

Neshet Toku

Sociologjia
e Ibën Haldunit





Dr. Neshet Toku

Sociologjia e Ibën Haldunit





E përktheu:
Dr. Ali Pajaziti

Titulli i origjinalit:

İlm-i Umran: İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce, 2. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2002.

Dr. Neshet Toku

Sociologjia e Ibën Haldunit





© LOGOS - A
2 0 0 6



S H K U P
PRISHTINË
TIRANË

Përmbajtja:

Hyrje	9
Kapitulli i parë	19
Bazat e formimit të sociologjisë	21
Prej traditës drejt bashkëkohësisë.....	21
Kapitulli i dytë	51
Sociologjia si shkencë moderne për shoqërinë.....	53
I. Nga filozofia e historisë drejt sociologjisë.....	53
II. Sociologjia.....	64
Kapitulli i tretë	89
Ilmu'l-umran: sociologjia tradicionale	91
I. Prej historisë drejt ilmu'l-umran-it.....	91
II. Sociologjia tradicionale	100
Kapitulli i katërt.....	152
Ilmu'l-umrani dhe sociologjia	154
Përfundim	164
Bibliografia	172
Treguesi.....	178

Hyrje

“Ibën Halduni¹ më tepër se pesë shekuj, si në vendin e vet ashtu edhe jashtë, ka mbetur një profet (i shkencës) të cilit s’i është dhënë nderi i merituar”.

Charles ISSAWI

Sido që sociologjia, si një shkencë që e ka për objekt studimi shoqërinë, është fryt i shekullit XIX, mund të thuhet lirisht se njerëzit, përgjatë tërë historisë, i kanë observuar shoqëritë në të cilat kanë jetuar dhe kanë gjenëruar mendime të ndryshme lidhur me to. Në të gjitha periudhat e historisë, epiqendër e feve, e mendimeve filozofike dhe politike ka qenë njeriu, gjegjësisht shoqëria. Edhe pse mund të thuhet se tema e debateve apo e diskutimeve të ndryshme mbetet e njëjtë, sociologjia i ka veçoritë e veta që na mundësojnë ta veçojmë nga pikëpamjet pararendëse lidhur me shoqërinë. Sikur të mos ekzistonte një dallim i tillë, s’do të kishte kurrfarë kupti-

¹ Abdurrahman ibën Muhamedi njohur si Ibën Haldun është lindur më 1332 në Tunizi në një familje me pozitë të lartë, e shpërngulur nga Sevilja e Spanjës muslimane (Andaluzia). Paraardhësit e tij ishin arabë jemenitë të cilët u vendosën në Spanjë që vitet e para të qeverisjes muslimane në shekullin VIII. Gjatë viteve të tija të para të edukimit, Ibën Halduni fitoi eksperiencë nga pjesëmarrja aktive e familjes së tij në jetën intelektuale dhe në një farë mase edhe në jetën politike të qytetit. Në shtëpinë e tij ishin të shpesh-ta vizitat e pjesëtarëve të elitës intelektuale dhe politike të shteteve islame të perëndimit (Afrika e Veriut dhe Spanja), shumica e të cilëve jetën strehim aty. Ibën Halduni u edukua në Tunizi dhe Marok ku dhe studioi Kur’anin, traditën e profetit Muhammed (a.s.) dhe lëmitë e tjera të shkencave islame sikur teologjinë dialektike dhe sheriatin (e drejta islame). Gjithashtu studioi letërsinë arabe, filozofinë, matematikën dhe astronominë.

mi të thuhet se sociologjia ka një histori njëshekullore. Edhe pse pretendohet se ky dallim qëndron në aksesin shkencor të sociologjisë, prapëseprapë kjo çështje mbetet e hapur për diskutim. Pra, hulumtimi i kushteve - në të cilat ka lindur sociologjia - dhe i veçorive specifike të saj, është i dobishëm si nga këndi i të kuptuarit të bazës shkencore të sociologjisë ashtu dhe nga ai i ndarjes së sociologjisë nga pikëpamjet e tjera që merren me subjektin e njëjtë.

Kushtet të cilat e kanë mundësuar lindjen e sociologjisë mund të studiohen nga aspekti epistemologjik, ekonomik, politik dhe nga ai kulturor. Këto rrethana janë emërtues i përbashkët i ndryshimeve radikale që në shoqëritë evropiane kulmin e vet e kanë arritur në shekullin XIX. Ndryshimet në fjalë e kanë edhe kuptimin e parametrave me të cilët sociologjia është ngushtë e lidhur.

Parametri epistemologjik i sociologjisë, siç mund të parashikohet, është shkenca bashkëkohore dhe cilësia

Qysh në moshën adoleshente hyri në shërbim të udhëheqësit egjiptian Sulltan Berkuk. Ibën Halduni, para se të fillojë ta shkruajë kryeveprën e tij të famshme për histori, kaloi një jetëaktive në politikë. Ai punoi për udhëheqësit në Tunizi dhe Marok, në Granadë si dhe në Biaja. Ibën Halduni, në vitin 1375, kaloi në Granadë i lodhur dhe i zemëruar vetëm për të ikur nga trazirat e Afrikës veriore. Fatkeqësisht, për shkak të së kaluarës së tij, udhëheqësi i Granadës e përzuri atë. Më pas u kthye në Algjeri për ti kaluar katër vite në një fshat të vogël me emrin Kalat ibn Salama. Po në këtë vend e shkroi veprën Mukaddime (në Perëndim e njohur si Prologomena), vëllimin e parë të historisë botërore që i siguroi atij vend të amshuar ndër historianët, sociologët dhe filozofët. Karriera e tij ende ishte e pasigurt për shkak të trazirave në Afrikën e Veriut. Përfundimisht u shpërngul në Egjipt ku edhe i kaloi njëzetepesë vitet e fundit të jetës. Këtu ai jetoi i qetë, me famë dhe respekt, në postin kryegjykatës i shkollës malikite. Ibën Halduni njihet edhe për faktin se një kohë ka ligjëruar në njërin ndër universitetet më të vjetra të botës, në Universitetin el-Ez'her të Kajros, ku edhe ndërroi jetë më 1406. ("Ibni Halduni - Sociologu i parë në botë", *Drita Islame*, viti XIII, nr. 255, prill, 2004, f. 1, 9.)

bazë e saj, metoda induktive. Veçoria kryesore që dijen e tillë e dallon nga llojet e tjera të dijes është bota e përvojës, burimi i së cilës i nënshtrohet mekanizmit si dhe pranimi i botës së përvojës, i botës së pesë shqisave si kriter i së saktës dhe i së pasaktës. Marrja si kriter i përvojës në shpjegimin e gjërave dhe ndodhive e ka kuptimin e shtyrjes së mënyrave të shpjegimit metafizik jashtë fushës së dijes ekzakte. Kështu, njohuritë të cilave nuk arrihet t'u verifikohet saktësia ose pasaktësia në saje të përvojës njerëzore, bile edhe nëse nuk refuzohen, domosdo e humbin funksionalitetin e vet. Kriteri empirik i dijes i drejtuar nga shpjegimi i gjërave dhe ngjarjeve, kërkon që edhe metoda e shfrytëzuar në këto shpjegime të jetë empirike. Kjo pra është metoda induktive, e cila nuk nënkupton vetëm shpjegimin e gjërave dhe ndodhive duke u nisur nga realiteti. Ajo në të njëjtën kohë nënkupton edhe mosmarrjen në konsideratë të gjërave që e kapërcejnë përvojën. S'ka dyshim se shkencat bashkëkohore nuk është identitet vetëm i shpjegimit. Atë, përveç shpjegimit, e bën të vlefshme edhe mundësia e kontrollit të gjësë së shpjeguar. Është pra mundësia e kontrollit ajo që e bën të dobishmen në praktikë.

Me kalimin e shkencës dhe të metodës bashkëkohore në pozitën e drejtuesit kryesor të shpjegimit të gjërave dhe ndodhive, me shndërrimin e tyre në busull të vetme të jetës dhe pas mbështetjes së këtij trajtimi, qoftë edhe në mënyrë të tërthortë nga lëvizja e reformacionit, lindi një mënyrë e re e organizimit që bazohet në ekonomi: kapitalizmi. Me shndërrimin e ekonomisë bujqësore, që s'bazohet në dije, në ekonomi tregtare dhe industriale, si pasojë e zbulimeve të reja të mendësisë shkencore moderne dhe si pasojë e etikës së reformacionit, për një kohë të shkurtër ndryshoi edhe jeta politike dhe shoqërore.

Ky proces që shkaktoi lindjen e kapitalizmit, përgatiti bazën e strukturimeve politike që në saje të teorive të së drejtës natyrore do ta shprehin “njohjen e barabartë” ose barazinë. Motivi për njohjen dhe sqarimin e gjërave dhe të ndodhive, duke e marrë për kriter përvojën njerëzore dhe arsyen (ratio), shkaktoi ndryshime radikale. Klasa e re, produkt kjo i ekonomisë së re, duke e mbështetur me fuqi ekonomike konceptin e të drejtës natyrore dhe duke u përpjekur që ta bëjë atë praktikisht të zbatueshëm, me të arritur t’i kanalizojë turmat nën flamurin e barazisë dhe lirisë, arriti ta realizonte shndërrimin apo transformimin politik.

Pikëpamje e vetme që në fushën politike e jep mundësinë e barazisë dhe të lirisë është doktrina e së drejtës natyrore. Sepse, kjo e drejtë është e vetmja doktrinë që është e aftë t’i zbulojë parimet universale të marrëdhënieve ndërnjerëzore që gjenden në natyrën e njeriut, që e pëlqen njeriun racional dhe të moralshëm.² Është i pamohueshëm kontributi i doktrinës të së drejtës natyrore në luftën kundër sistemeve politike të padrejta, hierarkike, autoritare dhe totalitare. Mu për këtë arsye njëri nga faktorët themelorë që e ka mundësuar kalimin prej monarkive në sistemin e republikës apo të demokracisë është edhe parapëlqimi i konceptit të së drejtës natyrore.

Realizimi i transformimit politik ka ndërtuar një kulturë dhe shoqëri krejtësisht të re, të bazuar në ekonomi: modernitetin dhe shoqërinë moderne, e cila është shprehje e jetës profane dhe shekullare. Ja pra, sociologjia e lindur në shekullin XIX, është emër i një këndvështrimi të ri që, duke i marrë për yrnec shkencat bashkëkohore natyrore, mundohet ta shpjegojë shoqërinë

² Atilla Yayla, *Liberalizm, Ankara*, Turhan Kitabevi, 1992, f. 28-29.

moderne që ka një strukturë krejtësisht të re dhe që dallon nga e kaluara në aspekt të cilësive epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore. Veçoria bazë, e cila këtë paradigmë e ndan nga dituritë e mëparshme që i kanë pasur për subjekt njeriun dhe shoqërinë, është shpjegimi i ngjarjeve shoqërore në një mënyrë mekanike, duke e marrë për bazë shoqërinë moderne.

Marrja për bazë e shoqërisë moderne dhe e shkencave natyrore për shpjegimin e jetës shoqërore përbën thembrën e Akilit të pretendimit shkencor të sociologjisë. Kjo është edhe arsyeja pse zhvillohen debatet e llojit “sociologjia është shkencë apo ideologji?”³ S’ka dyshim se sociologjia ka, përveç aspektit të vet shkencor, edhe aspektin ideologjik. Këto polemika do të kuptohen më mirë kur të trajtohen tema e sociologjisë dhe ato rreth strukturës dhe ndryshimit shoqëror. Sipas nesh, sociologjia, e cila e merr për bazë shoqërinë moderne s’është dhe s’mund të jetë e paanshme (lexo: objektive). Sipas shprehjeve të Xhemil Meriçit, mësimi i parë që duhet ta marrë çdo person që merret me shkencat shoqërore është relativiteti i tyre.⁴

Nëse dijen shkencore e përkufizojmë si dije objektive, përgjithësisht të pranueshme dhe të provueshme në mënyrë empirike, atëherë shtrohet pyetja nëse është e mundshme sociologjia shkencore dhe joideologjike? Kësaj pyetjeje, nëse çështjen e shikojmë nga prizmi i faktit se sociologjia e merr për bazë shoqërinë moderne dhe shkencat natyrore moderne, s’mund t’i japim përgjigje pozitive. Sepse, moderniteti, si një projekt shoqëror-politik, nuk përbën një subjekt si ato të shkencave natyrore

³ T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, përkth. Ü. Oskay, Stamboll, pa datë, f. 9.

⁴ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1994, f. 19.

moderne. Për këtë arsye, themi se sociologjia s'mund të arrijë në përfundime objektive, përgjithësisht të pranueshme dhe empirike.

A është e mundshme që ngjarjet dhe proceset shoqërore të shqyrtohen e të shpjegohen nga një këndvështrim joideologjik? Nëse këtë pyetje e fokusojmë sipas konceptit të sociologjisë së Ibën Haldunit (ilmu'l-umran) dhe të sociologjisë tradicionale, s'do të jetë gabim të japim përgjigje pozitive. Me siguri se me këtë s'duam të themi se Ibën Halduni ka qenë i paanshëm dhe se s'ka pasur qëndrime si duhet të jetë shoqëria. Duam të themi se, siç do të shihet edhe më tutje, sociologjia e Ibën Haldunit, meqenëse proceset historike dhe shoqërore i trajton në kontekstin e vet dhe s'merr për bazë ndonjë proces të veçantë, mund të ofrojë një trajtim joideologjik në interpretimin e proceseve shoqërore. Shkaku pse sociologjia e Ibën Haldunit (ilmu'l-umran) nuk është ideologjike qëndron në faktin se ajo bazohet në parametra të ndryshëm për të cilët do të flasim më vonë.

Sipas Ibën Haldunit, ilmu'l-umran e ka për objekt studimi umran-in, i cili është kriter i shkencës mbi historinë. Me umran në kuptimin më të gjerë të fjalës e nënkuptojmë jetën shoqërore, organizimin shoqëror dhe të gjitha gjendjet që janë pasojë e këtij organizimi. Siç shihet, fusha e studimit të sociologjisë dhe e ilmu'l-umranit është e njëjtë. Por, njëshmëria e subjektit nuk e ka domethënien e njëshmërisë së këtyre dy disiplinave. Ne do të mundohemi të diskutojmë lidhur me atë se sa çdonjëra prej tyre përmban në vete të dhëna objektive, përgjithësisht të pranueshme. Një tjetër çështje që do ta trajtojmë do të jetë – nëse ato janë apo nuk janë ideologjike.

Ibën Halduni është një mendimtar i madh islam që ka lënë gjurmë të thella në historinë e shkencës. Sipas

fjalëve të T. J. de Boerit, ai është një dijetar që s'ka pasur as pararendës e as pasardhës.⁵ Edhe pse në botën islame dhe në Perëndim për pesë shekuj s'e ka gëzuar autoritetin që e meriton, prapseprapë deri në kohën tonë ka mbijetuar si një profet i shkencës pa bashkësinë e vet të ithtarëve.⁶ Elementi kryesor që atë e ka mbajtur gjallë deri në kohën tonë dhe që e ka bërë me peshë bile edhe në kohën moderne është Hyrja (Prologomena) që ia ka shkruar veprës së vet Kitabu'l-iber. Në këtë vepër enciklopedike, origjinali i së cilës është Mukaddime, ai i ka shpalosur idetë e veta në lidhje me njeriun, shoqërinë dhe veprimtaritë shoqërore.

Hulumtimet dhe studimet e shumta të bëra rreth Ibën Haldunit pas shekullit XIX, paralelisht me zhvillimet në shkencat shoqërore, e kanë nxjerrë në shesh të vërtetën se Prologomena në vete i ngërthen disiplinat shkencore si historia, filozofia e historisë, sociologjia, politika dhe ekonomia.⁷

Në këtë hulumtim tonin do t'i shtrojmë mendimet e Ibën Haldunit nga sfera e ilmu'l-umranit, gjegjësisht nga sfera e sociologjisë dhe do të bëjmë krahasimin midis ilmu'l-umranit dhe sociologjisë. Nëse ilmu'l-umranit i afrohem nga prizmi i problemeve themelore me të cilat merret, mund të themi se është paralelja e sociologjisë në kuptimin modern. Sado që këto të dyja duken të njëjta në aspekt të subjektit me të cilin merren, ato dallohen

⁵ T. J. de Boer, *Islam'da Felsefe Tarihi*, përkth. Y. Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, f. 146.

⁶ Charles Issavi, *An Arab Philosophy of History*, The Darwin Press, Inc., Princeton, 1987, f. 25.

⁷ Ümit Hassan, *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, f. 5-6.

mjaft ndërmjet tyre si në aspekt të trajtimit ashtu edhe në atë të synimeve. Ne duam në kuadër të këtij studimi ta shpalosim ilmu'l-umranin në kontekst të problematikës së përgjithshme të sociologjisë, ta krahasojmë atë me sociologjinë dhe ta trajtojmë çështjen e mundësisë për një sociologji joideologjike. Edhe pse që nga shekulli XIX e deri më sot janë bërë kërkime të shumta rreth Ibën Haldunit, ilmu'l-umranin ato nuk e kanë trajtuar ashtu siç ka sugjeruar vetë Ibën Halduni, nuk e kanë shndërruar atë në temë studimi të veçantë në kontekst të sociologjisë së përgjithshme e as që e kanë krahasuar me sociologjinë moderne. Ja pra, duke u nisur nga ky këndvështrim, e pamë të arsyeshme t'i përkushtohemi përpilimit të një vepre si kjo.

Studimi ynë përbëhet prej katër kapitujve. Në kapitullin e parë do të mundohemi t'i fiksojmë kushtet epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore që e kanë përgatitur lindjen e sociologjisë si shkencë, me fjalë të tjera, do ta rrahim çështjen e parametrave mbi të cilët është ndërtuar shoqëria e fokusuar nga sociologjia, çështjen e natyrës së kësaj shoqërie. Qëllimi ynë është të gjejmë përgjigje nëse vetë lindja e sociologjisë është një dukuri sociologjike.

Në kapitullin e dytë do të mundohemi ta sqarojmë lidhjen e sociologjisë me filozofinë e historisë si dhe problemet themelore të shkencës mbi shoqërinë. Qëllimi ynë në këtë pjesë është ta sqarojmë të vërtetën pse sociologjia është shkencë moderne.

Kapitulli i tretë përbëhet prej temës speciale të humltimeve tonë, ilmu'l-umranit. Synimi ynë është të elaburojmë këtë disiplinë bashkë me parametrat mbi të cilët qëndron dhe të tregojmë pse ajo përfaqëson një sociologji jobashkëkohore apo tradicionale.

Në kapitullin e katërt do të përpiqemi t'i deshifrojmë pikënisjet, qëllimet, metodat, këndvështrimet, parametrat themelorë të ilmu'l-umranit dhe të sociologjisë. Në këtë kontekst do të bëjmë edhe krahasime mes shpjegimeve që i japin këto dy disiplina rreth strukturës shoqërore dhe ndryshimit social, do të mundohemi të tregojmë se sa janë të natyrës shkencore dhe ideologjike, me cilën prej tyre shoqëria mund të kuptohet dhe të shpjegohet më mirë. Sociologjia, të cilën do ta krahasojmë me ilmu'l-umranin, e shpjegon jetën shoqërore duke u bazuar në shembullin e shkencave natyrore moderne. Sociologjia hermeneutike,⁸ të cilën W. Dilthey (1833-1911) e cilëson si shkencë shpirtërore, mbetet jashtë trajtesës sonë.

Temat të cilat do t'i shyrtojmë përgjatë studimit tonë në mënyrë të përgjithshme do t'i analizojmë dhe do t'i vlerësojmë në pjesën e përfundimit.

⁸ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, Prospero Yayınları, İzmir, 1994, f. 25-49.

Kapitulli i parë

Bazat e formimit të sociologjisë

Prej traditës drejt bashkëkohësisë

Lindja e sociologjisë dhe fushat e interesimit të saj duhet të vlerësohen doemos në kontekst të ndryshimeve që e kanë formuar botën moderne.⁹ Sepse sociologjia është përpjekje sistematike për përshkrimin dhe sqarimin e shoqërisë moderne.¹⁰ Në përgjithësi vërehet se shoqëritë e veta sociologët, përpiqen t'i shpjegojnë si antonime të shoqërisë së cilësuar si tradicionale. Ndonëse nocionit traditë në literaturën sociologjike i jepen dy kuptime të ndryshme, si një dukuri shoqërore ose si tërësi vlerash, ai më shpesh përdoret në kuptimin e praktikave jomoderne, pra në një konotacion negativ. Para se të kalojmë në vlerësimin e këtij cilësimi diskutabil, e shohim të udhës të konstatojmë se ç'kuptim ka praktika shoqërore në të cilën rreh termi traditë dhe ç'është në fakt bashkëkohësia (moderniteti).

⁹ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, përkth. R. Esengün & İ. Öğretim, İhtar Yayıncılık, Stamboll, 1993, f. 14.

¹⁰ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, përkth. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, Stamboll, 1996, f. 9.

Nocioni traditë, që kur është shfaqur në Perëndim e këndeje, në shumë qarqe përdoret si emërtim i zakoneve, adeteve, shprehive, matricave ideore të ruajtura si trashëgimi. Po lirisht mund të thuhet se këto kuptime nuk e mbulojnë tërësisht shprehjen traditë. Në kuptimin teknik, tradita përfaqëson manifestimet e përhershme, në kohë dhe hapësira të ndryshme, të parimeve të burimit hyjnor, të cilat njerëzimit mund t'i jenë shpjeguar dhe të mos i jenë shpjeguar. Meqenëse veçoria bazë është ndërtimi i një bote nën mbizotërimin e së shenjtës, tradita mund të identifikohet, në kuptimin universal, me fenë dhe urtësinë e përhershme (*sophia perennis*).

Edhe pse burimi është i njëjtë, shumësia e formave fetare e thekson shumësinë e traditave. Në praktikën shoqërore tradicionale, asgjë s'mbetet jashtë fushës së traditës. Tradita është burimi i dijes, i moralit, i së drejtës, po edhe i politikës. Duke i zbatuar në jetën shoqërore parimet e pandryshueshme, ajo e përcakton strukturën shoqërore.¹¹ Në praktikën tradicionale shoqërore, thuajse çdo kënd i mënyrës së jetesës disenjohet prej traditës. Parimet e mënyrës së jetesës nuk përtcaktohen në saje të arsyetimit abstrakt, ato dhurohen prej burimit të shenjtë. Dhurimi, duke e përfshirë edhe orientimin e jetës së njeriut në këtë botë, e ka kuptimin e ardhjes të të gjitha gjërave të mira prej një drejtimi të padukshëm dhe të dhënies përparësi ndaj çdo gjëje që është njerëzore.

Me gjithë dallimet në pamjen e jashtme, praktikat shoqërore tradicionale, meqë pranohet fakti se gjëja e vetme që e pasqyron të vërtetën është e shenjta, përbëjnë një model të ndërtuar pa asnjë planifikim njerëzor,

¹¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Gelenek Nedir?*, përkth. Yusuf Yazar, *Bilgi ve Hikmet*, nr. 9, 1995, f. 48-64.

një model që i pasqyron parimet që vijnë nga e shenjta dhe të cilat i përmban edhe njeriu. Rrënjët e organizimit shoqëror gjenden në marrëdhëniet natyrore, në veçanti në marrëdhëniet familjare dhe farefisnore. Shoqëria tradicionale është shoqëri natyrisht kohezive. Kjo për arsye se shoqëria në fjalë bazohet në njëshmërinë e së vërtetës.

Shoqëritë tradicionale, me një koncept orientues që e determinon strukturën e tyre, jetojnë në përputhje me të kaluarën pa u turpëruar për atë që bëjnë. Sepse, udhëzimin e marrin nga paraardhësit, për të cilët mendohet se kanë qenë më të mirë se brezi i tashëm. Modeli ideal jetësor, shembulli që duhet ndjekur, gjendet në të kaluarën. Shkaku pse ky model që i përket së kaluarës cilësohet si ideal qëndron në shtrirjen e tij mbi të drejtën universale dhe të pandryshueshme. Parimet juridike të këtij modeli s'mund të ndryshohen me qëllim që të kënaqin ndonjë njeri ose autoritet politik. Kjo për arsye se bazat e kësaj të drejte nuk janë me origjinë njerëzore. Nëse këto parime ndryshohen sipas mendimeve dominante të periudhës gjegjëse, shoqëria s'mund të gjejë rehati në asnjë mënyrë. Pra, kushtet duhet t'i përshtaten së drejtës e jo e drejta kushteve. Për këtë arsye shoqëria tradicionale ndërtohet në bazë të së drejtës së pasfidueshme dhe me lidhshmërinë ndaj një modeli universal që rrënjët i ka në të kaluarën. Nëse me kalimin e kohës ndryshimi bëhet i pashmangshëm, atëherë modifikimet do të merren me imtësi, me aspektet dytësore, jo me parime. Forma e rendit natyror realizohet përmes një procesi të vetvetëshëm. Ndryshimi në strukturën tradicionale i përngjan lumit që dalngadalë i han gurët e shtratit të vet pa e ndryshuar drejtimin e tij. Ndryshimi i shpejtë dhe i kun-

dërt me vijën tradicionale, bazohet më shumë në ndryshimin ideor të njeriut sesa në kalimin e kohës.¹²

Çdo traditë e përjeton procesin historik të themelimit, të zhvillimit, të pjekurisë, të dekadencës dhe të rrënimt të vet. E megjithatë, tradita nuk është produkt i historisë. Ajo është ndërmarrje që e bën historinë. Tradita, është trashëgimi shpirtërore. Vazhdimësia e kësaj trashëgimie mbrohet përmes funksionit instiktiv që trashëgohet brez pas brezi. Në praktikën shoqërore tradicionale, në të gjitha format jetike e shoqërore, shpallja hyjnore (ar. vahj, ang. revelation) gjithmonë është element drejtues. Kjo shpallje e siguron harmoninë e shëndoshë mes elementeve strukturore të traditës. Kështu, ajo mundëson që të mos ekzistojë në parim asgjë jo e shenjtë.

Dimensioni shoqëror i zinxhirit të traditës ka pamjen e hierarkisë së funksioneve që i bashkon njerëzit si të ishin një organizëm i gjallë. Tradita gjeneron një zinxhir që e lidh të lartën me të ulëtën, të kaluarën me të ardhmen. Në një shoqëri të tillë me rëndësi janë funksionet e jo veçoritë individuale. Në vendet ku ekziston hierarkia, funksionet e tyre individët i kryejnë duke i shërbyer hierarkisë. Pozita e lartë në hierarki luan rolin e faktorëve të domosdoshëm për mbrojtjen e traditës: të qenët përgjegjës për një detyrë dhe përfaqësues i një lidhjeje të kanalit që mbushet prej burimit shpirtëror. Meqenëse edhe funksioni më modest ndërlidhet me strukturën, vlerën ai e fiton jo nga frytet e detyrës, por nga burimi i shenjtë i ligjshmërisë së vet.

Tradita, nuk kërkon kurrfarë përosurie në sipërfaqe të tokës, sepse e di se prej përpjekjes së tillë s'arrihet

¹² Gai Eaton, *Gelenk ve İnsan Toplumu*, përkth. S. E. Gündüz, Kutsalın Peşinde, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995, f. 37-56.

kurrrfarë vlere praktike. Ajo kërkon prej njeriut t'i shfrytëzojë aftësitë që atij i janë dhuruar nga e shenjtja. Mjafton që ato të shfrytëzohen sipas rekomandimeve të së shenjtës.¹³ Për këtë arsye, jeta në shoqërinë tradicionale, s'ka të bëjë në asnjë mënyrë me ikjen mistike prej të mirave të kësaj bote vetëm pse shkaktojnë kënaqësi. Ato janë të mira pa marrë parasysh se në një nivel më të ulët e pasqyrojnë të mirën më të lartë dhe më të qëndrueshme. Dhuntitë e kësaj bote janë të dënueshme nëse kërkojnë pa e pranuar burimin që është imanent në mënyrën tradicionale të jetesës, nëse njeriu konsideron se i ka fituar me forcat e veta e jo në saje të mëshirës hyjnore, nëse i kërkon ato vetëm për ta kënaqur veten. Këto qëndrime e bëjnë njeriun që t'i shndërrojë të mirat apo dhuntitë në idhuj dhe të mbetet përgjithmonë në nivelin më të ulët, pa pasur mundësi për t'u ngritur.

Sipas pikëpamjes tradicionale, të gjitha traditat kanë fillimin dhe fundin e tyre hyjnor. Kjo do të thotë se në kuadër të historisë universale vijëdrejtë, që ka kuptimin e fillimit (mebde') dhe fundit (mead) si proces i vënies së njeriut në provim, historia e traditave dhe e shoqërive është ciklike, s'është një gjë e përhershme apo që s'i dihet fundi. E vërteta e kësaj bote dhe e jetës, në krahasim me të vërtetën e shenjtë dhe absolute, është e mundshme dhe relative dhe s'ka dyshim se një ditë do të përfundojë.

Tiparet themelore të shoqërisë tradicionale mund t'i radhisim kështu:

1. Praktika shoqërore rregullohet sipas të shenjtës, e jo sipas arsyes së shkëputur prej të shenjtës.

¹³ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, përkth. Ş. Yalçın, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995, f. 37-45.

2. Modeli shoqëror ideal është në të kaluarën, në rrënjën ku është manifestuar e shenjta, jo të në të ardhmen.

3. Modeli ideal bazohet në të drejtën universale dhe të pandryshueshme.

4. Ekziston procesi historik në të cilin zhvillohet, piqet dhe më në fund shkatërrohet çdo praktikë shoqërore.

5. Në strukturën tradicionale, në plan të parë janë më tepër funksionet hierarkike sesa individi dhe karakteristikat individuale.

6. Hierarkia nuk është një radhitje oligarkike, por një radhitje shpirtërore intelektuale.

7. Pikëpamja tradicionale s'parashih ikjen mistike prej jetës, përkundrazi, kërkon shfrytëzimin e aftësive të dhuruara nga e shenjta në drejtimin e caktuar po ashtu nga e shenjta.

8. Ndryshimi shoqëror, edhe pse në masë të caktuar është i varur prej kalimit të kohës, më tepër është pasojë e ndryshimit ideor të njeriut. Pra, pikëpamja tradicionale, s'e aprovon ndryshimin në kuptim të largimit prej vijestë së shenjtës. Ndryshim normal është ai që realizohet në përputhje me rendin natyror të gjërave dhe me parimet e shenjta.

Tradita, në kuptimin e praktikës shoqërore të formuar përreth boshtit të së shenjtës, siç kemi përmendur edhe më parë, meqenëse realizohet në kuadër të formave të ndryshme fetare, e ngërthen në vete shumësinë. Me fjalë të tjera, tradita, e cila ka kuptimin e lidhshmërisë me të shenjtën, edhe pse është një praktikë unike dhe universale, për shkak të shumësisë së formave të cilat i merr, mund të thuhet se është një praktikë shoqërore plural(ist)e. Pra, në varësi nga format, mund të flitet për traditat e ndryshme. Në këtë kontekst, kur flitet për traditën e krishterë, islame, hindu etj., nënkuptojmë mun-

dësinë që praktika shoqërore, e lidhur me të shenjtën, në kohë dhe hapësira të ndryshme, të marrë trajta të ndryshme dhe se tradita s'mund të kufizohet me një qendër gjeografike apo me një shoqëri të vetme.

Ndërkaq për modernitetin, që shpreh një praktikë shoqërore krejtësisht të ndryshme nga ajo e traditës, mund të themi se përfaqëson një strukturë shoqërore që jetën nuk e organizon sipas ndonjë doktrine të shenjtë.¹⁴ Në këtë kontekst, mund të thuhet se moderniteti është mënyrë e jetesës specifike perëndimore, që është shfaqur në Evropë me periudhën e iluminizmit dhe më vonë ka ndikuar në tërë botën.¹⁵ Megjithëse domethënia teknike e konceptit në fjalë është kjo, në jetën e përditshme ai ka edhe dy kuptime të tjera: a) Sinonim i bashkëkohësisë, me çka nënkuptohet zëvendësimi i strukturimeve të vjetra me të reja dhe bazohet në kuptimin etimologjik të termit latin “modernus”. b) Domethënia e dytë e fjalës modernitet ndërlidhet me “përparimin”. Përderisa domethënia e parë është tërësisht relative, e dyta varet prej preferimit të disa vlerave.

Në literaturën sociologjike hasim tri qëndrime apo përkufizime lidhur me bashkëkohësinë (modernitetin). Sipas të parit, bashkëkohësia nënkupton veçoritë mjaft abstrakte të strukturës dhe të procesit shoqëror (racionalizmi, shekullarizmi etj.). Shoqëritë që i kanë këto cilësi quhen moderne, kurse ato që përpiqen që t'i përvetësojnë të njëjtat quhen shoqëri në procesin e modernizimit. Domethënë, modernizimi është një proces i ndryshimit shoqëror dhe përparim i rremë social.

¹⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, përkth. H. Tufan, Yapı Kredi Yayınları, Stamboll, 1995, f. 23.

¹⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, përkth. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, 1994, f. 9.

Dimensioni i dytë i konceptit bashkëkohësi është historik dhe ka të bëjë me një periudhë kohore që dallon nga e kaluara. Kjo periudhë që shkon mbrapa deri te Rilindja dhe reformacioni evropian, dallohet me lindjen e shekullarizmit dhe të kapitalizmit. Një mendim tjetër në lidhje me këtë koncept është edhe ai se përbën një pikë të rëndësishme të dallimit mes periudhave para dhe pas Revolucionit Industrial dhe atij Francez.

Dimensioni i tretë i konceptit bashkëkohësi përfaqëson emrin që u vihet politikave të liderëve dhe të eliteve të vendeve joperëndimore. Qarqet pushtetmbajtëse të këtyre vendeve, e cilësojnë veten si bashkëkohorë, kurse bashkëkohësinë si emërtues të përgjithshëm dhe qëllim të dëshirave të tyre të ndryshueshme. Sipas kësaj, bashkëkohësia përbën tërësinë e politikave të zbatuara nga pushtetmbajtësit e vendeve të ndryshme me qëllim të ndryshimit të shoqërive të veta në drejtim të atyre perëndimore.¹⁶

Siç shihet, trajtimet dhe përkufizimet rreth bashkëkohësisë nuk dallojnë shumë ndërmjet tyre. E përbashkët për të gjitha është shfrytëzimi i termit bashkëkohësi për të theksuar disa tipare të procesit historik të një periudhe të shoqërisë perëndimore, tipare këto që më vonë kanë ushtruar ndikim mbi tërë botën.

Disa prej burimeve të modernitetit i gjejmë në kohën e antikitetit. Në fakt, bota moderne i gjen rrënjët e veta në qytetërimin greko-latin dhe pretendon se ajo vetë është vazhdimësi e këtij qytetërimi. Burimi i parë dhe ndoshta më i rëndësishmi është mënyra e veçantë e mendimit e quajtur filozofi, e cila ka lindur në Greqinë

¹⁶ Anthony D. Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, përkth. Ü. Oskay, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, f. 66-67.

antike dhe ka lënë gjurmë të thella në mendësinë e Perëndimit. Ç'është e vërteta, në aspektin etimologjik, filozofia ka kuptimin e një shkalle e cila duhet të kalohet për ta arritur urtësinë, të shenjtën dhe të vërtetën. Filozofia është dashuri ndaj urtësisë, përparim drejt urtësisë, është faza hyrëse dhe përgatitore e urtësisë. Por, më vonë, të kuptuarit e filozofisë si të ishte ajo vetë urtësia, ka shkaktuar harresën dhe mosnjohjen e cilësisë së vërtetë të urtësisë. Filozofia, bile edhe nëse nuk e mohon gjënë që e tejkalon atë, prapsepër mbetet në nivelin racional. Përveç kësaj, ajo është mendim njerëzor që nuk mbështetet në kurrfarë mësimi të shenjtë. Me një fjalë, në esencë, filozofia është një gjë jofetare. Pikërisht për këtë arsye, filozofia, si pikëpamje jotradicionale, jo e shenjtë, njerëzore dhe racionale, duke zënë vendin e dijes mbiracionale dhe mbinjerëzore (e shenjtë), përbën burimin më të rëndësishëm të bashkëkohësisë.

Burimin e dytë të bashkëkohësisë duhet kërkuar në fenë e krishterë, e cila është në thelb një formë tradicionale. Ndarja e prerë midis së shenjtës dhe trupores, shikimi i botërores/tokësore me përbuzje dhe interpretimi i përzierjes së botërores me të shenjtën, si “mosnderim i së shenjtës”, kanë rezultuar me pranimin e modernitetit si praktikë e vetme e mundshme shoqërore. Sepse, sipas “doktrinës së dy fuqive”, u bë ndarje e plotë ndërmjet fushës jetësore të krishterë dhe botërore dhe kështu rregullat e jetës së kësaj bote filluan të përcaktoheshin nga udhëheqësit laikë (jokishtarë).¹⁷ Thellimi i këtij koncepti dualist të krishterë në Evropën mesjetare të periudhës pas shekullit XIV pati për pasojë reformacionin e sheku-

¹⁷ Richard Stauffer, *Reform*, përkth. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, Stamboll, 1993, f. 37.

llit XVI. Në të njëjtën periudhë veprimtaritë filozofike të njerëzve antikishtarë u kurorëzuan me lëvizjen e rilindjes. Këto dy lëvizje simbolizojnë shkëputjen përfundimtare prej traditës dhe hapin e parë drejt bashkëkohësisë.

Edhe pse rrënjët e kalimit prej traditës në bashkëkohësi shtrihen në periudhat më të hershme të historisë, ky kalim në plotkuptimin e fjalës është realizuar me ndryshimet radikale që u shënuan në Evropën Perëndimore në kohën e rilindjes dhe të reformacionit. Këto ndryshime mund t'i ndajmë në katër kategori: epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore. Sido që çdonjëra kategori përmban në vete disa faza, nga këndi i rrëfimit rreth logjikës që e ka krijuar bashkëkohësinë, mendojmë se është i mjaftueshëm edhe vlerësimi në korniza të përgjithshme.

Me të dalë nominalistët fitues në polemikën rreth përgjithësive, që përbënte problematikën themelore të mesjetës, iu hapën dyert logjikës që e ka krijuar bashkëkohësinë. Kisha katolike nuk dëshironte të ishte vetëm një shumë e bashkësive të veçanta të krishtera e as e besimtarëve që i përbënin ato. Ajo synonte të ishte një forcë që çdo gjë do ta mbante në duart e veta, një qenie e veçantë dhe e pavarur prej individëve që i tubonte nën strehën e vet. Për këtë arsye pohonte se përgjithësitë janë reale. Nëse përgjithësitë ishin të vërteta, atëherë edhe kisha duhej të ishte e vërtetë. Nëse koncepti i përgjithshëm nuk është i vërtetë, kisha do të ishte vetëm një fjalë që e tregon bashkësinë, kurse individët, që ishin anëtarë të saj, do ta përfaqësonin të vërtetën. Në këtë rast, doktrina kishtarë nuk do të ishte dije e vërtetë rreth qenies, rreth gjërave dhe jetës. Nga ana tjetër, nëse përgjithësitë ishin të vërteta, edhe doktrina kishtarë do të ishte e vërtetë dhe, për pasojë, s'mbetej të kërkohej e vërteta jashtë asaj doktrine. Do të konsiderohej se e vër-

teta e epistemologjisë, e ekonomisë, e politikës dhe e kulturës gjendet në vetë doktrinën kishtare.

Ashtu sikundër kisha duhej të ishte realiste me qëllim që të vinte themele të shëndosha të teologjisë racionale, ashtu edhe ata që e kundërshtonin teologjinë racionale dhe kishën duhej të ishin nominalistë.

Guillaume d'Occam, i cili e mbronte besimin e pastër karshi teologjisë racionale, është mendimtari i parë që e ka sistematizuar nominalizmin. Sipas tij, metafizika është fushë e dijes, jo e besimit. E vërteta që mund të njihet në mënyrë natyrore është vetëm ajo individualja (konkretja) dhe e mundshmja. Ekzistojnë dy lloje të dijes: vizuele dhe abstrakte. Dija vizuele flet për të vërtetën jo të domosdoshme, në veçanti për faktet. Dija abstrakte është ajo që arrihet prej qenies, ekzistentes dhe prej të gjitha kushteve të tjera përmes abstraktimit. Kjo dije si kusht e vë dijen vizuele dhe parimisht edhe ajo i përket ekzistentes, individit. Guillaume d'Occam e pranon vetëm qenësimin e individuale, ekzistencën e vërtetë të gjërave, kurse dijen e fillon me provën. Ai e ka ndarë filozofinë prej teologjisë, me fjalë të tjera, e ka ndarë fushën e dijes prej asaj të besimit. Filozofia dhe dija janë fushë e arsyes, kurse teologjia është fushë e besimit. Kjo ndarje e ka edhe kuptimin e ndarjes midis kishës dhe jetës së kësaj bote. Me këto ide të tija, d'Occam i ka vënë themelet e dijes shkencore bashkëkohore dhe të shekullarizmit, që në një mënyrë kanë filluar të duken që nga koha e rilindjes.¹⁸

Nominalizmi nuk mjaftohej vetëm me vënien në rrezik të unitetit mes dijes dhe besimit; në të njëjtën kohë ai

¹⁸ Betül Çotuksüken & Saffet Babür, *Orta Çağda Felsefe*, Ara Yayınları, Stamboll, 1989, f. 309.

mundohet ta këpuste lidhjen dhjetëshekullore të kishës me këtë botë. Nominalizmi i Guillaume d'Occam-it, edhe pse ka synuar fort të mirën e kishës, nën petkun e lidhjes së thellë me kishën dhe fetarinë monopoliste që e përçmon dijen, ka në vete një mori prirjesh antikishtare. Me nominalizmin, arsyeja i kthehet dalngadalë vëzhgimit të realitetit dhe natyra tanimë shndërrohet në një subjekt hulumtimi aq sa doktrinat kishtare. Pra, pikëpamja nominaliste e ndante dijen prej të shenjtës. Hapi i parë në këtë drejtim ka qenë ripërtëritja e hulumtieve të kohës antike, domethënë Renesanca.

Pasqyrimi bazë i lëvizjes së renesancës, e cila si udhërrëfyes të vetin e merr periudhën antike, është mendimi humanist. Ndonëse humanizmi duket si veprimtari filologjike për hulumtimin dhe nxjerrjen në dritë të teksteve antike, në fakt, duke u frymëzuar nga konceptet e kulturës antike mbi qenien, dijen dhe vlerat, synonte të ndërtonte një doktrinë antikishtare. Në këtë kontekst, mund të themi se humanizmi ka formuar një koncept të qenies, dijes dhe të vlerave, në qendër të të cilit është njeriu.

Doktrina kishtare rreth qenies ishte teocentrike. Gjithësinë Zoti e ka krijuar prej hiçit (ex nihilo) dhe me çdo gjë udhëheq Ai. Qendër e gjithësisë është toka, sepse në të jeton njeriu, krijesa më e ndershme, libër ky që flet për madhësinë hyjnore. Është Koperniku ai që këtë koncept e ka shndërruar në mënyrë radikale dhe që i ka vënë themelet e kozmologjisë bashkëkohore. Edhe pse edhe ai vetë ka qenë një prift katolik, me tezën e tij heliocentrike ka lëkundur krishterimin. Nëse dielli është qendra e gjithësisë, kjo donte të thoshte se kisha s'ia kishte qëlluar dhe se edhe ajo mund të gabonte. Nëse toka është një planet dhe nëse lëviz në qiell, qëndrimi aristotelian zyrtar i kishës për antinominë 'bota mbihënore dhe nënhënore'

eliminohej dhe shkrihej në njësinë e botës së pafundme dhe të pandashme. Pohimi se bota është e pafundme dhe e pandashme, e ngërthente në vete edhe pretendimin për një qiell veç gjithësisë, për një rend mbinaryror dhe për mohimin e Zotit.¹⁹ Kisha, sido që i shkishëroi Kopernikun dhe ithtarët e tij, këtij mendimi s'arriti t'i dalë para. Mendimtarët e shekullit XVII si Kepleri, Galileo dhe Newtoni do ta sistematizojnë konceptin heliocentrik dhe të dijes shkencore moderne.

Megjithëse humanizmi po e rrënonte dalngadalë sistemin e ndërtuar nga pjesëtarët e kishës, prapseprapë nuk e sulmonte drejtpërdrejt institucionin e kishës. Për një gjë të tillë nevojitej një faktor më i fortë sesa veprimtaria filologjike, një motiv më i fortë se vullneti për të menduar. Këtë e bëri Martin Lutheri, filluesi i lëvizjes së reformacionit duke e mbrojtur besimin individual kundër kishës. Kryengritja e Lutherit, i cili edhe vetë ishte prift, filloi kundër kishës dhe papatit me “polemikën rreth dokumentit të faljes” (indulgence). Papati e konsideronte veten një autoritet që mund të falte çdo mëkat. Faljen e kryente në kundërvlerë të parave dhe për këtë njerëzve të cilët i falte u jepte nga një dokument që quhej indulgjencë. Që nga Papa IV Sixtus (1476) filluan të shiteshin dokumente të faljes bile edhe për shpirtrat nga purgatori. Martin Lutheri në 95 tezat rreth indulgjencës, që i shkroi më 1517, e mbronte idenë se “shkresat e faljes” s'ofrojnë kurrfarë dobie në drejtim të shpëtimit të shpirtrave, se s'mund ta evitojnë dënimin, se mëkatet e pendestarëve të sinqertë mund t'i falë vetëm Zoti dhe se për krishterët ekziston vetëm një autoritet legal, Ungjilli.

¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, përkth. H. V. Eralp, Devlet Basımevi, 1938, f. 182.

Kundrejt pagabueshmërisë së papatit ai e vuri pagabueshmërinë e Ungjillit. Më 1521 Lutherin dhe ithtarët e tij papati i shpalli heretikë, por tanimë lidhjet ishin këputur. Herezia shkaktoi ndarjen e gjysmës së të krishterëve prej kishës katolike, lëkundjen e autoritetit kishtar dhe lindjen e laicizmit.²⁰

Johannes Kepler dhe Galileo Galilei iu përkushtuan punës për ta vërtetuar revolucionin e Kopernikut në sferën e astronomisë në një mënyrë të cilën ky i fundit s'do ta kish pranuar. Koperniku, lidhur me planetet, e kishte parapëlqyer teorinë aristoteliane dhe kishte sugjeruar një reformë në kuadër të kornizës së caktuar nga filozofi i famshëm. Pas Galileos, kjo reformë e kufizuar u shndërrua në një revolucion rrënjësor. Mendimi i shekullit XVII i cili e përgatiti bazamentin e shkencës bashkëkohore, u formësua duke i ndjekur gjurmët e çështjeve që i shtruan Kepleri dhe Galileo. Suksesi më i madh i Keplerit është zbulimi i ligjeve të lëvizjes së planeteve. Mekanika e qiejve është ndërtuar në saje të tij. Me teleskopin që e zbuloi vetë, Galileo e vërtetoi konceptin heliocentrik dhe përmes doktrinë së lëvizjes mekanike, teorisë së rënies dhe përmes metodës që e bashkon provën me matematikën i vuri themelet e fizikës moderne. Kepleri me mekanikën e qiellit dhe Galileo me mekanikën e tokës i determinuan problemet e ardhmërisë. Me plotësimin e hulumtimeve të tyre u themeluan doktrina e kozmosit dhe shkenca moderne.²¹ Këtë doktrinë e përplotësoi Newtoni, i cili e zbuloi ligjin e përgjithshëm të rëndesës (gravitacionit). Ligji i përgjithshëm i rëndesës e ndër-

²⁰ Stauffer, *po aty*, f. 18-29.

²¹ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, përkth. İ. H. Duru, V Yayınları, Ankara, 1987, f. 1-26.

lidh rënien e një trupi të lënë lart si pasojë e lëvizjes së planeteve, pra këto dy ngjarje që ndodhin në dy botë (në atë mbihënore dhe në atë nënhënore) me një ligj të vetëm natyror. Sipas kësaj, të gjitha trupat që gjenden në gjithësi e tërheqin njëri-tjetrin me vëllimin e vet dhe me një forcë që është në përpjesëtim me katrorin e distancës ndërmjet tyre.²² Ligjet të cilave u nënshtrohen toka dhe qielli janë të njëjta. Pra, gjithësia është një makinë gjigante që nuk ka të bëjë me dysinë por me njëshmërinë.

Pikëpamja për gjithësinë makinë që e organizon vetveten në një mënyrë të determinuar, ligjet e së cilës janë zbuluar përmes provës, në çështjen e qenies dhe të dijes mbi qenien, përbën shkëputjen e prerë prej doktrinës kishtarë. Tanimë gjithësia nuk është një libër simbolik të cilin Zoti ia ka dhënë njeriut; dituria rreth saj nuk është perceptim i madhështisë hyjnore por vetëm shkencë. Gjithësia është një makinë gjigante në të cilën njeriu është i detyruar të jetojë, kurse dija, gjegjësisht shkenca është mjet i mbizotërimit me të. Metoda e arritjes së diturisë është lënia mënjanë e çdo mendimi aprioristik, e librave dhe e autoriteteve të shenjta, lënia mënjanë e çdo paragjykimi dhe orientimi drejt eksperimentit dhe arsyes. Ja ky pra është ndryshimi të cilin ne e quajmë epistemologjik: Dituri që s'e pranon besimin si burim të dijes, që dijen e kufizon me arsyen provuese, dituri e abstraktuar prej së shenjtës. Me një fjalë, dituri moderne.

Një gjë që gjithmonë duhet pasur parasysh është edhe e vërteta se refuzimi i dijes së bazuar në arsye dhe përvojë ka të bëjë me traditën e krishterë mesjetare e jo me të gjitha traditat. Së paku s'ka të bëjë fare me traditën islame. Sepse, në traditën islame dija dhe besimi nuk janë

²² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980, f. 254.

gjëra krejtësisht të ndryshme ndërmjet tyre dhe në të vlen parimi se njeriu beson në gjënë që e di dhe për të bëhet i palëkundshëm. Me fjalë të tjera, duhet ta dimë se tradita islame asnjëherë s'e ka refuzuar dijen e bazuar në arsye dhe në përvojë, e cila quhet shkencë, as ka kërkuar që ajo të disenjohet sipas dijes fetare. Përkundrazi, dijes së bazuar në arsye dhe përvojë gjithmonë i është dhënë përparësi ndaj interpretimeve fetare. Ndonëse është e vërtetë se ky koncept, në kuadër të traditës islame, me kalimin e kohës, është degjeneruar, s'mund të mohohet e vërteta se ai ekziston në thelbin e kësaj feje. Por, me kyçjen në boshtin e modernitetit, ndarja dhe pikëpamja e njëjtë ka filluar të pranohet edhe në botën islame.

Për të mos ngjarë një gjë e tillë duhej të insistohej në ndryshimin epistemologjik, ndryshim ky themelor nga këndi i modernitetit, nga i cili kanë derivuar ndryshimet e tjera. Sepse ai ka qenë element bazë që e ka determinuar shkëputjen prej traditës.

Ndryshimi ekonomik, ka të bëjë me lindjen e kapitalizmit. Kapitalizmi, i cili ka lindur në Evropë, përbën një sistem ekonomik që bazohet në prodhimin me qëllim të përfitimit të madh, në pronën private të orientuar drejt këmbimit të të mirave dhe të shërbimeve, në shfrytëzimin e kapitalit dhe në tregun e lirë. Prej shekullit XVI, rendi institucional i njohur si ekonomi e mesjetës u zëvendësua me ekonominë kapitaliste. Veçoria kryesore e ekonomisë mesjetare është organizimi i prodhimit dhe i konsumit në jetën fshatare bujqësore sipas një ekonomie të përafërt me atë të plotësimit të nevojave themelore. Kalimi prej kësaj ekonomie në atë të këmbimit me synim përfitimi ka zgjatur disa shekuj.

Transformimi filloi me shtimin masovik të veprimtarive tregtare në distancë të shkurtër dhe të largët. Për-

hapja e tregtisë ka shkaktuar zgjerimin dhe rritjen e qendrave të vjetra apo të reja qytetare, profesionalizimin e zanatçinjve deri në shkallën më të lartë. Dimensioni tregtar i bujqësisë u mundësoi fshatarëve ndërmarrës që të bëjnë punë në të dyja fushat. Suksesi i fshatarëve në tregti shkaktoi rritjen e numrit të popullatës nëpër qytetet që ishin qendra të tregtisë. Numri i popullsisë e kapërceu shumë sasinë e burimeve të vendeve të populluara ndaj filluan të bëhen hulumtime nëpër toka të reja. Kështu lindi kolonializmi, i cili ka luajtur rol të rëndësishëm në shndërrimin e ekonomisë dhe të shoqërive evropiane. Nga ana tjetër, harxhimet ushtarake të bëra për migrime dhe koloni e rrënuan lidhshmërinë e njerëzve për vendin dhe bashkësinë e vet dhe duke ofruar pikëpamje dhe shanse të reja, e nxitën zhvillimin e klasave kapitaliste. Zbulimi i rrugëve të reja tregtare në Lindje dhe zbulimi i kontinentit të Amerikës e mundësuna lindjen e merkantilizmit, apo të kapitalizmit tregtar.

Vëllimi i zgjeruar i tregtisë, në vete i bartte edhe fatet e ndryshimit të madh, sepse produktet e prodhuara nuk i plotësonin kërkesat. Kështu u shfaq nevoja për prodhimin serik. Më në fund, zgjidhja u gjet në teknologji, në revolucionin industrial. Në fazat e para të revolucionit industrial teknika ishte empirike, motivi për zbulimin e gjërave të cilat do ta zëvendësonin forcën njerëzore nuk u zhvillua prej shkencës drejt industrisë, por prej industrisë drejt shkencës. Më vonë gjendja ndryshoi, dhe u shënua një zhvillim prej shkencës drejt industrisë.

Ky revolucion e ka kuptimin e zëvendësimit të fuqisë njerëzore me makina, kurse të prodhimit të vogël me prodhim të fabrikës. Revolucionin industrial, për një kohë të shkurtër, shkaktoi dominimin e industrisë kapitaliste, si në aspekt të investimit, të punësimeve, të vlerës

së shtuar ashtu edhe në atë të sasisë së përfitimit. Ky transformim i ka drejtuar edhe ndryshimet kryesore në strukturën shoqërore dhe në rendin institucional. Me zëvendësimin e mënyrës së vjetër të prodhimit nga prodhimi në fabrikë, u shfaq një shpërndarje e re e popullatës. Rrëmuja e madhe e njerëzve nëpër qytete, papastërtia dhe zhurma, nxorën në skenë një klasë punëtore më të ngjeshur. Lindi borgjezia si “aristokraci e oxhakut” e cila filloi ta sfidojë klasën e fisnikërisë si në aspekt të statusit ashtu edhe të fuqisë.²³ Si rezultat i gjithë kësaj do jetë revolucioni politik.

Ashtu sikundër ndryshimet epistemologjike dhe ekonomike, edhe ato politike janë rezultate të mendimeve racionaliste dhe empiriste. Në mesjetë kisha katolike ka mbizotëruar si në çështjen e të kuptuarit të qenies ashtu edhe në atë të dijes dhe të vlerës. Ajo që është e drejtë dhe e mirë për njeriun duhej të mësohej prej doktrinae kishtare. Shkëputja më e rëndësishme në këtë sistem u shfaq në protestantizëm, i cili thoshte se edhe kisha mund të gabojë. Me protestantizmin përcaktimi i të vërtetave të jetës tashmë u bë një veprimtari individuale. Ndërkohë, meqë filozofia pranohej si sferë e racionalitetit, filozofët filluan t’i jepnin mendimet e tyre jo vetëm në lidhje me qenien dhe dijen, por edhe në lidhje me vlerat dhe mënyrën se si duhej të organizohej jeta shoqërore dhe politike. Princi i Machiavelli-t, Utopia e Thomas More-it, Atlantisi i Ri i Francis Bacon-it janë shembujt e parë të koncepteve fashiste, socialiste, pozitiviste, totalitare dhe autoritare. Por, duhet ditur se transformimin politik nuk e kanë siguruar mendimet totalita-

²³ David S. Landes, *Kapitalizmin Doğuđu*, përkth. S. E. Gündüz, İnsan Yayınları, Stamboll, pa datë, f. 7-26.

re dhe autoritare, por ato liberale. Liberalizmi ishte fryt i Holandës dhe i Anglisë, fryt i karakterit protestant. Ky koncept i jepte rëndësi tregtisë dhe industrisë dhe më tepër e përmbante “aristokracinë e oxhakut” ose borgjezinë sesa monarkinë dhe aristokracinë. Duhet shënuar se tendenca e liberalizmit ishte demokracia.²⁴

Apologjinë e parë të liberalizmit e ka bërë mendimtari holandez Hugo Grotius (1583-1645). Në përgjigje të kërimit të vlerave që filloi bashkë me Rilindjen, ai e shtroi doktrinën e së drejtës natyrore. Pikënisja ishte individi. Sipas tij, disa të drejta themelore gjenden në natyrën e njeriut. Në këtë kontekst mund të përmendet edhe çështja se si njeriu të mbrojë vetveten, çështja e së drejtës në jetë dhe e së drejtës për pronë. Këto të drejta, porsì natyra e njeriut, gjenden në çdo kohë, në çdo vend dhe në çdo shoqëri. Edhe pse në disa periudha të historisë njerëzore ato janë nëpërkëmbur, prapsepër asnjëherë nuk janë zhdukur tërësisht. Sipas Grotiusit, të drejtat natyrore janë të pandryshueshme, “ato s’mund t’i ndryshojë as Zoti”. Ashtu sikundër është e pamundur që dy herë dy të bëjnë pesë.

Grotiusi, i cili thotë se për mbrojtjen e së drejtës natyrore nevojitet shteti, edhe ligjshmërinë e shtetit e ndërlihdh me marrëveshjen e njerëzve të cilët nga nevoja natyrore jetojnë në shoqëri. Pra, të drejtën nuk e krijon shteti, por shtetin e krijon e drejta.²⁵ Sipas Grotiusit, njerëzit kanë të drejtë të ngrenë krye kundër shtetit që nuk e nderon të drejtën. Kur udhëheqësit e shkelin të drejtën ose kur i kapërcejnë kompetencat të cilat ua ka dhënë

²⁴ Bertrand Russell, *Batë Felsefesi Tarihi*, përkth. M. Sencer, Say Yayınları, Stamboll, 1983, f. 577-578.

²⁵ Gökberk, *po aty*, f. 210-212.

shteti, qytetarët kanë të drejtë të rezistojnë ndaj tyre, madje edhe t'i ndëshkojnë me vdekje. Është e qartë se këto ide politike të Grotiusit përbëjnë temat e teorisë bashkëkohore për shtetin.²⁶

Mendimet liberale të Grotiusit i ka sistematizuar filozofi anglez John Locke. Vepra *Dy hulumtime mbi qeverisjen qytetare* mbi të cilën bazohet liberalizmi përmendet si “ungjill i liberalizmit modern”.²⁷ Locke cilësohet si themelues i shekullit të arsyes, si themelues i qytetërimit perëndimor modern, borgjez dhe industrial. Gjëja që mendimin e tij e bën tërësisht modern është pika e ndarjes prej mendimit të krishterë mesjetar. Përderisa mendimi mesjetar ka qenë fetar, ai i Lockeut është botëror-shekullar. Ai besonte se detyra e njeriut është e kufizuar me botën në të cilën jeton ai.²⁸

Locke, iu përvesh punës për të treguar se bazë e pushtetit politik ligjor s'mund të jetë trashëgimia. Sipas doktrinave që e mbrojnë monarkinë, Zoti u ka dhënë disa njerëzve fuqi dhe pushteti ligjor politik u takon atyre dhe pasardhësve të tyre. Ngritja krye kundër “njerëzve të zgjedhur” nuk është vetëm rebelim, por në të njëjtën kohë edhe kundërshtim i fesë. Meqenëse mbreti e përfaqëson Zotin dhe Adamin, autoriteti i tij është natyror si autoriteti i babait ndaj fëmijëve (babai mund edhe të dashurojë edhe të rrahë). Locke e kundërshton këtë mendim duke thënë se Zoti dhe Adami e kanë mëkëm-

²⁶ M. A. Ağaoğulları dhe të tjerë, *Kral Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara 1994, f. 100-102.

²⁷ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, përkth. İsmet Özel, Şule Yayınları, Stamboll, 1996, f. 180.

²⁸ Maurice Cranston, *John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet*, David Thomsan, Siyasi Düşünce Tarihi, përkth. A. Y. Aydoğan dhe të tjerë, Şule Yayınları, Stamboll, 1996, f. 80.

bësin e vet, por nuk mund të argumentohet se cili është ai. Sipas tij, njerëzit, para se të kalojnë nën autoritetin shtetëror (pushteti civil), kanë jetuar në gjendjen natyrore. Në atë gjendje ka ekzistuar e drejta natyrore, e cila është identiteti i të jetuarit në përputhje me arsyen dhe nuk është caktuar nga ndonjë ligjdhënëse. Shkaku i kalimit prej gjendjes natyrore në qeverisjen civile është gjendja e pahijshme në të cilën çdokush u bë gjykues i kauzës së vet. Secili kishte të drejtë ta mbronte jetën dhe pronën e vet dhe dhunuesit e këtyre dy elementeve t'i ndëshkonte bile edhe me vdekje. Kështu, duke ia bartur këto të drejta përmes marrëveshjes një autoriteti që do t'i përfaqësojë ato, lindi qeverisja qytetare dhe shteti. Shkaku i ekzistimit të shtetit është mbrojtja e të drejtave natyrore të njerëzve dhe ndëshkimi i dhunuesve në emër të njerëzve.

Sipas Locke-ut, monarkia nuk është formë e qeverisjes qytetare. Sepse në monarki të drejtat natyrore të njerëzve nuk janë të mbrojtura e as që ekziston një fuqi e paanshme që do të merrte vendim të prerë lidhur me mosmarrëveshjet eventuale midis mbretit dhe popullit.²⁹ Monarkia nuk është sistemi i vetëm qeverisës të cilin Locke e ka kundërshtuar. Kritika e tij i përmbledh të gjitha rendet qeverisëse autoritare dhe totalitare të cilat e cenojnë individin dhe liritë individuale. Sipas tij, s'është legal asnjë autoritet që dëshiron të ndërtohet pa pëlqimin e shoqërisë. Fuqia ligjdhënëse, pra shteti, asnjëherë s'mund të veprojë në mënyrë arbitrare me jetën dhe pasurinë e qytetarëve. Kjo gjë vlen edhe për njerëzit. Askush s'ka të drejtë të shkelë mbi jetën, liritë dhe pronën e tjetrit. Nëse autoriteti politik i ngarkuar nga njerëzit me

²⁹ Russell, *po aty*, f. 597-620.

mbrojtjen e së drejtës natyrore (shteti) s'mund ta kryejë detyrën e vet ose nëse vepron ndryshe prej së drejtës natyrore, populli ka të drejtë të rezistojë dhe ta ndryshojë atë. Shkurt, sipas Locke-ut fjalën fundit e ka e drejta dhe populli dhe individët që me vullnetin e vet e nderojnë të drejtën.³⁰ Vlera e mendimeve politike të Locke-ut qëndron në kapjen e çështjeve të autoritetit nga këndi i arsyes dhe moralit dhe në formulimin e tij një koncept politik të fortë, të arsyeshëm dhe të vlefshëm për çdo kohë, koncept ky që si parim bazë e merr lirinë.³¹

Siç u kuptua, Locke i mbron të drejtat elementare të njeriut, pronën private, ndarjen e pushtetit ligjdhënës, ekzekutiv dhe gjyqësor, shtetin e kufizuar, pra demokracinë liberale e cila e shpreh barazinë mes njerëzve. Fusha e ndikimit të këtyre ideve të Locke-ut është shumë e gjerë. Këto mendime, janë pranuar me pasion nga klasa e re të cilën e nxori në skenë sistemi ekonomik i ndryshuar dhe që ishte e shqetësuar nga brogjezia dhe nga monarkia dhe në saje të mendimtarëve të shquar francezë si Montesquieu dhe Voltaire, u përhapën në Francë. Këto ide në Anglinë e ndryshuar në aspektin politik dhe ekonomik, kanë përbërë një mendim të sistematizuar, kurse në Francë, kanë qenë refleksion i përpjekjeve revolucionare dhe burim i vetë revolucionit.

Me fjalë të tjera, ndarja prej traditës është vulosur me Revolucion Francez të vitit 1789. Ndryshimi radikal në këtë vend u shndërrua në formën e vetme racionale të qeverisjes me shtetin. Tanimë burimi i pushtetit nuk

³⁰ Bedia Akarsu, *John Locke'un Devlet Felsefesi*, Felsefe Arkivi, nr. 12, Stamboll, 1961.

³¹ Richard Peters, *John Locke, Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, ed. Maurice Cranston, përkth. Nejat Muallimoğlu, M.Ü. İFAV Yayınları, Stamboll, 1995, f. 77.

vinte prej Zotit, por prej popullit. Legjitimitetin e vet pushteti e merrte nga populli i shndërruar në komb. Tani e tutje, qëllimi i teorive politike do të jetë mbështetja e mënyrës demokratike të udhëheqjes në arsye.

S'do mend se ndryshimi kulturor nuk ka qenë si ndryshimi epistemologjik, ekonomik dhe ai politik. Ndryshimi kulturor paraqet pasqyrimin e mendësisë së re, të formësuar në saje të ndryshimeve të tjera, në praktikë. Kjo mendësi e re, që nga shekulli XVIII quhet iluminizëm. Sipas filozofit gjerman Immanuel Kant, iluminizmi paraqet "shpëtimin e njeriut prej gjendjes së papjekurisë në të cilën ka rënë me fajin e vet. Kjo është gjendja e pamundësisë për ta shfrytëzuar mendjen e vet pa qenë i udhëhequr prej dikujt tjetër. Rënia e njeriut në këtë gjendje nuk është pasojë e vetë mendjes, por e pavendosmërisë dhe mungesës së trimërisë për ta shfrytëzuar mendjen pa iu referuar dhe pa kërkuar ndihmë prej dikujt tjetër... Kurse iluminizmi nuk kërkon diçka tjetër pos lirisë më të çiltër. Liria e shfrytëzimit të mendjes në çdo aspekt, pa hezituat dhe hapur para turmave..."³² Siç shihet, kushti themelor i mendësisë së iluminizmit është racionalizimi. Mbështetja e qenies, e dijes, e vlerave, shkurt e çdo gjëje që ka të bëjë me njeriun dhe jetën vetëm në arsye. Një mbështetje e tillë është shekullare dhe jofetare. Për pasojë, feja më nuk do të jetë baza e shoqërisë. Këtë mendësi të re, pra praktikën kulturore të iluminizmit, mënyrën shekullare dhe racionale të jetesës e përkufizon moderniteti.

Kushti i domosdoshëm i realitetit të ri shoqëror - që është paralele e organizimit sistematik rreth boshtit të

³² Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, përkth. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980, f. 213-215.

prodhimit kapitalist dhe shtetit kombëtar – janë produktiviteti dhe stabiliteti ekonomik. Arritja e tyre është e mundshme përmes arsimimit të detyruar. Dëshira për përgjithësimin e meta-vlerës së prodhimit kapitalist është ngushtë e lidhur me homogjenizimin e vlerave kulturore duke i bërë ato të varura nga meta-vlerat.³³ Faktori i vetëm që mund të shpie deri te homogjenizimi është arsimiti kombëtar, publik dhe zyrtar, që mbikqyret nga shteti. Arsimiti i shpëton njerëzit nga qëndrimet joracionale dhe i përgatit ata që të marrin pjesë në shoqërinë e organizuar nga dija racionale dhe arsyeja. Arsimiti përgatit qytetarë që do të jenë pjesëtarë të shoqërisë homogjene, përgatit punëtorë të kualifikuar që do t'i kontribuojnë ekonomisë dhe qytetarë që do ta mbështesin stabilitetin politik. Shkollat, të cilat janë fushë e zbatimit të programit arsimor, duke i shkëputur njerëzit prej gjenezës së vet, në vend të aristokracisë të së kaluarës në pozita do t'i vendosë individët e zgjedhur përmes arsimit të pavarur (!). Rruga e zënies së pozitës më të lartë në shkallaren shoqërore kalon përmes arsimit (!).³⁴

Detyrën e mbështetjes së rendit të ri moderniteti nuk ia ka dhënë vetëm arsimit, por edhe familjes, të cilën ia ka nënshtruar një formacioni të ndryshëm. Familja evropiane premoderne ishte një kategori shoqërore relativisht e paqartë që ndërliqej me shtëpinë ose me fisin. Familja e shoqërisë moderne, përkufizohet si njësi shoqërore e përbërë prej prindërve dhe fëmijëve. Funkzioni më i rëndësishëm i shoqërisë është socializimi i fëmijëve apo i anëtarëve të saj të rinj. Familja moderne ishte e varur në

³³ Samir Amin, *Avrupa Merkezçilik*, përkth. M. Sert, Ayrintı Yayınları, Stamboll, 1993, f. 139.

³⁴ Neşet Toku, *Türkiye İçin Alternatif Bir Model: Sivil Eğitim*, Liberal Düşünce, nr. 5, 1997, f.79-84.

dy aspekte prej ekonomisë kapitaliste. 1. Duhej që tërë interesimi i borgjezisë të koncentrohej në ngjarjet ekonomike. Shtëpia tradicionale, në të cilën bashkoheshin familja dhe ekonomia, s'e bënte dot një gjë të tillë. Njerëzit ishin të detyruar t'i themelonin lokalet afariste funksionalisht të diferencuara prej shtëpisë. Shtëpia tanimë nuk ishte vend prodhimi, por vend i kalimit të kohës së lirë, i kalimit të orëve jashtë punës. 2. Meqenëse marrëdhëniet e tregut kërkonin që njerëzit të kishin raporte nga distanca, sikur s'njiheshin ndërmjet tyre dhe t'i shihnin të tjerët si "gjëra", u shfaq nevoja për dekompozimin e individualitetit. Tregu dhe sfera e marrëdhënieve të punës duhej të ishin fusha të arsyes, kurse shtëpia fushë e ndjenjave. Pra, si rezultat i këtyre zhvillimeve, familja tradicionale në të cilën nuk bëhet një ndarje e tillë u minimizua në formën e familjes atomike. Familja atomike dhe normat e marrëdhënieve mes anëtarëve të saj nuk ndërtoheshin mbi traditën. Kjo gjendje ishte tregues i rënies së normave tradicionale. Si rezultat i funksionit që e kryen, familjen atomike moderniteti e cilëson si mikro shoqëri.³⁵

Me stabilizimin e modernitetit u shënua ndryshim edhe në lëmin e vlerësimit etik të njeriut dhe të veprave të tij. Tanimë qëllim i veprave të njeriut nuk është respektimi i normave tradicionale dhe të shenjta, por realizimi i natyrës së njeriut. E gjithë kjo tregon se moderniteti, përkundër etikës eskatologjike të krishterimit, bart në vete një koncept etik shekullar që është i orientuar drejt fiksimit të vendit dhe detyrave të njeriut në këtë botë. Njeriu i kohës moderne, s'është më krijesa më fisnike; ai është shndërruar në individ që dinjitetin e vet e

³⁵ Mark Poster, *Eleştirel Aile Kuramı*, përkth. H. Tapınç, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, f. 197-208.

kërkon në vetveten. Ky përkufizim i ri i njeriut e përmban në vete edhe vlerësimin e ri për arsyt e njeriut. Arsyja, e cila në krishterim ka një vlerë të mjetit, madje që s'është gjithaq e vlefshme, me modernitetin u izolua prej ndikimit fetar dhe lidhjeve tradicionale, u shndërrua në pikë orientuese që tregonte se ku është dija e saktë, se si të hulumtohet ajo, u shndërrua në prijës jetësor.

Kjo tendencë e quajtur racionalizëm është ngushtë e lidhur me individualizmin. Sepse s'ka kuptim tjetër përpos refuzimit të çdo burimi mbinjerëzor të dijes. Domethënë, tërë programi i modernitetit përbëhet prej zbritjes së të gjitha gjërave në përmasat shekulare, mosmarrjes në konsideratë të parimeve të nivelit a priori, shkëputjes së lidhjeve me qiellin me qëllim të sundimit të kësaj bote dhe prej pohimit se të gjitha këto bëhen me qëllim të lirisë, të barazisë dhe të lumturisë së njeriut. A thua modernizmi ia ka sjellë njeriut lirinë, barazinë dhe lumturinë? Kësaj pyetjeje është më lehtë t'i përgjigjemi duke i shikuar marrëdhëniet institucionale të strukturës së re shoqërore të formuar me modernitetin.

S'është e mundshme të thuhet se shoqëria shekulare, e disenjuar nga marrëdhëniet prodhuese kapitaliste, përbën gjendjen konkrete të lumturisë shoqërore. Reduktimi i marrëdhënieve njerëzore në raporte të prodhimit jo që nuk solli lumturi, por ka shkaktuar kriza të shumta. Sepse shoqëria e re është një lëmë në të cilin shfrytëzimi dhe shtypja janë ligjësuar përmes manipulimeve, në të cilin individit s'gjen kurrfarë mbështetjeje në kuadër të masës homogjene, në të cilin ai ndihet fare i vetmuar. Sistemi shfrytëzues kapitalist ka formuar një kulturë masovike homogjene, në të cilën janë eliminuar ndryshimet. Për ta mbajtur rendin e vënë është themeluar shteti kombëtar qendror, autoritar dhe totalitar, i cili

nuk e garanton barazinë, por diskriminimin. Veçori kryesore e shtetit kombëtar është zhdukja e kulturës së shumicës ose e kulturës së tërë popullit dhe zëvendësimi i saj me imponimin e një mbikulture. Ky institucion mashtron kur thotë se mbikulturën e ka ndërtuar në bazë të kulturës popullore, se duke krijuar një masë anonime e ka mbrojtur kulturën e popullit. Shteti kombëtar është mbrojtës vetëm i mbikulturës dhe i sistemit kapitalist.³⁶ Kjo tregon se ky konstrukt nuk bazohet në popullin, por në elitën shoqërore që parapëlqen një politikë ekonomike të caktuar.

A thua zëvendësimi i aristokracisë feudale apo i monarkisë me oligarkinë elitiste të shtetit kombëtar nënkupton barazimin e popullit me udhëheqësit? A mund të imagjinohet barazia mes themeluesve të hyjnizuar të shtetit kombëtar apo diktatorëve dhe njerëzve të rëndomtë? A thua mund të vihet shenjë barazimi midis njerëzve të rëndomtë dhe njerëzve të idealizuar, të cilët s'mund të kritikohen për asnjë akt të tyre? Vallë a mund të vërejmë ndonjë dallim mes pallateve mbretërore, të trajtuara si simbol i pabarazisë, dhe pallateve apo qoshqeve të liderëve të shtetit kombëtar të zgjedhur nga populli?

Gjëra pozitive s'mund të thuhën as për institucionet e tjera të modernizmit. Feja tradicionale e reformuar është ngushtuar aq saqë i ka mbetur vetëm sfera individuale, ajo e ka marrë statusin e feve shekullore. Çdo izëm i shpikur nga njeriu modern është bërë paralele e fesë së shenjtë. Edhe fetë moderne i kanë zotat e vet. Zotat e modernizmit janë vetë shteti modern, shoqëria e ndërtuar si komb, liderët e shtetit kombëtar etj.

³⁶ Ernest Gellner, *Ulus ve Ulusçuluk*, përkth. B. E. Behar & G. G. Özdoğan, İnsan Yayınları, Stamboll, 1992, f. 205.

Tani le të themi disa fjalë për institucionin e arsimit në kohën e modernizmit. Arsimi në shoqërinë moderne nuk ka si qëllim t'u mundësojë njerëzve të jenë ashtu siç janë ose t'u mundësojë të zënë një vend në hierarkinë shoqërore, por t'i përgatisë për t'u përfshirë në ekonominë kapitaliste dhe për të vepruar sipas synimeve të shtetit kombëtar. Në shoqërinë moderne njeriu s'e gëzon as të drejtën që të edukohet si i pavarur ose të mos edukohet fare. Me rëndësi nuk janë dëshirat e njerëzve, por ruajtja e sistemit. Gjendja s'ndryshon as në lidhje me familjen. Ajo nuk themelohet me qëllim të moralizimit të seksit e të mbrojtjes së brezit. Asaj i është dhënë më tepër roli ekonomik dhe politik sesa ai etik. Përgatitja e fëmijëve për jetën shoqërore dhe shoqërizimi s'kanë kuptim tjetër pos basamakut të parë për adaptimin e tyre në strukturën ekonomike dhe politike.

Sociologët, duke u përpjekur që shoqëritë e veta t'i shpjegojnë si antipode të atyre tradicionale, termit tradicional/e i japin kuptime negative, e përshkruajnë atë si "praktika të shoqërisë jomoderne". Kjo na tregon për pozitën që kanë marrë ata. Gjëja që duhet ta bëjnë ata që dëshirojnë të dinë nëse janë të qëlluara këto qëndrime është marrja me çështjen sa janë të lirë, të barabartë dhe të lumtur njerëzit që jetojnë në shoqërinë moderne.

Ja pra, sociologjia ka lindur nga përpjekjet për t'i sqaruar ndryshimet e shumta dhe lëkundjet sociale përmes metodave të shkencave natyrore, nga përpjekjet për t'i futur dhe për t'i kontrolluar ato në korniza të një sistemi të caktuar. Kjo shkencë u quajt "shkenca për shoqërinë" për arsye se shprehte një synim, një propozicion si dhe kërkesën e legjitimitetit. Synimi ishte studimi i veprimeve shoqërore, gjë që mund jepte rezultate të shëndosha, logjike dhe praktike, si ato të shkencave na-

tyrore. Propozicioni ishte ky: S'ka asnjë arsye që flet për pamundësinë e një gjëje të tillë. Përkundrazi, sjellja shoqërore është një formë tjetër e veprimeve të panumërta në gjithësi dhe i nënshtrohet së vërtetës së njëjtë epistemologjike. Kërkesa e legjitimitetit e pasqyronte të vërtetën se shkenca është shndërruar në kriter tek i cili bota kërkon derman. Si formë e interpretimit të gjërave, ajo ua kishte zënë vendin teologjisë dhe filozofisë. Kjo është tabloja e shekullit XIX.³⁷

³⁷ Immanuel Wallerstein, *Sosyal Bilimler Nereye Gidiyor?*, përkth. M. Özel, Tarih Risaleleri, İz Yayıncılık, Stamboll, 1995, f. 251.

Kapitulli i dytë

Sociologjia si shkencë moderne për shoqërinë

I. Nga filozofia e historisë drejt sociologjisë

Siç kemi përmendur edhe më parë, koncepti heliocentrik i sistematizuar që nga Newton-i e këndej nuk përbënte vetëm një automat kozmik që e rendit vetveten. Duke qenë se ngërthente idenë se gjithësia është e përleshme dhe e pandashme, ky koncept, tërthorazi, e nënkuptonte ateizmin. Gjithësia pa Zot e bënte të dyshimtë edhe gjenezën, të kaluarën dhe ardhmërinë, pra historinë, e njerëzimit. Ngaqë dogmat kishtare ishin të gabuara, edhe historia duhej të shpjegohej në një mënyrë të re dhe racionale. Këto probleme shkaktuan në shekullin XVIII lindjen e disiplinës së quajtur filozofia e historisë dhe të një koncepti të ri të historisë. Mendësia iluministe e shekullit XVIII e merrte për bazë racionalizmin dhe pohonte se çështja e qenies, e dijes, e vlerave, domethënë çdo gjë në lidhje me njeriun duhet të bazohet në arsyen (ratio). Pra, edhe historia duhej të ishte racionale.

Problemi themelor në fokusin e filozofisë së historisë është gjeneza e njerëzimit dhe qëllimi nga i cili ai është drejtuar. Pra, filozofia e historisë është një mënyrë

e mendimit që merret me ngjarjet që i ndodhin njeriut, një këndvështrim filozofik rreth historisë gjithëbotërore të njerëzimit dhe shqyrtim i dijes historike.³⁸ Në vend të fiksimit dhe të vlerësimit të ngjarjeve të së kaluarës në kuadër të zinxhirit të kohës dhe të vendit, filozofia e historisë bën interpretimin filozofik të historisë, përpiqet të konstatojë se cilat shkaqe apo ligje kanë qenë dominante në rrjedhën e ngjarjeve historike. Duke u munduar t'u përgjigjet pyetjeve "pse dhe si ndodhi", për bazë e merr njeriun dhe shoqërinë si elemente të historisë".³⁹

Sintagmën filozofia e historisë i pari e ka përdorur filozofi frëng Voltaire. Sipas tij, njeriu iluminist, përkundër historisë së ngjeshur me vlerësime arbitrare dhe me dogma fetare, duhet të ndërtojë një histori në bazë të filozofisë. Për të shkruar histori të drejtë dhe objektive ka nevojë për paanshmërinë e filozofisë dhe karakterin e saj reflektues. Sipas filozofit në fjalë, doktrina kishtare, që të gjitha ngjarjet historike ia përshkruan Zotit, s'mund të jetë e qëlluar dhe objektive. Ajo duhet të zëvendësohet me filozofinë e historisë e cila bën interpretimin natyror të ngjarjeve dhe nuk merret me çdo ngjarje veç e veç, por me cilësitë e përgjithshme të tyre, që mundësojnë perceptimin kuptimplotë të ngjarjeve. Cilësitë e përgjithshme janë gjëra të llojit të vlerave, të normave dhe të traditave të tretura në jetën shoqërore. Këto cilësi e përbëjnë shpirtin shoqëror që duam ta kuptojmë, e trajtojnë jetën shoqërore. Ato janë përcaktuese të ngjarjeve shoqërore ashtu sikundër ligjet natyrore i përcaktojnë ngjarjet natyrore. Dimensionin dallues i filozofi-

³⁸ Irving Fetscher, *Tarih Felsefesi*, përkth. D. Özlem, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Ara Yayınları, Stamboll, 1990, f. 413.

³⁹ S. Hayri Bolay, *Filozofların Tarih Görüşleri*, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kolokyumu, Fırat Üniversitesi Yayınları, Elazığ, 1990, f. 9.

së së historisë është shpjegimi apo interpretimi në mënyrë natyrore i këtyre cilësive të përgjithshme që e formësojnë dhe e përcaktojnë jetën shoqërore.⁴⁰

Nën moton “mbyteni të poshtrin!” (Ecrasez l’infame!), veten Voltaire e ka cilësuar si prijës të luftës kundër krishterimit. L’infame kishte kuptimin e bestytnisë, të fesë jo të vërtetë, të projektuar si faktor i mbrapsht dhe barbar në jetën e njeriut. Për Voltaire-in, feja është një gjë e pavlerë. Atë e kanë shpikur priftërinjtë për të dominuar mbi njerëzit.⁴¹ Teoria filozofike mbi të cilën është ndërtuar ky mendim është iluminizmi, sipas të cilit mënyrat fetare të jetesës janë regresive dhe primitive dhe do të zhduken në kohë kur do të arrihet pjekuria mendore. Këto qëndrime të Voltaire-it, të cilat më tepër kanë të bëjnë me polemikën sesa me historinë, paraqesin përpjekjen për ndërtimin e konceptit historik në kuptim të përparimit të synuar ku në saje të mbizotërimit të arsyes do të arrihej epoka e lumturisë.

Për kishën katolike, doktrinave të së cilës u ishte shpallur luftë e hapur, historia është një dramë që ka filluar me rënien e njeriut të parë nga parajsa dhe që do të zgjasë deri në shpëtimin përfundimtar. Procesi historik është gjurmë e vullnetit hyjnor, jo njerëzor. Njeriu ekziston vetëm si mjet i realizimit të vullnetit të Zotit, i cili e ka krijuar atë me qëllim të realizimit të vullnetit të Vet.

Ky koncept i kishës për historinë është sistematizuar nga Shën Augustini. Sipas tij, Zoti, qenie kjo e përhershme pa fillim dhe pa mbarim, është jashtë kohës, kurse çdo krijesë e Tij është brenda nocionit kohë, e cila kupti-

⁴⁰ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984, f. 29-30.

⁴¹ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, përkth. K. Dinçer, Ara Yayınları, Stamboll, 1990, f. 90.

min e vet e fiton nga përkujtimet, bëmat dhe shpresat e njerëzve në tri dimensionet kohore - e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja. Njeriun Zoti e ka krijuar të lirë, por njeriu, për shkak të instinkteve dhe të krenarisë së vet, që nga Adami e këndej bën mëkate. Njeriun, i cili po mbytet në mëkatin e trashëguar, mund ta shëptojë vetëm bamirësia hyjnore. Njerëzit që do të shpëtojnë janë përcaktuar që më parë. Mesihu ose Jezu Krishti është dukur në faqe të tokës që t'u rrëfejë njerëzve të zgjedhur për shpëtimin dhe duke u kryqëzuar e ka filluar procesin që vazhdon deri në ditën kur do të gjykohet tërë njerëzimi. Historia, pra, përbën vijën që nga mëkati i parë deri në Ditën e Gjykimit. Ky proces është fushë e luftës midis atyre që janë me Zotin dhe që e mbështesin themelimin e shtetit hyjnor dhe atyre që janë me djallin dhe që përpiqen ta themelojnë shtetin tokësor. Shteti hyjnor, në të ardhmen, do të themelohet si shtet i të zgjedhurve. Këtë proces do ta fillojë dhe do ta përfundojë Zoti.⁴² Kisha katolike, parimisht i është përmbajtur me besnikëri këtij koncepti për historinë, i cili e përmban në vete bindjen se aktor i vërtetë i historisë është Zoti, qëndrimin se universaliteti është simbol i unitetit të njerëzimit, rrjedhën prej mëkatis të parë drejt apokalipsit, shtetin ideal që do të themelohet në të ardhmen dhe epokën e lumturisë së përhershme në të cilën do të jetohej jetë ideale.

Koncepti i ri i historisë, i mendësisë iluministe, që ka filluar të ndërtohet me Voltaire-in edhe pse binte ndesh me doktrinën kishtarë, prapëseprapë edhe vetë ka përvetësuar diçka prej saj. Elementet e përvetësuara si substancë janë të ndryshme, por, si kornizë apo formë, janë të njëjta. Ideologjia e shekullarizmit dhe e raciona-

⁴² Özlem, *po aty*, f. 13.

lizmit, që filloi të realizohej përmes iluminizmit, Rilindjes dhe reformacionit si aktor të historisë në vend të Zotit e vuri njeriun dhe pikëpamjes së kishës për historinë vijëdrejtë ia shtoi mendimin për përparimin, që ishte frymëzuar prej zhvillimeve shkencore dhe ekonomike. Nga ana tjetër, motivin e lumturisë së amshueshme, që do të jetohej në të ardhmen, e shndërroi në koncept për shekullin e artë, të ndërtuar në saje të shkencës dhe arsyes, kurse pikëpamjen kishtare për unitetin dhe universalitetin e njerëzimit e shndërroi në humanizëm universal. Tanimë historia ndërlidhej më tepër me të ardhmen sesa me të kaluarën dhe përbënte përparimin që synonte përmirësimin e pozitës së njeriut në sipërfaqen e tokës.⁴³ Si rezultat i stabilizimit dhe i përhapjes së kolonializmit, pasuria, fuqia, siguria e shoqërive evropiane në vetvete dhe kulti i përparimit arritën pikën kulmore.⁴⁴

Në çështjen e drejtimit të përparimit, është me rëndësi të ndalemi te filozofia e historisë e G. W. F. Hegelit, i cili me qëndrimet e tij ka kontribuar që shek. XIX të quhet “shekulli i historisë”. Sipas Hegelit, historia është proces dialektik i arsyes që përparon drejt vetëdijësimit dhe lirisë. Arsyeja, e cila në fillim është në gjendje potenciale, e tregon veten së pari në natyrë. Arsyeja që duket në natyrë si pasojë e tjetërsimit të vet, përplashtet me vetveten. Kjo përplasje, në shkallën e tretë, në botën e kulturës, vetëdijësohet, çlirohet dhe me t’u kthyer në vetvete, zhduket. Shkalla e parë e vetëdijësimit dhe çlirimit është “arsyeja subjektive”, e cila është e mangët, sepse ndërlidhet vetëm me një njeri. Në shkallën e dytë, “ar-

⁴³ Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, The Free Press – A Division of Macmillan Publishing Co. Inc., Nju-Jork, 1965, f. 225.

⁴⁴ Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir*, përkth. M. G. Gürtürk, İletişim Yayınları, Stamboll, 1993, f. 131-132.

syjeja objektive” vjen në gjendje të bashkimit me thelbin. Shoqëria, shteti dhe kultura janë elemente të arsyes objektive. Njeriu, në fushën e kulturës, nuk është i determinuar nga natyra, por vepron si i lirë. Njeriu është këtu një individ, por, duke jetuar me të tjerët, shndërrohet, në pajtim me rezultatet e ndërveprimit me ta. Për këtë shkak, vetëdijësimin dhe lirinë e vërtetë arsyeja nuk e arrin tek individi, por në gjërat të cilat i bëjnë njerëzit së bashku, domethënë në shoqëri, në shtet dhe në kulturë. Shteti është fuqia që kulturën e bart në ekzistencën universale, është pamje e organizuar e të gjitha veprimeve të arsyes. Shikuar nga ky kënd, shkallët e zhvillimit të arsyes janë në formë të hallkave të kapura njëra me tjetrën, që shpien deri te tërësia. Këto shkallë përbëjnë edhe llojet e shteteve të cilat popujt i zhvillojnë në procesin e përparimit kulturor. Sipas Hegelit, ekzistojnë katër lloje të shtetit që kanë zënë vendin e tyre në historinë botërore: shteti lindor, shteti grek, shteti romak dhe shteti krishter-zhermen.

Në këtë radhitje vërhet një përparim dialektik. Në Lindje i lirë është një njeri, në Greqinë dhe në Romën antike kanë qenë disa individë, kurse në botën krishter-zhermene janë të lirë të gjithë njerëzit. Kjo për arsye se në këtë të fundit përveç vetëdijes së të qenët njeri, ekziston edhe vetëdija e lirisë. Njeriu i lirë, është qytetar i cili e lidh veten me institucionet dhe ligjet e shtetit dhe varësinë e vet ndaj tyre e aprovon me arsyen e vet.

Për Hegelin, bota historike është botë politike e cila formësohet sipas tipave të ndryshëm të shtetit. Kultura është formë e vetëdijes bazë e botës politike. Për këto arsye, e vërteta historike nuk mund të kuptohet duke i ndjekur luftërat mes shteteve dhe feve, por duke i njohur format kulturore përmes të cilave arsyeja e hap vet-

veten në çdo periudhë. Këto forma, janë modele të botëkuptimit që e shënojnë çdo epokë. Pra, çdo epokë historike paraqet kuptimin e pikëpamjes që mbizotëron në të. Edhe zhvillimi i arsyes mund të ndiqet brenda këtyre botëkuptimeve. Zhvillimi i arsyes në çdo shkallë e kapërcen botëkuptimin e vjetër dhe shkon drejt “shtetit të arsyes” në të cilin konkretizohet liria.

Sipas Hegelit, ideja e “shtetit të arsyes” ka filluar të ngulitet në vetëdijen e njerëzve në periudhën moderne dhe, me Revolucionin Francez, është arritur shumë afër këtij shteti. Me plotësimin e modernizimit do të realizohen edhe “shteti i arsyes” edhe liria.⁴⁵ Filozofinë e historisë Hegeli e bazon në elemente idealiste, madje, në disa pika, edhe në ato krishtere. Kjo, edhe pse mund të vlerësohet si devijim prej vijës së iluminizmit, s’mund të vështrohet jashtë tij meqë i paraprin modernizmit.

Filozofia e historisë jo vetëm që e ka shndërruar historinë në racionale dhe shekullare, por dalngadalë e ka ndryshuar edhe subjektin apo temën e saj. Në këtë periudhë, historia kalon prej temave tradicionale, si politika dhe lufta, drejt temave të historisë shoqërore, si tregtia, artet e bukura, e drejta, traditat, doket etj. Vepra e Voltaire-it *Ese mbi traditat*, ajo e Montesquieu-së *Mbi shpirtin e ligjeve*, vepra e Fergusson-it *Mbi historinë e shoqërisë qytetare*, e Millarit, *Vështrime mbi ndarjen e niveleve* si dhe vepra e Adam Smith-it *Pasuria e kombeve* janë vepra të shekullit XVIII në fushën e historisë që kanë të bëjnë me jetën shoqërore të Evropës.⁴⁶ Sipas kësaj pikëpamjeje të re, rruga e kuptimit të drejtë të dukurive sho-

⁴⁵ Özlem, *po aty*, f. 72-75.

⁴⁶ Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, përkth. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Stamboll, 1994, f. 4-5.

qërore kalon nëpër trajtimin e tyre si tërësi. Sepse shoqëria, nuk është fryt vetëm i politikës, por i baraspeshës mes shumë elementeve të ndryshme.

Kthimi i interesimit me këtë qëllim nga shoqëria, ka ndihmuar që shprehja shoqëria ta zë vendin e vet dhe që me Rilindjen, metoda e të kuptuarit të saj të kalojë prej sfondit filozofik në atë empirik apo shkencor. Në fakt, historia e vërtetë e sociologjisë fillon me Saint Simonin, Comte-in dhe pozitivizmin pikërisht në këtë pikë. S'ka dyshim se koncepti i shoqërisë, i nxjerrë në skenë nga historia e shoqërisë në kuptim të tërësisë, ka peshë të madhe. Është kjo arsyeja që pikëpamja se pjesët ndërliohen me tërësinë përbën aksiomën metodologjike prijëse të hulumtimeve sociologjike lidhur me rolin e institucione shoqërore.

Optimizmi racionalist i mendësisë iluministe bazohet në individin e lirë, i cili do të mund ta rindërtojë shoqërinë përmes parimeve të arsyes dhe të shkencës. Meqë shoqërinë nuk e shihte si tërësi, institucionet e formuara në të kaluarën ky qëndrim i përkufizonte si elemente që s'kanë luajtur kurrfarë roli me vlerë ose pozitiv në jetën shoqërore. Kurse e vërteta thotë se individi në tërësinë shoqërore inkuadrohet në saje të këtyre institucioneve. Në këtë mënyrë "unë" u shndërrua në "ne". Revolucioni Francez ishte i detyruar t'i kundërshtonte këto hipoteza racionaliste. Sepse, rindërtimi i shoqërisë s'mund të realizohej në një kontekst racionalist atomistik. Zaten, industrializimi dhe revolucioni, duke shkaktuar rënien e vlerave tradicionale, i kanë shkëputur marrëdhëniet shoqërore dhe lidhjet organike të individit me shoqërinë. Pra, nëse shoqëria do të rindërtohej, ishte i domosdoshëm

kthimi në konceptin e shoqërisë si tërësi, që e theksonte rolin krijues të strukturës së autoritetit hierarkik.⁴⁷

Iluminizmin Saint Simoni e shikonte me një sy kritik e negativ dhe shkencën e re e pagëzoi si fiziologji sociale, të cilën e ngarkoi me detyrën e vënies së themelit të riorganizimit të shoqërisë. Sipas tij, filozofët e shekullit XVIII s'është dashur të shpejtojnë aq me rrënimin e bindjeve të shoqërisë. Me rrënimin e bazave shpirtërore është rrënuar e tërë shoqëria, të gjitha paragjykimet dhe meritë u kapën fyt për fyt. Për këtë arsye thuhet se Revolucioni Francez ka lindur një fëmijë të vdekur. Shoqëritë evropiane që nga Renesanca lëngonin nga të qenët sakrificë e kësaj kontradike. Detyra e filozofit është që ta bëjë atë që deri tani s'është bërë, ta studiojë shoqërinë në bazë të shkencave natyrore dhe ta ndërtojë fiziologjinë sociale. Fiziologjia sociale do ta riprojektojë edhe aspektin material edhe atë shpirtëror të shoqërisë. Ashtu sikundër metoda pozitive e shkencave natyrore i zbulon fshehtësitë e natyrës dhe e mundëson mbisundimin me të, ashtu edhe metoda e fiziologjisë sociale duhet ta kryejë funksionin e njëjtë në fushën e shoqërisë.⁴⁸

Edhe Auguste Comte-i, i cili konsiderohet autor që themeloi dhe i vuri emrin sociologjisë, ishte i mendimit, ashtu si Saint Simoni, se shoqëria bashkëkohore është në krizë dhe rrugëdaljen nga kjo gjendje kritike, nga kjo rrëmujë intelektuale e kërkonte në shkencën e sociologjisë, që do të mundësonte themelimin e politikës pozitive si mjet për shpëtimin e shoqërisë nga gjendja e rëndë. Kri-za morale e fazës pasrevolucionare mund të zgjidhej ve-

⁴⁷ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, përkth. O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Stamboll, 1998, f. 30-54.

⁴⁸ Cemil Meriç, *Saint-Simon*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1995, f. 126-127.

tëm përmes zbatimit të shkencës pozitive të derivuar nga hulumtimet empirike shoqërore dhe përmes industrisë së ngritur mbi to.

Sociologjia e Comte-it ndërtohet mbi tri hipoteza:

1. Shoqëria industriale e Evropës Perëndimore është e cilësisë shembullore dhe do të shndërrohet në shoqëri gjithnjëzore.

2. Mendimi pozitiv mbretëron si në sferën e natyrës ashtu edhe në atë të shoqërisë. Metoda pozitive e cila është treguar e suksesshme në shkencat natyrore, është metodë edhe e sociologjisë. Metoda pozitive përbëhet prej vëzhgimit dhe analogjisë dhe shoqëria është një fushë e cila mund t'u nënshtrohet këtyre dyjave.

3. Historia e njerëzimit është histori e mendimit, gjegjësisht histori e përparimit të mendimit pozitiv. Sociologjia, e cila është shkencë e tërësisë historike, kurse determinizmi një parim universal që vlen si në rrafshin e natyrores ashtu edhe në atë të shoqërores, e fikson të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen.⁴⁹

Edhe pse preokupimi kryesor i A. Comte-it, i cili filozofinë e ka cilësuar si një fazë që ka mbetur në histori, ka qenë ofrimi i një metode të re, në fakt ai e ka nxjerrë në skenë filozofinë e historisë. Historinë ai e ka ndarë në tri faza: teologjike, metafizike dhe shkencore. Metoda krahasimtare, si një slogan tjetër i kohës, për Comte-in ka qenë një spekulim filozofik, që do t'u mundësojë shoqërive të pozicionohen në emër të shkencës në njërin nga shkallët e historisë së Perëndimit, të cilën e sheh si proces të përparimit dhe mundohet ta paraqesë si histori të mbarë botës.

⁴⁹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, përkth. K. Alemdar, Türkiye İş Bankası Yayınları, Stamboll, 1986, f. 77-118.

Faktori kryesor që e lehtëson veshjen e filozofisë së historisë me petkun e shkencës është teoria biologjike e evolucionit, e elaboruar në shekullin XIX, që ka të bëjë më shumë me filozofinë sesa me shkencën. Sipas kësaj teorie, format e larta të jetës, në kuadër të periudhave të gjata kohore, janë zhvilluar hap pas hapi prej formave më të ulëta. Ky proces i evolucionit s'është fryt i ndonjë ndërhyrjeje që e kapërcen dimensionin e kohës dhe të hapësirës. Në kuadër të evolucionit zhvillohet lufta midis llojeve të ndryshme dhe nga kjo luftë për ekzistencë arrijnë të mbijetojë më i forti.⁵⁰ Këto mendime kaluan aq shpejt nga fusha e biologjisë në atë të shoqërisë sa që sociologjia, e cila e parapëlqeu këtë teori, filloi ta shfrytëzonte në interpretimet e veta nomenklaturën evolucioniste.

Shkurt, bota moderne dhe modernizmi, të cilët filluan të ndërtohen me Renesancën dhe reformacionin, në saje të ndryshimeve epistemologjike, ekonomike dhe politike, arritën të stabilizoheshin dhe për pasojë ndjenë nevojën e shpikjes së historisë së vet. Historia e shpikur është proces i përparimit, që ka të bëjë më tepër me ardhmërinë sesa me të shkuarën. Shkenca, e cila do ta tregojë universalitetin dhe pashmangshmërinë e këtij procesi duke e shfrytëzuar metodën pozitive dhe e cila do t'i tregojë të vërtetat e përgjithshme dhe objektive në çdo fushë të jetës, është sociologjia.

⁵⁰ S. Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, përkth. Ş. Yalçın, İz Yayıncılık, Stamboll, 1995, f. 254.

II. Sociologjia

Nën dritën e asaj që u shpjegua më lart, tanimë është e mundur që sociologjinë me skajet dhe këndet e saj ta vendosim brenda kornizave të caktuara. Sociologjia, në kuptimin e përgjithshëm, është një përpjekje sistematike në bazë të shkencave natyrore për hulumtimin dhe shpjegimin e simetrisë, vazhdimësisë dhe ndryshueshmërisë së marrëdhënieve mes strukturës institucionale dhe organizatave të ndryshme shoqërore. Natyrisht se metoda e kësaj përpjekjeje do të jetë ajo pozitive. Konceptin e shoqërisë kjo pikëpamje e formon duke iu referuar sistemit të marrëdhënieve të caktuara. S'ka dyshim se ky formulim ndërlidhet me strukturën e shoqërisë bashkëkohore. Konceptualizimet e tilla i marrin në konsideratë vetëm tërësitë e brendshme të sistemeve. Kur shoqëritë i vlerësojmë sipas këtij kriteri, na dalin përpara shoqëritë politike të quajtura “shtete kombëtare”.

Institucionet e shoqërisë moderne janë këto:

1. Ekonomia kapitaliste, që është fryt i procesit të racionalizimit dhe të reformacionit.
2. Organizata politike e quajtur shteti kombëtar, që bazohet në parimin e barazisë.
3. Arsimi zyrtar, masovik dhe kombëtar.
4. Feja e reformuar ose kulti profan.
5. Mikro shoqëria, gjegjësisht familja bërthamore.

Është e vërtetë se këto institucione të shoqërisë moderne janë të lidhura në një masë ndërmjet tyre, por përgjithësimi i kësaj ndërlidhjeje për të gjitha strukturat shoqërore dhe trajtimi i saj si një mekanizëm mbetet një pretendim jashtëshkencor dhe spekulim filozofik. Pas këtij spekulimi fshihet përpjekja për t'i kaluar ligjet me-

kanike të shkencave natyrore në sferën shoqërore dhe për bindjen e shoqërive të pamodernizuara që duke u nisur nga koncepti progresivist i historisë të hyjnë në procesin e industrializimit dhe strukturat e veta shoqërore t'i projektojnë sipas modelit modern(ist). Një gjë që në këtë kontekst lihet në harresë është fakti se elementi themelor transformues i shoqërisë moderne nuk është industrializimi, por racionalizmi, shekullarizmi dhe kapitalizmi. Është e vërtetë e pakontestueshme që këto tre faktorë kanë lindur shumë para industrializimit. Domethënë, industrializimi nuk është shkak, por pasojë. S'ka dyshim se shprehja pasojë, e përmendur në këtë rast, nuk e ka kuptimin e determinizmit.

Industrializimi kërkon të jetë në plan të parë përvoja dhe dija racionale, por s'mund të pohohet se arsyeja dhe përvoja duhet të jenë krejtësisht të shekullarizuara. Ashtu sikundër të jesh industrialist nuk do të thotë të jesh kapitalist, ashtu edhe industrializmi nuk është nën-lloj i kapitalizmit. Kapitalizmin dhe industrializmin duhet t'i shohim si dy "tërësi organizative" të ndryshme ose si dimensione që ndërliqhen me institucionet moderne. Kapitalizmi, është një sistem ekonomik që përqendrohet në pikëtakimin e marrëdhënieve mes pronës private dhe mundit të paguar, që bazohet në prodhimin e të mirave të lëna në qarkullim në tregun e lirë, në të cilin çmimet janë të njëjta si për kapitalistin, për prodhuesin dhe për konsumatorët. Nga ana tjetër, është një rend ekonomik në të cilin burimet materiale të forcës përdoren në prodhimin e të mirave, në të cilin prodhimi manual është zëvendësuar me fabrikat. Sistemi kapitalist mund të jetë industrial, por edhe sistemi industrial mund të jetë kapitalist. Pra, sistemi industrial domosdoshmërisht nuk është kapitalist, as sistemi kapitalist nuk

është e thënë të jetë domosdoshmërisht industrial. Kjo mund të kuptohet më mirë nëse merret parasysh lindja e kapitalizmit në Evropën Perëndimore. Identifikimi mes këtyre dy formave organizuese është bërë për shkak të përhapjes së sistemit kapitalist përmes kolonializmit nëpër tërë botën pas bashkimit me industrializmin dhe arritjes së fuqisë ekonomike dhe ushtarake.⁵¹

Dihet se që nga Comte mbizotëron pikëpamja se sociologjia duhet të orientohet sipas shkencave natyrore. Sipas Durkheimit, njëri prej sociologëve më me ndikim, sociologjia do t'i trajtojë dukuritë shoqërore në mënyrën që shkencat natyrore i trajtojnë dukuritë natyrore.

Ky akses edhe pse është shumë i përhapur në sociologji, është i mbarsur nga disa probleme. A thua mund të bëhet një hulumtim shkencor që do të merret me jetën shoqërore të njeriut? Për t'iu përgjigjur kësaj pyetjeje, para së gjithash duhet konstatuar veçoritë bazë të shkencës. Shkenca përbën hulumtimin sistematik të një çështjeje apo objekti duke i shfrytëzuar metodat pozitive, mendimin teorik dhe logjik, duke shtruar argumente të qarta. Puna shkencore bazohet në një sërë hulumtimesh të përpikta dhe të thella me qëllim të mbështetjes së teorieve apo të hipotezave të caktuara. Përfundimet e arritura, nën dritën e argumenteve të reja, gjithmonë mund të rishqyrtohen apo të refuzohen tërësisht. Sociologjia është një disiplinë shkencore që i vlerëson teoritë e ndryshme në dritën e metodave të hulumtimit sistematik, në dritën e analizave të të dhënave dhe argumenteve logjike. Por, studimi i njeriut dhe i shoqërisë dallon nga studimi i botës fizike. Ashtu sikundër rezultatet, edhe

⁵¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, përkth. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, 1994, f. 55-56.

korniza logjike e sociologjisë dallon prej atyre të shkencave natyrore. Në kuadër të hulumtimit të jetës shoqërore objekt studimi janë veprimet e kuptimita dhe të qëllimita të njeriut, të cilat s'janë të njëjta me objektet fizike. Ndryshe nga objektet e natyrës, njerëzit janë të vetëdijshëm për ekzistencën e vet dhe mendojnë rreth veprave që i bëjnë. Për këtë arsye mund të thuhet se jeta shoqërore s'mund të përshkruhet plotësisht. Përshkrimi është i mundshëm vetëm nëse arrihet të kuptohen domethëniet dhe qëllimet e sjelljeve të njeriut. P.sh., për ta cilësuar si vetëvrasje një rast të vdekjes, na nevojiten disa njohuri në lidhje me qëllimin që njeriu i vdekur e ka pasur para se të vdesë. Sepse, vdekjen e një njeriu mund ta quajmë vetëvrasje vetëm nëse individi gjegjëses e ka synuar ta zhdukë vetveten. Për të bërë përshkrime të sakta në hulumtimet sociologjike është e domosdoshme të përcaktohet nëse veprimet e njerëzve janë bërë me qëllim ose pa të. Sociologët, duke e studiuar jetën shoqërore, mund të jenë objektivë. Sociolog i mirë është ai që i lë mënjanë paragjykimet e veta dhe që bën vlerësime të paanshme. Por ç'e do që në një mjedis, ku çdo gjë është shekullarizuar, askush s'mund të jetë tërësisht i paanshëm në çdo temë ose çështje. Sado që të bëjmë përpjekje, të paanshëm mund të jemi vetëm deri diku. Çështja e objektivitetit s'ka të bëjë vetëm me sociologët, por edhe me sociologjinë. Sepse sociologjia, duke vënë theks mbi strukturat bashkëkohore, i hulumton shoqëritë në mënyrë sistematike. Pra, sociologjia është një shkencë që bën vlerësimin sistematik të teorive në dritën e argumenteve logjike, por s'është shkencë në kuptimin e shkencave mekanike natyrore.⁵² Njëri prej argumenteve më të rëndësish-

⁵² Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Kembrixh, 1993, f. 20-24.

me pse sociologjia nuk është shkencë si ato natyrore është fakti se qëndrimet dhe interpretimet në lidhje me shoqërinë ndryshojnë shumë ndërmjet tyre. Një gjë e tillë është e pashmangshme sepse lëmi të cilin ajo e hulumton është natyror e jo shoqëror.⁵³ Shkaku pse sociologjia s'mund të ndërtohet duke e imituar problemin empirik qëndron në faktin se objekt i saj është jeta, e jeta s'mund të shpjegohet me metoda mekanike. Jeta mund të kuptohet sipas aftësive të shkencëtarit dhe të interpretohet me kriteret relative.⁵⁴

S'ka dyshim se shoqërisë s'mund t'i afrohem si ashtu si ngjarjeve apo gjërave natyrore, sepse ato ekzistojnë në saje të veprimeve të vetëdijshme të individëve. Veprimtaritë njerëzore s'janë fryte të shkaqeve të jashtme, siç ndodh te ngjarjet natyrore. Institucionet shoqërore janë kallëpe vepruese të ngritura nga individët në kohë dhe hapësirë të caktuar. Sistemet shoqërore kërkojnë gjetjen e matricave të marrëdhënieve ndërindividuale. Disa sociologë kanë prirje që këto matrica t'i shohin si muret e shtëpisë apo si skeletin e trupit, por kjo është një metaforë e gabuar. Kjo për arsye se trajtimi në fjalë jep një imazh statik dhe të pandryshueshëm të shoqërisë. Nëse një metaforë e tillë do të shfrytëzohet mund të thuhet se sistemet sociale u përngjajnë ndërtesave që me tullat e njëjta mund të rindërtohen në çdo moment. Prej këtu e nxjerrim përfundimin se s'ka dhe s'mund të ketë ndonjë paralelizëm të drejtpërdrejtë midis dimensioneve aplikative të sociologjisë dhe shfrytëzimit të shkencës në teknologji. Atomet s'mund t'i mësojnë fjalët e shkencëtarë-

⁵³ *Po aty*, f. 705.

⁵⁴ Stephen P. Turner, *Social Theory-Sociology*, Blackwell Publishers Inc., Kembrixh, 1996, f. 33.

ve për to e as që mund t'i ndryshojnë sjelljet e veta sipas njohurive të tyre. Ndërkaq, njeriu ka fuqi për një gjë të tillë. Për këtë arsye themi se raportet ndërmjet sociologjisë dhe "temës" së saj dallojnë nga ato që janë ndërmjet shkencave natyrore dhe gjërave apo objekteve. Nëse veprimin shoqëror e përfytyrojmë si një sërë ngjarjesh mekanike të përcaktuara nga ligjet natyrore, nga njëra anë do ta kuptojmë gabimisht të kaluarën dhe, nga ana tjetër, s'do të arrijmë të kuptojmë se sa mund të na ndihmojë analiza sociologjike në drejtimin e së ardhmes.⁵⁵ Vlerësimet më pozitive flasin se sociologjia është një shkencë që përmes mjeteve teorike, empirike dhe metodologjike mundohet t'i eliminojë përplasjet ideologjike që ndodhin në kuadër të shoqërisë. Këtë e themi duke u bazuar në funksionin që kjo disiplinë ka pasur në ndryshimet shoqërore që kanë ndodhur në Evropë.⁵⁶

Në kohën tonë, rreth sociologjisë mbisundon bindja se kjo shkencë ka dobësi të dukshme. P.sh. janë aktuale polemikat lidhur me përmbajtjen, trajtimin themelor teorik dhe metodologjik të saj. Norman Brinbaun thotë se sociologjia përbën një kaos intelektual sa Kulla e Babilonit, kurse sociologu gjerman G. J. Lammers me një shpjegim edhe më dramatik thotë se sociologjia përbën një "grumbull paradigماش".⁵⁷ Të gjitha këto polemika sillen rreth së vërtetës se sociologjia s'mund të jetë si shkencat natyrore.

⁵⁵ Giddens, *Sosyoloji*, përkth. R. Esengün & İ. Öğretir, İhtar Yayıncılık, Stamboll, 1993, f. 18-23.

⁵⁶ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Transaction Publishers, Nju Brunsvik (ShBA) & Londër, 1994, f. XIX.

⁵⁷ Peter M. Blau, *Approaches to the Study of Social Structure*, Open Books, Londër, 1976, f. 203.

Para se të kalojmë në problemet themelore të sociologjisë, le t'i radhisim veçoritë e saj kryesore:

1. Sociologjia është emër i një disipline të re shkencore e cila mundohet që përmes metodës së shkencave natyrore ta shpjegojë praktikën moderne që është fryt i ndryshimeve epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore që kanë ndodhur në Evropën Perëndimore që nga shekulli XVI e këndej.

2. Sociologjia pretendon të jetë një shkencë e organizuar si shkencat natyrore mekanike. Ky pretendim nuk bazohet në rrafshin empirik por në atë filozofik.

3. Sociologjia, edhe pse është një shkencë në kuptimin e hulumtimit sistematik, s'është si shkencat natyrore që si temë i marrin gjërat mekanike dhe që arrijnë rezultate ekzakte.

4. Sociologjia është fryt i fenomenit modern të quajtur filozofi progresiviste e historisë. Edhe filozofia e historisë, e cila pikë fokusimi e ka shoqërinë bashkëkohore, edhe sociologjia përballen në shpjegimet e veta me probleme të ndryshme të sferës së objektivitetit.

5. Duke i shfrytëzuar metodat e njëjta me të cilat shkencat natyrore kanë arritur të mbizotërojnë me natyrën, sociologjia synon të mbizotërojë shoqërinë. Në këtë drejtim, si fushë problematike e sheh strukturën dhe ndryshimin shoqëror. Sociologjia synon që, në saje të shpjegimit të strukturës shoqërore, ta arrijë stabilitetin e shoqërisë moderne. Sipas paradigmës sociologjike, modernizimi është proces i domosdoshëm në drejtim të ndryshimit shoqëror, i cili paraqet përparimin prej traditës drejt modernitetit. Qëndrimi i tillë është shprehje e pozicionimit filozofik dhe ideologjik e jo e atij shkencor.

A. Struktura shoqërore

Koncepti kryesor me të cilin merret sociologjia bashkëkohore është struktura shoqërore, koncept ky që i shpreh marrëdhëniet sistematike dhe reciproke mes formave të sjelljes që janë institucionalizuar në shoqëri. Struktura shoqërore përbën rregullimin sistematik të elementeve të ndryshueshme. Edhe pse elementet e strukturës shoqërore mund të ndryshojnë, vetë struktura është relativisht statike.⁵⁸ Struktura është një sistem dhe ndryshimet që ndodhin në njërin element të saj përhapen edhe te elementet e tjera⁵⁹ dhe në saje të ligjeve të veta të ndryshimit dhe të transformimit e mbron dhe e pasuron vetveten. Ashtu sikundër ligjet e ndryshimit dhe të transformimit të strukturës shoqërore nuk japin rezultate jashtë sistemit, edhe ndryshimet brenda strukturës s'mund të përdorin elemente jashtë sistemit. Struktura shoqërore ka tri veçori: integriteti, ndryshimi-transformimi dhe rregullimi i vetvetes. Shkurt, struktura është tërësi e ndryshimeve dhe transformimeve që e rregullojnë vetveten.⁶⁰ Shikuar nga kjo perspektivë, vërejmë se të qenët e strukturës shoqërore koncept bosht në sociologji ndërlidhet me shpjegimin e vazhdimësisë shoqërore që përbën njërin prej problemeve teorike të kësaj fushe. Vazhdimësia në formën e jetës shoqërore e shpreh kontinuitetin strukturor.

⁵⁸ S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, botimi i katërt, Cohen and West, Londër, 1969, f. 7-12; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press, Glencoe, 1959, f. 9-14.

⁵⁹ C. Levi Straus, *Structural Anthropology*, përkth. C. Jacobson & B. G. Schoepf, Basic Books, Nju-Jork, 1963, f. 15-16; Peter M. Blau, ed., *Approaches to the Study of Social Structure*, Open Books, Londër, 1976, f. 54-55.

⁶⁰ J. Piaget, *Structuralism*, përkth. C. Maschler, Basic Books, Nju-Jork, 1970, f. 5.

Mendimet e para në lidhje me strukturën shoqërore i kanë dhënë A. Comte dhe K. Marksi. Sipas Comte-it, sistemi përbëhet prej njësive të ndryshueshme. Ashtu sikundër fusha gjeometrike s'mund të reduktohet në vijë dhe vijë s'mund të reduktohet në pikë, ashtu edhe shoqëria s'mund të copëtohet e të reduktohet në individë. Elementet shoqërore përbëjnë një rrjet të marrëdhënieve dhe një njësi që duhet të hulumtohet si tërësi.

Sipas Comte-it struktura shoqërore përbëhet prej dy elementeve, atij statik dhe tjetrit dinamik. Shkaku i mos-suksesit të pikëpamjeve të filozofisë shoqërore është mosarritja që të bëhet sistematizimi i ligjeve statike me ato dinamike. Rrëmuja apo lëkundjet shoqërore janë pasojë e të perceptuarit të këtyre dy elementeve si antipode. Detyrë parësore e sociologjisë (pozitivizmit) është argumentimi shkencor se statika dhe dinamika nuk kundërshtohen ndërmjet tyre, se ato paraqesin vështirime të ndryshme mbi shoqërinë.

Sipas Comte-it, statika sociale i studion format e marrëdhënieve midis njerëzve në shoqëri, sistemin social, kurse dinamika sociale e shpjegon ndryshimin dhe përparimin e institucioneve, ndryshimin e marrëdhënieve ndërmjet njerëzve. Përderisa statika sociale tregohet e shkujdesur për lëvizjen në kuptimin konceptual dhe përpiqet ta shpjegojë cilësinë e sistemit,⁶¹ dinamika sociale merret me mobilitetin ose me lëvizshmërinë. S'do mend se gjendja natyrore e shoqërisë është gjendje e dinami-kës. Pra, shoqëria gjithmonë është në gjendje të lëvizjes që realizohet në mënyrë strukturore. Përderisa për statikën sociale është me rëndësi qartësimi i lidhjes mes insti-

⁶¹ T. Bottomere & R. Nisbet, *Yapısalcılık*, përkth. Binnaz Toprak, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, V Yayıncılık, Ankara, 1990, f. 572-576.

tucioneve që nga aspekti i strukturës shoqërore janë funksionale, si ekonomia, familja, politika dhe feja, për dinamikën shoqërore është me rëndësi sqarimit i ndryshimi të kësaj lidhjeje. Nocioni statikë e shpreh sinkroninë, kurse dinamika, diakroninë.

Sipas Comte-it, i cili pohon se njerëzimi ka kaluar nëpër tri faza historike (teologjike, metafizike dhe pozitive), struktura shoqërore ritrajtësohet në çdo fazë të zhvillimit. Kjo do të thotë se insitucionet dhe marrëdhëniet shoqërore në fazën teologjike marrin formë fetare, në atë metafizike, janë të ngjyrosura me filozofi, kurse në fazën pozitive, me shkencë. Sipas Comte-it, forma ideale e strukturës shoqërore është ajo e shoqërisë perëndimore, e cila organizohet në bazë të mendimit shkencor. Comte thotë se ashtu sikundër dija shkencore e përfaqëson nivelin më të lartë të dijes njerëzore, të njëjtin nivel e përfaqëson edhe struktura shoqërore e shoqërisë moderne në krahasim me strukturat e shoqërive të tjera. S'ka dyshim se ky qëndrim i Comte-it, nuk është shprehje e dijes shkencore të pavarur prej vlerave por e preferencave filozofike dhe ideologjike. Nga ky këndvështrim, aspekti ideologjik i sociologjisë mund të kuptohet shumë më lehtë.

Për Karl Marks-in, struktura shoqërore i shpreh marrëdhëniet sistematike ndërnjerëzore. Sipas tij, njerëzit ndërtojnë marrëdhënie të domosdoshme që bazohen në prodhimin shoqëror. Këto marrëdhënie të prodhimit, janë paralele e nivelit të caktuar të zhvillimit të forcave të prodhimit material. Tërësia e marrëdhënieve të prodhimit e përcakton infrastrukturën ekonomike të shoqërisë dhe format e vetëdijes shoqërore mbi të cilat ngritet superstruktura juridike dhe politike. Forma prodhuese e jetës ekonomike mbizotëron në trajtësimin e jetës sho-

qërore, politike dhe intelektuale. Për këtë arsye, teoria marksiste thotë se vetëdijen e njerëzve e përcakton shoqëria e jo vetëdija e tyre.

Sipas Marksit, kur në një fazë të zhvillimit të forcave prodhuese përplasen faktorët prodhues me ata pronësorë, fillon periudha e revolucionit shoqëror. Në periudhat e revolucioneve, nga njëra anë, kemi kushtet e lëkundjes ekonomike dhe nga ana tjetër, me vetëdijësimin e njerëzve për konfliktin, rol me peshë luajnë faktori politik, fetar, artistik dhe mendor apo, shkurt, ai ideologjik. Struktura shoqërore asnjëherë s'mund të zhduket pa zhvillimin e të gjitha fuqive të prodhimit. As marrëdhëniet më të larta të prodhimit s'mund të formohen pa u formuar struktura shoqërore. Shikuar nga ky prizëm, mund të thuhet se forma antike, feudale dhe borgjeze e prodhimit - dhe strukturat shoqërore gjegjëse - përbëjnë periudhat e njëpasnjëshme të formësimit ekonomik të shoqërive. Forcat e prodhimit në kuadër të strukturës shoqërore borgjeze, do t'i krijojnë kushtet materiale që do ta zgjidhin këtë mosmarrëveshje. Është për këtë arsye që me sistemin shoqëror borgjez do të përfundojë parahistoria e shoqërisë njerëzore.⁶²

Tipologjia e infrastrukturës dhe superstrukturës, të cilën Marksit e ka bërë me qëllim të shpjegimit të shoqërive, është e qëlluar në drejtim të të kuptuarit të shoqërive moderne duke u nisur nga organizimi ekonomik, por e njëjta nuk shpreh gjë pos nxjerrjes së një interpretimi dhe projeksioni të lëvizjes historike të njerëzimit. Duhet theksuar që edhe pretendimi se shoqëria determinohet nga infrastruktura është dogmatik. Është e paqartë se ci-

⁶² Karl Marx, *Ekonomi Politigjin Eleştirisine Katka*, përkth. Selim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, parathënia.

lat elemente të realitetit shoqëror të infrastrukturës varen prej atyre të superstrukturës. Ekonomia, e cila e përbën infrastrukturën, e përmbledh në vete pajisjen teknike të shoqërisë dhe organizimin e punës. Por, pajisja teknike e shoqërisë s'mund të mendohet e pavarur nga dija shkencore, e cila përbën superstrukturën. Kjo do të thotë se në kuadër të infrastrukturës bëjnë pjesë elemente të superstrukturës. Pra, mund të themi se është e vështirë të bëjmë dallim mes elementeve të infrastrukturës dhe atyre të superstrukturës. Duhet cekur, po kështu, se organizimi i punës është ngushtë i lidhur me ligjet e pronës, e këto të fundit me ato të sferës politike. Shkurt, përkundër pohimit të Marksit, s'mund ta kemi të qartë se çka i takon superstrukturës e çka infrastrukturës.⁶³

Koncepti i strukturës shoqërore ka fituar edhe më tepër në peshë në periudhën pas Comte-it dhe Marksit dhe përveç se në sociologji, ka filluar të shfrytëzohet edhe në fushën e antropologjisë dhe të psikologjisë sociale. Rreth Levi Straus-it është formuar një lëvizje që i ka dhënë prioritet termit strukturë. Në të gjitha këto trajtime ekzistojnë interpretime të ndryshme në lidhje me konceptin strukturë shoqërore dhe mosmarrëveshje rreth elementeve që janë më përcaktuese apo më me ndikim, por nuk shfaqen dallime se cilat janë këto elemente. Thuajse në të gjitha trajtimet elementet e strukturës shoqërore janë këto:

1. Institucioni ekonomik në lidhje me prodhimin, konsumin dhe këmbimin.

⁶³ Aron, po aty, f.181; Z. Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yayınları, Stamboll, 1976, f. 221-224.

2. Institucioni i familjes, që përbën njësinë më të vogël të shoqërisë dhe që e mundëson gjallërinë fizike të shoqërisë.

3. Institucioni i arsimit që i ndihmon integritit të brezave të rinj në shoqëri.

4. Institucioni i politikës që e ruan rendin shoqëror.

5. Institucioni i fesë, si tërësi vlerash që formon qëndrimin social të individëve dhe që i jep kuptim jetës së tyre.⁶⁴

Këto elemente janë lloje të sjelljeve të standardizuara dhe e përbëjnë mekanizmin që ndikon në qenësinë dhe vazhdimësinë e institucioneve dhe strukturës shoqërore. Nga këndi i sociologjisë, qëllimi i sociologut është t'i tregojë lidhjet e ngjarjeve shoqërore me elementet e strukturës shoqërore, kontinuitetin e tyre dhe t'i interpretojë ndryshimet që ndodhin në atë sferë.

Ekzistojnë shumë shkaqe pse koncepti i strukturës shoqërore është ide prijëse dhe tepër e rëndësishme në sociologji:

1. Koncepti i strukturës shoqërore e plotëson nevojën për të shmangur ndarjen sociologjia e rendit dhe sociologjia e përparimit dhe sintezat e tyre.

2. Koncepti i strukturës shoqërore e eliminon ndarjen në statikë dhe dinamikë sociale, në infrastrukturë dhe superstrukturë dhe për këtë arsye pranohet si pamje e shoqërisë në mënyrë të pavarur prej vlerave, si pamje e shoqërisë në lëvizje.

3. Koncepti në fjalë, i refuzon lëvizjet kulturaliste që shoqëritë i shohin si tërësi të pavarura dhe kështu e ndihmon kompaktësinë metodologjike.

⁶⁴ T. Bottomore, *Toplum bilim*, përkth. Ünsal Oskay, botimi i katërt, Der Yayınları, Stamboll, pa datë, f. 122.

4. Koncepti i strukturës shoqërore tregon se tërësia shoqërore në mënyrë praktike dhe logjike iu paraprin hierarkive.

5. Koncepti i lartpërmendur e mundëson ndërtimin e tipologjive të shoqërisë.⁶⁵

Siç shihet, roli prijatar që ka struktura shoqërore si koncept në sociologji është tregues i qartë për aspektin ideologjik të kësaj shkence. Pretendimi se cilado gjendje e shoqërisë dhe marrëdhëniet midis elementeve të ndryshme në kuadër të saj mund të shpjegohen pa iu referuar historisë, përparësia që i jepet sinkronisë karshi diakronisë janë shprehje të antihistorizmit dhe të pozicionimit filozofik e ideologjik.⁶⁶ Idealizimi i strukturës së shoqërisë moderne flet se antihistorizmi është një preferim i vetëdijshëm.

Aktualizimi i interpretimeve të sociologëve vetëm nga këndi i determinizmit strukturor duke i shpërfillur veprimet e vetëdijshme të individëve është një qëndrim antihumanist. Shpresa e sociologjisë për ta vënë strukturën shoqërore mbi baza jashtëkohore, si ato të sistemeve logjike-matematikore, flet për një trajtim që në fushën e epistemologjisë nisët nga materializmi racionalist.

Paraqitja e konceptit të strukturës shoqërore si një tip ideal e lehtëson klasifikimin e shoqërive sipas modelit në fjalë, që në asnjë mënyrë s'mund të jetë i pavarur prej vlerave. Thua jse të gjitha këto klasifikime mbështeten në një skemë evolucioniste, në majën e së cilës gjendet "tipi shoqëror i perëndimit modern". Tipologjia treshkallëshe e Comte-it dhe ajo pesëperiudhëshe e Marksit janë shem-

⁶⁵ Georges Gurvitch, *Sosyoloji ve Felsefe*, Değişim Yayınları, Stamboll, 1985, f. 122-130.

⁶⁶ Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, përkth. Mete Tunçay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Stamboll, 1994, f. 108.

buj konkretë të këtij klasifikimi. Si përfundim, shoqëritë klasifikohen në tradicionale dhe moderne dhe si strukturë shoqërore ideale prezantohet ajo moderne. Të qenët e konceptit të strukturës shoqërore një element bazë në të gjitha format e analizës sociologjike është shenjë që tregon për vijën që ndjekin shpjegimet e sociologëve.⁶⁷ S'ka dyshim se zgjedhja e strukturës shoqërore si ide themelore në sociologji ia ka hapur rrugën gjenerimit të njohurive ideologjike në favor të shoqërisë moderne.

B. Ndryshimi shoqëror

Ndryshimi shoqëror ka kuptimin e ndryshimit të rrjetit të marrëdhënieve që e përbëjnë strukturën shoqërore dhe të insitucioneve që i standardizojnë këto marrëdhënie. Kur flasim për insitucionet në përgjithësi kemi parasysh familjen, arsimin, ekonominë, politikën dhe fenë, të cilat përshkohen edhe ato nga procesi i ndryshimeve.⁶⁸ Në historinë e sociologjisë janë shtruar disa teori lidhur me ndryshimin shoqëror (teoria pozitviste-evolucioniste, dialektike), por megjithëse kjo temë përbën një ndër problemet themelore me të cilin janë marrë sociologët, prapëseprapë s'është arritur një teori unike lidhur me këtë koncept.⁶⁹ Edhe përkundër këtij diversiteti, pyetjet në vijim janë të përbashkëta për të gjitha teoritë:

1. Cilat janë dinamikat kryesore të ndryshimit?
2. Si realizohet ndryshimi?
3. Cili është drejtimi i ndryshimit?

⁶⁷ Blau, ed., po aty, f. 172.

⁶⁸ W. E. Moore, *Social Change*, International Encyclopedia of the Social Sciences, E1. D. L. 811/9, Mc Millan Co., Nju-Jork, 1968, vëll. 14, f. 365-375.

⁶⁹ Steven Vago, *Social Change*, Prentice Hall, Inc., Nju-Xhersi, 1989, f. 58-59.

Teoriku pozitivist evolucionist i cili jetën shoqërore e ndërlidh me unitetin intelektual, pohon se dinamika kryesore e jetës shoqërore është ndryshimi intelektual, i cili në të njëjtën kohë përbën zhvillimin dhe përparimin. Sipas tij, mendimi njerëzor ka kaluar nëpër tri faza: nëpër fazën teologjike ose fetare, fazën metafizike apo filozofike, si dhe nëpër atë pozitive apo shkencore.

Sipas Comte-it, në fazën teologjike çdo dukuri interpretohet me fuqitë mbinatyrore (hyjnore). Në këtë fazë, dijes fantastike i jepet përparësi ndaj asaj racionale. Në periudhën teologjike, meqë bëhen nxitje për çlirime dhe luftëra, mbizotëron ndjenja militariste. Në periudhën metafizike, në të cilën shënohet përparim në krahasim me atë teologjike, të gjitha dukuritë shpjegohen me mendime abstrakte. Shpjegimet rreth kësaj periudhe, e cila përbën procesin e racionalizimit, janë të dobëta, sepse nuk bazohen në koncepte empirike. Në këtë periudhë pushtimet dhe luftërat janë eliminuar në të mirë të mbrojtjes dhe forcimit. Kjo periudhë e zhvillimit intelektual përbën themelet e strukturës shoqërore legale. Në periudhën pozitive, gjegjësisht, moderne, dukuritë shpjegohen përmes termave të disiplinave të ndryshme shkencore. Aspekti më i rëndësishëm i kësaj periudhe është mbisundimi i njeriut ndaj natyrës. Periudha pozitive nuk është vetëm periudhë e dominimit të mendimit shkencor, ajo është edhe periudhë në të cilën janë vënë themelet e teknologjisë që përbën bazamentin e shoqërisë industriale. Vetëm në këtë periudhë është i mundur organizimi shoqëror i bazuar në paqe.⁷⁰

⁷⁰ Eva Etzioni-Halevy, *Social Change*, Routledge-Kegan Paul, Londër & Nju-Jork, 1987, f. 10.

Sipas Comte-it struktura shoqërore ritrajtësohet në çdo fazë në varësi nga zhvillimit i mendimit. Kjo do të thotë se institucionet dhe marrëdhëniet shoqërore të periudhës teologjike kanë ngjyrimë fetare, ato të periudhës metafizike, ngjyrimë filozofike, kurse institucionet dhe marrëdhëniet shoqërore të periudhës pozitive kanë formë shkencore. Sipas tij, natyrisht se formën ideale të strukturës shoqërore e përbën struktura e shoqërisë moderne perëndimore e cila bazohet në mendimin shkencor.

Sipas sociologut në fjalë, ndryshimi shoqëror, në varësi nga natyra e njeriut dhe e shoqërisë, realizohet në mënyrë dinamike dhe spontane. Kjo ka kuptimin e unitetit historik të njerëzimit. Shoqëria industriale moderne e Perëndimit, e cila përfaqëson pikën kulmore të unitetit historik, ka një cilësi shembullore dhe do të shndërrohet në shoqëri të tërë njerëzimit. Shoqëria perëndimore që, në saje të organizmit shkencor ka siguruar mirëqenien dhe fuqinë kulmore, është model përfundimtar që duhet të ndiqet nga tërë njerëzimi.⁷¹

Qasjen progresiviste të Comte-it në çështjen e ndryshimit shoqëror, edhe pse të bazuar në dinamika të ndryshme, e vërejmë edhe te Marksi si përfaqësuesi më i rëndësishëm i teorisë konfliktuale-dialektike. Sipas Marksit, shoqëria përbën ekuilibrin e fuqive të kundërta në gjendje të lëvizjes që si pasojë e tensionimeve dhe përplasjeve shkakton ndryshime strukturore. Ndryshimi shoqëror është evoluimi, zhvillimi dhe përparimi i këtyre fuqive. Këtë proces Marksi e shpjegon si vijon: “Fuqitë prodhuese të shoqërisë, në një fazë të caktuar të zhvillimit bien ndesh me marrëdhëniet prodhuese - në të cilat

⁷¹ Aron, po aty, f. 83-84; Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, përkth. Tahir Çağatay, D.T.C. Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, f. 40-41.

deri atëherë kanë vepruar - ose me marrëdhëniet pronësore që s'janë gjë tjetër pos shprehje juridike e të parave. Këto marrëdhënie që përbëjnë format e zhvillimit të fuqive prodhuese, shndërrohen në pengesa. Atëherë fillon periudha e revolucionit shoqëror. Ndryshimi ekonomik e shkatërron me një shpejtësi të madhe ose të vogël superstrukturën... shkatërrimin e tillë duhet shpjeguar me përplasjet e jetës materiale, me konfliktin midis fuqive shoqërore prodhuese dhe marrëdhënieve në prodhim".⁷² Sipas tij, në kuadër të shoqërisë ekzistojnë dy klasa shoqërore, njëra që i përcakton marrëdhëniet në prodhim dhe ato pronësore dhe ajo që i përfaqëson këto marrëdhënie. Historia e shoqërive deri në kohën tonë është histori e këtyre dy klasave.⁷³ Zhvillimi i fuqive prodhuese ndikon në ndryshimin e marrëdhënieve ndërklasore. Klasa e re e ndryshon sistemin ekzistues të marrëdhënieve në prodhim dhe të pronës dhe në vend të tij ndërton një sistem të ri. Me ndryshimin e themelit ekonomik, ndryshojnë edhe institucionet e infrastrukturës - në kuadër të të cilave njerëzit emocionohen dhe konfrontohen ndërmjet tyre - si e drejta, politika, feja, estetika, filozofia, me një fjalë tërë ideologjia.

Ndryshimin Marksi e prezanton si evolucion global të njerëzimit dhe të shoqërisë. Sipas kësaj perspektive, mënyra aziatike e prodhimit, ajo e periudhës antike, ajo feudaliste dhe mënyra moderne borgjeze e prodhimit paraqesin periudhat e zhvillimit dhe të përparimit të formacioneve shoqërore-ekonomike. Në periudhën më të hershme prona është kolektive, prona dhe jeta shoqëro-

⁷² Karl Marx, *Ekonomi Politigjin Elestirisine Katkij*, f. 23-24.

⁷³ Marx-Engels, *Komünist Manifesto*, përkth. Gaybiköylü, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1994, f. 42.

re janë refleksion i familjes. Në periudhën e dytë, me shfaqjen e pronës private dhe të robërisë, shoqëria ndahet në klasën e zotërinjve dhe të robërve. Kjo është periudha antike e Perëndimit. Pika kulmore e zhvillimit të përplasjes ndërmjet zotërinjve dhe robërve janë Greqia dhe Roma antike. Periudha e tretë e zhvillimit dhe e përparimit është ajo feudale, që bazohet në një sistem kompleks të zotërimit të tokës, sistem ky në të cilin bujkrobërit janë nën zgjedhën e klasës fisnike. Kjo periudhë quhet periudha e mesjetës evropiane. Mënyra moderne borgjeze e prodhimit përfaqëson formën e fundit kontradiktore të procesit të prodhimit shoqëror. Forcat prodhuese që zhvillohen brendpërbrenda shoqërisë borgjeze i formojnë edhe kushtet që do ta zgjidhin këtë kontradiktë. Me këtë sistem shoqëror do të përfundojë parahistoria e njerëzimit. Sociologjia apo filozofia e historisë e Marksit si fazë përfundimtare të përparimit e sheh strukturën shoqërore socialiste ose komuniste, prej kur do të fillojë historia e vërtetë. Qëndrimi i tillë i Marksit ka të bëjë më tepër me spekulime filozofike-ideologjike sesa me shkencën e mirëfilltë.

Strukturat shoqërore të shoqërive lindore Marksit i quan mënyra aziatike të prodhimit, si alternativa të periudhave antike dhe feudale të Perëndimit. Sipas tij, shoqëritë e Lindjes udhëhiqen në mënyrë centraliste dhe despotike dhe periudha e ardhshme e zhvillimit të tyre do të jetë kapitalizmi modern. Edhe këtu vërehet se Marksit bazohet më tepër në parashikimet e tij sesa në parimet e objektivitetit.

Sipas Marksit, veçoria e parë që e ndan kapitalizmin nga format e tjera të prodhimit është qeverisja klasore dhe mjetet e prodhimit në pronë private. Veçoria e dytë e kapitalizmit është fakti se procesi prodhues kapitalist

bazohet në shfrytëzimin e klasës punëtore. Karakteristikë tjetër e shoqërisë në fjalë është ndarja e punëtorit prej mjeteve të prodhimit. Përderisa fshatari në periudhën feudale ka qenë i lidhur në mënyrë të pandashme me tokën dhe prej saj e ka siguruar ekzistencën, në shoqërinë kapitaliste prodhuesit s'kanë kurrfarë të drejtash mbi mjetet e prodhimit. Për këtë arsye themi se punëtorët s'janë të lirë në kuptimin e plotë të fjalës, janë të lirë që mundin e tyre ta shesin në treg. Një veçori kryesore e kapitalizmit është kapitali si monopol i kapitalistëve. Tubimi i pasurisë s'është gjë tjetër pos shfrytëzim i mbivlerës, që është rezultat i mundit të punëtorit. Sikur kapitalistët t'ua paguanin kundërvlerën e mundit punëtorëve të vet, s'do të krijohesh mbivlera e as akumulimi i kapitalit në duart e kapitalistëve. Sipas Marksit, akumulimi i kapitalit domosdoshmërisht e ka gjeneruar shfrytëzimin.

Sipas Marksit, një karakteristikë tjetër me peshë e rendit kapitalist është tëhuajësimi (tjetërsimi). Në periudhat e kaluara, fshatari ose zanatçiu në punën me të cilën merrej e inkuadronte edhe kreativitetin e vet, kurse në shoqërinë kapitaliste u bë ndarja e punës dhe punëtorët u shndërruan në pjesë të makinave, u zhduk spontaniteti dhe kontrolli u bë domosdoshmëri. Për më tepër, punëtori u tjetërsua nga frytet e punës së vet, nga kapitali, mjetet e prodhimit, përfitimi. E gjithë kjo është pasqyrë e shfrytëzimit të mundit të punëtorit nga kapitalisti.

Marksi më tutje shton se si pasojë e eksploatimit, kapitali do të akumulohet në disa duar, klasa pronëmbajtëse vazhdimisht do të zvogëlohet dhe kështu shoqëria do të ndahet në dy pole. Si përfundim, do të fillojë e lufta e klasave. Në fund të kësaj lufte, kapitalizmi do të vdesë dhe do të pasojë periudha e dy revolucioneve: socializmi dhe komunizmi. Në epokën socialiste do të the-

melohet diktatura e proletariatit, mjetet e prodhimit do të shtetëzohen dhe do të punohet për të mirën e gjithë shoqërisë. Socializmi do ta mundësojë kalimin në komunizëm, klasat do të zhduken krejtësisht, shteti s'do të ekzistojë, çdokush do të punojë sipas aftësive të veta dhe do të marrë sipas nevojave.⁷⁴ Është shumë e qartë se këto të thëna për ardhmërinë s'janë veçse dëshira të thata, e dëshirat nuk vlerësohen si dije shkencore por në formën e filozofisë së historisë.

Siç kuptohet, teoria e ndryshimit e Marksit ngërthen në vete katër pika:

1. Para së gjithash, teoria në fjalë përmban në vete sërën e periudhave të përparimit, çdonjëra prej të cilave ka mënyrën dhe marrëdhëniet specifike në prodhim. Çdo mënyrë e prodhimit ka ideologjinë e vet specifike, që pasqyron insitucionet si e drejta, morali, feja, arti dhe filozofia. Në këtë kontekst, çdo periudhë e zhvillimit përbën një tërësi më vete.

2. Çdo proces i ndryshimit ngërthen në vete dialektikën. Kështu, edhe mënyra e re e prodhimit, e cila e ka zëvendësuar të vjetrën, nuk përkon me strukturën ideologjike ekzistuese dhe për pasojë, lindin përplasje. Duhet theksuar se zhvillimi i mënyrës së re të prodhimit varet prej zhbërjes së rendit të vjetër ideologjik. Kur përplasjet do të arrijnë në pikën e fundit, do të zhvillohet një luftë e ashpër mes klasës eksploatuese që e bart ideologjinë e vjetër dhe klasës së re që është bartëse e ideologjisë që përkon me mënyrën e re të prodhimit dhe në saje të revolucionit do të formohet rendi i ri shoqëror.

⁷⁴ Etzioni-Halevy, *po aty*, f, 12-14.

3. Forcat e prodhimit në përpjesëtim me rezultatet ideologjike gjithmonë vlerësohen në plan të parë dhe si determinuese të superstrukturës.

4. Zhvillimi dialektik është një proces dinamik dhe faktorët e jashtëm jodinamikë nuk parashihen të marrin pjesë në ndryshimet.⁷⁵

Marks, meqenëse ka besuar se i ka fiksuar ligjet universale të ndryshimit dhe të zhvillimit, ka pohuar se të gjitha shoqëritë kurdoherë do të kalojnë nëpër fazat e njëjta të zhvillimit. Për të arritur në fazën e imagjinuar të ardhmërisë, në socializëm dhe në komunizëm, duhet kaluar nëpër fazën e kapitalizmit. Kjo mjafton për ta treguar drejtimin e ndryshimit. Marks edhe pse sugjeron një model tjetër të strukturës shoqërore prej asaj të Comte-it, prapëseprapë kahu i ndryshimit është drejt shoqërisë moderne perëndimore. Analizat e Marksit lidhur me kapitalizmin janë të qëlluara, por pohimi se dinamika e ndryshimit është vetëm ekonomike dhe se evolucioni është një proces i determinuar, janë të gabuara. Mosrealizmi i fazave të parapara prej Marksit as në shoqëritë perëndimore flet qartë për “vlerën” e teorisë së shtruar prej tij.

Në analizat sociologjike rreth ndryshimit shoqëror, siç u pa edhe te shembulli i Comte-it dhe Marksit, koncept themelor është përparimi. Përpjekjet për të bërë dallim mes koncepteve përparimi, zhvillimi, evoluimi dhe ndryshimi nuk janë veçse mashtrim. “Llafazanëria lidhur me një temë të thjeshtë, përsëritjet e mërzitshme, tipologjitë e pafundme e shndërrojme kuptimin e vërtetë që

⁷⁵ George Sabine, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, përkth. Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991, f. 174-175; Henri Lefebvre, *Marx'in Sosyolojisi*, përkth. Selahattin Hilav, Gökkuşuğu Yayınları, Stamboll, 1995, f. 133.

mund të përkapet përmes bonsensit në një veçori të pamjes së thellë dhe të stërholluar. Në fund... e gjejmë veten në ngritjen e perdeve të fjalëve, punë kjo e mërzitshme për nxjerrjen në dritë të mendimeve të pavlefshme". Për të mos rënë në një gjendje të këtillë, duhet pranuar që simboli i ndryshimit shoqëror është koncepti i përparimit.⁷⁶

Pa marrë parasysh modelin nga i cili shikojmë, drejtimi i përparimit del te struktura shoqërore moderne dhe e shpreh të vërtetën se teoritë e ndryshimit shoqëror janë teori të modernizimit. Pretendimet se modernizimi përbën një lloj të veçantë të ndryshimit shoqëror, janë qesharake dhe e përgënjeshtrojnë njëra-tjetrën.⁷⁷ Për sociologjinë ekziston vetëm një ndryshim,, ndryshimi drejt modernizimit.

Ideja e përparimit, e cila është krejtësisht moderne, e përcakton drejtimin e ndryshimit shoqëror: prej shoqërisë tradicionale drejt asaj moderne perëndimore. Pra, për sociologjinë, struktura moderne shoqërore është formë ideale e strukturës tradicionale, e detyruar të transformohet. Është e qartë se ky qëndrim u shërben shoqërive moderne për ta imponuar epërsinë e vet dhe për t'i shfrytëzuar shoqëritë e tjera.

Idenë e përparimit disa qarqe e shohin si një mjet për homogjenizimin e botës, dallimet shoqërore si produkte deviante të ngjarjeve të rastësishme, kurse dallimet kulturore si forma alternative të jetesës në kuadër të përvojave të ndryshme historike. Këto mendime drejt asaj që duhet të jetë nuk përbëjnë gjykimin objektiv, por vle-

⁷⁶ Kenneth Block, *İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları*, përkth. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara, V Yayınları, 1990, f. 53.

⁷⁷ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1985, f. 227-247.

rësime ideologjike. A mund të mohohet e vërteta se sociologjia ka arritur vlerësimet ideologjike në sajë të një qëndrimi të tillë?

Kapitulli i tretë

Ilmu'l-umran:⁷⁸ sociologjia tradicionale

I. Prej historisë drejt ilmu'l-umran-it

Qëllimi kryesor i Ibën Haldunit s'ka qenë përkthimi dhe shpjegimi i drejtpërdrejtë i shoqërisë në të cilën ai ka jetuar. Ai ka dashur të bëjë një shpjegim të historisë duke konstatuar se si ndryshojnë mënyrat e jetesës së njerëzve dhe të shoqërive, si ndërtohet dhe urbanizohet sipërfaqja e tokës, si formohen dhe si zhvillohen shtetet e ndryshme dhe pse ato, në fund, shkatërrohen. Por, siç shihet, gjëja që ai e sheh të rëndësishme për shpjegimin e historisë është po ashtu e rëndësishme edhe për shpjegimin e shoqërive të ndryshme. Ibën Halduni ka qenë i shtrënguar nga pikëpamja historike të bëjë përpjekje për të themeluar një disiplinë që do të merret me interpretimin e dukurive shoqërore.⁷⁹

⁷⁸ Shprehja ilm (ar.) ka kuptimin e shkencës, kurse fjala umran, sipas De Slane-it, nënkupton qytetërimin dhe shoqërinë. Ahmet Arslan me fjalën umran e nënkupton “jetën njerëzore shoqërore”. Në përkthimin e Mukaddime-s në gjuhën gjermane termi umran përkthehet si kulturë. Umranin Mehdiu e përkthen po ashtu si kulturë, kurse sintagmën ilmu'l-umran si shkencë për kulturën. (Shih: Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, f. 96 – shën. i përkth.)

⁷⁹ Ziyaüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, përkth. D. Aydın, İnsan Yayınları, Stamboll, 1986, f. 200.

Sipas Ibën Haldunit, historia është shkencë që e hasim në traditën e çdo populli dhe që përcillet brez pas brezi. Kuptimi i jashtëm i historisë është ky: përshkrimi i ngjarjeve që kanë ndodhur në të kaluarën, i gjendjes së natyrës dhe njerëzve, i konstrukteve etike të shoqërive, përshkrimi i mënyrës se si janë ngritur shtetet, si i kanë zgjeruar kufijtë dhe pushtetin, si e kanë bërë të banueshme tokën dhe si janë shkatërruar shoqëritë e ndryshme. Historinë si një diskurs të këtillë mund ta kuptojë si njeriu i arsimuar ashtu edhe ai injorant. Kjo për arsye se historia eksterne merret vetëm me rrëfimin e ngjarjeve që kanë ndodhur në të kaluarën. Por, ky lloj i historisë s'është i mjaftueshëm për ta kuptuar tërësisht të kaluarën. Sepse s'ka ndonjë kriter për t'i dalluar ngjarjet e vërteta prej atyre të imagjinuara, për ta dalluar të vërtetën prej gënjeshtërisë. Historia në kuptimin e saj të vërtetë i nxjerr në pah shkaqet e ngjarjeve të ndryshme. E për të bërë një punë të tillë duhet shfrytëzuar mendimin racional dhe kriteret objektive. Me njohjen e historisë dhe me imitimin e shembujve të saj, në saje të historisë autentike mund të kemi dobi në çështjet e kësaj bote. Shumica e veprave të shkruara nga sfera e historisë janë përplot me gabime si pasojë e trajtimit të ndodhive jo nga këndvështrimi i historisë së vërtetë por nga ai i historisë ekstere. Një shkak i gabimeve është edhe mosnjohja e umran-it (jetës dhe strukturës shoqërore), si kriter objektiv i historisë. Përmirësimi i gabimeve që gjenden në veprat e historisë është ngushtë i lidhur me të kuptuarit e historisë së vërtetë dhe me marrjen e umran-it si kriter.⁸⁰ Për-

⁸⁰ Ibni Haldun, *Mukaddime*, përkth. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1982, f. 200-202; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, përkth. Franz Rosenthal, Princeton University Press, Princeton, 1980, f. 6-7.

derisa në çështjen e ngjarjeve historike nuk bazohemi në transmetimet abstrakte dhe në parimet që qëndrojnë pas tyre, përderisa si kriter nuk e marrim jetën dhe strukturën shoqërore, s'mund t'u shmangemi gabimeve.⁸¹ Një pikë në të cilën insiston Ibën Halduni është ajo se shkenca e historisë s'mund të ndërtohet nëse dija e këtij lëmi vlerësohet vetëm si “transmetime lidhur me të kaluarën”. Sipas tij, për t'u ndërtuar një histori shkencore duhet të vlerësohet struktura shoqërore si një tërësi dhe të merret si kriter. Le të theksojmë se Ibën Halduni është i pari që e ka aktualizuar procesin shoqëror dhe historik.⁸² S'ka dyshim se sugjerimet e Ibën Haldunit lidhur me shkrimin e historisë s'janë veçse ajo që ne sot e quajmë histori shoqërore. Por, koncepti i tij i historisë shoqërore s'mund të identifikohet me konceptin e historisë shoqërore të modernitetit të quajtur filozofi e historisë. Sepse, Ibën Halduni nuk sugjeron, siç kanë bërë modernistët, të imagjinohet një histori universale e njerëzimit, por, duke u nisur nga uniteti i proceseve historike dhe shoqërore, shkencën dhe të vërtetën ai i shtron si histori.

Në çështjen se si duhet të shkruhet historia, Ibën Halduni, para se ta sqarojë metodën që e ka zhvilluar vetë, konstaton gabimet e historianëve. Sipas tij, shkaqet e gabimeve të historianëve duhet kërkuar te vetë ata:

1. Gabim i parë është lidhshmëria e tyre ekstreme pas disa pikëpamjeve dhe doktrinave, të cilat e pengojnë vështrimin kritik të ngjarjeve dhe fiksimit të tyre.

⁸¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 2009; Ibn Khaldun, *The Mukaddimah*, I, f. 15.

⁸² Harry Elmer Barnes, *An Introduction to the History of Sociology*, The University of Chicago Press, Çikago, 1969, f. 25.

2. Besimi në shënimet e transmetuesve ose përshkruesve të ngjarjeve historike pa pyetur nëse ata mund të gabojnë.

3. Transmetimi i ngjarjeve pa i ditur shkaqet e tyre.

4. Mosshqyrtimi i të dhënave të transmetuara nëse ato përputhen me realitetin ose jo.

5. Vlerësimi i ngjarjeve historike ashtu siç duan t'i tregojnë njerëzit me pozita politike.

6. Mosnjohja e natyrës së kulturës dhe jetës shoqërore (umran).⁸³

Kultura, të cilën Ibën Halduni e sheh si kriter të njohurive për historinë, përbën strukturën shoqërore, fushën e marrëdhënieve shoqërore dhe tërësinë e institucioneve. Sipas tij, kjo është metoda më e sigurt e verifikimit të saktësisë apo të pasaktësisë së dijes për historinë. Nëse realizimi i ngjarjeve të sqaruara është i pamundshëm, s'ka kurrfarë dobie nga besimi në transmetimet e tilla dhe në njerëzit që i transmetojnë ato.

Ibën Halduni është historiani i parë që thotë se shkenca e historisë duhet të ndërtohet mbi metodën e kritikës dhe të deduksionit.⁸⁴ Me këtë nënkuptojmë kalimin e transmetimeve nëpër filtrin kritik të arsyes dhe të përvojës dhe të njohurisë se cilat shkaqe çfarë pasojash lindin. Sipas tij, njerëzit që merren me histori duhet t'i dinë parimet e politikës, natyrën e qenies së gjërave dhe të ngjarjeve, mënyrat e sigurimit të ekzistencës, traditat, format e arsimit etj. Po ashtu duhet të dinë se me kalimin e kohës ndryshojnë edhe praktikrat shoqërore si dhe

⁸³ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 253-255; İbn Khaldun, *Mukaddimah*, I, f. 71-72.

⁸⁴ A. Z. Velidi Togan, *Tarihî Usul*, Enderun Yayınevi, Stamboll, 1985, f. 159-160.

të gjitha shkaqet natyrore të ngjarjeve të ndryshme.⁸⁵ Qëndrimi i Ibën Haldunit për njohjen e shkaqeve natyrore të ngjarjeve është një trajtim krejtësisht i ri për kohën në të cilën ai ka jetuar. Koncepti i historisë që deri atëherë është pranuar si në Perëndim ashtu edhe në botën islame ka qenë i bazuar në rrëfimin, të konsideruar si formë letrare të lezetshme, me të cilën njerëzit e kanë kaluar kohën. Historianët e periudhës para Ibën Haldunit kufizoheshin me ndodhitë dhe shkaqet politike dhe ushtarake. Ata s'i merrnin fare në konsideratë kushtet ekonomike dhe shoqërore. Sipas tyre, historinë s'e bënin kushtet shoqërore si një tërësi, por heronjtë. Trajtimi i ri metodologjik i Ibën Haldunit përbën përpjekjen e parë për ndërlidhjen e të gjitha këtyre fushave.⁸⁶ Një pikë tjetër në të cilën Ibën Halduni përsëri e mban prioritetin është pohimi i tij se kriter i historisë është struktura shoqërore dhe kultura si njësi sistematike.⁸⁷

Ibën Halduni pohon se ngjarjet historike dhe ato shoqërore u nënshtrohen disa ligjeve natyrore. Mendimtari i madh këtë e shpreh përmes thënies “e kaluara i përngjan së ardhmes, siç i përngjan uji ujit.”⁸⁸ Kjo fjali ka kuptimin se shkenca e historisë duhet t'i zbulojë ligjet të cilave u nënshtrohen ngjarjet historike. Ideja e Ibën Haldunit për ligjshmërinë është rezultat i përvojës së dijetarit në fjalë si dëshmitar i formimit dhe zhdukjes së shteteve të ndryshme në gjeografinë në të cilën ka jetuar si dhe i aksiomave fetare të traditës islame, pjesëtar i së ci-

⁸⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 240-241; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 56-57.

⁸⁶ Yves Lacoste, *İbni Haldun*, përkth. M. Sert, Sosyalist Yayınları, Stamboll, 1993, f. 163-172.

⁸⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 259; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 77.

⁸⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 210; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 17.

lës ka qenë edhe ai vetë. Sipas traditës islame, çdo shtet e ka jetën e vet të caktuar; shtetet lindin, zhvillohen dhe më në fund zhduken. Këtë çështje Ibën Halduni e ka elaboruar në mënyrë të shkëlqyer në veprën e tij markante Mukaddime.

Shkencën e historisë Ibën Halduni e ka vlerësuar si histori shoqërore dhe si proces të veprimeve njerëzore-shoqërore, si një proces ciklik. Sipas tij, qytetërimet dhe shtetet - në kuadër të historisë universale që ka filluar me krijimin e parë dhe që do të zgjasë deri në ditën e gjykitimit - e jetojnë jetën e tyre natyrore që i kalon fazat e themelimit, të zhvillimit dhe të shkatërrimit. Të gjitha shtetet e mëdha, të krijuara nga bashkësitë endacake si pasojë e moskontaktimit me ndonjë qytetërim, e ruajnë ndjenjën e solidaritetit grupor (asabijje). Në mendimin e Ibën Haldunit, solidariteti grupor ka kuptimin e ndjenjës kolektive dhe të unitetit fetar. Përderisa i pari ka më tepër kuptim sociologjik dhe shënohet te grupet e vogla, kuptimi i dytë vërehet te masat e shndërruara në komb. Sipas Ibën Haldunit, çdo shtet, në një mënyrë, asocon idenë e përparimit dhe në kontekstin e vet kalon nëpër faza të ndryshme. Çdo fazë i ka veçoritë e veta, që i pasqyrojnë karakteristikat e personave që e përfaqësojnë dhe e udhëheqin shtetin. Shkaqet e ngadalësimit të zgjerimit të kufijve të shtetit të themeluar rishtazi - që udhëhiqet në mënyrë centraliste - dhe më vonë, i shuarjes dhe i zëvendësimit të tij me një shtet dhe qytetërim tjetër, janë të shumta: dobësimi i ndjenjës së solidaritetit grupor si pasojë e kontaktit me qytetërimin, shndërrimi i udhëheqjes në pushtet, shkujdesja ndaj bashkësisë themeluese, të mbështeturit në njerëzit e kthyer dhe në ushtrinë mercenare, shuarja e shpirtit çlirues, ngritja e taksave si pasojë e jetës luksoze dhe të shfrenuar etj.

Siç kuptohet, interpretimi që Ibën Halduni i bën historisë si proces veprimesh njerëzore-shoqërore është koncept i përparimit ciklik e jo vijëdrejtë. Asnjë shoqëri nuk ecën drejt përjetësisë e as në rrugën vijëdrejtë, por drejt një fundi që është shkatërrimi, si pasojë e degradimit të saj. Pra, përparimi i tillë nuk është një përparim përfundimtar, por një përparim i determinuar.

Ibën Halduni thotë se shtetet dhe qytetërimet e plotësojnë jetën e tyre natyrore në pesë faza:

1. Faza e fitores: Kjo fazë fillon kur trashëgimisë së një shteti që është duke e përjetuar periudhën e shkatërrimit, i imponohet solidariteti grupor (asabijje) në forcim e sipër që e synon shtetin dhe pushtetin. Shteti në këtë fazë është prijës i popullit në çdo aspekt. Ndërmjet shtetit dhe masave nuk ka shkëputje; shteti nuk bën asnjë veprim që bie ndesh me vullnetin e popullit. Kjo për arsye se ndjenja e fanatizmit dhe e solidaritetit grupor, që ka ngadhënjyer, ende vazhdon ta ruajë kohezionin shoqëror.

2. Faza e despotizmit: Shteti i formuar rishtazi e eliminon trashëgimininë e shtetit të vjetër dhe, pasi stabilizohet, fillon të veçohet nga popullit dhe t'i përjashtojë kuadrot që e kanë themeluar atë shtet. Natyrisht, në një shtet të tillë sundimi merr formën e despotizmit.

3. Faza e mirëqenies dhe e rehatisë: Në këtë fazë, shteti hidhet me tërë forcën në vjeljen e taksave, në shqyrtimin e të hyrave dhe të dalave, në urbanizimin e planifikuar, në ndërtimin e përmendoreve të autoritetit politik themelues dhe në avancimin e njerëzve që e pëlqejnë sistemin dhe që punojnë në të mirë të (pu)shtetit. Në fazën e tretë, shteti i kushton tepër rëndësi ushtrisë. Ceremonitë s'kanë të sosur. Pushteti tanimë s'e merr në

konsideratë popullin dhe përpiqet që atë ta drejtojë dhe ta formësojë sipas tekave të veta.

4. Faza e paqës: Në këtë fazë, si pasojë e dobësismit të moralit të popullit, shteti i kushton rëndësi të madhe ruajtjes së strukturës dhe rendit ekzistues dhe e shkatërron opozitën e brendshme. Për t'i penguar rreziqet që vijnë nga jashtë, bën marrëveshje të ndryshme paqësore me shtetet fqinje dhe përpiqet të jetojë në paqe e rehati. Ideal i shtetit bëhet parulla “paqe në vend, paqe në botë!”

5. Faza e shkapërderdhjes dhe e shkatërrimit: Në këtë fazë, shteti fillon të degjenerohet dukshëm. Autoriteti politik dhe ithtarët e tij fillojnë t'i shfrytëzojnë për interesa vetjake mundësitë që i jep shteti. Punët e rëndësishme u lihen në dorë njerëzve të paaftë. Shteti s'arrin t'u dalë me krye harxhimeve. Taksat dhe borxhet shtohen. E drejta politizohet dhe keqpërdoret. Tanimë shkatërrimi është i pashmangshëm.⁸⁹ Sistemi i kalbur e pret fanatizmin si mjet për të ngritur një sistem të ri.

Ibën Halduni, me konceptin e tij për procesin ciklik të ngjarjeve njerëzore-shoqërore shpreh një pikëpamje të re për arritjen e dijes së vërtetë dhe të objektivitetit në sferën e shkencave shoqërore. Ibën Halduni tregon se objektiviteti i shkencave shoqërore kërkon që ngjarjet të vlerësohen në kontekstin historik dhe shoqëror ku kanë ndodhur. Lidhur me këtë qëndrim që ndërlidhet me filozofinë e historisë, Arnold Toynbee, thotë: “S'ka kurrfarë dyshimi se filozofia e historisë e projektuar dhe e formë-

⁸⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 514-516; Ibn Khaldun, *Muqadimmah*, I, f. 353-355.

suar nga Ibën Halduni, përbën veprën më me peshë të llojit të vet që është dhënë nga ndonjë kokë që bluan”.⁹⁰

Filozofia ibënhalduniane e historisë dallohet dhe ua tejkalon filozofive të historisë mbi të cilat është ndërtuar moderniteti në këtë pikë: Përderisa filozofitë moderne të historisë janë shprehje e qëndrimeve spekulative dhe ideologjike që flasin në emër të universalitetit, filozofia e historisë e Ibën Haldunit është shprehje e një metode objektive që flet për unikalitetin e proceseve historike dhe shoqërore. Sipas pikëpamjes së Ibën Haldunit, parimet dhe ligjet, të cilave u nënshtrohen të gjitha proceset, janë universale, por, për nga përmbajtja, janë të veçanta. Sipas të gjitha gjasave, s’është gabim të thuhet se Ibën Halduni është personi i parë që në shkencat shoqërore e ka shfrytëzuar metodën e hermeneutikës historike, e cila në periudhën moderne është mbrojtur prej shkollës gjermane të historisë dhe është sistematizuar nga Wilhelm Dilthey.⁹¹

Ibnë Halduni ishte i vetëdijshtë se metoda e zbuluar prej tij, përveçse një metodë dhe kriter i ri për historinë, është edhe një shkencë e re. Subjekti i kësaj shkence, që quhet ilmu’l-umran (shkenca mbi kulturën ose sociologjia), është umran-i, domethënë struktura shoqërore si tërësi, objekti i saj janë gjendjet që burojnë nga natyra e kësaj strukture, metodë e saj është ajo empirike, kurse qëllimi i saj është gjetja e kriterit që në kuadër të transmetimeve historike do ta veçojë të vërtetën nga e pavërteta.

⁹⁰ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, vëll. III, Oxford University Press, Londër, 1939, f. 322.

⁹¹ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik*, vëll. I, Prospero Yayınları, Izmir, 1994, f. 8-9.

II. Sociologjia tradicionale

Sipas Ibën Haldunit, sociologjia tradicionale (ilmu'umran) është një shkencë që merret me analizimin e kulturës dhe të strukturës shoqërore në kuadër të kontekstit historik. Me shprehjen umran Ibën Halduni nënkupton strukturën shoqërore, organizimin shoqëror dhe gjendjet që kanë të bëjnë me të, pra, bashkëjetesën e njerëzve dhe format e marrëdhënieve midis tyre që lindin si rezultat i organizmit të tyre. Shkenca e sociologjisë si synim të veçantë e ka përmirësimin e transmetimeve lidhur me historinë, kurse si synim kryesor e ka të kuptuarit e natyrës dhe të cilësive të jetës shoqërore. Ndryshe nga filozofia e historisë sociologjia nuk merret me mënyrën si duhet të jetojnë njerëzit, si do të binden ata dhe si shoqëria mund të qeveriset më mirë. Fushë interesimi e sociologjisë është studimi empirik i mënyrës së jetesës së njerëzve në të kaluarën dhe në kohën tonë dhe hulumtimi i elementeve natyrore që e përcaktojnë strukturën shoqërore në të cilën jetojnë ata.

Ibën Halduni pohon me plot të drejtë se ai e ka themeluar shkencën mbi shoqërinë,⁹² sepse problemi i shpjegimit të jetës shoqërore në tërësi nuk është trajtuar më parë nga askush. Para Ibën Haldunit, nuk ka pasur asnjë disiplinë apo metodë shkencore as në Perëndim e as në botën islame që këtë tematikë e ka analizuar në mënyrë empirike siç e ka trajtuar dijetari ynë.

Duke u nisur nga mendimi se “të gjitha shkencat, si ato tradicionale ashtu edhe ato racionale e kanë subjek-

⁹² Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Turizm ve Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, f. 80.

tin e tyre të veçantë që i ndan nga njëra tjetra”, Ibën Halduni shton se edhe sociologjia e ka subjektin e vet të veçantë me të cilin merret (jeta shoqërore, umran), gjë që këtë disiplinë e bën të pavarur. Sipas Ibën Haldunit, çdo e vërtetë racionale dhe tradicionale dhe gjërat që janë aksidenca të tyre janë të përshtatshme për të qenë objekt studimi dhe japin mundësinë për formimin e disiplinave të veçanta.

Për të treguar se është themelues i shkencës mbi shoqërinë, Ibën Halduni bën krahasimin e sociologjisë me disiplinat që duket se merren me tema të ngjashme me atë të sociologjisë. Këto disiplina të krahasuara janë retorika (hitabet), politika (sijaset-i medenijje), e drejta dhe disiplina që merret me këshillat letrare-politike të dhëna shtetarëve (nasajih). Sipas Ibën Haldunit, asnjëra prej këtyre disiplinave të përmendura nuk i shpjegon dhe nuk i provon me argumente natyrore çështjet që kanë të bëjnë me jetën shoqërore. Po të shpreheshim me fjalët e Kantit do të kishim thënë se ato shkenca ndërtohen mbi gjykime analitike, jo sintetike. Ibën Halduni ka konstatuar se në shpjegimin e ngjarjeve shoqërore nuk është shfrytëzuar metoda induktive, nuk është dhënë sqarim pse ngjarjet kanë rrjedhur ashtu, por janë dhënë shpjegime në drejtim të asaj që dëshirohet të jetë.

Sipas Ibën Haldunit, sociologjia nuk është një shkencë e llojit të retorikës, e cila synon t’i drejtojë njerëzit në një qëndrim të caktuar dhe t’i bindë. Qëllimi i sociologjisë është shpjegimi i shkaqeve natyrore (empirike-racionale) të ngjarjeve shoqërore. Duhet theksuar se shkaqet natyrore janë të pavarura prej bindjes apo mosbindjes së njerëzve. Kjo nuk do të thotë se Ibën Halduni ka dhënë mendime lidhur me atë që duhet të jetë në jetën shoqërore. Në sferën e dijes shkencore është me rëndësi ra-

dhitja e drejtë e funksionale në formë të shpjegimit dhe të kontrollit. E veçanta e Ibën Haldunit qëndron në moslejimin që dija lidhur me ngjarjet ta përcaktojë mendimin kontrollues. Kjo do të thotë se ai nuk është as ideologjik e as i njëanshëm.

Ibën Halduni thotë se sociologjia nuk është as politike. Politika e ka si temë qeverisjen me shtëpinë (tedbir-i menzil) dhe me qytetin (tedbir-i medine), kurse si qëllim, orientimin e saj në drejtimin që shoqërisë do t'ia siguronte mbijetesën. Megjithëse edhe sociologjia merret me tema të njëjta, ajo s'ka ndonjë qëllim për drejtimin e shoqërisë. Ibën Halduni, duke iu referuar filozofisë dhe filozofëve, për politikën thotë: Sipas filozofëve, politika e trajton çështjen e formës të cilën duhet ta ketë jeta shoqërore. Në filozofi modeli i të tillë shoqëror quhet qyteti ideal (utopia), për të cilin mund të flitet vetëm në rrafshin e hipotezave.⁹³ Kurse sociologjia nuk shërbehet me hipoteza, por me atë që është faktike dhe reale.

Sociologjinë Ibën Halduni e krahason edhe me të drejtën islame (fikh) si një nga shkencat tradicionale islame. Sipas tij, juristët e fesë duke i sqaruar disa gjykime fetare, mes tjerash përmendin edhe disa shkaqe që ndër lidhen me strukturën shoqërore. Si p.sh. si shkak të ndalimit të prostitucionit e marrin përzierjen e gjenezës së njerëzve dhe prishjen e gjinisë njerëzore; si shkak të ndalimit të dhunës, shkatërrimin e jetës shoqërore, kurse si shkak të ndalimit të vrasjes së njeriut, zhdukjen e llojit njerëzor. Të gjitha këto arsye time nuk janë rezultat i vështrimeve të bëra duke u nisur nga jeta shoqërore, por

⁹³ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 739-740; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 137-138.

nga qëllimi i shpjegimit të vendimeve fetare, kurse sociologjia nuk niset prej qëllimeve.

Sipas Ibën Haldunit, sociologjia nuk është dije e llojit të këshillave për qeveritarët, sepse veprat e shkruara në këtë lëmë janë të natyrës retorike dhe ndonëse e synojnë strukturën shoqërore, s'janë fryt i observimit të saj. P.sh. "Rrëfimi i hutit", autor i të cilit është Mybazen Behrami, sipas Mesudit, është si vijon: "O sundues, shteti mund të mbijetojë vetëm nëse respektohet e drejta, nëse çmohet autoriteti, nëse ka udhëheqës të drejtë, nëse jepen paga të mira dhe nëse vendi është i urbanizuar. Drejtësia është peshore e vënë nga Zoti, ndërsa sunduesi është caktuar si mbikëqyrës". Këto fjalë janë këshilla politike që synojnë bindjen, kurse sociologjia, siç është thënë edhe më parë, nuk synon t'i bindë njerëzit, por ta shpjegojë shoqërinë përmes argumenteve natyrore.⁹⁴

Shkaqet që e kanë shtyrë Ibën Haldunin ta themelojë shkencën mbi shoqërinë (ilmu'l-umran) janë krejtësisht të ndryshme nga ata që kanë ndikuar për themelimin e sociologjisë moderne. Përderisa një ndër shkaqet kryesore të themelimit të sociologjisë bashkëkohore është përpjekja për sistematizimin e ndryshimeve epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore, të cilat përbëjnë shkëputje të prerë prej traditës, brenga e vetme e Ibën Haldunit ka qenë fiksimi i kriterit të historisë dhe shkencës së historisë. Sociologjia e Ibën Haldunit s'e përcakton shkëputjen prej traditës e as pikën në të cilën thyhet tradita. Sociologjia e Ibën Haldunit, edhe pse i shqyrton ndryshimet epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore, nuk ka lindur si rezultat i tyre. Ilmu'l-

⁹⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 260-264; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 77-83.

umrani nuk përpiqet - si sociologjia moderne - ta kanalizojë shoqërinë duke i veshur ato me vlera të caktuara. Qëllimi i sociologjisë ibënhalduniane është nxjerrja në pah e shkaqeve natyrore të të gjitha këtyre ndryshimeve. Ruajtja e strukturës shoqërore, disenjimi i saj sipas një modeli ideal nuk hyjnë në fushën e problemeve me të cilat merret sociologjia e Ibën Haldunit.

Siç kemi përmendur edhe më parë, termit histori Ibën Halduni i jep dy domethënie, si proces i ngjarjeve që e përcakton ekzistencën e njeriut dhe si dije që na lajmëron për të ndodhurat. Sociologjinë e tij më tepër e ndërlidh me kuptimin e dytë të historisë dhe sipas tij kjo shkencë s'ka ndonjë funksion të ndikimit në realizimin e procesit ciklik të ngjarjeve e as në zbërthimin e drejtimit të këtij procesi. Sipas tij, sociologjia duhet t'i tregojë shkaqet natyrore të ndodhive dhe të jetë kriter metodologjik për interpretimin e tyre. Sociologjia, thotë ai, s'ngërthen në vete gjykime vlerash. Përkundër sociologjisë bashkëkohore, ilmu'l-umrani është i pavarur prej vlerave, apo, si të thuash, qëndron në një pozitë neutrale ndaj të gjitha vlerave dhe është objektiv.

Kjo pikëpamje e Ibën Haldunit është fryt i konceptit tradicional islam. Parim themelor i traditës islame është përparësia e dijes së bazuar në arsye dhe në përvojë. Ibën Halduni thekson se dija lidhur me gjërat dhe ngjarjet buron nga gjykimet faktike, kurse dija fetare, prej atyre kategorike dhe se këto dy koncepte janë ngushtë të lidhura ndërmjet tyre.⁹⁵ Një nga veçoritë kryesore të Ibën Haldunit është kërkimi i ligjshmërisë dhe i vlerës së këtyre dy llojeve të dijes në fushat e tyre, kritika e ligjshmëri-

⁹⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 258-259; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 76-77.

së teorike e çdo dijeje që gjendet midis këtyre llojeve dhe mbrotja e pajtueshmërisë së tyre.⁹⁶ Qëndrimi i Ibën Haldunit se çdo proces historik-shoqëror duhet të vlerësohet në kontekstin e vet përbën edhe ky një pasqyrim të Islamit tradicional, i cili çdo traditë e pranon si një mënyrë specifike legjitime të jetesës. Shkurt, ilmu'l-umrani, i krahasuar me mendësinë shkencore moderne, përkundër karakterit shkencor dhe objektivitetit që ka, nuk është një disiplinë ideologjike, shekullare e as kundërshtuese e traditës. Sociologjia e Ibën Haldunit, shkencë kjo që bën interpretime të dukurive shoqërore duke u nisur nga predispozicionet faktike dhe empirike, është e pavarur prej konkluzioneve morale dhe fetare - që janë identitet i gjy-kimeve kategorike - por nuk i përjashton dhe nuk i refuzon ato.

Tani shtrohet pyetja se ku mund ta vendojmë ilmu'l-umran-in në klasifikimin e shkencave? Ibën Halduni thotë se sociologjia është një shkencë filozofike,⁹⁷ por funksioni i filozofisë sipas Ibën Haldunit dallon shumë nga funksioni që kësaj disipline ia veshin filozofët. Sociologjinë Ibën Halduni e merr si shkencë filozofike jo sepse ajo bazohet vetëm në racionalen si filozofia ose sepse përbën dije spekulative, por për shkak të ndikimit që ka ushtruar tipologjia e shkencave të kohës në botën e tij ideore. Në atë periudhë shkencat, në bazë të burimit të dijes, ndaheshin në racionale-filozofike dhe në fetare-tradicionale. Pra, përderisa dijet e bazuara në arsye dhe në përvojë futeshin në kategorinë e dijes filozofike, njohuritë fetare konsideroheshin si dituri tradicionale. Meqë

⁹⁶ Muhsin Mehdi, *İbni Haldun*, përkth. Y. Z. Cömert, *İslam Düşünce Tarihi*, vëll. 3, İnsan Yayınları, Stamboll, 1991, f. 183-203.

⁹⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 200; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 6.

sociologjia nuk e ka objekt studimi fenë ose ndonjë çështje fetare, natyrisht se do të futet në kategorinë e shkencave filozofike. Në fakt, Ibën Halduni nuk shpreh simpati për filozofinë si dije racionale dhe spekulative. Sipas tij, nëse filozofia, siç pohojnë filozofët, është përpjekje për ta perceptuar në sajë të arsyes tërë qenien fizike dhe metafizike nga këndi i natyrës, qenies dhe shkaqeve, ajo është e dështuar. Sepse logjika, si metodë filozofike, s'mjafton për një gjë të tillë; arsyeja s'mund ta kuptojë dhe ta interpretojë çdo fushë, s'mund ta kapë dhe ta shpjegojë fushën metafizike. Prej filozofisë kemi një dobi të vetme zhvillimin e mendjes duke e shfrytëzuar analogjinë.⁹⁸ Sociologjinë Ibën Halduni e fut në kategorinë e filozofisë për arsye se atë nuk e quan shkencë me burim fetar. Por, nga ana tjetër, meqenëse sociologjia, për nga cilësia, është dije empirike, ai e ndan atë prej filozofisë si dituri racionale dhe spekulative dhe e vlerëson si lloj të veçantë të dijes, si dije shkencore.

Sipas Ibën Haldunit, problemet themelore të sociologjisë, themelues i së cilës është ai vetë, janë këto:

1. Shpjegimi i shkaqeve pse njerëzit lidhen ndërmjet tyre dhe krijojnë fshatra dhe qytete dhe bashkejetojnë duke formuar shoqëri.

2. Shpjegimi i shkaqeve pse njerëzit që jetojnë së bashku ndiejnë nevojë për autoritet politik, pse e themelojnë shtetin.

3. Sqarimi i arsyeve të formave të marrëdhënieve që janë rrjedhojë e veprimtarive të tyre ekonomike.

⁹⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1254; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 257.

4. Sqarimi i shkaqeve të veprimtarive shkencore, edukative-arsimore, që e veçojnë njeriun prej të gjitha qenieve të tjera.⁹⁹

Nëse mendojmë pak më gjatë në lidhje me këto katër probleme për të cilat flet Ibën Halduni, do të vërejmë se ato janë në raporte reciproke me strukturën dhe organizimin institucional që përbën çështjen themelore të sociologjisë moderne. Me një dallim që Ibën Halduni: fenë nuk e quan si element të kulturës shekullare, as familjen faktor ekonomik ose politik dhe këto të dyja nuk i fut në fushën e problematikës së sociologjisë.

A. Umrani

Sipas Ibën Haldunit, umrani nënkupton tubimin e njerëzve për të jetuar bashkë, shumën e formave të marrëdhënieve që lindin si pasojë e këtij organizimi. Me fjalë të tjera, umrani ka kuptimin e organizimit shoqëror, të strukturës shoqërore dhe të të gjitha gjendjeve që kanë të bëjnë me to. Shkurt e shkoqur, umrani nënkupton jetën shoqërore, të shprehur nga filozofët përmes sentencës “njeriu për nga natyra e vet është i qytetëruar”, që do të thotë se jeta shoqërore është e domosdoshme për njeriun. Ibën Halduni, edhe pse po si filozofët, jetën shoqërore e quan të domosdoshme për njeriun, atë nuk e shpjegon me natyrën e njeriut. Nëse sociologjia ishte shpjegim i ngjarjeve që e përcaktojnë qenien e njeriut me arsye natyrore, empirike-rationale, atëherë themi se edhe themelimi i shoqërisë duhet të shpjegohet me arsyet e

⁹⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 266-267; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 84-85.

njëjta. Ibën Halduni, i cili niset nga kjo pikë, më tutje shton se arsyet e përmendura nuk ua sigurojnë njerëzve gjërat për të cilat ata kanë nevojë për vazhdimin dhe mbrojtjen e jetës së tyre.

Të shërbehemi me fjalët e tij, kur Zoti e ka krijuar njeriun, i ka treguar se atij i janë dhënë disa fuqi në saje të të cilave mund ta sigurojë ekzistencën e vet. Por duke qenë se njeriu s'mund të mbijetojë i vetmuar, s'mund të luftojë si individ kundër sfidave jetike, jeta me të tjerët na del si domosdoshmëri. Një nga shkaqet që bashkëjetesën me të tjerët e bën domosdoshmëri është edhe pamundësia e njeriut për t'u mbrojtur nga fuqitë e egra të qenieve të tjera. Njeriut Zoti ia ka dhuruar si mjet më të fortë mbrojtës mendjen dhe si mbështetës të saj, duart. Arsyet dhe dora që janë mjete të sigurimit të ekzistencës dhe të mbrojtjes gjithmonë kanë nevojë për ndihmën e tjetrit. Në saje të ndihmës njeriu e siguron ushqimin dhe armën mbrojtëse. Kjo do të thotë se jeta shoqërore është e natyrshme dhe e domosdoshme për njeriun.¹⁰⁰

Ibën Halduni, i cili në këtë mënyrë e ka provuar natyrshmërinë dhe domosdoshmërinë e jetës shoqërore, më pas, duke u nisur nga veçoritë strukturore, bën klasifikimin e shoqërive. Si veçori strukturore më kryesore të shoqërive i përmend këto: solidaritetin grupor, mënyrat e sjelljes që burojnë prej fesë, marrëdhëniet juridike që e sigurojnë paqen dhe sigurinë e njerëzve, dmth mënyrat e qeverisjes, format e prodhimit etj. Sipas Ibën Haldunit, në fakt ekzistojnë dy mënyra të jetës shoqërore: jeta shoqërore nomade (el-umranu'l-bedevi) që është dominante nëpër fshatra, pllaja dhe fusha, në të cilën solidariteti

¹⁰⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 271-273; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 89-91.

grupor (asabijje) është shumë i fortë, në të cilën mbisundojnë marrëdhëniet komunale përkundër individualizmit ekonomik, (njerëzit ekzistencën pjesërisht e sigurojnë përmes bujqësisë e më tepër prej blegtorisë) dhe në të cilën mbretërojnë marrëdhëniet fisnore të bazuara në moral. Në shoqërinë nomade njerëzit e kanë të vështirë t'i plotësojnë nevojat e tyre të domosdoshme dhe për këtë arsye për pjesëtarët e saj jeta e qetë dhe luksoze e qytetit janë përmallim e synim për arritjen e të cilit ata punojnë me mish e me shpirt. Kështu themelohen qytetet.

Sipas Ibën Haldunit, forma e dytë e jetës shoqërore është ajo e qytetërimit (el-umranu'l-hadari), në të cilën, në një mënyrë a në një tjetër zbehet ndjenja e grupit, ndjenja e solidaritetit dhe në plan të parë del individualizmi ekonomik, urbanizimi, me çka ekzistencën njerëzit e sigurojnë para së gjithash përmes tregtisë, prodhimit manufaktural (të cilin mendimtari ynë e quan zanat) si endja, punimi i qilimave etj. Në jetën shoqërore të qytetëruar mundi paguhet me një kundërvlerë, bujqësia shfrytëzohet në masë të caktuar, kurse mënyra fisnore e qeversijes zëvendësohet me pushtetin e bazuar në forcë, pra me shtetin.¹⁰¹ Ky klasifikim i Ibën Haldunit lidhur me strukturat shoqërore ka kaluar në literaturën e sociologjisë moderne si tipologji dyshe e shoqërive.

Sipas Ibën Haldunit, elemente kryesore që shoqërinë e qytetëruar e ndajnë prej asaj nomade janë mirëqenia dhe luksi. Në shoqërinë e qytetëruar njerëzit e kapërcejnë problemin e mbijetesës dhe, në saje të mirëqenies së siguruar prej shtetit ndërtojnë një ambient të urbanizuar me pallate, godina, tregje, ura, kanale ujitëse, kopshte etj. Ata mundohen të zotërojnë sa më shumë gjëra, mjete,

¹⁰¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 266; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 84.

ushqim, veshmbathje më të shtrenjta. Pronën e shtënë në dorë dhe shprehitë e veta fillojnë t'ua lënë trashëgimi brezave të ardhshëm. Shtetin këto zhvillime e shpien drejt shkatërrimit të tij.¹⁰²

Sipas Ibën Haldunit, kur shoqëria e qytetëruar arrin mirëqenien dhe luksin, njerëzit i shndërrojnë në moral adetet dhe shprehitë që i ka gjeneruar gjendja e bollëkut. Njerëzit e stolisur me këtë moral s'i respektojnë as ligjet e fesë as ato të shtetit. Sepse, nëse fitimi s'u mjafton për t'i plotësuar nevojat e jetës luksoze, ata, për të bërë një jetë të shfrenuar janë në gjendje ta provojnë çdo metodë, s'pyesin për pengesa.¹⁰³

Për Ibën Haldunin, një cilësi tjetër që e dallon shoqërinë e civilizuar prej asaj endacake është dukuria e shtetit. Sipas mendimtarit në fjalë, veçoritë shoqërore trajtësohen sipas strukturës politike. Këtë e thekson edhe thënia popullore "Njerëzit e rëndomtë jetojnë sipas fesë së udhëheqësve të vet".¹⁰⁴ Sipas Ibën Haldunit, shteti për jetën shoqërore të qytetëruar është ashtu si forma për materien. Shteti është forma e qytetërimit, kurse qytetërimi është materia e shtetit. Nuk mund të paramendohet as shteti pa qytetërim e as qytetërimi pa shtet. Qytetërimi dhe shteti janë dy gjëra të lidhura ngushtë ndërmjet tyre dhe ndryshimet që ndodhin në njërin pasqyrohen edhe te tjetri. Ata jetojnë dhe perëndojnë bashkë.¹⁰⁵

¹⁰² İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 501; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 338.

¹⁰³ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 866-871; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 291-297.

¹⁰⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 242; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 58.

¹⁰⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 885; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 89-91.

Ibën Halduni bën edhe krahasimin e karakteristika-ve të shoqërive nomade dhe të qytetëruara. Sipas tij, shoqëritë endacake, të krahasuara me shoqëritë e qytetëruara, janë më të afërta ndaj vlerave morale. Kjo për arsye se natyra e njerëzve që bëjnë jetë shtegtare ende nuk është zvetënuar prej gjërave jonatyrore si luksi dhe zdhërrhallja. Njerëzit e civilizuar duke u dhënë pas shprehive që ua sjell prosperiteti dhe luksi largohen gradualisht prej moralit dhe virtyteve. Edhe pse njeriu ka prirje natyrore që të jetë i moralshëm, ai bëhet pre e traditave dhe e shprehive. Nëse njeriu i përsërit vazhdimisht disa sjellje, ato shndërrohen në karakter të tij. Ja se ç'bën mënyra e qytetëruar e jetesës.¹⁰⁶

Këto analiza psikologjike të Ibën Haldunit në lidhje me njeriun, siç shihet te sociologu frëng E. Durkheim, në sociologjinë moderne kanë depërtuar në formën e sociologjizmit. Pra, sipas të gjitha gjasave s'është gabim të thuhet se doktrina e sociologjizmit i ka rrënjët në mendimin e Ibën Haldunit.

Sipas Ibën Haldunit, ekzistojnë edhe shkaqe të tjera pse në mënyrën e qytetëruar të jetesës vërehet një distancë ndaj vlerave të moralit. Në krye të tyre është fakti se njerëzit sigurinë e vet ia bartin autoritetit politik të quajtur shtet. Kur çështja e sigurisë i bartet diku tjetër, te njerëzit zhduken trimëria dhe vendosmëria. Nëse autoriteti i shtetit dhe ligjet e tij bazohen në forcë dhe në shtypje, humbja e moralit bëhet gjë e pashmangshme. Tirania, përveç që e shkatërron trimërinë dhe qëndrueshmërinë e njerëzve, shkakton dhe bezdisjen dhe përtar-

¹⁰⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 420-425; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, f. 253-258.

cinë e tyre, gjëra këto që më vonë shpien drejt rrënimin ekonomik dhe shkatërrimit të përgjithshëm të shtetit.

Këto konstatime të Ibën Haldunit për shtetin kanë edhe një kuptim tjetër: Ashtu sikundër moraliteti, edhe produktiviteti ekonomik i njerëzve është në përpjesëtim të drejtë me lirinë e tyre. Niveli i këtyre dy parametrave varet prej nivelit të lirisë. Amoraliteti dhe joproduktiviteti ekonomik janë ngushtë të lidhur me dhunën. Pra, teza e Ibën Haldunit e shprehur me nomenklaturën e ekonomisë së kohës sonë, ka kuptimin e unitetit të liberalizmit politik dhe ekonomik.

Duke i lexuar këto mendime të Ibën Haldunit s'mund të mos pyetemi: Për të kuptuar vërtetësinë e konstatimeve të bëra a kemi nevojë të jemi intelektualë? A kemi nevojë të shkojmë në vende të tjera për të parë se çfarë shoqërie është ajo për të cilën bëhet fjalë ose mjafton t'i hedhim një shikim vendit tonë dhe banorëve të tij të cilët presin prej shtetit gjithçka?

Nga vlerësimet e tij lidhur me moralin e shoqërisë së qytetëruar, zbehjen e ndjenjave të trimërisë, të qëndrueshmërisë dhe të rezistencës, Ibën Halduni e përjashton shoqërinë e qytetëruar të Muhammedit (a.s.), pjesëtarët e së cilës, edhe pse u janë nënshtruar vendimeve politike, nuk i ka përshkuar procesi i degjenerimit. Nuk janë prisur moralisht për arsye të kësaj e kanë penguar konkluzionet fetare, të cilat besimtarët i kanë respektuar me plot vullnet e zemër. Atëherë kur ndjenjat u dobësuan dhe njerëzit filluan të qeveriseshin me ligjet e autoritetit politik jofetar (shekullar), feja u shndërrua në dije abstrakte që trashëgohej pa vullnet e pa ndërgjegje. Prej asaj kohe, te muslimanët filluan të dobësoheshin virtytet morale si trimëria, vendosmëria etj. S'ka dyshim se ligjet shekullare, të cilat s'e marrin në konsideratë vullnetin

dhe ndërgjegjen, nuk përvetësohen nga njerëzit dhe s'japin kurrfarë sigurie. Përkundrazi, ato mbjellin dobësi të shumta te njerëzit. Nga ana tjetër, vendimet fetare, të cilat bazohen në vullnetin dhe ndërgjegjen, u bëjnë thirrje njerëzve që të pajisen me virtyte dhe t'i hedhin veset. Për këtë arsye themi se shoqëria e të Dërguarit të Zotit përbën një përjashtim.¹⁰⁷

Shoqërinë shtegtare dhe atë të qytetëruar Ibën Halduni i krahason edhe nga prizmi i formave të prodhimit. Sipas tij, njerëzit e vendbanimeve ku jeton numër i vogël njerëzish, si fshati, pllaja, fusha dhe vise të ngjashme, të cilët merren me bujqësi dhe blegtori, mjaftohen me gjërat e domosdoshme për jetesë. Ekzistencën ata e sigurojnë prej tregtisë, zejtarisë dhe prej mundit të paguar. Nga ana tjetër, njerëzit e qyteteve, ku jeton numër i madh njerëzish dhe ku autoriteti politik përfaqësohet nga shteti, s'kanë probleme të sigurisë dhe mund të shtien në dorë gjëra përtej atyre elementareve dhe të jetojnë në luks e zëdhallje, cilësi këto të shoqërisë së qytetëruar.¹⁰⁸

Ibën Halduni, edhe pse shoqëritë i ndan në dy grupe, pra në shoqëri nomade dhe të urbanizuara (të qytetëruara), prapsëprapë këto dy lloje të shoqërive nuk i quan si krejtësisht të pavarura prej njëra-tjetrës. Sipas tij në rrënjën e çdo shoqërie të qytetëruar qëndron shoqëria nomade. Kjo për arsye se pjesëtarët e shoqërisë nomade, në të cilën kemi ndjenjë të fortë të grupit dhe të solidaritetit, janë të moralshëm, trima dhe luftarakë dhe në një mënyrë a në një tjetër arrijnë qëllimin që ia kanë caktuar vetes: luksin dhe të qenët qytetar. Me fjalë të tjera, jeta

¹⁰⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 420-428; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 259-261.

¹⁰⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 415-419; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 249-251.

shoqërore nomade dhe ajo e qytetëruar janë vetëm se faza të civilizimit.

Jetën shoqërore Ibën Halduni e vlerëson si pjesë të natyrshmërisë. Atë e shpjegon me shkaqe pragmatike siç janë mbijetesa ekonomike dhe siguria. Fazën e parë të shoqërisë natyrore e përbën jeta nomade, kurse atë përfundimtare, jeta e qytetëruar. Ky perceptim i jetës shoqërore e ngërthen në vete përparimin i cili është proces drejt degjenerimit të jetës shoqërore, drejt shkatërrimit dhe zhdukjes.

B. Politika

Sipas Ibën Haldunit, ashtu sikundër jeta shoqërore është rezultat i përpjekjeve të njerëzve për ta siguruar ekzistencën dhe për ta mbrojtur veten, ashtu edhe shteti është rezultat i pashmangshëm përmes të cilit njerëzit e plotësojnë nevojën për ta mbrojtur vetveten. Edhe pse njerëzit janë të prirur më tepër nga e mira se nga e keqja, në natyrën e tyre ekziston edhe prirja për t'u bërë keq të tjerëve dhe për t'i shkelur të drejtat e tyre. Përderisa nuk vendoset sovraniteti politik dhe shtrirja e tij mbi shoqërinë, s'mund të arrihet lehtë gjendja në të cilën njerëzit nuk do ta dëmtojnë njëri-tjetrin. Pra për t'u arritur dhe për t'u mbrojtur siguria e jetës shoqërore, për t'u arritur gjendja e mbizotërimit të drejtësisë në marrëdhëniet ndërnjerëzore, ka nevojë të domosdoshme për autoritetin politik dhe për shtetin. Ky botëkuptim i Ibën Haldunit rreth natyrës së njeriut dhe shkakut të "qeniesimit" së shtetit është shumë i afërt me atë të Grotius-it dhe Locke-ut, themelues të liberalizmit klasik. Një konstatim i tillë na flet për të vërtetën se deri edhe në kohën tonë,

prej Ibën Haldunit mund të merren shumë mësimë në sferën e politikës.

Sipas Ibën Haldunit, faktor themelor që ka mundësuar lindjen e shtetit është solidariteti grupor (asabijjet). Pra me shprehjen origjinale të Ibën Haldunit, asabijjet, siç cekëm edhe më parë, nënkuptojmë ndjenjën grupore që shpie në solidaritetin reciprok midis njerëzve, dmth ndjenjën e përkatësisë në bashkësinë nomade. Forma e pasqyrimit të ndjenjës grupore në këtë bashkësi është kryesia (rijaset). Kryesia ka domethënien e udhëheqjes së njerëzve që janë anëtarë të fisit të njëjtë. Njeriu ose njerëzit që prijnë, nuk duhet t'i shprehin ingerencat e veta duke ushtruar dhunë ose duke përdorur forcën. Autoriteti i postit të kryetarit buron nga fakti që e pranojnë të gjithë. Kryetari është "i pari në mesin e të barabartëve".¹⁰⁹ Por në marrjen e postit të kryetarit ndikon edhe të qenët e tij anëtar i grupit më të fortë në kuadër të fisit. Sepse, si shoqëria shtegtare ashtu edhe ajo e qytetëruar janë të detyruara të bazohen në organizimin dhe forcën politike. Ibën Halduni e thekson rëndësinë e pjesëtarit të grupit më të fortë për t'u bërë kryetar, por edhe përkundrazi këtij fakti, në shoqëritë nomade është e mundur që ai të jetë edhe i sojit tjetër.¹¹⁰

Sipas Ibën Haldunit, ndjenja e solidaritetit e cila synon mirëqenien, urbanizimin - shkurt, të qenët shtet - nuk kënaqet me autoritetin politik të ndërtuar brenda fisit. Ndjenja e solidaritetit, për t'ia arritur qëllimit, është e detyruar të luftojë me fiset e tjera dhe ta zgjerojë fushën e sovranitetit të vet. Fanatizmi që arrin ta zgjerojë fu-

¹⁰⁹ Erwin I. J. Rosenthal, *Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi*, përkth. A. Çakusu, İz Yayıncılık, Stamboll, 1996, f. 130.

¹¹⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 435-436; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, f. 269-274.

shën e vet të mbizotërimit, kur përballet me një shtet në dekadencë që s'ka forcë ta mbrojë veten, e okupon dhe e shkatërron atë dhe e formon shtetin e vet. Por nëse përballet me një shtet në përparim e sipër, atëherë i nënshtrohet atij. Sipas Ibën Haldunit, fanatizmi nomad, që synon shtetin, ka dy mundësi: ose do të ballafaqohet me një shtet të fortë dhe do ta mbështesë e do të hyjë në mbrojtjen e tij, ose do ta nënshtrojë një shtet të dobët, do ta zhdukë atë dhe do ta themelojë shtetin e vet.¹¹¹

Ibën Halduni pohon se ka dallim midis autoritetit politik të shoqërisë nomade dhe atij të shoqërisë së qytetëruar. Ta themi me fjalët e mendimtarit tonë, shteti që lind nga strukturimi i shoqërisë së qytetëruar është diçka shumë më tepër se posti i kryetarit. Përderisa ky post përbën autoritetin politik të bazuar në respekt, shteti është autoritet politik që bazohet plotësisht në forcë dhe në shtypje. Shkaku që shteti është një autoritet i bazuar në forcë dhe në trysni qëndron në karakterin qytetërimor të shoqërisë. Mbrojtja e gjeografisë së gjerë të shoqërisë së qytetëruar, qetësia dhe siguria nëpër qytetet e mbipopulluara, kohezioni i njerëzve të përshkuar nga degjenerimi moral në shoqërinë e individualizmit ekonomik janë të mundur vetëm në saje të përdorimit të forcës dhe të trysnisë. Pra, Ibën Halduni konstaton se në botën tonë forca është realitet.

Edhe pse themelimin e shtetit e bazon në forcë dhe në ndjenjën e solidaritetit si burim i forcës, këto elemente Ibën Halduni nuk i vlerëson të mjaftueshme për stabilitetin dhe zhvillimin e shoqërisë politike. Sipas tij, shteti, i cili nga fanatizmat e ndryshëm perceptohet si një dhunti

¹¹¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 450-452; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, f. 284-286.

dhe qëllim i kësaj bote, do të vazhdojë të jetë burim i ndjenjave të konkurrencës dhe përplasjes. Sado që fanatizmi ngadhënjimtar e ndërton shtetin dhe i ndan të mirat bashkë me fanatizmat që ai i ka nënshtruar, kjo nuk do të thotë se ata janë bashkuar ose janë zhdukur të gjitha dallimet ndërmjet tyre. Këtë e tregon edhe përpjekja e mëvonshme e fanatizmit ngadhënjimtar për eliminimin e të tjerëve dhe fillimi i humbjes së ndjenjës së solidaritetit.

Për ta siguruar stabilitetin e vet, për t'i penguar ndjenjat e konkurrencës e të divergjencës si dhe për të arritur të mbizotërojë në një hapësirë të gjerë, shteti ka nevojë për fenë. Sepse synimi i fundit i fesë nuk janë të mirat e kësaj bote as zhvillimi i konkurrencës dhe i oponencës, por zhvillimi i ndjenjave të vëllazërisë ndërmjet njerëzve. Përkatësia fetare i eliminon ndjenjat e konkurrencës dhe të grindjes dhe në çdo veprim në plan të parë e nxjerr arritjen e pëlqimit hyjnor. Arritja e tij do të thotë që shteti të mos ketë asnjë pengesë në drejtim të arritjes së stabilitet dhe të zgjerimit të kufijve. Zaten, njerëzit tanimë kanë qëllime dhe dëshira të njëjta: ta arrijnë pëlqimin hyjnor dhe të jenë në gjendje që, për hir të kësaj, ta flijojnë edhe shpirtin.

Rëndësinë më të madhe të fesë në krahasim me solidaritetin grupor Ibën Halduni e shpjegon kështu: Ata që janë bashkuar rreth synimeve të kësaj bote edhe nëse janë më shumë në numër s'mund t'i bëjnë rezistencë unitetit besimor. Sipas tij, kjo gjendje është përjetuar në periudhat e para të Islamit, në epokën e çlirimeve. Në luftërat me Bizantin dhe me Persinë (viti 636) numri i muslimanëve ka qenë 30 000, i persianëve 120 000, kurse ai i bizantinëve 400 000. Megjithëkëtë, ngadhënjyen muslimanët. Shkaku i fitores së muslimanëve është uniteti i tyre që bazohej në arritjen e qëllimeve të botës së

ardhshme dhe gatishmëria që për hir të Zotit ta flijojnë edhe vetveten. Uniteti fetar e përforcon ndjenjën e solidaritetit, kurse mungesa e këtij uniteti dhe dobësia e ndjenjave fetare shkaktojnë dobësimin e solidaritetit grupor dhe, për pasojë, rënien ose shkatërrimin e shoqërisë.¹¹² Sipas Ibën Haldunit, përkatësia e grupit të njëjtë dhe solidariteti janë gjëra relative dhe të përfytyruara. Elementi bazë që e siguron homogjenitetin është besimi i përbashkët ose feja.¹¹³

Ibën Halduni thotë se çdo shtet e ka sistemin e vet juridik, por ky sistem nuk buron gjithnjë prej fesë. Sipas tij, dispozitat mbi të cilat bazohet dhe që i zbaton autoriteti politik mund të jenë fetare, por edhe racionale. Përdërisa në rastin e parë politika merr parasysht edhe këtë edhe botën tjetër, në rastin e dytë, politika i kushton rëndësi vetëm jetës së kësaj bote.¹¹⁴

Ibën Halduni me këtë ndarje nuk synon të tregojë se feja është gjë joracionale dhe se e drejta nuk duhet të bazohet në fe, por se feja, si një lloj i dijes, nuk është fryt i arsyes njerëzore. Edhe ai vetë është plotësisht i bindur se Islami si fe, që nuk është fryt i arsyes, e vë thuajse në çdo sferë arsyen në plan të parë. Pra ndarjen që e përmendëm duhet shikuar si ndarje nga prizmi i burimit të politikës.

Sipas mendimit të madh ekzistojnë dy lloje të politikës: Politika që i jep përparësi interesit të popullit dhe të shoqërisë përkundër atij të shtetit. Domethënë, shteti ekziston për shoqërinë e jo shoqëria për shtetin. Kjo është politika e bazuar në urtësi (filozofi). Në rastin e

¹¹² İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 485-487; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, 319-321.

¹¹³ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 531; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 374.

¹¹⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 739-740; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 137-138.

dytë të politikës, përparësi i jepet shtetit, i cili mund që shoqërinë ta formësojë përmes dhunës dhe trysnisë. Sipas Ibën Haldunit, shumica e shteteve në faqe të dheut udhëhiqen nga politika e rastit të dytë.

Ibën Halduni pohon se koncepti i disa filozofëve islamë për shtetin dhe shoqërinë i quajtur “politika qytetare” (es-sijasetu’l-medenijje), nuk ndërlidhet me pikëpamjen e tij për këto dy fenomene. Sipas tij, “politika qytetare” ka të bëjë me modelin ideal të shoqërisë (el-medinetu’l-fadila), që përbën një projekt të porealizueshëm, një utopi. Për këtë projekt mund të flitet vetëm nga këndi i hipotezës, kurse gjërat për të cilat u fol më parë janë gjëra që ekzistojnë në botën reale.

Qëndrimet e tij lidhur me politikën racionale Ibën Halduni i shtron si vijon: Dispozitat që zbatohen në bazë të politikës racionale, përgjithësisht e ngërthejnë në vete tiraninë dhe padrejtësinë. Drejtësia e vërtetë ekziston vetëm në politikën dhe në qeverisjen e bazuar në parimet e fesë islame.¹¹⁵ Ligjet e shtetit të themeluar në saje të forcës zakonisht e marrin formën sipas dëshirës së autoritetit politik. Por, rezultat i sundimit që shfrytëzon forcën, në saje të së cilës synohet udhëheqja e popullit në drejtimin të cilin ai s’e pëlqen, është pakënaqësia dhe mosrespektimi i shtetit. Për këtë arsye shteti duhet t’u referohet ligjeve të pranuar nga populli. Nëse shteti qëndron larg ligjeve të pranuar s’arrin dot të stabilizohet.

Është një gjë e mirënjohur se njerëzit nuk kanë vetëm kërkesa të kësaj bote, pra kërkesa materiale, por edhe nevoja të karakterit shpirtëror. Përvoja flet se regjimet shtetërore që bazohen në vendime politike që s’ndërlidhen me fenë, që udhëhiqen vetëm prej politikës ra-

¹¹⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 860; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 285.

cionale, s'mund të cilësohen si mënyrë e qëlluar e qeverisjes.¹¹⁶ S'ka kurrfarë dyshimi se këto qëndrime të Ibën Haldunit kanë të bëjnë me të dëshiruarën. Ai i gjen të pasakta pohimet se autoriteti politik doemos duhet të burojë prej fesë. Jeta dhe rendi shoqëror janë të mundshme edhe pa fenë dhe pa autoritetin fetar. Ndjenjat grupore, që i bashkojnë dispozitat e autoritetit politik, ligjet dhe njerëzit, janë faktorë të mjaftueshëm për jetën dhe sistemin shoqëror. Në botë ekzistojnë shoqëri të cilat nuk janë dhënë pas ndonjë feje apo profeti, por që kanë krijuar shtete dhe qytetërime. Pa autoritetin politik janë të pamundshme si jeta shoqërore dhe shteti ashtu edhe qytetërimi, kurse pa fe dhe pa profet mund të funksionojnë.¹¹⁷

Ibën Halduni këtu nuk i quan të panevojshëm fenë dhe të profetët, por flet për faktin nëse ata janë të domosdoshëm ose jo për jetën shoqërore dhe politike shekullore. Sipas tij, s'janë të vërteta fjalët e disa mendimtarëve islamë se ekziston lidhje racionale dhe e domosdoshme midis fesë dhe jetës shoqërore dhe politike. Për jetën shoqërore element natyror dhe i domosdoshëm është vetëm autoriteti politik. Në çdo shoqëri rendi dhe siguria mund të arrihen duke u mbështetur në fe, por edhe në ligjet e nxjerra nga autoriteti politik profan.

Ibën Halduni thotë se shoqëritë që nuk kanë konsiderata për fenë çalojnë në aspekt të moralit, të së drejtës dhe lirisë, se jeta shekullore ndikon maksimalisht në shkatërrimin e shtetit.¹¹⁸ Është shumë e qartë se Ibën

¹¹⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 541-542; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 385-386.

¹¹⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 273-275; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 91-93.

¹¹⁸ Serdar, *po aty*, f. 201.

Halduni e parapëlqen konceptin politik të bazuar në parimet islame. Sipas tij, shteti që bazohet në forcë e dhunë, që e ngre adrenalinen e qytetarëve, është i padrejtë dhe autoritar; shteti i tillë meriton të përbuzet si nga urtësia politike ashtu edhe nga e drejta. Ai është fryt i spekulimeve që janë të privuara nga nuri i Zotit.. Shteti i vetëm i përkryer është ai që i ka parasysh interesat materiale dhe shpirtërore të popullit, që bazohet në jetësimin autentik të Islamit.¹¹⁹

Ibën Halduni dëshiron të theksojë se rregullat apo normat e së drejtës shekulare dhe të shtetit të bazuar në të s'përvetësohen lehtë prej njerëzve. Sipas tij, në strukturimet ku nuk merret parasysh feja, ku marrëdhëniet shoqërore dhe politike janë të indeksuara vetëm në disa qëllime botërore-shekullare, konkurrenca dhe përplasjet janë të pashmangshme. Në kushte të tilla është e pamundshme të realizohet bashkimi i njerëzve dhe integrimi shoqëror. Forca e vetme që shpie drejt solidaritetit shoqëror është feja. Sepse në marrëdhëniet shoqërore të bazuara në elementin fetar synim final janë mbrojtja e interesit individual dhe shoqëror dhe arritja e lumturisë së kësaj bote dhe e botës tjetër.

Sipas Ibën Haldunit, politika e bazuar në fe është më e përshtatshme për jetën shoqërore. Përderisa feja është shtyllë e shëndoshë për jetën e njeriut dhe të shoqërisë, një gjë e tillë s'mund të thuhet për arsyen.¹²⁰

Po të ishim shprehur me gjuhën e literaturës politike të kohës sonë, mund të thoshim se, sipas Ibën Haldunit, funksionet e shtetit janë: drejtësia, përmes së cilës arrihet

¹¹⁹ Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, përkth. K. Durak, dhe të tjerë, Endülüs Yayınları, Stamboll, 1991, f.190.

¹²⁰ Mehdi, *İbni Haldun*, po aty, f. 183-203.

siguria e brendshme, ushtria, që kryen detyrën mbrojtëse dhe financat, përmes të cilave synohet drejtësia sociale dhe urbanizimi.¹²¹ Sipas tij, funksioni i parë dhe themelor i shtetit është jetësimi i drejtësisë. Rruga e vetme për ta urbanizuar shoqërinë kalon nëpër vënien në praktikë të parimeve të drejtësisë. Drejtësia është peshore e vënë në mesin e popullit. Njësinë matëse të kësaj peshoreje e përcakton vetë Zoti. Marrja e shtetit me veprimtari ekonomike përbën shkakun kryesor të prishjes së peshores dhe të njësisë matëse. Shteti është i detyruar ta kontrollojë peshoren dhe njësinë matëse e jo të merret me veprimtari ekonomike. Kjo për arsye se fushat e aktivitetit ekonomik të shtetit shfrytëzohen prej ithtarëve të pushtetit politik. Kështu shthuret sistemi fiskal. Ata që mbështeten te shteti s'pagojnë fare taksa, kurse ata që punojnë si të pavarur ndiqen nga padrejtësi të ndryshme. Kështu ndërprehen aktivitetet ekonomike të sipërmarrësve të drejtë. Si rezultat i kësaj, shteti s'ec përpara në aspekt të urbanizimit dhe rendi shoqëror shkatërrohet. Dalja e shtetit jashtë funksioneve të veta themelore, domosdoshmërisht shndërrohet në dhunë që ushtrohet ndaj qytetarëve, gjë që ia vë dinamitin jetës shoqërore. Dhuna e njerëzve ndaj njëri-tjetrit nuk është dhunë në kuptimin e plotë të fjalës. Sepse shteti, nëse dëshiron, ka mundësi ta pengojë atë. Nëse shteti shndërrohet në burim të dhunës, për fat të keq, s'ka fuqi që e pengon atë. Grabitja e pasurisë së njerëzve, detyrimi i tyre të punojnë punë të rënda, kërkesa që të bëjnë gjëra për të cilat ata s'kanë fuqi, vjelja e tagrave në mënyrë jolegale, mosnjoh-

¹²¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 626-627; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 6-7.

ja e të drejtave të njerëzve janë gjëra që shfaqen si pasojë e daljes së shtetit jashtë funksioneve të veta bazë.

Sipas Ibën Haldunit, të gjitha këto padrejtësi që vijnë prej organeve shtetërore shkaktojnë degradimin dhe shkatërrimin e shtetit, të kulturës dhe të shoqërisë. Gjendja e amullisë së shtetit shkakton degradimin e llojit njerëzor, ndërkohë që arsyeja e ekzistencës së shtetit është kryerja e pesë detyrave: mbrojtja e jetës, e pronës, e shëndetit, e llojit dhe e besimit të njerëzve.¹²² Politika dhe shteti kanë ngarkesë hyjnore që nënkupton qeverisjen e njerëzve sipas parimeve të drejtësisë. Ibën Halduni lidhur me formën e qeverisjes thotë: Shteti duhet të qeverisë me butësi. Nëse me njerëzit sillet ashpër, nëse e cenon intimitetin e tyre, nëse në vazhdimësi zbaton politikën e dhunës, në zemrat e njerëzve vendoset frika e trishtimi. Si pasojë e kësaj gjendjeje, gënjeshtria, mashtrimi dhe veti të ngjashme shndërrohen në karakter të njerëzve, pra shfaqet shthurria morale. Nëse pushteti sillet me butësi, populli integrohet me shtetin dhe është në gjendje të bëjë gjithçka për ta mbrojtur atë. Elementet kryesore të qeverisjes së mirë janë mbrojtja e qytetarëve dhe lehtësimi i kushteve të jetesës.

S'është gabim të thuhet se qëndrimin e Ibën Haldunit lidhur me qeverisjen e vërejmë në kohën tonë në diskursin etatist liberal demokratik. Jetësimin e një forme të mirë të qeverisjes politike sociologu i shquar e ndërlihd me cilësitë e udhëheqësve. Sipas tij, tepër rrallë mund të hasim raste kur njerëzit shumë të mençur që i prijnë shtetit sillen butë me qytetarët. Sjelljen e tillë më shumë e hasim te njerëzit e nivelit të mesëm. Udhëheqësit

¹²² İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 710-716; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 103-111.

shumë të mençur presin nga njerëzit gjëra të cilat në të vërtetë s'duhet pritur prej tyre. Për këtë arsye populli bie në siklet. Inteligjenca shumë e madhe shkon bashkë me padrejtësinë dhe gjërat jonatyrore. Çdo cilësi e skajshme e njeriut është e dëmshme. Më e mira është gjendja e mesme. Dorëdhënia ka epërsi dhe konsiderohet mes i artë karshi koprracisë dhe shkapërderdhjes, gjithashtu edhe trimëria karshi frikës dhe hidhërimit.¹²³ Në këtë kontekst, Ibën Halduni thotë se njerëz që më së paku e kuptojnë politikën dhe rrjedhat politike janë dijetarët që merren me shkencat fetare teorike. Kjo për arsye se spekulimet mendore ata i kanë bërë shprehi dhe kështu nuk merren me jetën praktike dhe ngjarjet natyrore, kurse në politikë marrja me jetën praktike dhe me ngjarjet natyrore përbën një domosdoshmëri. Sipas tij, njerëzit që janë “tepër të mençur” dhe filozofët që merren vetëm me logjikë dhe me metafizikë bëjnë pjesë në kategorinë e njëjtë. Përkundër kësaj, njerëzit e popullit, të vetëdijshëm gjithherë janë më të suksesshëm në politikë.¹²⁴

Ibën Halduni, lidhur me zhbërjen e shteteve, thotë: Stabiliteti dhe jeta e shtetit është në varësi të drejtpërdrejtë me zbatimin e drejtësisë, pra me flakjen e padrejtësive dhe të trysnive. Shenjat më të qarta se një shtet do të shkatërrohet janë rendja e pushtetarëve pas interesit të tyre, rritja e harxhimeve deri në shkallë të shkapërderdhjes, dhuna, thënë shkurt mosgjykimi në bazë të parimeve të drejtësisë. Nga ana tjetër, të sillesh me njerëzit ashtu siç në fakt meritojnë, t'i japësh secilit atë që e meriton është kërkesë e drejtësisë dhe kusht për shëndetin

¹²³ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 539-541; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 382-385.

¹²⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1302-1305; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 308-310.

dhe mbijetesën e shtetit. Kur një shtet largohet prej drejtësisë ai është shumë afër rënies. Shtetin herët ose vonë e trashëgojnë njerëzit që e përfaqësojnë drejtësinë.¹²⁵

Ibën Halduni në lidhje me kryengritjen e njerëzve kundër shtetit që s'e njeh të drejtën, kundër shtetit tiran, autoritar dhe totalitar thotë: Disa njerëz që duan të mbi-zotërojnë drejtësinë në shoqërinë e tyre ngrenë krye kundër (pu)shtetit tiran, duke synuar ta urdhërojnë të mirën dhe ta ndalojnë të keqen; në këtë drejtim ata i tërheqin edhe të gjithë njerëzit e shtypur, por për shkak të pafuqisë, nuk e arrijnë suksesin e duhur. Duke dashur të fitojnë shpërblimin hyjnor bien në humnerë, s'e arrijnë dot suksesin e pritur. Zoti s'i ka urdhëruar njerëzit të bëjnë diçka për të cilën ata s'kanë fuqi. I Dërguari i Zotit ka thënë: "Nëse shihni një të keqe, mundohuni ta evitoni me forcë, nëse s'keni forcë, atëherë me gjuhë, nëse edhe për këtë s'keni fuqi, atëherë me zemër". Revolucionet që nuk bazohen në forcë të caktuar, bile edhe nëse janë të drejta, s'mund të arsyetohen. Nëse kryengritësit nuk synojnë veçse pushtetin politik dhe nëse nuk janë të sinqertë, është e natyrshme që të përballen me pengesa dhe probleme të shumta. Puna që nuk ndiqet nga sinqeriteti dhe drejtësia s'mund të ketë sukses.¹²⁶

Ibën Halduni është i mendimit se çdo shtet, porsì njeriu, kalon nëpër faza të caktuara të jetës tëpërkë si njeriu. Në çdo fazë ndryshojnë veçoritë kryesore të shoqërisë. Ibën Halduni thotë se çdo shoqëri kalon nëpër pesë faza:

1. Faza e fitores: Ndjenja grupore (asabijet) duke synuar mirëqenien dhe shtetin, arrin ta mposhtë shtetin

¹²⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 458-461; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 291-295.

¹²⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 488-489; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 323-324.

që është duke e përjetuar periudhën e vet të dekadencës. Në këtë fazë, autoriteti politik që ka fituar pushtetin dhe që mbron vendin, perceptohet nga popullis si udhëheqësi shembullor. Ndjenja grupore ka arritur të sigurojë unitetin midis shtetit dhe popullit dhe nuk nxit ndonjë veprim që bie ndesh me popullin.

2. Faza e despotizmit: Në këtë fazë shteti arrin stabilitetin, kurse njerëzit harrojnë se si është ndërtuar ai. Autoriteti politik fillon të mos ndiejë nevojë për solidaritetin grupor që e ka themeluar shtetin dhe tanimë autoritetin s'e ndan me kuadrot që e kanë ngritur atë. Duke i përjashtuar ato, ai formon një forcë të re, ushtri të paguar dhe një mekanizëm burokratik që do të merret me punët e shtetit. Lidhja ndaj shtetit, nderimi dhe sinqeriteti ndaj tij për kudarot e reja shndërrohen në besim fetar. Këto kudaro të reja luftojnë për hir të pushtetit ekzistues sikur bëjnë xhihad në rrugë të fesë. Pikërisht për këtë arsye shteti nuk ndien nevojë për kuadrot dhe shpirtin themelues e ndërtues. Nderimin e pushtetit ekzistues kuadrot e reja e perceptojnë si një urdhër të Zotit, si një gjë të detyrueshme. Me t'u shndërruar mbrojtja e pushtetit ekzistues në besim fetar, ndjenja grupore zëvendësohet nga kuadrot që e përmbajnë ideologjinë e shtetit por që s'janë pjesëtarë të solidaritetit grupor themelues të shtetit në fjalë.¹²⁷ Lëvizja për eliminimin e mendësisë themeluese të shtetit shndërrohet në mënyrë të pashmangshme në despotizëm.

3. Faza e mirëqenies dhe e qetësisë: Kjo është faza kur autoriteti politik grumbullon të ardhura, kur shfaqen shenja të ndryshme të mirëqenies, si pallatet, ngrehinat, kanalet e ujitjes, urat, kopshtet, vreshtat, ushqimi i pasur

¹²⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 480; İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 314.

dhe veshmbathjet luksoze etj. Zhvillohen artet dhe fusha të reja të profesionalizmit. Në periudhën e mirëqenies, nomadët fillojnë t'i imitojnë njerëzit e qytetëruar, t'i ndjekin shabllonet e shteteve dhe të qytetërimeve që e kanë shkatërruar vetveten.¹²⁸ Faktin që shoqëritë imitojnë për Ibën Haldunin do të thotë se njëra është e qytetëruar dhe nuk varet nga fitorja ose disfata në fushën e luftës. Nëse shoqëria ngadhënjimtare është më e përparuar në aspektin qytetërimor sesa ajo që ka pësuar disfatë, kjo e dyta e ndjek të parën. Kjo për arsye se njerëzit janë të prirur të besojnë se shoqëritë ngadhënjimtare doemos duhet të kenë disa karakteristika sipërore dhe se për të arritur fitoren duhet t'u përngjajnë oponentëve fitimtarë. Si përfundim shoqëritë që kanë pësuar disfatë fillojnë ta imitojnë shoqërinë ngadhënjimtare në tradita, zakone, doke, në veshmbathje, ushqime si dhe në shumë aspekte të tjera të jetës.¹²⁹ Kurse shkaku i përparimit nuk është fitorja, por qytetërimi. Edhe përkundër faktit që shteti i themeluar rishtazi është ngadhënjimtar, ai i imiton shtetet dhe qytetërimet e mëparshme. Është kjo arsyeja që shteti i ri në gjendje të mirëqenies fillon t'i shtojë të ardhurat e veta duke vjelur taksa si shtetet e mëparshme, të urbanizohet me plan, të ndërtojë përmendore të autoriteteve politike, t'i avancojë ithtarët e vet dhe t'i kushtojë tepër rëndësi ushtrisë.

4. Faza e paqes: Duke qenë se në këtë periudhë brenda shtetit s'ka mbetur kurrfarrë opozite dhe me qëllim të mbrojtjes së strukturës ekzistuese prej rreziqeve

¹²⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 509-510; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 347-348.

¹²⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 465-466; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 290-300.

të jashtme, ai fillon të ndër marrë masa të ndryshme, të lidhë marrëveshje të paqes me shtetet fqinje.

5. Faza e shkapërderdhjes së pasurisë dhe e shkatërrimit: Në këtë fazë, shteti arrin të përhapet në përpjesëtim të drejtë me fuqinë e vet dhe s'ia del dot të shkojë më tutje. Ashtu sikundër rrezet e dritës dobësohen sa më shumë që përhapen, ashtu sikundër dobësohen e humben edhe rrathët që krijohen nga guri i hudhur në ujë, ashtu edhe pushteti është më i fortë në qendër e më i dobët në periferi ose drejt kufijve shtetërorë.¹³⁰ Përveç kësaj, autoriteti politik fillon të bëjë harxhime marramendëse e të kota për ta kënaqur veten dhe ithtarët e vet. Punët që kërkojnë kompetenca ua ngarkon njerëzve të paaftë. Rritja e taksave dhe borxhet s'arrijnë t'i plotësojnë harxhimet shtetërore. Pushteti shkel mbi të drejtën. Çdo institucion shtetëror arrin shkallën e degjenerimit.¹³¹

Sipas Ibën Haldunit shenjat e fillimit të shkatërrimit të shtetit shfaqen te dy institucionet bazë të tij: ushtria dhe financat. Harxhimet e tepërta dhe mosmbajtja e llogarisë e shkatërrojnë sistemin financiar; mungesa e financave e dobëson fuqinë mbrojtëse të shtetit, ushtrinë. Si pasojë e jetës së shfrenuar paraqiten disa dukuri negative si ryshfeti, keqpërdorimet e pozitës etj. Shteti fillon të "plaket", gjendje kjo së cilës s'mund t'i shmanget. Sepse, ky është fat, gjendje natyrore që s'mund të ndryshohet dot.¹³² Sipas Ibën Haldunit, kjo gjendje do të thotë se shteti ka nisur të shkatërrohet. Në fund ai ose do të sulmohet nga shtetet fqinje ose ndjenja grupore në

¹³⁰ Ibni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 492-493; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 327-329.

¹³¹ Ibni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 514-516; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 353-355.

¹³² Ibni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 721; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 117.

zhvillim e sipër do ta marrë në duart e veta pushtetin dhe kështu do të themelohet një shtet i ri.

Ibën Halduni, i cili e parapëlqen konceptin për historinë ciklike, thotë se shtetet e kanë jetën e tyre natyrore sikurse organizmat e gjallë. Edhe ato lindin, zhvillohen rriten, plaken dhe vdesin. Sipas tij, ligjin e vdekjes së caktuar, sikurse te të gjitha krijesat, e vërejmë edhe te dukuria e shtetit.¹³³

Kjo pikëpamje e Ibën Haldunit përputhet me konceptin e biologjizmit ose të organicizmit që i hasim në shkencat sociale si dhe me pikëpamjen islame se “çdo gjë përveç Zotit do të shkatërrohet”. Pra, metoda të cilën e ka përdorur Ibën Halduni për ta shpjeguar karakterin e jetës shoqërore është empirike, por s’është gabim të thuhet se rrënjët i ka në pikëpamjen islame tradicionale. Prej qëndrimeve politike të mendimtarit në fjalë kuptojmë se për të empirizmi dhe tradicionalizmi janë pranë njëri-tjetrit.

Originaliteti dhe qëndrueshmëria e mendimeve politike të Ibën Haldunit rrjedh prej pikave në vijim:

1. Ndarja mes jetës rurale dhe urbane.
2. Domosdoshmëria e jetës qytetare për t’u krijuar qytetërimi dhe shteti.
3. Trajtimi i forcës si themel i veprimit politik.
4. Nëse shteti është në pajtim me Islamin mund të themelojë një qytetërim më të fortë dhe më universal.
5. Shpjegimi i varësisë reciproke shkakore në jetën shoqërore mes elementit ekonomik, ushtarak, kulturor dhe fetar.
6. Jeta shoqërore shekulare s’ka nevojë për fenë.

¹³³ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 503-505; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 340-343.

7. Shteti islam përbën unitetin e konceptit fetar dhe të atij racional.

8. Ndjenja grupore dhe feja luajnë rol mjaft të rëndësishëm në jetën e shtetit.

9. Procesi i qeniesimit të shtetit zhvillohet në kontekst të lindjes, zhvillimit, rritjes, dekadencës dhe shkatërrimit.

S'do mend se këto mendime të Ibën Haldunit kanë hapur shumë kohë pas periudhës kur ka jetuar ai horizonte të reja në shumë lëmenj të jetës.¹³⁴ Qëndrimi realist lidhur me shtetin që “bazohet në forcë” dhe idetë për funksionet e shtetit, për marrëdhëniet shteti-individi kanë vlera edhe për kohën tonë.

C. Ekonomia

Jetën shoqërore, politikën dhe ekonominë Ibën Halduni i quan natyrore dhe të domosdoshme për njeriun. Sipas tij, çdo gjë në sipërfaqen e tokës Zoti e ka krijuar me qëllim që njerëzit të përfitojnë. Rruga e vetme legale e përfitimit prej të mirave hyjnore është mundi i dhënë. Njerëzit, si kolektivitet, janë të barabartë në shfrytëzimin e dhuntive, por gjërat e fituara me mund janë e drejtë e atij që përpiqet. Disa gjëra mund të fitohen edhe pa mund, por kjo është rrugë e përkohshme dhe jo e natyrshe. Këto mendime të Ibën Haldunit na e përkujtojnë gjendjen natyrore për të cilën flasin liberalët klasike. Refleksione të idesë për mbrojtjen e pronës private që është formuar në saje të mundit të dhënë dhe që është një nga

¹³⁴ Rosenthal, *po aty*, f. 154-155.

shkaqet e kalimit prej gjendjes natyrore në shoqërinë qytetare, siç shihet edhe më lart, hasim edhe të Ibën Halduni.

Sipas Ibën Haldunit, janë dy gjëra që njeriu mund t'i fitojë përmes mundit të vet: mjetet elementare për jetesë (buka e gojës) dhe kapitali.¹³⁵ Me fjalë të tjera, mjetet elementare për jetesë përbëjnë vlerën minimale të punës që është e domosdoshme për ekzistencë, kurse kapitali, akumulimin e gjërave që janë kundërvlerë e mundit. Ibën Halduni, si faktor themelor të ekonomisë, përveç mundit e përmend edhe natyrën, por kjo e dyta, në krahasim me mundin, është pasive dhe në plan të dytë. Pra, sipas “sociologut të parë” faktor themelor në ekonomi është mudi/puna. Kjo është njëra prej arsyeve pse Ibën Halduni konsiderohet njëri prej pararendësve të marksizmit.¹³⁶

Ibën Halduni thotë se njerëzit s'kanë mundësi që si të pavarur ose si individë, ta sigurojnë ekzistencën dhe të krijojnë kapital për vete. Sipas tij, shoqëria formohet me bashkimin e njerëzve dhe ndarjen e punës. Me ndarjen e punës sigurohet më lehtë buka e gojës dhe gjërat e tjera.¹³⁷ Në shoqërinë e qytetëruar, jeta e qytetit ndikon që të vijë deri te bashkimi i njerëzve dhe forcës së punës, mudi minimal i të cilës mjafton për plotësimin e nevojave jetësore. Pjesa tjetër e mundit të dhënë mbi nevojat shtohet si mbivlerë, që ka kuptimin e mirëqenies dhe të luksit. Mbivlera, e cila formohet me bashkimin e punës, u mundëson njerëzve të pasurohen.¹³⁸ Në periudhat kur do-

¹³⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 899-900; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 311-312.

¹³⁶ Hilmi Ziya Ülken & Ziyauddin Fahri, *İbni Haldun*, Kanaat Kitabevi, Stamboll, 1940, f. 151-152.

¹³⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 271-272; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 89-90.

¹³⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 842; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 272.

bësohet jeta qytetare, ndërkohë pakësohen edhe veprimtaritë ekonomike dhe produktet e ndryshme që janë fryt i mundit të investuar. Kjo do të thotë se pakësohen edhe mjetet për jetesë dhe kapitali. Niveli i lartë i qytetërimit dhe standardi i lartë jetësor nëpër qytetet e mëdha dhe i ulët nëpër ato të vogla janë ngushtë të lidhur me nivelin e ndarjes së punës dhe me sasinë e mundit të dhënë.¹³⁹

Ndarja e punës, pa marrë parasysh nëse vlerësohet nga perspektiva e ekonomistëve klasikë si veprim racional, ose nga ajo e shoqërisë organike (Durkheim) si tërësi e strukturës sociale, është përmendur shumë herët nga Ibën Halduni.¹⁴⁰ Fakti që Ibën Halduni e ka quajtur punën themel të aktiviteteve ekonomike, tregon se ai shumë shekuj më parë ka pasur një qëndrim që i përngjan atij të ekonomisë materialiste.¹⁴¹

Ja se si i shpjegon Ibën Halduni fushat e veprimtarive ekonomike që realizohen në varësi nga mundit i dhënë dhe karakteristikat e shoqërive të formuara në bazë të atyre fushave. Rrugët natyrore për sigurimin e bukës së gojës dhe të kapitalit janë bujqësia, artizanatet dhe tregtia. Veprimtaritë bujqësore zhvillohen më tepër në shoqëritë shtegtare, kurse artizanatet dhe tregtia janë veprimtari ekonomike specifike për shoqëritë e qytetëruara. Veprimtaritë bujqësore janë specifike e shoqërive shtegtare ngaqë shoqëritë në fjalë ende s'kanë kaluar jashtë fushave të veprimtarive të domosdoshme për jetë, se mjaftohen me plotësimin e kushteve elementare të jetesës. Një shkak tjetër është edhe e vërteta se veprimtari-

¹³⁹ Ibni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 902; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 314.

¹⁴⁰ Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History*, Princeton, 1987, f. 17; Aron, *po aty*, f. 319.

¹⁴¹ Issawi, *po aty*, f. 17.

të bujqësore nuk kërkojnë ndonjë aftësi dhe dije të veçantë. Sipas Ibën Haldunit, bujqësia është mënyrë e veçantë e prodhimit për njerëzit me karakter të dobët. Njerëzit ajo i bënë të varur prej tokës, i bënë përtacë, i bënë t'u nënshtrohen të tjerëve dhe të shfrytëzohen prej tyre.

Zejtarinë dhe tregtinë Ibën Halduni i vlerëson si lëmenj që kërkojnë aftësi dhe dije të nivelit të caktuar, si të veçanta për shoqëritë e qytetëruara, që kanë kaluar përtej nevojave themelore jetike. Në këto shoqëri shënohet përqendrimi i fuqisë punëtore, faktor ky që e rrit rendimentin ekonomik. Sipas filozofit në fjalë, tregtia si veprimtari ekonomike e veçantë e shoqërisë së qytetëruar e shpreh shtimin e pronës në saje të blerjes së lëndëve të nevojshme jetike me çmim të lirë dhe shitjes së tyre me një çmim më të lartë. Sasinë e fituar të mjeteve në këtë mënyrë e quajmë fitim. Tregtarët që punojnë për të fituar përtej nevojave themelore fillojnë të importojnë prej jashtë dhe e tërheqin mallin nga tregu për ta shitur kur ai mungon me çmim shumë më të lartë. S'do mend se kjo e fundit është një punë e pamoralshme, kurse eksporti ka kuptimin e transferimit të një malli në një vend tjetër, ku ka nevojë për të, me qëllim të shitjes me një çmim më të lartë sesa ai i prodhimit ose blerjes. Mallrat tregtare tepër të lira apo tepër të shtrenjta shkaktojnë dekompozimin e ekonomisë së vendit. Mund të pranohet si e arsyeshme që të lira të jenë gjërat ushqimore, sepse për to ka nevojë të përgjithshme, ato përbëjnë nevojë themelore për njerëzit. Ibën Halduni thotë se stabiliteti i çmimeve të gjërave themelore ushqimore, duhet të ketë përparësi ndaj proceseve shitblerëse përfituese.¹⁴² Siç shihet, mendimtari

¹⁴² İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 929-934; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 335-342.

shtron tezën se pasojë e pashmangshme e veprimtarive tregtare që nuk nisen nga parimet morale është mënyra e jetesës e bazuar në marrëdhëniet e përfitimit, degjenerimi dhe shkatërrimi shoqëror. Nga kjo mund të nxirret përfundimi se Ibën Halduni është kundër kapitalizmit të egër i cili përbën një doktrinë ekonomike jomorale.

Sipas Ibën Haldunit, një fushë tjetër e veprimtarive ekonomike, specifike kjo e shoqërive të qytetëruara, është industria e dorës (zejtaria), që kërkon dije dhe edukatë të caktuar. Zhvillimi i zejtarisë është ngushtë i lidhur me forcimin e qytetërimit dhe me formimin e traditës shtetërore. Kjo sepse sfera e artizanateve lind në jetën qytetare në një periudhë kur çështja e plotësimit të nevojave elementare është kapërcyer, kur lind një mënyrë e jetesës e nivelit të lartë, e shoqëruar me luks e mirëqenie. Me përhapjen e jetës luksoze dhe me shfaqjen e disa shprehive dhe zakoneve të reja, shfaqet nevoja për artizanatet dhe për rritjen e cilësisë së produkteteve. Kërkesa e tepërt për një produkt bën që për prodhimin e tij të inkuadrohet një numër i madh njerëzish. Shumësia e prodhuesve lind konkurrencën. Konkurrenca e madhe natyrisht se e rrit cilësinë e produktit për të cilin ka kërkesë të madhe.¹⁴³

Vlerësimi që Ibën Halduni bën për rentabilitetin ekonomik në kontekst të ofertës dhe të kërkesës, theksi që ai vë mbi mundin, mbi ndalimin akumulimit të pasurisë me qëllim të shitjes me çmim më të lartë në gjendje skamjeje, flasin qartë se ai inicon një koncept të ekonomisë së tregut që i respekton parimet e etikës. Nuk ga-

¹⁴³ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 941-944; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 348-351.

bojmë po të themi se Ibën Halduni është pararendës i ekonomistëve liberalë.

Lidhur me ndikimin e artizanateve te njeriu i kohës së tij, Ibën Halduni thotë: Kur perëndimorët, të cilët shkuan në shoqëritë e Lindjes, ku është zhvilluar industria e dorës, panë se njerëzit atje ishin shumë përpara në inteligjencë e aftësi të ndryshme, se janë të ndryshëm për nga krijimi (predispozicionet fizike - A.P.) prej tyre, filluan të mendojnë se lindorët Zoti i ka krijuar më të mençur. Ky është mendim krejtësisht i gabuar. Natyra e njeriut gjithkund është e njëjtë. Shkaku i vetëm i këtij dallimi të vërejtur qëndron në punën shkencore dhe në artizanatat të cilat i kishin bërë lindorët më të përparuar.¹⁴⁴

Ibën Halduni e sheh si veprimtari të natyrshme edhe sigurimin e bukës së gojës, edhe kapitalin. Si mënyrë e panatyrshme e përfitimit është puna për autoritetin politik, shërbimi i njerëzve të cilët, për shkak të bollëkut që kanë, s'duan t'i kryejnë as punët e veta, kërkimi i thesareve të ndryshme etj. Ai si rrugë jonatyrore të përfitimit, edhe pse në një masë të caktuar tregon tolerancë në këtë drejtim, e sheh edhe nepunësinë në institucionet e mbrojtjes dhe në ato të financave. Kjo për arsye se përpjekja për ta siguruar jetën në kurriz të të tjerëve shkatërron aftësitë njerëzore. Kapacitetet natyrore të njeriut i shkatërron edhe siguri i bukës duke iu shërbyer pasanikëve, sepse shërbëtori i "të mëdhenjve" mbështetet te të tjerët e jo te vetvetja. Kërkimi i thesareve të humbura, veprimtari kjo të cilën më tepër e hasim në shoqëritë e qytetëruara, është punë e njerëzve që s'mendojnë, e atyre që rendin pas luksit dhe që s'arrijnë ta sigurojnë ekzis-

¹⁴⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1016-1017; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 431-432.

tencën përmes rrugëve natyrore. Mënyrat jonatyrore të përfitimit janë më të rënda dhe më të padobishme.¹⁴⁵

Formimin e shoqërisë dhe rendimentin ekonomik Ibën Halduni e ndërlidh me ndarjen e punës, por në të njëjtën kohë ai pohon se kjo e fundit (ndarja e punës) nuk realizohet gjithherë vullnetarisht dhe në mënyrë racionale. Sipas tij, ndarja e punës dhe solidariteti në përgjithësi realizohen në saje të dhunës dhe trysnisë së ushtruar nga autoriteti politik. Bartësit e pushtetit politik dhe ithtarët e tyre përbëjnë pjesën më të pasur të shoqërisë së qytetëruar për arsye se e kanë shtetin në duart e veta. Shkaku kryesor i shtresimit shoqëror në shoqërinë e civilizuar qëndron prapë në forcën politike. Si pasojë e faktit që forca politike është element determinues i shtresimit shoqëror, formohet edhe një hierarki e ndikimit. Njerëzit që janë pjesëtarë të shtresës së lartë, në saje të pozitës politike janë edhe ekonomikisht në nivel të lartë shoqëror. Përfitimi ekonomik i njerëzve është në përpjesëtim të drejtë me statusin e tyre politik. Njerëzit që s'i takojnë shtresës së lartë politike kanë kapital që përputhet me mundin që kanë dhënë. Në gjendje përfërsisht të këtyllë ekonomike janë ata që merren me bujqësi, me tregti dhe me zejтари, si të pavarur prej shtetit. Këta njerëz, nëse nuk arrijnë të fitojnë status më të lartë politik ose të futen nën ombrellën e elitës politike, s'mund të zotërojnë kapital përtej mundit që kanë dhënë, madje mund të bien në gjendje të varfërisë dhe të jenë në nevojë. Shumica e njerëzve me karakter të lartë s'arrijnë në pozita të larta e as që pranojnë të bëhen pol-

¹⁴⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 907-911; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 316-320.

tronë të politikës sunduese dhe për këtë arsye shpesh janë të detyruar të jetojnë jetë prej skamnorë.¹⁴⁶

Këto interpretime të Ibën Haldunit lidhur me ekonominë dhe shtresimin social janë të përafërta me ato të sociologut italian Vilfredo Pareto. Edhe Ibën Halduni sikurse Pareto pohon se karakteri i shoqërive përcaktohet nga elitat politike. Sipas Paretos, “historia është varr i aristokracisë”. Historia e shoqërive është identiteti i qarkullimit të pakicave të privileguara, i ndërrimit të elitave politike. Asnjë regjim politik s’mund ta jetësojë drejtësinë e plotë. Çdo regjim politik është oligarki. Oligarkitë ndahen në dy grupe: grupi i luanëve që në qeverisje e shfrytëzon forcën dhe grupi i dhelprave që anon nga dredhitë dhe hilet. Regjimet e sotme demokratike janë regjime të dhelprësive. Në regjimet e tilla rruga e statusit të lartë politik dhe e pasurimit kalon nëpër forcë dhe hile.¹⁴⁷

Duke e mbrojtur konceptin liberal të bazuar në moralitet dhe në drejtësi në sferën e ekonomisë, mangësitë e marrjes së shtetit me çështje ekonomike Ibën Halduni i shpreh si vijon: Është gabim i madh që shteti të merret me ekonomi, sepse ekonomia bazohet në konkurrencë, ndërsa me pjesëmarrjen e shtetit në ekonomi domosdoshmërisht konkurrenca zhduket dhe dëmtohen qytetarët që merren me veprimtaritë me të cilat merret shteti. Veprimtaria ekonomike e shtetit ua hap rrugën shumë shpërdorimeve, i ftoh qytetarët prej ekonomisë dhe e prish barazpeshën mes vlerës reale të produkteve ekonomike dhe vlerës së shitjes së tyre. Për shembull, shteti, meqë askush s’mund t’i konkurrojë, mund që një pro-

¹⁴⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 918-920; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 329-330.

¹⁴⁷ Aron, *po aty*, f. 447-461.

dukt të caktuar ta blejë dhe ta shesë me çmim shumë të ulët ose shumë të lartë. Gjendja e tillë do të thotë se tregu asnjëherë s'mund të stabilizohet dhe nëse ajo vazhdon, shkakton humbjen e vullnetit për punë. Kjo më tutje e tërheq me vete shkatërrimin e sistemit të taksave, sepse ato vilen prej popullit. Mosmarrja e njerëzve me punë të ndryshme ekonomike do të thotë zhbërje e sistemit të taksave, kurse nga ana tjetër, marrja e shtetit me veprimtari ekonomike do të thotë dhunim i së drejtës, dobësim i shtetit, degradim dhe vetëshkatërrim i tij.

Sipas Ibën Haldunit, një pikë në raportet mes shtetit dhe ekonomisë është kjo: Burimi i vetëm i të ardhurave të shtetit janë taksat. Rritja e të ardhurave të taksave, d.m.th. rritja e të ardhurave të shtetit nuk varet prej rritjes së sasisë së taksave të sipërmarrësve, por prej kontrollit të drejtë të personave që veprojnë në sferën e ekonomisë dhe prej uljes së sasisë së taksave. Nëse bëhet një gjë e tillë, njerëzit do të mundohen ta shtojnë kapitalin e vet dhe të përfitojnë edhe më tepër. Për pasojë, do të rriten të ardhurat e shtetit prej taksave të ndryshme dhe kështu procesi i urbanizimit do të shkojë përpara.¹⁴⁸ Të ardhurat nga taksat varen prej urbanizimit të vendit, prej gjallërisë së tregut dhe të tregtarëve të cilët rendin pas përfitimit. Shfrytëzimi i të ardhurave prej taksave për ndërtimin e vendit shpie në shtimin e taksave. Në këtë kontekst, taksat janë pasuri ekonomike që qarkullon ndërmjet popullit dhe shtetit. Nëse këto para shteti nuk ia kthen shoqërisë në formë të shërbimeve, kjo do të thotë se pasuria e popullit është humbur, me fjalë të tjera, është vjedhur. Vjedhja përbën abuzimin e pronës

¹⁴⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 699-703; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 91-96.

së popullit, pengon përpjekjen e njerëzve për të fituar. Këto keqpërdorime e dobësojnë vullnetin e njerëzve për punë. Përsosuria e jetës shoqërore është ngushtë e lidhur me dinamizmin e tregut dhe me përpjekjet për të fituar. Ndërhyrjet e padrejta e ngurtësojnë tregun, i cili shpërngulet në vendet e jashtme, e kështu banorët vendës detyrohen të shpërngulen pas tregut. Kur shteti del jashtë funksioneve të veta, destabilizohet jeta shoqërore dhe degenerohet shteti. Sepse shteti është forma e jetës shoqërore, kështu që prishja e rendit në sferën e jetës shoqërore materiale, pra në sferën e ekonomisë, e shkatërron pashmangshmërisht edhe shtetin.¹⁴⁹

Në krye të faktorëve që për shkak të ndërhyrjes në ekonomi shkaktojnë destabilizimin e jetës shoqërore Ibën Halduni e sheh detyrimin me të padrejtë të njerëzve që të punojnë për të. Sipas tij, mundi i njerëzve përbën mjetin e krijimit të pronës dhe eksploatimi i mundit të njerëzve do të thotë përvetësim i padrejtë i pronës së tyre. Niveli i jetës së qytetëruar nuk arrihet duke ua marrë njerëzve pasurinë, por duke i nxitur ata që të punojnë për të fituar edhe më tepër. Njerëzve u shkon kot pasuria dhe mundi nëse detyrohen të punojnë jashtë fushës së tyre të veprimit. Me fjalë të tjera, u vidhet mundi. Natyrisht, kjo nuk do të thotë vetëm dëmtim i njerëzve, por edhe shkatërrim i shtyllave mbi të cilat qëndron vetë shteti.

Sipas Ibën Haldunit, një gjë tjetër që e shkatërron jetën shoqërore është edhe marrja e mallrave të popullit me çmime të ulëta dhe shitja e tyre kur ato mungojnë me çmime marramendëse. Nëse kjo gjendje vazhdon një kohë të gjatë, zhduket pasuria e njerëzve, ngushtohet

¹⁴⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 709-711; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 102-104.

tregu. Në këtë zonë nuk vjen kapitali i huaj. Si përfundim, njerëzit mund të ballafaqohen deri edhe me sigurimin e kafshatës së gojës. Mu për këtë arsye Islami i ka ndaluar këto keqpërdorime. Sipas Ibën Haldunit, nga prizmi islam konkurrenca dhe tregu i lirë i bazuar në të drejtën dhe në parimet e etikës janë të ligjshme, kurse përvetësimi në mënyrë jo të drejtë dhe të pamoralshme i pasurisë së njerëzve është gjë e ndaluar. Me fjalë të tjera, e gjithë ajo që që i pengon njerëzit të sigurojnë ekzistencën dhe që e shkatërron jetën shoqërore është e ndaluar nga këndi islam, kurse pasurimi me mund e me djersë është plotësisht legal.¹⁵⁰

Ibën Halduni s'mund të konsiderohet në asnjë mënyrë materialist ekonomik ose mbështetës i materializmit historik vetëm pse në epiqendër të ekonomisë e vë mundin dhe se ekonominë e sheh si përcaktuese të jetës shoqërore. Ai poashtu s'mund të vlerësohet as si mbështetës i kapitalizmit joetik dhe e as shkelës i drejtësisë që mbështet parimin "le të bëjnë atë që duan, le të kalojnë!" vetëm pse pronën private dhe ndarjen e punës i konsideron si forma të organizimit racional. Sipas nesh, ai nuk ka qëndrim eklektik që i bashkon anët pozitive të këtyre dy koncepteve, por një qëndrim origjinal që rrjedh prej konceptit tradicional islam.

Asnjë ngjarje shoqërore Ibën Halduni nuk e shpjegon nga perspektiva moniste ose reduktioniste. Duke pohuar se kushtet ekonomike dhe mënyra e prodhimit ndikojnë mbi insitucionet e tjera shoqërore, në të njëjtën kohë shton se edhe këto të fundit ndikojnë po aq mbi strukturën ekonomike të shoqërisë. Ibën Halduni thotë

¹⁵⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 714-716; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 109-111.

se njerëzit përpiqen të jetojnë sipas mendimeve dhe bindjeve të veta, të formojnë një infrastrukturë në përputhje me to dhe nga ana tjetër, formojnë mendime, bindje dhe strukturë mentale sipas kushteve shoqërore në të cilat jetojnë. Dinamika e ngjarjeve shoqërore është identitet i kësaj kontradikte.¹⁵¹

S'do mend se Ibën Halduni është pishtar i dimensionit teorik të ekonomisë. Nyja që ideve të tij ua shton vlerën është lidhshmëria midis strukturës shoqërore dhe ekonomisë. Ai ka vënë theks mbi raportin mes faktorëve politikë, socialë, demografikë dhe ekonomikë shumë më qartë sesa shumë ekonomistë modernë. Pikëpamja ibënalduniane nuk e ndan ekonominë nga morali, nga e drejta, nga fuqia militare dhe nga sektori i financave. Shteti në mënyrë produktive mund të funksionojë vetëm në saje të ekuilibrit ndërmjet këtyre elementeve.¹⁵²

D. Arsimi

S'do mend se të gjitha konceptet rreth arsimit, pa marrë parasysh dallimet e ndryshme, nisen nga një paradigmë e përgjithshme njerëzore. Pikë determinuese që i dallon teorinë rreth arsimit është kuptimi që i jepet termit njeri.¹⁵³ Fama e njeriut modern ekonomik (homo economicus), i cili prodhon dhe konsumon dhe koncepti i arsimit zyrtar, kombëtar dhe masovik që synon të përgatisë qytetarin që do t'i respektojë ligjet e shtetit kombëtar,

¹⁵¹ I. Erol Kozak, *İbni Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, Stamboll, 1984, f. 52-53.

¹⁵² Cemil Meriç, *Umran'dan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1998, f. 157.

¹⁵³ Mehmet S. Aydın, *Diyalojik Eğitim*, Türkiye İkinci Eğitim Felsefesi Kongresi, 23-26 Ekim 1996.

janë tregues tipikë se arsimit i kohës moderne e ka si bosht njeriun.

Para se të kalojmë në konceptin e Ibën Haldunit për arsimin është me vend që të ndalemi në faktin se si ai e kupton konceptin njeri. Sipas sociologut në fjalë, njeriu është një qenie e përbërë prej materies dhe shpirtit. Lidhja e shpirtit me materien i përngjan asaj të kalorësit me kalin. Materia, gjegjësisht trupi vepron sipas dëshirës së shpirtit. Sepse shpirtin Zoti e ka bërë mbizotërues të trupit. Në literaturën islame, shpirti herë-herë identifikohet me zemrën, me frymën e herë-herë me arsyen. Njeriu, - i cili është i përbërë prej shpirtit dhe materies, prej arsyes dhe trupit, - në këtë botë është dërguar që të zhvillohet. Rruga e këtij zhvillimi është zotërimi i njohurive lidhur me të vërtetën e gjërave.¹⁵⁴ Përveç kësaj, njeriun Zoti e ka dalluar prej qenieve të tjera me aftësinë për të menduar rreth natyrës ose esencës së gjërave. Të menduarit është fillimi i zhvillimit të njeriut dhe kufiri i epërsisë së tij. Në saje të aftësisë së të menduarit njeriu e dallon të mirën prej së keqes, e siguron ekzistencën, mbrohet, komunikon me pjesëtarët e llojit të vet, dhe ç'është më e rëndësishmja, e percepton qenien me shkaqet dhe me veçoritë e përgjithshme të saj, d.m.th. përvetëson dituri rreth qenies. Kjo është domethënia e natyrës së njeriut.¹⁵⁵

Siç kuptohet, Ibën Halduni thekson se mendja përbën thelbin e njeriut. Nëse e shfrytëzon mendjen, nëse në jetën e vet udhëhiqet prej arsyes dhe nëse përmes arsyes e kuptimëson qenien, njeriu do të veçohet prej gjallesave të tjera. Ky privilegj është dhunti me të cilën Zoti

¹⁵⁴ Ibni Haldun, *Şifau's-sail*, përkth. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1984, f. 101-103.

¹⁵⁵ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 997-999; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 411-413.

e ka krijuar njeriun. Sipas Ibën Haldunit, njeriu nuk dallon nga asnjë gjallesë për nga struktura e tij biologjike. Gjëja që e bën atë superior është arsyeja, dhe nëse nuk e shfrytëzon atë, s'i mbetet kurrfarë dallimi prej gjallesave të tjera. Epërsia e njeriut qëndron në dijen e cila është rezultat i vënies në lëvizje të kapacitetit mendor. Por, duhet ditur se njeriu në veten e tij nuk ka dituri. Thelbi i diturisë së tij është rezultat i përvojës.¹⁵⁶ Komponenti që njeriun e dallon prej njerëzve të tjerë me të cilët për nga krijimi nuk ndryshon,¹⁵⁷ është niveli i shfrytëzimit të arsyes, pra zotërimi ose jo i diturisë.

Sipas Ibën Haldunit, njerëzit, të cilët kanë origjinë të njëjtë, në saje të diturive të fituara dhe të shprehive e të traditave të formuara, dallohen ndërmjet tyre. Nomadët mendojnë se njerëzit e qytetëruar janë në epërsi në aspekt të së vëretës njerëzore dhe të arsyes. Por, e vërteta është se midis këtyre dy tipave të njerëzve s'ka kurrfarë dallimi në aspekt të arsyes. Mendimet e tilla lindin si pasojë e faktit se njerëzit e qytetëruar në saje të arsyes, përvojës, shprehive dhe traditave të formuara nga një mënyrë e veçantë jetese i zbatojnë njohuritë e veta në jetën e përditshme. Duke e fokusuar nivelin e dijes së njerëzve të qytetëruar, nomadët formojnë bindje se mënyra e jetesës së të qytetëruarve është pasqyrim i cilësive superiore të arsyes së tyre dhe se ata janë krijesa të tjera. E vërtetë është se dallimi qëndron në diferencimin në sferën e diturisë së akumuluar.¹⁵⁸ Kjo do të thotë se njerëzit dallohen ndërmjet tyre më shumë në aspekt të shprehive dhe të zako-

¹⁵⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 1010-1011; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 424-425.

¹⁵⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1016; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 432.

¹⁵⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1017; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 433.

neve sesa në të sojit e të gjenezës. Edhe pse njerëzit u japin rëndësi dytësore shprehive dhe traditave, ato në të vërtetë janë në pozitë të natyrës thelbësore të njeriut.¹⁵⁹

Ibën Halduni më tutje shton se Zoti i ka krijuar njerëzit të kenë prirje si për të mirën ashtu edhe për të keqen, por nëse ata nuk i çmojnë parimet morale hyjnore dhe u qëndrojnë karshi shprehive dhe traditave, më tepër do të anojnë nga e keqja sesa nga e mira. Shumica e njerëzve janë të kësaj kategorie.¹⁶⁰ Përkundër këtij realiteti, për nga aftësitë mendore dhe për nga natyra e tyre njerëzit janë të prirur më shumë nga e mira. Sadoqë njeriu mund t'i shfaqë ndjenjat e këqija dhe karakterin animal, prapëseprapë në saje të aftësisë së të menduarit, karakteri njerëzor arrin të bëhet mbizotërues.¹⁶¹

Sipas Ibën Haldunit, çdo vepër e njeriut, si qenie racionale, bazohet në synimin dhe vullnetin e tij, që paraqesin një proces psikologjik me karakter të paqartë, të përbërë nga përfytyrimet mendore. Shkaku pse s'e dimë procesin në fjalë qëndron në faktin se Zoti e ka përcaktuar si të tillë.¹⁶²

Duke u nisur nga tradita islame, Ibën Halduni konstaton se njeriu si qenie racionale, për nga natyra e vet, anon nga e mira. Por kjo natyrë parake nuk do të thotë se çdo njeri do ta marrë anën nga e mira. Sepse karakteri i vërtetë i njeriut më tepër formohet përgjatë jetës. Karakteri i njeriut nuk përcaktohet prej cilësive të krijimit,

¹⁵⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 425, 722; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 258 dhe II, f. 117.

¹⁶⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 429; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 261-262.

¹⁶¹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, f. 458; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, I, f. 291.

¹⁶² İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1073-1074; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 34-35.

por nga mjedisi jetësor, kushtet e rritjes, me fjalë të tjera, nga edukata dhe arsimit që ai merr.

Sipas Ibën Haldunit, qëllimi i dërgimit të njeriut në këtë botë është zhvillimi në saje të dijes dhe njohjes, kurse qëllimi i arsimit është zhvillimi i aftësive mendore të njeriut. Mjeti i këtij zhvillimi është shfrytëzimi i mendjes e cila mundëson perceptimin e së vërtetës së gjërave. Por, meqenëse bota në të cilën jeton njeriu është botë e kundërtive, disa veprime të tij, që kryhen në mënyrë të vullnetshme e zhvillojnë atë e disa të tjera e pengojnë. Sepse, disa veprime e pasurojnë shpirtin me dituri, kurse disa të tjera e pengojnë nga zotërimi i dijes.

Koncepti i Ibën Haldunit i evoluimit më tepër ka kuptimin e qëndrimeve dhe të sjelljeve morale. Me sjellje që e pengojnë begatimin e shpirtit me dituri nënkuptojmë veprat antimorale. Në këtë kontekst, me dije nënkuptojmë më tepër dijen me vlerë etike sesa dijen rreth gjërave të ndryshme. Kur flet për dijen Ibën Halduni i përmend termat dituri (ilm) dhe njohuri (ma'rifet), që do të thotë se bën dallim ndërmjet tyre. Përderisa dituria ka të bëjë më shumë me dijen për gjërat, njohuria ka kuptimin e dijes me vlerë etike dhe e kapërcen dijen empirike. Pra, me shprehjen “zotërimi i diturisë nga shpirti”, duhet kuptuar zotërimi i njohurive tejempirike. Sepse dituria e gjërave mund ta sigurojë zhvillimin në aspektin material, por s'e sjell me vete domosdoshmërisht edhe zhvillimin shpirtëror. Nëse merren parasysh shpjegimet e Ibën Haldunit lidhur me qytetërimin, do të vërejmë se me dijen rreth gjërave, të cilën e vlerëson si të pavarur, synon konstatimin e shkaqeve natyrore. Por, nëse evolucionin e njeriut e vlerësojmë nga prizmi i unitetit të dimensionit material dhe të atij shpirtëror, do të konkludojmë se këto

dy lloje të dijes Ibën Halduni i sheh si mjet të zhvillimit të njeriut.

Sipas Ibën Haldunit, janë dy rrugë të zhvillimit të shpirtit në saje të diturisë dhe njohurisë. Rruga e parë ndërlidhet me jetën që njeriu e jeton në këtë botë, kurse tjetra me jetën e amshueshme. Në kuadër të jetës së kësaj bote njeriu fiton dituri dhe njohuri materiale. Ai i percepton format e gjërave përmes shqisave dhe prej tyre abstrakton domethënie të arsyeshme, bën analiza, sinteza, krahasime, formon mendime. Kjo dituri quhet empirike (kesbî). Kur njeriu orientohet vetëm në jetën e amshueshme dhe kur e abstrakton veten prej botës materiale arrin dituri metafizike ose dituri të dhuruar (vehbî). Përderisa prova e diturisë empirike është bota emocionale, pranimi i diturisë së dhuruar është punë e ndër-gjegjes.¹⁶³ Shihet qartë se dijen Ibën Halduni e ndan në dy kategori: dije të cilën njeriu e fiton me përpjekjen e vet dhe dije e cila, edhe pse në masë të caktuar bazohet në përpjekje, në fakt, e tejkalon përvojën dhe mund të cilësohet si frymëzim, dije e dhuruar prej Zotit. Megjithëse e pranon llojin e dytë të dijes që s'bazohet në përvojë, Ibën Halduni thekson përsëri se ajo s'mund të vlerësohet si dije objektive. Së këtejmi mund të përfundojmë se në veçanti në sferën e gjërave dhe të botës natyrore duhet marrë si kriter dija empirike. Por, pa dyshim që ky qëndrim i mendimtarit të dalluar nuk do të thotë se dijen joempirike duhet hedhur jashtë jetës. Vlerësimi i Ibën Haldunit se të dy llojet e dijes janë mjete të zhvillimit të njeriut, fakti që llojit të dytë të dijes së bazuar në moral i kushton më tepër rëndësi, tregojnë se ai në çështjen e dijes e refuzon shekullarizimin absolut.

¹⁶³ İbni Haldun, *Şifan's-sail*, f. 104-107.

Një konkluzion tjetër lidhur me epistemologjinë e Ibën Haldunit është ky: Dijen, pra edukatën dhe arsimin, ashtu sikundër te pikëpamjet bashkëkohore, nuk i sheh si mjet të shpërndarjes së mundësive politike, sociale, ekonomike dhe të ngjashme, por si mjet të përsosjes së individit në të gjitha aspektet. Në këtë drejtim, përkundër konceptit të arsimit publik, masovik dhe kombëtar, ai e parapëlqen arsimin individual.

Sipas Ibën Haldunit, veprimtaritë edukative-arsimore, janë veprimtari të luksit e të rehatisë. Kjo është arsyeja pse procesin edukativo-arsimor nuk e vërejmë në shoqëritë nomade por te të qytetëruarat.¹⁶⁴ Ibën Halduni pra do të thotë se dituria është shenjë epërsie, se procesi edukativo-arsimor është privilegj i shoqërive të qytetëruara. Ky qëndrim është i përfuqur me pretendimin se shkenca është sferë specifike për njerëzit e pasur dhe me thënien e Platonit se “dituria është virtyt”¹⁶⁵. S’mund të thuhet se ky qëndrim i Ibën Haldunit bie ndesh me idenë bashkëkohore se arsimi i udhëhequr nga shteti duhet të jetë zyrtar, kombëtar dhe masovik e jo privilegj vetëm i qytetarëve të pasur. Mendimtari me nam dëshiron të thotë se organizimi insitucional i procesit edukativo-arsimor mund ta përfshijë tërë shoqërinë nëse shteti është i pasur. Nëse merret parasysh e vërteta se Ibën Halduni i kushton rëndësi të madhe ekonomisë në çdo veprimtari shoqërore, atëherë do ta kuptojmë më lehtë pse procesin edukativo-arsimor insitucional e kufizon vetëm me shoqëritë e qytetëruara.

Shkencat Ibën Halduni i ndan në dy grupe: shkenca racionale-filozofike dhe shkenca tradicionale-fetare.

¹⁶⁴ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 941; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 347.

¹⁶⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980, f. 62.

Shkencat racionale janë rezultat i përvojës së njeriut dhe nuk janë specifike e shoqërive të caktuara, por universale. Sipas tij, ekziston një paralelizëm ndërmjet qytetërimit dhe zhvillimit dhe llojllojshmërisë së shkencave racionale. Nga ana tjetër, shkencat tradicionale janë me origjinë fetare dhe janë specifike e shoqërive të caktuara, s'janë universale. Siç kuptohet edhe nga vetë emri, shkencat racionale burojnë prej arsyes, kurse ato tradicionale janë me origjinë fetare. Roli i arsyes në shkencat tradicionale është derivimi i çështjeve dytësore prej atyre primare.¹⁶⁶ Sipas Ibën Haldunit, shkenca racionale universale janë logjika, metafizika, shkencat natyrore, matematika, astronomia, muzika dhe shkenca të ngjashme, kurse në grupin e shkencave tradicionale bëjnë pjesë e drejta islame (fikh), ekzegjeza e Kur'anit (tefsir), hadithi, apologjetika islame (kelam) si dhe paralelet e këtyre në fetë e tjera.

Ibën Halduni thotë se një shkencë mund të mësohet duke i nxjerrë temat dytësore prej atyre parësore dhe duke formuar aftësi të caktuara. Me aftësi nuk ka për qëllim të kuptuarit ose të mësuarit përmendsh, por cilësinë që ngulitet te individi në saje të kryerjes dhe përsëritjes së aksh veprës.¹⁶⁷ Me fitimin e aftësive duhet nënkuptuar arsimin aplikativ, që është pjesë e çdo lëmi shkencor të kohës sonë, të qenët nxënës në pozitë të subjektit aktiv e jo në atë të objektit pasiv. Pikënisjen e fitimit të aftësive Ibën Halduni, me një këndvështrim platonian, e sheh në shkencat matematikore. Sipas tij, procesin arsimor duhet filluar me shkencat matematikore, sepse njohuritë e këtij lloji bazohen në argumente të prera dhe e bëjnë më të mprehtë inteligjencën e nxënësit, i orientoj-

¹⁶⁶ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1020; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 436.

¹⁶⁷ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1012; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 426.

në idetë e tij në drejtimin e vërtetë. Specializmi në fushën e matematikës e largon mendimin prej gabimeve të mundshme. Përveç kësaj, edhe hujet e nxënësit ndërtohen mbi një themel të shëndoshë.¹⁶⁸

Sipas Ibën Haldunit çdo shkencë e ka terminologjinë dhe metodën e vet të veçantë të mësimdhënies.¹⁶⁹ Nxënësit të cilët mund të fitojnë dituri dhe qëndrime në saje të hulumtimit, pyetjeve, ndjekjes, debatit, diskutimit etj. në provcesin e mësimin kanë nevojë natyrore për mësimdhënës. Sepse, pa marrë parasysh llojin e diturisë që mësohet, mësimi nën mbikëqyrjen e mësimdhënësit është metoda më e mirë. Mësimi i terminologjisë dhe i metodave të ndryshme është i mundur vetëm në saje të udhëheqjes nga mësimdhënësi.¹⁷⁰ Procesi arsimor duhet të zhvillohet gradualisht. Gjithmonë duhet të merret parasysh kapaciteti dhe aftësitë e nxënësit, temat duhet të nisnin nga çështjet më të lehta dhe duhet të shpjegohen shkurt e qartë. Nëse ndiqet metoda suksessive, nxënësit e kanë më lehtë të përfitojnë aftësi të ndryshme. Në fillim nxënësi mund të tregojë aftësi të pakta, por këmbëngulja në këtë metodë bën që ai të fillojë t'i kuptojë subjektet e ndryshme të shpjeguara. Në shkallën e dytë, bëhet hapje një çikë më e madhe, e në të tretën kalohet në hollësi. Si rezultat i mësimin të hollësive nxënësi fiton aftësi të shëndosha. Nxënësit që futen për të parën herë në hullinë e mësimin, në fillim i mësojnë ligjëratat në pika të shkurtra dhe me shembuj emocionalë. Sepse aftësitë e nxënësve zhvillohen shkallë-shkallë. Nëse nxënësve në fillim të

¹⁶⁸ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1151-1156; İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 122-131.

¹⁶⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1012; İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, II, f. 426.

¹⁷⁰ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1302; İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 307.

procesit mësimor u shpjegohen tema që duhet të shpjegohen në fund, ata bezdisen nga pamundësia për t'i kuptuar gjërat. Madje, ata fillojnë të mendojnë se pengesa e nxënies së dijes buron prej vetë shkencës dhe kështu asaj i afrohen me shkujdesje dhe përtaci. Kjo gjendje s'është gjë tjetër pos fryt i hidhur i metodologjisë së keqe të mësimdhënies. Një pikë në të cilën mësimdhënësi duhet të ketë kujdes është marrja në përgjegjësi e nxënësve sipas aftësive të tyre. Një faktor që e pengon procesin arsimor janë ligjëratat e gjata, moslidhshmëria e temave dhe përpjekja për të ligjëruar përnjëherë shumë tema. Në raste të këtilla në kokën e nxënësit lind konfuzion. Gjatë ligjërimin është shumë e dëmshme të hysh në detaje, ta ngushtosh apo të shkurtosh përmbajtjen e leksionit.¹⁷¹

Sipas Ibën Haldunit, nxënësve njohuritë duhet t'u ofrohen dhe t'u serviren në mënyrë që ata t'i pëlqejnë me tërë qenien e tyre. Ashpërsia ndaj nxënësve nuk sjell gjë pos dëmit. Forca dhe ndëshkimi, në veçanti te fëmijët e vegjël, shkaktojnë formimin e shprehive të këqija, dobësimin e aftësive dhe shuarjen e shpirtit ndërmarrës. Procesi arsimor gjithmonë duhet të shoqërohet me butësinë dhe tolerancën ndaj nxënësve.¹⁷² Ibën Halduni me këto fjalë vë theks mbi rëndësinë e motivimit në procesin edukativo-arsimor, çështje kjo në të cilën në veçanti ndalen edhe pedagogët e kohës sonë.

Një qëndrim tjetër i rëndësishëm i Ibën Haldunit ndërlihet me gjuhën e arsimit. Sipas tij, pa marrë parasysh lëminë, gjuhë më frytdhënëse në procesin edukativo-arsimor është gjuha amtare. Sepse ashtu sikundër

¹⁷¹ Ibni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1283-1288; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 290-294.

¹⁷² Ibni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1311-1314; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 315-319.

shkencat racionale edhe ato tradicionale janë fusha të rënda ku duhet të përballemi me abstraktime. Nëse kësaj vështirësie ia shtojmë barrën e gjuhës, procesi arsimor do të jetë tepër i rëndë. Është për këtë arsye që qenësia e jetës shkencore dhe ideore varet prej zhvillimit të tyre në gjuhën amtare.¹⁷³

Këto pikëpamje të Ibën Haldunit edhe sot e kësaj dite e ruajnë freskinë e vet. Zhvillimi i procesit arsimor sipas metodës hap pas hapi, rëndësia e motivimit, marrëdhëniet mësues-nxënës, domosdoshmëria e zhvillimit të ligjëratave në gjuhën amtare janë parime të Ibën Haldunit, të cilat, ndonëse me qëllime të tjera, mbrohen edhe në botën bashkëkohore.

¹⁷³ İbni Haldun, *Mukaddime*, II, f. 1302; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, III, f. 315-319.

Kapitulli i katërt

Ilmu'l-umrani dhe sociologjia

Në pjesët e mëparshme të hulumtimit tonë u mundam ta zbërthejmë çështjen e ilmu'l-umranit dhe të sociologjisë. Tani do t'i krahasojmë këto dy disiplina dhe do t'i vështrojmë pikat e takimit dhe të ndarjes së tyre. Këtë krahasim do ta trajtojmë nga perspektiva e:

1. pikënisjeve dhe qëllimeve,
2. e metodave dhe këndvështrimeve,
3. e parametrave themelorë,
4. e strukturës së problemit, dhe
5. e problemit të ndryshimit.

Kështu do të kemi mundësinë t'i vlerësojmë analizat lidhur me çështjen e shoqërisë si subjekt i përbashkët i këtyre dy disiplinave.

1. Perspektiva e pikënisjeve dhe e qëllimeve: Pikënisje e sociologjisë janë ndryshimet epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore të cilat kanë arritur kulmin në shekullin XIX dhe që shprehin shkëputjen radikale prej traditës. Qëllimi i kësaj shkence është kthimi i rendit në një gjendje kaotike të shkaktuar nga këto ndryshime, marrja nën kontroll e tyre dhe formimi i një strukture të re shoqërore në kontekstin modern, që do të jetë e pavarur prej historisë. Për ta bërë një gjë të tillë, sociologjia duke i futur ndryshimet në natyrë brenda një sistemi teorik, si shembull i merr shkencat natyrore, që

mund t'i kontrollojnë ndryshimet në fjalë. Nga ana tjetër, shkenca ibënhalduniane mbi shoqërinë (ilmu'l-umran), si pikënisje nuk e ka ndryshimin radikal të përjetuar në strukturën shoqërore, as që synon t'i marrë në kontroll këto ndryshime e të formojë një strukturë të re. Pikënisje e saj është fiksimi i mënyrës së rrjedhës së ngjarjeve historike, kurse qëllimi, përcaktimi i kriterit të transmetimeve lidhur me historinë. Shkenca e Ibën Haldunit për shoqërinë si sociologji i referohet shoqërisë, apo ndryshe, strukturës dhe ndryshimeve shoqërore, ndërsa pikënisja dhe qëllimi i saj kryesor nuk është arritja e stabilitetit shoqëror, por të kuptuarit e ngjarjeve historike dhe shoqërore në tërësi. Ilmu'l-umrani nuk merr ndonjë shkencë tjetër si shembull, siç vepron sociologjia, sepse ajo vetë është shembull.

2. Perspektiva e metodave dhe e kënvëdhësimeve: Sociologjia dhe ilmu'l-umrani merren, në një aspekt, me problematikën e njëjtë, por dallohen për nga metoda dhe qasjet lidhur me zgjidhjen e çështjeve të ndryshme. Përderisa sociologjia nuk e merr parasysh nevojën e vlerësimit të specifikave dhe të kontekstit të proceseve historike dhe shoqërore, sociologjia e Ibën Haldunit u kushton atyre rëndësi të madhe. Sociologjia, duke u nisur nga koncepti mekanik i shkencave natyrore, e ka aktualizuar metodën empirike pozitiviste që subjektit i afrohet nga këndi statik. Ilmu'l-umrani edhe pse e merr për bazë konceptin e historisë ciklike, e pëlqen metodën historike-hermeneutike që çështjen nuk e shikon si statike. Mund të thuhet se hermeneutika, si metodë e rëndësishme e shkencave shoqërore, për herë të parë është shpaluar nga Ibën Halduni në kuadër të ilmu'l-umranit. Si nga aspekti i problematikës ashtu edhe nga ai rezultateve të arritura, sociologjia jep përgjithësime për shoqë-

ritë e ndryshme me një qasje reduktioniste dhe ideologjike, pa u bazuar në parimin e objektivitetit. Sociologjia e Ibën Haldunit, me një qasje hermeneutike joreduksioniste, duke mos sugjeruar një model ideal, i vlerëson rezultatet e veta të arritura lidhur me jetën shoqërore në kontekstin e vet dhe shpjegimet i bazon në unitetin e proceseve historike dhe shoqërore.

3. Perspektiva e parametrave kryesorë: Duke e hulumtuar sfondin e formimit të sociologjisë konstatojmë se kjo shkencë ka lindur si fryt i ndryshimeve epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore në shoqërinë perëndimore. Këto ndryshime përbëjnë parametrat kryesorë të sociologjisë. Sociologjia zhvillon interpretime dhe zgjidhje në varësi të këtyre ndryshimeve. Siç kemi cekur edhe më parë, parametrin epistemologjik të sociologjisë e përbën shkencat moderne, parametrin ekonomik e përbën kapitalizmi, parametrin politik shteti kombëtar, kurse atë kulturor kultura shekulare ose profane. Në mesin e këtyre parametrave më i rëndësishmi është ai epistemologjik, pra shkencat moderne. Sepse, edhe parametrat e tjerë kanë lindur si pasojë e ndryshimit epistemologjik, si pasojë e formimit të mendësisë së re në lidhje me qenien, jetën dhe ngjarjet. Karakteristikë kryesore e kësaj mendësie është shekullarizmi që e refuzon të shenjtën.

Ky është parametri epistemologjik i sociologjisë, kurse ai i sociologjisë së Ibën Haldunit e bashkon të shenjtën me botëroren/tokësoren. Le të jemi më të qartë: ekziston dallim i madh ndërmjet konceptit të dijes shkencore të sociologjisë dhe atij të ilmu'l-umranit. Sociologjia e përfaqëson shkencën moderne, kurse ilmu'l-umrani shkencën tradicionale. Dihet se shkencat mund të përkufizohen duke e marrë parasysh objektin dhe pikëpamjen e tyre. Edhe pse duket se objekti i sociologji-

isë bashkëkohore dhe i asaj ibënalduniane është i njëjtë, vështrimet e tyre janë aq të ndryshme saqë s'na jepet mundësia të pohojmë se bëhet fjalë për po atë shkencë.

Dallimi kryesor midis shkencës tradicionale dhe asaj moderne qëndron në faktin se përderisa shkencat tradicionale mundohen ta kuptojnë ekzistencën si një tërësi me dimensionet e saj fizike dhe metafizike, shkenca moderne e redukton ekzistencën vetëm në botën fizike, e copëzon atë, e shndërron në elemente që s'janë të lidhura ndërmjet tyre. Duke u nisur nga ky dallim i rëndësishëm, në trajtimin e shoqërisë sociologjia s'e merr parasysh asnjë parim të metafizikës ose të fesë, kurse në perspektivën e ilmu'l-umranit këto elemente zënë vendin e parimeve qendrore. Përderisa në sociologji shoqëria vlerësohet si dukuri jashtëfetare, në një mënyrë që fillimin dhe fundin s'e ka të qartë, në shkencën mbi shoqërinë e Ibën Haldunit fenomeni shoqëri vlerësohet në përputhshmëri me parimet fetare dhe në mënyrën që e ka fillimin dhe fundin e qartë.

Sipas konceptit tradicional, shkenca në vetvete s'ka ndonjë vlerë të veçantë, vlera e saj qëndron në faktin se ajo është pjesë e ekzistencës, shtrirje ose degë dytësore e doktrinës së ndërtuar me metafizikë të pastër. Këto të dhëna janë të rëndësishme për nga funksioni, si pasqyrimet të ekzistencës, si mjete që i shpjen të interesuarit në njohjen e parimit. Shkencat tradicionale, si aplikime të doktrinës, i lidhin ndërmjet tyre të gjitha nivelet e së vërtetës dhe i integrojnë në unitet të sintezës. Përveç kësaj, për disa individë dhe për aftësitë e tyre të veçanta përbëjnë përgatitje dhe përparim në rrugën drejt diturisë sublime, shkallë të ngjitjes në intelektualizmin e pastër. Është shumë e qartë që shkenca moderne s'mund ta kryejë asnjërën prej këtyre detyrave. Shkenca moderne

është shkencë jofetare, kurse ajo tradicionale, meqenëse është e lidhur me parimet metafizike, s'e ka atributin jofetar. Ekzistimi i të dy funksioneve së bashku, përkundër pikëpamjeve të njerëzve që mendojnë vetëm sipërfaqësisht, nuk përbën as kontradiktë as rreth të mbyllur. Mund të themi se këtu kemi të bëjmë me dy pikëpamje. E para, që përputhet me zhvillimin e diturisë, që, për t'u zbatuar nisët prej parimeve, nga të cilat largohet dalëngadalë. E dyta, që ka të bëjë me përvetësimin e diturisë duke shkuar prej poshtë lart, ose prej jashtë brenda. E vërtetë e pakontestueshme është se s'ka asnjë fushë që përplasët me të shenjtën, ekziston vetëm pikëpamja profane.¹⁷⁴ Nga këndvështrimi epistemologjik, mund të thuhet se ky është dallimi ndërmjet sociologjisë dhe ilmu'l-umranit.

Siç kemi përmendur edhe më parë, parametri ekonomik i sociologjisë është kapitalizmi. Bile edhe nëse nuk pranohet mendimi se sociologjia ua ka imponuar shoqërive kapitalizmin si model ekonomik - mund të thuhet se, meqë nuk bën kurrfarë dallimi midis kapitalizmit dhe industrializmit dhe shtron tezën se organizimi shoqëror është formuar në bazë të ekonomisë - në mënyrë të tërthortë e ka favorizuar atë (kapitalizmin). Sipas sociologjisë bashkëkohore, elementet përbërëse të strukturës shoqërore apo institucionet moderne të saj si ekonomia, politika dhe arsimit e përmbajnë në vetvete dhe e bëjnë të domosdoshëm njëri-tjetrin. Shprehje e qartë e këtij pohimi është realiteti se nëse ndonjë shoqëri

¹⁷⁴ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalmı*, përkth. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, Stamboll, pa datë, f. 81-97. Ky libër është përkthyer edhe në gjuhën shqipe, shih: Rene Guenon, *Kriça e botës bashkëkohore*, përkth. Veysel Nuhiu, Drita e Jetës, Gjilan, 1997. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Bilimi ve Batı Bilimi*, Kutsalın Peşinde, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995, f. 201-218.

dëshiron të industrializohet, duhet patjetër ta përvetësojë kapitalizmin. Sepse kapitalizmi është ai që e ka mundësuar industrializimin dhe lindjen e institucioneve moderne. Përveç kësaj, edhe teza se drejtimi i pashmangshëm i zhvillimit është struktura shoqërore moderne ka kuptimin e pëlqimit të kapitalizmit. Mund të themi se ashtu sikundër sociologjia pozitiviste ashtu edhe ajo marksiste, qoftë edhe si fazë pararendëse, e preferojnë kapitalizmin.

Edhe pse ekonominë ilmu'l-umrani e merr si faktor të rëndësishëm për shpjegimin e strukturës shoqërore, ai nuk ka ndonjë pretendim të tipit se shoqëritë do të marrin trajtën sipas një modeli të caktuar të kapitalizmit. Ekonominë sociologjia e Ibën Haldunit nuk e trajton në varësi të ndonjë modeli, por si një fushë të veprimtarisë shoqërore dhe në këtë kontekst nuk e parasheh as ekonominë e tregut, që e përjashton moralin, as atë socialiste ndërhyrëse, që çdo gjë e redukton në ekonomi. Sociologjia ibënalduniane e pranon të vërtetën se institucionet shoqërore, ndër të tjera, zhvillohen edhe në varësi nga ekonomia, por këtë nuk e shtron si ndërhyrje monolitike. Pohimi i Ibën Haldunit se është gabim që shteti merret me veprimtari ekonomike dhe se nuk duhet të ndërhyhet në treg, mund të vlerësohet si qëndrim liberalist në sferën e ekonomisë.

Sipas konceptit të Ibën Haldunit, ekonomia duhet të bazohet në mundin e dhënë dhe në moral. Në bazë të kësaj, mund të themi se ilmu'l-umrani gërsheton dy konceptet e kundërta ekonomike.

Paraardhës politik i sociologjisë është shteti modern kombëtar, i cili ka qenë kundërshtar i monarkive antiegalitare dhe si alternativë e ka ofruar njohjen e barazisë ndërmjet njerëzve, gjegjësisht parimin e barazisë. Edhe pse në teori e gjithë kjo duket e bukur, ky parim nuk ka

arritur të rrezatojë me vërtetësinë e tij të plotë. Kjo për arsye të jetësimit të strukturimeve politike të bazuara në të drejtën pozitive e jo në atë natyrore. Përderisa monarkitë haptazi e avancojnë pabarazinë, shteti kombëtar manipulon me parimin e barazisë. Ajo që ka bërë sociologjia në këtë kontekst është prezantimi i shtetit modern si një model ideal, prezantim ky joshkencor dhe ideologjik. Përkundër kësaj, politikën sociologjia e Ibën Haldunit, e quan faktor të domosdoshëm për çdo praktikë shoqërore, por nuk favorizon ndonjë model shtetëror ideal si shteti kombëtar. Ky koncept sociologjik bën një konstatim real-politik, sipas të cilit s'mund të jenë të barabartë autoriteti politik që e përfaqëson moralin dhe të drejtën natyrore dhe ai që s'i përfaqëson këto.

Siç u përmend edhe më parë, parametri kulturor i sociologjisë është praktika shoqërore jofetare ose shekullare. Praktikën e tillë Ibën Halduni e quan të mundshme, por nuk thotë se ajo përbën strukturën shoqërore finale. Përkundrazi, ai shton se në kushtet shoqërore të shekullarizmit nuk respektohet e drejta, se marrëdhëniet shoqërore nuk bazohen në moral dhe se shoqëria shekullariste nuk ka jetë të gjatë.

4. Perspektiva e strukturës: Siç kemi cekur edhe më parë, koncepti themelor i sociologjisë moderne është struktura shoqërore, e cila i shpreh marrëdhëniet sistematike dhe reciproke ndërmjet institucioneve shoqërore, elementet që në mënyrë relative ndryshojnë. Institucionet themelore të shoqërisë moderne janë këto:

a. Ekonomia kapitaliste si produkt i racionalizimit dhe reformacionit.

b. Organizimi politik i quajtur shteti kombëtar që ndërlidhet me parimin e barazisë.

c. Arsimi zyrtar, masovik dhe kombëtar.

- d. Feja e reformuar apo kulti profan, dhe
- e. Mikro-shoqëria në formën e familjes bërthamë.

Sipas pikëpamjes sociologjike, ndryshimet që ndodhin në njërin prej përbërësve të strukturës shoqërore pasqyrohen edhe në të tjerët. Struktura mbrohet dhe pasurohet nëpërmjet ligjeve të ndryshimit dhe të shndërrimit, të cilat nuk japin rezultate jashtë sistemit as që mund t'i shfrytëzojnë elementet e jashtme. Struktura ka tre cilësi: tërësia, ndryshimi-shndërrimi dhe rregullimi i vetvetes. Me një fjalë, struktura përbën tërësinë e ndryshimeve dhe të shndërrimeve që e rregullojnë vetveten.

Arsyeja pse struktura shoqërore paraqet boshtin e sociologjisë qëndron në shpjegimin e vazhdimësisë shoqërore si një nga problemet kryesore teorike, në synimin për ruajtjen e sistemit modern dhe në mosndryshimin e tij. Trajtimi i problemit të strukturës nga sociologjia e Ibën Haldunit nuk ndryshon shumë nga ai i sociologjisë. Ndërvarësia apo ndërveprimi sistematik ndërmjet elementeve strukturore si ekonomia, arsimit, politika dhe feja është trajtuar për herë të parë nga sociologu musliman mesjetar me të cilin merremi në këtë studim. Pikë e dallimit është e vërteta se ilmu'l-umrani nuk vë theks në ruajtjen e elementeve strukturore. Sipas Ibën Haldunit, çdo strukturë shoqërore do të përballet në mënyrë të pashmangshme me ndryshimin, degjenerimin dhe më në fund, me shkatërrimin e vet. Më parë folëm për vështrimin sociologjik rreth ekonomisë dhe politikës. Tani të themi diçka lidhur me fenë, arsimin dhe familjen. Pikëpamja sociologjike është e indeksuar ndaj fesë së shekullarizuar, arsimit dhe familjes së determinuar nga politika dhe ekonomia. Në këtë kontekst, feja e reformuar konsiderohet si komponent i parëndësishëm i shoqërisë, kurse arsimin dhe familjen u atribuohet vlerë qendrore në ruajt-

jen e strukturës shoqërore. Për perspektivën sociologjike, arsimit është mjet i homogjenizimit të shoqërisë, i përgatitjes së kuadrove të kualifikuara në përputhje me ekonominë kapitaliste, mjet i formësimit të qytetarëve që t'i nderojnë ligjet e shtetit kombëtar dhe i ndarjes së mundësive ekonomike dhe politike të këtij shteti.

Qëndrimi i sociologjisë ndaj familjes nuk ndryshon shumë nga qëndrimi i kësaj shkence ndaj arsimit. Kështu që familjes nuk i jepet funksioni i moralizimit të seksualitetit, por funksione ekonomike dhe politike. Roli i socializimit të fëmijëve e ka domethënien e shkallës së parë të adaptimit të fëmijëve me strukturën ekonomiko-politike. Sipas sociologjisë ibënhalduniane arsimit përbën mjetin për zhvillimin e individit. Nga ana tjetër, meqenëse familja nuk merret si mjet i ekonomisë apo i politikës, ajo nuk trajtohet si fushë problematike.

5. Perspektiva e problemit të ndryshimit: Siç që kemi theksuar gjatë shqyrtimit të temës së ndryshimit social, ndryshimi nga këndi i sociologjisë paraqet rrjetin e marrëdhënieve në kuadër të strukturës shoqërore dhe ndryshimin e institucioneve që i standardizojnë këto marrëdhënie. Por ky ndryshim ka të bëjë më tepër me transformimin e shoqërive dhe të institucioneve jomoderne drejt atyre moderne sesa me ndryshimin e atyre moderne. Me fjalë të tjera, në sociologji, ndryshimi shoqëror shfaq pretendimin për domosdoshmërinë e shndërrimit të shoqërive tradicionale drejt shoqërive moderne të cilave u jepet atributi model ideal. Në sferën e ilmu'l-umranit, ndryshimi social trajtohet në kuadër të tërësisë historike të shoqërive, jo në drejtim të ndonjë modeli ideal, por brenda dinamikave të veta, si ecje në vijën - lindja, zhvillimi dhe shkatërrimi. Përderisa ndryshimin so-

ciologjia moderne e kupton si përparim drejt së mirës, sociologjia e Ibën Haldunit këtë sintagmë s'e kupton ashtu.

Lindja e sociologjisë si rezultat i filozofive moderne të historisë evolucioniste vijëdrejtë, ka ndikuar që kjo disiplinë t'i shpjegojë shoqëritë nga fokusi i filozofive të njëjta, pra si zhvillim vijëdrejtë i shoqërive tradicionale drejt atyre bashkëkohore. Ky vlerësim ka sjellë me vete edhe idenë për mosndryshimin e mëtejshëm të shoqërisë moderne. Ideja fikse se struktura shoqërore përbën boshtin amë të sociologjisë dhe se elementet e saj përbërëse janë të lidhura ndërmjet tyre ngushtë, e bart me vete edhe kuptimin se s'ekziston ndonjë proces tjetër i zhvillimit të shoqërisë jashtë atij të shoqërive moderne. Një qëndrim i tillë ka të bëjë më shumë me botën e synimeve të ideologjisë sesa me atë shkencore. Nga ana tjetër, sociologjia e Ibën Haldunit nuk ndërli-dhet me asnjë synim ideologjik.

Përfundim

Duke ia filluar këtij hulumtimi synonim t'i shtronim idetë e mendimtarit islam, Ibën Haldun - i cili, në kohën e vet, ka pohuar se ka themeluar një shkencë të re që e ka objekt studimi shoqërinë (ilmu'l-umran) - dhe të konstatojm se çfarë ngjashmëri dhe dallimesh ekzistojnë mes saj dhe disiplinës shkencore të quajtur sociologji e cila merret me po të njëjtën problematikë. Më tutje dëshironim të vërtetojm se cila prej këtyre dy disiplinave e trajton temën në mënyrë objektive, cila prej tyre ofron njohuri të testueshme me metodat e gjithëpranuarra, empirike dhe racionale. Jemi të mendimit se të gjitha këto i kemi shkoqitur në kapitujt e kësaj vepre. Për këtë arsye, tani do të mjaftohemi me përmbledhjen e shkurtër të konstatimeve tona.

Në pjesën e hyrjes e shtruar tezën me baza empirike sido që thuhet se sociologjia, si shkencë që e studion shoqërinë, është fryt i shekullit XIX, dihet që njerëzit përgjatë historisë gjithmonë kanë bërë vëzhgime dhe kanë dhënë mendime në lidhje me shoqëritë në të cilat kanë jetuar. Në të gjitha periudhat historike fetë, botëkuptimet filozofike dhe ato politike në epiqendër të fokusit të vet e kanë pasur gjithmonë njeriun dhe shoqërinë. Siç u pa edhe në kapitullin rreth ilmu'l-umranit, kjo tezë është rezultat i konstatimit të gjendjes reale histo-

rike. Mendojmë se e kemi sqaruar edhe tezën tonë se sociologjia bashkëkohore dhe ajo e Ibën Haldunit merren me subjektin e njëjtë, por prapëseprapë e para ka disa cilësi specifike, siç është ndërlidhja me filozofinë e historisë në kontekst të lindjes dhe problematikës së saj.

Shkurt, kushtet epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore që e kanë mundësuar lindjen e sociologjisë, në të njëjtën kohë përbëjnë edhe parametrat kryesorë të kësaj shkence dhe janë në pozitë të cilësive sui generis të sociologjisë. Parametri epistemologjik i sociologjisë është shkencë moderne. Veçoria kryesore që e ndan këtë dituri prej llojeve të tjera të dijes është burimi empirik dhe kriteri i saj për vërtetësinë apo pavërtetësinë e gjërave: bota e përvojës dhe e pesë shqisave. Marrja e përvojës si kriter për shpjegimin e gjërave dhe të ngjarjeve, natyrisht që i nxjerr shpjegimet metafizike jashtë fushës së dijes së saktë. Domethënë, të dhënat që nuk vërtetohen nga përvoja e njeriut refuzohen dhe e humbin funksionalitetin e vet. Reflektimi i një koncepti të tillë në hulumtimet rreth shoqërisë ndikon që kjo e fundit të abstraktohet prej karakteristikave historike dhe kulturore dhe të trajtohet si të jetë një dukuri mekanike. Kurse shoqëria nuk është makinë dhe në asnjë mënyrë s'mund të paramendohet e pavarur nga veçoritë historike dhe kulturore.

Pranimi i konceptit të shkencës moderne, e cila shpreh abstraktimin dhe kundërshtimin e së shenjtës, si botëkuptim, e ka gjeneruar praktikën shoqëroro-politike të njohur si modernitet(i). Sociologjia e merr si bazë këtë praktikë dhe rezultatet e arritura nga studimi i praktikës së tillë, ashtu sikundër rezultatet e përgjithshme të shkencave natyrore, i shtron si të përgjithshme dhe të vlefshme për të gjitha shoqëritë, gjë që s'përbën qasje të qëlluar.

Sociologjia është emër i pikëpamjes së re e cila mundohet ta shpjegojë shoqërinë duke e marrë si model shoqërinë bashkëkohore - që ka një strukturë shumë të ndryshme epistemologjike, ekonomike, politike dhe kulturore prej asaj të së kaluarës - dhe shkencat natyrore. Marrja për bazë e një modeli të caktuar, natyrisht se ngërthen në vete rezultate relative e jo absolute.

Shoqëria moderne si bosht i interpretimeve të jetës shoqërore përbën pikën më të dobët të pretendimit të shkencës së sociologjisë. Është kjo arsyeja që sot zhvillohen debate të llojit “sociologjia është shkencë ose ideologji”? Të dhënat që i kemi arritur në studimin tonë shpien në përfundimin se sociologjia e ka edhe spektrin e vet shkencor, por edhe atë ideologjik. Si përfundim, mund të thuhet se sociologjia s’është dhe s’mund të jetë e paanshme. E para punë që duhet ta dijë çdo individ që merret me shkencat shoqërore është relativiteti i përmbytjes së shkencave të zëna ngoje.

Njëra nga pyetjet që na ka shtyrë t’i përvishemi këtij studimi është edhe kjo: A ka mundësi të zhvillohet një sociologji joideologjike? Në saje të hulumtimit tonë kemi arritur të përfundojmë se, nëse nisemi prej sociologjisë që e merr për bazë shoqërinë bashkëkohore, kësaj pyetjeje s’mund t’i japim përgjigje pozitive. Sepse, përderisa përmes konceptit të strukturës shoqërore - si një nga problemet kryesore të sociologjisë - synohet kontinuiteti i strukturës shoqërore moderne, nga ana tjetër, përmes konceptit të ndryshimit social synohet paraqitja e strukturave shoqërore moderne si model i shoqërive tradicionale. Marrja për bazë e modernitetit, përshkrimi i tij si model shoqëror-politik absolut, refuzimi i praktikave dhe projekteve alternative shoqërore-politike jomoderne dhe përpjekjet për t’ua servuar atë shoqërive të tjera në

formë të përgjithësimeve të pakontestueshme, t'i kujtojnë ideologjitë.

Në kuadër të botëvështrimit sociologjik të Ibën Haldunit pyetjes nëse është e mundshme që ngjarjet dhe proceset shoqërore të trajtohen dhe të shpjegohen nga një perspektivë joideologjike, mund t'i japim me plot bindje përgjigje pozitive. Kjo për arsye se sociologjia tradicionale (ilmu'l-umran) proceset historike dhe shoqërore i trajton në kontekstin e vet, nuk merr për bazë ndonjë proces të veçantë, me fjalë të tjera, për arsye se në interpretimet e veta shtron një paradigmë joideologjike. Qëndrueshmëria e analizave sociologjike të perspektivës ibënalduniane qëndron në larminë e parametrave të shfrytëzuara.

Parametri epistemologjik i sociologjisë tradicionale bën kombinimin e së shenjtës dhe botërores, ekzistencën e percepton si një tërësi me dimensione fizike dhe metafizike. Përderisa në sociologjinë moderne nuk hasim asnjë parim metafizik ose fetar, në sociologjinë e Ibën Haldunit ato zënë vend qendror. Konstatimi i ilmu'l-umranit se shtetet janë organizma që lindin, zhvillohen dhe zhduken dhe përforcimi i tij nga realiteti jetësor flet për sinkretizmin që kjo sociologji ka bërë mes konceptit të së shenjtës dhe atij empirik. Sipas sociologjisë tradicionale, s'ekziston asnjë fushë jetike që kundërshtohet me të shenjtën dhe me fenë, ekziston vetëm këndvështrimi jofetar ose profan.

Sociologjia e Ibën Haldunit, nuk e trajton ekonominë si model, por si një fushë të veprimtarisë shoqërore, nuk e aprovon ekonominë e tregut të lirë që do ta përjashtojë moralin dhe të drejtën, as modelin ekonomik socialist ndërhyrës që çdo gjë e redukton në ekonomi. Sociologjia tradicionale nuk e shtron faktin e zhvillimit

të institucioneve shoqërore në masë të caktuar në saje të ekonomisë si një reduktionizëm monolitik. Perspektiva sociologjike ibënalduniane që thekson se marrja e shtetit me veprimtari ekonomike është gabim, se ekonomia duhet të nisët nga parimi i konkurrencës, se nuk duhet të ketë ndërhyrje në punët e tregut, mund të vlerësohen si qëndrime ekonomike liberale. Por, nga ana tjetër, nuk duhet harruar se ekonominë sociologjia tradicionale e mbështet në konceptin e mundit apo të punës. Nga ky këndvështrim, mund të thuhet se ilmu'l-umrani bën kombinimin e dy koncepteve ekonomike bashkëkohore gjithmonë duke i marrë parasysh parimet moralo-etike dhe juridike.

Sociologjia tradicionale, megjithëse politikën e quan faktor të pashmangshëm shoqëror, nuk përpiqet të imponojë ndonjë model ideal të shtetit. Pika më e rëndësishme të cilën e thekson sociologjia e Ibën Haldunit është e vërteta se s'mund të vihet shenjë barazimi midis atyre që qeverisin dhe atyre që nuk qeverisin në bazë të parimeve të moralit dhe të së drejtës natyrore dhe se është e vështirë të ndërtohet sistemi i së drejtës. Nëse sociologjinë tradicionale (ilmu'l-umran) e shikojmë nga këndi i parametrës kulturor, do të përfundojmë se ajo është produkt i praktikës shoqërore tradicionale. Sociologjia e Ibën Haldunit, edhe pse e merr si të mundshme jetën shoqërore shekulare, nuk e prezanton atë si një model ideal të domosdoshëm, siç vepron sociologjia moderne. Përkundrazi, e shtron tezën se në shoqërinë shekulare nuk respektohet e drejta siç duhet, marrëdhëniet shoqërore nuk janë etike dhe se shoqëria e tillë s'mund të ketë jetë të gjatë.

Edhe pse sociologjia tradicionale dhe ajo bashkëkohore merren me problematikën e njëjtë, ndërmjet tyre ekzistojnë dallime të qarta, si këto:

1. Nga prizmi i metodës, mund të thuhet se, sa kohë që sociologjia e parapëlqen konceptin pozitivist dhe mekanicist të shkencave natyrore, sociologjia ibënhduniane, e shfrytëzon metodën interpretative me sfond empirik që sot quhet metodë hermeneutike.

2. Sociologjia moderne e cila e merr si kriter shoqërinë moderne, ka një trajtim ideologjik dhe reduksionist, rezultat i së cilit shtë futja e të gjitha shoqërive në një kallëp të vetëm, kurse sociologjia e Ibën Hadunit nuk sugjeron ndonjë model ideal dhe shoqëritë i vlerëson në kontekstin e vet duke i trajtuar ato nga këndi historik-hermeneutik.

3. Përderisa parametri epistemologjik i sociologjisë moderne është dituria shkencore moderne, që e refuzon traditën dhe të shenjtën, parametri epistemologjik i sociologjisë tradicionale është kombinimi i empirizmit me të shenjtën.

4. Parametri ekonomik i sociologjisë, si ai pozitivist ashtu edhe ai marksist, ia imponon praktikës shoqërore kapitalizmin si një një fazë që duhet (për)jetuar, kurse sociologjia tradicionale ekonominë e quan një faktor të rëndësishëm në zhvillimin e jetës shoqërore por thekson se shoqëritë mund të zhvillohen edhe pa qenë të varura nga një matricë e vetme siç është kapitalizmi.

5. Premisa sociologjike se shteti kombëtar, si “model ideal”, domosdoshmërisht e ngërthen në vete barazinë, paraqet një botëkuptim ideologjik që s’ka të bëjë me shkencën. Politikën sociologjia tradicionale e sheh si pjesë të pandashme të shoqërisë, por nuk imponon ndonjë model ideal si ai i shtetit kombëtar dhe thekson se nuk

mund të flitet për barazi ndërmjet përfaqësuesve të autoritetit politik dhe qytetarëve.

6. Përderisa sociologjia moderne e merr si model kulturor shoqërinë shekullore, praktikën e tillë sociologjia e Ibën Haldunit e sheh si të mundshme, por atë nuk e pranon si model të pashmangshëm. Përkundrazi, ajo nënvizon se në praktikën shekullariste s'respektohet gjithaq e drejta.

7. Insitucionin e arsimit sociologjia e vlerëson si mjet të homogjenizimit të shoqërisë, të përgatitjes së kuadrove të kualifikuara për ekonominë kapitaliste dhe të qytetarëve të bindur ndaj shtetit nacional. Nga ana tjetër, arsimin ilmu'l-umrani e sheh si mjet të pasurimit të individëve me aftësi dhe me virtyte të ndryshme.

8. Në sociologji, ndryshimi social e shpreh evolimin e të gjitha shoqërive drejt asaj moderne, kurse në sociologjinë tradicionale, ndryshimi social trajtohet në kuadër të tërësisë së vet historike dhe si vijë zhvillimore jo drejt modelit ideal, por në kuadër të dinamikave të veta duke i kaluar fazat e lindjes, të zhvillimit dhe të shkatërrimit. Fakti që sociologjia është bijë e filozofisë së historisë, e ka shtyrë këtë disiplinë shkencore që shoqëritë t'i interpretojë brenda matricës së njëjtë dhe kështu ndryshimin social ta shpjegojë si evoluim dhe përparim të shoqërive paramoderne drejt atyre të modernizuara. Por, ky vlerësim sjell me vete edhe tezën për mosndryshimin e mëtejshëm të shoqërisë moderne. Struktura shoqërore si koncept bosht i sociologjisë dhe lidhshmëria e ngushtë mes elementeve përbërëse të saj, e bartin me vete edhe kuptimin se s'ekziston proces i zhvillimit jashtë atij të strukturës shoqërore bashkëkohore. Ndryshimin sociologjia tradicionale, e sheh si të domosdoshëm, por nuk pohon se ky ndryshim patjetër duhet të

jetë në drejtimin pozitiv dhe as që mund të flitet për ruajtje absolute të strukturës shoqërore.

Në fund le të shtojmë se jemi të mendimit se çështjen e shoqërisë si nga këndi i synimeve, ashtu edhe nga ai i metodës dhe parametrave të shfrytëzuar sociologjia e Ibën Haldunit e trajton në mënyrë më të plotë, më objektive dhe më origjinale sesa sociologjia bashkëkohore.

Bibliografia

AĞAOĞULLARI, M. A. dhe të tjerë, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınları, Ankara, 1994.

AKARSU, Bedia, *John Locke'un Devlet Felsefesi*, Felsefe Arkivi, Stamboll, 1961.

AMİN, Samir, *Avrupa Merkezçilik*, përkth. M. Sert, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, 1993.

ARNES, Marry Elmer, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, The University of Chicago Press, Çikago, 1969.

ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, përkth. K. Alemdar, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986.

ARSLAN, Ahmet, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*, Ankara, 1987.

AYDIN, Mehmet S., *Diyalojik Eğitim*, Türkiye İkinci Eğitim Felsefesi Kongresi, 23-26 tetor 1996.

BLAU, Peter M., ed., *Approaches to the Study of Social Structure*, Open Books, Londër, 1976.

BOCK, Kenneth, *İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları*, përkth. Aydın Uğur, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, V Yayınları, Ankara, 1990.

BOLAY, S. Hayri, *Filozofların Tarih Görüşleri*, Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kolokyumu, Fırat Üniversitesi Yayınları, Elazığ, 1990.

BOTTOMORE, T., Toplumbilim, përkth. Ünsal Oskay, botimi i katërt, Der Yayınları, Stamboll, pa datë.

BOTTOMORE, T. – Nisbet R., *Yapısalcılık*, përkth. Binnaz Toprak, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, V Yayınları, Ankara, 1990.

BURKE, Peter, Tarih ve Toplumsal Kuram, përkth. Mete Tunçay, *Tarih Vakfı Yurt Yayınları*, Stamboll, 1994.

BUTTERFIELD, Herbert, *The Origins of Modern Science*, The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., Nju-Jork, 1965.

CARR, Edward Hallet, *Tarih Nedir*, përkth. M. G. Gürtürk, İletişim Yayınları, Stamboll, 1993.

COLLINGWOOD, R. G., *Tarih Tasarımı*, përkth. K. Dimçer, Ara Yayınları, Stamboll, 1990.

CRANSTON, Maurice, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, përkth. Nejat Muallimoğlu, M.Ü. İ.F.V. Yayınları, Stamboll, 1995.

ÇOTUKSÖKEN, Betül - BABÜR, Saffet, *Orta Çağda Felsefe*, Ara Yayınları, Stamboll, 1989.

de BOER, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, përkth. Y. Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.

EATON, Gai, *Gelenek ve İnsan Toplumu*, përkth. S. E. Gündüz, Kutsalın Peşinde, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995.

EBENSTEIN, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, përkth. İ. Özel, Şule Yayınları, Stamboll, 1996.

ETZIONI-HALEVY, Eva, *Social Change*, Routledge – Kegan Paul, ribotim, Londër & Nju-Jork, 1987.

FETSCHER, Irving, *Tarih Felsefesi*, përkth. D. Özlem, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Ara Yayınları, Stamboll, 1990.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yayınları, Stamboll, 1976.

FREYER, Hans, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, përkth. Tahir Çağatay, D.T.C.F. Yayınları, Ankara, 1977.

GELLNER, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, përkth. B. E. Behar & G. G. Özdoğan, İnsan Yayınları, Stamboll, 1992.

GIBB, Hamilton, A. R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, përkth. K. Durak dhe të tjerë, Endülüs Yayınları, Stamboll, 1991.

GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, përkth. E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, 1994.

GIDDENS, Anthony, *Sociology*, Polity Press, Kembrixh, 1993.

GIDDENS, Anthony, *Sosyoloji*, përkth. R. Esengün – İ. Öğretir, İhtar Yayınları, Stamboll, 1993.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980.

GUENON, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, përkth. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, Stamboll, pa datë.

GURVITCH, Georges, *Sosyoloji ve Felsefe*, Değişim Yayınları, Stamboll, 1985.

HASSAN, Ümit, *İbni Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbası, Ankara, 1977.

IBN KHALDUN, *The Muqaddimah*, përkth. Franz Rosenthal, vëll. I, II, III, botimi i dytë, seritë Bollingen, XLIII, Princeton University Press, Princeton, 1980.

ISSAWI, Charles, *An Arab Philosophy of History*, The Darwin Press, Inc., Princeton, 1980.

İBNİ HALDUN, *Şifau's-sail*, përkth. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1984.

İBNİ HALDUN, *Mukaddime*, vëll 1, 2, përkth. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1983.

İBNİ HALDUN, *Mukaddime*, vëll. 1, 2, 3, përkth. Z. K. Ugan, EGSB Yayınları, Stamboll, 1988.

KANT, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, përkth. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980.

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, Stamboll, 1980.

KOZAK, İ. Erol, *İbni Haldun'a Göre İnsan-Toplum İktisatı*, Pınar Yayınları, Stamboll, 1984.

LACOSTE, Yves, *İbni Haldun*, përkth. M. Sert, Sosyalist Yayınları, Stamboll, 1993.

LANDES, David S., *Kapitalizmin Doğuşu*, përkth. S. E. Gündüz, İnsan Yayınları, Stamboll, pa datë.

LEFEBVRE, Henri, *Marx'ın Sosyolojisi*, përkth. Sebahattin Hilav, Gökkuşuğu Yayınları, Stamboll, 1995.

LEVI-STRAUSS, C., *Structural Antropolgy*, përkth. C. Jacobson – B. G. Schoepf, Basic Books, Nju-Jork, 1963.

Lord NOURTBOURNE, *Modern Dünyada Din*, përkth. Ş. Yalçın, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995.

MARX, Karl, *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, përkth. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

MARX/ENGELS, *Komünist Manifesto*, përkth. Gaybiköylü, Bilim ve Sosyaliz Yayınları, Ankara, 1994.

MEHDİ, Muhsin, *İbni Haldun*, përkth. Y. Z. Cömert, İslam Düşünce Tarihi, vëll. 3, İnsan Yayınları, Stamboll, 1991.

MERİÇ, Cemil, *Saint-Simon*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1995.

MERİÇ, Cemil, *Sosyoloji Notları*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1993.

MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, Stamboll, 1998.

MOORE, W. E., *Social Change*, International Encyclopedia of Social Sciences, vëll. 14, E1. D. L. 81179, Mc Millan Co., Nju-Jork, 1968.

NADEL, S. F., *The Theory of Social Structure*, botimi i katërt, Cohen and West, Londër, 1969.

NASR, S. Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, përkth. Ş. Yalçın, İz Yayıncılık, Stamboll, 1995.

NASR, S. Hüseyin, *İslam Bilimi ve Batı Bilimi*, Kutsalın Peşinde, përkth. S. E. Gündüz, İnsan Yayınları, Stamboll, 1995.

NASR, S. Hüseyin, *Gelenek Nedir?*, përkth. Yusuf Yazar, Bilgi ve Hikmet, nr. 9, 1995.

NISBET, Robert, *The Sociological Tradition*, Transaction Publishers, Nju Brunsvik & Londër, 1994.

ÖZLEM, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, Prospero Yayınları, Izmir, 1994.

ÖZLEM, Doğan, *Tarih felsefesi*, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, Izmir, 1984.

PLAGET, J., *Structuralism*, përkth. C. Maschler, Basic Books, Nju-Jork, 1970.

POSTER, Mark, *Eleştirel Aile Kuramı*, përkth. H. Tapınç, Ayrıntı Yayınları, Stamboll, 1989.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press, Glencoe, 1959.

ROSENTHAL, Erwin I. J., *Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi*, përkth. A. Çaksu, İz Yayıncılık, Stamboll, 1996.

RUSSEL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, përkth. M. Sencer, Say Yayınları, Stamboll, 1983.

SABINE, George, *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, përkth. Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991.

SERDAR, Ziyaüddin, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, përkth. D. Aydın, İnsan Yayınları, Stamboll, 1986.

SMITH, Anthony D., *Toplumsal Değişme Anlayışı*, përkth. Ü. Oskay, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, Izmir, 1988.

STAUFFER, Richard, *Reform*, përkth. Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, Stamboll, 1993.

SWINGEWOOD, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, përkth. O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Stamboll, 1998.

THOMSON, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, përkth. A. Y. Aydoğan dhe të tjerë, Şule Yayınları, Stamboll, 1996.

TOGAN, A. Z. Velidi, *Tarihde Usul*, Enderun Yayınevi, Stamboll, 1985.

TOKU, Neşet, *Türkiye İçin Alternatif Bir Model: Sivil Eğitim*, Liberal Düşünce, nr. 5, 1997.

TOURAINÉ, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, përkth. H. Tufan, Yapı Kredi Yayınları, Stamboll, 1995.

TOYNBEE, Arnold J., *A Study of History*, vëll. III, Oxford University Press, Londër, 1939.

TURNER, Stephen P., ed., *Social Theory – Sociology*, Blackwell Publishers Inc., Kembrixh, 1996.

ÜLKEN, Hilmi Ziya – FINDIKOĞLU, *Ziyaiiddin Fabri*, İbni Haldun, Kanaat Kitabevi, Stamboll, 1940.

VAGO, Steven, *Social Change*, Prentice Hall Inc., Nju-Xhersi, 1989.

WAGNER, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, përkth. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, Stamboll, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Sosyal Bilimler Nereye Gidiyor?*, përkth. M. Özel, Tarih Risaleleri, İz Yayıncılık, Stamboll, 1995.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, përkth. H. V. Eralp, Devlet Basımevi, Stamboll, 1938.

WESTFALL, Richard, *Modern Bilimin Oluşumu*, përkth. İ. H. Duru, V Yayınları, Ankara, 1987.

YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992.

Treguesi

A

apologjetika islame, [149](#)
aristokracia feudale, [47](#)
Arnold Toynbee, [98](#)
arsimi zyrtar, [64](#), [161](#)
autoriteti politik, [97](#),
[111-2](#), [116](#), [119-20](#), [171](#)

B

bashkëkohësia, [21](#), [27-9](#)
borgjezia, [38](#)
bota mbihënore, [33](#)
bota moderne, [28](#), [63](#)

C

Comte, [60-2](#), [66](#), [72-3](#), [75](#),
[78-80](#), [85](#)

D

demokracia, [39](#)
dija shkencore, [13](#)
dija mbiracionale, [29](#)
doktrina kishtare, [30](#), [54](#)
Durkheim, [132](#)

E

ekonomia tregtare, [11](#)
ekonomia bujqësore, [11](#)

ekonomia materialiste, [132](#)

ekonomistët liberalë, [135](#)

empirizmi, [129](#)

e drejta natyrore, [12](#), [39](#),
[42](#), [169](#)

e shenjta, [22](#), [25](#), [26](#), [29](#),
[35](#), [166](#), [168](#)

F

familja atomike, [45](#)

fanatizmi, [97](#), [117](#)

faza e despotizmit, [97](#),
[126](#)

Fergusson, [59](#)

filozofia, [29](#), [49](#), [53-4](#), [63](#),
[72](#), [84](#), [102](#), [105](#), [171](#)

filozofia progresiviste, [70](#)

filozofia e historisë, [15](#),
[53-4](#), [57](#), [70](#), [82](#), [98-100](#)

filozofia shoqërore, [72](#)

fuqitë mbinatyrore, [79](#)

G

G. J. Lammers, [69](#)

Galileo Galilei, [33-4](#)

Greqia antike, [29](#)

Guillaume d'Occam, [31](#)

H

hadithi, [149](#)

Hegeli, [59](#)

Hugo Grotius, [39](#)

hulumtimet sociologjike,
[60](#), [67](#)

hulumtimi sistematik, [66](#)

I

Ibën Halduni, [9](#), [14-5](#),
[90-125](#), [127-147](#), [149](#),
[153-5](#), [157-62](#), [165-7](#),
[169-71](#)

iluminizmi, [27](#), [43](#), [57](#), [59](#)

individualizmi, [46](#)

individualizmi ekonomik,
[109](#), [116](#)

industria e dorës, [134](#), [135](#)

industrializimi, [65](#)

infrastruktura, [74](#), [81](#)

J

Johannes Kepler, [34](#)

John Locke, [40](#), [42](#), [173](#)

K

Karl Marksi, [72](#)

kapitalizmi, [12](#), [28](#), [36](#), [37](#),
[65](#), [83](#), [85](#), [134](#), [140](#),
[159](#), [160](#)

kolonializmi, [37](#)

komunizmi, [84](#)

kozmozgjia, [32](#)

kriza morale, [62](#)

Kulla e Babilonit, [69](#)

kulti profan, [64](#), [161](#)

kultura, [58](#), [94](#)

L

liberalizmi, [39](#), [40](#), [112](#),
[114](#)

liritë individuale, [41](#)

literatura sociologjike, [21](#),
[27](#)

Locke, [40-2](#), [114](#)

M

Marksi, [74](#), [80](#), [81](#), [82](#), [83](#),
[85](#)

marrëdhëniet prodhuese,
[46](#), [81](#)

Martin Luther, [33](#)

matricat ideore, [22](#)

mbikultura, [47](#)

mbivlera, [132](#)

mendësia iluministe, [56](#),
[60](#)

mendësia shkencore, [11](#)

merkantilizmi, [37](#)

mesjeta, [30](#), [36](#), [82](#)

metoda induktive, [11](#), [101](#)

metoda bashkëkohore, [11](#)

mikro-shoqëria, [162](#)

modeli ideal jetësor, [23](#)

modeli ideal i shoqërisë,
[119](#)

moderniteti, [13](#), [21](#), [27](#),
[44](#), [99](#)

modernizimi, [28](#), [47-8](#), [59](#),
[70](#), [86](#)

Mukaddime, [10](#), [15](#), [91-6](#),
[98](#), [102-11](#), [113](#), [115-6](#),
[118-20](#), [122-9](#), [131-2](#),
[134-7](#), [139-40](#), [143-5](#),
[147-51](#), [175](#)

N

ndjenja kolektive, [96](#)

ndryshimi ekonomik, [36](#),
[81](#)

ndryshimi kulturor, [43](#)

ndryshimi shoqëror, [13](#),
[28](#), [70](#), [80](#), [85-6](#)

Newtoni, [33](#), [35](#)

ngjarjet shoqërore, [13](#), [54](#),
[76](#), [101](#), [141](#)

Norman Brinbaun, [69](#)

Nj

njeriu, [9](#), [23](#), [25](#), [32](#), [35](#),
[36](#), [39](#), [48](#), [54](#), [56](#), [67](#),
[69](#), [92](#), [107](#), [108](#), [111](#),
[126](#), [131](#), [135](#), [142](#), [143](#),
[144](#), [145](#), [146](#)

njohuritë ideologjike, [78](#)

O

optimizmi racionalist, [60](#)

organizimi shoqëror, [23](#),
[107](#)

P

Papa IV Sixtus, [33](#)

parametri epistemologjik,
[10](#), [168](#)

parimet metafizike, [159](#)

përparimi dialektik, [58](#)

pikëpamja profane, [159](#)

pikëpamja jotradicionale,
[29](#)

pikëpamja tradicionale, [25](#)

planifikimi njerëzor, [22](#)

politika qytetare, [119](#)

praktika jomoderne, [21](#)

proceset shoqërore, [14](#),
[168](#)

procesi historik, [24](#)

pushteti politik, [125](#)

Q

qasja progresiviste, [80](#)

R

racionalizëm, [46](#)

reformacioni, [11](#), [30](#), [33](#),
[57](#), [64](#), [161](#)

Revolucion Francez, [43](#)

revolucionet, [125](#)

S

Saint Simoni, [60](#), [61](#)
 socializmi, [84](#), [163](#)
 sociologjia, [9-10](#), [12-6](#), [21](#),
[48](#), [63](#), [66-7](#), [69-71](#), [76](#),
[87](#), [91](#), [99-107](#), [155-6](#),
[158-65](#), [167-72](#)
 sociologjia e rendit, [76](#)
 sociologjia hermeneutike,
[17](#)
 sociologjia moderne, [16](#),
[111](#), [168](#)
 solidariteti grupor, [96-7](#),
[109](#), [115](#), [118](#), [127](#)
sophia perennis, [22](#)
 superstruktura, [74](#), [85](#)

Sh

shekullarizmi, [28](#), [31](#), [57](#),
[161](#)
 Shën Augustini, [55](#)
 shkatërrimi shoqëror, [134](#)
 shkencat natyrore, [13](#), [62](#),
[66](#), [69-70](#), [148](#), [155](#), [167](#)
 shkencat filozofike, [106](#)
 shoqëria e qytetëruar, [109](#),
[112](#), [132](#)
 shoqëria organike, [132](#)
 shoqëria evropiane, [10](#)

shoqëritë tradicionale, [23](#)
 shoqëritë lindore, [82](#)
 shpallja hyjnore, [24](#)
 shteti kombëtar, [44](#), [47-8](#),
[142](#), [163](#), [170](#)

T

T. J. de Boer, [15](#)
 teologjia racionale, [31](#)
 teoria konfliktuale, [80](#)
 tradita, [24](#), [26](#)
 transformimi politik, [12](#),
[39](#)

U

udhëheqësit laikë, [29](#)

V

veprimtaria bujqësore,
[133](#)
 vlerat morale, [111](#)
 Voltaire, [42](#), [54](#), [55](#), [56](#), [59](#)

W

Wilhelm Dilthey, [17](#), [99](#)

Z

Zoti, [32](#), [34-5](#), [39](#), [40](#), [55](#),
[103](#), [108](#), [122](#), [125](#), [131](#),
[135](#), [142-5](#)

Dr. NESHET TOKU
SOCIOLOGJIA E IBËN HALDUNIT.

Boton: Logos-A
Biblioteka: Lexo

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

Redaktor artistik: Edi Agagjyshi
Redaktor teknik: Afrim Gashi

Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup
Shtypi: Focus -Shkup

Copyright©Logos-A, 2006

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet
në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare
ISBN: 9989-58-214-9

www.logos-a.com.mk





Në këtë vepër shqyrtohet çështja e sociologjisë tradicionale (ilmu'l-umran) e themeluar nga Ibën Halduni në shekullin XIV dhe bëhet krahasimi i saj me sociologjinë bashkëkohore.

Sado që këto dy disiplina janë të ngjashme për nga objekti me të cilin merren, ato dallojnë si nga qasja ashtu edhe për nga qëllimi. Në shumë hulumtime lidhur me Ibën Haldunin, të bëra që nga shekulli XIX e këndej, këto dallime nuk janë marrë fare parasysh.

Qëllimi kryesor i studimit tonë është të shtruarit e sociologjisë tradicionale në formën që ka sugjeruar Ibën Halduni, trajtimi i saj në kontekst të problematikës së sociologjisë së përgjithshme dhe kërkimi i mundësisë për ndërtimin e një sociologjie joideologjike.

ISBN 998958214-9



9 789989 582141