



Vetëperceptimet e qytetërimeve

Ahmet Davutogllu

I. VALLË, MODERNIZIMI ËSHTË NJË PROCES GJITHËBOTËROR DHE I DOMOSDOSHËM APO NJË KONVERSION QYTETËRIMOR?

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

Në studimin e Basil Mathewsit *Young Islam in Trek: A Study in the Clash of Civilizations* (Islami i ri në lëvizje: Një studim mbi përplasjen e qytetërimeve), artikullin e Huntingtonit me titull "The Clash of Civilizations" dhe në librin të cilin e botoi më vonë *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Përplasja e qytetërimeve dhe rindërtimi i rendit botëror), hasim një vazhdimësi të imagjinacioneve lidhur me qytetërimet, e në veçanti me qytetërimin islam. Në veprat e dy autorëve nuk hasim ndonjë dallim në këtë aspekt, edhe pse njëri ka jetuar në fillim kurse tjetri në fund të këtij shekulli.

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

Ky iluzion egocentrik shumë bukur e shfaq veten si në analizat e Mathewsit ashtu edhe në ato të Huntingtonit mbi modernizimin dhe perëndimizimin (westernizimin). Ekzistojnë ngjashmëri të çuditshme midis vrojttimeve të Mathewsit mbi modernizimin turk

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

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

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

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

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

të kohës kur i njëjti e përpiloi veprën e cituar më parë dhe vlerësimit të Huntingtonit mbi Turqinë nga aspekti i përkatësisë qytetërimore si "vend i copëtuar" (*torn country*). Mathews, modernizimit të atëkohshëm turk duke iu qasur nga kornizat konceptuale religjioze, në të njëjtën kohë reflekton edhe vetëperceptimin qytetërimor të backgroundit të strukturës mendore të tij: "Një simbol mjaft i thellë dhe i rëndësishëm i një realiteti është edhe kthimi i syve të Turqisë së Re kah Perëndimi. Drejtimi nga shikon Turqia e Re është bota kristiane, e jo kristianizmi. Ata (turqit-A.P.) synojnë një fuqi kombëtare, zgjerim tregtar, një pozitë të respektuar në arenën ndërkombëtare dhe një jetë më të plotë e më të pasur. Ata vërejnë se zotëruese të këtyre forcave janë racat e kristianizmit, të cilat dominojnë me nëntë të dhjetat (9/10-tat) e hapësirave të banueshme të rruzullit tokësor dhe gjashtë nga çdo shtatë muslimanë. Atëherë ne jemi ballë për ballë me një eveniment dinamik që rrallë haset në analet e historisë- *konversioni kombëtar (national conversion)*. Fjala konversion në këtë rast është përdorur në kuptimin kthim dhe orientim në një drejtim krejtësisht tjetër. Revolucioni turk është braktisje e një qytetërimi dhe stili jetësor dhe pëlqimi i një tjetri. (...) Ata haptazi pohojnë se pranimi i Islamit nga ana e popullit turk para shtatëqind vjetëve, është një gabim i madh që ata i nxori nga rruga e përparimit dhe qytetërimit dhe i solli në një qorrskak."...

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

1. Elita e tij politike dhe ekonomike duhet që me pasion ta mbështesë këtë lëvizje;
2. Këtë ripërkufizim duhet ta pëlqejë dhe pranojë popullata e përgjithshme e atij vendi, dhe
3. Gatishmëria e qytetërimit pranues (*recipient civilization*) - në të cilin synohet anëtarësimi - për përqafimin e konvertuesit (*convert*).

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

Kur i krahasojmë këto dy pikëpamje, përkundër konversionit total dhe radikal të Mathewsit, kemi përkufizimin e Huntingtonit për vendin e copëtuar, përkufizim ky që reflekton një gjendje të gjysmëkonversionit. Këto konceptione dhe përkufizime në mënyrë të domosdoshme aktualizojnë një çështje themelore në lidhje me procesin e modernizimit dhe marrëdhëniet ndërqytetërimore: Vallë modernizimi është një proces të cilin elita modernizuese e shoqërive joperëndimore e ka paraparë si objektiv, të pashmangshëm dhe

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

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

gjithëbotëror ose një konversion qytetërimor, ku sipas Huntingtonit përfaqësuesit e qytetërimeve marrëse vënë shenjë barazimi mes modernizimit dhe perëndimizimit?

Nëse është i saktë varianti i parë, respektivisht nëse modernizimi me të gjitha elementet e veta është një proces universal (mbarëbotëror), atëherë në vend që të debatohet mbi propozicionet brenda-qytetërimore të një qytetërimi, më mirë do të ishte të përqëndrohemi mbi natyrën universale të njeriut dhe strukturën e kësaj natyre, duke i lënë mënjane atributet 'perëndimor/e' dhe 'lindor/e'. Nëse është e saktë ideja mbi konversionin qytetërimor, atëherë siç e parashih ristruktuimi i forcës së qytetërimit hegjemonist, në kuadër të një përjashtimi të varur në pikëpamjen kulturore dhe relacionit epiqendër-periferi, kemi të bëjmë me një lloj të botëkuptimit neoimperialist. Si rezultat natyror i kësaj dileme aktualizohen pyetjet lidhur me pluralizmin kulturor dhe forcat e qytetërimeve të ndryshme për ta "riprodhuar" vetveten. Përtej kësaj dileme një pyetje tjetër e rëndësishme në lidhje me ekzistencën e qytetërimeve është kjo: "Cili është motivi themelor që përkundër procesit të modernizimit, i cili përpiqet t'i universalizojë hipotezat bazë të një qytetërimi që ka lindur në një skaj të rruzullit tokësor dhe përkundër formacionit të fuqisë pas këtij procesi, i motivon qytetërimet dhe kulturat lokale (vendore) që pikësisht të bëjnë rezistencë e më vonë pjesërisht të zgjohen?"

II. DILEMA E REZISTENCËS MODERNIZËM-QYTETËRIM

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

Ky konstatim që plotësohet me sistemin eksploatues të asaj kohe dhe me infrastrukturën filozofike dhe mendore që e ka legalizuar atë sistem, ka vazhduar të ushtrojë ndikimin e vet në korniza të teorive moderniste të zhvilluara pas revolucioneve antikoloniale të periudhës së pas Luftës së Dytë Botërore. Shumë mendimtarë dhe politikanë kanë menduar se struktura mendore, stili jetësor, institucionet politike, ekonomike dhe shoqërore të qytetërimit perëndimor me kohë do të përcillen në qarqet kulturore lokale dhe si rezultat i pashmangshëm i përparimit linear historik të vetë këtyre qarqeve kulturore do ta humbin potencialin për riprodhim të vetvetes. Modernizmi, në kuadër të këtyre teorive përmbante një gjykim vlere në kuptim të "adaptimeve të një qytetërimi të lartë dominant." Sipas këtij botëkuptimi, moderniz(i)mi paraqiste një nevojë të pashmangshme dhe një transfer të qytetërimit. Nuk është aspak e çuditshme që në periudhën pas luftës së ftohtë, Samuel Huntington, i cili thesaret e arritjet tjera qytetërore i vlerëson në një kategori të vetme përballë Perëndimit dhe i cili "prodhon" teori të konfliktit, në vitet gjashtëdhjetë (të shek. XX) ka qenë njëri nga politologët kryesorë që fenomenin e moderniz(i)mit janë munduar ta shndërrojnë në teori.⁸

Edhe përkundër përpjekjeve për një modernizim të karakterit institucional dhe zyrtar, përhapjes në përmasa botërore të matrikseve konsumuese të stilit jetësor perëndimor, në kuadër të qytetërimit islam dhe qytetërimeve tjera lokale u shënuar një *gjallërim, zgjim*. Kjo dukuri tek teoricienët e modernizimit shkaktoi dyshime serioze, se ose ishin të gabuara formulat e bazuara në identifikimin e modernizimit me karakterin e qytetërimit perëndimor si model final ose ekzistonin *esenca* të qytetërimeve që siguronin ruajtjen e vitalitetit të tyre dhe kapërcenin strukturat institucionale/zyrtare. Qëndrimeve pragmatike, të cilat kërkojnë përkufizime kohëshkurtëra dhe me brendësi politike, përqëndrimi mbi standardet e rezistencës së qytetërimeve që e parashihet alternativa e dytë u duket tepër abstrakt. Për këtë arsye, më tepër rëndësi iu kushtua zhvillimit të një lëmi të ri të literaturës që përqëndrohet mbi refleksionet e jashtme politike dhe që përfaqëson një

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

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

pjesë të madhe të tregut akademik, e më pak dinamikave të brendshme (të gjallërimit qytetërimor) që mbështeten në formacionin mendor-konceptual.

Në fillim të viteve tetëdhjetë u botuan shumë libra - në të cilët përshkohej stili gazetaresk me disa teknika tjera të fjalës së shkruar - të akademikëve që kishin fituar famë me hulumtimet mbi botën islame si E. Mortimer,⁹ D. Pippes,¹⁰ J. Esposito,¹¹ M. Ruthven,¹² E. Sivan,¹³ R. Dekmejian,¹⁴ dhe M. Watt.¹⁵ Ndërkohë u formuan konceptualizime, klasifikime, mjete metodologjike dhe qendra të shumta hulumtuese të reja. Në fillim të viteve tetëdhjetë si pasojë e fenomenit të xihadit afgan, që paraqiste pengesë të zbritjes së ish-Bashkimit Sovjetik në detet e nxehta dhe përpjekjeve të strategjisë amerikane për të balancuar revolucionin antiamerikan të Iranit, këto studime që kishin një pamje më objektive, me shkatërrimin dhe zhbërjen e ish-Bashkimit Sovjetik kur konceptualizimi për rrezikun islam fitoi një "dinamizëm", studimet e sipërpërmendura filluan të fitojnë një përmbajtje më politike, më kategorike dhe më përjashtuese. Rol të rëndësishëm në këtë aspekt ka luajtur edhe ndikimi mbi studiuesit perëndimorë me origjinë çifute i shtrëngimit të Izraelit nga Intifâda palestineze.

Kësisoj, studimet klasike orientaliste, që ishin të drejtuara nga burimet historike dhe studimet tekstuale të një qytetërimi i cili konsiderohej si i vdekur, ia lëshuan vendin studimit të faqes politike të Islamit, që përfaqëson zgjimin kulturor të një brezi strategjik të gjallë dhe dinamik.¹⁶ Këto studime që përhapeshin në korniza të analizës së një kanosjeje ose rreziku dhe që ndonjëherë mbeteshin në dhëmbët e pincave të një simbolizmi steril, e bënë të pamundshëm studimin e qytetërimin islam në një trajtë të veçantë, objektive dhe përfshirëse. Si pasojë e ekzistimit të pyetjeve se si këto studime do të ndikojnë mbi strukturën e brendshme të ringjalljes në botën islame, si do të ndikojnë në sistemin ndërkombëtar dhe si do të shfrytëzohen të njëjtat, në plan të parë dolën përkufizimet, klasifikimet, përgjithësimet dhe thjeshtëzimet - të mbërthyer me paragjykime - që gjejnë përdorim pragmatik.

Vlerësimi kategorik i reagimeve nga boshti islam ndaj qytetërimin perëndimor si "fundamentaliste", "radikale", "tradicionale", "shekullare", dhe "Islam politik" u bënë

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

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

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

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

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

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

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

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

pengesa metodologjike para qasjes së plotë e integrative të proceseve dhe transformacioneve në botën islame. Themeli metodologjik në të cilin mbështeteshin këto klasifikime kategorike, më tepër paraqiste një konstatim momental të gjendjes që do të ishte fundament i strategjisë dhe vendimit politik sesa kuptim i një procesi shumë-dimensional në lidhje me shndërrimin e qytetërimit.

Tipologjitë e shpikura në këtë perspektivë si Islami fundamentalist, Islami radikal dhe ai politik, në përdorimet politike momentale përdorësve ndoshta u kanë siguruar dobi pragmatike, por në dhënien kuptim transformacioneve afatgjata kanë mbetur të pamjaftueshme. Kjo, për arsye se me këto koncepte të reja të formuara nuk është arritur asnjë fushë e përkufizimit të qartë dhe objektiv e asnjë tërësi konsistente e kritereve. Qëndrimet të cilat Iranin e llogarisin në krye të vendeve fundamentaliste, kurse Arabinë Saudite në kategorinë e vendeve të matura, Bosnjën një kohë e konsiderojnë si shoqëri muslimane më të modernizuar dhe të matur, e në një periudhë tjetër kohore e paraqesin si një rrezik potencial fundamentalist, njëherë xihadin afgan e paraqesin si një luftë për liri kurse herën tjetër si burim më të rrezikshëm të terrorizmit, nuk janë përpjekje për analiza objektive por përpjekje për përgatitjen e një sfondi teorik të përshtatshëm për synimet politike të fuqive sistemike.

Këto synime pragmatike u kanë shërbyer si bazament edhe studimeve thjeshtësuese të cilat zgjimin e qytetërimit islam e reduktojnë në faktorë kalimtarë. Shembulli më tipik i këtyre studimeve reduksioniste është studimi i Pipesit, i cili zhvillimet islame i lidhë me faktorët financiarë që burojnë nga 'shpërthimi naftëtar' i viteve shtatëdhjetë: "Zgjimi islam, pasi që buron nga begatia e naftës, paraqet një fatamorganë. Disa regjime aktiviste islame pasi që fituan të ardhura materiale të majme, ca të tjera duke i përdorë fuqitë shkatërruese të naftës për rritjen e fuqive të veta, rriten edhe motivet juridike dhe të pavarësisë; por nuk mund të pritët që këta dy faktorë të vazhdojnë deri në pafundësi."¹⁷ Si qërimi i hesapeve me modernizimin e botës islame ashtu edhe disa sugjerime të tij, duke bërë krahasim me kushtet e syrgjynisë që e përjetuan hebrenjtë në Babiloni në vitin 586 para Isait (a.s.) janë shumë interesante, por kur u qasemi nga prizmi i elementeve vërejmë se të njëjtat janë gjurmë të një metode të analogjisë së gabuar: "Faktorët legalistë në përgjithësi, ndërsa fundamentalizmi në veçanti, paraqesin pengesa serioze para modernizimit të muslimanëve; por edhe tradita islame nuk është pengesë më e vogël. Muslimanët pikësepari në sferën e punëve të kësaj bote kanë nevojë të ballafaqohen me hipotezën e suksesit, e pastaj ta zhdukin atë. Rrënimi i Tempullit të Solomonit në vitin 586 para Jezusit, ka krijuar një ambiguitet që i përngjan gjendjes së sotme të muslimanëve; Ezekieli dhe Isaiahu i Dytë e kishin ndarë besimin nga punët e kësaj bote dhe kjo gjë duhet të ndiqet nga ana e muslimanëve... Rezultatet islame katërmëdhjetëshkulllore përnjëherë nuk mund të eliminohen, por një hapërim në këtë drejtim është i pashmangshëm për modernizimin e bashkësisë shpirtërore të muslimanëve (ummetit)."¹⁸

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

¹⁷ Pipes, *vepra e njëjtë*, f. 331.

¹⁸ *Vepra e njëjtë*, f. 335.

islam, me anë të rasteve dhe dinamikave të reja që i solli me vete, është duke e detyruar botën islame të përjetojë ndryshime."¹⁹

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

Vepra *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority* (Fuqia aziatike dhe politika: Dimensionin kulturor i autoritetit) e L. W. Pye-së, e shkruar aty nga gjysma e viteve tetëdhjetë, në të cilën autori duke e marrë për pikënisje kulturën, mundohet që ta studiojë forcën që kish filluar të formohet në Azi, shfaq gjurmët e këtij ndryshimi dhe kërkimi metodologjik në sferën e pikëpamjes. Literatura e tij kritike në lidhje me konceptin *qendrat e reja të forcës*, mundohet t'i kuptojë në kuadër të dinamikave të tyre të brendshme: "Synimi im është që duke u përqëndruar mbi faktorin forcë në zhvillimet politike të Azisë, të kthehem në themelet e shkencës politike. Por, me një dallim të rëndësishëm. Teoricienët bashkëkohorë të politikës që nga Charles Merriam dhe Harold Lasswell e deri te Robert Dahl dhe Samuel Huntingtoni, *forcën*, që nga Greqia Antike e deri te sistemi ndërkombëtar shtetëror i kohës së sotme bashkëkohore, që nga parlamenti e deri te këshillat bashkiake, e shohin si një fenomen gjithëbotëror dhe mundohen që elementet e këtij fenomeni t'i përkufizojnë në mënyrë shkencore; kurse unë të njëjtin e përkufizoj si një dukuri që ndryshon nga kultura në kulturë. Sipas tezës sime, shoqëritë varësisht nga vendi dhe koha, *forcën* e kanë kuptuar ndryshe, dhe këto ndryshime kanë qenë faktori kryesor që zhvillimit historik ia kanë hapur shtigjet e marshimit në drejtime të ndryshme. Sipas mendimit tim, teoritë e shumta që kanë krijuar terminologji të përgjithshme në lidhje me konceptin *forcë*, nuk e kanë vërejtur këtë realitet. *Forca* është dukuria më e ndjeshme në kuadër të dukurive shoqërore dhe nuancave kulturore; potencjalet dhe kufijtë e forcës drejtpërsëdrejti janë determinuar nga faktorët kohë dhe vend."²⁰

Në këtë kontekst filluan që nën thjerrëzën e gjykimit të vihen edhe mendimet sociologjike të cilat përvojat e kufizuara historike i kishin shndërruar në teori me vlerë mbarëbotërore. Problemi metodologjik që W. Davies e merr si pikënisje në veprën e tij *Japanese Religion and Society* (Religjioni japonez dhe shoqëria), në të cilën e trajton tematikën e fenomeneve të religjionit dhe modernizmit në shoqërinë japoneze, reflekton një ndryshim tejet të rëndësishëm: "Para se të nxjerrim ndonjë rezultat nga sfera e çështjes së religjionit dhe zhvillimit, duhet që t'i bëjmë një rivlerësim serioz fenomenit të modernizmit... Prapë, për të njëjtën arsye nuk i duhet përshkruar vërtetësi absolute as pretendimit se rënia e interesimit për fenë dhe ndikimit të saj është pasojë e

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

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

domosdoshme e procesit mbarëbotëror të modernizmit. Në asnjë mënyrë nuk duhet të lejojmë që të na verbërojë teoria në subjektin e rrugëve të bashkëjetesës dhe bashkëpunimit midis formave të thjeshta religjioze dhe mistike me institucionet moderne ekonomike dhe politike.Në këtë kontekst duhet theksuar se qëndrimet e Weberit dhe teoricienëve të tjerë që janë fascinuar nga miti i "shkencës dhe përparimit" (mite këto që rrjedhin nga idhulli i Iluminizmit), shumë keq e kanë²¹ orientuar si sociologjinë e religjionit ashtu edhe ndryshimin ekonomik dhe shoqëror."

Si referenca e Daviesit, ndërmarrësit të periudhës Meiji, Kanbara Mezien, për rolin determinant të realitetit budist *vis-à-vis* jetës së shoqërisë japoneze, ashtu edhe konstatimi i drejtorit të një sipërmarrjeje të sotme të Tokios, "Denki Kagakukogya", se sipërmarrja e tij shpirtin dhe frymëzimin e vet e merr nga budizmi, janë përpjekje për qasje ndikimit të fesë në shoqërinë japoneze përtej konceptualizimeve shekullore perëndimore mbi fenomenin e fesë: "Sektet budiste e kanë vazhduar pretendimin se janë elementi final që fshehet pas suksesit japonez. Zenbudistët vendosmërinë e afaristit japonez e lidhin me nihilizmin kreativ të sekteve Rinzaï dhe Soto. Edhe budistët ezoterikë Shingon pohojnë se doktrina e tyre është faktori themelor i lidhshmërisë së japonezëve me punën. Në të njëjtën mënyrë edhe të tjerët moralin japonez të punës e shpjegojnë me rrugën luftarake (bushido) që është një përzierje e idealeve budiste, konfuçianiste dhe shintoiste."²²

Rezultatet deri te të cilat ka arritur Davisi, duke nxjerrë në pah shumë qartë qorrsokaqet e orvatjeve për përshtatjen e teorive të mëdha perëndimore me karakter përgjithësues pellgjeve të qytetërimeve joperëndimore, shfaqin domosdoshmërinë e studimit të çdo qytetërimi sipas parametrave të veta të vlerave: "Konstatimet dhe përfundimet deri te të cilat kam arritur dua t'i prezentoj duke pohuar se 'entuziazmin e fuqishëm', të cilin Max Weber e sheh si kusht të domosdoshëm për racionalizimin e jetës ekonomike dhe shoqërore, nuk kam mundur ta gjej në budizëm. Jam mundur të tregoj se budistët japonezë kanë shprehur reagim ndaj ndryshimeve intelektuale të periudhës Meiji dhe se ndryshimet e filluara nga ta kanë mbetur të kufizuara me shtypin fetar, politikën sektariane dhe botën akademike. Thënë me një shprehje më pozitive, budizmi institucional në shkallë të fundit ka kontribuar në sferën e retorikës së demokracisë të stilit japonez. Lindja e retorikës budiste të zhvillimit nuk ka ndodhur në saje të imponimit të drejtpërdrejtë të idealeve religjioze mbi shoqërinë, por, në një formë dialektike, përmes institucioneve religjioze. Kjo don të thotë se historia e zhvillimit të budizmit dhe ekonomisë nuk duhet kuptuar në nivel të historisë së mendimeve, por në nivel të afrimeve dhe lidhshmërive reciproke në fushë të historisë shoqërore. E njëjta flet edhe mbi faktin se historia nuk mund të kuptohet duke e përhapur në mënyrë abstrakte ndikimin e "sistemit qendror të vlerave" mbi shoqërinë. Hulumtimet tona historike mbi relacionin religjioni, retorika dhe ideologjia tregojnë se teza e Weberit, si një paradigmë, në shpjegimin e zhvillimit japonez, është e një vlere të kufizuar."²³

Autorët perëndimorë, për ta kuptuar realitetin e Kinës, gradualisht kanë filluar që më tepër t'i kushtojnë kujdes traditës konfuçiane dhe elementeve budiste sesa vijës moderniste radikale të Maos; kjo është refleksion i një ndryshimi metodologjik. Përpjekjet për studimin e rrezikut strategjik të Kinës socialiste të Maos vendin ia lëshuan studimit të

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

²² *Vëpra e njëjtë*, f. 153.

²³ *Vëpra e njëjtë*, f. 179-180.

komponentëve të qytetërimit kinez dhe ndikimit të tyre mbi socializmin kinez. Kësisoj, Kina filloi që më tepër të fokusohet si qendër e një pellgu të veçantë të qytetërimit sesa si anëtar natyror i polit socialist të botës dypolëshe. Edhe dallimet midis praktikës së socializmit sovjetik dhe atij kinez kanë hapur rrugën e shtimit të studimeve mbi vlerat lokale kineze. Vepra e Guy Alittos mbi jetën dhe mendimet e tradicionalistit kinez Liang Shu-Ming, e botuar në vitin 1979, paraqet një shembull interesant në këtë subjekt: "Libri tregon se projektet për zgjidhje të dilemës së modernizmit kinez të Liangut - lider i konservatorëve dhe Maos - lider i radikalëve, i ngjasojnë tepër njëri-tjetrit. Libri po ashtu ilustron qartë se komunizmi kinez përputhet me konservatorizmin konfuçian."²⁴

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

Pellgjet e qytetërimeve lokale, të cilat nuk e demonstrojnë veten si një bosht i ri i forcës, nga vitet shtatëdhjetë e këtej u zhytën në ujërat e përpjekjes për një zgjim kulturor që përqëndrohet mbi theksmin e një identiteti të ri. Theksi që Ali Mazrui dhe Alex Hailey e vunë mbi identitetin e Afrikës dhe thesarin qytetërimor të saj qartë nxori në shesh të vërtetën se, thesaret e qytetërimeve të cilat me superioritetin e padiskutueshëm të njeriut të bardhë dhe retorikën e historisë progresiviste konsideroheshin për të vdekura, jo vetëm që janë të gjalla por janë të orientuara kah dinamika për ripërkufizimin e vetvetes.

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

E vërteta se zgjimi në fjalë është rezultat i qërimit të hesapeve dhe transformimit (të qytetërimeve) me përmasa të gjera, u kuptua në vitet nëntëdhjetë, kur u bë analiza e parametrave të sistemit ndërkombëtar dypolësh. Por, edhe këtë herë, në vend që të lodhet koka rreth dinamikave të brendshme dhe transformimit kognitiv që pellgjet e qytetërimeve joperëndimore - në krye me atë islam - i ka kahëzuar nga rigjallërimi, në shesh u hodh një tezë shterpe mbi *përplasjen e qytetërimeve*, e bazuar në hesapet e interesat strategjike, dhe analizat sipërfaqësore politike forcë-boshtore ua zunë grykën kërkimeve vlerë-boshtore. Qytetërimi perëndimor, i cili në saje të karakterit të vet dominant në sistemin ndërkombëtar, trazirat dhe konfliktet e veta të brendshme i shndërroi në trazira dhe konflikte ndërkombëtare, në vend që të bëjë një llogari të brendshme, duke i eksplotuar

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

dobësitë dhe kontradiktat e brendshme të qytetërimeve tjera, u orientua kah një kërkim strategjik afatshkurtër për ritrajtësimin e ekuilibreve.

III. VETËPERCEPTIMET E QYTETËRIMEVE DHE BOTA E JETËS

Nëse është i vërtetë pohimi se qytetërimet joperëndimore, të cilat në vitet tridhjetë dhe katërdhjetë të këtij shekulli gjendeshin në dhëmbët e modernizmit dhe po jepnin shpirt nën hegjemoninë e qytetërimit perëndimor, kurse aty nga fundi i këtij shekulli përjetuan një gjallërim, përpara na del një pyetje themelore në lidhje me elementin bazor që e ka mundësuar rezistencën e këtyre qytetërimeve autentike, çështje kjo rreth së cilës duhet menduar: Cila është forca shtytëse që, përkaj globalizimit të normave thelbësore, formave të sjelljes, institucioneve dhe përbërësve të strukturës ekonomiko-politike të qytetërimit perëndimor - në mes tjerash edhe në saje të mbështetjes dhe kontrollit të fuqive sistemike ndërkombëtare - i ka vënë në lëvizje pellgjet e qytetërimeve joperëndimore? Nëse kuptohet kjo forcë, do të mundësohet edhe përkufizimi i faktorit themelor dhe të pashmangshëm gjatë procesit të formësimit të qytetërimeve si dhe kuptimi i veçorive që shkaktojnë dallimet ndërmjet qytetërimeve.

Në këtë kontekst, kryeteza e artikullit tonë është kjo: Elementi themelor që siguron krijimin e qytetërimeve, ngritjen e tyre, rezistencën kundër hegjemonisë potenciale të qytetërimeve tjera dhe shfaqjen e prototipit të një qytetërimi është *vetëperceptimi*. Faktori final që mundëson formimin e *vetëperceptimit* nuk është fusha institucionale dhe formale (zyrtare) por botëkuptimi (gjerm. *weltanschauung*, ang. *worldview*-A.P.), i cili çështjen e ekzistencës së njeriut e vendos në një kornizë kuptimplote. Për këtë arsye, edhe pse transferet institucionale dhe zyrtare nga qytetërimet tjera mund të shkaktojnë ndryshime të jashtme, pa formimin e një vetëperceptimi të ri dhe pa fitimin fuqi dhe mundësi influence të këtij vetëperceptimi në qytetërimin e marrë për shembull, shkatërrimi i shpirtit të qytetërimit i cili synohet të ndryshohet është i pamundshëm. Forca e përgjithshme për rezistencë e çdo qytetërimi shfaqet në rezistencën e vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit. Ky është shkaku kryesor pse kornizat teorike të zhvilluara nga modernistët - të cilët janë të bindur se transferi institucional do të shkaktojë ndryshimin e vetëperceptimit - kanë qenë të pasuksesshme në shpjegimin e rezistencës së qytetërimeve joperëndimore, e në veçanti në temën e zhvillimeve në botën islame.

Para së gjithash ekziston domosdoshmëria për përkufizim më të kthjellët të vetëperceptimit të qytetërimit. Pa nxjerrjen në pah të dallimit të qartë në përkufizimin midis identitetit dhe vetëperceptimit, shumë rëndë është të bëhet konstatimi i prapaskenës psikologjike dhe sociologjike të formave të qytetërimit që reflektohen në botën e jashtme. Këto dy koncepte shfaqin dy nivele të ndryshme të vetëdijes. Përderisa identiteti, si një vetëdije relacion-varur që realizohet në bazën e njohjes shoqërore, kërkon dy palë, vetëperceptimi reflekton një gjendje të perceptimit individual që nuk ndjen nevojë për palën tjetër ose njohjen shoqërore. Përderisa identiteti bart një tipar që mund të përkufizohet dhe jepet nga autoriteti shoqëror, ekonomik dhe politik, përkufizimi ose eliminimi i vetëperceptimit - i cili për bazë e merr esencën (subjektin) - nga çfarëdo autoriteti tjetër është i pamundshëm. Për hir të kristalizimit të çështjes po japim shembullin e shtetit ish-jugosllav, i cili qytetarëve të vetë serbë, kroatë, malazias, boshnjakë, shqiptarë, sllovenë

etj., u pat caktuar një identitet të përbashkët. Por ç'e do që me kalimin e kohës si forcë e vërtetë shtytëse dolën në skenë vetëperceptime që bazohen në përkatësinë e qytetërimit gjegjës, të cilat bashkësitë e sipërpërmendura i kanë ushqyer në brendësinë e vet, dhe të njëjtat për një kohë të shkurtër u shndërruan në dukuri politike që e tejkalonin identitetin e përkufizuar. Përderisa midis kroatëve dhe sllovenëve ose boshnjakëve dhe shqiptarëve, të cilët në saje të së kaluarës qytetërimore kanë vetëperceptime të afërta, nuk janë shënuar konflikte, midis elementit serb e boshnjak, atij kroat e boshnjak, serb e shqiptar dhe serb e kroat janë shënuar konflikte të ashpra.

Pra, çdo vetëperceptim mund të shndërrohet në një identitet natyror kurse çdo identitet nuk mund të arrijë vetëdijen e vetëperceptimit. Shndërrimi i një identiteti në vetëperceptim e bën të nevojshëm realizimin e plotë të transformimit psikologjik dhe mendor dhe një proces që buron nga vetëdija e brendshme dhe që homogjenizohet me personalitetin. Perandoria e shenjtë romake-zhermene e Charle Magneit, e cila është formuar nga kristianizimi i fiseve nomade zhermene si dhe nga adaptimi i tyre pellgut qytetërimor romak dhe e cila i bashkon këto tre elemente, është fryt i një transformimi të këtillë të vetëperceptimit dhe zë një vend qendror në referencat e mëvonshme të identitetit gjerman. Dihet se Hitleri është cilësuar si III. Reich. Në këtë zinxhir perandoria e parë është ajo e Charle Magneit.

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

Shkaku pse identiteti sovjetik nuk është "përqafuar" *vis-à-vis* identitetit rus, si dhe mospësuksesi i identitetit turk Perëndim-boshtor shekullar (të shkëputur nga backgroundi historik) që të falimentojë vetëperceptimin e mbështjellur me elementet e qytetërimit islam - edhe pse e dimë se ka zotëruar forcën dhe vullnetin autoritativ centralist - qëndron në faktin se është e pamundur që vetëperceptimi të përcaktohet nga vullneti politik. Retorikat revolucioniste, që parashohin thyerje historike, përderisa nuk formojnë vetëperceptime alternative më të forta se vetëperceptimet e vjetra, nuk mund të realizojnë transfer të plotë të qytetërimit. Përndryshe, të njëjtat, në skenën e historisë së gjatë të qytetërimit mund të shkaktojnë vetëm valëzime me ndikim koniuktural.

Një vetëperceptim i ri i qytetërimit mund të formohet vetëm e vetëm në saje të një vetëdijeje më të gjerë mbi ekzistencën, si dhe në bazë të diturisë dhe tërësisë së normave të sjelljes më përfshirëse. Në këtë kontekst shumë me rëndësi janë vrojtimet e Şerif Mardinit mbi modernizmin turk: "Një pyetje që na vjen në mend lidhur me këtë subjekt është ajo se si është e mundur që Republika (Turke-A.P.) kallëpet e veta ideologjike i ka përcjellë deri në fshatra duke mos i vënë në pozitë të ideologjive konkurrenente karshi fesë. Njëri nga faktorët e rëndësishëm të këtij realiteti është fakti se në periudhën e Republikës në çështjet fetare ndjenja e *ummetit* nuk e ka humbur fuqinë e vet. Bile edhe Republika kohë pas kohe ka qenë e detyruar të pranojë se ideologjia e *ummetit* ka qenë më e fortë se vetë ajo (ose ideologjia e saj/Republikës-A.P.). Përpjekja e prof. Fuad

Köprülü e vitit 1928 që zhvillimin e fesë ta lidhë me Fakultetin Teologjik, i cili do të funksiononte si njëfarë qendre e shkencës mbi fenë (teologjinë), si pasojë e opozitës nga masa popullore (ummeti), përfundoi me heqje dorë të autorit nga një hap i tillë. Shteti, pas kësaj, braktisi idenë që përmes përpjekjeve shkencore t'i japë formë fesë. Kjo ndoshta është pika më e dobët e kemalizmit. Kemalizmi, meqë nuk krijoi një *kuptim të ri në nivelin personalitetkrijues të kulturës* dhe pasi që në të nuk pa ndonjë funksion të ri, nuk arriti që të luajë rolin e një ideologjie konkurrenente. Ndikimi i kemalizmit në ndryshimin e vlerave të injektuara fëmijëve nga familja, ka qenë vetëm sipërfaqësor. Madje edhe kjo sipërfaqësi është rezultat i pashmangshëm i të kaluarës sonë islame. Përfshishmëria e një mendimi që depërton në çdo anë të personalitetit dhe aksionit shoqëror të çdo njeriu, veçanërisht nuk mund lehtë të perceptohet nga ata që janë rritur brendapërbrenda atij kallëpi kulturor. Ata që edukohen brenda këtyre kallëpeve ideologjike kur të 'prodhojnë' një ideologji të re, nuk do të mendojnë se edhe kjo ideologji duhet të jetë po aq përfshirëse. Nevoja për t'i shtuar kemalizmit një pjesë që do të siguronte ndikimin e tij në gjirin familjar, do të mendohet si një nevojë për vendosjen e një norme të re juridike. Në këtë mënyrë reforma familjare mbeti e kufizuar me reformën në kuadër të jurisprudencës.²⁵ Përkufizimi ynë i vetëperceptimit shpreh një homogenitet me sintagmën e Mardinit, *kuptim të ri në nivelin personalitet-krijues të kulturës*. Nëse nuk ekziston një përkufizim përfshirës i vetëperceptimit, është i pamundur formimi i një sfere të këtillë të kuptimit dhe i një qëndrimi konsistent në nivel të personalitetit. Lidhshmëria që Husserli e ka krijuar midis *Selbstverstandnis* (vetëperceptimi)²⁶ dhe *Lebenswelt* (bota e jetës ose fusha e përvojës së përbashkët) bart një propozicion të këtillë të fshehtë. Husserli²⁷, i cili përmes metodës fenomenologjike ka synuar arritjen e një niveli absolut të perceptimit, ka theksuar se bota e jetës ndërhyr në hulumtimin shkencor, se kjo botë na është dhënë neve dhe se ne vetëm përmes saj mund ta përvojojmë dhe perceptojmë vetveten. Siç shprehet edhe Gurvitchi, koncepti bota e jetës siguron lidhshmërinë midis rrafshit ekzistencial dhe atij të njohurisë: "Sikurse edhe shumë veprimtari tjera kulturore edhe veprimtaria e përfitimit të diturisë realizohet në kuadër të kësaj bote të jetës, e cila është fushë e përbashkët e përvojës. Madje edhe problemet shkencore formohen brenda kësaj fushe të përbashkët."²⁸ Jemi të mendimit se Husserli, gjatë përkufizimit të realitetit historik-kulturor të njeriut të Perëndimit, është dashur që të shkojë një hap para interpretimit të relacionit të krijuar midis vetëperceptimit dhe botës së jetës dhe së pari të përqëndrohet mbi relacionin mendor imagjativ të njeriut perëndimor me botën e jetës dhe mbi shfaqjen e këtij relacioni në themelin e vetëperceptimit. Vetëm atëherë bëhet i mundshëm konceptimi i elementeve bazë të vetëperceptimit të prototipit qytetërimor, që është elementi themelor i qytetërimit perëndimor. Kontinuiteti historik i përsosurisë së mendimit të njeriut, në veçanti i njeriut perëndimor, mund të vërehet si refleksion i një vetëperceptimi të këtillë. Teza jonë bazore në këtë pikë është perceptimi ekzistencial dhe identifikimi midis vetvetes (egoja, uni) së elementeve themelore që e thurin vetëperceptimin e njeriut, botës së jetës që e percepton ekzistencën e kësaj vete dhe Qenies Absolute (Zotit), që është burimi i të dyjave, me këto elemente në formë të pan-teizmit ose materializmit. Botëkuptimi i afrimit ontologjik (afrimi i rrafsheve ekzistenciale), që është faktori themelor i permanencës, i cili e determinon vetëperceptimin e qytetërimit perëndimor, i cili duke depërtuar nga periudha antike në kristianizëm, nga kristianizmi në

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

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

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

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

shekullarizmin bashkëkohor kalon në nivel të formimit mendor, është fryt i ndarjes së dy botëkuptimeve të këtilla ekzistenciale.

Si pikë e dytë paraqitet nevoja për transformim të relacionit ndërmjet vetëperceptimit dhe botës së jetës në një kornizë teorike që do t'i përfshijë edhe pellgjet qytetërimore joperëndimore. Në të vërtetë, shndërrimi i çdo qytetërimi në formë qytetërimore që mund të jetojë është në proporcion të drejtë me nivelin e ndikimit të vetëperceptimit të tij ekzistencial ndaj botës së jetës së të njëjtit. Duhet ditur se midis vetëperceptimit të njeriut perëndimor dhe rrethit të tij shoqëror-ekonomik, midis vetëperceptimit të një pjesëtari të Islamit (muslimanit) dhe qyteteve që i njëjti i ka krijuar, midis vetëperceptimit të kinezit dhe botëkuptimit të tij mbi rendin shoqëror, midis vetëperceptimit të një indiani dhe hierarkisë shoqërore që ai e përfytyron, gjithmonë ekziston një relacion i dependencës (varshmërisë). Përderisa te qytetërimet që krijojnë lidhshmëri aktive dhe të drejtpërdrejta midis vetëperceptimit dhe botës së jetës përjetohet një zgjim, te ato (qytetërimet) ku është këputur ose dobësuar kjo lidhje vërehen kriza dhe stagnime (dekadenca).

Sot, dimensionin më të rëndësishëm të kontradiktës ndërmjet modernizmit dhe rezistencës qytetërimore ka të bëjë me lidhshmërinë midis vetëperceptimeve alternative. Nga njëra anë, lëvizjet westernizuese edhe pse i kanë zgjidhur vetëperceptimet e qytetërimit tradicional, prapëseprapë janë të pasuksesshme në përpjekjet për injektimin atyre vetëperceptimet perëndimore, e nga ana tjetër, forcat e vetëperceptimit të qytetërimit tradicional për determinimin e formave shoqërore janë dobësuar. Kjo kontradiktë me vete solli çështjen e tëhuajësimit midis vetëperceptimit të qytetërimit dhe formave shoqërore. Edhe pse reaksionet antiperëndimore e kanë mbajtur të gjallë vetëperceptimin tradicional, ky vetëperceptim nuk ka mundur që të formojë një botë të jetës që do ta reflektonte gjallërinë e vet. Përderisa bota e jetës me përhapjen e kulturës monopoliste është perëndimozuar, qytetërimi tradicional ka vazhduar ta ruajë gjallërinë e vetëperceptimit dhe ka bërë përpjekje për krijimin e formave sociale antiperëndimore. Pa kuptimin e vetëperceptimeve alternative ekzistencë-boshtore dhe interaksioneve të tyre, është e pamundur që t'i jepet domethënie kësaj kundërtie dhe është tejet vështirë që të zgjidhen dhe analizohen dinamikat e krijimit dhe transformacionit të qytetërimeve.

Dobësia më e madhe si e retorikës radikale moderniste ashtu edhe e asaj revolucioniste socialiste qëndron në mosvërejtjen e dallimit midis elementeve qytetërim-varura dhe të bazuara në vetëperceptimin përballë proceseve historike që vërehen si domosdoshmëri universale. Elementet elite të qytetërimeve joperëndimore, që zvarriten nga të vërejturit e modernizmit si një domosdoshmëri universale dhe 'konversion' qytetërimor, në fakt janë munduar të depërtojnë në vetëperceptimin e një qytetërimi të cilit vetë ata nuk i takojnë. Kur kontradikta midis vetëperceptimeve shkaktoi mospësuksin e këtyre përpjekjeve, dolën në skenë elitat eklektike të periudhës kalimtare, të cilat nuk e pëlqyen as vetëperceptimin e qytetërimit tek i cili dëshiruan të inkuadrohen e as të atij që deshën ta braktisin (lexo: qytetërimin të vet-A.P.). Në këtë mënyrë në shoqëri u shfaq një fushë tensioni midis kësaj elite eklektike dhe shtresave shoqërore që në kuadër të kontinuitetit historik mundoheshin ta ruajnë vetëperceptimin.

Elita, e rënë në konflikt me sistemin e vlerave shoqërore, filloi të përjetojë një tension psikologjik midis vetëdijes së brendshme me themel familjar, të cilën mundoheshin ta mbajë nën kthetrat e presionit dhe retorikës së jashtme me themel politik. Shkaku kryesor pse në politikën e brendshme në një formë përjashtuese (dëbuese) pëlqehen përkufizimet si fundamentalizëm, fundamentalist/e dhe Islami politik, të gjeneruara nga

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

akademikët perëndimorë, qëndron në përpjekjen për ta dëbuar konfliktin psikologjik duke u strehuar në racionalizimin se refuzimi i Islamit me një atribut të shtuar para, nuk do të thotë refuzim i Islamit i cili në vetëdijen e brendshme nuk ka mundësi të refuzohet. Kjo ikje, ia hap rrugën lehtësisë së largimit prej kërkimeve filozofike dhe animit kah përkufizimet dhe zgjidhjet pragmatike.

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

IV. ANALIZË KRAHASIMTARE E VETËPERCEPTIMEVE TË QYTETËRIMEVE

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

(I) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe i ashpër

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

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

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

Përjashtueshmëria më përfshirëse lind në rastet kur një qytetërim në tërësi përjashtohet nga qytetërimet tjera. Një përjashtueshmëri që bazohet në bindjen se të gjitha virtytet/vlerat njerëzore i takojnë vetëm një qytetërimi dhe se ky qytetërim i "veçantë" zotëron të drejtën absolute për t'i përcaktuar kufijtë dhe qëllimet e elementeve tjera të njerëzimit si dhe ardhmërinë, natyrisht se e bën të domosdoshme ndarjen qytetërim aktiv (që e determinon historinë) - qytetërim pasiv. Shembull *par excellence* të një përjashtueshmërie të këtillë të qytetërimit kemi në ndarjen kategorike të Huntingtonit West-Rest (Perëndimi dhe të tjerët).³⁰ Sipas këtij përjashtimi kategorik, thelbi dhe përmbajtja e "të tjerëve" paraqesin një variabël pasiv, kurse ato të "Perëndi-

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

mit" një variabël absolut dhe aktiv. Për këtë arsye pa dhënien e një propozicioni të përgjithshëm në lidhje me "Perëndimin", është i pamundshëm përkufizimi i "të tjerëve".

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

Koncepti "të tjerët" parasheh një koncepton ekzistencial final dhe absolut egocentrik që qenien biologjike, politike, shoqërore dhe kulturore të të tjerëve e lidh me qenien e subjektit (esencës) që e bën këtë ndarje. Ky koncept në këtë aspekt tregon prapaskenën psikologjike të një përjashtimi komplet shumë përtej konceptit "ai". Nëse do të përdornim matriksin konceptual të fillimit të artikullit tonë, do të thoshim se një botëkuptim i këtillë ndërthet në vete premisën e fshehtë vijuese: "Bota e jetës (lebenswelt) që reflekton përvojën kolektive të vetëperceptimit të Perëndimit, zotëron të drejtën për përkufizimin dhe kufizimin e fushës jetësore të elementeve të qytetërimeve tjera."

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

Ky perceptim përjashtues universal që është rezultat i vetëperceptimit që e parasheh Rudyard Kipling në tezën e tij "misioni i njeriut të bardhë" dhe i ndarjes kategorike "Perëndimi dhe të tjerët", ndarje kjo që paraqet fundamentin e teorisë së Huntingtonit, në këtë kuptim, paraqet shembullin *par excellence* të vetëperceptimit të fortë dhe të ashpër të qytetërimit perëndimor. Kontinuiteti i mendësisë së Kiplingut dhe Huntingtonit, në të njëjtën kohë reflekton homogjenitetin e brendshëm ndërmjet llojeve të ndryshme të përjashtueshmërisë fisnore, imperialiste dhe neoimperialiste. Në këtë kontekst as pushtimi antik arian, as ekspansioni imperialist i periudhave moderne, as globalizmi të cilin mundohen ta interpretojnë brenda kufijve të logjikës neoimperialiste, nuk i japin hapësirë sintezës qytetërimore ose pluralizmit. Përkundrazi, në ato raste kemi të bëjmë me një mentalitet që i përjashton pellgjet autentike të qytetërimit dhe që pengon përzierjen me ato shoqëri. Psikologjia ariane që i përjashton dravidasit, sikurse edhe përpjekjet globaliste western-centriste për "burgimin" e punëtorëve emigrantë nëpër getto dhe ato për ruajtjen permanente të çekuilibrit jug-veri, janë po ashtu fryt i vetëperceptimit të fortë dhe të ashpër të qytetërimit që bazohet në superioritetin e shoqërive që ndajnë ngjyrën, gjuhën, racën dhe qytetërimin e njëjtë.

(II) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe fleksibil

Ky vetëperceptim, edhe pse mirë i përkufizuar, edhe pse është i fortë për nga aspekti i të qenët i mbështetur në një botëkuptim përfshirës, konzistent dhe mbarëbotëror, pra-

pëseprapë ndryshe nga i mëparshmi bart një karakter fleksibil. Kriteri kryesor i fleksibilitetit në këtë vetëperceptim është veçoria e mundësisë për depërtim. Me fjalë të tjera, ky vetëperceptim ka një tipar të hapur dhe të ndashëm edhe për qytetërimet tjera. Sintezat dhe pluralizmat e formave të qytetërimeve janë të mundshme në atmosferën internalizuese të këtij lloji të qytetërimeve. Këto struktura të qytetërimit, ku dallimet e stilit jetësor dhe aftësitë e formave kulturore për riprodhimin e vet i zhvillojnë nën patronazhin politik të qytetërimit dominant, më tepër ngrihen mbi të drejtat për koekzistencën krahorizontale të rrethve të ndryshme kulturore sesa mbi rregullat e një stili jetësor hierarkik.

Dy shembuj më konkretë të një vetëperceptimi të këtillë kemi në pellgun qytetërimor eklektik të formuar nën pushtetin politik të Aleksandrit (Lekës) të Madh dhe në format e ndryshme të qytetërimit islam të shfaqura nën boshtin abbasit, andaluzian, osman dhe indian. Aleksandri i Madh, i cili pëllgjet qytetërimore rajonale që më parë kishin formuar qendra të fuqishme politike, i bashkoi nën ombrellën e një sistemi politik, edhe pse në trajtë të thjeshtë, në periudhën antike në një aspekt e kishte hapur rrugën e jetësimit të një përvojë interesante të globalizmit. Aleksandri i Madh i cili me radhë pat pushtuar Greqinë, Anadollin, Egjiptin, Harranin, Mesopotaminë, Iranin dhe Indinë, në saje të interaksionit brenda këtyre pellgjeve ka përgatitur themelin për ngritjen e qendrave qytetërimore eklektike. Hyrja e këtyre pellgjeve qytetëruese në një proces të marrëdhënies reciproke në kuadër të një autoriteti politik (e jo në një proces të formimit të një qendre hegjemonike duke shkatërruar njëri-tjetrin), ndërmjet thesareve që më parë nuk kanë patur një kontakt të këtillë të përafërt ka shkaktuar një dinamizëm, gjallëri që do të ushtrojë ndikim edhe mbi periudhat e ardhshme. Në këtë mënyrë janë takuar dhe homogjenizuar me njëri-tjetrin imazhi i Zeusit dhe Budës, Aleksandria është shndërruar në një qendër të interaksionit kulturor midis elementeve të qytetërimeve lokale, racionalizmi dhe politeizmi grek janë njoftuar me misticizmin harranas dhe indian, tradita egjiptase dhe iraniane autentike për herë të parë kanë hyrë nën patronazhin e njëjtë politik. Siç cek edhe J. Pirenne "qytetërimi është shndërruar në vlerë kolektive të njerëzve"; "Edhe traditat fetare kanë hyrë nën ndikimin përfshirës të kësaj lëvizjeje sinkretike. Kjo lëvizje pikën e vet kulmore e ka arritur në Aleksandri. Ky qytet ndërkombëtar ka qenë derë e hapur për të gjitha besimet fetare. Imazhet natyrë-boshtore mbi zotin si Oziris, Adonis, Attis, Tammuz, në këtë qytet janë takuar me ato diell-boshtore si Ammon-Ra, Shamash, Zeus etj. Kësisoj masat popullore drejtpërsëdrejti kanë kontaktuar me forma të ndryshme të besimit dhe kanë shfaqur një qëndrim të njëjtë ndaj shumë prej tyre."³¹

Qendrat e rëndësishme të historisë së qytetërimit islam si Bagdadi i shek. IX dhe X, Kairoja dhe Granada e shek. XII dhe XIII, Stambolli dhe Delhi i shek. XVI dhe XVII janë bërë fusha të jetës (*lebensraum*) ku së bashku përsëri janë krijuar vetëperceptimi, institucione dhe stile jetësore qytetërimore të ndryshme. Shikuar nga pikëpamja e rezultateve që solli, ekspansioni i shpejtë dhe i jashtëzakonshëm politik i realizuar në kohën e hz. Omerit, i cili i bashkoi pëllgjet e qytetërimit të Egjiptit, Mesopotamisë, Harranit dhe Iranit, i përngjan ekspansionit ushtarak të Aleksandrit të Madh. Por këtu duhet cekur se ekspansioni i qytetërimit islam dallon nga ai i kohës së Aleksandrit të Madh në faktin se botëkuptimi i tij bazohet në një infrastrukturë dhe sistem besimor me një konsistencë të brendshme të lartë. Si pasojë e kësaj, gjatë ekspansionit politik të qytetërimit islam jo vetëm që janë njoftuar mes veti pëllgjet e qytetërimeve lokale, por në të njëjtën kohë bashkësia qendrore e ekspansionit politik ka ndërjerë nevojë të puthitet me pellgun e

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

qytetërimin lokal. Nga kjo nevojë kanë lindur shkencat klasike islame si fikhu, kelami, hadithi, tefsiri etj., dhe është bërë riboshtimi i tërësive të ndryshme të diturive sistematike të mëparshme si filozofia islame, matematika islame, gjeografia islame dhe mjekësia islame.

Ky thesar, të cilin e solli qërimi shumëdimensional i hesapeve, qytetërimin islam, përtej ndikimit afatshkurtër sinkretik të Aleksandrit të Madh, e mbërtheu në një kualitet që vazhdoi ndër shekuj dhe që fitoi potencialin që në forma të ndryshme ta ruajë origjinën (thelbin) e vet. Këto qërime hesapësh, nga njëra kanë formuar vetëperceptim të fortë qytetërimor që buron nga një botëkuptim me konzistencë të lartë të brendshme, kurse nga ana tjetër, kanë ruajtur fushën e jetës ku thesaret e ndryshme kulturore të vendeve të ndryshme të futura nën ombrellën politike do të mund ta ripërtërijnë vetveten. Këtë tipar integrues/interjalizues të qytetërimin islam, Toynbee e quan "Shteti islam universal (mbarëbotëror)",³² kurse Goitein "Demokraci fetare mesjetare".³³ Si rrjedhojë e këtij tipari të qytetërimin islam, për herë të parë në histori në saje të patronazheve afatgjata politike pellgjet e mbyllura të qytetërimeve i janë hapur njëri-tjetrit, "globalizmi" i kohës së Aleksandrit të Madh, i bazuar në njohje të ndërsjellë afatshkurtër, u transformua në "globalizëm" kompleks dhe dinamik të bazuar në influencë, interaksion afatgjatë. Si pasojë e interaksionit afatgjatë që e realizoi qytetërimi islam në brezin tradicional të rruzullit tokësor është shfaqur një fushë e gjerë e ndikimit të ndërsjellë, p.sh. në saje të Rrugës së Mëndafshit përhapshin matrikset ekonomike të prodhimit dhe konsumimit, në saje të modelit të urbanizimit të përhapur në qendrat e ndryshme qytetëruese si Buhara, Kajroja, Delhi, Kudsi (Jerusalemi), Stambolli, Granada etj., stilet e ndryshme jetësore, në saje të mjeteve të përbashkëta konceptuale dhe linguistike produktet e ndryshme të mendimit dhe shkencës, në saje të shkollave të përhapura të tasavvufit elemente të ndryshme mistike dhe metafizike etj. Këtë fushë të gjerë kolektive të jetës nuk kanë mundur ta shkatërrojnë as trazirat e përkohshme politike. Shndërrimin e Oqeanit Indian, që shtrihet nga Afrika Lindore deri në Malakka, në një pellg tregtar islam dhe fushë të ndërveprimit kulturor, nuk ka mund ta pengojë as shkapërderdhja me përmasa të gjera që e shkaktoi pushtimi mongol i shek. XIV.

Ekzistojnë dy elemente themelore që vetëperceptimin e qytetërimin islam e bëjnë më fleksibil. I pari, mundësia për të depërtuar në shoqërinë islame, shoqëri kjo e cila nuk bazohet në bindjen se një racë, fis ose grup social është i zgjedhur ose superior; i dyti, mundësia e bashkësive të ndryshme besimore që në kuadër të statusit të posaçëm juridik ta ripërtërijnë stilin e tyre jetësor. Këto dy karakteristika kanë penguar që vetëperceptimi i qytetërimin islam të marrë një karakter përjashtues dhe të ashpër, siç kemi rastin me bashkësitë ariane në kohën e antikitetit dhe strukturat imperialiste dhe neoimperialiste në kohën moderne. Orientalisti gjerman Adam Metz, në veprën e tij të famshme *Die Renaissance des Islams* (Rilindja e Islamit) këtë karakteristikë të qytetërimin islam e elaboron me një metodë krahasimtare.

"Pika elementare që e dallon qytetërimin islam nga Evropa mesjetare kristiane është fakti se për dallim nga e dyta, brenda kufijve të të parit kanë jetuar popuj të besimeve të ndryshme. Domosdoshmëria e koekzistencës ia ka hapur rrugën lindjes së një atmosfere

*. Fikhu: E drejta (jurisprudenca) islame.

Kelami: Apologjetika islame.

Hadithi: Shkenca mbi tërësinë e fjalëve, veprave dhe pëlqimeve të Muhammedit (a.s.).

Tefsiri: Ekzegieja islame, shkenca e komentimit të tekstit kur'anor. (A.P.)

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

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

të tolerancës për të cilën Evropa mesjetare nuk ka pasur njohuri. Kjo tolerancë në Islam erdhi në shprehje me lindjen e shkencës së krahasimit të religjioneve dhe një njohurie ('irfân) kureshtarë. Pikërisht si ata që e kanë pranuar Islamin, ashtu edhe grupet tjera të besimeve të ndryshme, e kanë ruajtur kontinuitetin e qenies së vet. (...) Akti i presionit ose i keqtrajtimit të një kristiani që e ka paguar xhizjen nga ana e një muslimani, me qëllim që ai (kristiani) ta pranojë Islamin, është trajtuar si një gjë për të cilën jepet dënimi me vdekje. (...) Sipas fikhut hanbelî dhe hanefî, jeta e një 'jomuslimani të cilit i është garantuar siguria' (dhimmî) në kuptimin absolut të fjalës, konsiderohej e barabartë me atë të muslimanit. Me të vërtetë ky është një parim me vlerë shumë të madhe. (...) Pushteti jo vetëm që nuk ka ndërhyrë asnjëherë në adhurimet (ritualet) fetare të qytetarëve jomuslimanë, por ka marrë nën mbrojtje festivalet e shpeshta kristiane të zëshme. (...) Rreth vitit 200/815 kalifi Me'mun shprehu dëshirë që të gjithë banorëve dhe organizatave fetare t'u japë një liri të plotë dhe absolute. Sipas këtij projekti çdo komunitet, pa marrë parasysh besimin që i takon, madje edhe nëse përbëhet vetëm prej dhjetë vetave, do të mund ta zgjedhë liderin e vet dhe ky lider do të njihej nga ana e kalifit. Grupet tjera të mëdha kristiane nuk pranuan një projekt të tillë dhe u munduan që ta pengojnë vetadministrimin e grupeve të vogla religjioze."³⁴ Në këtë periudhë në prani të kalifit Me'mun zhvilloheshin debate fetare dhe filozofike ku merrnin pjesë katolikët, adhuruesit e zjarrit, sabinjtë, filozofët dhe kelamistët (apologjetët islamë).³⁵

Ky pluralizëm politik i cili është munduar t'i përfshijë thesaret e ndryshme qytetërimore është reflektuar edhe në titujt dhe konceptet politike. Faktin se sulltanët në të njëjtën kohë kanë përdorë titujt kalif (halife), padishah, hakan dhe kajzer, duhet vlerësuar si rezultat të përpjekjes për përfaqësimin dhe internalizimin e thesareve qytetërimore të kaluara të cilat kishin themeluar tradita politike me themel. Në këtë mënyrë, osmanlijtë, të cilët në mënyrë simbolike e shprehnin mendimin se në vete i kishin homogjenizuar kulturat (si atë islame, iraniene, romake dhe turane) që kishin krijuar tradita të mëdha shtetërore, po ashtu përmjet nocionit *kadîm* (antik) në mënyrë simbolike pohonin se të gjitha qytetërimet, që janë ngjeshur në kuloarin historik të së kaluarës së pafundme (ezelî), me elementet e veta pozitive kanë arritur tek ta. Në këtë aspekt, vendi ku është takuar sintagma *devlet-i ebed müddet* (shteti i përhershëm), që në saje të nocionit *kadîm* në vete ngërthen të kaluarën e pafundme (ezel) dhe të ardhmen e pafundme (ebed), paraqet imagjinacionin dhe pretendimin politik të osmanliut. Këto imagjinacione përfshirëse e kanë bërë të duhur një vetëperceptim internalizues dhe fleksibil.

(III) Vetëperceptimi qytetërimor i fortë dhe lokal

Edhe pse nga aspekti i zotërimit një botëkuptim përfshirës dhe të sofistikuar bazohet në një imagjinacion të fortë, ky vetëperceptim, i cili këtë botëkuptim e kufizon në një pellg lokal të qytetërimit dhe të njëjtë i jep një kuptim të veçantë, në të shumtën e rasteve nuk ka "vrapuar" pas një ideali global ose fuqie hegjemonike. Ky vetëperceptim i qytetërimit i cili parapëlqen një përjashtueshmëri sipas së cilës ndërmjet pellgut të vet qytetërimor dhe atyre të tjerëve për qendër e merr veten, nuk ka fituar një veçori të ash-

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

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

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

për të drejtuar nga hegjemonia globale, cilësi kjo që e hasim te lloji i parë vetëperceptimit.

Shembull më konkret të këtij lloji të vetëperceptimit kemi në vetëperceptimin tradicional kinez. Botëkuptimi kinez, i cili mbështetet në një metafizikë dhe filozofi morale, në pellgun lokal të qytetërimit është i ashpër kurse në relacionin me pellgjet tjera të qytetërimit është përjashtues në formë të abstrahimit të vetvetes. Besimi i tepërt në lokalshmërinë e vet (togun e cilësive të veta specifike-A.P.) qytetërimin kinez e ka penguar nga okupimi ose luftërat hegjemoniste karshi pellgjeve tjera të qytetërimeve. Kjo vlerë e veçantë që i përshkruhet pellgut lokal, qytetërimin kinez në marrëdhëniet me qytetërimet tjera e ka detyruar që të marrë dy qëndrime. Qëndrimi i parë e shfaq veten në Murin Kinez, që ka të bëjë me vetëmbrojtjen e një qytetërimi të fortë lokal përballë faktorëve të jashtëm. Në këtë rast besimi dhe superioriteti i ndier ndaj vlerave dhe sistemit politik të pellgut të vet qytetërimor ka shkaktuar mbylljen e pellgut të njëjtë karshi faktorëve të jashtëm. Kjo në njëfarë mënyre do të thotë përpjekje për mbrojtjen e Kinës - e cila shikohet si qendër e botës - kundër faktorëve të jashtëm. Referenca që Krejci ia bën kontinuitetit të qytetërimit kinez, si qendër e gjithësisë që nga kohët e vjetra e deri më sot, është shumë e rëndësishme nga aspekti i tregimit të potencialit të një vetëperceptimi për ripërtëritje të vetvetes: "Kinezët, në të gjitha kohët vendin e vet e kanë konsideruar për qendër të gjithësisë. Emri tradicional i Kinës, *Zhongguo*, ka kuptimin e Mbretërisë Qendrore, që sipas katër drejtimeve themelore e përfaqëson të pestin, gjegjësisht qendërshmërinë. Emri i sotëm i shtetit kinez *Zhonghua Renmin Gongheguo* (Republika Popullore e Kinës), flet si për kontinuitetin ashtu edhe për veçantinë e gjuhës kineze."³⁶

Një lloj i këtillë i përjashtueshmërisë është krejtësisht i ndryshëm nga karakteri i ashpër i qytetërimit kinez. Përderisa përjashtueshmëria e qytetërimit perëndimor është fryt i përpjekjes për globalizimin e lokalshmërisë së vet, përjashtueshmëria e qytetërimit kinez vetveten, është masë e marrë për mbrojtjen e lokalshmërisë së vet (që konsiderohet superiore) nga ndikimet e botës së jashtme. Faktori themelor që i ka ndihmuar Kinës që në mënyrë të drejtpërdrejtë të mos bie nën ndikimin e asnjë force politike, me përjashtim të mongolëve, është ky vetëperceptim që e shenjtëron lokalen, vendoren. Për këtë arsye, imperializmit perëndimor iu dasht një kohë e gjatë dhe përpjekje të shumta për ta hapur dryrin kinez të mbyllur për botën e jashtme.

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

Në kohën moderne, përshtatja e socializmit kushteve lokale kineze, po ashtu edhe karakteri i ri që po merr kapitalizmi në saje të vlerave kineze, mund të interpretohet si një reaksion i këtillë. Përfundimet në lidhje me vetëperceptimin qytetërimor të fortë dhe

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

lokal, deri te të cilat arritëm duke e analizuar Kinën, në masë të madhe vlejné edhe për Japoninë.

(IV) Vetëperceptimi qytetërimor i dobët dhe i ashpër

Një vetëperceptim i këfillë nga pikëpamja e botëkuptimit është më i thjeshtë, kurse nga pikëpamja metafizike dhe e propozicioneve (premisave) njëdozësh/monolit. Meqë reflekton një mënyrë të perceptimit më lokalist dhe më të kufizuar është i dobët, kurse si pasojë e përjashtimit dhe shpërndarjes së thesareve tjera qytetërimore, është i ashpër. Ky karakter i dobët dhe i ashpër, në të shumtën e rasteve me vete sjell ekspansionin dhunues dhe destruktiv. Ky vetëperceptim qytetërimor jetëshkurtër, që asimilohet nga thesaret qytetërimore dhe zhbëhet pa krijuar një sistem të vetin specifik, ka lindur dhe është zhvilluar si rezultat i tubimit të bashkësive nomade shumë të lëvizshme dhe dinamike nën ombrellën e një autoriteti politik. Shembull *par excellance* të këtij vetëperceptimi qytetërimor kemi në vetëperceptimin mongol që është shfaqur me Xhengiz Hanin, i cili duke i tubuar të gjitha elementet nomade nën një autoritet politik, si një tufan fryu mbi të gjitha pellgjet e qytetërimeve antike. Kur kemi parasysh se bazohej në ritualet e thjeshta shamaniste dhe se i ka munguar një botëkuptim rrënjësor dhe përfshirës, mund të themi se është i dobët, kurse kur ndalemi dhe kujtojmë qëndrimin përjashtues që ka marrë ndaj thesareve qytetërimore me të cilat ka kontaktuar, mund të vijmë në përfundim se bëhet fjalë për një vetëperceptim të ashpër dhe përjashtues³⁷, i cili me kalimin e kohës politikisht i ka zgjidhur vetëperceptimet e qytetërimeve antike por, meqë nuk ka arritur të formojë një alternativë përfshirëse të vetëperceptimeve të qytetërimeve të përmendura më parë, ka qenë i detyruar të njëjtat t'i pranojë. Mongolët, të cilët pas Xhengiz Hanit kanë sunduar me Kinën, kanë rënë nën ndikimin e pellgut qytetërimor kinez, ata që kanë zbritur në Indi, nën ndikimin e pellgut qytetërimor indiano-islam, kurse ata që përmes Iranit kanë depërtuar në Lindjen e Mesme dhe Anadoll, nën hapësirën e ndikimit të vetëperceptimit të përgjithshëm dhe përfshirës të pellgut qytetëruar islam.

Vala e dytë e madhe që filloi me Timurin dhe që për qendër e kishte Azinë e Mesme, si pasojë e botëkuptimit përfshirës dhe të gjerë islam në trojet e njëjta në aspekt të thesarit qytetërimor ka ushtruar një ndikim më efektiv e më të qëndrueshëm. Në këtë kontekst ekspansioni politik dhe militar i Timurit, fusha e ndikimit e krijuar në Indi dhe shteti *babur* i formuar si rezultat i së njëjtës, më tepër sesa sulmet e përkohshme mongole të kohës së Xhengizit, kanë qenë pararendësit e një sinteze qytetërimore të qëndrueshme; në këtë aspekt më tepër u përngjan ndikimeve të ekspansionit të Aleksandrit të Madh. Aleksandria e Aleksandrit të Madh dhe Semerkandi i Timurit paraqesin qendra të kompozicionit kulturor të dy sundimeve politike - nga të cilët njëri zgjerohej nga Perëndimi në Lindje, kurse tjetri nga Lindja në Perëndim - që i kanë miksuar thesaret qytetërimore antike.

Shembull të rëndësishëm të vetëperceptimit të dobët dhe të ashpër kemi në atë të akadasve, të cilët të udhëhequr nga Sargoni duke i bashkuar komunitetet nomade të Mesopotamisë Veriore krijuan sistemin e parë serioz perandorak. Vetëperceptimi

³⁷. Ky karakter i ashpër shoqëritë me të cilat ka kontaktuar i ka ndarë brenda vetvetes. Në periudhën mongole Hani i Madh popullatën kineze e kishte ndarë në katër kategori të ndryshme: 1. Mongolët, 2. Etnitetet as mongole e as kineze ose etnitetet jo të kinezuar, 3. Etnitetet e kinezuar si kinezët veriorë, hitanasit dhe xhurxhenët, 4. Elementet e reja ose kinezët jugorë, të cilët kishin një status të ulët shoqëror. Në lidhje me këtë strukturmë shoqëror-politik shih: Krejci, *vepra e njëjtit*, f. 260-261.

qytetërimor i akadasve erdhi në shprehje pas rrëzimit ose shkatërrimit të pellgut qytetërimor më të sofistikuar, të themeluar nga sumerët në Mesopotaminë Jugore. Një shembull tjetër kemi në vetëperceptimin qytetërimor të formuar nga fiset zhermene, të cilat në saje të ndikimit teutenik që rridhte nga sulmet nomade arritën ta shkatërrojnë perandorinë romake. Vetëperceptimi akadas dhe zhermen, të cilët bazoheshin në një botëkuptim të thjeshtë dhe të zhveshur, pasi që i shkatërruan strukturat politike të sumerëve dhe romakëve (popuj këta që në saje të karakterit përjashtues dhe të ashpër të fituar nga jeta nomade kishin një vetëperceptim më rrënjësor dhe më të sofistikuar), në tokat ku i mundën vetëperceptimet tjera qytetërimore morën në trashëgimi një thesar që më vonë do ta përshkojë dhe mbërthejë identitetin e tyre historik. Sinteza treshe *e shenjtë-romake-zhermene*, e cila shumë do të ndikojë në historinë bashkëkohore politike, ka lindur në një fushë të këtillë të interaksionit.

(V) Vetëperceptimi qytetërimor i dobët dhe fleksibil

Lloji i këtillë i vetëperceptimit, si pasojë e mbështetjes në një botëkuptim të thjeshtë, "të zhveshur" dhe lokal, nuk ka pretendime universale (gjithëbotërore) dhe në marrëdhëniet me qytetërimet tjera nuk merr një qëndrim hegjemonist. Mosbartja e një thelbi hegjemonist, këto qytetërimet i bënë jorezistuese ndaj lëvizjeve forcë-boshtore dhe ultradinamike. Si pasojë e kësaj ekzistenca e tyre varet nga qëndrimet dhe aksionet e qytetërimeve tjera. Shembuj më konkretë të këtij lloji të vetëperceptimit kemi te vendat e Amerikës, Afrikës dhe aborixhinatit e Australisë, të cilët me një tolerancë shumë të madhe i pritën eksploatuesit perëndimorë.

V. VETËPERCEPTIMI I QYTETËRIMIT PERËNDIMOR: J. GALTUNG DHE *HOMO OCCIDENTALIS OECONOMICUS AXIOMATICUS*

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

1. Hapësira: Sipas Galtungut premisa themelore e prototipit të qytetërimit perëndimor (njeriut perëndimor) lidhur me hapësirën dhe sipërfaqen e tokës është kjo: "*Perëndimi, e në veçanti Evropa Perëndimore dhe Amerika Veriore janë qendra e botës, kurse të gjitha rajonet tjera paraqesin periferinë e kësaj fuqie kryesore.*" Ky botëkuptim i hapësirës, që është faktori themelor bile edhe në formësimin e hartave të sipërfaqes së tokës, i hap rrugën ndarjes finale dhe kategorike midis vendit të cilin perëndimori e konsideron për qendër të botës dhe vendeve tjera të cilat ai i konsideron për pasive. Imperializmi dhe neoimperializmi janë rezultat i një botëkuptimi të këtillë mbi hapësirën.

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

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

Shembull më të qartë lidhur me metodën e dytë kemi rastin e Indisë dhe Algjerisë, vende këto në të cilat vjen një shtresë eksploatuese e privilegjuar dhe karshi popullit dhe kulturës autentike (pa u homogjenizuar me to), zhvillon marrëdhënie të stilit imperialist-kolonialist. Edhe këtu qëllimi nuk është që vendi përkatës në bashkëpunim me vendasit të shndërrohet në fushë të volitshme për jetesë, por siguri i kushteve për përcjelljen e burimeve fitimprurëse nga këto vende periferike, d.m.th. rajonet pronare të burimeve të njëjta, në vendin qendër, respektivisht Evropë.

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

Elementi i cili ndjenjën e qytetërimit perëndimor për *hapësirën* e veçon nga qytetërimi islam dhe ai kinez është i lidhur me këto dy metoda. Përderisa qytetërimi islam vendet në të cilat është zgjeruar i sheh si fusha të përbashkëta të ekzistencës, qytetërimi kinez, pasi që vendin e vet e konsideron si qendër të gjithësisë, nuk e sheh të nevojshme të bëjë ndonjë hap të madh për zgjerim jashtë atdheut. Muslimanët të cilët depërtuan në Indi, Evropën Lindore dhe Spanjë kanë zgjedhur rrugën e koekzistencës me elementet autentike të vendeve përkatëse pa i falimentuar ose eliminuar të njëjtat. Arianët që depërtuan në Indi e zgjodhën metodën e parë, d.m.th., atë të eliminimit, zhdukjes së tërësishme, perandoria imperialiste angleze e periudhës bashkëkohore metodën e dytë, d.m.th., metodën e transferit të burimeve pa u vendosur në ato troje, kurse spanjollët duke e pushtuar Andaluzinë dhe Amerikën Jugore zgjodhën metodën e zhdukjes totale të qytetërimit islam, atij të inkasve dhe majasve. Në rastet kur edhe përkundër vendosjes me përmasa të mëdha të ardhacakëve në tokat e pushtuara nuk është arritur të realizohet një zhdukje rrënjësore (e elementit vendas) për shkak të çekuilibrit në numrin e popullatës (në favor të asaj vendase), është zgjedhur metoda e Apartheidit, që paraqet formën bashkëkohore të aplikimit të sistemit të kastave. Shembull më konkret në lidhje me këtë kemi në regjimin racist të Afrikës Jugore, i cili ishte në fuqi deri para disa viteve.

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

Ky perceptim i hapësirës që shkaktoi zbatimin e standardeve të dyfishta, ndikon edhe mbi politikat kombëtare të shoqërive joperëndimore. Elita modernizuese e cila thesarin qytetërimor të njerëzimit e identifikon me zhvillimin historik të qytetërimit perëndimor, edhe në shoqëritë joperëndimore shkakton lindjen e dallimit të brendshëm që është pasojë e kësaj trajte të perceptimit të hapësirës. Elitat centriste të shoqërive joperëndimore, të cilat duke u nisur nga hipoteza se i gjithë iluminacioni dhe vlerat njerëzore burojnë nga Perëndimi, të gjitha idealet kombëtare i përkufizojnë duke e marrë për bazë hapësirën perëndimore, mu si perëndimori i cili i përjashton të tjerët, i përjashton trojet nga kanë emanuar vlerat e tij shoqërore dhe grupet shoqërore të këtyre trojeve i sheh si elemente të vendit dytësor që duhet përjashtuar. Përpjekjet në shoqëritë joperëndimore për revolucion kulturor, perceptimet perëndimore të hapësirës që identifikohen me retorikën për bashkëkohësi dhe globalizëm si dhe metodat totalitare të zbatuara për hir të transformimit të shoqërisë, paraqesin refleksion të një perceptimi të këtillë të hapësirës në nivel kombëtar. Sipas këtyre elitave politike, dielli i iluminacionit lind nga Perëndimi dhe integrimi me këtë diell është i pamundshëm pa thyerjen e rezistencës së identitetit të Lindjes. Një qëndrim i këtillë procesin e modernizimit, siç cek edhe Mathews, e sheh si një formë të konversionit.

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

Shikuar nga një pikëpamje e këtillë e perceptimit të kohës, arrihet deri te një kategorizim sipas të cilit, ata që e sjellin fundin e historisë janë të mirë, kurse ata që e kundërshtojnë këtë fund janë të këqij. Teoritë e bazuara në këtë ndarje vlerë-boshtore e legalizojnë çdo ndarje dhe ndërhyrje strategjike të vlerave të *fundit të historisë* karshi pellgjeve të qytetërimeve tjera që rezistojnë kundër hipotezave themelore të qytetërimit perëndimor. Në të vërtetë, ky vlerësim në lidhje me perceptimin e kohës përgatit një sfond të përshtatshëm për legalizimin filozofik të idesë së qarqeve politike dominante të kohës së fundit për mbrojtjen e status quo-së, si dhe atyre që duan të hapin debat mbi këtë gjendje (status quo-në).

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

Qytetërimi perëndimor, i cili veten e vë në qendër të kohës dhe në skajin e parë për determinimin e së ardhmes, në saje të vetëdijes së historisë që e ka zhvilluar, në mendjen e individëve të qytetërimeve tjera e mbjell tezën se ai vetë është qytetërimi i vetëm që i rrethon dhe përfshinë edhe të kaluarën edhe të ardhmen. Paradigma pedagogjike e përhapur në përmasa botërore dhe librat shkollorë si mjete të kësaj paradigme, bëjnë të mundshme që iluzioni i këtillë egocentrist, që identifikohet me qytetërimin perëndimor, të pëlqehet, admirohet nga njerëzit sikur të ishte një e drejtë ose e vërtetë absolute. Koncepti i historisë që ka filluar me historinë greke dhe atë ariane, të cilat qytetërimi perëndimor i konsideron si rrënjë të veta antike, që ka vazhduar me Romën dhe feudalizmin dhe që ka arritur në epokën moderne përmes Renesansës dhe Reformacionit, bëri që të gjithë librat e mendimit filozofik, ekonomik dhe politik të shkruhen duke e marrë për busull perceptimin, respektivisht konceptin perëndimor për kohën.

Në këtë mënyrë edhe pjesëtarët ose individët e pellgjeve qytetërimore kineze, indiane dhe islame vendosen brenda kornizave të konceptit perëndimor mbi kohën dhe historinë dhe me përkushtëzimin se qytetërimet e tyre nuk i kanë dhënë kurrfarë kontributi historisë së njerëzimit "orientohen" drejt një vetëdijeje të re mbi kohën dhe historinë. Për ta bërë të qartë këtë kontradiktë do të japim një shembull tipik nga shoqëria turke. Përderisa Machiavelli, mendimtari i rrëmuajave politike të Evropës së shek. XVI, njihet nga intelektualitë mesatarë të edukuar nga sistemi edukativo-arsimor turk, Kinalizade, i cili reflekton konceptin e mendimit politik të periudhës së njëjtë (e cila paraqet shekullin e dominimit të qytetërimit osman), nuk njihet bile as nga ekspertët e historisë së mendimit politik (të kësaj shoqërie). Gjendja nuk është më e mirë as në pellgjet e qytetërimit kinez, japonez dhe atij indian. Një përkushtëzim i këtillë në lidhje me të kaluarën që

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

3. Dija (dituria): Galtung në formë të shkurtër kështu e shpreh tezën themelore të njeriut perëndimor lidhur me dijen: "*Bota mund të kuptohet me një pikëpamje pakdimensionale ose si përfundim njëdimensional.*" Kjo pikëpamje njëdimensionale është bërë mbështetja më e rëndësishme e parimit të ndarjes epistemologjike. Edhe botëkuptimi dogmatik, i cili burimin e dijes në një trajtë njëdimensionale e redukton në autoritetin epistemologjik të kishës dhe i cili e përjashton mendimin racional, edhe epistemologjia shkencore shekullare, e cila është zhvilluar si reagim ndaj këtij botëkuptimi dhe e cila luftën dogmëthyese e ka shndërruar në monopolizëm të burimeve të dijes, në të vërtetë nuk janë asgjë tjetër pos dy shfaqje të ndryshme të qëndrimit të cilin Galtungu e përkufizon si pikëpamje njëdimensionale dhe ekzistenca e njërës është e nevojshme për tjetrën. Dogmatizmi njëdimensional dhe mendimi racional të cilët kanë qenë në luftë mes veti, në veçanti pas David Humeit, janë shndërruar në dy lëmenj epistemologjikë të cilët nuk duhet të pajtohen ose konfrontohen dhe pikëpamjet njëdimensionale, qofshin ato fetare ose shekullare, me ndarjen njeri i fesë - njeri i shkencës, ia kanë hapur rrugën formimit të prototipave intelektualë, të cilët në sferat e veta autonome të mendimit kanë zhvilluar trajta të veçanta të të menduarit. Në këtë mënyrë edhe njeriu i shkencës, i cili mrekullitë dhe autoritetin epistemologjik të kishës nuk mund t'i pozicionojë brenda kornizave shkencore, ashtu edhe njeriu i fesë, i cili mbetet i habitur para realitetit objektiv shkencor që haptazi "i kalbë" qëndrimet e shenjtorëve (të cilët fuqinë e marrin nga thelbi hyjnor) në lidhje me botën, në përputhshmëri me epistemologjitë e veta njëdimensionale kanë formuar edhe prototipe të ndryshme. Në të vërtetë, kjo ndarje që në vetvete bart një kontinuitet të fshehtë, te prototipi i qytetërimit perëndimor me vete ka sjellë plasaritjen epistemologjike, gjendje kjo e cila ka përfaqësuar fushën themelore të konfliktit midis modernizmit dhe kishës.³⁹ Dallimi epistemologjik të cilin e ka lindur kontinuiteti njëdimensional, ka ngritur themelet filozofike dhe politike të shekullarizmit.

Këto dy fusha të dijes Hume i dalloj, kurse Comte i futi në një hierarki historike absolute. Comte, i cili pretendonte se zhvillimi mendor i njeriut ka pasur *fazën e vet teologjike* ose fiktive kur janë bërë përpjekje që dukuritë e ndryshme të shpjegohen me fuqitë mbinatyrore, pastaj duke e parë pamjaftueshmërinë e përpjekjeve të këtilla janë formuar kornizat konceptuale abstrakte të cilat nuk kanë kundërvlerat e veta empirike,

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

ka kaluar edhe *fazën metafizike dhe abstrakte* dhe duke u nisur nga parimi se bota kuptohet duke i kuptuar fenomenet e vrojtueshme është arritur në *fazën pozitive dhe shkencore*, de facto boshtin e njëdimensionalitetit e shtyu nga dogmatizmi kishtar në absolutizmin shkencor.

Ky njëdimensionalitet shkencor, i cili më parë në saje të trinitetit arsye-shkencë-përparim kishte fituar një hapësirë të pakontestueshme të legalitetit, por me kalimin e kohës në saje të problemeve me të cilat është ballafaquar epistemologjia moderniste në lidhje me konzistencën dhe mbikëqyrjen morale, edhe ajo filloi të hetohet dhe gjykohej. Kjo tezë e epistemologjisë moderniste, e cila dijen e ka kufizuar me burimet antropocentriste dhe e cila ka pretenduar se përmes këtyre burimeve njerëzore do të arrihet deri te realiteti absolut dhe zhvillimi i vazhdueshëm, sot është në një pozitë tepër diskutabile. Qorrsoaku më i rëndësishëm i kësaj hipoteze është mosvërejtja e kufijve të njeriut (i cili është pjesë e universit) në sferën e të kuptuarit, fenomen ky që shkakton një konflikt serioz në relacionin subjekti-objekti.

Në këtë kontekst, në procesin e gjykimit të paradigmës moderniste mund të flitet për tre faktorë themelorë:

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

2. Ndarja interteorike dhe intrateorike e realitetit, të cilën e parashohin dimensionet epistemologjike të kritikave postmoderne, ka publikuar se qëndrimi relativ në këtë subjekt gradualisht ka filluar të fitojë një themel filozofik. Qëndrimi postmodern edhe pse në këtë subjekt nuk ofron një alternativë konzistente, prodhon pyetje të cilat e përshpejtojnë procesin e shkatërrimit të paradigmës moderniste.

3. Zgjimi fetar që ka filluar në vitet gjashtëdhjetë dhe që gradualisht fiton në shpejtësi - fenomen ky i vazhdueshëm që sot i ka kapluar edhe shoqëritë ish-marksiste - është bërë shkak i aktualizimit të temës së burimeve metafizike të dijes dhe marrjes nën mbikëqyrje të shkencës.

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

Kur themeli njëdimensional i prototipit të qytetërimit perëndimor mbi dijen përcillet në shoqëritë joperëndimore, në të njëjtat shkakton ndasi serioze të personalitetit dhe pa-

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

rakushte për lindjen e konflikteve shoqërore. Një njëdimensionalitet të këtillë, i cili shkakton ndarjen e realitetit, as qytetërimi islam, as ai kinez e as ai indian nuk e kanë pranuar si rrugëdalje epistemologjike absolute. Ndikimin e një botëkuptimi të këtillë mbi dijen e vërejmë në polemikat e kohës së fundit rreth edukatës. Një mendësi që edukatën fetare e sheh si një formë prapanike të përcjelljes së diturisë, pretendon se ardhmëria e shoqërisë - siç cek Galtungu - do të sigurohet në saje të një pikëpamjeje dhe themeli njëdimensional të dijes. Kjo gjendje shkakton lindjen e qëndrimeve jakobene të cilat rrjedhën e historisë e reduktojnë në një bazë mekanike të dijes.

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

Kjo karakteristikë e ashpër përjashtuese e qytetërimit perëndimor karshi natyrës paraqet njërën nga pikat dalluese më të rëndësishme midis qytetërimeve antike dhe botëkuptimeve bashkëkohore. Përkundër qytetërimeve antike të cilat natyrën si sfond të ekzistencës ontologjike të *unit* e perceptojnë si një mëshirë, favor hyjnor, botëkuptimi modernist e sheh si një objekt me të cilin duhet sunduar. Ky botëkuptim ka shkakuar një hapësirë të problemit epistemologjik për të cilin diskutuam më parë,⁴¹ dhe duke krijuar një relacion të varshmërisë midis mekanizmave shoqërorë dhe atyre natyrorë, natyrën e ka prurë në pozitë të elementit të konkurrencës së sundimit ekonomiko-politik.

Letra të cilën shefi i vendasve amerikanë (të cilët për shkak të humbjes së luftës kundër ardhacakëve, gjegjësisht ushtrisë amerikane dhe shfarosjes në tërësi, konsiderohen si element kulturor regresiv), ua dërgon autoriteteve amerikane në Washington në lidhje me kërkesën e tyre (autoriteteve amerikane) që t'u shiten tokat e Seattle-it (viti 1854), ndriçon të vërtetën lidhur me qëndrimin mbi natyrën dhe njëri-tjetrin të vetëperceptimit të dobët por internalizues dhe fleksibil të një qytetërimi lokal dhe atij të fortë e të ashpër të një qytetërimi hegjemonist.: "Shefi i madh nga Washingtoni shpall se don t'i blejë tokat tona. (...) Si mund ta shisni ose bleni qiellin dhe ngrohtësinë e tokës? Nëse ne nuk e zotërojmë freskinë e ajrit dhe ndriçimin e ujit, ju si mund t'i bleni ato? Për ne çdo pjesë e tokës është e shenjtë. Ne jemi pjesë e sipërfaqes së tokës dhe ajo është një pjesë jona. Lulet erëfreskëta janë motrat tona, dreri, kali dhe shqiponja janë vëllezërit tanë. (...) Të gjithë janë anëtarë të së njëjtës familje. Për pasojë, Shefi i Madh nga Washingtoni duke dashur t'i blejë tokat tona nga ne kërkon diç përtej fuqisë sonë. Ne jemi të vetëdijshëm se njeriu i bardhë nuk i kupton udhët tona. Për të (njeriun perëndimor) çdo pjesë e tokës është e njëjtë me tjetrën. (...) Toka nuk është vëllai por armiku i tij. Ai, tokën që është nëna e tij, qiellin që është motra e tij e sheh si një gjë që mund të

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

shitet ose të blehet, që mund të plaçkitet. Pangopshmëria tij do ta hajë e harxhojë tokën dhe pas do të mbetet vetëm një shkretëtirë. Në qytetin e njeriut të bardhë nuk ekziston vend i qetë që mund ta dëgjojë fërshëllimën ose fësh-fëshin e gjethit të beharit ose krahëve të mizave. Toka nuk i takon njeriut, njeriu i takon tokës. Çdo gjë është e lidhur me tjerat siç i lidhë gjaku anëtarët e familjes."⁴²

Në qytetërimet antike ekzistenca e njeriut dhe natyrës është e lidhur me Krijuesin e Lartë ose me një parim sipëror; për këtë arsye midis këtyre dy elementeve, në aspekt të të qenët pasiv, ekziston një pozicion i përbashkët i objektit. Në paradigmen filozofike bashkëkohore kanë dalë në skenë dy pole, prioriteti i natyrës dhe hegjemonia e njeriut, që japin rezultatin e njëjtë. Këto dy pole relacionin njeri-naturë, në shkallë të fundit, e shohin në gjendje të lidhjes indirekte ose direkte të mbisundimit. Raporti objekt-subjekt që e ka nxjerrë në skenë ky koncept, ka shkaktuar përhapjen e konceptit të dallimit dhe konkurrencës absolute. Në këtë kuptim edhe filozofia materialiste, e cila për burim ontologjik të njeriut e sheh natyrën, midis këtij burimi dhe subjektit parasheh një raport të patjetërsueshëm të konkurrencës: "Sikur që njeriu primitiv për t'i plotësuar dëshirat e veta, për ta mbrojtur jetën dhe për të riprodhuar ka qenë i detyruar të luftojë me natyrën, ashtu edhe njeriu i qytetëruar me të gjitha format e mundshme të prodhimit, është i detyruar ta bëjë të njëjtën. (...) Në këtë aspekt liria mund të fitohet vetëm duke luftuar me natyrën. Një gjë e tillë (fitimi i lirisë) është e mundur vetëm me marrjen e saj (natyrës) nën kontroll të plotë dhe me administrimin e saj nga njeriu e jo nga fuqitë e verbëra. Në këtë drejtim duhet shfrytëzuar kushtet më të përshtatshme, duke harxhuar minimum energji."⁴³

Shkaku kryesor për mosarritjen e kompromisit ndërmjet botëkuptimit të njeriut të bardhë të Seattle-it, i cili në kuadër të konceptit për hierarkinë e dominimit e përjashton natyrën dhe pikëpamjes tradicionale të shefit të vendasve amerikanë, është dallimi në vetëperceptimet qytetërimore. Edhe pse themelet e dijes dhe metodës së këtij transformimi kognitiv në lidhje me natyrën mund të arrijnë deri në periudhën e Renesansës,⁴⁴ në pozitë të paradigmes dominante janë ngritur me konceptin e Newton-it mbi natyrën mekanike. Konflikti midis makinës së botës natyrore të Newton-it dhe makinave teknologjike, të cilat janë produkt i njeriut, është shikuar si konflikt i dominimit që ndryshon në të mirë të njeriut. Pretendimi se me kalimin e kohës makina artificiale do ta fusë tërësisht nën kontroll atë (makinën) natyrore dhe në sajë të kësaj do të arrihet deri te liria absolute, u bë elementi bazë i konceptit progresivist mbi historinë. Ky vetëperceptim narcisoid, me kalimin e kohës është shndërruar në një retorikë aq pretencioze saqë njeriu filloi të pohojë se atij i takon e drejta e thënies së fjalës së fundit mbi natyrën dhe të drejtën natyrore. Por, kriza ekologjike që ka dalë në skenë me fillet e modernizmit, ka treguar se në fakt, sentenca "njeriu mbisundon me natyrën" në emër të arritjes së lirisë absolute, në vete ngërthen një kontradiktë të brendshme që e zhdokë si-

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

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

⁴⁴ Shtëpia e Salomonit dhe funksionet e saj, që në shoqërinë utopike të F. Baconit përfaqësojnë organizimin shkencor, shfaqin një ndryshim të përfytyrimeve. Shih Bacon, F., *New Atlantis*, Encyclopedia Britannica Inc., Chicago, 1990, f. 213.

gurinë ontologjike. Kjo sentencë që e ka vulosur periudhën bashkëkohore dhe kjo mendësi që natyrën e ka perceptuar si një burim të pashtershëm të cilin duhet eksploatuar dhe sunduar në mënyrë barbare, ia ka hapur rrugët një kataklizme ekologjike që e rrezikon ekzistencën universale.

Përsiatja e natyrës si një burim pasiv i dijes, ka shkaktuar një konflikt epistemologjik kurse përsiatja si një burim pasiv i lëndës së parë, ka shkaktuar një konflikt ekonomik-politik. Reflektimi i koncepteve gjeo-ekonomi dhe gjeo-politikë në luftën për mbisundim në kuadër të relacionit njeri-njeri, në masë të madhe është fryt i një botëkuptimi të mbisundimit me natyrën, sepse ka të bëjë me çështjen se kush me cilin element të natyrës do të mbisundojë, çështje kjo determinante në konkurrencën në kuadër të raportit njeri-njeri. Për këtë arsye, mbërthyeshmëria e dimensionit të dijes së vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor me dimensionin e relacioneve njeri-njeri realizohet mbi dimensionin e natyrës.

5. Njeriu-Zoti: Galtungu, dimensionin e relacionit njeriu-Zoti të mendësisë eë perëndimorit dhe kontinuitetin e tij në kuadër të modernizmit e shpreh kështu: "*Zoti ose disa ideologji/parime të cilat e shpikin Atë në kohën moderne, dominojnë me njeriun.*" Në këtë kontekst, Galtungu kalimin nga autoriteti i Zotit në autoritetin e ideologjive dhe shtetit e sheh si një proces ku aktorët kanë ndryshuar kurse struktura ka mbetur e njëjtë: "Janë gjetur formula të tranzicionit të cilat akoma po përdoren. Mbreti është bërë *rex gratia dei*, kurse retorika e Lutherit, duke e "riprodhuar" ndarjen e bazuar në Ungjill mbi hakun e Zotit dhe mbretit dhe dhënien e këtyre haqeve, e ka zhvilluar mësimin për dy rendet ose sistemet-*die zwei Regimenten*. Me kalimin e kohës vendin e mbretit dhe aristokracisë në kuptim të shtetit (formula kalimtare: *l'etat c'est moi*) e morën kabineti (këshilli i ministrave) dhe burokracia, kurse sistemi i vjetër (*ancien regime*) falimentoi në tërësi dhe u marginalizua. Mbrapa mbeti relacioni shteti-qytetari, i cili e trashëgoi modelin e relacionit Zoti-kristiani. (...) *Plus ça change, plus c'est la même chose*: aktorët janë ndryshuar kurse struktura ka mbetur e njëjtë. Vepra si p.sh. krimi, veçmë nuk është gabim ose faj kundër Zotit por kundër shtetit (ose kundër 'popullit' i cili përfaqësohet nga shteti); viktima çdoherë është në një pozitë sekondare. Shteti nuk është një palë e tretë, por drejtpërsëdrejti është në pozitë të viktimit dhe ka të drejtën që sikur Zoti të caktojë sanksione ndëshkuese."

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

Ekzistenca e kategorisë mesontologjike njeri-zot, të cilën në përfytyrimin perëndimor e hasim qysh në shekujt antikë, dhe të qenët refleksion institucional i Zotit në sipërfaqen e tokës në formë të kishës, paraqet njërin nga dy elementet kryesore të procesit të transformimit të autoritetit hyjnor në autoritet të shtetit/ideologjisë. Së pari meskategoria ontologjike e mitologjisë greke dhe romake njeri-zot, me transformacionin e kristianizmit, me shndërrimin e personalitetit teologjik të Jezusit në birin e Zotit dhe njërin nga elementet përbërëse të Trinisë së shenjtë dhe me fillimin e polemikave

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

dogmatike të gjera përgjatë Mesjetës, është përgatitur bazamenti që liderët shekullarë duke kapërcyer një kategori ontologjike të hyjnzohen. Hegeli i cili Napoleonin e hipur mbi kalë e shihte si shembull ose simbol të Zotit dhe përkufizimi i tij i shtetit si "ecje e Zotit në sipërfaqe të tokës", paraqet një shembull *par excellence* për kontinuitetin në përfytyrim dhe vetëperceptim të modernizmit dhe të shoqërisë pre-moderne. Ky idealizim i personalitetit, me kohë u transformua në idealizimin të kombit (nation) dhe u bë njëri nga parametrat themelorë në relacionin njeriu-njeriu. Siç pohojnë edhe shumë teoricienë të nacionalizmit, sikur që disa religjione kanë bërë personalizimin e zotërave, ashtu edhe nacionalizmi është orvatur që ta personalizojë idenë e kombit dhe kombi është përshkruar si fenomen që i bartë të gjitha karakteristikat e një personaliteti ideal.

Ekzistenca e kishës si një institucion që shfaq autoritetin hyjnor në sipërfaqe të tokës paraqet këmbën e dytë të këtij transformimi, që në thelb është permanent. Në këtë kontekst, në korniza institucionale socializimi (shoqërizimi) religjioz dhe ai politik ndjekin vijën e njëjtë. Me fjalë të tjera, dogmat dhe simbolet kishtarë të përdorura për socializimin e religjionit, luajnë rol të rëndësishëm edhe në socializimin e shtetit dhe ideologjisë. Shembulli që e jep sociologu i njohur i religjionit W. Stark në kuadër të trinisë, qartë e shprehë vazhdimësinë simbolike të procesit kalimtar: "Para mbylljes së parlamentit në vitin 1401, zëdhënësi i tij shprehej se ekziston një krahasim i qëndrueshëm midis strukturës politike të shtetit dhe dogmës së trinisë: mbreti, lordët shpirtërorë e shekullarë dhe populli së bashku paraqesin njëshmërinë në kuadër të trinisë dhe trininë në kuadër të njëshmërisë. Analogjia që bëhej ndërmjet treshit mbreti, lordët dhe populli dhe trinisë paraqet një argument për natyrën e komponuar të autoritetit ekzistues dhe në Angli, jo vetëm mbreti por edhe lordët dhe populli përbëjnë 'strukturën mistike' të shtetit."⁴⁷

Fetë shekullare⁴⁸ të paraqitura në periudhën e dytë dhe të tretë të Republikës Frënge dhe ideologjitë materialiste, në kuptim të ritualit me petk fetar, që i kanë përdorë nazizmi dhe stalinizmi, janë rezultate të mendësisë së njëjtë që në emër të Zotit ose ideologjisë e kufizon personalitetin e njeriut. Në këtë kontekst ndërmjet botëkuptimit kishitar i cili dijetarët/shkencëtarët i sakrifikon për hir të kishës dhe ideologjisë fashiste e asaj socialiste, të cilat vullnetin e njeriut dhe individin e sakrifikojnë për hir të shtetit, respektivisht fuqive që e përkufizojnë shtetin, ekziston një konzistencë e brendshme e fshehtë që duket si kundërti. Në këtë aspekt ky përkufizim i Galtungut është shumë i rëndësishëm. Synimet e nazizmit dhe stalinizmit ndërmjet dy luftërave botërore, që në emër të shtetit ose ideologjisë të krijojnë një njeri të ri, në vete bartin një pretendim të fshehtë kuazihjnor. Në thelb të këtij pretendimi qëndron koncepti për tipin e përsosur të njeriut që dallon nga njerëzit tjerë të rëndomtë, i cili parashihej në kategoritë gjysmëzot të periudhës antike.

6. Njeriu-njeriu: Galtungu prototipin e qytetërimit perëndimor, këtë dimension të mendësisë së tij e përkufizon kështu: "*Një grup i njerëzve si individë, klasa dhe kombe sundojnë me njerëz të tjerë, disa janë më të privilegjuar në krahasim me të tjerët.*" Nga sistemi i kastave në kuadër të racës ariane, mendësia eksploatuese që gjen shprehje në sintagmën "Misioni i njeriut të bardhë", doktrinën e çifutëve dhe gjermanëve (që mundohen ta shkatërrojnë njëri-tjetrin) për "popullin e zgjedhur" deri te doktrina e fshehur

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

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

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

për qytetërimin e zgjedhur që buron nga ndarja kategorike e Huntingtonit – “Perëndimi dhe të tjerët”, vërejmë refleksione të formave të mendimit që nuk e marrin për bazë barazinë e njerëzve por privilegjin e një grupi ose bashkësie të zgjedhur të njerëzve.

Kjo mendësi, me fjalën barazi nënkupton barazinë e një grupi të njerëzve të përkufizuar më parë. Fjalja "Të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë. Janë falur nga Krijuesi i vet, zotërojnë të drejta të caktuara të patjetërsueshme; në mesin e tyre bëjnë pjesë e drejta për jetë, kërkimin e lirisë dhe lumturisë; njerëzit për t'i marrë në mbrojtje këto të drejta mes veti krijojnë pushtete (udhëheqësi)", që zë vend në Deklaratën për Pavarësinë e SHBA-ve (akt ky i përgatitur nga një këshill në krye me Thomas Jeffersonin dhe i shpallur në vitin 1776), nga pikëpamja e të drejtave të njeriut shfaq një retorikë egalitariste dhe ecje një hap para. Por edhe krahas kësaj deklarate, sjellja diferencuese dhe raciste ndaj zezakëve dhe minoriteteve tjera që vërehet bile edhe sot e kësaj dite - në fund të këtij shekulli - flet se shprehja 'të gjithë njerëzit janë krijuar të barabartë' vlen vetëm për amerikanët, pjesëtarë të kategorisë WASP (i bardhë-anglosakson-protestant). Statusi i veçantë që e gëzojnë pesë vende në kuadër të Këshillit të Sigurimit dhe determinimi i ndarjes së resurseve ekonomike në kuadër të sistemit ekonomik ndërkombëtar nga ana e grupit G-7, flasin qartë për privilegjet e një grupi të njerëzve ndaj të tjerëve.

Galtungu, këtë dimension narcisoid të raportit njeriu-njeriu të vetëperceptimit të qytetërimin perëndimor dhe rezultatet politike të tij i përshkruan në një trajtë shumë interesante: "Dy pika të kozmologjisë sociale, njeriu mbinatyror dhe njeriu mbinjerëzor shumë i përngjajnë njëra-tjetrës në aspekt të funksionimit të krizës. Nëse njeriu është mbi natyrën dhe disa njerëz mbi njerëzit tjerë, detyra e natyrës dhe e shumë njerëzve të tjerë, në veçanti kur sistemi është në krizë, është përjetimi i dhembjeve. E drejtë e disa njerëzve është që t'u shkaktojnë dhembje natyrës dhe njerëzve të tjerë. Duke vepruar në këtë mënyrë i çojnë në vend domosdoshmëritë e vendosura në kohën aktuale në sferën e kozmologjisë aktuale. Kjo është kështu, kështu ka qenë gjithmonë dhe kështu do të mbetet edhe në të ardhmen. Pika e fundit siguron ligjësimin final. Organizimi shoqëror perëndimor nuk është si të tjerët: është i një lloji më të lartë. Ai duhet që ta ruajë vitalitetin e vet. Tekefundit ky është piedestali përfundimtar (final) deri te i cili do të arrijë qytetërimi njerëzor. (Me sa duket francezët mbrojnë idenë se atyre u takon roli i njëjtë në kuadër të qytetërimin perëndimor). Kjo gjendje ka tri domethënie: E para, Perëndimi për të kuptuar se ç'ndodh, nuk ka arsye të dalë jashtë hartave të veta shoqërore dhe botërore; këto harta janë më të mirat ndër ekzistueset dhe edhe sot edhe nesër do të kryejnë punë. E dyta, Perëndimi si qendër shtytëse e botës, është qendër shtytëse edhe e Perëndimit; si përfundim me të kuptuarit e drejtë të vetvetes Perëndimin mund ta mbrojë vetëm Perëndimi dhe i njëjti nuk ka nevojë t'i kuptojë të tjerët. Dhe e treta, madje edhe nëse ka kuptimin e shkatërrimit të fuqive të këqija, ajo që duhet bërë do të bëhet. Kjo nuk është vetëm e drejtë e Perëndimit karshi vetvetes, historisë dhe njerëzimit, por, në të njëjtën kohë kjo është një detyrë e tij. Perëndimi është qendër e zgjedhur, qytetërim i zgjedhur."⁴⁹

Përafërsisht dhjetë vjet pas këtyre konstatimeve të Galtungut, Huntingtoni, i cili ka theksuar se synimi parësor i liderëve perëndimorë është ruajtja e tipareve *sui generis* të Perëndimit, në njëfarë dore, paraqet shembullin tipik të prototipit *homo occidentalis* (njeriu perëndimor-A.P.): "Perëndimi nuk dallon nga qytetërimet tjera në sferën e rrugës së zhvillimit por në sferën e cilësive specifike të vlerave dhe institucioneve të tij. Në

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

mesin e tyre mund ceket fakti se qytetërimi perëndimor e ka zbuluar modernizmin dhe e ka përhapur atë në përmasa botërore, ka elemente si kristianizmi, pluralizmi, individualizmi, sistemi juridik etj., të cilat janë sebeb (shkak) që shoqëritë tjera ta shikojnë me zili. (...) Këto specifika e bëjnë të pashoq qytetërimin perëndimor. Vlera e këtij qytetërimi nuk qëndron në universalizmin e tij por në karakteristikat e pashoqe të tij. Detyra parësore e udhëheqësve perëndimorë nuk është riformësimi i qytetërimeve tjera sipas botëkuptimit perëndimor, detyrë kjo përtej forcave të tyre, por ruajtja dhe ripërtëritja e vlerave specifike të pashoqe të qytetërimit perëndimor."⁵⁰

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

VI. VETËPERCEPTIMI I QYTETËRIMIT ISLAM DHE RIINTERPRETIMI: *HOMO ISLAMICUS*

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

Ky besim i kthjellët monoteist që është shfaqur në Hixhaz, rajon ky jashtë fushës qendrore të ndikimit të pellgjeve të qytetërimeve antike (kjo fushë shtrihet nga Kina në Indi dhe duke kaluar nëpër Iran dhe Mesopotami arrin deri në Greqi dhe Egjipt), është përhapur në trojet e qytetërimeve lokale (ku vërehet një ndërveprim me përmasa të mëdha) që më parë ishin nën tutelën politike të perandorive të Dariusit, Aleksandrit të Madh e më vonë nën tutelën e Perandorisë Romake. Me këtë, ky vetëperceptim fitoi një karakter më të sofistikuar. S'do mend se nuk është e rastësishme që periudha e hz. Omerit, e cila merret si referencë në sferën e zhvillimit të pothuajse të gjitha shkencave islame, gjendet në një periudhë kohore kur janë shënuar lëvizje të mëdha drejt çlirimit të tokave të reja.

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

"Kombet vijnë e shkojnë. Perandoritë ngrihen dhe shuhet, por Islami vazhdon që t'i mbajë në strukturën e vet edhe nomadët edhe njerëzit me vendbanim konstant, edhe themeluesit e qytetërimit edhe shkatërruesit e tij. Atëherë pra shtrohet pyetja cilat janë ato elemente që shumë kombe, popuj (grupe shoqërore këto që me vetëdije ose pa të i ruajnë

karakteristikat e veta specifike dhe lidhjet me Islamin universal si një thesar më i çmuar shpirtëror) i mbajnë brenda një bashkësie shpirtërore të vetme (ummeti)?" Përgjigjja e kësaj pyetjeje që e shtron Grünebaum⁵¹ është: Fshehtësia e kësaj dukurie qëndron në vetëperceptimin e fortë që e mbërthen personalitetin e njeriut. Shumë studiues që e kanë fokusuar fenomenin e bashkësisimit (tur. cemaatlaşme) në shoqëritë islame, e kanë lënë pasdore realitetin e vetëdijes vetjake mbi ekzistencën. Mundësia e muslimanëve anëtarë të grupeve të ndryshme shoqërore, kulturore dhe etnike për të zhvilluar një identitet kolektiv mbështetet në vetëperceptimin specifik i cili e përcakton vetëdijen e individit në trajtën që nuk ndien nevojë për institucionalizimin fetar ose politik. Problemi i ekzistencës së njeriut, përtej institucioneve fetare dhe politike, ka të bëjë me fushën personale dhe në atë fushë mund të depërtohet vetëm me anë të një vetëperceptimi të veçantë.

Elementet kryesore të këtij vetëperceptimi, të cilat i determinojnë kushtet e kontinuitetit dhe qëndrueshmërisë së qytetërimit islam dhe çështjen e riinterpretimit të tyre, mund t'i shtjellojmë duke u nisur nga korniza e njëjtë teorike:

1. Vendi (hapësira): Pika themelore që e dallon mënyrën se si qytetërimi islam e percepton konceptin vend, koncept ky që dallon nga ai i qytetërimit kinez i cili disa vende i sheh si të shenjta, si dhe nga ai i qytetërimit perëndimor i cili për bazë e merr ndarjen qendra-periferia, është fakti se sipërfaqja e tokës, bile edhe gjithësia përbëjnë një vend pa dallime mes veti. Këtë veçori të konceptit islam mbi vendin e shprehim me këtë premisë:

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

Kjo mënyrë e perceptimit të vendit paraqet themelin e relacionit të koekzistencës midis qytetërimit islam dhe qytetërimeve tjera. Ndryshe nga qytetërimi perëndimor, ai islam nuk ka ndjekur metodat e zhdukjes ose kolonizimit të plotë të qytetërimeve tjera. Në historinë e qytetërimit islam nuk mund të hasim raste si ai i Amerikës Jugore dhe Veriore ku janë zhdukur gjurmët e qytetërimeve vendase, e as shembuj të eksploatimit të pasurive natyrore të vendeve të caktuara si India dhe Algjeria, me qëllim të bartjes së tyre në vendet perëndimore.

Muslimanët, vendet e reja në të cilat janë zgjeruar i kanë internalizuar sikur të ishin vendet e tyre. Ata duke e marrë rrugën e Egjiptit, Indisë, Spanjës, Evropës Lindore dhe Afrikës nuk e kanë zgjedhur as metodën e shuarjes ose shkatërrimit të tërësishëm të kulturave të vendeve të çliruara, e më pas vendosjen aty përgjithmonë e as atë të eksploatimit të përkohshëm të resurseve (të atyre vendeve) duke e menduar në çdo moment kthimin në trojet e veta. Tarik ibn Zijadi posa shkeli në dheun e Spanjës i dogji anijet me qëllim të pamundësimit të kthimit mbrapa. Ai ishte i bindur se nuk ka shkelur në një vend të huaj por në një pjesë të re të tokës, të cilën Zoti ia ka dhuruar njeriut si fushë kolektive të jetës. Kjo bindje më vonë u bë shkaktare e lindjes së "pasurisë" qytetërore më tolerante në historinë e njerëzimit. Andaluzia, e cila deri në rënien e Granadës ishte pellg qytetëror kolektiv i muslimanëve, hebrenjve dhe kristianëve, nuk ka qenë gjë tjetër pos trupëzim i vetëperceptimit qytetërore të fortë dhe fleksibil në nivel të vendit (hapësirës). Pas thyerjes së këtij qytetërimi, ushtritë spanjolle që niseshin nga Spanja e njëjtë por me një perceptim diametral për vendin, në kontinentin e

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

Amerikës kryen një akt të zhdukjes së qytetërimit; sepse, sipas këtij vetëperceptimi të fortë e të ashpër vendi nuk është fushë e përbashkët e jetës, por objekt i rëndomtë i sundimit.

Një krahasim i njëjtë mund të bëhet edhe në lidhje me pozitën e Ballkanit në vend-perceptimin e Perandorisë Osmane. Pluralizmi qytetërimor që është përjetuar në Ballkan dhe Evropën Lindore mbi pesë shekuj, është një fenomen që në mënyrë të drejtpërdrejtë ka të bëjë me vend-perceptimin e qytetërimit islam; sepse osmanlijtë që kanë kaluar në Ballkan, nga njëra anë, duke e tronditur strukturën feudale vendase kanë bërë përpjekje që vetes t'i sigurojnë një vend ku do të jenë konstantë, e nga ana tjetër vazhdimisht kanë punuar në drejtim të çlirimit të popullatës vendase. Këtu qëndron arsyeja pse popullata fshatare e Evropës Lindore ushtrinë osmane e ka shikuar si shpëtimtare nga zgjedha e feudalizmit. Në kohën tonë kur slogane themelore janë bërë nocionet liri dhe pluralizëm, në tokat e njëjta po ushtrohet terror, gjenocid, rezultate këto të një vend-perceptimi alternativ. Në këtë kontekst, mund të thuhet se kalorësit spanjollë dhe çetnikët serbë kanë një vend-perceptim të përbashkët. Modernizmi nuk e ka mposhtur këtë lloj të vend-perceptimit, përkundrazi, ai i ka përgatitur atij një sfond ose platformë juridike.

Klasifikimi që në lidhje me vendin e bën qytetërimi islam në kuadër të së drejtës klasike *Daru'l-Islâm - Daru'l-Harb*, nuk i përngjan ndarjes *qendra - periferia*, që shpreh një vend-perceptim të diferencuar në kuptimin absolut. Ndarja që në këtë subjekt e bën qytetërimi islam paraqet një ndarje praktike të cilën e ka nxjerrë në skenë domosdoshmëria juridike dhe është e orientuar kah përcaktimi i fushave të zbatueshmërisë të së drejtës islame. Ata që duke u nisur nga ky klasifikim pretendojnë se Islami disa toka (vende) i sheh si fusha të vazhdueshme të luftës, në vend që të nisen nga procesi i lindjes së këtij koncepti juridik, mbështeten në përkthimin etimologjik të fjalës *Daru'l-Harb*: shtëpi, vend i luftës. Muslimanët *Daru'l-Harbin* nuk e kanë përjashtuar duke e etiketuar atë si kategori dytësore ose pasive të vendit. Ata nuk kanë marrë pozicionin e zhdukjes së elementeve të qytetërimeve joislame që kanë jetuar në tokat e *Daru'l-Harbit*, të cilat me kohë nga aspekti i zbatueshmërisë të së drejtës islame janë shndërruar në toka të *Daru'l-Islamit*.

Qytetërimi islam është i detyruar që këtë vend-perceptim përfshirës ta riformojë në kuadër të një strukturi të ri njohës. Sot është e domosdoshme që të bëhet riinterpretimi i klasifikimeve klasike rreth vendit, të bëra sipas lëmenjve të zbatueshmërisë së normave islame; sepse nga njëra anë muslimanët e vendeve ku ata janë bartës të sovranitetit politik nga aspekti i vlefshmërisë së normave islame nuk përbëjnë një kategori të vetme dhe të qëndrueshme, e nga ana tjetër raporti dhe pozicioni juridik i muslimanëve që jetojnë në vendet joislame shumë ka ndryshuar.

Matrikset e globalizuara të modernizmit kanë shkaktuar që normat dhe problemet shoqërore të muslimanit nga Hakkari t'u përngjajnë atyre të muslimanit të New Yorkut. Prototipi i qytetërimit islam nga një anë në fushën e vet të lirisë i qëron hesapet me kallëpet institucionale dhe të sjelljes së një qytetërimi tjetër, e nga ana tjetër është i detyruar t'i zgjidhë problemet e muslimanëve (që jetojnë nën ombrellën e atij qytetërimi) lidhur me identitetin dhe sjelljen shoqërore. Ndarja klasike *Daru'l-Harb - Daru'l-Islam* e cila gradualisht po zbehet ose fshihet, duhet të kapërcehet duke u ripërtërirë vend-perceptimi. Kurse kjo varet nga ajo se a do të tregojë qytetërimi islam - i cili është i përhapur në të katër anë e botës - një dinamizëm të ri të qërimit të hesapeve.

Përkundër vend-perceptimit perëndimor, i cili globin e ndanë në rajone aktive dhe pasive, qytetërimi islam i cili nuk ka një vend-perceptim të ndarë, në periudhën e ardhshme do të hyjë në një proces serioz të ripërtëritjes. Në këtë proces rol më aktiv ndoshta

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

2. Koha: Kohë-perceptimi perëndimor linear progresivist, të cilin Galtungu shkurtimisht e përshkruan me fjalët: "*Proceset shoqërore ecin me një drejtim linear nga poshtë-lart, nga e thjeshta kah e zhvilluara dhe ky përparim s'ka dyshim se do të përfundojë me një fund pozitiv (Endzustand)*", në mendjen e muslimanit shkakton tri çështje themelore. E para ka të bëjë me pozitën e kohës në kuadër të vetëperceptimit së individit. Ky përkufizim ka shkaktuar problem midis modernizmit, i cili duke e abstrahuar kohën nga kornizat e kuptimshmërisë së realitetit të ekzistencës së njeriut, e ka sjellë në pozitë të një absoluti që funksionon brenda rregullave të veta subjektive dhe mendësisë muslimane, e cila kohës i jep kuptim brenda relacionit *e vërteta absolute - realiteti i ekzistencës së njeriut* dhe që rrjedhën e kohës e lidh me të perceptuarit e realitetit absolut nga ana e njeriut.

Muhammed Ikbali, i cili në mënyrën më të thellë e ka elaboruar ballafaqimin e indit themelor kognitiv të qytetërimit islam me elementet perceptuese të qytetërimit perëndimor dhe i cili në këtë kontekst ka dhënë kontribut të shquar në sferën e mendimit bashkëkohor islam, këtë problematikë e zgjidhë kështu: "Nëse të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen i kuptojmë si përbërës themelorë të kohës, kjo do të thotë se kohën e përshkruajmë si një vijë lineare, një pjesë të së cilës e kemi kaluar dhe e kemi lënë mbrapa, kurse pjesën tjetër të së njëjtës e kemi para dhe duhet ta kalojmë. Kjo do të thotë, të kuptuarit e kohës jo si një lëvizje e gjallë frytdhënëse, por si një absolut statik që bart në vete shumëllojshmërinë sistematike të ngjarjeve kozmike tërësisht të formësuara dhe të cilat për vëzhguesin e jashtëm shfaqen si seritë e njëpasnjëshme të shiritit filmik. (...) Unë personalisht mendoj se koha është një element thelbësor i të Vërtetës Absolute. Por koha e vërtetë nuk është kohë seriale që është elementi rrënjësor i ndarjes: e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja. Ajo është një kontinuitet i pastër që shpreh ndryshimin joserial, pikë kjo të cilën nuk e prekë ideja e Mac Taggartit. Koha seriale, e cila paraqet copëtim të mendimit të njeriut nga ana e kontinuitetit të pastër, në të njëjtën kohë është njëfarë mjeti që veprimtarinë e pandërprerë krijuese të së Vërtetës Absolute e ekspozon në formë të njëjësive matëse sasiore. Shprehja e Kur'anit Famëlartë, '*...dhe vetëm Ai bën ndryshimin e natës e të ditës...*' (el-Mu'minûn, 23:80), ka këtë kuptim."⁵²

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

Kjo kritikë e Ikkalit drejtuar përsiatjes së kohës si një absolut statik, nxjerr në shesh një mangësi të rëndësishme të modernizmit në lidhje me kohën dhe e përkufizon qartë lidhshmërinë ekzistenciale të kohë-perceptimit të mendësisë muslimane. Përfytyrimi linearist i kohës, siç mendohet, nuk e nxjerr në plan të parë vullnetin e njeriut, por përkundrazi, këtë vullnet e bën rob të rrjedhës seriale të kohës që trajtohet si një absolut statik. Kjo gjendje, meqë në masë të madhe e cenon relacionin e kuptimshmërisë ndërmjet kohës dhe ekzistencës së njeriut, dallon shumë nga kohë-perceptimi i mendësisë muslimane.

Çështja e dytë e rëndësishme e kohë-perceptimit linearist, ka të bëjë me dimensionin e vlerës që e përmban në vete. Kundrimi i procesit shoqëror, në kuadër të kohës si një absolut statik, si një dukuri që lëvizë nga e thjeshta kah e përsosura, nga e poshtmeja kah e larta, do të thotë absolutizim i konceptit të kohës serike dhe vlerave të arritura në etapën e fundit kohore. Kjo, në esencë nuk ka kuptim tjetër pos relativizimit absolut të "vlerës" së lidhur me kohën. Vendosja e vlerave brendapërbrenda pjesëve serike të kohës - që janë një lloj iluzioni - në një hierarki relative dhe reduktimi i vlerave të së kaluarës në një kategori të ulët, gjykimi i të ardhmes brenda hierarkisë së njëjtë, në njëfarë paqartësie, mjegullire, janë gjëra të papranueshme për mendësinë muslimane, e cila parasheh vlera njerëzore që i tejkalojnë pjesët serike të kohës.

Kjo gjendje jep një rezultat ekonomik-politik shumë të rëndësishëm, sepse në thelb "vlerën" e bën të marrur nga "koha", kurse atë, nga strukturi i forcave "ekonomike-politike" të periudhës kohore përkatëse. Për pasojë, relacioni i determinimit (përcaktueshmërisë) manifestohet në formën *strukturi i forcave ekonomike-politike* → *faza e fundit kohore* → *vlerat*. Në këtë mënyrë ata që zotërojnë fuqinë në hallkën e fundit të kohës serike, fitojnë të drejtën e përkufizimit të vlerave që do të jenë dominante në atë periudhë kohore.

Këtu qëndron edhe dimensionin më i rrezikshëm i tezës për Fundin e Historisë (tezë kjo fryt i kohë-perceptimit linearist) që na shpie deri te çështja e tretë në lidhje me kohë-perceptimin, iluzionin në kuadër të vetëdijes historike. Kur bashkohet kohë-perceptimi linearist me konceptin mbi Fundin e Historisë, në plan të parë si një hipotezë e fshehtë del përsosuria absolute e qytetërimit dominant të periudhës përkatëse. Edhe ajo që Toynbee e quan iluzion egocentrist është sikur pretendimi për përsosuri absolute, pretendim ky që legalitetin historik e merr nga strukturi rrjedhës (aktual) i fuqisë. Superioriteti i nivelit teknologjik që e ka arritur qytetërimi perëndimor, më tepër merret me përmbajtjen e diturisë sesa me burimin qytetërimor të saj. Për mendësinë e muslimanit që këtë ua mbështet haditheve të famshme si "*Fjala e urtësisë është gjë e humbur për besimtarin, kudo që e gjen duhet ta marrë*"⁵³, shkakton një problem serioz të transferit. Por, kur i njëjti pretendim për përsosuri përhapet në fushën e vlerës, shkakton një tension psikologjik të cilin vetëperceptimi i fortë i muslimanit vështirë e ka ta përtypë ose internalizojë. Strukturi kognitive që theksojnë përsosurinë e përjetuar në të kaluarën, si koncepti Shekulli i Lumturisë (Asr-i Saadet), përpjekjet e qytetërimit perëndimor që superioritetin material ta shndërrojnë në njëfarë superioriteti të vlerave (superioriteti aksiologjik-A.P.), i trajton si një dhunim i drejtpërdrejtë i vetëperceptimit të vet (strukturi kognitive të lartpërmendura). Koncepti i historisë që gjithë thesarin e njerëzimit e identifikon me qytetërimin perëndimor dhe i cili bën absolutizimin e nivelit që e ka arritur ky qytetërim, në vetëperceptimin e prototipit të qytetërimit islam (i cili ka

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

një thesar historik të fortë që mbështetet në një tërësi konzistente të qenies/ekzistencës-diturisë-vlerës), krijon një fushë serioze dhe të gjerë të konfliktit.

Thyerja e historisë që e ka shkaktuar ky kohë-perceptim linearist, në të cilin historia e pejgamberëve (që paraqesin simbole të përsosurisë) përjashtohet nën pretekstin se paraqet histori të legjendave të periudhës primitive, ka shkaktuar që për herë të parë në mentalitetin e muslimanit të lindë një koncept ideal tej-historik. Njohja deri në imtësi e jetës së Muhammedit (a.s.) si një realitet historik dhe jetësimi i vlerave dhe idealeve islame në kuadër të këtij realiteti historik, janë arsye pse në mendimin klasik islam nuk ekzistojnë ndarjet teori-praktikë, ideal-aktual (që i hasim në fetë tjera dhe ideologjitë moderne) dhe idetë e premisat utopike të bazuara në to. Mendimtarët muslimanë të periudhës klasike, të cilët i kanë thirrë njerëzit në përsosuri nuk i janë referuar si kristianët mbretërisë qiellore, as siç ndodh në utopitë bashkëkohore - gjendjes natyrore hipotetike që nuk ka paralelen historike e as iluzioneve utopike, por *praxisit* të Asr-i Saadetit, i cili është realitet historik i përjetuar. Kjo muslimanëve u ka siguruar një vetëdije të historisë e cila u ka ndihmuar që në periudhat e ngritjes së qytetërimit islam, idealin ta bashkojnë me realitetin historik. Për shembull, referenca e osmanlijeve si një ideal *kadîm-it* (antikes, të lashtës) nuk është referencë imagjinative e as hipotetike si ajo e traditave liberaliste dhe marksiste *gjendjes natyrore*, por referencë një tradite historike që ka jetuar. Kjo do të thotë referencë traditës historike të Sulejmanit (a.s.), që ka backgroundin e vet kur'anor dhe historik, që krahas dimensioneve metafizike shtrihet deri te shteti i tij i themeluar në periudhë të caktuar të historisë. Madje edhe Farabiu, i cili është munduar ta përkufizojë idealin politik më abstrakt të mendimit politik islam, transferin që e bën nuk e bën në formë të një utopie por mundohet të elaborojë ideale që mund të shndërrohen në realitet historik.

Dobësia në sferën e struktimit të forcës në periudhën moderne, në saje të konceptit linearist e ka thyer vetëdijen historike të muslimanëve dhe për pasojë duke filluar me konceptin Asr-i Saadet, idealet islame kanë filluar të rrëshqasin në drejtim të një përfytyrimi tejkohor dhe tejhistorik. Si lëvizjet reformiste, të cilat mendojnë se barriera midis gjendjes reale dhe ideale buron nga tradita historike ashtu edhe ato moderniste, të cilat traditën historike e shohin si pengesë përballë përcjelljes së të vërtetave absolute të qytetërimit perëndimor (në tokat joperëndimore-A.P.), i janë rrekur metodës së qërimit të hesapeve me kulturën dhe institucionet që reflektojnë kontinuitetin historik. Me këto lëvizje, tensioni midis tradicionalistëve të cilët nuk janë munduar ta ruajnë thelbin e qytetërimit nën flatrat e historisë, por janë munduar ta ruajnë kontinuitetin e formës së tij (qytetërimit), ka shkaktuar thyerje serioze në dimensionin kohor të vetëperceptimit të muslimanit. Këto lëvizje dhe tensioni në fjalë, kanë shkaktuar zbehjen e kontinuitetit (i cili i jep kuptimshmëri ekzistencës në kuadër të historisë) dhe traditës.

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

Sot, si kohë-perceptimi linearist, ashtu edhe vetëdija historike që bazohet në këtë perceptim, po përjetojnë një krizë serioze. Vetëperceptimi themelues ose krijues i qytetërimit islam ndjen nevojën e ripërtëritjes së kohë-perceptimit i cili do ta riinterpretojë vetëdijen mbi historinë dhe përsosurinë në kuptim të tërësisë së vlerave absolute. Premisa themelore mbi të cilën duhet të mbështetet ripërtëritja e një vetëperceptimi të këtillë mund të jetë kjo: *Koha nuk mund të perceptohet brenda pjesëve serike dhe të prera por në saje të dimensionit të kontinuitetit, d.m.th., procesi shoqëror nuk mund të kuptohet vetëm në kuadër të një logjike lineare, por për kuptimin e këtij procesi është i pashmangshëm referimi dimensionit ciklik, i cili i inkudron parimet e pandryshueshme; edhe koncepti e drejta, e vërteta (hakk), i cili shpreh vlerat si barazia dhe drejtësia, edhe koncepti jo e drejta, jo e vërteta (batil) i cili shpreh tiraninë, padrejtësinë dhe zullumin, paraqesin konstante që nuk zhvillohen e as nuk ndryshojnë; në këtë botë të provimit sipas veprave të njeriut mund të arrihet një përfundim (Endzustand) pozitiv ose negativ; për arritjen e një përfundimi pozitiv parakushte janë qëllimi (nijjeti) pozitiv dhe të filluarit nga fillimi (Anfangzustand).*

3. Dija (dituria): Diferenciacioni epistemologjik perëndimor, që ka lindur nga konflikti midis koncepteve njëdimensionale të diturisë dhe prototipi intelektual - fryt i kësaj dukurie, janë të huaj si për dimensionin e dijes së vetëperceptimit të qytetërimit islam, ashtu edhe për prototipin e liderit shkencor të jetës mendore islame. Besimi islam dijen, diturinë hyjnore duke mos ia mbështetur si kristianizmi një institucionit si kisha, por tekstit të shenjtë, d.m.th. Kur'anit Famëlartë, ka penguar që burimi i diturisë hyjnore të shndërrohet në objekt të struktimit shoqëroro-politik dhe shoqëroro-ekonomik të forcës.

Kisha e cila ekzistencën e vet e lidhë me thelbin hyjnor të Jezu Krishtit, në saje të rolit të vet legalizues ka qenë në qendër të struktimit shoqëroro-politik të forcës, kurse në saje të rolit në sferën e pronës mesjetare, në qendër të struktimit shoqëroro-ekonomik të saj (forcës). Ky institucion, si pasojë e këtij pozicionimi në arenën e jetës shoqërore edhe diturinë e ka prurë në një gjendje kur ajo ka marrë karakter forcë-boshtor dhe forcë-varur. Kjo gjendje ka krijuar edhe alternativën e vet dhe zhvillimi i dijes shkencore ka qenë një reaktion ndaj kornizës epistemologjike të paraparë nga kisha si dhe ndaj struktimit të forcës që e ka legalizuar kjo kornizë. Ky dallim kategorik epistemologjik, të cilin u munduam ta shtjellojmë duke e studiuar dimensionin e dijes së vetëperceptimit të Perëndimit, në të njëjtën kohë është reflektuar edhe në ndryshimet forcë-boshtore. Përderisa epistemologjia kishë-centriste e legalizonte feudalizmin dhe aristokracinë, dija shkencore është zhvilluar si kusht i ngritjes së kapitalizmit dhe borgjezisë dhe mënyrës së përdorimit të kësaj dijeje. Pra, zhvillimi i këtyre dy paradigmave të diturisë nuk është rezultat i përpjekjeve për homogjenizimin e burimeve të diturisë, por i fushës së luftës ku njëra ka përgatitur ambientin për lindjen e tjetrës.

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

Ndarja e qartë që është bërë midis tekstit të shenjtë (nass) nga njëra anë dhe ekzegjezës (tefsîr) dhe përpjekjes shkencore (ixhtihâd) nga ana tjetër, ka penguar që devijimet dhe gabimet e mundshme në komentim të konsiderohen për pjesë të dijes hyjnore. Në këtë mënyrë në kuadër të mendimit islam nuk ka lindur ndonjë konflikt si ai ndërmjet dijes hyjnore të kishës dhe dijes shkencore të shkencëtarit, por përkundrazi, në plan të parë kanë dalë përpjekjet për homogjenizim, kohezion vertikal që mbështetet në

dallimin në rrafshin epistemologjik. *Mendja* ('akl), meqë për analizën e tekstit të shenjtë përdoret procesi mendor, *pesë shqisat* dhe *vrojtimi*, që nevojiten për të kuptuar fenomenet natyrore që konsiderohen sunnetull-llah (ligji i Zotit), janë konsideruar burime të dijes që nuk konfrontohen me burimin epistemologjik hyjnor - *revelacionin* (vahj), por përkundrazi, për ta kuptuar realitetin absolut dhe reflektues përputhen mes veti. Në të gjithë librat e akaidit dhe kelamit si burime të diturisë prezentohen revelacioni (vahj), mendja ('akl) dhe pesë shqisat (el-havassu'l-hamse), fakt ky që shpreh përputhshmërinë epistemologjike. Në veprat e njëjta frymëzimi (ilhâm) vlerësohet vetëm si një burim subjektiv i dijes. Kjo në Islam ka penguar lindjen e institucioneve forcë-varura si kisha dhe të ngjashme, të cilat duke e shenjtëruar dijen subjektive që vetë e prodhojnë, e përdorin atë si mjet të hegjemonisë shoqërore.

Kjo gjendje ka pasur dy përfundime të rëndësishme. I pari, uniteti epistemologjik i themelit të konceptit dituri të pranuar nga shkollat e ndryshme të thesarit të mendimit islam dhe formësimi i tyre brenda rrethit të përputhshmërisë së burimeve të diturisë. Kësaj as themelet e diturisë fetare nuk janë shndërruar në një tërësi dogmash që në kuptimin absolut e kufizojnë procesin dituror të bazuar në vërtetim dhe arsye, e as nuk është paraqitur një fushë e diturisë që në tërësi e përjashton aspektin e diturisë fetare. Domethënë, përkundër përvojës së Perëndimit, epistemologjia fetare nuk ka shkaktuar një retorikë antishkencore, e as epistemologjia shkencore një retorikë antifetare, por përkundrazi, është formuar një fundament dhe diskurs epistemologjik që nuk pranon ndarje të brendshme dhe themeli dituror i vetëperceptimit musliman është vendosur mbi këtë kornizë.

I dyti, prototipi shkencor që është fryt i kompatibilitetit midis këtyre burimeve të diturisë. Përsëri, edhe përkundër traditës perëndimore, në historinë e mendimit të qytetërimit islam nuk janë formuar modele të ndryshme të liderëve shkencorë, që rrjedhin nga prototipi i priftit i cili "prodhon" dituri të bazuar në dogma, kurse shkencëtari "prodhon" dituri jashtë paradigmave të monopolizuara të kishës, d.m.th., dituri të bazuar në arsye dhe vërtetim. Prototipi i alimit (dijetarit), i cili si një model *sui generis* i liderit shkencor në kuadër të qytetërimit islam doli në skenë brenda një procesi natyror, ka fituar një legjitimitet për veprimtari në një hapësirë që i përfshin të dy fushat e diturisë. Provat më tipike të kësaj karakteristike i kemi te mendimtarët islamë që kanë dhënë vepra si në sferën e diturive fetare si fikhu, hadithi dhe tefsiri, ashtu edhe në sferën e shkencave racionale si astronomia, matematika dhe mjekësia. Në të shumtën e rasteve dijetarët që kanë dhënë vepra në një fushë të vetme të shkencës kanë qenë ekskluzivitet. Përputhshmëria midis diturisë që njerëzve u ka ardhur nga Dijetari Absolut (el-Âlimu'l-Mutlak) në formë të revelacionit (vahj) dhe diturisë racionale e të bazuar në vërtetim - që janë dhunti e Tij që manifestohet në mendje dhe *sunnetu'll-llâh* - ka përgatitur infrastrukturën e daljes në skenën historike të prototipit të alimit si një prijësi shkencore unifikuese.

Këto dy kualitete të periudhave të gjallërimit dhe mbisundimit të qytetërimit islam, në veçanti në kohën moderne, kur qytetërimi perëndimor e ka globalizuar përvojën e vet historike, kanë filluar të ndryshohen, kanë filluar të paraqiten ndasi si në parimin e përputhshmërisë ndërmjet burimeve të diturisë ashtu edhe në sferën e prototipit të prijësisë shkencore. Duke filluar nga shek. XIX kanë filluar të zgjerohen ballafaqimet e kundërtitë në relacionin medreseja-shkolla dhe alimi-intelektuali, e me këtë është formuar fushëbeteja për ballafaqimin e këtyre dy paradigmave të ndryshme të diturisë. Në këtë drejtim rol të rëndësishëm ka luajtur ndryshimi në paradigmen klasike islame të diturisë

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

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

dhe transferet institucionale të kohës moderne. Sikur në shembullin e idesë së iluminizmit perëndimor ashtu edhe në qytetërimin islam, psikologjia e intelektualit (sikur në Islam të kishite kishë) u shpalli luftë dogmave fetare. Nga ana tjetër, alimët morën pozitën mbrojtëse duke mos bërë dallim midis diturisë së bazuar në revelacion dhe koment(im)eve. Ky konflikt shkaktoi një dallim epistemologjik artificial. Por i njëjti, në veçanti nga pikëpamja e bazave diturore të qytetërimit islam, asnjëherë nuk ka ndikuar që një koncept dituror njëdimensional të fitojë legalitet teorik. Me fjalë të tjera, krahas të gjitha fërkimeve të përjetuara në botën islame, asnjëherë nuk është shënuar një konflikt i tipit kisha-Galileu.

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

4. Njeriu-natyrë: Dallimi ndërmjet konceptit të prototipit të qytetërimit perëndimor mbi natyrën, të cilin Galtungu e rezimon me fjalët *"njeriu dominon me natyrën"* dhe konceptit të vetëperceptimit të qytetërimit islam mbi natyrën, në të njëjtën kohë shfaq pikën kryesore dalluese midis qytetërimit perëndimor dhe kulturave antike. Në këtë kontekst qëndrimi i shefit të vendasve amerikanë nga Seattlei është shumë më i afërt me vetëperceptimin e qytetërimit islam. Ky dallim ka dy përfundime, atë filozofik dhe atë praktik.

Nëse çështjes i qasemi nga aspekti i përfundimit filozofik, shohim se perceptimi subjekti-objekti mbi të cilin mbështetet kjo sentencë e qytetërimit perëndimor, ia hap rrugën relacionit të sundimit vertikal dhe natyrën e shtyn në një pozitë statike, pasive, pësore dhe e privon nga thelbi metafizik. Vetëperceptimi i qytetërimit islam, përkundër këtij qëndrimi, natyrën e sheh si tërësi të shenjave ku manifestohet fuqia e Krijuesit dhe ky pozicion midis njeriut dhe natyrës nuk lind një relacion subjekti-objekti, por një relacion ekzistencial. Nëse nisemi nga prizmi kur'anor, natyra, e cila i përmban shenjat e Zotit, është një fushë ekzistencë për njeriun, i cili është mëkëmbësi i Zotit në sipërfaqe të tokës. Pra, njeriu dhe natyra janë në një shkallë të barabartë të ekzistencës dhe nga aspekti i të qenët të krijuar kanë status të objekteve të Subjektit të njëjtë.

Gjëja që e veçon njeriun nga dukuritë natyrore nuk është dominimi vertikal ontologjik por kapaciteti për të perceptuar dhe kuptuar realitetin që shfaqet në atë natyrë dhe misioni specifik i të qenët të krijuar. Në një qëndrim të këtillë natyra nuk është objekt statik dhe pasiv. Ajo është objekt aktiv dhe me përmbajtje që manifestohet në çdo moment gjatë procesit krijues të Krijuesit dhe që brenda kësaj tërësie të manifestimeve perceptimit të njeriut i prezantohet Sunnetull-llâhu; ajo në çdo aspekt e përkujton ose e përmend Krijuesin dhe flet me njeriun me anë të shenjave të veta. Rezultati natyror i këtij koncepti është ky: ndërhyrja kundër ekuilibrit natyror, do të

thotë duke e shkatërruar Shenjën e Zotit (ajetull-llâh) të ndërhysh kundër Ligjit të Tij (sunnetull-llâh). Domethënia e kësaj është të tejkalosh rolin e kufizuar të subjektit që njeriut i është dhënë nga Krijuesi i vërtetë dhe të pretendosh për rolin e subjektit absolut.

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

Nga kjo dallueshmëri filozofike në lidhje me natyrën burojnë dy rezultate praktike të rëndësishme. I pari, relacioni i dominimit vertikal mbi të cilin mbështetet koncepti mbi natyrën e vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor ka shkaktuar lindjen e një mendësie e cila përmban konceptin pronë absolute (që nuk njeh kufij të përdorimit të natyrës dhe të mirave të saj). Kjo mendësi konceptin pronë absolute e ka promovuar dhe përhapur nën parullën gjoja se është nga të drejtat themelore të njeriut. Ky koncept i pronës absolute, i cili është në skenë qysh nga fazat e para të Revolucionit Industrial, ka përgatitur themelin kognitiv të shkatërrimit të natyrës në një trajtë serioze. Në qytetërimin islam marrëdhëniet pronore që nuk konsiderohen absolute dhe të lidhura me thelbin, por relative dhe fragmentare, kanë mbetur të kufizuara me strukturën formale të së drejtës dhe nuk janë shndërruar në marrëdhënie të dominimit vertikal absolut *vis-à-vis* natyrës. Fakti se në të drejtën klasike islame kundërshtohet dhënia e resurseve nëntokësore si pronë private, paraqet një tregues tipik se prona është trajtuar si një raport juridik aksidental, fragmentar, që mbetet i kufizuar me përdorimin e saj.

Rezultati i dytë, ai praktik, ka të bëjë me sferën e përdorimit të natyrës. Reflektimi i përjashtimit kategorik dhe relacionit të dominimit vertikal në natyrë (dy cilësi këto që vetëperceptimi i qytetërimit perëndimor i legalizon në marrëdhëniet njeriu-njeriu), ka shkaktuar lindjen e bindjes se një grup i caktuar njerëzish kanë më tepër të drejtë për shfrytëzimin e resurseve natyrore. Kjo është mendësia që qëndron në bërthamën e ekspansionit politik eksploatues-imperialist. Dimensioni mbi natyrën i vetëperceptimit islam e kundërshton ashpër një parullë të këtillë për mision të posaçëm. Barazia ontologjike e njerëzve me vete sjell edhe barazinë në sferën e shfrytëzimit të resurseve natyrore.

Mundësia e njeriut për tejkalimin e kësaj paradigme moderniste të sferës së relacionit njeriu-natyra, varet nga marrja vaksinë mendësie prej konceptit të qytetërimeve antike mbi natyrën. Në këtë aspekt, koncepti mbi natyrën i vetëperceptimit islam, që mund të rezimohet me fjalët: "*Natyra, ku në çdo moment shfaqet fuqia krijuese e All-llahut (xh.sh.), është një dhunti (ni'met) e të Lartmadhëruarit dhënë njeriut për ta vazhduar ekzistencën e tij ontologjike*", përmban një dimension kognitiv që mund të hapë rrugë të reja në riinterpretimin e relacionit njeriu-natyra dhe kapërcimin e problemeve ekologjike.

5. Zoti-njeriu: Cilësia më specifike e vetëperceptimit të qytetërimit islam është dallueshmëria ose veçantia në dimensionin e relacionit Zoti-njeriu. Dimensionet tjera si përfundim mund të reduktohen në karakterin specifik të këtij relacioni. Në formësimin e vetëperceptimit të qytetërimit islam as vend-perceptimi, as kohë-perceptimi, as natyrë-

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

perceptimi e as njeri-perceptimi nuk mund të formohen në një fushë të pavarur nga Zot-perceptimi.

Në fazën e themelimit të qytetërimit islam, ashtu edhe në ato të krizave kur i njëjti ka hyrë në interaksion me qytetërimet tjera, indi kognitiv themelor ka qenë në fushën tërheqëse specifike të këtij relacioni. Në qendër të kësaj fushe tërheqëse qëndron relacioni i hierarkisë ontologjike absolute, të cilin ndërmjet Zotit dhe njeriut e parasheh besimi i Tevhidit. Siç jemi munduar të shpjegojmë edhe në artikullin tonë të botuar në numrin e parë të revistës *Dîvân*, kjo hierarki ontologjike nuk rrjedh nga largësia në një rrafsh të njëjtë, por nga dallueshmëria e rrafsheve të ekzistencës absolute.

Ky relacion ka dy fronte, njëri nga të cilët është mënyra e perceptimit ose njohjes së Krijuesit, kurse tjetri, mënyra e ndikimit të këtij relacioni në anën e njeriut. Nëse çështjes i qasemi nga prizmi i perceptimit të Krijuesit, do të shohim se karakteristikë themelore e besimit islam, që buron nga parimet *tevhîd* dhe *tenzîh* dhe që e veçon nga të gjitha lëvizjet religjioze dhe filozofike është kjo dallueshmëri e rrafsheve të ekzistencës. Thelbet monoteiste të kulturave antike, me kalimin e kohës nën ndikimin e perceptimeve politeiste dhe panteiste kanë marrë dy forma devijuese serioze. Njëra nga to (politeizmi) Zotin e parafytyron me formë trupore të ngjashme me fuqitë natyrore, kurse tjetra (panteizmi) bën një abstraksion ku Zotin plotësisht e identifikon me gjithësinë. Në këtë mënyrë hierarkia ontologjike midis fuqisë krijuese dhe krijesave ka përjetuar deformim, ose në trajtën e zbritjes së Zotit në sipërfaqe të tokës në forma të ndryshme, ose emërimin për zot të njeriut ose komponenteve të natyrës.

Revolucioni kognitiv që e ka realizuar Kur'ani Kerimi (që pretendon rilindjen e thelbit monoteist të lashtë) në korniza të parimit monoteist, para së gjithash e ka treguar veten nëpërmjet të perceptuarit të Zotit jashtë kësaj dikotomie të devijimit. Rinjohja e Zotit me emra dhetribute hyjnore, fuqinë krijuese e ka nxjerrë nga rrethi i perceptimit primitiv të ekuacioneve *deus otiesus* (zoti inert) dhe zoti i trupëzuar. Perceptimi i Zotit të Gjithëfuqishëm, i cili e përfshinë tërë gjithësinë, si Qenie e cila në të njëjtën kohë njeriut i është më e afërt se aorta, i ka shkundur të gjitha kallëpet religjioze të perceptimit dhe relacionin Zoti-njeriu, si në rrafshin individual ontologjik ashtu edhe në atë integral kozmologjik, e ka vendosur në një bosht krejtësisht të ri.

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

Njeriu i cili pa ndërmjetësimin e ndonjë personi ose institucioni në çdo moment dhe vend e ndjen praninë e Zotit, ka mundur që në mënyrë të drejtpërdrejtë ta perceptojë misionin e të qenët mëkëmbës (halife) i Zotit. Kjo gjendje ka qenë pengesë që institucione fetare dhe politike si kisha dhe shteti të dalin në plan të parë me përpjekjet për dhënie kuptim jetës së njeriut. Ky perceptim i drejtpërdrejtë ka qenë elementi themelor i përhapjes së shpejtë të qytetërimit islam klasik dhe i rezistencës kundër imperializmit.

Modernizmi që ka treguar sukses në kalbjen e institucioneve klasike shoqërore, politike dhe ekonomike, nuk ka arritur që ta dobësojë relacionin e njeriut me Zotin, të

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

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

Tronditjet dhe konfliktet e brendshme që i hasim në sferën e sigurisë dhe lirisë ontologjike të njeriut modern(ist), kanë shkaktuar forcimin e dimensionit të quajtur relacioni Zoti-njeriu, që është element formues kryesor i prototipit të qytetërimit islam. Mosformimi i një sistemi të vlerave që do t'i pengonte zhvillimet tragjike të shekullit tonë në sferën e shekullarizmit, i cili duke u mbështetur në treshin mendja-shkenca-përparimi, pretendon që njeriun nga një bosht jashtë(jo)fetar ta shpie deri te siguria dhe liria absolute, që do t'i pengonte kërcënimet tragjike ndaj fushës së sigurisë dhe lirisë së njerëzimit, si brenda botës perëndimore ashtu edhe brenda pellgjeve qytetërore tradicionale ka pasur për pasojë ringjalljen e vetëdijes fetare. Platforma filozofike e shekullarizmit nuk arriti që ta pengojë as Hiroshimën e cila e ka shkatërruar sigurinë ontologjike të brezave, as Çernobilin, i cili është simbol i kataklizmave që mund t'i shkaktojnë zhvillimet shkencore të pakontrolluara, as Bosnjën, e cila dëshmon falimentimin e vlerave shekullare perëndimore të cilat kanë pretenduar se e kanë sjellë fundin e historisë.

Rritja e ndikimit të katolicizmit, i cili pas Koncilit II të Vatikanit ka hyrë në procesin e ripërtëritjes së vetvetes si në rrafshin fetar ashtu edhe në atë politik, përhapja e sekteve të reja dhe eklektike kristiane me një shpejtësi të dukshme, fitimi në dinamizëm i filozofive të Lindjes së Largët dhe formimi nga ana e tyre i një fushe të re shpirtërore, fillimi i zhvillimit të kornizave postmoderniste teologjike, të cilat vetëdijen për Zotin më tepër e shohin si një zgjidhje pragmatike për shpëtimin nga këto kriza sesa si një çështje teologjike, kanë të bëjnë me lëmenjtë e krizës të cilat është duke i përjetuar filozofia jakobene shekullare, në veçanti në dimensionet e ekzistencës dhe vlerave.⁵⁵ Të gjitha këto kriza kanë ndikuar në struktuirimin e mendësisë së muslimanit dhe si rezultat kanë pasur një perceptim më të ri dhe më të fortë të dimensionit Zoti-njeriu. Ata që zgjimin fetar në botën islame duke e ndarë nga dukuritë universale (botërore) e shohin si një lëvizje lokale dhe statike të reaksionit, këtë dimension (Zoti-njeriu) në tërësi e lënë pas dore dhe një fenomen me karakter universal duke e reduktuar në një diskurs ideologjik-boshtor, bëjnë një gabim të madh metodologjik.

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

Shkurtimisht, në një periudhë kur po përjetohet një transformim qytetërimor përfshirës, riformimi i vetëperceptimit të qytetërimit islam në boshtin e relacionit Zoti-njeriu, si nga pikëpamja e parametrave tradicionalë të qytetërimit islam, ashtu edhe nga pikëpamja e elementeve të reja që i ka sjellë konjuktura e re, paraqet një zhvillim normal dhe natyror. Në ditët e sotme ekzistojnë gjasat që elementi më i rëndësishëm rithemelues i qytetërimit islam të jetë riinterpretimi i këtij relacioni në një trajtë që do të nxiste një vetëdijësim të ri të individëve. Nga ky aspekt, mund të thuhet se ekziston domosdoshmëria e ringjalljes së 'vetëdijes mbi Krijuesin' - që e rrethon gjithësinë në kuptimin absolut dhe që njeriut i është më i afërt se aorta - vetëdije kjo e cila në fazën klasike të qytetërimit islam në mënyrë tejet kompatible e ka rindërtuar strukturën psiko-ontologjike të njeriut. Përderisa elementi i parë i kësaj vetëdijeje, e cila bazohet në emrat dhe atributet e Zotit, rendin kozmik përreth parimeve themelore të ekzistencës dhe vlerës e orienton kah një vetëdije e rendit shoqëror, elementi i dytë është gur themeltar i vetëdijes së një personaliteti me vlerë që forcën e merr nga ekzistenca e vet. Suksesi më i rëndësishëm kognicion-themelues i qytetërimit islam është formimi i një tërësie harmonike në një trajtë ku këto dy elemente, të cilët në shumë lëvizje fetare dhe filozofike kuptohen si antipode, koekzistojnë dhe mbështesin njëri-tjetrin.

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

6. Njeriu-njeriu: Karakteristika më e rëndësishme që vetëperceptimin e qytetërimit islam, në aspekt të ndarjes unë dhe ai, e dallon nga vetëperceptimet e qytetërimeve tjera, është koncepti i qenies dhe ekzistencës që e parasheh relacionin njeriu-njeriu. Pluralizmi kulturor, që i ka vulosur periudhat e ngritjes së qytetërimit islam, paraqet aplikimin e këtij dimensionit në rrafshin shoqëroro-politik.

Premisa "*grupe të njerëzve si individët, klasat dhe kombet mbisundojnë me njerëzit tjerë; disa kanë më shumë të drejta (privilegje) se të tjerët*", të cilën Galtungu e përdorë gjatë definimit të këtij dimensionit të prototipit të qytetërimit perëndimor, në esencë bazohet në tezën e dallimit të fshehtë ekzistencial që nuk mund të tejkalohet. Domethënë një grup njerëzish kanë një status të posaçëm që buron nga thelbi i ekzistencës së tyre dhe superioriteti i qytetërimit perëndimor është rezultat i këtij thelbi ekzistencial të posaçëm. Kjo dallueshmëri ekzistenciale që vërehet në disa pellgje qytetërimore lokale, si p.sh. sistemi i kastave në Indi, llojin njerëzor e ndanë në kategori vertikale dhe pjesëtarëve të kategorisë së lartë u jep një status të veçantë filozofik dhe politik. Në prapaskenën filozofike të këtij statusi të posaçëm të ekzistencës - i cili te pjesëtarët e kategorisë së lartë formon një ashpërsi dhe ekskluzivitet të pathyeshëm - në relacionin Zoti-njeriu ekziston një meskategorie ontologjike ose supra-teologjike apo besim në institucion politik, që gjatë perceptimit të unit të njeriut i jep kuptim ekzistencës së tij.

Kjo është pika e përbashkët midis feve që e legalizojnë segregacionin ekzistencial dhe ideologjive moderne që bazohen në diskriminimin etnik. Është i pamundur legalizimi i diskriminimit njeri-njeri pa formimin e një meskategorie ontologjike e cila

zotëron privilegjin dhe fuqinë e përkufizimit të së shenjtës. Në qytetërimin indian në raportin njeriu-njeriu bëhet një diskriminim që i shenjtëron elementet ariane; klasës brahmane, e cila ka privilegjin e përkufizimit të së shenjtës, doktrina kreacioniste hinduse i jep një pozitë mesontologjike që bart esencën hyjnore dhe që pjesëtarët e klasës së lartpërmendur i ngre mbi njerëzit e rëndomtë. Brahmanët, të cilët manipulojnë me fuqinë e përkufizimit të së shenjtës, në të njëjtën kohë manipulojnë edhe me fuqinë e përkufizimit të komponenteve të relacionit njeriu-njeriu.

Po në atë mënyrë Kisha Katolike, e cila meskategorinë ontologjike të Jezusit në relacionin njeriu-Zoti e shndërroi në një burim autoriteti religjioz dhe shoqëror që reflektohet në sipërfaqe të tokës, dhe e cila në saje të këtij autoriteti zotëroi fuqinë e definimit të së shenjtës, ka përgatitur sfondin ose fundamentin për legalizimin e mosbarazisë feudale të Mesjetës në relacionin njeriu-njeriu. Qytetërimi perëndimor i cili përmes sintezës së shenjtë romako-zhermene, elementet e këtyre dy traditave i ushqente në themelin e thesarit romak, mosbarazinë në raportin njeriu-njeriu, si një element të rëndësishëm të kontinuitetit, e përcolli në periudhën shekullare.

Assesi nuk është rastësi fakti se ideologjitë ekstreme raciste janë përhapur në rajonet ku është e përqëndruar kjo sintezë. Rezultat i këtij kontinuiteti është edhe fakti se shteti modern (i cili e plotëson fushën e zbrazur të autoritetit shoqëror-politik të kishës) me kalimin e kohës fitoi karakter të shenjtërisë dhe u shndërrua në një meskategorinë ontologjike shekullare që pretendon t'i japë kuptim ekzistencës së njeriut. Edhe konzistenca e brendshme midis filozofisë shtetërore të Hegelit⁵⁶, e cila krijon lidhshmëri ndërmjet imazheve Zoti dhe shteti dhe filozofisë së tij të historisë,⁵⁷ në të cilën ai si shpirt kreator të botës moderne e cek shpirtin gjerman dhe trashëgiminë e shenjtë romako-zhermene e thekson këtë dukuri.

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

Përveç kësaj, grupet e ndryshme të njerëzve që kanë hyrë nën flatrat e Islamit menjëherë kanë arritur ta përvetësojnë vetëperceptimin i cili i ka prurë në qendër të qytetërimit. Islami edhe pse është fe e lindur në Gadishullin Arabik kurse recipientët e parë të tij ishin me origjinë semite, në kohën e osmanlijve ka marrë kolorit të identitetit turk, ndërsa në Lindjen e Largët është identifikuar me identitetin malajas. E gjithë kjo është fryt i të qenët të Islamit identitet i depërtueshëm. Grupe të ndryshme kanë arritur që në qendër të identitetit të këtij qytetërimi ta vendosin identitetin e vet, pa e shikuar vendin e lindjes së kësaj feje dhe identitetin e kombit ku u shfaq e njëjta. I ngjashëm është rasti edhe me kristianizmin, i cili ka karakter të fesë universale (gjithëbotërore). Përderisa nuk hasim në një identitet homogjen kristian që përputhet me identitetin gjer-

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

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

man, rus, italian ose francez, në anën tjetër shekuj me radhë midis termave turk dhe islam është vënë shenjë barazimi. Ky është fryt e depërtueshmërisë së Islamit dhe të qenët e tij i depërtueshëm lehtë.

Nëse vetëperceptimit të qytetërimit islam i qasemi nga prizmi i relacionit njeriu-njeriu, do të shohim se përkundër vetëperceptimit të qytetërimit perëndimor - që "atë" e ndan në mënyrë kategorike - ka një përfshishmëri johegjemonike. Pluralizmi kulturor në thelb ushqehet nga ky botëkuptim. Grupet të cilat në qytetërimin islam konsiderohen për "ata", p.sh. dhimmijtë^{*}, ekzistencialisht nuk janë trajtuar për të tjerë dhe për këtë arsye as nuk janë eliminuar e as nuk janë diskriminuar. Rrafshi egalitarist ekzistencial që buron nga origjina e njëjtë e njerëzve e ka sjellë me vete përhapjen në përmasa botërore të sistemit që nuk pranon diskriminim hegjonist. Këtu qëndron dallimi themelor midis sistemit të mil-letit^{*} që osmanlijve ua ka siguruar ekspansionin më të shpejtë dhe më stabil që e ka shënuar historia njerëzore ndonjëherë dhe struktimit imperialist i cili perëndimorit i jep një mision të veçantë. Pikërisht për këtë arsye boshnjakët dhe shqiptarët me identitetin e tyre islam me lehtësi kanë depërtuar në sistemin osman dhe kanë arritur në pozitat/postet më të larta ose qendrore në kuadër të sistemit politik, kurse nga ana tjetër indianët dhe algjerianët nuk kanë arritur kurrfarë gjasash për ngritje në kuadër të sistemeve kolonialiste angleze dhe franceze, të cilat janë bazuar në misionin specifik të njeriut të bardhë që ia ka dhënë dallueshmëria e tij ontologjike.

Riinterpretimi i vetëperceptimit përfshirës të qytetërimit islam është gjë shumë e rëndësishme nga aspekti i pengimit të konflikteve që burojnë nga çekuilibret në relacionin njeriu-njeriu dhe jokonsistentshmëritë në sferën e konceptit "të drejtat e njeriut." Përderisa nuk formohet një mendësi e re sipas së cilës në subjektin e relacionit njeriu-njeriu të gjithë njerëzit do të jenë elemente të barabarta të kategorisë së njëjtë, është e pamundur fshirja e pabarazisë ekzistenciale midis vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit dominues dhe të tjerëve. Për këtë arsye, përderisa nuk parapëlqehet qëndrimi se *"njerëzit sipas përcaktimit të Zotit në aspektin ontologjik absolutisht janë të barabartë, se asnjë grup njerëzish nuk mund të pretendojë për superioritet natyror në dëm të grupeve tjera dhe se të gjitha relacionet tjera aksidentale duhet të trajtohen përreth këtij parimi themelor"*, është e pamundur të shënohet një praktikim i të drejtave të njeriut që si bosht e merr dinjitetin njerëzor. Njëri nga elementet kryesore të hapjes qytetërimore liriprurëse është riinterpretimi i dimensionit njeriu-njeriu të vetëperceptimit të qytetërimit islam në korniza të një sistematizimi teorik.

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

* Shprehja kur'anore "mil-let"-popull, bashkësi vëllazërore- shpirtërore, është e ngjashme me nocionin "ummet". Osmanlijtë, siç përmend edhe autori i tekstit, këtë term e kanë përdorë në sensin e vet kur'anor, gjegjësisht si shprehje ku kanë gjetur vend të gjithë pjesëtarët e bashkësisë mbarëbotërore të besimtarëve muslimanë.

Sot në terminologjinë bashkëkohore shkencore turke fjalës mil-let i është dhënë kuptimi sociologjik *kombi*. Nga e njëjta fjalë (mil-let) është gjeneruar edhe termi *milliyetçilik* (nacionalizmi). Dukuria e dhënies nocionit "mil-let" kuptime si kombi dhe nacionalizmi paraqet ngushtim të semantikës thelbësore të së njëjtut. (A.P.)

VII. PËRFUNDIM

Retorika e globalizmit, e cila viteve të fundit po përhapet me të madhe, ka formuar një fushë të re dhe interesante të tensionit ndërmjet universalizmit dhe lokalizmit. Në këtë kontekst, koncepti globalizëm, i cili si në aspektin mendor ashtu edhe në atë praktik ka filluar t'ia marrë vendin konceptit universalizëm, shfaq një lloj zvogëlimi të kriterit (njësisë matëse) dhe nivelit. Zëvendësimi i fjalës universal/e, që përmban pretendimin për përfshirjen e gjithësisë në tërësi, me fjalën global/e, që e shpreh vetëm homogjenitetin sipërfaqësor në nivel të rruzullit tokësor, mund të shikohet si të shprehurit e fenomenit të çpretendimizimit në nivel kognitiv me anë të një mjetei lingvistik.

Shkenca moderne, e cila duke u mbështetur në treshin racio-shkenca-progresi përmes pretendimit se "do të zbulohen të gjitha fshehtësitë e realitetit universal", i ka dhënë një përshpejtim të ri shpirtit prometeian dhe paradigmat bashkëkohore ideologjike që kanë pretenduar të krijojnë infrastrukturën filozofike të këtij realiteti universal, janë duke përjetuar rrëshqitje boshtore serioze. Sot nuk pranohet as pretendimi se me anë të veprimtarive shkencore realiteti universal do të zbulohet me të gjitha anët ose aspektet e veta, e as ai se me anë të zbatimit të ideologjive shekullare do të arrihen (në sensin filozofik) barazia dhe liria absolute. Me sa duket, kërkimi i realitetit universal po ia lëshon vendin kërkimit të mjeteve praktike që e lehtësojnë jetën, kurse ideologjitë me përmbajtje filozofike metodave pragmatike. Globalizmi, i cili ka lindur në udhëkryqin midis metodave pragmatike dhe mjeteve praktike, me vete ka sjellë një lloj sipërfaqësimi. Me ndërlikimin e mjeteve që përdoren, me çka u është vënë kapak kërkimeve në lidhje me thelbin e jetës, ekzistencës dhe gjithësisë, njeriu po humb në nivel si nga përmbajtja ashtu edhe nga kualiteti filozofik i tij.

Kjo, në fakt, nga pikëpamja e historisë së qytetërimeve don të thotë njëfarë përforcimi të paradigmës në kuptim të fitimit të relacionit të kuptimshërisë - ndërmjet parametrave filozofikë që i thurin thelbet e qytetërimeve dhe stileve jetësore (që shfaqin formën materiale që e kanë arritur ato) - një karakter statik. Ky statizëm, i vërejtur në periudhat e sundimit politik të qytetërimeve, e zvogëlon shpeshhtësinë e kërkimeve filozofike dhe shkakton që njerëzit të merren me rezultatet e dimensioneve të vetëperceptimit të prototipit të qytetërimit e jo me thelbin ose esencën e tyre. Në këtë mënyrë, çështja e ruajtjes së stilit jetësor, që falë sundimit politik të arritur lehtë mund të "riprodhohet", del para çështjes së realizimit të idealeve me përmbajtje universale. Nuk është rastësi që efektiviteti i veprimtarisë ndërkombëtare të SHBA-ve, veprimtari kjo që shumë më tepër ka të bëjë me përhapjen e kallëpeve të thjeshta të konsumimit dhe gjërat në lidhje me to, e më pak ose aspak me realizimin e idealeve filozofike, bie pikërisht në një periudhë kur retorikën për universalizëm e ka zëvendësuar ajo për globalizëm.

Në një periudhë kur retorika mbi globalizmin ka arritur pikën kulmore, aktualizimi i sërishëm i çështjes së lokalizmit, si një konflikt i dytë, është shumë me rëndësi. Përpjekja për globalizëm sipërfaqësor e ka lindur reaksionin e vet të brendshëm, kështu që në pellgjet e qytetërimeve lokale vërehet një lëvizshmëri e dukshme. Kjo dukuri, të cilën Huntingtoni e ndoti me konceptin e vet për përfitimin politik dhe strategjik, në të vërtetë

u jep forcë përpjekjeve kërkimore të njeriut për alternativë përballë globalizmit, që e ka humbur thellësinë e vet dhe i cili është vartësuar nga kundërtitë e brendshme të qytetërimin perëndimor.

Në këtë kontekst, vlerat lokale kanë filluar të fitojnë në vlerë në momentin kur globalizmi ka filluar t'i humbë themelet e veta filozofike me karakter universal. Pra, ringjallja, zgjimi i shënuar në identitetet kulturore dhe pellgjet qytetërimore lokale nuk janë reaksionare, por burojnë nga kërkimet autentike për "riprodhimin ose rigjenerimin" e vlerave të humbura universale. Përkundër pohimit të Fukuyamas, procesi kërkues i njeriut nuk ka mbaruar. Prova më e gjallë e kësaj është ringjallja e vlerave lokale në një formë të qërimit të hesapeve me sipërfaqësimin global.

Në themelin e zgjimit të vërejtur në pellgjet qytetërimore joperëndimore qëndrojnë vetëperceptimet e diferencuara. Në gjysmën e parë të këtij shekulli, elementi kryesor rezistues i pellgjeve qytetërimore lokale, të cilat kanë përjetuar kriza të thella gjatë periudhës së imperializmit, siç mendohet nuk ka qenë nga fusha institucionale ose politike, por në nivel të vetëperceptimit të prototipit të qytetërimin përkatës. Madje edhe gjallërimi në kuadër të pellgut të qytetërimin islam, i cili ka vazhduar që të mbajë frontin karshi qytetërimin perëndimor, bart në vete kuptime që nuk mund të shpjegohen e as të përjashtohen me konceptualizime politike. Dimensionet e vetëperceptimit të prototipit të qytetërimin islam, që i studiuam duke krahasuar me sistematizimin e Galtungut *homo occidentalis axiomatus*, që shfaq vetëperceptimin e qytetërimin perëndimor, nxjerrin në shesh struktuirimin kognitiv që qëndron në themelin e rezistencës së këtij pellgu qytetërimor karshi modernizmit si dhe në themelin e rizgjimit të së njëjtin (qytetërimin islam).

Për ta kapërcyer sipërfaqësinë me karakter ekonomik-politik të globalizmit, duhet të bëhet riinterpretimi i këtyre vetëperceptimeve qytetërimore në një trajtë që do të paraqiste fundamentin e kërkimeve të reja dhe universale. Në këtë drejtim qytetërimi perëndimor, i cili ka një vetëperceptim qytetërimor të fortë dhe të ashpër dhe i cili mundohet ta ruajë karakterin e qytetërimin hegjemonist, gjendet para domosdoshmërisë së gjykimit serioz në vetvete. Analiza e Galtungut, në këtë subjekt, paraqet një pikëpamje gjykuese dhe origjinale.

Në të njëjtën mënyrë edhe prototipi i qytetërimin islam duke u larguar nga karakteri reagues ndaj formave moderniste, është i detyruar që themelin kur'anor të vetëperceptimit të vet ta riformojë në nivel kognitiv. Prototipi i qytetërimin islam, gjendet para nevojës së ripërtëritjes e cila do t'i kapërcejë edhe kornizat teorike me konzistencë të brendshme të lartë, të zhvilluara në kohën e dominimit edhe qëndrimet, konceptet e zhvilluara kundër imperializmit dhe modernizmit, është i detyruar ta zbulojë thelbin kognitiv të traditës së vet dhe këtë traditë ta rishpie në pozitë të tërësisë që në platformën ku i qërojnë hesapet globalizmi dhe lokalizmi do të ketë një pretendim universal.

Problemet që shënohen në sistemin ndërkombëtar varen nga gjykimi i brendshëm i vetëperceptimit të qytetërimin perëndimor, kurse refleksionet e reja qytetërimore nga transformimet kognitive që burojnë nga pellgjet e qytetërimave tjera (joperëndimore). Në të kundërtën, globalizmi sipërfaqësor, i cili nga njëra anë i shpall luftë universalizmit e nga tjetra lokalizmit, do të shkaktojë lindjen e një monolitizmi që i pakuptimëson lëmenjtë e lirisë dhe sigurisë ontologjike (që paraqesin kërkesa të lashta të njeriut) dhe një hegjemonie ekonomike-politike që do të ushqehet nga ky monolitizëm.

BIBLIOGRAFIA

- Alitto**, G. S., *The Last Confucian: Liang Shu-ming and Chinese Dilemma of Modernity*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- Bacon**, F., "New Atlantis", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.
- Charlton**, D. G., *Secular Religions in France 1815-1870*, Oxford University Press, 1963.
- Davis**, W., *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Davutoğlu**, A., *Alternative Paradigms*, University Press of America, Lanham, 1994.
- Davutoğlu**, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Quill, K.L., 1994.
- Davutoğlu**, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Dîvân*, 1996/1, Stamboll.
- Dekmejian**, R. H., *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, New York, 1985.
- Esposito**, J., *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983.
- Esposito**, *Islam and Development: Religion and Socio-Political Change*, Syracuse University Press, New York, 1980.
- Fukuyama**, F., *The End of the History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.
- Galtung**, J., "On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception", S. Musto and J. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads*, Praeger, New York, 1985.
- Esposito**, *Human Rights in Another Key*, Polity, Cambridge, 1994.
- Goitein**, S. D., "Minority Self-Rule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 1970.
- Grünebaum**, G. E. von, "Pluralism in the Islamic World", *Islamic Studies*, 1962, vëll. 5/2.
- Gurvitch**, G., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanston, 1966.
- Hegel**, G. W. F., "The Philosophy of History", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.
- Hegel**, "The Philosophy of Right", *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1990.
- Huntington**, S., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 1993, vëll. 72, nr. 3.
- Huntington**, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.
- Huntington**, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1968.
- Husserl**, E., *Die Krisen der Europäischen Wissenschaften und die Transzedentale Phanomenologie*, ed. W. Biemel, Hague, 1954.
- Husserl**, *Logische Untersuchungen*, Max Niyemer, 2 vëllime, Halle, 1900-1.

- Ikbal**, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 1996.
- Huxley**, J., *Man in the World*, Londër, 1947.
- Kohn**, H., *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1969.
- Krejci**, J., *Before European Challenge: The Great Civilizations of Asia and Middle East*, State University of New York Press, Albany, 1990.
- Mardin**, Ş., *Din ve İdeoloji*, botimi i shtatë, İletişim Yayınları, Stamboll 1995.
- Marx**, K., *Capital*, International Publishers, New York, 1967.
- Mathews**, B., *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations*, Church Missionary Society, Londër, 1926.
- Metz**, A., *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922.
- Mortimer**, E., *Faith and Power*, 1982.
- Pipes**, D., *Islam and Political Power*, Basic Books, New York, 1983.
- Pirenne**, J., *The Tides of History*, G. Allen dhe Unwin, Londër, 1962.
- Pye**, L. W., *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Ruthven**, M., *Islam in the World*, Penguin, Middlesex, 1984.
- Sivan**, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Politics*, Yale University Press, New Haven, 1985.
- Stark**, W., *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Routledge and Kegan Paul, Londër, 1966.
- Toynbee**, A. J., *A Study of History*, Oxford University Press, New York, 1965.
- Tritton**, A. S., *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londër, 1947.
- Voll**, J. O., *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Westview, Boulder, 1982.
- Watt**, M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, Londër, 1988.
- Williams**, J. A., *Themes of Islamic Civilization*, University of California Press, Los Angeles, 1971.

TREGUESI

A

aborixhinasit, 51
absolutizmi shkencor, 60
abstrakt, 15.84
Adam Metz, 43
Adonis, 41
afrimi ontologjik, 33
akadas, 50
akademikët perëndimorë, 35
akaidi, 87
Aleksandria, 41, 50
Aleksandri (Leka i Madh), 40
Alex Hailey, 25
algjeriani i Parisit, 79
Algjeria, 76
Ali Mazrui, 25
alimi-intelektuali, 89
All-llahu (xh.sh.), 73, 93
ambiguiteti, 19
Amerika, 52
Ammon-Ra, 41
analogjia, 69
ancien regime, 67
Andaluzia, 76
Arabia Saudite, 18
aristokratët, 95
Arnold Toynbee, 10, 14
astronomia, 88
Attis, 41
autoriteti fetar, 101
Azia e Mesme, 47

B

Babilonia, 19
Bagdadi, 41
Ballkani, 77
barazia ontologjike, 92
barbara, 37
barbaros, 37
bashkëkohësia, 55
bashkëkohor, 21, 33, 50, 54, 58, 63, 64, 66, 80, 83, 104
bashkësitë, 29, 43
Bashkimi Sovjetik, 16
besimi i tevhidit, 93
besimor, 42
boshnjak, 29
Bosnja, 18, 96
bota kristiane, 11
botëkuptimi dogmatik, 56, 58
botëkuptimi kishtar, 69
bota islame, 20,
brahmanët, 99
budizmi, 22, 23, 48
Buhara, 43
burimet antropocentriste, 60
burimet ekonomike, 53
burimet fitimprurëse, 53
bushido, 23

- C
- Comte, 60
- Ç
- Çernobili, 96
çështja teologjike, 97
Charle Magne, 29
Charles Merriam, 21
- D
- D. Pippes, 16
Darius, 74
daru'l-harb, 77, 78, 79
daru'l-islâm, 77
David Hume, 59
dekadencia, 34, 95
Deklarata për Pavarësinë, 70
Delhi, 41, 43
demokracia e stilit japonez, 23
Denki Kagakukogya, 22
depersonalizimi, 96
determinizmi mekanik, 61
deus otiesus, 94, 96
Deus siva natura, 91
devlet-i ebed müddet, 45, 58
die zwei Regimenten, 67
Dijetari Absolut, 88
dimension kognitiv, 93
dinamika e grupit, 20
dinamizmi, 16, 40, 78, 96
dinjiteti njerëzor, 103
diskriminimi etnik, 99
diskursi, 91,
dituria, 52, 58, 85, 86, 89
dituria hyjnore, 86
dogmatik, 57, 70
dogmatizmi, 59
dogmatizmi kishtar, 69
dukuritë shoqërore, 18
- Dh
- dhimmî, 44
- E
- e vërteta absolute, 80
E. Mortimer, 16
E. Sivan, 16
edukativo-arsimor, 57
ekonomiko-politik, 20, 27, 63, 81, 106
ekspansioni politik, 49
ekuilibri natyror, 91
ekzistenca, 51, 59, 64, 68, 69, 98
elementi themelor, 27, 32, 95
eliminimi, 28
elita politike, 11, 56
elitat centriste, 55
elitat eklektike, 35

elitat politike, 56
Endzustand, 79, 85
energjia, 66
entuziazmi i fuqishëm, 23
e shenjtë-romake-zhermene, 50
Enver Hoxha, 56
epistemologjik, 59, 61, 63, 90, 92
erozioni i identitetit, 34
eshrefu'l-mahlukât, 104
Evropa mesjetare kristiane, 43
Ezekiel, 16

F

faktorët legalistë, 19
Fakulteti Teologjik, 31
Farabi, 84
fatamorgana, 19
favori hyjnor, 63
fenomenet natyrore, 87
fetë, 69, 83
feudalizmi, 77, 86
fikhu, 42, 44, 88
filozofia shtetërore, 100
fisët zhermene, 50
fitimi i lirisë, 65
fjala e urtësisë, 82
fleksibil, 39, 40, 43, 45, 47, 51, 63, 76
forca, 20, 21, 27, 28
forcë-boshtore, 26, 51, 86
formulat e tranzicionit, 67
frymëzimi, 87
Fuad Köprülü, 31
Fukuyama, 38, 61, 106, 108
fundamentalist, 18, 35
fundi i historisë, 39
fuqia aziatike, 20
fuqia hegjemonike, 45
fusha kolektive, 76

G

G-7, 71
Galileu, 89
Galtung, 52, 58
getto, 39
globalizmi, 39, 43, 105, 106, 107
globalizmi sipërfaqësor, 107
Goitein, 42, 108
Greqia Antike, 21
Grünebaum, 75, 108
grupet shoqërore, 55
Guy Alittos, 24

Gj

gjeo-ekonomia, 66
gjeo-politika, 66
gjithësia, 62, 75
gjuha sanskrite, 37

H

hadithi, 42, 88
hanbelî, 44
hanefî, 44

hapësira, 52, 75
Harold Lasswell, 21
Hegel, 68, 108
hegemonia e njeriut, 64
hierarkia ontologjike, 94
hierarkia shoqërore, 32
hipoteza, 13, 55
Hiroshima, 96
historia e legjendave, 83
historia progresiviste, 23
Hitler, 29
Hixhaz, 73
homo occidentalis, 52, 72, 106
homogjeniteti, 39, 104
homogjeniteti kulturor, 12
homogjenizimi, 86
Huntington, 9, 10, 12, 15, 21, 38, 72, 105, 108
Husserl, 32, 108
Huxley, 109
hz. Omeri, 41, 74

I

idealet islame, 84
ideali global, 46
idealizimi i kombit, 68
identiteti, 12, 25, 28, 29, 30, 55, 104
identiteti homogjen, 101
identiteti qytetërimor, 12
ideologjia, 24, 31
ideologji-boshtor, 97
ideologjia fashiste, 68, 69
ideologjia ekstreme, 100
ideologjia moderne, 83, 85, 99
iluminacioni, 55
Iluminizmi, 22, 89
iluzioni egocentrist, 82
imajinacioni, 45
India, 47, 74
individi, 20, 74
individualizmi, 72
infrastruktura, 14
institucionalizimi mesontologjik, 100
institucionalizimi shoqëror, 73
interaksioni kulturor, 41
interaksioni qytetërimor, 79
Intifâda palestineze, 17
Iran, 74
Isaiahu i Dytë, 19
Isai (a.s.), 19
islami politik, 35
islamizimi, 29
islamizmi simbolik, 35
ixhtihâdi, 87

J

J. A. Williams, 109
J. Esposito, 16
J. Pirenne, 41
jakoben, 95
Japonia, 48

Jezu Krishti, 86
jociklik, 61

K

kadim, 45, 58, 83
Kairo, 41
kallëpet ideologjike, 31, 85
Kanbara Mezien, 22
kapitali, 20
kastat, 37, 54, 70, 99
kataklizma ekologjike, 66
kategorizimi, 56
katolicizmi, 96
kelami, 42, 87
kemalizmi, 31
kërkimi metodologjik, 21
Kina socialiste, 24
kisha, 86, 87, 89, 95, 98, 99
klasa, 20, 70, 98
koekzistenca, 40
koha, 21, 52, 55, 79, 80, 82, 84, 85
koha seriale, 80
kohë-perceptimi, 79, 81, 82, 85, 93
kohezioni, 87
kolonizimi, 76
kompromisi, 65
komunitetet nomade, 50
konceptioni kur'anor, 73
koncepti, 21, 30, 32, 38, 54, 56, 57, 58, 65, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 95, 104
koncepti progresivist, 66
konceptualizimi, 10, 16
Koncili II, 102
konfliktet shoqërore, 63
konfuçianist, 23
konjuktura e re, 97
konkurrenca, 20
konkurrenca absolute, 65
konservatorist, 85
kontinuiteti historik, 33
konversioni, 11, 12, 13, 55
kornizat konceptuale religjioze, 11
kozmologjia shpirtërore, 76
kozmologjia sociale, 71
Krejci, 46, 109
Krijuesi, 70, 91
kristianizmi, 11, 33, 72, 86
kriza, 34, 66, 97, 106
kroat, 29
Kudsi (Jerusalemi), 43
kultura, 12, 21
kultura autentike, 53
kultura mistike, 91
kundërtitë, 91
kundrimi, 81
Kur'ani Kerimi, 94

L

L. W. Pye, 21
Lebenswelt, 32
lëvizja sinkretike, 41
lëvizjet reformiste, 84
Liang Shu-Ming, 24, 108
lideri shkencor, 85
Lindja e Largët, 14, 20, 96, 101

liria ontologjike, 96
logjika njëdimensionale, 58
lokalizmi, 104, 105
Luther, 67

M

M. Ruthven, 16
M. Watt, 16
Mac Taggart, 80
Machiavelli, 57
maja, 14
makrokozmosi, 60
malajas, 101
Mao, 24
marksist, 61, 83
marrëdhëniet ndërqytetërimore, 13
marrëdhëniet pronore, 92
matematika, 42, 88
materializmi, 33, 73
Mathews, 9, 10, 11, 12, 38, 55,
matrikset konsumuese, 15
mbretëria qiellore, 83
mbreti, 67,69
medreseja, 89
Meiji, 22, 23
mekanika newtoniane, 91
mekanizmi shoqëror, 63
mëkëmbësi (halife), 90
meksikan, 14, 38
Me'mun, 44, 45
mendësia muslimane, 80, 81
mendimet sociologjike, 21
mendimtarët muslimanë, 83
mendja ('*akl*), 87
Mesjeta, 42, 44, 86
meskategoria ontologjike, 68
metafizik, 36, 46, 60, 84, 90
metafizika deistike, 91
metoda maoiste, 56
metodat pragmatike, 105
Mevlana, 91
mikrokozmosi, 60
misioni i njeriut të bardhë, 39, 70
misticizmi harranas, 41
mjekësia, 42, 88
mjetet metodologjike, 16, 25
modernizimi, 10, 11, 13
modernizmi, 9, 15, 56, 77, 95
modernizmi turk, 11
mongolët, 49
monoteizmi islam, 73
Muhammed Ikbal, 80
Muhammedi (a.s.), 83
Muri Kinez, 46

N

nacionalizmi, 68
Napoleon, 68
nass, 87
nazizmi, 69, 70

ndërveprimi kulturor, 43
nej, 91
New York, 78, 108
Newton, 65, 66

Nj

njeriu-natyra, 52, 62, 90, 92, 93
njeriu-njeriu, 52, 68, 70, 71, 73, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 103
nuancat kulturore, 21

O

orientalisti, 43
osmanlijtë, 45, 77
osmanlizmi, 35
Oziris, 41

P

pakistanezi i Londrës, 79
pan-egoizmi, 73
panteizmi, 33, 73, 94
paradigma, 57, 62, 104
paradigma pedagogjike, 57
parametrat, 62, 68
parlamenti, 21, 69
pellgu qytetërimor, 106
pengesa metodologjike, 18
perceptimi diametral, 77
perceptimet politeiste, 94
perceptimet utopike, 85
perceptimi ekzistencial, 33
perceptimi individual, 28
personalizimi i zotërave, 68
pesë shqisat, 87
përgjithësimet, 17
përparimi, 10, 20, 56, 96
përparimi ekonomiko-politik, 20
përplasja e qytetërimeve, 9, 10
përsosuria absolute, 82
platforma filozofike, 96
pluralizmi, 13, 39, 72, 77, 98, 101,
pluralizmi kulturor, 98, 101
polinezian, 14
politeizmi, 41, 94
politeizmi grek, 41
pozicioni ontologjik, 73
pozitivizmi absolut, 62
prapaskena psikologjike, 28,38
praxisi, 83
premisa themelore, 52, 85
prijësia shkencore, 88, 89, 90
problemet shkencore, 32
problemi i ekzistencës, 75
progresivist, 25, 56, 61, 66, 79
prototipi i qytetërimit, 59, 78, 94, 107
prototipi intelektual, 85
pushteti, 20, 44, 58

Q

qendra - periferia, 77
qëndrimet e shenjtoreve, 59
qëndrimet jakobene, 62
qëndrimi postmodern, 61

qytetërimet lokale, 25, 41, 42
qytetërimi njerëzor, 71
qytetërimi tradicional, 34
qytetërimi përëndimor, 10, 26, 57, 61, 72, 76, 82, 89, 100, 107
qytetërimi pranues, 12

R

R. Dekmejian, 16
raca, 11
racionalizimi, 23, 35
racionalizimi i jetës ekonomike dhe shoqërore, 23
raporti njeri-njeri, 66
reaksionar, 55
reaksionet antiperëndimore, 34
refleksionet, 15, 107
relacioni Zoti-njeriu, 96
relativ, 61, 81, 92
religjioni japonez, 22
religjioz, 11, 22, 23, 48, 69, 94, 99
Renesansa, 55, 65
resurset nëntokësore, 92
retorika, 24, 30, 67, 104, 105
retorika e globalizmit, 104
retorikat revolucioniste, 30
retorika radikale, 34
revelacioni, 86, 87, 88
revolucioni kognitiv, 94
revolucion antiamerikan, 16
Revolucioni Industrial, 92
rex gratia dei, 67
rezistenca qytetërimore, 28, 34
rilindja, 44
Rinzai, 23
ritualet e thjeshta shamaniste, 49
robërit, 95
Robert Dahl, 21
Roma, 29, 45, 50, 68, 74, 100
Rudyard Kipling, 39

Rr

Rruga e Mëndafshit, 42

S

Seattle, 63, 65, 90
segregacioni, 99
sektet budiste, 22
Selbstverstandnis, 32
Semerkand, 50
sensi filozofik, 104
sfondi, 18, 100
siguria ontologjike, 66, 94, 96
simbolet e përsosurisë, 83
simbolizmi steril, 17
sintagma, 45
sintezat, 40
sipërfaqësimi global, 106
sistematizimi dituror, 89
sistematizimi teorik, 103
sistemi ndërkombëtar, 21
sistemi i mil-letit, 102
sloganet, 77

socialist, 24, 34, 56, 68, 69
socializimi, 69, 74
Soto, 23
Spinoza, 91
stalinizmi, 69, 70
Stamboll, 41, 43
statik dhe pasiv, 91
stili jetësor, 11, 14, 40
struktumet kognitive, 82
struktura mendore, 14
strukturat institucionale, 15
struktura mistike, 69
studimet klasike orientaliste, 17
subjekti-objekti, 60, 62, 90
sulltanët, 45
sundimi vertikal, 90
sunnetull-llah, 87
superioriteti aksiologjik, 83
supra-teologjik, 99
synimet pragmatike, 18
synimet politike, 18

Sh

Shamash, 41
SHBA, 70, 105
shefi i madh, 63, 64
shekullar, 12, 18, 22, 30, 59, 69, 97, 98, 100
shekullarizmi simbolik, 35
shekullarizmi bashkëkohor, 33
Shekulli i Lumturisë, 82
shenjat e Zotit, 90
Şerif Mardin, 30
shintoist, 23
shkencat islame, 74
shkencat klasike islame, 42
shkencat natyrore, 61
shkencat shoqërore, 20
shkenca moderne, 104
shkolla, 87, 89
shoqëria, 20, 22, 57
shpërthimi naftëtar, 18
shpirti prometeian, 104
Shqipëria, 56
shqiptar, 28, 29, 102
shteti, 20, 28, 31, 42, 45, 47, 50, 67, 68, 69, 70, 85, 98, 100
shteti islam universal, 42
shtypi fetar, 23

T

Tammuz, 41
Tarik ibn Zijadi, 76
tasavvufi, 43
tefsiri, 42, 88
tej-historik, 83
teksti i shenjtë, 86, 87
Tempulli i Solomonit, 19
tenzih, 93
teoria e konfliktit, 15
teoricienët bashkëkohorë, 21
terminologjia, 21
terrorizmi, 18
tevhîd, 73, 93

Timur, 49, 50
tipologjitë, 18
Tokio, 22
torn country, 11
traditat liberaliste, 83
tradita antike, 37
tradita konfuçiane, 24
transformacionet, 18
transformimi psikologjik, 29
turku i Berlinit, 79

Th

The Clash of Civilizations, 9, 19, 108
The Last Confucian, 25, 108
thelbi ekzistencial, 99
thesari qytetërimor, 25, 49, 83
thjeshtëzimet, 17
Thomas Jefferson, 70

U

ummeti, 19, 31
uniteti epistemologjik, 87
universal, 13, 38, 39, 42, 51, 75, 79, 97, 101, 104, 106, 107
universalizmi, 20, 72, 104

V

variabli absolut, 37
variabli pasiv, 37
vend-perceptimi, 70, 79, 93
e vërteta (*hakk*), 85
vetëdija mbi Krijuesin, 97
vetëdijësimi, 97
vetëperceptimi arian, 36
vetëperceptimi kinez, 47
vetëperceptimi, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 46, 47, 48, 50, 51, 62, 66, 71, 73, 74, 82, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 98, 101, 102, 103, 105, 106, 107
vlerat, 24, 37, 55, 60, 82, 85, 106
vlerat lokale, 24, 106
Voll, 19, 109
vrojtimi, 87
vullneti autoritativ centralist, 30

W

W. Davies, 22
W. Stark, 69
Washington, 63, 64
WASP, 71
Weber, 22, 23, 24
westernizimi, 11
West-Rest, 37

Xh

Xhakarta, 9
Xhengiz Han, 49
xhiahadi afgan, 16, 18
xhizja, 44

Y

Yunus Emre, 91

Z

Zelanda e Re, 53
Zeus, 41
zgjidhjet pragmatike, 35
zgjimi fetar, 61
zgjimi kulturor, 17

Zot-perceptimi, 93

Zoti-kristiani, 67

Zoti-njeriu, 52, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

Zh

Zhongguo, 47

zhvillimet tragjike, 96

zhvillimi shkencor, 60

Tekstet e prezentuara domosdoshmërisht nuk përfaqësojnë politikën e redaksisë të Dielli.net!
dielli@dielli.net