tritton, A. S.**, *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londër, 1947.
- Voll, J. O.**, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Westview, Boulder, 1982.
- Watt, M.**, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londër, 1988.
- Williams, J. A.**, *Themes of Islamic Civilization*, University of California Press, Los Angeles, 1971.

[V E T Ě P E R C E P T I M E T E Q Y T E T Ě R I M E V E]



LOGOS·A

Copyright©Logos-A, 2010

www.logos-a.com.mk