Dëshmia e traditës

NË EPOKËN MODERNE

Dëshmia e traditës në epokën moderne

(NJË ANALIZË E LËVIZJES GYLEN)

MEHMET ENES ERGENE

PRIZMI

© Të gjitha të drejtat janë të rezervuara

Ndalohet shumëfishimi, botimi, fotokopjimi dhe depozitimi elektronik, mekanik apo me anë të ndonjë sistemi tjetër regjistrimi i teksteve dhe figurave të krejt librit apo të një pjese të tij, pa leje me shkrim nga shtëpia botuese.

DËSHMIA E TRADITËS
NË EPOKËN MODERNE
(NJË ANALIZË E LËVIZJES GYLEN)

Titulli i origjinilait në turqisht:
Gelenğin Modern Çağa Tanikliği

Përktheu nga anglishtja: Dritan HOXHA
Redaktoi: Prof. Dr. Adriatik KALLULLI

Grafika: Indrit ISUFI

ISBN: 978-99956-767-01-1

Shtëpia Botuese "PRIZMI"
Adresa: Rr. Kajo Karafili
P.Bimbashi, A.4, Tiranë
www.prizmi.com

Shtypur në shtypshkronjën Emal, 2013

Mehmet Fethullah Gylen, është aktualisht një nga dijetarët më me ndikim në botën myslimane. Idetë e tij kanë frymëzuar miliona njerëz për të marrë pjesë në një lëvizje dialogu ndërfetar dhe ndërkulturor dhe aktivizmi arsimor. Kjo ka bërë të mundur hapjen e qindra shkollave cilësore dhe të organizatave të dialogut në më shumë se 150 shtete. Me pikënisje në Turqi, por e shndërruar gjithmonë e më tepër në një veprim ndërkombëtar, lëvizja Gylen ka përfaqësuar sjellje dhe këndvështrime origjinale në sintezën e besimit dhe të arsyes, të arsimit, të botës shpirtërore si dhe të bashkekzistencës paqësore në shoqëri të ndryshme. Duke qenë një shkrimtar mjaft produktiv, me libra të shumtë e të botuar në mjaft gjuhë, Gylen fitoi një famë të madhe në mbarë botën kur u shpall si dijetari i gjallë më me ndikim në një studim vjetor të titulluar "Njëqind intelektualët publikë më të mëdhenj", të kryer nga Revista prestigjioze "Foreign Policy/ Prospect" në maj 2008. Megjithatë "Gylen nuk njihet aq sa duhet në Perëndim për përpjekjet e tij të mëdha në përmirësimin e dialogut ndërmjet besimeve fetare dhe kulturave të ndryshme për gjithë ato vite", vëren Dr. B. Jill Carroll e Rice University, Houston, Texas. Ky libër ndërton një kornizë të analizave të ndryshme, që nga ato të ideve tradicionale sociologjike, analizë kjo e bazuar në hulumtimet e një personi të kultivuar në lidhje me këtë figurë të jashtëzakonshme dhe brezat që ai ka mobilizuar për "vepra pozitive."

Parathënie
KAPITULLI I PARË:
M. Fethullah Gylen dhe misioni i tij
Themelet kulturore të tolerancës dhe të dialogut
Kush është M. Fethullah Gylen?
Tradita oratorike
Hapat e parë drejt dialogut dhe pajtimit
Fondacioni i gazetarëve dhe i shkrimtarëve
Lëvizja Gylen dhe Islami
A është lëvizja Gylen një urdhër fetar?
Lëvizja Gylen, dialogu dhe toleranca

KAPITULLI I DYTË:
Këndvështrimi sociologjik
Koncepti i bashkësisë dhe formimi i bashkësive
Formimi i bashkësive: Krizë identiteti apo kërcënim
Koncepti i krizës së identitetit
Islami Politik apo koncepti i Islamizmit
Një lëvizje që prodhon vlerat e saj vetjake
Theksi në Epokën e Lumturisë
Dinamikat e brendshme
Bashkësia dhe socializimi
Lëvizja Gylen si katalizator

KAPITULLI I TRETË:

Aspekti Kulturor

Karakteristikat bazë të shkencës dhe të mendimit Perëndimor

a. Racionalizmi dhe objektiviteti – dimensione universale

b. Pozitivizmi dhe progresi

c. Politika dhe ideologjia – shkencë, pushtet dhe shtet

d. Feja dhe metafizika

Pikëpamjet e Gylenit rreth shkencës dhe mendimit Perëndimor

a. Marrëdhënia ndërmjet shkencës dhe determinizmit

b. Feja, shkenca dhe ideologjia

c. Arsyeja, shkenca dhe kultura

d. Shpallja, arsyeja dhe përvoja

Bazat e dialogut dhe të tolerancës në botën e Gylenit

a. Sintezat e Islamit dhe qëndrimi turk

b. Qeniet njerëzore, feja dhe veprimi

c. Fondacioni i Gazetarëve dhe Shkrimtarëve dhe Platforma e Dialogut

d. Dialogu, toleranca dhe modernizmi

Arsimi në përgjithësi

a. Rigjallërimi i shpirtit dhe i thelbit

b. Rifreskimi i historisë dhe e ardhmja

c. Rinovimi, rigjallërimi dhe rilindja

d. Historia në mendimet e Gylenit

Arsimi dhe shkollimi

a. Medreseja (shkolla fetare) kundër mektebit (shkollës laike)

b. Medreseja dhe ndryshimet

c. Gyleni nga medreseja tek "kolegji"

Kontributi i sistemit arsimor turk

Kolegjet dhe dialogu ndërmjet qytetërimeve

Mësuesit e diturisë, dija rreth Zotit dhe dialogu

KAPITULLI I KATËRT:

Këndvështrimi fetar

Origjina islamike e bashkësisë

Perceptimi i Gylenit në lidhje me bashkësinë

Jeta shoqërore në Islam

a. Sufizmi, urdhrat shpirtërore dhe bashkësia

b. Sufizmi në mendimet e Gylenit

Bashkësia dhe koncepti i "Personalitetit Kolektiv"

Dinamikat bazë të lëvizjes

a. Shpirtmadhësia

b. Komunikimi i fjalës së Zotit (thirrja, përcjellja e saj dhe udhëzimi)

c. Të jetuarit për të tjerët

d. Shpirti i devotshmërisë

e. Sakrifica, besnikëria dhe fisnikëria

f. Prezantimi dhe komunikimi i fesë

Shënime përmbyllëse

Shënime

Bibliografia

PARATHËNIE

Ky studim përbën një përpjekje për të kuptuar përse lëvizja Gylen, e emërtuar si "lëvizje" sipas dijetarit të shquar turk Fethullah Gylen, ka një fushë të tillë ndikimi që ka marrë përmasa globale. Aktive në mëse 150 vende nëpërmjet shkollave dhe qendrave ndërkulturore, lëvizja Gylen konsiderohet si një nga lëvizjet më domethënëse shoqërore që ka lindur ndonjëherë në botën myslimane.

Duke pasuar disa valë krejt të ndryshme nga ato të propagandës së pas 11 shtatorit, ekziston një interes në rritje si për Islamin ashtu edhe për myslimanët dhe lëvizjet e tyre shoqërore. Kontakti i Islamit me Perëndimin u përjetua edhe njëherë tjetër në rrethana të dhunës dhe terrorit, domethënë brenda një situate krize. Personalitetet e shquara, karizmatike dhe prodhues idesh, ashtu sikurse edhe veprimtaritë e tyre politike, sociale, kulturore dhe fetare, janë bërë objekt studimi dhe analizash të shumta. Valët e propagandës së padrejtë, të drejtuar kundër Islamit dhe myslimanëve, janë reflektuar negativisht në marrëdhëniet politike dhe kulturore ndërmjet vendeve perëndimore nga njëra anë dhe vendeve myslimane nga ana tjetër. Disa burime mediatike botërore e paraqesin Islamin si një ideologji agresive duke e njëjësuar shpesh me dhunën dhe terrorin. Ekziston një fushatë psikologjike për të pikturuar një portret të Islamit si fe monolitike, në kundërshtim me demokracinë dhe pluralizmin.

Koncepti i "Rendit të Ri Botëror", bën të mundur pozicionimin e këtij realiteti në një kontekst të caktuar.

Shkaktarët e tragjedive të ditëve tona nuk do të njihen kurrë. Sasia e vogël e informacionit të besueshëm në lidhje me këto ngjarje e bën këtë portret inkoherent në skenën e konflikteve ndërkombëtare, pra, ka tendencën të pikturojë një portret falso. Është e pamundur që masat e gjera të mbledhin aktualisht informacion të plotë dhe korrekt. Kur vërejmë valën e propagandës sistematike kundër Islamit, nxjerrim si konkluzion se Lufta e Ftohtë nuk ka përfunduar; ajo thjesht ka ndryshuar drejtim. E ndërsa qëllimi im nuk është të spekuloj mbi koncepte të reja ndërkombëtare, ekzistojnë shumë njerëz të cilët përpiqen të fabrikojnë një koncept të ri: "Përplasjen e Qytetërimeve." Qytetërimet që sipas tyre janë të destinuara të përplasen, janë Islami dhe Perëndimi. Shumica e analistëve ndërkombëtarë i shohin ngjarjet e ditëve tona si pjesë e koncepteve të rendit të ri botëror. Edhe në SHBA ka mjaft të tillë. Ne do të shohim nëse kjo është e vërtetë apo jo. SHBA është e angazhuar qartësisht për një projekt të rafinuar që mund të luajë një rol më të madh, pse jo primar, në modelimin e botës së sotme. Dyshimet, teoritë konspirative dhe krizat politike, kërkojnë analiza të thelluara, ndaj Islami qëndron në mes të kësaj axhende të re botërore. Në këtë kontekst, rëndësia e studimit të lëvizjeve shoqërore myslimane, vijon të rritet. Unë e trajtoj këtë çështje brenda kontekstit të marrëdhënieve më të gjera ndërkombëtare, prandaj disa prej shprehjeve dhe komenteve të mia duhet të shihen në shkallë globale dhe nuk duhen perceptuar si vërejtje që kanë për bazë hamendësimin, ekzagjerimin apo inkoherencën.

Një nga vështirësitë e studimit të bashkësive dhe lëvizjeve myslimane vjen nga dështimi për të dalluar retorikën që është si pasojë e rrethanave të çastit nga traditat fetare dhe dinamikat e brendshme të një bashkësie të caktuar. Për shkak të këtij problemi, bashkësitë dhe lëvizjet myslimane

shpesh akuzohen se kanë qëllime të fshehta. Nëse ne i lexojmë trajtime të tilla në mënyrë të gabuar, apo edhe më keq, nëse nuk i dallojmë dot ndryshimet e tyre, analizat do të jenë subjekt i manipulimeve në aspekte të ndryshme.

Marrëdhëniet që hasen në Turqi mes kulturës, fesë dhe përbërjeve etnike të ndryshme, kanë qenë problematike në shumë aspekte. Turqia përfshin një përvojë të gjatë dhe tepër të përhapur historike; megjithatë nuk ka qenë e mundur të vendosej një rend shoqëror që garanton pluralizmin paqësor në këtë vend. Në demokracitë e brishta dhe problematike si Turqia, argumentet dhe besimet e bashkësive fetare janë artikuluar gjithmonë me një lloj shqetësimi në lidhje me ligjshmërinë e tyre. Kur është fjala për të vërtetën, të gjitha lëvizjet që nisin me kujdesin për legjitimitet, ndjekin të njëjtën rrugë. Këtu nuk ka ndonjë gjë për t'u habitur. Por problemi qëndron këtu: Kur ideologjitë zyrtare paraqiten si një lloj "besimi politik" dhe kur njerëzve u kërkohet që ta shprehin mbështetjen ndaj tyre haptas, gjithsecili është njëherazi subjekt i hetimeve të vazhdueshme në lidhje me qëllimet e veta. Kjo do të thotë se kur sistemi e mbyll vetveten brenda qarqeve të caktuara, në besime të caktuara dhe shkolla të caktuara të mendimit, çfarëdo argumenti i ligjshëm që buron nga jashtë "linjës zyrtare të mendimit" do të konsiderohet i dëmshëm.

Ky problem nuk është i veçantë vetëm në Turqi. Nëpër të gjithë botën islame është shfaqur i njëjti problem ndërmjet sistemit dhe bashkësive islame. Një mjedis i tillë krijon një botëkuptim paranojak në lidhje me demokracinë. Natyrisht, nëse ekziston një hendek midis argumenteve shoqërore dhe parimeve bazë që burojnë nga një lëvizje e caktuar, kjo përbën një çështje që duhet hetuar me hollësi. Një analizë sociologjike e një lëvizjeje të caktuar shoqërore duhet të bazohet në referencat e veta intelektuale, fetare dhe kulturore, po ashtu si edhe në

traditat, dinamikat e brendshme dhe çështjet e ligjshmërisë. Së pari dhe mbi të gjitha, analistët duhet të llogarisin faktin që referenca bazë për sferën intelektuale dhe për veprimtarinë e bashkësisë islame, është Islami. Ajo çfarë është e rëndësishme, ka të bëjë me mënyrën sesi këto bashkësi e perceptojnë, interpretojnë dhe zbatojnë këtë referencë islamike. Është gjithashtu e rëndësishme të vëzhgojmë dhe analizojmë si lidhen këto referenca islamike me vlerat bashkëkohore shoqërore, qytetërimin modern, proceset kulturore ndërkombëtare dhe pikëpamjet e ndryshme. Ky studim fokusohet në lëvizjen Gylen në një mënyrë të tillë që bën të mundur një kategorizim tredimensional të saj. Me synimin për të treguar që lëvizja Gylen nuk është thjesht një organizatë fetare, unë e vë theksin tek aspektet e saja sociologjike, kulturore dhe fetare, ndaj unë përpiqem të nxjerr në dritë identitetin social-kulturor të lëvizjes krahas aspektit të saj fetar.

Në kapitullin e parë unë jap një vështrim të përgjithshëm mbi personalitetin dhe misionin e Fethullah Gylenit. Ky studim, sigurisht që nuk përbën një biografi të Gylenit. E ndërsa një studim biografik gjithëpërfshirës i Gylenit - një njeri me vlera të gjithanshme - do të përbënte një përpjekje mjaft të çmuar, ajo do të ishte përtej aspiratave dhe kapaciteteve të mia intelektuale të momentit. Studimet biografike tentojnë dhe përpiqen të grumbullojnë gjithë materialin jetësor brenda një libri duke u kujdesur të mos lënë jashtë tij asnjë lloj informacioni. Analizimi i një personaliteti si Gyleni mund të jetë shumë më i vështirë se analizimi i një lëvizjeje. Gylen është përfaqësues i traditës ulema. Gylen është dëshmia e tradicionales në epokën moderne. Ai posedon një botë shpirtërore të thellë dhe një identitet shoqëror të përcaktuar qartë. Siç theksova më lart, jeta dhe vepra e Gylenit duhet të analizohet nga dijetarë që e identifikojnë veten me lëvizjet ndërkombëtare. Në këtë pikëpamje, ai përbën një shembull ideal për t'u studiuar, për

arsye se ka frymëzuar një lëvizje globale që synon pajtimin, tolerancën dhe respektimin e çdo njeriu ashtu siç është, në një kohë kur epoka moderne është duke u ndeshur me Islamin dhe kulturën myslimane në gjithë botën dhe kur marrëdhëniet ndërmjet qytetërimeve janë acaruar së tepërmi. Fethullah Gylen dhe lëvizja që ai ka frymëzuar, i ofrojnë botës një këndvështrim të ri islam në lidhje me Perëndimin, sidomos në botën e pas 11 shtatorit.

Një tjetër dimension i lëvizjes Gylen që dëshiroj ta trajtoj në kapitullin e parë, ka të bëjë me traditën oratorike. Përçimi i dijes nëpërmjet traditës oratorike përbën një prej shfaqjeve më të rëndësishme social-kulturore të shoqërisë myslimane. Në historinë e Islamit, shërbimi dhe përkushtimi, janë zhvilluar në formën e artit të folurit; kjo është një prej rrugëve me anë të të cilëve Islami u është transmetuar brezave. Aktiviteti i hershëm fetar dhe shoqëror i Gylenit, gjeti jehonë tek kjo traditë oratorike. Gylen fillimisht tërhoqi vëmendjen e publikut me fuqinë e tij oratorike. Ajo kontribuoi mjaft për konturimin e lëvizjes. Ligjëratat e tij aktivizuan mekanizmat e dijes po aq sa stimuluan ndjenjat njerëzore. Mund të themi se ai ishte një orator i cili fliste përmes mendjes dhe zemrës. Për këtë arsye, Gylen duhet të konsiderohet brenda ligjeve të traditës oratorike përkrah shkrimeve dhe veprimtarive të tij shoqërore. Në përputhje me këtë fakt, unë e analizoj rolin e kësaj tradite në konturimin e bashkësive myslimane në një pjesë të veçantë të librit. Ne mund të shohim gjurmët e kësaj tradite oratorike edhe në strukturat social-kulturore të bashkësive myslimane të periudhës moderne. Kur arrijmë të identifikojmë efektet sociale të kësaj tradite, ne jemi në gjendje të kuptojmë sesi fjalët dhe këshillat e një udhëheqësi opinionesh si Gylen, arrijnë të sigurojnë një ndikim kaq të madh mbi masat e njerëzve. Gylen nuk është ndonjë pjesëtar aktiv i strukturës hierarkike të ndonjë organizate,

prandaj ne duhet të kërkojmë arsyet e efektit kaq të gjerë dhe pranimit të fjalëve, ideve dhe kështillave, duke u bazuar në këtë traditë oratorike jetëgjatë. Meqenëse domethënia e kësaj tradite nuk është e njohur sa duhet, kohë pas kohe Gylen është i detyruar të shpjegojë se ai nuk ka ndonjë lidhje me komunitetin apo strukturat zyrtare të tij në ndonjë kuptim organik.

Në Islam, ndjenja e "vullnetit të mirë" bashkohet me ideale të tjera shoqërore duke përftuar një ndikim mjaft të gjerë. Ky është funksioni i traditës oratorike. Për këtë arsye, Islami është një fe e hapur ndaj perceptimeve të ndryshme e të panumërta. Pikërisht kjo e bën Islamin universal. Gyleni u bën thirrje dhe nxit ndjenjën e vullnetit të mirë dhe të tolerancës tek myslimanët turq. Vetësakrifikimi legjendar që mishërohet tek turqit e kësaj lëvizjeje, garanton një program të pastër dhe të pafundmë për përqafimin e Islamit. Kjo është pika ku misioni i Gylenit ka arritur rëndësinë e vet. Ashtu si një fëmijë në rritje, nganjëherë edhe shoqëria përpiqet të përfitojë çdo gjë që mundet, duke shpenzuar pa kriter gjithçka që ka fituar. Turqit janë thellësisht bujarë dhe dashamirës. Gylen ka qëmtuar këtë ndjenjë dashamirësie dhe i ka këshilluar pasuesit të mos e shpërdorojnë atë; përkundrazi, ata duhet ta orientojnë këtë virtyt drejt idealeve të larta shoqërore. Kështu ai ka konceptuar një model të ri për qeniet njerëzore dhe një sistem të ri vetësakrifikimi shoqëror.

Në kapitullin e dytë të kësaj analizë, të titulluar këndvështrime sociologjike, unë i afrohem konceptit të bashkësisë duke u fokusuar në paraqitjen e saj si në mendimin perëndimor, ashtu dhe në atë mysliman. Megjithëse synoj të bëj një analizë e cila merr në konsideratë rrethana shoqërore që kanë hapur rrugën drejt lindjes së formacioneve komunitare dhe pasojat e tyre, qëllimi im kryesor është të kontribuoj në diskutimin që

bëhet në lidhje me këtë lëvizje duke u fokusuar kryesisht në metodat e saj të rekrutimit. Kapitujt e këtij libri janë shumë dimensionalë; secili prej tyre mund të përbënte një bazë për studime të veçanta.

As argumentet fetarë, as diskutimet e veçanta nga fusha e shkencave shoqërore, nuk e kanë forcën e mjaftueshme shpjeguese për të siguruar një analizë të kënaqshme të fenomenit të bashkësive moderne myslimane dhe lëvizjet e tyre, si dhe për rrugën nëpërmjet së cilës ato vihen në jetë, nëse i konsiderojmë si fusha të veçuara nga njëra-tjetra. Një nga arsyet bazë për këtë mungesë aftësie është se debatet në lidhje me shkencat shoqërore e kanë origjinën nga konditat materiale dhe shoqërore perëndimore. Në fakt, kjo ka të bëjë me problemin më të madh që ka Islami i sotëm; atë të perceptimit në Perëndim si fé, kulturë dhe qytetërim me vlera të ndryshme nga ato perëndimore. Prandaj problemi shtrihet përtej analizës dhe metodave të studimit. Për këtë arsye trajtimi im prek edhe argumentet fetarë, edhe çështjet që kanë të bëjnë me shkencat shoqërore. Unë i kam dhënë vetes të drejtën të mos kufizohem në ndonjë zhanër standard akademik. Kjo është arsyeja përse përmbajtja nuk ndjek një linjë specifike mendimi, gjë që mund të mos jetë shumë tërheqëse për qarqet akademike. Materiali i paraqitur këtu nuk është rezultat i një synimi akademik personal, por i shumë linjave që ndjek për një studim sa më të hollësishëm të lëvizjes Gylen. Prandaj përmbajtja e këtij libri është menduar të shërbejë si një ngasje për studiuesit, me qëllimin që t'i kthjellojnë aspektet e kësaj lëvizjeje, por edhe të faktorëve të panumërt shumëdimensionalë që konvergojnë në formimin e saj, përpara se ata të përdorin paradigmat social-analitike. Përndryshe, kam frikë se kjo lëvizje mund të keqinterpretohet ashtu si shumë lëvizje të mëparshme me bazë islamike. Edhe pse çka e tillë mund të paraqesë një aspekt dekurajues të studimit tim, qëllimi është prezantimi i

gjithçkaje që mund të thuhet dhe lënia hapur e të gjitha pikave të mundshme për diskutim rreth konceptit të bashkësisë, në mënyrë që të lëmë hapësira për studime të tjera të mëtejshme. Gjithashtu dëshiroj të theksoj se pikëpamjet individuale, nuk rezultojnë në një analizë të mjaftueshme. Nëse ky studim siguron një bazë apo një kontribut për studime të tjera më të thelluara, ai ia ka arritur qëllimit. Thelbi i këtij paralajmërimi të hapur, është: meqenëse konceptet individuale janë në përgjithësi të patestuara, ky studim është i hapur ndaj kritikave e po ashtu edhe ndaj sugjerimeve.

Ekzistojnë studime parimore në lidhje me bashkësinë e myslimanëve në Turqi dhe në botë; megjithatë librat nuk mund të shprehin gjithçka. Gjithashtu nuk është e drejtë t'i vishen këtyre lëvizjeve idetë të cilat dikush qëmton prej këtyre botimeve. Librat nuk janë asgjë më tepër sesa komente të zgjeruara, të bazuara në vëzhgimet që burojnë nga këndvështrime të veçanta. Asnjë studim i vetëm nuk mund të shpjegojë tërësinë e një komuniteti apo ekzistencën e një lëvizjeje shoqërore. Për ta kuptuar plotësisht një komunitet fetar apo një lëvizje, një studiues duhet të përqendrohet në raison d'être (arsyen e ekzistencës) fetare, shoqërore dhe kulturore të saj. Kjo është arsyeja përse unë i referohem këtij studimi vetëm si "përpjekje për të kuptuar" e jo si shpjegim përfundimtar.

Kapitulli i tretë, i titulluar këndvështrimi kulturor, i kushtohet kryesisht përpjekjeve për arsim dhe dialog ndërkulturor të lëvizjes Gylen. Me çështje të tilla fillestare si racionalizmi, objektiviteti, pozitivizmi, progresi, feja dhe metafizika në shkollën perëndimore të mendimit, ky kapitull nxjerr në pah rëndësinë që i jep Gyleni reformës në arsim me anë të kalimit nga medresetë tek kolegjet, misionit të gazetarëve dhe fondacionit të shkrimtarëve, si dhe filozofisë së tij sunduese të përputhjes së Islamit me modernizmin.

Padyshim kjo lëvizje e ka një identitet fetar për të cilin bëhet fjalë në kapitullin e katërt. Megjithatë, kur hedhim vështrimin mbi karakteristikat e saj strukturore dhe aktivitetet e saj globale, mund të vërejmë se ajo gjithashtu ka një vizion mjaft të gjerë dhe një identitet të qartë social-kulturor. Theksi mbi identitetin fetar të saj, përqendrohet tek karakteri sufist i lëvizjes Gylen. Megjithatë është e rëndësishme të kuptohet se lëvizja nuk është një "urdhër Sufist". Ky karakter i butë dhe human, i ka rrënjët në shpirtin e traditës së Anadollit, në një proces i cili filloi kur turqit u njohën fillimisht me Islamin. Ndërsa i kushton vëmendje të veçantë lëvizjeve të hershme Sufiste në Anadoll, lëvizja Gylen fokusohet në projektet e dialogut dhe të tolerancës, të bazuar në një perceptim Sufist islam, të tillë si respekti për njerëzit dhe krijesat në përgjithësi. Lëvizja Sufi është një fenomen social mjaft i përhapur; ajo daton që në shekujt e parë të Islamit dhe ka gjeneruar lloje të ndryshme vëllazërie të institucionalizuara, që varion në përputhje me rrethanat politike dhe shoqërore. Lëvizja Gylen nuk ka veçoritë tipike të një organizate që mund të kishte një urdhër sufist; megjithatë pikëpamjet e Gylenit i japin prioritet absolut kësaj rryme, duke qenë parimisht në sintoni me fabrikën njëmijëvjeçare që vjen nga tradita e Anadollit.

Kur analizoj dinamikat e brendshme shpirtërore të lëvizjes Gylen, mbështes idenë se ajo është shëmbëlltyrë e traditës historike Sufiste dhe se është në përputhje me rrethanat e sotme shoqërore. Kur kam parm Sunet. Edhe pse këto terma kanë përjetuar një transformim kuptimor në rrugëtimin e tyre përgjatë historisë, gjatë studimit tim s'kam gjetur hapësirë të mjaftueshme për të ofruar një analizë të tillë kuptimore. Prandaj për t'ia arritur qëllimit në këtë studim, unë përdor kuptimin e përgjithshëm të këtyre koncepteve, ashtu siç përdoret gjerësisht në literaturën islame.

Mesazhi i Gylenit ushqehet si nga arsyeja e tij, po ashtu edhe nga zemra. Në këtë mënyrë ne zbulojmë dy aspekte të Gylenit: ai është njëkohësisht dijetar (alim) dhe njeri me zgjuarsi të thellë (arif). Ai është mjaft i përgatitur në shkencat fetare, kulturën dhe filozofinë perëndimore, por edhe në problemet e sotme sociale dhe kulturore të botës. Ne e shikojmë atë, në thelbin e tij si një mendimtar racional në të gjitha këto fusha dhe si një dijetar i shquar. Gylen dëshmon thellësi të mëdha të mprehtësisë dhe dijes së gjerë në lidhje me sufizmin, metafizikën dhe kozmosin. Një lexuesi i duhet të bëjë përpjekje mjaft serioze për t'u përshtatur me dinamikat e jetës shpirtërore dhe koncepteve që udhëheqin qenien e tij, në mënyrë që të qëmtojë apo të përkufizojë bashkësinë e vlerave shpirtërore të Gylenit. Eksperienca islame e rrymës sufiste ka nevojë për një nivel të ndryshëm dhe më të lartë të ndjeshmërisë dhe ndërgjegjes; edhe një analizë e efektshme e terminologjisë sufiste nuk mund ta transmetojë siç duhet "përvojën e misticizmit" në shprehje apo diskutime. Me kalimin e kohës ajo kërkon përjetim të drejtpërdrejtë dhe kontakt me botën shpirtërore islame.

Si teolog, qëllimi im është të nxjerr në pah nivelin e tij të dijes në shkencat islame, aftësinë e tij për të nxjerrë si konkluzion gjykime dhe interpretime kritike (ixhtihat), si dhe kompetencën e tij në mjaft disiplina të ndryshme. E ndërsa shprehja e opinioneve në lidhje me këtë çështje është e mundur brenda kufijve të gjuhës dhe të kulturës, unë heq dorë nga analizimi i aspekteve të jetës së tij shpirtërore për shkak të pamundësisë për të bërë një punë të kënaqshme në këtë aspekt. Si individ, Gyleni nuk duket të jetë asgjë më tepër sesa një mysliman i thjeshtë. Sado e vërtetë të jetë kjo, ai mishëron gjithashtu një jetë të mbushur me tension të lartë shpirtëror dhe metafizik. Ndjekësit e tij ndjehen të lidhur fort me prezencën, shprehjet dhe mënyrën e komunikimit

të Gylenit. Ai është shumë i ndjeshëm dhe tmerrësisht i kujdesshëm në lidhje me marrëdhëniet e tij me sendet dhe qeniet përreth. Kudo që ai është, ka një lidhje të fortë me vendin e tij. Kjo dëshmon sferën e ndikimit që ka mbi të tjerët nëpërmjet mençurisë dhe karakterit të tij.

Ky studim nuk synon të mbulojë gjithë hapësirën e pikëpamjeve, apo rrezen e jehonës potenciale, politike, sociale dhe kulturore në lëvizjen Gylen. Ai nuk synon të jetë i kuptueshëm për të gjithë. Studimi është mjaft i kufizuar për shkak të qëllimit specifik që ka dhe të informacionit që paraqet. Tezat e paraqitura në këtë libër, nuk shkojnë aq larg sa të përftojnë një teori të gjerë. Padyshim ekziston nevoja për një studim më të thelluar që të fokusohet në rrënjët sociale të kësaj lëvizjeje dhe në rrjedhojat e koncepteve të saj në bashkësinë njerëzore. Një studim që do t'ia dilte të shpjegonte impaktin e gjerë potencial të kësaj lëvizjeje.

Kapitulli 1

M. FETHULLAH GYLEN DHE MISONI I TIJ

THEMELET KULTURORE TË TOLERANCËS DHE DIALOGUT

Meqenëse shtetet moderne janë të ndërtuara mbi bazën e shoqërive të urbanizuara, edhe problemet që i përkasin njerëzimit, shoqërisë dhe vlerave demokratike janë komplekse dhe të shumëllojshme. Të gjitha veprimet tona, qofshin politike, ekonomike, sociale apo kulturore, kanë si synim e vetëm përfitimin. Mendjet tona nuk mund të veprojnë deri në lodhje pa pritur shpërblim, domethënë nuk mund të japin pa marrë gjë në këmbim. Ne jemi në prag të një epoke në të cilën "shërbimi ndaj njerëzimit" po përballet me zhdukjen. Ky është një proces krejtësisht mekanik i një bote dixhitale, ku të gjitha cilësitë njerëzore po shkojnë drejt asgjësimit. Kjo përbën rënie nga piedestali për specien njerëzore. Qeniet njerëzore janë duke u shndërruar në mjet për arritjen e komoditetit apo në plaçkë tregu, në një kohë kur dikur konsideroheshin si themeluesit e parimeve të universit. Problemet me botën moderne janë pikërisht të qenieve njerëzore. Për t'iu kundërvënë kësaj tendence, njerëzit po drejtohen kudo drejt botës shpirtërore, kësaj kolone hyjnore e cila do t'i risjellë në kujtesë njerëzimit vlerat e veta të vërteta.

Disa modele politike pretendojnë se institucioni i një demokracie multikulturore, gjithëpërfshirëse dhe pluraliste, do t'i zgjidhë të gjitha problemet sociale. Sipas këtyre teorive, që të gjitha problemet burojnë nga mungesa e një sistemi të tillë dhe nga papërshtatshmëria e demokracive dhe e sistemeve ligjore të cilat janë të përjashtuara prej gjithëpërfshirjes dhe cilësive pluraliste. Argumenti që disa njerëz japin për t'i vërtetuar këto

lloj tezash, është se të tilla papërshtatshmëri, shpien në konflikte. Sipas tyre ato vijnë në format e kërkesave dhe pretendimeve mbi baza etnike, kulturore, komunitare, politike apo ideologjike. Sapo të vendosen të drejtat dhe institucionet demokratike dhe sapo këto institucione të fillojnë t'u shërbejnë që të gjithë qytetarëve, njerëzit nuk do të merren më me grupime etnike, komunitare, kulturore apo të ngjashme me to. Nga ana tjetër, disa njerëz i konsiderojnë të tilla probleme si çështje anësore, thjesht një çmim që duhet paguar për modernizimin. Sipas kësaj pikëpamjeje, problemi i vërtetë qëndron se disa njerëz e konsiderojnë veten të lënë mënjanë nga ky proces modernizimi. Kur këta persona arrijnë një nivel të veçantë zhvillimi dhe progresi ekonomik, punët nisin të funksionojnë siç duhet dhe ata do të pushojnë së qenuri problematikë si dhe do të mund të integrohen në përputhje me normat e shoqërisë. Dikur njerëzit e përvetësonin konceptin e "tolerancës dhe të respektit reciprok" duke ia bashkangjitur këtë atij të demokracisë, duke bërë kështu që këto parime të udhëhiqnin marrëdhëniet e tyre personale dhe publike. Me anë të këtij veprimi pretendohej që problemet sociale do të davariteshin. Megjithatë realiteti dëshmoi që edhe pas vendosjes së kësaj lloj demokracie, kontradiktat mbi baza fetare, etnike apo kulturore vijuan të ishin burim konflikti.

Aktualisht ekzistojnë 192 shtete anëtare të Organizatës së Kombeve të Bashkuara dhe ndoshta 20 të tjera jashtë ombrellës së OKB-së. Në botë ekzistojnë sot më tepër se 600 grupe gjuhësore dhe më tepër se 5000 grupe të ndryshme etnike. Në shumë pak vende, qytetarët flasin të gjithë të njëjtën gjuhë apo i përkasin të njëjtit grupim etniko-nacional. Një shumëllojshmëri e tillë politike, sociale, kulturore, ushtarake dhe fetare përbën një rrezik potencial konflikti të përmasave ndërkombëtare. Ky potencial i bën shpesh sipërmarrjet demokratike, të pasigurta dhe të debatueshme. Që nga fundi i Luftës së Ftohtë, konfliktet

mbi baza etnike dhe kulturore janë shndërruar në vatrën qendrore gjeneruese të dhunës politike.

Të tilla probleme kërcënojnë të ardhmen e të gjithë popujve në mbarë botën. Ndaj është e nevojshme të rindërtohen themelet kulturore të tolerancës, mirëkuptimit dhe të dialogut brenda një sistemi më të gjerë dhe më gjithëpërfshirës, i cili do të ngrihet mbi të gjitha praktikat ekzistuese demokratike. Natyrisht, nuk ekziston një zgjidhje e thjeshtë dhe as një formulë e vetme për të kuruar sëmundjet globale. Askush të mos ketë një bindje të tillë. Shumë sugjerime mund të jenë të dobishme në rrethana specifike, por ato vështirë se mund të jenë të zbatueshme vazhdimisht në dimensione universale. Nëse heqim dorë nga paragjykimet për të tjerët dhe marrim në konsideratë eksperiencat e ndryshme, ne mund të pikasim se lëvizjet lokale mund të përmbajnë zgjidhje të mundshme për probleme të caktuara universale.

Ideologjia e modernizimit ofroi një model njerëzor i cili prirej më tepër me "individin" sesa me njerëzimin. Njeriu modern, sipas kësaj ideologjie, jetonte në një cep, i vetëm dhe i interesuar vetëm për problemet që kanë lidhje me vetë atë. Kjo ideologji e barazoi progresin me fitimin dhe arritjen e limiteve të pasurisë dhe të mirëqenies. Në një pjesë të kufizuar të botës, ky model hodhi rrënjë. Por njerëzit shumë shpejt vërejtën se edhe pse kishin arritur nivele të papara të pasurisë dhe të mirëqenies, problemet e tyre politike, ekonomike dhe social-kulturore vijuan të ekzistojnë. E ndërsa pasuria materiale rritej, në të njëjtin model bjerrej edhe varfëria shpirtërore. Njerëzimi arriti një fazë kur nisën të bashkekzistojnë vetëm pakënaqësitë materiale dhe shpirtërore. Njerëzit, masat dhe bashkësitë ngritën pikëpyetje të mëdha mbi sistemin në të cilin jetonin, duke formuar grupime kundërshtuese dhe organizata të mëdha opozitare.

Në momentet historike të transformimeve sociale, ekonomike dhe politike, elementin njerëzor e vërejmë në pararojë. Ekzistenca njerëzore në tokë dhe mënyra jonë e arritjes së objektivave janë edhe njëherë në pikëpyetje. Të njëjtat çështje që trazonin mendjen e filozofëve të dikurshëm natyralistë, ziejnë edhe në mendjen e filozofëve të sotëm. Ne vërejmë gjithashtu se një jetë e mbushur me besim dhe praktika fetare është në ngritje nëpër gjithë botën. Pas aventurës së njerëzimit me modernizimin dhe pas çmimit të paguar në të gjithë sektorët e shoqërisë njerëzore si në aspektin kulturor, social, ekonomik ashtu edhe në atë politik, njerëzimi i është drejtuar edhe njëherë hyjnores për të kërkuar në lidhje me çështjet e pazgjidhura. Mesa duket, përgjigjet më të gjera dhe më të kënaqshme në lidhje me çështjet që kanë të bëjnë me ekzistencën, duhet të frymëzohen nga koncepti i "njeriut të virtytshëm", i cili u konturua në librat e feve hyjnore në forma të ndryshme.

Prandaj edhe ekziston një nevojë për një përpjekjeje të vazhdueshme për të rijetuar vlerat e vërteta të individëve të virtytshëm. Qëllimi i kësaj përpjekjeve duhet të jetë asgjë më tepër sesa risjellja në jetë e njeriut të popullit, domethënë "njeriut të traditave", të vetësakrifikimit, të pajisur me botë të gjerë shpirtërore. Ky është një apel për një brez i cili ia kushtoi jetën e vet shërbimit ndaj të tjerëve. Siç thotë një thënie e vjetër turke: "Shërbeji njerëzimit për kënaqësinë e Krijuesit".Pa pasur në mendje dhe ndërgjegje një shpirt të tillë devocioni, truri bashkëkohor nuk mund ta perceptojë dot këtë lloj mënyre jetese. Individët, të cilët zotërojnë një shpirt të tillë, kanë luajtur role kyçe në themelimin e qytetërimeve, perandorive dhe shteteve të mëparshme. Në kohën tonë ekzistojnë shumë sociologë dhe studiues të cilët përpiqen të sjellin në ekzistencë një model të tillë njeriu. Në fakt, qytetërimi modern është tmerrësisht i etur për të tillë shpirtra vetësakrifikues të cilët ia

përkushtojnë veten bashkësisë, por edhe për lëvizje të pastra që kanë në themel dialogun dhe konsensusin.

Misioni i lëvizjes Gylen ka një rëndësi të madhe në këtë aspekt. Krahas projeksionit historik dhe social të përmendur në këtë kapitull, ne duhet të përfshijmë gjithashtu edhe personazhin karizmatik të vetë Gylenit, si një faktor kyç që sjell për pasojë kushtimin e një vëmendjeje të veçantë ndaj kësaj lloj lëvizjeje. Edhe pse nuk kam ndërmend të bëj një analizë të karakterit të tij në këtë studim, mendoj se është thelbësore të hedhim një sy shkurtimisht mbi biografinë e Gylenit.

KUSH ËSHTË M. FETHULLAH GYLEN?

Gyleni lindi në vitin 1941 në një familje tradicionale me 5 djem dhe 2 vajza në komunën Pasinler të Erzurumit. Babai i tij, Ramiz Efendi, ishte një imam i punësuar nga shteti i cili kreu misionin e tij në rajone të ndryshme. Erzurum shtrihet në verilindje të Turqisë dhe është nga pikëpamja social-kulturore një rajon shumë konservator. Ai është një qytet që për shekuj me radhë ka pasqyruar vlerat bazë fetare dhe kombëtare në strukturën e vet shoqërore.

Gyleni e kaloi fëmijërinë në një atmosferë urdhrash tradicionalë të dervishëve dhe nëpër mjedise shkollash fetare (medrese), të cilat promovonin dhe artikulonin vlera konservative. Ai kishte një kuriozitet të përhershëm dhe një dashuri të madhe për dijen. Qyteti i tij i vogël e kishte të pamundur të kënaqte dëshirat e tij intelektuale. Që në moshë të re ai e orientoi mendjen dhe vëmendjen drejt ngjarjeve kulturore politike dhe sociale të botës së jashtme. Gyleni kujton që gjatë viteve të tij të para në medrese, herë pas herë përqendrohej tek probleme sociale. Kur u rrit, nisi të zbulonte botën e artit dhe atë të aktiviteteve intelektuale të botës së tij të

afërt sociale. Ai e kreu shkollimin në medrese brenda një kohe të shkurtër por nuk pati mundësi të merrte një shkollim zyrtar.

Ato ishin vitet kur Republika Turke sapo e kishte humbur themeluesin e saj dhe asaj i duhej ende punë të ndërtonte themelet e shtetit dhe institucionet e tij. Që nga periudha e Reformave të Tanzimatit, vendi kishte qenë dhe ende vazhdonte të ishte dëshmitar i shumë problemeve politike, ekonomike dhe social-kulturore. Intelektualët e vendit përjetuan një rënie nga piedestali; ata e ndjenin se ishin pjesë e një qytetërimi në rënie dhe të mundur islamik. Ekzistonin mori problemesh intelektuale që diskutoheshin vazhdimisht. Për këto probleme nuk ekzistonte ndonjë zgjidhje e dukshme, ndaj edhe i liheshin shtetit për t'i zgjidhur. Intelektualët e vendit ishin mjaft të lodhur nga diskutimet, qoftë edhe për çështjet më të thjeshta. Çështjet që kishin të bënin me Islamin dhe jetën shoqërore fetare, tashmë dukej se ishin groposur. Demokracia turke ishte e brishtë, duke u lëkundur ndërmjet sistemit njëpartiak dhe atij shumëpartiak. Luftërat politike dhe klasore, konfliktet e brendshme, krizat e vazhdueshme ekonomike, varfëria dhe problemet e tjera të shumta, shqetësuan mendjen e Gylenit të ri. Ai mendonte rreth tatëpjetës dyshekullore të botës myslimane dhe përpiqej të gjente zgjidhje që do të mund ta përmbysnin situatën. Gyleni i rishikonte këto probleme nëpërmjet prizmit të vlerave kulturore bashkëkohore. Ai mendonte se ishte e domosdoshme të rishikoheshin elementet më thelbësore që kishin të bënin me çështjet e dështuara; të shikoheshin në detaje komplekse, në mënyrë që t'i organizonte ato edhe njëherë, për të përftuar hove të reja vullneti dhe entuziazmi.

Në dy shekujt e fundit, kanë ekzistuar dy linja mendimi me ndikim nga pikëpamja filozofike dhe politike. Ato janë shfrytëzuar për të shpjeguar dhe për t'i dhënë zgjidhje tatëpjetës në qarqet intelektuale dhe fetare të shoqërisë turke dhe për

pasojë për të lehtësuar integrimin dhe pjesëmarrjen në botën e qytetëruar moderne. Një nga këto ishte konservatorizmi ekstrem dhe tjetra bazohej në mohimin e trashëgimisë historike, si të traditave, ashtu dhe të praktikave sociale. Kjo e fundit parapëlqeu t'i bashkohej botës së qytetëruar perëndimore pa u menduar gjatë. Ajo e çliroi veten nga identiteti i saj tradicional social. Ndërsa e para, i interpretoi dinamikat e progresit brenda kufijve të traditës, me një mentalitet konservator; ndërsa e dyta e shikonte progresin nëpërmjet prizmit të vlerave kulturore dhe materiale të qytetërimit perëndimor, si dhe të mënyrës së jetesës që këto vlera prodhonin. Pati edhe nga ta të cilët propozuan një rrugë të tretë apo të katërt si dhe nga ata të cilët mbështesnin idenë e ndërthurjes së dy të parave.

Fethullah Gylen Hoxhaefendi doli pikërisht nga radhët e një bashkësie tradicionaliste. Në përputhje me të, ai eci drejt një rruge të përgatitur nga modele të gatshme dhe norma tradicionale. Rrethi i tij i afërt nuk ishte shumë i gatshëm të mirëpriste interpretime të reja, të cilat gjykoheshin si "jashtë linje." Kjo është arsyeja përse iniciativat e tij të para ndeshën në një reagim konservativ. Gyleni është një njeri i përkushtuar ndaj vlerave tradicionale. Megjithatë, me kalimin e viteve ai nuk i është trembur kurrë vënies ballë për ballë të vlerave kulturore tradicionale me qytetërimin bashkëkohor perëndimor. Nga kjo pikëpamje, sipërmarrja e tij përmban elemente që hapin rrugë të reja bashkëpunimi të modernes dhe tradicionales, si në pikëpamjen teorike, ashtu dhe në atë praktike. Që nga periudha e parë e veprimtarisë së tij fetare dhe shoqërore deri tek veprimtaritë e tij të fundme arsimore, misioni i tij ka qenë ai i ilustrimit të vlerave kulturore fetare dhe tradicionale nga njëra anë dhe fakteve shkencore nga ana tjetër, duke argumentuar që ato nuk janë në kundërshtim me njëra-tjetrën. Përkundrazi, ato mbështesin njëra-tjetrën dhe mund të vihen në shërbim të njerëzimit në harmoni të përkryer. Gyleni nuk e ka fshehur

kurrë identitetin e tij fetar. Ai gjithmonë e ka theksuar dukshëm idenë se perceptimi i saktë i botës, nuk është asgjë më tepër sesa pjesë e eksperiencës së marrë nga përvoja e tij e thellë fetare. Ai beson se identiteti dhe praktikat fetare nuk janë të ndara nga thelbi social i njerëzimit. Nga kjo pikëpamje, ai posedon këndvështrime të qëndrueshme që burojnë nga vetë qëndrimi i tij. Ai thekson idenë se një karakter fetar dhe plotësisht i sinqertë do të ishte një përfitim për shtetin dhe shoqërinë. Mendimtarët bashkëkohorë në përgjithësi janë përqendruar tek shteti, qyteti dhe ekonomia. Nga ana tjetër, Gyleni e ka drejtuar vëmendjen drejt qenies njerëzore e cila qëndron në thelb të gjithë këtyre. Sipas tij, problemi më i rëndësishëm i qytetërimit bashkëkohor është edukimi. Në qoftë se një individ është i virtytshëm, ai do të jetë i virtytshëm në çdo aspekt: në shtet, në qytet dhe në ekonomi. Megjithatë, Gyleni nuk e konsideron çështjen e *qenies njerëzore* si një çështje thjesht intelektuale. Ai i ka transformuar idetë e tij në projekte serioze të praktikës shoqërore.

Veprimet konservative kanë si tendencë t'i japin më shumë lirshmëri një personi që përballet me probleme të panjohura. Mënyra të reja të shikimit të gjërave, mund të jenë të rëndësishme kur lidhen me argumentet e pranuara gjerësisht dhe që janë të formuara nga eksperienca e viteve të shkuara, domethënë në dritën e normave dhe vlerave tradicionale. Një këndvështrim i tillë nuk mundëson lehtësisht prurjen e përvojave dhe të interpretimeve të reja. Gyleni u përpoq të formulonte një mënyrë të re të vepruari, një rrugë të re e cila mbështetej fort si në sigurinë që jep tradita, ashtu edhe në vlerat e reja sociale. Kjo përbën një mënyrë thellësisht të re të veprimit dhe të sjelljes.

Sa ishte i ri, Gyleni e gjeti veten në një pozicion ku i duhej të zgjidhte midis dy kulturave të ndryshme, Islamit dhe Perëndimit. Që nga tre breza përpara tij, njerëzit kishin përjetuar

një krizë identiteti midis këtyre dy kulturave dhe qytetërimeve. Gyleni kishte një vizion të qartë të transformimit kulturor të epokës së tij. Në vend që të binte në dëshpërim emocional dhe etik përballë transformimeve sociale dhe institucionale që përjetoheshin në Turqi dhe në mbarë botën, ai nuk iu tremb kësaj situate dhe vijoi konturimin e përvojës individuale dhe tradicionale, duke u marrë njëkohësisht në mënyrë aktive me transformimet sociale me anë të pjesëmarrjes me ndërgjegje të plotë në këto procese. Ai zhvilloi një këndvështrim që ushqeu idealet e tij personale etike dhe kulturore me një repertor të ri dijesh.

Që në moshën 15 vjeçare Gylen hyri në një atmosferë të mbushur me ide të tilla, duke qenë një i ri që e kishte arritur tashmë pjekurinë intelektuale. Si mjedisi në familje ashtu edhe rrethi konservator i medresesë në të cilën ai ishte rritur, kishin kontribuar së tepërmi në këtë pjekuri të hershme. Ai tashmë kishte përvojë të mjaftueshme shpirtërore brenda vetes dhe mendjen e kishte plot entuziazëm dhe dëshirë të madhe për të punuar.

TRADITA ORATORIKE

Një kuptim më i saktë i misionit të lëvizjes Gylen lidhet me konceptin e traditës oratorike (sohbet) në botën myslimane. Që nga ardhja e Islamit, tradita oratorike ka qenë një nga metodat më domethënëse për ushqimin kulturor dhe komunikimin e vlerave tradicionale. E ndërsa medreseja ka qenë një mjet për sistemimin e ideve fetare, ligjërimi publik dhe oratoria kanë shërbyer si kanale të transmetimit të tyre në publik. Foltorja e xhamisë ka qenë kanali natyror për këtë; ajo ishte qendra e prodhimit të kulturës popullore islame dhe stadi në të cilin arti islam i oratorisë arriti në nivelin dhe stilin e vet origjinal. Xhamia ka qenë elementi më boshtor i qytetërimit islam dhe

i kulturës qytetare. Ajo ishte një qendër ndërveprimi si për banorët e rrethinave ashtu edhe për turma të mëdha qytetare, të cilat takoheshin aty për qëllime biznesi, shitblerjeje apo për arsye të tjera. Xhamia ka zënë një vend qendror në skicimin dhe modelimin e kulturës islame. Mjedisi kulturor nga i cili e kishte origjinën Gyleni, ishte i vendosur në këto udhëkryqe tradicionale. Ai, para së gjithash, është një anëtar i medresesë. Ka kaluar një jetë që është mjaft e ndërlidhur me xhaminë dhe masat e gjëra. Manifestimi social i përjetimit të ideve fetare dhe formave të besimit, sillej rrotull kësaj qendre. Medreseja ishte mjaft e lidhur me xhaminë dhe me jetën sociale të komunitetit. Kur ai u ngjit së pari në shkallët e foltores, në vitet e para të ndjekjes së mësimeve në medrese, ai nuk ishte "aq i gjatë sa të ngjitej mbi foltore", siç është shprehur diku. Që nga fëmijëria e tij e hershme, Gyleni ishte një person mjaft i ndjeshëm por dhe entuziast. Ky entuziazëm e ndihmoi më vonë të zhvillonte një stil të veçantë oratorie. Përvoja e tij fillestare në predikimet e tij të para e bëri të kuptonte sesa e efektshme ka qenë tradita oratorike përgjatë shekujve, ashtu si edhe ndikimi i saj pozitiv dhe thelbësor mbi njerëzit. Ky art i oratorisë do të përcaktonte gjithë modelin e përpjekjeve dhe mënyrës së tij të jetesës. Ai iu përkushtua përdorimit të këtij arti si një mjet për kumtimin e ndjenjës së besimit si dhe nxitjes së bamirësisë, si një mjet për mobilizimin e potencialeve të plota të shoqërisë, fesë, shtetit dhe kombit. Mesa duket, ai e ka përvetësuar vargun kuranor "Nxiti besimtarët (për të marrë përgjegjësitë e tyre)" (Kuran, 4:84), si një mision dhe simbol. Në sensin historik, "fuqia e fjalës" do ta shfaqte veten edhe njëherë në oratorinë e tij të përkryer dhe shpirtërisht të fuqishme.

Fjalimet e tij publike përbëjnë ndoshta tiparin më të dallueshëm ndër shumë tipare të tjera të tij. Në fakt, shumë njerëz kanë arritur ta njohin atë vetëm nëpërmjet oratorisë së tij të zjarrtë. Dija dhe interesi i jashtëzakonshëm në fushën e

studimeve islame dhe në shkencat perëndimore moderne, për vite me radhë janë eklipsuar nga mjeshtëria e tij oratorike, megjithëse artikujt dhe poezitë e tij janë botuar në revista të ndryshme. Për shumë vite ai ka studiuar jo vetëm disiplina që lidhen me fenë, por edhe me historinë, filozofinë, sociologjinë, letërsinë dhe artin. Megjithatë, të gjitha aspektet e kësaj dijeje të akumuluar, do të dilnin në sipërfaqe ose nëpërmjet modelimit të masave dhe transformimit të tyre në "mësues", ose në instanca të tjera ku ato u praktikuan.

Detyra e tij zyrtare si predikues e pati pikënisjen në vitin 1959, pasi ai kaloi provimin e Drejtorisë Turke të Çështjeve të Fesë dhe zgjati për afro tridhjetë vjet, gjatë të cilave ai shërbeu si imam, predikues, mësues në kurset kuranore dhe në poste drejtuese. Ai predikoi në shumë qytete si Edirne, Kirklareli, Izmir, Edremit, Manisa dhe Çanakkale. Gjatë karrierës së tij profesionale si predikues zyrtar, ai pati kontakte të ndryshme me shumë njerëz. Në kuptimin e vërtetë të fjalës, arti i oratorisë i cili kishte qenë i vdekur dhe i harruar për pothuajse dy shekuj, fitoi një rigjallërim të madh falë entuziazmit të tij të jashtëzakonshëm, botës së thellë shpirtërore dhe përvojës së madhe, dijes së gjerë dhe bazës kulturore dhe kuptueshmërisë. Me një hijeshi që buronte nga çiltërsia dhe me anë të virtytit të vullnetit, ai aktivizoi dhe rigjallëroi ndjenjat fetare, patriotike dhe mirëdashëse të masave të gjera, duke shfrytëzuar çdo aspekt delikat të kësaj fushe. Shpresa dhe entuziazmi gjeti themel të shëndoshë për mundësimin e rigjallërimit të jetës shpirtërore nëpërmjet predikimeve të tij. Mijëra e madje dhjetëra mijëra njerëz e kanë rizbuluar veten falë tij duke zhvilluar ndjenjën e besimit në vetvete po aq sa edhe vlerat e tyre shoqërore.

Aktiviteti fillestar i Gylenit u karakterizua nga shërbimi i tij si predikues që udhëtonte nga njëri qytet në tjetrin. Ndaj, predikimet dhe angazhimi i tij me komunitetet e njerëzve

ka qenë gjithmonë i dukshëm. Stili i tij ishte i formësuar në përputhje me qëndrimet dhe sjelljet social-psikologjike të shoqërisë së cilës i drejtohej. Ai do t'i peshonte mirë të gjitha veprat dhe fjalët nëpërmjet mekanizmave më të ndjeshëm psikologjikë përpara se t'u drejtohej njerëzve. Ai për vete kalonte një jetë mjaft të kujdesshme, sikur të ishte përherë nën vëzhgim. Ky kujdes nuk ishte pasojë e dëshirës për të fituar pëlqimin e bashkësisë së besimtarëve, por ishte rrjedhojë e bindjeve të forta ndaj traditës së dervishëve të cilën e ndiqte me sinqeritet të plotë dhe ndjeshmëri të pakufishme se çdo fjalë dhe çdo veprim i tij ishte nën mbikëqyrjen hyjnore. Ai ka qenë vërtet një besimtar modern *(abid)*, asket *(zahid)* dhe dervish. Kjo solli një motivim më të madh pas ndjeshmërisë në fjalët, sjelljen dhe personalitetin e tij si dhe në paralajmërimet që u bënte besimtarëve. Kujdesi, karakteri i mprehtë, qetësia dhe maturia të cilat shfaqeshin kudo, edhe në veprimet e tij më të parëndësishme, por ndoshta edhe përvoja e brendshme shpirtërore, janë mbështetur mbi kuptimin e tij të thellë dhe të ndërgjegjshëm të ndjenjës së shërbimit. Nëpërmjet kryerjes shumëvjeçare të disiplinave shpirtërore *(rijazet)*, nën një disiplinë dhe ushtrim të hekurt, ai iu nënshtrua një pastrimi dhe qetësimi të çdo tundimi të mundshëm drejt mëkatit, i cili është dominues tek natyra njerëzore. Çdo ndjenjë e tij u bë e dukshme vetëm pasi kaloi nëpër provën e kësaj lloj disipline. Kur bënte një predikim, madje edhe në kulmin e emocioneve, ai dukej sikur zotëronte një mekanizëm kujdesi dhe një formë vetëdijeje që kontrollonte veprimet dhe nxitjet e tij të brendshme.

Ai arriti një nivel të tillë vetëdijeje me anë të predikimeve dhe mënyrës së jetesës përpara dhe pasi këto predikime të merrnin formë në përputhje me këto veti. Shfaqja përpara një audience ishte për të si dhimbjet e lindjes. Ai është shumë i vëmendshëm që të mos shfaqte ndonjë mendim, qoftë edhe

një pështpëritje e cila nuk është në vendin e duhur. Është e nevojshme të përshkruhet fuqia e tij oratorike dhe jeta e tij delikate me anë të së cilës është mbështjellë, në mënyrë që të merret një tablo e plotë e ndikimit të kulturës oratorike mbi dinamikat thelbësore të bashkësisë së Gylenit. Kjo lëvizje ka përftuar dhe përhapur traditat e veta kulturore nga pikëpamja fetare dhe social-kulturore, në një kohë që mbetet shumë e lidhur me sistemin tradicional të vlerave.

Ndërsa i shtrinte kontaktet e tij me masat, Gyleni familjarizohej gjithmonë e më tepër me problemet e tyre sociale dhe kulturore. Ky kontakt i ngushtë e vendosi atë në një pozicion ku duhej t'i ndeshte këto probleme dhe të kërkonte zgjidhjen e tyre.

Si rezultat i këtij udhëtimi intelektual, ai arriti në përfundimin se problemi më i madh për Turqinë e ndoshta edhe për mbarë qytetërimin botëror ishte edukimi i njerëzimit. Pasi arriti në këtë konkluzion, në fillim të viteve 70' kur u bë drejtues i një kursi kuranor, ai nisi përpjekjet për të vënë në jetë një metodë të ndryshme edukimi.

Zyrtarisht ishte një predikues, por nga ana tjetër organizonte klasa dhe kampe verore për studentët. Në ligjëratat e tij thoshte se në kohën tonë është më e rëndësishme të hapësh shkolla sesa xhami, duke kanalizuar kështu drejt tyre entuziazmin shpirtëror të publikut. Megjithatë kjo politikë u kundërshtua menjëherë prej disa elementeve konservatorë përreth, të cilët ishin të paaftë të llogarisnin efektet sociale afatgjata të projekteve edukative dhe hapjes së shkollave. Për shumë vite, nga foltorja e xhamisë apo nëpërmjet mënyrave të tjera, Gyleni u përpoq të motivonte njerëzit rreth tij për të përmbushur projekte edukative, më së shumti në formën e hapjes së shkollave private të arsimit të detyrueshëm. Njëkohësisht ai sigurohej që këto projekte të perceptoheshin si iniciativa qytetare prej zyrtarëve qeveritarë,

dhe si produkt i shpirtit shoqëror dhe kombëtar pa ndonjë objektiv politik apo ideologjik. Procesi i institucionalizimit të këtyre projekteve ka qenë i gjithi veprimtari civile. Ai nuk ka marrë kurrë formën e opozitës ideologjike apo politike.

Gjatë viteve 70, luftërat ideologjike që shokuan mbarë botën, prekën thellësisht edhe Turqinë. Turqia u shndërrua në fushë beteje për rrymat intelektuale, politike dhe ideologjike. Gjatë këtyre konflikteve humbën jetën dhjetëra mijëra të rinj. Në këto vite, Gylen arriti t'i mbante njerëzit rreth tij dhe të ndikonte mbi masat, të cilave u bënte thirrje të qëndronin larg këtyre luftërave me një kujdes dhe durim të pashembullt. Në vitet 70 dhe 80, Gyleni ishte ndoshta një nga predikuesit e rrallë, ligjëratat e të cilit ndiqeshin me vëmendje nga një audiencë me një numër të madh të shkolluarish si dhe nga njerëz të tjerë të të gjitha kategorive. Me fillimin e viteve 90, institucionet e para edukative si shkollat tetëvjeçare dhe të mesme nisën të shfaqnin aftësitë e tyre duke bërë që suksesi i nxënësve të këtyre shkollave të njohë rritje nëpër olimpiadat shkencore si në Turqi ashtu edhe jashtë saj. Kjo solli për pasojë konsolidimin e bazave të këtyre institucioneve duke i shndërruar ato në institucione që vinin në jetë të vërtetat shkencore. Me fjalë të tjera, ato ishin shndërruar në manifestim të nevojës dhe të vijimësisë së hapjes së institucioneve të tjera arsimore të lëvizjes Gylen. Si rezultat, Gyleni u bë fokusi i vëmendjes së politikanëve që ishin jashtë sistemin burokratik të shtetit, i njerëzve të fushave të ndryshme që nga akademikët e deri tek bota e artit, që nga media e deri tek qarqet intelektuale. Vitet 90' ishin vitet e hapjes ndaj botës së jashtme, por dhe vite të cilat ndezën një proces të gjerë dialogu me njerëzit që qëndrojnë në pararojë të fushave të tyre. Kjo përpjekje inicioi një proces të tillë dialogu i cili nuk ishte vërejtur më parë gjatë historisë së Turqisë moderne.

HAPAT E PARË DREJT DIALOGUT DHE PAJTIMIT

Gyleni e nisi projektin e tij të gjerë civil të dialogut duke mbledhur njerëz të cilët përfaqësonin stade të ndryshme jetese dhe pikëpamje të ndryshme intelektuale në Turqi. Shumë prej këtyre u ishin bashkangjitur grupeve të ndryshme intelektuale dhe shoqërore që e kishin luftuar njëri-tjetrin fizikisht në kuptimin e vërtetë të fjalës, gjatë viteve 60' dhe 70' dhe përplasur sërish ideologjikisht dhe shoqërisht në vitet 80'. Gyleni nisi t'i ftonte këta njerëz në takime të ndryshme gjatë viteve 90', duke u dhënë mundësinë të bashkohen. Gjatë këtyre takimeve, shumë nga këta njerëz takoheshin me njëri-tjetrin për të parën herë. Njerëzit të cilët i kishin drejtuar armët njëri-tjetrit si dhe njerëzit të cilët i kishin orientuar grupimet e tyre politike, të përbërë kryesisht nga të rinj, drejt objektivit të vetëm që ishte vdekja e të tjerëve, patën një mundësi të rrinë së bashku, të hanë në të njëjtën tryezë dhe të shkëmbejnë mirëdashje. Mbledhjet e para të këtij lloji ishin diç më tepër se sa takime të thjeshta kortezie. Megjithatë, padyshim që të gjithë pjesëmarrësit e këtyre takimeve përjetonin një ndjenjë ekzaltimi kur shihnin se po hidheshin themelet e një bashkësie të re intelektuale, filozofike dhe sociale. Shumë shpejt kjo valë kënaqësie çoi në themelimin e "Platformës së Dialogut" që e pati pikënisjen në vitin 1998[1]. Një grup dijetarësh nga fusha të ndryshme akademike u bashkuan për të çuar përpara një plan të ri veprimi shkencor dhe intelektual në të ardhmen. Këta njerëz vinin nga eksperienca të ndryshme kulturore, ideologjike dhe politike, duke u bashkuar kështu në një projekt të madh intelektual: të krijonin një hapësirë bashkëjetese në Turqi. Iniciativa që nisi me Gylenin dhe ekipin e tij u zhvillua sipas një platforme që bashkonte njerëzit e shkencës, të mendimit, ligjit dhe politikës dhe të cilët që nga ajo kohë drejtojnë

politikat e kësaj platforme. Gylen nuk është i përfshirë aktivisht në këto takime, por mbetet presidenti i nderit i Fondacionit të Gazetarëve dhe Shkrimtarëve. Ajo ka organizuar dhe financuar këtë platformë dhe mbledhjet e saj. Përpjekjet për dialog dhe pajtim, u institucionalizuan në iniciativat e këtyre intelektualëve duke marrë kështu një karakter domethënës

FONDACIONI I GAZETARËVE DHE I SHKRIMTARËVE

Fondacioni i Gazetarëve dhe i Shkrimtarëve u themelua në vitin 1994. Ajo u shoqërua nga një fushatë intensive mediatike në Turqi. Darkat e para që ilustronin përpjekjet dhe shpresat për vullnet të mirë dhe shpirtin e pajtimit, çuan më vonë në lindjen e "Platformës së Dialogut" që u pasua me aktivitete të ndryshme promovuese. Ata të cilët merrnin pjesë në këto mbledhje krijuan miqësi të tjera personale duke bërë që kundërshtarët e dikurshëm ta kuptonin shpejt rëndësinë dhe pasurinë që mbart në vetvete diversiteti. Në mënyrë të veçantë, udhëheqësit shpirtërorë të feve të ndryshme dëshmuan një shembull të madhërishëm të unitetit brenda diversitetit. Të gjithë pjesëmarrësit shprehnin mbështetjen e tyre të fuqishme për dialogun. Shumë prej tyre ndoshta nuk e kishin pritur një mirëseardhje të tillë kaq të ngrohtë dhe po kështu nuk e kishin pritur që këto takime të shndërroheshin një ditë në përpjekje për të kultivuar dialogun ndërmjet feve dhe qytetërimeve.

Padyshim sensi i gjerë i tolerancës së Gylenit, largpamësia e tij dhe ndjenja e tij e pajtimit, krijuan një valë nxitjeje dhe shprese që zor se mund të ishte përhapur nëpërmjet formave të tjera. Këtu nuk mund të lëmë mënjanë efektin e fuqishëm shpirtëror të dhembshurisë së tij të sinqertë, dhe lidhjen e tij të fuqishme me vlerat kulturore dhe fetare të shoqërisë. Si në media, ashtu dhe në qarqet intelektuale dhe politike, identiteti fetar i Gylenit u shndërrua në subjekt diskutimi. Njerëzit, në

pamje të parë nuk mund ta perceptonin dot se si një figurë fetare si Gylen ishte në gjendje të bëhej katalizator i veprimtarive të tilla shoqërore. Për shkak të faktit se ata gjithmonë e kishin imagjinuar Gylenin brenda formatit të një imami klasik xhamie. Duke paraqitur këtë lloj identiteti fetar të cilin kurrë nuk arritën ta përqafojnë, ata nuk qenë në gjendje kurrë që ta kuptojnë potencialin e mesazhit të tij. Ata nuk e dinin se Gylen ishte i pajisur mjaft mirë me dije nga filozofia perëndimore dhe shkencat shoqërore krahas dijeve të natyrshme që kishte në shkencat islame. Të tillë njerëz qenë të paaftë të vlerësonin aftësinë e Gylenit për të sjellë bashkarish kultura të ndryshme në përpjekje për të gjetur zgjidhje për problemet bashkëkohore sociale.

LËVIZJA GYLEN DHE ISLAMI

Është e rëndësishme të nënvizoj faktin se lëvizja Gylen nuk është një organizatë e orientuar ideologjikisht. Gyleni është kundër përdorimit të fesë si ideologji politike. Do të ishte e gabuar ta konceptonim lëvizjen Gylen si të lidhur ngushtë me islamizmin politik. Periudha koloniale qe faktori madhor që transformoi islamizmin në një problem ndërkombëtar. "Orientalizmi" ishte një produkt politik dhe ideologjik i kolonializmit dhe kishte të bënte jo vetëm me botën myslimane, por edhe me krejt botën e pazhvilluar në përgjithësi. Kjo lëvizje i konsideronte të gjitha kulturat dhe qytetërimet jashtë gjeografisë së qytetërimit perëndimor, si të prapambetura, barbare dhe ekzotike, duke i quajtur me përçmim "Bota e Tretë." Orientalizmi ishte një ideologji e prodhuar si një përpjekje për të lehtësuar transformimin kulturor, i cili do të ndihmonte shtrirjen dhe zgjerimin politik, ushtarak dhe ekonomik të Perëndimit në botë. Prandaj, në thelb, orientalizmi ishte edhe shfrytëzues, edhe kolonial.

Ideologjia islamiste lindi si një identitet politik që i kundërvihej shfrytëzimit dhe kolonializmit. Situatat dhe rrethanat e sotme sigurisht që nuk kanë të bëjnë fare më kohën kur u shfaqën fillimisht Orientalizmi dhe Islamizmi klasik.

Aksionet dhe veprimtaritë e organizatave të sotme janë të distancuara dukshëm prej shtyllave të orientalizmit klasik dhe kanë filluar të orientohen drejt vlerave etike, humane dhe universale. Këto zhvillime i kanë transformuar lëvizjet islamike nëpër botë. Padyshim ekzistojnë ende grupime periferike të cilat veprojnë me synime politike dhe ideologjike; megjithatë grupime të tilla nuk kanë vizion dhe shpesh janë të varfra përsa i përket fuqisë materiale, mbështetjes së përgjithshme dhe organizimit ideologjik. Prandaj, do të ishte e gabuar t'i etiketonim të gjitha formacionet në botën myslimane si lëvizje që veprojnë duke pasur qëllime politike dhe që paraqesin një rrezik të drejtpërdrejtë për marrëdhëniet ndërkombëtare. Kjo është veçanërisht e vërtetë për lëvizjen Gylen. Baza dinamike e kësaj lëvizjeje përmban një identitet fetar, social dhe kulturor që është krejtësisht e pavarur ndaj çdo strukture politike apo ideologjike.

Përgjatë gjithë jetës së tij, Gyleni i ka qëndruar larg përfshirjes në politikë dhe nuk ka pasur kurrë qëllime politike. Kurrë nuk e ka paraqitur Islamin si ideologji politike. Në fakt, e ka nënvizuar faktin se një veprim i tillë përbën një rrezik të madh për kumtimin e Islamit. Ai e ka shprehur këtë opinion si gjatë fjalimeve të tij publike ashtu edhe nëpër librat e tij.[2]

Në kundërshtim me keqkuptimet dhe keqinterpretimet e zakonshme, lëvizja Gylen nuk përbën vetëm një lëvizje thjesht fetare. Ajo zotëron njëherazi një identitet social dhe kulturor. Megjithatë, për ta kuptuar siç duhet mesazhin e lëvizjes Gylen, nevojitet të bashkojmë shumë më tepër sesa thjesht analizat sociale. Para së gjithash, lëvizja Gylen nuk është një lëvizje

reaksionare dhe nuk ka lidhje me kundërveprimin e jashtëm. Individët që janë në qendër të kësaj lëvizjeje, vijnë nga qarqe të zgjedhura të shoqërisë turke. Këta individë që e kanë vënë veten në shërbim të lëvizjes, vijnë nga zonat qytetare dhe kanë një nivel të lartë shkollimi, duke qenë të tejmbushur me vlera moderne dhe bashkëkohore. Meqenëse synimet nuk orientohen drejt një ideologjie politike, individët të cilët përbëjnë lëvizjen Gylen nuk janë kundërshtarë të ideologjive zyrtare shtetërore. Ata nuk veprojnë duke pasur në kokë idenë e persekutimit siç ndodh në lëvizjet radikale apo reaksionare. Përkundrazi, marrëdhëniet e tyre bazohen mbi konsensusin, dialogun dhe tolerancën. Marrëdhëniet e tyre personale dhe shoqërore janë të rrënjosura mbi parimin e veprave të mira, gjatë kohës kur ata përpiqen të transformojnë marrëdhëniet shoqërore nëpërmjet prodhimit të alternativave, pa prishur rendin, pa shkatërruar me forcë apo pa përmbysur sistemin ekzistues. Në përpjekjet e tyre për të zgjeruar horizontin e ekzistencës së marrëdhënieve shoqërore, idealet e përgjithshme të lëvizjes Gylen janë të shërbyerit ndaj individit, shoqërisë dhe njerëzimit.

A ËSHTË LËVIZJA GYLEN NJË URDHËR FETAR?

Edhe pse dinamikat thelbësore të lëvizjes Gylen në aspekte të caktuara duken të ngjashme me ato të traditave klasike islame të urdhrave shpirtërorë, kjo lëvizje është e ndryshme përsa i përket formulimit të iniciativave qytetare dhe mënyrës së vet të kultivimit. Koncepti i Maks Veberit i "asketizmit të kësaj bote" mund të ndihmojë në interpretimin e Lëvizjes Gylen vetëm deri në njëfarë mase. Ajo është një lëvizje që fillimisht u organizua si pasojë e dinamikave civile. Lëvizja Gylen përkufizohet me anë të *modestisë, vetësakrifikimit, altruizmit, devotshmërisë, unitetit, shërbimit pa pritur shpërblim dhe thellësisë së shpirtit dhe zemrës, pa llogaritur interesin personal dhe pa ndonjë qëllim*

apo dëshirë të fshehtë. Të gjitha këto janë koncepte të kulturës Sufi, duke qenë gjithashtu pjesë e dinamikave aktive intelektuale të lëvizjes. Por këto koncepte nuk lidhen vetëm me botën e brendshme të një personi, siç ndodh në disa urdhra Sufi; ato i adresohen gjithashtu edhe mjedisit të jashtëm, domethënë të asaj çfarë përbën aspektin shoqëror në një shkallë të caktuar. Nga ky këndvështrim, vetëdija për ndjenjën e shërbimit ndaj Zotit dhe thellësia e besimit, merr më tepër një dimension social dhe gjithëpërfshirës. Veber e sheh një veprim të tillë si "racionalizim të marrëdhënieve fetare dhe shoqërore." Por edhe një nocion i tillë nuk e mbulon plotësisht aspektin dinamik racional dhe shoqëror të lëvizjes Gylen.

Urdhrat fetarë i drejtohen si individit ashtu edhe jetës private. Ato përbëjnë bazën ushqyese të lidhjes së individit me botën dhe i bëjnë thirrje atij për të përjetuar sfida shpirtërore në nivel personal. Edhe pse personi nuk është tërësisht i tërhequr nga jeta shoqërore, një urdhër fetar ngjall një ndjenjë të fortë disipline të tillë që të lejojë vetëm hapësira të vogla për hapje të reja. Lëvizja Gylen ndryshon ngaqë ajo është e frymëzuar nga një filozofi e lidhur ngushtë me atë të Mevlana Rumiut (shek. XIII), Junus Emresë (XIV) dhe Ahmed Jeseviut (XII). Ajo është e pajisur me një kontekst të gjerë social.[3] Ajo i ngjan një projeksioni bashkëkohor të mesazhit të këtyre sufistëve historikë. Në këtë projeksion "motivimi fetar" dhe "veprimtari sociale" funksionojnë në harmoni të plotë. Meqenëse elementet e vetëdisiplinimit e pjekin njeriun, e shndërrojnë në pjesëmarrës për objektiva të përbashkëta nga pikëpamja sociale. Koncepti i Gylenit për shërbimin, kërkon një shpirt të jashtëzakonshëm devotshmërie. Kjo përputhet me përkufizimin asketik të Veberit dhe përbën gjithashtu një dinamikë që është më e gjerë dhe ka më tepër vazhdimësi.

Gylen i fton myslimanët të zbatojnë shtyllat e Islamit duke i

marre ne konsiderate edhe kushtet moderne. Ai ka shkaktuar një kuptim të gjerë të bamirësisë që përfshin dhurimin e kohës dhe të përpjekjeve, e jo thjesht të parave; në mënyrë të ngjashme ai mbron idenë se lutjet nuk janë vetëm për ne, por edhe për të tjerët. Prandaj ,duke i marrë të gjitha këto si pikënisjen e tij, koncepti i Gylenit në lidhje me "shërbimin", bëhet më i gjerë dhe është i vazhdueshëm duke u shtrirë tek vlerat kombëtare, njerëzore, morale dhe universale. Ky koncept përshtat një prirje racionale drejt vlerave bazë të shtetit dhe kombit. Kur dikush flet për "një njeri të shërbimit", e ka fjalën për një person me një zemër të madhe që është në gjendje të përqafojë një perspektivë të gjerë, një shërbim altruist dhe një devotshmëri të lartë. Kjo kërkon një dashuri të mbinatyrshme për fenë, kombin dhe njerëzimin. Kjo është arsyeja përse Gyleni iu referohet atyre të cilët janë të mbushur me një dashuri të tillë, të mbinatyrshme dhe të cilët janë të gatshëm të përballen me çdo sfidë të kësaj rruge si "muhabbet fedaileri" (therorët e dashurisë).[4]

LËVIZJA GYLEN, DIALOGU DHE TOLERANCA

Toleranca[5] dhe dialogu qëndrojnë ndërmjet dinamikave më të gjera dhe më thelbësore të lëvizjes Gylen. Këto dy koncepte, të zhvilluara fillimisht në një shkallë të ulët, janë kthyer në një nevojë për kulturën e pajtimit në shkallë botërore. Sot, ideja e grupeve të ndryshme që bashkëjetojnë në mënyrë paqësore, përbën një aspekt filozofik të cilin shtetet moderne po përpiqen ta formulojnë. Marrëdhëniet ndërkombëtare të Perandorive të shkuara ishin ndërtuar mbi bazën e konfliktit dhe të luftës. Qytetërime të ndryshme qëndronin të ndara nga mure të padepërtueshme; këto qytetërime mbështeteshin nga identitete politike, ideologjike dhe fetare. Në mënyrë të pashmangshme, kjo ka çuar shpesh në konflikte. Në vitet e gjata të mesjetës, marrëdhëniet ndërkombëtare

rregulloheshin me anë të një "ligji zotimesh" i cili linte shumë pak hapësirë për shprehjen e ndryshimeve etnike apo fetare. Ligjet lokale të shteteve dhe të Perandorive nuk bënin përjashtim nga kjo lloj filozofie. Përgjatë gjithë mesjetës, beteja e njerëzimit për qytetërim, gjeti shprehje në konfliktet agresive dhe pasionante. Sot, me konceptet e reja të përftuara nga globalizimi, nevoja për dialog ndërmjet qytetërimeve dhe kulturave, ka hyrë në një fazë të re.

Lëvizja Gylen përbën një shembull të qartë të kësaj nevoje që ka marrë përmasa ndërkombëtare. Gyleni e forcon idenë e kësaj nevoje nëpërmjet themelimit të organizatave fetare, ligjore dhe filozofike. Një nga qëllimet bazë të veprimtarive të arsimit global, është ngritja e urave që do bëjnë të mundur vendosjen e komunikimeve ndërmjet feve dhe qytetërimeve. Luftërat shumëvjeçare të së shkuarës kishin të bënin me problemin e ekuilibrit të pushtetit që mbretëronte në marrëdhëniet ndërkombëtare të ditës. Ky ndoshta përbënte objektivin kryesor të të gjitha mbretërive politike dhe formacioneve fetare të së shkuarës. Por sot, njerëzimi nuk është më në një pozitë të tillë që të mund të mbajë mbi supe një konflikt të këtyre përmasave në shkallë globale. Sipas Gylenit, myslimanët e sotëm nuk duhet t'i modelojnë identitetet e tyre kulturore, sociale dhe ekzistenciale në përputhje me vlerat shkatërruese, të cilat i kanë rrënjët në konflikt dhe luftë. Këto nuk kanë të bëjnë fare me sistemin universal të vlerave të Islamit, në të cilin paqja, dialogu dhe toleranca përbëjnë parimet bazë. Sot njerëzimi nuk ndodhet në një pozitë të tillë që të mund të mbartë një konflikt të përmasave globale.

Ky është një parim të cilin Profeti Muhamed, paqja qoftë mbi të, e vuri në zbatim në Medinë. Populli i Medinës ishte i përbërë nga grupime që i përkisnin feve dhe kulturave të ndryshme. Për të parën herë në histori, Profeti ndërtoi një sistem vlerash

që synonte të ruante bashkekzistencën paqësore të këtyre grupimeve fetare. Ajo çfarë tregojnë dokumentet historike është se të drejtat dhe përgjegjësitë reciproke të identiteteve të ndryshme fetare dhe kulturore, ishin të përcaktuara qartësisht dhe ishte arritur një konsensus për këtë qëllim. Sipas kësaj marrëveshjeje, jomyslimanët do të ishin të lirë të praktikonin fenë e tyre, mënyrën e tyre të jetesës dhe të adhurimit. Askush nuk kishte të drejtë të ndërhynte në marrëdhëniet e tyre partneriale organizatash pluraliste në të cilat grupimet kishin autonomi fetare, ligjore dhe kulturore. Aliu, Kalifi i katërt, do ta formulonte këtë liri pluraliste në një letër të cilën ia dërgoi Guvernatorit të Egjiptit, Malik bin Eshter, si një trajtesë sistematike ligjore të shprehjes së lirisë. Sipas Aliut, njerëzit që jetonin në rajone të qeverisura nga myslimanët, ishin të ndarë në dy grupe kryesore: njëri "vëllezërit tanë në fe, myslimanët" dhe tjetri "të barabartët tanë në krijim, jomyslimanët." Të dy këto grupe njerëzish e gëzonin të drejtën e mbrojtjes. Përgjatë gjithë historisë, nuk ka ekzistuar kurrë një kulturë e cila të ketë qenë në gjendje ta vendosë "tjetrin" në një kontekst të tillë ekzistencial mbi baza humane dhe t'ia njohë vlerat atij. Ky përkufizim i Aliut, mbështetet tek thënia e Profetit: "*Të gjithë njerëzit janë bij të Ademit dhe Ademi ishte prej balte.*"

Ndërveprimi i myslimanëve të hershëm me popujt dhe kulturat fqinje i kishte rrënjët në parimet njerëzore dhe morale. Gjashtë shekuj më vonë u përjetua një zhvillim i ngjashëm. Mongolët të cilët mbretëronin në rajonin e Damaskut gjatë shekullit të trembëdhjetë, myslimanët, kristianët dhe hebrenjtë të cilët jetonin atje, i kishin marrë nën sundimin e tyre si skllevër. Një dijetar mysliman, Ibn Tejmije, shkoi të negocionte me komandantin mongol Kutllu Shah për lirimin e skllevërve. Mongolët refuzuan t'i lironin skllevërit kristianë dhe hebrenj së bashku me ata myslimanë. Dijetari u përgjigj me fjalët: "Lufta nuk do të ketë fund derisa të gjithë skllevërit të lirohen.

Kristianët dhe hebrenjtë janë nën mbrojtjen tonë, ne nuk mund të pranojmë që edhe një i vetëm prej tyre të mbetet skllav." Kutllu Shah pas kësaj u pajtua menjëherë t'i lironte të gjithë skllevërit.[6] Gjatë periudhave kur myslimanët i përmbaheshin parimeve të tolerancës dhe të dialogut, ata përsosën një perspektivë të gjerë dhe të praktikueshme që garantonte lirinë dhe jetesën e komuniteteve të ndryshme kulturore. Perandoria Otomane qe një ilustrim i qartë i këtij fenomeni.

Sot, lëvizja Gylen, mbron idenë e pluralizmit shoqëror të bazuar në parimin e tolerancës në shkallë globale. Ndryshe nga pluralizmi i së shkuarës që ishte i limituar për shkak të parimeve fetare, sot ne kemi nevojë për një bazë më të gjerë kulturore dhe politike mbi të cilën ta ndërtojmë atë. Pjesëtarë të qytetërimeve të ndryshme, duhet të japin kontribute pozitive në lidhje me këto koncepte me qëllim që të përftohet një kulturë e tillë pajtimi. Është e domosdoshme një rilindje e këtyre vlerave në mënyrë që në botë të vendoset ky pluralizëm i përbashkët dhe i jetueshëm. Vetëm atëherë, përpjekjet e lëvizjes Gylen do të marrin përgjigjen e kërkuar në shkallë globale.

Kapitulli 2

KËNDVËSHTRIMI SOCIOLOGJIK

KONCEPTI I BASHKËSISË DHE FORMIMI I BASHKËSIVE

Në disiplinën shkencore të sociologjisë, koncepti i bashkësisë e merr rëndësinë dhe kompleksitetin e tij për shkak të shfaqjes së "shoqërisë moderne industriale". Në Perëndim kjo dukuri ka çuar në shkatërrimin e strukturave tradicionale të identitetit dhe të formave sociale organizative. Me qëllim që të kuptojmë më mirë konceptin e "formimit të bashkësive" në botën myslimane, është me vlerë të ndalemi në ndryshimet e shprehura në mënyrën e trajtimit të tyre në imagjinatën perëndimore dhe atë islamike.

Si në kuptimin kulturor ashtu dhe në atë epistemologjik, e gjithashtu edhe në kuptimin historik, material dhe të rrethanave shoqërore, themeli ekzistencial i bashkësisë u ndërtua në mënyrë të ndryshme në botën perëndimore dhe në atë islamike. Mënyra e konceptimit në Perëndim trajtohej para së gjithash duke ndjekur dy linja të ndryshme mendimi. E para ishte linja e Karl Marksit, Ferdinand Tönnies dhe Maks Veberit. Synimi i teoricienëve të hershëm ishte shpërndarja e fuqisë shkatërruese dhe transformuese të modernizmit mbi supet e individëve dhe grupeve njerëzore. Pothuajse të gjithë ata, sidomos sociologët e hershëm si Marksi Veberi dhe Tönnies, e konsideronin parësor efektin transformues të modernizmit. Marksi u përpoq të përkufizonte dinamikat ekonomike të këtij transformimi me anë të punës, kapitalit, qeverisjes dhe qytetit. I ndikuar pjesërisht prej Marksit, Tönnies, i bëri analizën lëvizjeve dhe kalimeve nga hierarkia dhe jeta shoqërore tradicionale tek hierarkia moderne e jetës shoqërore. Veberi i

analizoi format e organizmave shoqërore që lindën për shkak të modernizmit dhe efektet e metropoleve moderne në shoqëri të ndryshme.

Në studimin e tij mbi "bashkësinë" dhe "shoqërinë", Tönnies i pagëzoi konceptet e tij si "të llojit ideal." Ai e konsideronte unitetin e "bashkësisë" si aspektin më karakteristik të shoqërisë tradicionale pre-moderne. Sipas tij, bashkësia është e ndërtuar mbi tre motive dhe devocione bazë: gjakun, lidhjet shoqërore dhe fqinjësinë. Format bazë të këtyre elementeve janë familja, fshati, klani, provinca, shoqata e zejtarëve si dhe bashkimet profesionale dhe fetare. Prej të gjitha këtyre familja bëhet më e fortë. Marrëdhëniet sociale në shoqëritë pre-moderne zhvilloheshin mbi baza solidariteti, mbështetjeje dhe interesi reciprok. Si në rastin kur ato kryheshin nëpërmjet lidhjeve të gjakut, si në familje apo nëpërmjet lidhjeve rurale territoriale, në fshat, qytet apo klan, të gjitha këto "forma bashkësie" përftonin vlera tradicionale të cilat ndaheshin prej të gjithë pjesëtarëve të bashkësisë. Kjo është arsyeja e vetme përse këto vlera ishin aq të fuqishme. Me lindjen e shoqërive industriale, bashkësitë tradicionale dhe rurale, filluan të ndërthuren. Gradualisht marrëdhëniet racionale zëvendësuan marrëdhëniet rurale dhe tradicionale të bazuara mbi solidaritetin, interesin dhe mbështetjen reciproke. Në këtë lloj ndërthurjeje, dolën në pah forma të reja sociale të cilat Tönnies i quan "shoqëri" (gesellschaft) dhe që ishin të kundërta me "bashkësinë rurale" (gemeinschaft), duke sjellë për pasojë lidhjen e njerëzve me njëri-tjetrin pavarësisht llojeve të diferencave midis tyre.

Një tjetër sociolog i cili u mor me konceptet e "bashkësisë" dhe të "shoqërisë" ishte Veberi. Veber i shtoi një këndvështrim më dinamik bashkësisë në krahasim me Tönnies. Ai mbështetej mbi konceptin e vazhdimësisë së bashkësisë dhe thoshte se qeniet njerëzore zhvillojnë gjithmonë vetëdijen dhe dëshirën

për t'u grupuar rreth idealeve dhe interesave të përbashkëta. Kjo dëshirë dhe vetëdije është e pranishme në shoqëritë industriale ashtu siç ishte e pranishme edhe në shoqëritë pre-moderne. Megjithatë, Veber mendon se grupet e organizuara mbi bazën e vullnetit të përbashkët, herët a vonë do ta humbasin ekzistencën e tyre sociale në shoqërinë moderne.

Tönnies dhe Veber kanë ushtruar një ndikim të madh mbi sociologjinë dhe analizën e bashkësisë si në aspektin metodologjik ashtu dhe në atë konceptual, pa u ndalur këtu në mënyrën se si janë kryer këto lloj analizash. Koncepti i bashkësisë i cili është duke u shfaqur përsëri në zemër të qyteteve moderne perëndimore, paraqet ende rrënjë provinciale dhe kulturën e emigrantëve të dërrmuar dhe të klasës punëtore të rrethinave të cilat kanë dështuar në integrimin e tyre në kulturën e qyteteve moderne. Ndjenja e ndershmërisë që gjendet brenda fenomenit të "formimit të bashkësive" rrjedh prej marrëdhënieve njerëzore pre-moderne. Madje gjaku dhe lidhjet territoriale e kanë riprodhuar vetveten nëpër qytete, në terma më abstrakte. Në vende si Turqia, klasa punëtore e provincave e cila nuk është integruar në jetën moderne ka një lidhje të ngushtë me "bashkëqytetarët" që shfaqet në një kontekst të ngrohtë dhe dashamirës. Por herët a vonë edhe ata do të integrohen në jetën moderne.

FORMIMI I BASHKËSIVE: KRIZË IDENTITETI APO KËRCËNIM

Metodologjia e re e shkencave sociale ka tendencën për t'i vështruar lëvizjet shoqërore dhe qytetare në shoqëritë demokratike si pjesë të modelit pluralist. Po kur çështja vjen tek formacionet politike, shoqërore dhe qytetare në botën myslimane, duket se nuk ka vend për një optimizëm të tillë; shumica e lëvizjeve shoqërore në botën myslimane janë

subjekt i teorive të krizës së identitetit që rrjedhin gjerësisht nga ndasitë ekonomike dhe sociale në shoqëri. Koncepti i "shumëllojshmërisë" e dobëson vlerën e lëvizjeve në botën myslimane, duke bërë që pyetjet e parashtruara më sipër, të marrin përgjigje të saktë nga teoritë moderniste. Teoritë e krizës së identitetit përmbajnë vetëm një metodë të lexuari në rreshtat e ideologjisë së modernizmit. Ata i konsiderojnë lëvizjet e këtij lloji si lëvizje që lindin në një zbrazëti të krijuar për shkak të modernizmit. Industrializmi, urbanizmi dhe racionalizimi përfaqësojnë enën e shkrirjes për modernizmin. Kjo enë përmban të gjitha llojet e strukturave tradicionale, identitetet dhe format e organizimit brenda kornizës së modernizmit dhe të racionalizmit. Kjo sjellje përbënte rrugën drejt konsolidimit si të shtetit të centralizuar kombëtar, ashtu edhe të qytetërimit bashkëkohor laik.

Paralelisht me tendencën për modernizim, shumë shkencëtarë, që nga shek XVIII e këtej, kanë besuar se feja do të perëndojë. Edhe sociologët gjithashtu, fillimisht besonin se feja ishte në grahmat e saj duke ndjekur kështu të njëjtën linjë mendimi me mendimtarët pozitivistë. Ideja fikse e ideologjisë laike se feja do të zhdukej, bazohej në pretendimin se krahas industrializimit, urbanizimit dhe racionalizmit, feja automatikisht do të perëndonte. Kjo ide përfaqëson thelbin e teorive moderniste për arsye se parimi më themelor i modernizmit është laiciteti. Bashkë me modernizmin, u përjetua një rënie e shpejtë e ndikimit të kishës në shumë vende të Evropës. Teoricienët pionierë të këtyre ideve, duhet të kenë qenë dëshmitarë të kësaj rënieje. Por në sensin e "besimit fetar individual", këto teori nuk kanë ndonjë vlerë reale. Pavarësisht rënies në pjesëmarrje të njerëzve nëpër kisha, besimi individual nuk u zvogëlua gjatë periudhës industriale, përkundrazi, u rrit.

David Martin për shembull, është një sociolog bashkëkohor

i cili i kundërshton teoritë e laicitetit përsa i përket mënyrës së tyre të prezantimit në grupin e teorive sociale. Sipas Martinit, nuk ekziston ndonjë fakt i mjaftueshëm apo përfundimtar për të vërtetuar pretendimin se laicizmi do të përhapet në mënyrë të vazhdueshme dhe madje ai tregon sesi gjatë shek. XVIII, XIX dhe XX, teoria laike u ka shërbyer më tepër polemikave ideologjike sesa qëllimeve konceptuale.[1] Në shek. XXI, ideologjia e laicizmit nisi të shfaqte shenjat e rënies. Teoricienët sociologë, e përkufizonin këtë fenomen si "rikthimi i së shenjtës." Këta teoricienë sociologë, deklaronin se laicizmi ka qenë një parullë e rreme dhe se feja është bërë më e dukshme në rrugë të reja dhe trajta të ripërtërira. Modernizmi dhe feja, pas këtyre zhvillimeve, me sa duket përputhen me njëri-tjetrin.

Pavarësisht rrymave antilaiciste tipike për epokën moderne, feja aktualisht nuk përbën thjesht një gjurmë historie ndërmjet zonave rurale e të pashkolluara. Përkundrazi, feja është në rritje, në radhët e qytetarëve të shkolluar dhe të suksesshëm të cilët përbëjnë njerëzit e vërtetë që janë në gjendje të shijojnë frutet e modernizmit dhe të racionalizmit. Sot, në Japoni, automobilat e rinj bekohen në tempujt Shintu; në Rusi (në vendin e marksizmit), masat e njerëzve u turrën në grupe të mëdha në kishat ortodokse pas rënies së regjimit.

Në vitet 60', një nga mbrojtësit më të zjarrtë të ideologjisë laike ishte Peter Berger. Në ditët tona, edhe ai e pranon se kjo ideologji ka dështuar. Ai argumenton se laicizmi modern nuk ka rezultuar i efektshëm në përmirësimin e veprave individuale të njerëzve dhe në zvogëlimin e padrejtësisë së përgjithshme në botë. As "miti i madh i progresit", që përbënte fitoren e pabesueshme të shkencave natyrore, as suksesi relativ i lëvizjeve revolucionare, nuk kanë qenë në gjendje të ofrojnë zgjidhje të vazhdueshme të problemeve të atyre që vuajnë nga varfëria materiale apo shpirtërore. Si rezultat i dështimit të laicizmit,

aftësitë konsoliduese të fesë kanë fituar një besueshmëri të re në sytë e njerëzve.[2] Në fakt, si në Botën e Tretë, ashtu edhe në Botën Evropiane dhe atë Perëndimore, lëvizjet fetare kanë ekzistuar gjithmonë. Ato janë ose në një gjendje të qëndrueshme, ose në rritje; qofshin të reja apo të vjetra, antike apo moderne. Shumë besimtarë praktikantë janë frikësuar nga natyra gjithëpërfshirëse e ideologjisë laike. Për rrjedhojë, ndërsa disa lëvizje fetare zhvilluan një mënyrë të vepruari kundër modernizmit, shumica e lëvizjeve fetare ka sugjeruar se këto procese modernizmi dhe laicizmi, duhet të inkurajonin ndjenjat fetare në vend që të ndihmonin në zhdukjen e tyre.

Synimi im këtu është të tërheq vëmendjen ndaj faktit që rritja e tendencës fetare nuk kërkon domosdoshmërisht flakjen tej të modernizmit. Për më tepër, gjatë analizës së kësaj rritjeje të vetëdijes në kontekstin e formimit të bashkësive, ne nuk mund ta trajtojmë fenë si një element që kërcënon stilin modern të jetesës. Përkundrazi, ne duhet të marrim parasysh faktin se feja përbën një aspekt të domosdoshëm dhe të pamohueshëm të jetës sonë individuale dhe shoqërore. Nëse në pamje të parë duket se ekziston një "problem fetar" dhe shumë njerëz pretendojnë që "dhuna dhe terrori fetar" kanë të bëjnë me këtë problem, mund të thuhet vetëm se kjo vjen për shkak të ideve radikale politike dhe ideologjike.

KONCEPTI I KRIZËS SË IDENTITETIT

Është e qartë se modernizmi ka krijuar hapësira kërcënuese që kanë të bëjnë me identitetin tonë vetjak, shoqëror dhe politik. Bota që po globalizohet në mënyrë të shpejtë, vazhdon të këpusë lidhjet ndërmjet identiteteve dhe kulturave lokale. Kjo shpie në vënien e pikëpyetjeve ndaj vlerave lokale dhe kombëtare për shkak të përdorimit të kritereve globale.

Modelet e reja sociale e trajtojnë konceptin e krizës së identitetit brenda kornizës së konfliktit dhe krizave politiko-shoqërore. Ato sugjerojnë se ekziston një lidhje shkasore ndërmjet të gjitha llojeve të krizave dhe identiteteve sociale, duke kërkuar kështu për rrugë të reja zgjidhjeje. Nga pikëpamja sociologjike mund të verifikohet se në njëfarë mase, një atmosferë krize shoqërore ka një efekt relativ në përfitimin e identitetit. Zgjatja e krizave politike, sociale dhe ekonomike, e dobëson unitetin dhe vetëdijen shoqërore. Ndjenjat e mësimit dhe të besnikërisë që individi ka ndaj "tërësisë" gjithashtu mund të dobësohen. Mungesa e normave, e forcës dhe e besimit në të cilat është zhytur shoqëria gjatë atmosferave të krizave, e bëjnë atë që të largohet nga vlerat e saj të vërteta. Në këtë rast, shfaqet një strukturë shoqërore të cilën Durkheim e quan "mosbindje." Kjo mosbindje mund të sjellë për pasojë të gjitha llojet e shkatërrimit të vlerave. Në qoftë se kjo atmosferë zgjerohet aq sa të shtrihet në të gjitha fushat kulturore dhe sociale, mund të përjetojmë një krizë identiteti të vetvetes. Në fakt, kriza e identitetit është një krizë e shpirtit dhe e karakterit. Ky është një proces i largimit nga shoqëria dhe vetvetja. Pasoja më e menjëhershme e një krize identiteti është rënia radikale e besueshmërisë së elitave qeveritare dhe institucioneve të tyre. Kjo krizë besueshmërie rritet së bashku me dështimin e udhëheqësve në fushat politike, ekonomike dhe shoqërore.

Kur aplikojmë këtë standard për formimin e bashkësisë dhe për lëvizjet shoqërore, ne mund të ndjekim një vijë të drejtë logjike: bashkësi të tilla lindin gjatë periudhave të krizave ekonomike, politike dhe social-kulturore, duke formuar një identitet të ndryshëm ndaj identitetit ekzistues social dhe politik. Ato tentojnë t'i izolojnë pjesëtarët e tyre nga unitetit i shoqërisë dhe t'i pajisin ata me një ideologji kundërshtuese. Kjo ideologji mund të përhapet në nivelet bazë dhe të transformohet mandej në një kundërshti politike apo mund të

bëjë që pjesëtarë të izoluar të kësaj bashkësie të manipulohen prej organizatave ekzistuese anësore politike. Kjo është arsyeja përse sistemet dhe shtetet shtypëse dhe antidemokratike i konsiderojnë formimin e bashkësive të reja dhe lëvizjet social-qytetare si kërcënim ndaj shtetit.

Është e vërtetë që shumica e lëvizjeve periferike, radikale apo fundamentaliste, synojnë të krijojnë një identitet dhe ideologji alternative. Këto lëvizje nxisin ndjenjat e dhimbjes së thellë psikologjike, të shpresave të mëdha, duke u paraqitur si tërheqëse për masat e njerëzve. Këto lëvizje mund të përgatisin mjaft mirë terrenin për çdo formë dhune dhe terrori nën një udhëheqje e cila i shikon këto metoda si të ligjshme. Kjo është arsyeja përse duhet të jemi të përgatitur në çdo kohë për të ndërmarrë masa kundërvepruese ndaj përhapjes së bazës së dhunës politike dhe shoqërore. Por këto masa dhe frika ndaj dhunës nuk duhet të shndërrohen kurrë në paranojë politike.

Baza sociologjike mbi të cilën veprojnë formacionet komunitare dhe grupimet e reja social-qytetare janë të ndryshme nga kushtet që prodhojnë lëvizje periferike apo ato radikale. Së pari, identiteti i formuar për shkak të këtyre dukurive nuk ndeshet domosdoshmërisht me unitetin shoqëror. Përkundrazi, shtrirja e mobilizimit, mund t'i shtojë shoqërisë ato vlera që mund të shpien në zgjerim dhe hapje të saj.

Le t'i hedhim një vështrim këtu arsyeve bazë që çuan në mobilizimin e grupimeve periferike gjatë mesjetës në botën myslimane duke përfshirë këtu Turqinë dhe vendet e Botës së Tretë. Në përgjithësi, sistemet politike të këtyre vendeve kanë qenë të vendosura dhe të dominuara nga një grup elitash që i linte masat e gjera jashtë objektivave të proceseve politike vendimmarrëse. Ligjshmëria e sistemeve politike dhe elitave klasore, ka qenë gjithmonë e dobësuar dhe e kufizuar në

përputhje me performancën e udhëheqësve të tyre. Vendet myslimane e mbështetën ekzistencën e tyre politike mbi baza të dobëta ligjshmërie duke qenë të privuar gjithmonë prej kapitalit bazë politik dhe demokratik që është i nevojshëm për të ndërtuar themele të qëndrueshme të një sistemi publik të shëndetshëm. Madje ato ranë në grackën e përdorimit të forcës për të siguruar vazhdimin e mbajtjes së pushtetit dhe cenimin e mekanizmave politikë. Shtypja në vendet myslimane e ka dëmtuar thellë ndërgjegjen social-psikologjike të masave. Kjo ka shkaktuar pikëpyetje të mëdha në lidhje me legjitimitetin politik të elitave sunduese.

Kur e shohim këtë fenomen nga këndvështrimi politik, kolapsi gradual i Osmanëve (dhe i Perandorisë Islamike Persiane), nisi në Lindjen e Mesme islamike për shkak të dëshirës për të konkurruar ideologjitë e nacionalizmit të bazuara mbi identitete etnike dhe gjuhësore. Këtu përfshihen tre forma madhore të nacionalizmit: ai turk, iranian dhe arab. Formimi i këtyre identiteteve të reja mori përgjigje jo prej vlerave islame, por prej rrënjëve paraislamike. Nacionalizmi turk, i frymëzuar nga Zija Gökalp, mori një formë pan-turqizmi që mishëronte "turqizmin" tek një person duke u kthyer atë pas dhe duke marrë për bazë kulturën e lashtë anadollake të Sumerianëve dhe Hititëve. Në Iran, Shah Riza prezantoi një pan-iranianizëm që e vinte theksin në elementet paraislamike ariano-persiane të shoqërisë iraniane. Në rastin arab, nacionalizmi u mishërua në egjiptianët e lashtë. Deri në vitet 80', projektet nacionaliste në secilin prej këtyre rajoneve trajtuan nevojën e kërkimit të sintezës ndërmjet këtyre rrënjëve të lashta dhe vlerave islame.

Përsa i përket identitetit islam, ai mori formë prej eksperiencave të tjera në botën arabe. Nacionalizmi arab përpara dhe pas Luftës se Parë Botërore shfaqte ndikime islame, socialiste, monarkiste dhe perëndimore. Në Siri,

Irak dhe Jordani nacionalizmi laik dhe social arab mori trajtën e një aspekti monarkist. Nga ana tjetër, në Arabinë Saudite dolën në pararojë identitetet Vahabi dhe Selefi. Fakti që identiteti individual dhe shoqëror islamik hyri në një qorrsokak të tillë, çoi në një reagim që ndikoi në identitetin global islamik, identitet që herë pas here quhet Islam politik apo islamizëm.

ISLAMI POLITIK APO KONCEPTI I ISLAMIZMIT

Që nga mesjeta, në radhët e shoqërive perëndimore kanë ekzistuar pikëpamje polemizuese në lidhje me Islamin, duke e përkufizuar atë si një sistem besimi devijues dhe terrorizues. Deri para pak kohësh, Islami konsiderohej si një fe barbare dhe idhujtariste. Shkrimet e udhëtarëve evropianë të cilët kanë vizituar vendet e botës myslimane gjatë Mesjetës i ngjajnë trillimeve nga një imagjinatë e egër. Në këto tekste, myslimanët shfaqen si lakmitarë, primitivë, barbarë dhe mashtrues. Edhe mbretëritë e fuqishme politike të myslimanëve shiheshin të lidhura me pushtetin e tyre seksual dhe barbarizmin. Lakmia, shtypja dhe barbarizmi sipas tyre, përbënin elementet e vetme të Lindjes Islamike.

Tek *Komedia Hyjnore*, Dantja e vendos Profetin, paqja qoftë mbi të, në rrethin e tetë të ferrit. Shumë shkrimtarë dhe mendimtarë evropianë si Makiaveli, Simon Okli, Bulonvilje, Didëro, Molieri dhe Volteri, gjithashtu i kanë përshkruar myslimanët, Islamin dhe Profetin si epshorë, me tendenca tiranie dhe vulgarë.[3] Edhe Pier Loti i cili njihej si mik i osmanëve, i konsideronte femrat në botën myslimane si epshore, të degjeneruara dhe joshëse. Kur përshkruan Egjiptin nën qeverisjen e Napoleonit, Floberi flet për njerëz epshorë që kryejnë akte të paligjshme me skllavet e tyre në rrethinat e mëdha të Kajros, nën vështrimin e publikut. E gjitha kjo është e çuditshme kur marrim parasysh faktin që Islami është

konsideruar gjithmonë si fe që vendos rregulla strikte përsa i takon marrëdhënieve mashkull-femër. Mospërputhja e qartë ndërmjet imazhit të Islamit si besim që i vendos kufij striktë epshit dhe tabloja qartësisht epshore të cilën paraqisnin udhëtarët evropianë, dukej se nuk ngrinte ndonjë pikëpyetje në mendjet e evropianëve. Ky fakt përbën një tregues të qartë simbolik të mungesës së përputhjes së interpretimeve në lidhje me Islamin dhe myslimanët tek personat jomyslimanë.

Për Zhosline Çesari, arsyet e kësaj mospërputhjeje duhet të kërkohen tek historia që vijoi si rezultat i konfliktit ndërmjet Islamit dhe Evropës në Mesdhe pas Mesjetës. Ajo argumenton se i gjithë informacioni rreth Islamit është produkt i një këndvështrimi eurocentrik i ndërtuar mbi bazën e kontradiktave politike dhe fetare që kanë ekzistuar për shekuj me radhë. Që nga mënyra më personale e sjelljes e deri tek aspekti kolektiv, realiteti i myslimanëve është mbajtur i fshehur nën vellon e përshkrimeve bajate që janë grumbulluar rreth tyre.[4] Nuk është e nevojshme të thellohemi më tej për të argumentuar pikëpamjet tona në lidhje me këtë temë. Edhe këto pak paragrafë janë të mjaftueshëm për të shprehur idenë se kur bëhet fjalë për të diskutuar diçka që ka të bëjë me Islamin, ekziston një diferencë e madhe ndërmjet pikëpamjeve intelektuale të Perëndimit dhe bazave kulturore të myslimanëve.

Letërsia që ka të bëjë me Islamin në Evropë, padyshim nuk kufizohet vetëm tek shënimet e udhëtimeve. Kur vijmë tek shek. XIX, vërejmë se kërkimet shkencore rreth Islamit kishin filluar shumë më herët. Këto studime eventualisht u bënë brenda një sistemi të organizuar mendimi që u quajt Orientalizëm. Megjithatë prapa këtyre studimeve intensive qëndronte vetëdija konstante e idesë së "tjetrit." Qëndrimi antropologjik ndaj Islamit nuk rezultoi i suksesshëm në çlirimin e paragjykimeve konceptuale evropiane; përkundrazi

ai i rriti këto paragjykime dhe në fund rezultoi në atë që Islami u deklarua armik i vlerave perëndimore dhe i progresit shkencor në përgjithësi. Orientalizmi ndërtoi një traditë shkence dhe mendimi që bazohej në ndryshimet ontologjike ndërmjet Perëndimit dhe Lindjes. Kështu ai përgatiti terrenin për të legjitimuar ideologjinë e kolonializmit ndërkombëtar gjatë shek. XVIII-XIX.

Një nga argumentet e ngritura nga mendimtarët orientalistë ishte se Islami i konsideronte të gjitha kërkimet shkencore si mëkate, për pasojë i kategorizonte myslimanët si njerëz të afërt me grupet barbare. Megjithëse Ernest Renan e kuptoi se Islami dhe myslimanët nuk paraqesin ndonjë rrezik të drejtpërdrejtë, ai gjithsesi i mbështeti dhe i shfaqi hapur konceptet orientaliste. Për Renan, myslimanët janë të ndryshëm, në kuptimin që ata e urrejnë shkencën; e konsiderojnë kërkimin shkencor si të panevojshëm, të padobishëm dhe pothuajse herezi; se ata i urrejnë shkencat natyrore duke besuar se ato rivalizojnë Zotin. Renan nuk e ndjeu të nevojshme t'i vërtetonte ato që shkruante dhe dukej qartë se ai nuk ishte specialist në fushën e Islamit. Ai ishte i njohur për veprat e tij rreth hebraizmit, prandaj ishte para së gjithash një studiues në fushën e traditave semitike. Megjithatë, kërkimi i tij përfshinte edhe aspekte anti-semitike dhe ndoshta qëndrimi i tij jo aq neutral rreth Islamit kishte të bënte me qëndrimet e tij anti-semitiste. Në konferencën e tij të mirënjohur, të titulluar "Islami dhe Shkenca," ai ia faturoi Islamit mungesën e progresit shkencor në Lindjen e Mesme. Sipas tij, në të gjitha fetë dhe kulturat semitiste, Islami është feja që ka të bëjë më tepër me shpalljet dhe entuziazmin poetik sesa me shkencën dhe mendimin shkencor. Ato që thotë Renan në fakt nuk janë asgjë tjetër veçse përshkrimi i qëndrimit të Kishës Kristiane Perëndimore ndaj shkencës në Mesjetë. Qëndrimi racionalist që mbajti Kisha pas Rilindjes Evropiane, ka pësuar devijim përsa i takon Islamit për shkak të shkrimeve

të udhëtarëve evropianë gjatë udhëtimeve të tyre në vendet myslimane, duke sjellë kështu për pasojë një imazh të gabuar rreth Islamit.

Në ditët tona mund të shikojmë gjurmët e thella të tendencës orientaliste në analiza të mendimtarëve të ndryshëm perëndimorë në lidhje me botën myslimane. Media perëndimore dominohet prej shfaqjeve që propagandojnë një tablo kaotike të simboleve dhe koncepteve kulturore islame. Përshkrimet e situatave të dhunës dhe të fanatizmit jepen herë pas here duke provokuar një ndjesi anti-islame. Për më tepër, media fokusohet vetëm në dimensionin simbolik të Islamit dhe të botës myslimane, si dhe në dimensionin fondamentalist, politik dhe ideologjik. Ajo kurrë nuk flet për përbërësit e tjerë të Islamit. Për publikun e mashtruar nga mediat e ndryshme, është e pamundur të kuptojë lojërat politike që luhen në Algjeri, Iran, Egjipt, Afganistan, Turqi dhe Irak. Për sa kohë që njerëzit nuk kanë akses tek njohuritë e sakta dhe informacioni i vërtetë rreth Islamit, atyre do t'u mbetet i ngulitur në mendje vetëm imazhi i terrorit që shfaqet në pamjet mediatike. Fenomeni i rritjes së vetëdijes islame në botën e sotme myslimane, përbën për ta sinonimin e terrorizmit ndërkombëtar.

Këto pikëpamje janë forcuar edhe për faj të disa lëvizjeve që kanë ardhur nga brenda botës islame si Revolucioni Iranian, Kriza e Pengjeve të Ambasadës Amerikane, Vrasja e Enver Al Sadatit, dënimi me vdekje kundër Selman Ruzhdiut, konflikti Arabo-Izraelit, kriza Algjeriane dhe Afgane si dhe situata e kohëve të fundit në Gjirin Persik e në veçanti në Irak. Media perëndimore i trajton këto çështje duke kërkuar në to konflikte dhe mizori të reja pas rënies së Bllokut Komunist. E ashtuquajtura tezë e "përplasjes së qytetërimeve" ka fituar terren sa herë që çdo veprim ndërkombëtar terrorist i është bashkangjitur Islamit. Në kundërshtim me rëndësinë e madhe

të Islamit si aktor politik, ekziston ende një interes i ngushtë akademik në aspektin teologjik të tij. Kjo i lë të zhveshura rrënjët intelektuale dhe ideologjike të kësaj tendence në imagjinatën perëndimore, që vazhdimisht ngulmon në idenë e të lexuarit të Islamit me syze politike.

Dy aspekte të Islamit politik kërkojnë vëmendje të veçantë. Së pari, nën ndikimin e ideologjive të mëdha të shekullit të njëzetë, lëvizjet e Islamit politik janë përpjekur ta përkufizojnë atë mbi të gjitha si një sistem politik. Së dyti, në mënyrë të vazhdueshme, ato janë marrë me diskutimet në lidhje me "kthimin në origjinë." Kjo përbënte padyshim një lëvizje të re mendimi. Ajo mbështetej jo tek katërmbëdhjetë shekujt e traditës, por drejtpërdrejt tek burimet islame (Kurani dhe Suneti) dhe tek mënyra e jetesës së besimtarëve të parë. Islami politik në këtë pikëpamje përkufizohet si "islamizëm"; këto dy terma konsiderohen si sinonime të njëra-tjetrës.

Si nga pikëpamja sociologjike ashtu edhe nga ajo konjitive, islamizmi përbën një lëvizje moderne. Megjithëse baza e tij sociale është e përbërë nga pjesa rurale dhe nga ajo e klasës së mesme të shoqërisë, aktorët kryesorë, në përgjithësi, dalin nga radhët e popullsisë urbane. Pasi janë shkolluar në shkollat moderne, islamikët kanë jetuar në lagje të vogla, në qarqe të afërta me revolucionarët, marksistët dhe grupet ideologjike militante. Ata kanë adoptuar sjellje politike dhe ideologjike, praktika organizative dhe mënyra reaksionare sociale që e kanë bazën nga vendet jomyslimane dhe i vënë në jetë këto forma në vendet myslimane për zhvillimin e lëvizjes së re ideologjike që ne e quajmë islamizëm. Ata nuk e konsiderojnë si problem përdorimin e ideve marksiste, militante apo liberacioniste në programet e tyre politike. Nganjëherë, debatet dhe polemikat ideologjike që ata prodhojnë, shkojnë drejt një pike ku dukuritë nuk mund të shpjegohen duke u bazuar në parimet islame.

Islami politik e shikon Islamin nga korniza e politikës bashkëkohore qytetare. Për këtë arsye, Islami tashmë përbën më tepër një sistem politik dhe ideologjik sesa një sistem shpirtëror dhe me vlera hyjnore. Ai ka të bëjë edhe me vlerat e reja të konsumit, të propaganduara nga metropolistët e mëdhenj, si bota e kafesë, e teatrove dhe e muzikës. Shkurt, ai ka për të thënë fjalën e vet rreth bashkësisë së vlerave të shoqërisë dhe qytetërimit modern. Një Islam i tillë, padyshim është një Islam të cilin dijetarët klasikë (ulematë) dhe shoqëritë tradicionale myslimane nuk e kanë njohur dhe përkrahur. Islamistët dëshironin që koncepti i tyre i Islamit politik të depërtonte në çdo fushë, që nga individi e deri tek shoqëria dhe bota shkencore. Ata e përdorën Islamin për t'i bërë rezistencë kolonializmit në Palestinë, Liban, Algjeri dhe Tunizi. Në Egjipt dhe Indi, islamistët mendonin që ta luftonin varfërinë dhe krizën ekonomike krahas kolonializmit; në Turqi dhe Iran ai pretendohej të zgjidhte problemin e modernizimit. Islamizmi do të hynte në çdo aspekt politik dhe social duke u artikuluar nga çdo grupim: që nga inteligjenca me pretendime e Lindjes së Mesme, deri tek kulturat fisnore lokale dhe rurale të Lindjes së Largët; që nga marksistët, liberalët, nacionalistët e deri tek ideologjitë universalizuese të Perëndimit. Motivimi nëpërmjet besimit tek bota e përtejme që vërehet tek Islami tradicional u shndërrua në faktor pothuajse pa asnjë lloj peshe. Pasojat e kësaj situate janë të tilla që besimi tek jeta e përtejme e humbi rëndësinë e tij në Islamin ideologjik; kjo e bëri Islamin më të prirur drejt dëshirave të kësaj bote.

Islamistët u përpoqën ta kthenin Islamin në manifest të një ideologjie reaksionare. Me këtë veprim, ata nuk dëshironin t'i mbështesnin idetë e tyre në traditën 1400 vjeçare. Sipas kësaj praktike *selefi*, Islami klasik tradicional nuk kishte ndonjë ndryshim me strukturat shoqërore të qëndrueshme të Mesjetës. Ata mendonin se është e vështirë të gjenden zgjidhje sistematike

për probleme që i përkisnin shekullit të nëntëmbëdhjetë duke u bazuar në Islamin tradicional. Për rrjedhojë, islamizmi u ngushtua në periudhën e parë të Islamit dhe në burimet e tij origjinale (Kurani dhe Suneti). Një grup prej këtyre islamistëve pretendonin se Islami ishte një sistem që predikonte vetëm parimet themelore. Ky pretendim u prezantua për të parën herë në histori nga rryma islamike e mendimit. Tradicionalisht Islami ka paraqitur rregulla të detajuara në lidhje me shumë çështje specifike. Megjithatë, Islamistët u orientuan jo drejt tërësisë së vlerave të ligjshme tradicionale që i kishin rezistuar provimit të kohës, por drejt burimeve origjinale për të cilët ata mendonin se predikonin vetëm parimet bazë. Burimet bazë u riinterpretuan në atë mënyrë që kufizonte arsyen dhe iniciativën njerëzore. Kjo ishte një përpjekje për ta lexuar Kuranin në një mënyrë të re sociale dhe politike, me qëllim që të provohej se Islami mund të zhvillonte koncepte moderne përballë konceptit të vlerave perëndimore; mënyra tradicionale e të menduarit nuk u jepte atyre mundësinë për të nxjerrë konkluzionet e duhura se çfarë prisnin të gjenin nga burimet bazë. Ata riformuluan shumë parime legale dhe politike në përputhje me modelet perëndimore. Madje mund të thuhet pa frikë se për islamistët objektivi më i madh është paraqitja e Islamit më tepër si ideologji sesa si një besim fetar. Kjo tregon se lindja e Islamizmit kishte të bënte me lindjen e një ideologjie bashkëkohore brenda kontekstit të urbanizimit, Perëndimorizimit dhe modernizimit dhe se ai ndan të njëjtat fate dhe ka të njëjtat themele me ideologjitë e tjera sociologjike bashkëkohore.

Megjithatë, rritja e vetëdijes islame nuk duhet të ngatërrohet me lëvizjet politike radikale. Është një fakt i pamohueshëm që variantet radikale të Islamit politik sërish kanë ende për të ndërtuar një bazament social mbi të cilin të jenë ngritur idealet e tyre politike. Themelet sociologjike të këtyre lëvizjeve nuk

janë fetare dhe islame, por ideologjike dhe e shfaqin vetveten si nevojë për luftë kundër fuqive imperialiste ndërkombëtare. Këtu unë theksoj faktin se këmbëngulja për të kërkuar themele islame për të tilla lëvizje, vjen si pasojë e formave të ashpra të karakterit islamik të cilat i kanë adoptuar disa lëvizje Selefi në botën arabe. Këto lëvizje zakonisht i konsiderojnë ibn Hanbeli dhe ibn Tejmije si paraardhësit e tyre. Baza praktike e thirrjes së Imam ibn Hanbelit për kthim tek rrënjët islame, qe kolapsi i moralit politik dhe social në shoqërinë Abaside. Disa persona të cilët duhet të përballeshin me rreziqet e jashtme, këtë thirrje modeste të ibn Hanbelit e shndërruan pa dobi në praktikë sjelljesh më strikte. Rrënimi i dinastisë Abaside, të shkatërruar nga mongolët, shkatërrimi në masë i bërë nga Hulagu, si dhe konfliktet që pasuan, shpunë gjithashtu në një krizë të thellë politike dhe shpirtërore. Kjo krizë shumëfaqëshe solli një reagim më të qartë, gjë që bëri të mundur grupimin e njerëzve në një shkollë të veçantë kuptimi dhe interpretimi rreth ibn Tejmijes. Ky mjedis politik dhe kulturor, ishte i ngjashëm me krizën politike dhe social-kulturore që përjetoi bota myslimane përpara dhe pas Luftës së Parë Botërore. Motoja e të gjithë selefistëve, të cilët përkrahin dhunën, është e njëjtë: stilet e sotme të jetesës, shpien në një shoqëri mëkatare dhe se të gjitha regjimet politike kanë devijuar nga thelbi islam. Por selefizmi që përkrah dhunën, ka mbetur relativisht i dobët dhe i parëndësishëm në tablonë e përgjithshme të lëvizjeve islame, duke mos qenë në gjendje të ndërtojë një themel social mbi të cilin të bazohet. Prandaj, rritja apo rënia e ndërgjegjes islamike, nuk mund të barazohet me qëllimet politike të një grupi që është i angazhuar në një betejë politike.

Një ndërgjegje që shkon përtej besimit fetar dhe adhurimit të thjeshtë, do të ishte më e përshtatshme kur bëhet fjalë për rritjen e vetëdijes islamike; dhe kjo është në përputhje të plotë me thelbin islamik. Kjo vetëdije nuk është domosdoshmërisht

një bazë ligjore për identitet alternativ përballë krizave sociale dhe kulturore. Ajo përbën një përpjekje për të transferuar vetëdijen dhe kuptimin e identitetit në të cilin ekzistonte përpara dhe pas krizës.

Lëvizja Gylen në këtë kuptim ka qenë një fllad në këtë marrëdhënie ndërmjet fuqizimit së vetëdijes islame dhe radikalizmit. Dinamikat e lëvizjes, tani dhe në të shkuarën, nuk kanë qenë të bazuara kurrë në një objektiv thjesht politik apo pragmatist. Fuqia e saj themeluese nxjerr në pah një vetëdije të lartë islame dhe për më tepër nuk përkrah asnjëherë formimin e një partie politike. Kjo është arsyeja përse ajo është një lëvizje që duhet marrë si shembull, sepse në të vlerat dhe idealet sociale njerëzore bashkohen për të formuar një tërësi kuptimplote. Unë besoj se suksesi që ajo ka arritur veçanërisht në fushën e edukimit, ka ardhur falë zgjidhjeve që i ka parashtruar problemeve sociale të grumbulluara ndër vite për shkak të krizave të thella kulturore.

Lëvizja Gylen ofron një lloj "shpirti mobilizimi" brenda të cilit njerëzit nga çdo sektor i shoqërisë mund të gjejnë diçka për veten e tyre. Kjo gjë i mbush me energji grupet e ndryshme të njerëzve. Ajo nuk i ngjan lëvizjeve ideologjike që hedhin slogane dhe tundin pankarta nëpër rrugë. Ndikimi i saj social nuk buron vetëm nga rruga e zgjedhur, por edhe nga fakti që individët e sinqertë brenda saj shërbejnë në të me një shpirt të gjerë devotshmërie. Një nga elementët më domethënës të lëvizjes Gylen është se ajo bazohet mbi një model të qenies njerëzore të ekuilibruar. Institucionet që ajo vendos janë rezultat i një "shpirti të ripërtërirë mobilizimi" që shfaqet në emër të njerëzimit. Ky shpirt mobilizimi, e bën këtë lëvizje aktive dhe dinamike dhe i ruan pjesëtarët e saj nga kthimi në masa pasive dhe të pafuqishme të cilat nuk kanë gjë për të thënë në lidhje me të ardhmen e tyre.

NJË LËVIZJE QË PRODHON VLERAT E SAJ VETJAKE

Lëvizja Gylen nuk është ngritur mbi vlerat e lëvizjeve të shkuara apo të periudhave të krizave. Kjo lëvizje ka prodhuar imazhin, strukturën, vlerat shoqërore dhe morale si dhe institucionet e saj vetjake. Asnjë shkollë mendimi nuk ka pasur një ndikim mbizotërues mbi dinamikat strukturore dhe fetaro-shpirtërore të kësaj lëvizjeje.

Askush nuk mund të mohojë efektin që Risale Nur (Mesazhet e Dritës) ka pasur mbi dinamikat e brendshme të lëvizjes, si në aspektin shpirtëror ashtu dhe në atë intelektual. Risale Nur është një kolanë e shkruar mbi besimin islam në shek. XX, e cila ka pasur një ndikim të madh shpirtëror dhe social mbi masat e gjera në Turqi. Në këtë pikëpamje, ndikimi i tyre mbi bashkësinë e madhe të myslimanëve turq është i qartë dhe i dukshëm. Kjo kolanë mund të mos ketë përsipër logon organizative që mund të gjendet në veprat bashkëkohore shkencore, por me mënyrën e saj të trajtimit të çështjeve dhe me rrugën që ajo ofron për zgjidhjen e problemeve themelore të jetës njerëzore dhe shoqërore, ndikon mbi masat më shpejt dhe më thellë sesa gjithë veprat e tjera. Kjo kolanë jo vetëm nxit besimin dhe angazhimet fetare, por frymëzon gjithashtu ndjenjën e solidaritetit dhe të bashkëpunimit. I tillë është kontributi i *Risale Nur* në lëvizjen Gylen.

Dinamikat e lidhura me shoqërinë dhe të vepruarit e lëvizjes Gylen, janë formësuar në karakterin e fortë shpirtëror të tij, në leksionet dhe ligjëratat si dhe në sferën e gjerë të ndikimit të tij social. Pikërisht këtë kemi në mendje kur themi se "lëvizja e ka origjinën nga vetvetja. "Është e vërtetë se aktiviteti dhe misioni fetar i lëvizjes ushqehet prej vetëdijes islame, traditave historike dhe përvojës së shkuar të myslimanëve. Por për të paraqitur këto përvoja të ndryshme historike dhe vlerat e shpallura nga

shtyllat e besimit, me një fytyrë, interpretim dhe veprim të ri, duke fituar kështu një dimension dhe përvojë bashkëkohore, ne duhet t'i bashkëngjisim asaj përvojën e gjerë shkencore dhe të kemi aftësinë për të interpretuar dhe siguruar mprehtësinë e mjaftueshme për vënien në jetë të praktikave bashkëkohore. Në këtë pikë, del në pah pasuria personale e dijes, e përvojës dhe e intelektit të Gylenit. Mësimet e tij bashkojnë të shkuarën me të ardhmen; fenë me praktikën shoqërore. Ai kurrë nuk ka hedhur sytë nga situata prezente apo e ardhmja e papërcaktuar pa marrë në konsideratë trashëgiminë e së shkuarës. Më poshtë, ne do të përpiqemi të interpretojmë idealin e tij të Epokës së Lumturisë *(Asr-i Saadet)*.[5] Ky ideal në të vërtetë paraqet besnikërinë e tij ndaj Islamit dhe gjerësinë e veprimtarisë së tij fetare. Për të çështja nuk është thjesht tek interpretimi i rëndomtë i traditës, çka mund të çonte në ngushtimin e hapësirës së përpjekjeve intelektuale. Përkundrazi, jeta e tij paraqet tërësisht vlerat që ai ka artikuluar. Kështu që ai vë në jetë ato që predikon.

Ashtu si në lëvizjet e tjera, ekziston një tendencë për ta krahasuar lëvizjen Gylen me lëvizje të tjera islamike dhe për ta kategorizuar atë me të njëjtin grup me grupet islamike. Sipas disa analistëve perëndimorë, themelet e të gjitha llojeve të radikalizmave fetarë janë tek Vëllazëria Myslimane në Egjipt dhe Xhemati Islamije (Grupi i Vëllazërisë Islamike) në Pakistan. Edhe Revolucioni në Iran madje konsiderohet si një krah radikal jashtë këtyre lëvizjeve. Shumica e lëvizjeve fetare në botën islame merren në analizë duke i krahasuar ngjashmëritë e tyre ose me Vëllazërinë Myslimane ose me Xhemati Islamija të Pakistanit. Është e vërtetë që këto dy lëvizje kanë qenë një burim i tërthortë frymëzimi për lëvizjet rilindase fetaro-politike të kohëve të fundit në botën islame; megjithatë nuk mund të flitet për një nivel të tillë ndikimi të këtyre lëvizjeve mbi bashkësinë islame në Turqi. Bazat e lëvizjes Gylen, ndryshe nga disa lëvizje myslimane në vende të tjera, nuk përfaqësojnë ndonjë klasë

ekonomike apo grup etnik të caktuar. Masat e njerëzve mbi të cilët ajo bazohet, si nga pikëpamja fetare ashtu dhe nga ajo shoqërore, nuk përbëjnë as grupe të përjashtuara e as grupe të shtypura të shoqërisë, madje edhe lëvizja vetë nuk përjashton askënd. Ajo gëzon mbështetje si nga sektorët ruralë, ashtu dhe nga ata urbanë të shoqërisë dhe niveli bazë i saj është i përbërë prej individëve nga shtresat e ulëta, të mesme dhe të larta. Aktorët kryesorë të lëvizjes vijnë nga klasa e të shkolluarve, individë të shkolluar në qytete të mëdha dhe akademikë të niveleve më të larta të universiteteve. Ata nuk vuajnë nga asnjë ndjenjë hakmarrjeje dhe kundërshtimi kundër elitës qeverisëse apo kundër qarqeve social-ekonomike që konsiderohen si mbartës të vlerave perëndimore. Kjo është arsyeja përse ata nuk shfaqin ndonjë prirje radikale, si "formulimin e ndonjë ideologjie opozitare", siç vërehet në lëvizjet klasike. Në çdo fushë, në vend që të formulojë një alternativë, lëvizja përshtat formulën e zgjidhjes, e cila është konsensuale dhe e hapur ndaj negocimit. Që nga fillimi, lëvizja Gylen as nuk ka synuar dhe as nuk ka shpallur një identitet të caktuar politik. Përkundrazi, lëvizja është kritikuar prej disa qarqeve fetare për qëndrimin larg politikës më tepër seç duhet.

THEKSI NË EPOKËN E LUMTURISË

Padyshim një prej idealeve më të rëndësishme që formojnë ndërgjegjen fetare, sociale dhe historike të lëvizjes Gylen, është nocioni i "epokës së lumturisë." Ky ideal buron nga periudha e parë e Historisë Islame. Ky sistem vlerash është i mbështetur mbi jetën dhe praktikën e shokëve të Profetit. Kjo periudhë e shkurtër historike ishte periudha kur erdhi në jetë linja Suni e mendimit; konsolidimi i saj erdhi prej idealeve të vëna në jetë gjatë kësaj periudhe.

Epoka e lumturisë ishte periudha në të cilët jetuan modelet

paraardhës të lëvizjes Gylen (si dhe paraardhësit e lëvizjeve të ngjashme). Kjo periudhë u karakterizua nga besimi i pastër islam. Në atë brez s'kishte se si ta klasifikonim ndonjë organizatë islame si politike, ideologjike apo radikale. Besimtarët jetonin një jetë shoqërore të moderuar; ai ishte një brez me njerëz të devotshëm që jetonin në harmoni pavarësisht shkallës së lartë të varfërisë. Individët që jetuan gjatë kësaj periudhe ishin të çiltër, të thjeshtë dhe pa pretendime deri në nivelin e asketizmit; ata kishin një lidhje të fuqishme me idealet e tyre fetare.

Në lëvizjen Gylen, ideali i prezantuar përmes konceptit të Epokës së Lumturisë, nuk ka të bëjë me një "kthim prapa" apo me ndrydhje ndjenjash; ai ka të bëjë me praktikën e Islamit, të bazuar në parimet themelore të veprimit dhe të ruajtjes së lidhjes së fuqishme me ndërgjegjen e shpirtit islam. Në këtë kontekst, rruga e Profetit dhe e shokëve të tij e personifikuar në shpirtin islam, shihet si burim kryesor i frymëzimit.

DINAMIKAT E BRENDSHME

Që nga fillimi i këtij studimi, do të tregojmë se vetëm disa këndvështrime sociologjike perëndimore janë të pamjaftueshëm për studimin e një bashkësie apo të një lëvizjeje islame. Kjo për arsye se këto modele bazohen në teorinë e krizave ekonomike, politike dhe sociale që përjetohen në kontekstin e modernizmit. Teori të tilla mund të mos marrin parasysh dinamikat e brendshme të një lëvizjeje të caktuar dhe kryejnë të njëjtat analiza të përdorura për studimin e lëvizjeve të tjera. Shumica e teorive të lëvizjeve sociale, qofshin ato fetare, politike, ideologjike apo civile, mund të kategorizohen sipas një ose më shumë grupimeve të mëposhtme:

1. Reaksionare

2. Tradicionale - Konservatore

3. Reformiste

4. Revolucionare dhe Separatiste

5. Ekspresioniste dhe Devijante

Ky kategorizim në përgjithësi konsiderohet si një formë e vlefshme klasifikimi. Si fillim, fakti që një lëvizje sociale çon drejt pasojave politike apo sociale, nuk do të thotë se ajo vepron sipas qëllimeve dhe idealeve të përcaktuara nga këto kategori. Ajo që duam të themi është se çdo lëvizje mund të strehojë në vetvete tendenca të caktuara brenda këtyre kategorive në mënyrë të vazhdueshme apo për një periudhë të caktuar kohe.

Shkurt, këto kategori mund të lehtësojnë analizat, por ato mund të mbikëqyrin edhe dinamikat e brendshme, kritike të lëvizjeve. Prandaj, një analizë objektive, duhet të marrë në konsideratë dinamikat e brendshme, parimet e ekzistencës, mënyrat e të shprehurit dhe llojet e debateve që i përkasin këtyre lëvizjeve.

Kur vërejmë përpjekjet e studiuesve perëndimorë në lidhje me lëvizjet në botën myslimane, dallojmë se prej këtyre studimeve lindin këndvështrime të tilla rreth këtyre lëvizjeve të cilat i konsiderojnë ato si antikoloniale dhe antiperëndimore. Në vendet myslimane që ndodhen nën regjime totalitare, lëvizjet, bashkësitë dhe grupimet islame, shfaqin si tendencë të përftojnë lëvizje të gjera transformuese shoqërore dhe për rrjedhojë ato konsiderohen si reaksionare dhe politike. Pavarësisht kësaj, çdo tendencë që mbart qëllime politike apo ideologjike nuk përbën as dhunti shkencore, as një opinion të njerëzve të thjeshtë. Tendenca në rritje e të bërit më islamik në shoqëritë myslimane përbën një prej këtyre fakteve. Në këtë tendencë, nuk ka një lidhje të drejtpërdrejtë mes politikës dhe mobilizimit reagues. Megjithatë theksojmë se "ndërtimi i një axhende apo nevoja për ndryshim social" merr një domethënie

krejtësisht të ndryshme në shoqëri, krahasuar me kuptimin që ka ky koncept brenda shkencës së sociologjisë. Prandaj tendenca e shoqërisë për t'u bërë më islamike, si rezultat i motiveve të brendshme, nuk mund të përkufizohet mbi baza ideologjike. Ky është ndryshimi midis "islamizimit dhe islamizmit."

Kjo e vërtetë duhet të mbahet gjithmonë në mendje në kontekstin e fenomenit të bashkësisë. Bashkësia e paraqet vetveten si rezultat i tendencës që zhvillohet në shoqëri, jo që të formohet një alternativë ndaj identitetit qendror të shoqërisë (siç mund të vërehet në lëvizjet radikale dhe ideologjike); përkundrazi, në tendencat e saj të gjera sociale, shoqëria demonstroi aftësinë për ta paraqitur veten në mënyra të ndryshme: herë si një organizatë qytetare, herë si bashkësi fetare dhe herë si parti politike. Nuk mund të ketë asgjë më të natyrshme se sa luhatja e prirjeve të tendencave fetare dhe ndjeshmëria në rritje në shoqëritë myslimane. Kjo tendencë shfaqet herë në formën e organizatave, herë si lëvizje të gjera e të fuqishme.

Disa artikuj e studime që analizojnë lëvizjen Gylen janë mbështetur mbi tendenca dashakeqe për ta paraqitur atë si një lëvizje ideologjike. Është për t'u theksuar fakti se të tilla tendenca janë përpjekur të dobësojnë legjitimitetin e saj duke e konsideruar atë si një formacion reaksionar që përpiqet t'i ofrojë një alternativë identitetit social. Kjo përpjekje ka rezultuar e pafrytshme, për arsye se lëvizja Gylen e konsideron shtypjen shoqërore dhe ideologjike të kundërt me shpirtin e komunikimit fetar. Komunikimi fetar i drejtohet vullnetit të lirë dhe lirisë së zgjedhjes dhe bën thirrje për të përdorur mekanizmat natyrorë të natyrës njerëzore. Krijuesi ka vendosur mekanizma mbi të gjithë ne. Ato ia mundësojnë çdo ndërgjegjeje që ta njohë dhe ta lejojë Atë të njihet. Kjo është ajo çfarë kërkohet prej bashkësisë: mirëkuptim, ndërgjegje dhe një

natyrë e shëndetshme.[6]

Lëvizja Gylen nuk përdor metoda të huazuara propagandistike kur u bën thirrje individëve dhe shoqërisë. Siç e kemi theksuar shumë herë, ajo ka konceptuar metodën e vet të brendshme të veprimit dhe dinamikat e saj vetjake për komunikimin e besimit. Ajo përpiqet ta kthejë çdo marrëdhënie të kësaj bote në dimension shpirtëror dhe ta lidhë atë me përjetësinë. Të gjitha dinamikat e lëvizjes, janë formësuar nëpërmjet botës shpirtërore dhe aspektit transcendental. Për rrjedhojë, marrëdhëniet brenda lëvizjes i japin përparësi altruizmit, devotshmërisë dhe besnikërisë. Lëvizja Gylen është e distancuar ndaj promovimit të objektivave, përfitimeve apo interesave të kësaj bote. Nëse ne nuk e analizojmë një lëvizje brenda kontekstit të dinamikave dhe idealeve të saj të brendshme dhe nëse operojmë me modelet e gatshme kur duam të ndërtojmë konture krejtësisht të reja, atëherë nuk do të jemi në gjendje të arrijmë në konkluzione të drejta.

BASHKËSIA DHE SOCIALIZIMI

Shpesh, mënyrat moderne të veprimit, nuk marrin në konsideratë një mënyrë të veçantë organizmi të bashkësisë si në të njëjtën linjë me shoqërinë moderne. Arsyeja e këtij veprimi është se ata besojnë që ideologjia e modernizmit, rrit individualizmin. Kjo mund të jetë e vërtetë deri në njëfarë mase. Megjithatë, kjo nuk është një konsideratë e vlefshme apo një shprehi për çdolloj urdhri shoqëror. Ata të cilët e perceptojnë formimin e bashkësive si kundërshtarë të modernizmit, domethënë ata të cilët e konsiderojnë atë një formë shoqërore që ka ekzistuar në periudhën pre-moderne, e trajtojnë edhe individualizmin në modernizëm si një dhunti shoqërore. Në Perëndim, zhvillimi i një individualizmi të ri shihet si një nga arritjet më të rëndësishme të mendimit filozofik modern. Të

gjitha llojet e ideve që kanë lidhje me lirinë dhe çlirimin, e vënë theksin mbi individualizmin.

Në praktikë, modernizmi i ka bërë individët më të vetmuar. Individët po lihen të pambrojtur përballë proceseve të natyrshme shoqërore dhe ekonomike. Ky fenomen social-sociologjik, ka përgatitur terrenin për kultivimin e bashkësive të cilat kanë ndërtuar një hapësirë publike për anëtarët e tyre në shoqërinë moderne. Në fakt, fenomeni i shtimit të bashkësive dhe i formacioneve lokale nuk është diçka që i përket vetëm shoqërive të modernizuara tash së fundmi, apo dhe shoqërive që kanë dështuar në përpjekjet e tyre për modernizim. Ai përbën një formë sociale që është mjaft e dukshme në mbarë botën e sotme.

Kur marrim në veçanti rastin e botës islame, vërejmë se ky fenomen ka baza të gjera, të thella dhe të gjata sociologjike dhe historike. Islami është një fe që nxit ndihmën ndaj të tjerëve. Organizimi i veprave të mira, solidariteti dhe bashkëpunimi është i lidhur me parimet e drejtësisë sociale. Islami nxit solidaritetin dhe bashkëpunimin dhe shtron rrugën për organizmin publik rreth këtyre veprave të mira, të bazuara mbi mobilizimin e potencialeve të çdo besimtari për dashamirësi dhe virtyt. Në historinë islame, shumica e institucioneve të shërbimit publik kanë dalë në pah si kombinime të bamirësisë popullore dhe parimeve islame të solidaritetit. Kjo është arsyeja përse koncepti i quajtur lufta e klasave nuk ka qenë kurrë element i historisë islame, duke e bërë analizimin e luftës së klasave në botën myslimane të panevojshëm.

Trajtimi studimor i formimit të bashkësive apo lëvizjeve s'mund të shmanget si i parëndësishëm. Shfaqja e lëvizjeve radikale ka të bëjë më tepër me sektorët e huaj të shoqërisë sesa me formacionet që veprojnë brenda suazës kulturore apo asaj që mbizotëron në aspektin fetar të kësaj shoqërie. Ndjenjat

e mohimit të të drejtave të përbashkëta me disa ndjenja të caktuara të kompleksit të përjashtmit nga identiteti shoqëror momental, i kthen këto grupime të vogla në katalizatorë të organizatave periferike. Ndërsa lëvizje të tilla mund të nisin si thjesht opozitare, ato shpesh transformohen në sfida të vërteta politike apo ushtarake. Pjesëtarët aktivë të organizatave të tilla, përçojnë një ndërgjegje organizative tek anëtarët e tyre. Kjo stimulon një ndjenjë shkëputjeje nga përfshirja në proceset sociale. Kur kjo shkëputje synon të jetë radikale në raport me identitetin e përgjithshëm, pra të shfaqet me një psikologji kalorsiake, atëherë nuk ka më kuptim të flitet për jetën individuale; në këtë rast mund të shohim me sytë tanë se çfarë lloj rezultati shfaqet në fund të këtij procesi.

LËVIZJA GYLEN SI KATALIZATOR

Konflikti dhe qëndrimi mënjanë, nuk praktikohen domosdoshmërisht nga të gjitha grupimet brenda shoqërisë. Çdo bashkësi apo lëvizje që ka një fokus gjithëpërfshirës, duhet të veprojë në përputhje me nocionet ekzistuese të identitetit social. Lëvizjet apo bashkësitë që përpiqen të garantojnë shërbime në sektorë të ndryshëm të shoqërisë s'duhet të ngatërrohen me organizatat joqeveritare të cilat zgjedhin një fushë të vetme veprimi.

Lëvizja Gylen përbën një shembull domethënës dhe ideal të të tilla informacioneve. Siç e kemi theksuar më lart, mbështetja e saj tek masat nuk realizohet prej anëtarëve të shtresave të ulëta apo të mesme, nga fshatarët apo nga ata që kanë përjetuar një shkallë të caktuar privimi apo përjashtimi nga shoqëria. Shumica e anëtarëve të kësaj lëvizjeje kanë një identitet të përgjithshëm social të përbashkët turk, ata janë në shumicën e rasteve të shkolluar dhe të hapur ndaj ndërveprimit shoqëror. Mbi të gjitha, lëvizja nuk i shkon pas ndonjë kundërshtimi ndaj strukturave politike aktuale apo ndonjë version identiteti

kombëtar të nxitur nga shteti.

Falë bazës së gjerë të saj në shoqëri, lëvizja Gylen, as nuk mund të organizohet nëpërmjet teorive klasike të organizmit, as të kategorizohet si një lëvizje e dorës së dytë apo fondamentaliste. Kjo lëvizje synon ta pasqyrojë shoqërinë nëpërmjet rrugëve të reja të pjesëmarrjes shoqërore dhe punës vullnetare, në përputhje me principet e veprimit konstruktiv dhe bindjes ndaj ligjit. Kjo e bën funksionimin e kësaj lëvizjeje tejet të rëndësishëm nga pikëpamja e rolit të saj, si një katalizator që mban gjallë traditat e bashkëpunimit dhe të respektit reciprok në një shoqëri, duke dobësuar kështu prirjen për plogështi dhe indiferencë në lidhje me mbarëvajtjen e saj.

Veçse të mos ia atribuojmë misionin e saj vetëm vetëdijes katalizuese fetare. Vullneti i saj për të lëvizur përtej objektivit të kufizuar të bashkësive fetare, dëshmon se lëvizja ka aftësinë të nxjerrë nga idealet islame një bazë veprimi me temë më të gjerë dhe më njerëzore. Ky aspekt i lëvizjes, nxjerr në pah rolin e saj në sigurimin e bazës së pjesëmarrjes për çdo segment të popullsisë, një pjesë e të cilëve mund të jenë prekur nga modernizmi i shpejtë. Ajo synon të mbrojë identitetet individuale nga shtresëzimi dhe siguron një ndjenjë vetëbesimi në individët me identitete të fragmentizuara (si pasojë e transformimeve sociale) me anë të rritjes së vetëdijes së identitetit vetjak.

Kapitulli 3
ASPEKTI KULTUROR

KARAKTERISTIKAT BAZË TË SHKENCËS DHE TË MENDIMIT PERËNDIMOR

E quajmë me mend të nënvizojmë disa karakteristika bazë të shkencës perëndimore dhe të efekteve të saj përpara se të fillojmë të nënvizojmë mendimet, interpretimet dhe bindjet e Fethullah Gylenit mbi shkencën, arsyen dhe progresin shkencor. Kjo do të na ndihmojë të kuptojmë qëndrimin e tij në lidhje me mendimin perëndimor, por edhe mentalitetin dhe idetë e tij.

Gylen ka një bagazh intelektual që lidhet me mendimin perëndimor që nga rinia e tij. Ai gjithashtu ka një dije të thellë në filozofi krahas bagazhit të tij fetar dhe shoqëror. Madje siç kemi theksuar më sipër, kapaciteti i tij filozofik ka mbetur në hije nga veprimtaritë e tij fetare dhe shoqërore. Turqia u njoh fillimisht me dijet e tij në fushën e filozofisë dhe me kapacitetin e tij intelektual në vitet 90', atëherë kur pikëpamjet e tij mbi fusha të tilla si kultura, politika, shteti, demokracia, arsyeja dhe mendimi, vlerat morale, toleranca, arti dhe filozofia, u publikuan në media në formën e intervistave.

Këndvështrimi i njerëzve në Turqinë moderne është rezultat i një procesi të gjatë politik dhe intelektual që filloi me periudhën e Tanzimatit, në 1839, kur reformat politike u bënë pjesë e shtetit Osman. Ky proces bëri që tradita e *Ulemave* (dijetarët e teologjisë islame) dhe strukturat e tyre institucionale të laicizoheshin, duke vijuar një proces që shtrohej si nevojë për shkak të modernizmit perëndimor. Kjo bëri që tradita Ulema të izolohej prej qarqeve shkencore. Me themelimin e Republikës së Re, koncepti i Ulemave u shndërrua në konceptin e

Intelektualëve. Në fakt, fjala Intelektual (aydin) përbën një term laik modern. Ajo i referohet këtu një tipi intelektuali që i kthen shpinën trashëgimisë së shprehive tradicionale të realitetit dhe nga ana tjetër që orientohet drejt rrugës perëndimore të shkencës. Procesi i perëndimorizimit, transformoi çdo koncept të mendimit dhe të shkencës tradicionale. Termat *Ilim-bilim, münevver-aydin, mütefekkir-entelektüel* nuk kishin më të njëjtin kuptim.[1] Ky transformim mendimi, kulmoi në ndarjen tërësore të dijes shoqërore dhe shkencore nga tradita e mendimit fetar. Laicizimi i mendimit filozofik dhe shkencor e goditi rëndë autoritetin e traditës Ulema për çështjet e botës shoqërore dhe shkencore, duke e lënë atë të izoluar.[2]

Me këtë lloj koncepti të intelektualit *(ajdin)* dhe dijetarit të fesë *(alim)* në mendje, imazhi i Gylenit, i cili kishte një bagazh të gjerë intelektual, tërhoqi shpejt vëmendjen e publikut. Duke mos qenë thjesht një hoxhë i zakonshëm apo predikues i rëndomtë, kjo binte edhe më shumë në sy, aq më tepër se Gyleni nuk ishte shkolluar në institucionet moderne, por në institutet e traditës Ulema. Për rrjedhojë, disa qarqe me ide laike në Turqi, e shihnin këtë *background* të tij si problematik dhe të rrezikshëm. Elita laike nuk është në gjendje të perceptojë faktin se një dijetar i fesë mund të jetë i interesuar dhe njohës i mirë i shkencave filozofike, politike, sociale dhe kulturore bashkëkohore. Ata mendojnë se shkenca duhet të jetë vetëm në duart e dijetarëve me orientim laik. Për ata, intelektualët dhe dijetarët laikë duhet ta ushtrojnë ndikimin dhe autoritetin e tyre në sferën politike, sociale dhe intelektuale të botës së sotme, ashtu siç kanë bërë Ulematë në të shkuarën në këto fusha. Prandaj elita laike është mjaft ngurruese për ta ndarë me dikë tjetër monopolin e saj mbi gjenerimin e dijeve. Është kjo arsyeja përse Gyleni u është dukur dhe vazhdon t'u duket atyre si një enigmë.

Kjo situatë, në fakt, përbën një reflektim në miniaturë,

të ndarjes së shkencës dhe fesë në Perëndim. Konfliktet apo luftërat ndërmjet Krishtërimit dhe qarqeve shkencore në Perëndim, morën fund me ndarjen përfundimtare të këtyre dy mbretërive. Për pasojë, feja, domethënë Krishtërimi, u reduktua në një fenomen të kësaj bote dhe u kufizua brenda mureve të kishave dhe sferës së ndërgjegjes individuale. Kjo përvojë perëndimore u transferua në mënyrë të shpejtë në shoqëritë e tjera të botës, duke u shndërruar në një fenomen të përhapur gjerësisht përmes procesit të perëndimorizimit. Bota islame mori fragmentet e saj nga këto zhvillime kur elitat qeverisëse, në përpjekje për t'i transformuar shoqëritë e tyre sipas mënyrës perëndimore, e trajtuan Islamin në të njëjtin kontekst me Krishtërimin, me një verbëri intelektuale të habitshme. Kjo atmosferë e re në botën myslimane, e dëmtoi traditën Ulema dhe hierarkinë e mendimit islam, prandaj dyert e institucioneve shkencore u mbajtën të mbyllura për ata të cilët dëshironin të angazhohen në çështjet filozofike dhe intelektuale përmes identitetit të tyre fetar.

Tani mund të vijojmë me bazat e shkencës perëndimore. S'kam për synim të nxjerr në pah dhe as të analizoj çdo aspekt të historisë së mendimit perëndimor. Përkundrazi, do të merrem me traditën shkencore të mendimit perëndimor duke e parë atë nga tre këndvështrime: racionalizmi dhe objektiviteti, pozitivizmi dhe progresi, si dhe politikat e shkencës dhe shteti. Kjo ndarje shpresoj të jetë e mjaftueshme për të nxjerrë në pah rregullat dhe çështjet që kanë lidhje si me mendimin perëndimor dhe me shkencën në përgjithësi.

a. Racionalizmi dhe objektiviteti – dimensione universale

Një nga parimet kryesore të këndvështrimit shkencor perëndimor është koncepti i "racionalizmit". Ai kërkon që shkenca të jetë sistematike dhe me rezultate të dukshme dhe pretendon

se të gjitha traditat e tjera shkencore janë të pavlefshme. Racionalizmi shoqërohet nga ideologjia e "objektivizmit" dhe nga "interpretimi sasior i dijes". Mendohet se vetëm dija shkencore e prodhuar sipas metodave strikte racionaliste dhe objektive është universale. Nëpërmjet këtij pretendimi, duhet të përgatiten kushte të reja dhe të hapen rrugë të reja në mënyrë që kjo shkencë unike të mbizotërojë. Në fakt, fuqia perëndimore, teorikisht i hap rrugë të reja, në mënyrë që tradita të tjera të shkencës të ndërveprojnë me homologët e tyre perëndimorë, me qëllim që të prodhojnë së bashku një sintezë dhe një traditë të re shkencore. Por kjo nuk ka ndodhur kurrë për shkak se gara në thelb organizohet në mënyrë të tillë që të fitojë gjithmonë shkenca perëndimore.

Kjo ideologji efektivisht e ka zhdukur shkencën joperëndimore në shumë vende. Ky proces ka qenë i suksesshëm përsa i përket shkencës perëndimore, jo sepse pjesa tjetër ka qenë e pasuksesshme, por për shkak se shoqëritë që prodhuan dhe adoptuan shkencën perëndimore siguruan një pushtet ushtarak më të madh sesa të tjerët, siç theksojnë Thomas Kuhn, Immanuel Uallerstein dhe Paul Feyerabend.

Ne kemi qenë që të gjithë të indoktrinuar nga parime të tilla të mendimit perëndimor si racionalizmi, pagabueshmëria dhe universaliteti. Së fundmi, intelektualët dhe mendimtarët nga Perëndimi si Kuhn, Uallerstein dhe Feyerabend, na kanë treguar përse ky lloj indoktrinimi është i gabuar duke ngritur pikëpyetje mbi rrugët dhe mjetet e racionalizmit.[3] Sipas Feyerabend, shkenca as nuk mund të jetë plotësisht racionale, as nuk mund të varet në sisteme dhe metoda universale. Pavarësisht përparimeve të mahnitshme gjatë dy shekujve të fundit, shkenca perëndimore nuk është në gjendje të zgjidhë tërë misteret e kushteve njerëzore. Ky sistem nuk përbën as një sistem të pagabueshëm dijeje, as sistem të zbatueshëm për një

kohë të gjatë për mirëqenien e vazhdueshme të njerëzimit. Ai ka qenë fitimtar jo sepse është racional apo i vetëmjaftueshëm, por sepse ka pasur fuqinë e shtetit në anë të vet dhe e ka përdorur këtë fuqi për të zhdukur të gjitha kulturat dhe rrugët e tjera shkencore, duke i shpallur ato si irracionale dhe joshkencore.

Për më tepër, shkenca perëndimore thotë se ligjet shkencore kanë lidhje me botën, universin, qenien njerëzore dhe shoqërinë dhe se zbulimi i këtyre ligjeve do të ilustrojë pavarësinë shkencore të këtyre ligjeve në kohë dhe hapësirë. Ky këndvështrim rreth shkencës, konsiderohet shpesh në Perëndim si versioni laik i mendimit kristian. Është thënë se ky koncept i shkencës e vendos natyrën në vend të Zotit prandaj hamendësimi rreth idesë së sigurisë absolute është huazuar nga të vërtetat e fesë dhe se racionalizmi modern materialist u zhvillua në vend të orientimit teologjik që ka dominuar dijen kozmologjike.[4] Filozofitë e natyrës dhe të kërkimit shkencor, të ndërtuara gjatë periudhave të hershme, u interpretuan të gjitha si pikënisje dhe si çelje rrugësh për racionalizmin.

Nga ana tjetër, teoria e vjetër teologjike e ka vënë theksin gjithmonë mbi një marrëdhënie të qëndrueshme ndërmjet Zotit, njerëzve dhe ekzistencës, pavarësisht se në një mënyrë të pakuptueshme. Prandaj, pavarësisht se ajo ka pasur disa mangësi dhe dobësi, qasja e vjetër teologjike e ka përcaktuar universin si të varur prej Krijuesit. Megjithatë, shkencat e natyrës e kanë reduktuar këtë marrëdhënie në një nivel mekanik, duke e transferuar konceptin e Zotit si qendër e universit në racionalizëm dhe duke nxjerrë në pah njeriun dhe botën e tij materiale. Kështu, realiteti përfundimtar nuk përcaktohej nga ekzistenca e Zotit, por nga arsyeja. Kësisoj qeniet njerëzore si dhe funksionet e tyre në natyrë burojnë nga ligjet racionale të natyrës. Kur racionalizmi shpjegonte ekzistencën, normat e tij nuk kishin të bënin as me botën jomateriale, as me çështjen

themelore të ekzistencës, por me normat objektive të arsyes.

b. Pozitivizmi dhe progresi

Revolucionet shkencore që ndodhën në Perëndim gjatë shekujve XVI-XVII, e çuan mendimin perëndimor dalëngadalë drejt një bashkimi me qëndrimet pozitiviste të shekullit të XIX, që përbënin ideologjinë në rritje të asaj periudhe. Pikëpamjet mekanike të hedhura nga Galileu, Kepler, Koperniku, Njutoni dhe Bojli, ishin të modeluara në përputhje me pikëpamjet solide materialiste dhe pozitiviste të ndihmuara edhe nga racionalizmi. Që nga shekulli i XIX, pozitivizmi u shndërrua në ideologjinë kryesore formuese të mendimit shkencor perëndimor.

Pozitivizmi, që përfaqëson një sistem empirik të filozofisë së shkencës, bazohet në përdorimin e vëzhgimit dhe të eksperimentit për të interpretuar dhe shpjeguar ekzistencën. Ai merr në konsideratë vetëm dijet pozitive dhe e kufizon dijen brenda perceptimit nga shqisat njerëzore. Ai hedh poshtë çdo rrugë tjetër dijeje duke theksuar se dija mund të fitohet dhe të shpjegohet vetëm nga pikëpamja empirike.

Ky këndvështrim mekanik i shkencës, shpjegon strukturat, veprimet dhe lidhjet që ekzistojnë në ligjet e natyrës. Pozitivistët deklarojnë se rregulli i brendshëm i ekzistencës përcaktohet nga ligjet e natyrës dhe se ekzistenca nuk ka brenda vetes fuqi metafizike, shpirtërore apo të mbinatyrshme. Prandaj ne mund t'i zbulojmë këto ligje të brendshme vetëm nëpërmjet përdorimit të shkencave pozitive dhe empirike. Pozitivizmi, shkurt, nuk i bën thirrje arsyes njerëzore për të kërkuar rrugë të tjera shpjegimi përveç atyre të përvojës empirike.

Pozitivizmi është aplikuar në fushat e sociologjisë, filozofisë dhe shkencave politike nga mendimtarë perëndimorë si Sent Simon, Komte, Mach, Kierkegaard dhe Sartri. Me daljen në

skenë të Rilindjes dhe Teorisë së Evolucionit, gjatë shekullit XIX, ideologjia e progresivizmit, u ngrit në qiell. Konceptet dhe teoritë e ekzistencës, të qenies njerëzore, të natyrës dhe shoqërisë, u riorganizuan në përputhje me ideologjinë e evolucionit. Çdo zbulim i ri solli tok me të zgjidhje të reja dhe hapi fusha të reja kërkimi, duke i kushtuar kështu vëmendje të madhe dijeve shkencore. Botëkuptimi perëndimor erdhi në përfundimin që natyra gjithashtu kishte një histori progresi. Ky besim, krahas idealeve pozitiviste të Rilindjes Evropiane, e përforcoi idenë e "progresit" dhe shpalli se njerëzit dhe shoqëritë njerëzore që ishin pjesë të natyrës kishin gjithashtu progres. Ky progres kishte ligje që mund të përcaktoheshin shkencërisht dhe se këto ligje mund të specifikoheshin nëpërmjet dijes empirike dhe eksperimentale.

Në veprën e tij "*Struktura e Revolucioneve Shkencore*", T. S. Kuhn argumenton që shkenca përmban një strukturë ideologjike në të njëjtën mënyrë si revolucionet politike. Sipas Kuhn, shkencëtarët, filozofët dhe historianët kanë deklaruar gjithmonë se sipas mendimit të tyre, shkenca përbën pikën më të lartë që mund të arrijë njerëzimi. Ekziston një qëndrim i përhapur gjerësisht se nga pikëpamja ideologjike, rezultatet që sjell shkenca përbëjnë pozicionin e vetëm të mundshëm që mund të arrijë një person. Po a ishte në të vërtetë kështu? A ka ndjekur shkenca dhe dija një linjë të drejtë dhe konstante? A nuk kishte opsione apo metoda të tjera alternative që kontribuan në këtë progres? Në vitet 60', Thomas Kuhn i shtroi këto pyetje dhe goditi frymën e mbretërimit të progresivizmit dhe të mendimit shkencor.

Megjithëse Kuhn në fillim nuk e kishte një pikësynim të tillë, vepra e tij sëbashku me atë të Karl Popperit, qe një kontribut i madh në transformimin e teorisë pozitiviste të shkencës. Kuhn deklaroi qartë se kur mendimi shkencor synon të paraqesë një

realitet të provuar, ajo çfarë paraqet në fakt është thjesht një bashkësi e caktuar gjykimesh të vlerave. Për të, të tilla gjykime vlerash nuk janë absolute dhe ato mund të transformohen. Një gjykim që ka qenë i drejtë dje, sot mund të jetë i gabuar. Historia e shkencës provon që sipërmarrjet shkencore nuk kanë buruar si rezultat i një grumbullimi të pandërprerë dhe të vazhdueshëm; nganjëherë ka pasur pauza të mëdha transformimesh revolucionare. Ekzistojnë teza të pafundme shkencore, teori dhe ide që kundërshtojnë njëra-tjetrën. Sipas Kuhn, shkenca moderne është rezultat i ndërveprimeve dhe i konflikteve që kanë ndodhur ndërmjet ideve të ndryshme. Në këtë pikëpamje, "progresi" në fushën e shkencës nuk mund të matet nëpërmjet një tradite apo metode të veçantë. Përveç dijes së fituar nga metodat shkencore, shoqëria duhet të marrë parasysh edhe kushtet historike apo shoqërore, ndjenjat fetare dhe morale, si dhe gjykimet e ndryshme të vlerave dhe të preferencave. Kuhn përpiqet të shkruajë një histori alternative të shkencës. Ai argumenton se ne duhet të konceptojmë normat objektive që ekzistojnë, pavarësisht teorive të caktuara, në mënyrë që koncepti i progresit shkencor të bëhet praktik dhe i matshëm. Madje kur hedhim sytë mbi historinë e shkencës, vërejmë se sipërmarrje të mëdha shkencore që e kanë çuar shoqërinë drejt progresit, nuk kanë buruar si rezultat i normave objektive, por si rezultat i revolucioneve konstante konceptuale, të bazuara në dialektikat e qëndrimeve të ndryshme. Për më tepër, faktorët sociologjikë dhe psikologjikë u përfshinë brenda këtyre dialektikave dhe konflikteve. Sipas Kuhn, dija shkencore nuk mund të jetë e ndarë nga besimet dhe bindjet e atyre të cilët i gjenerojnë këto dije. Kur lindin pikëpamje alternative shkencore, prodhimi i shkencës dhe progresi shkencor futen në rrugën e një beteje të fuqishme.

Kriticizmi i Kuhn i ka tronditur thellë qarqet shkencore në Perëndim por dhe traditën pozitiviste në përgjithësi.

Kuhn qe i pari që vuri në pikëpyetje autoritetin që gëzonte komuniteti shkencor gjatë dy shekujve të shkuar, prandaj, parë nga ky këndvështrim, vepra e Kuhn përbënte një përpjekje të admirueshme dhe kurajoze në lidhje me shtrimin e këtyre pikëpyetjeve në imagjinatën perëndimore. Shumë dijetarë dhe mendimtarë si Popper, Lakatos, Althusser, Uittgenstein, Feyerabend, Duhem dhe Kuin kanë vënë në pikëpyetje rrugën evropiane të shkencës, secili prej tyre me argumentet e veta. Megjithatë, asnjëri prej tyre nuk ka qenë aq i mirëpritur sa Kuhn.

Kur hetojmë rrugën evropiane të shkencës në vitet 60'-70' të shekullit të kaluar, ky mund të mos jetë ndonjë veprim domethënës apo kuptimplotë në ditët e sotme siç ishte në ato vite, ndaj kjo do të kishte lënë gjurmën e saj në fushën e hetimit shkencor. E ndërsa ka pasur disa përparime të reja në fushën e qëndrimeve alternative, shkenca perëndimore ende e sheh veten të lidhur me qëndrimin mekanik njutonian dhe me ideologjinë e sigurisë përballë kontradiktave, herë pas here të zhurmshme. Prandaj mund të arrijmë në konkluzionin që në këtë pikë Perëndimi mban një qëndrim ideologjik. Është kjo arsyeja përse mund të deklarojmë pa frikë se askush nuk mund të specifikojë qartë qëndrimin evropian rreth shkencës pa specifikuar marrëdhëniet ndërmjet dijes dhe pushtetit.

c. Politika dhe ideologjia – shkencë, pushtet dhe shtet

Përgjatë gjithë historisë ka ekzistuar edhe një lidhje e fuqishme ndërmjet dijes dhe rendit shoqëror. Teoritë e pushtetit kanë qenë mbështetur gjithmonë në dominimin e kuptimit të shkencës. Studimet eksperimentale që përforconin strategjitë ushtarake, janë shtrirë gjithmonë në degë të rëndësishme të matematikës. Për shekuj me radhë astronomia është parë e kushtëzuar me lundrimin dhe kontrollin politik afatgjatë në

botë. Evropianët e përdorën astronominë kur u përhapën drejt Botës së Re, gjatë periudhës së tyre të ekspansionit. Dijetarët dhe autorët të cilët ishin në kontakt të ngushtë me mbretërit dhe mbretëreshat e Evropës, nisën të mbështesnin reformimin e dijes jo vetëm për ta përdorur dijen për të përmirësuar jetën e njerëzve, por edhe për ta përdorur atë si një armë në duart e shtetit.[5]

Më entuziasti i këtyre dijetarëve ishte filozofi dhe natyralisti i famshëm anglez Frensis Bakon. Bakon besonte se shkenca duhet të praktikohej nën kontrollin e plotë të shtetit. Ai i karakterizonte intelektualët të cilët përkrahnin individualizmin si interpretues djallëzorë, qëllimi i të cilëve ishte të arrinin të vërtetat absolute drejtpërdrejtë dhe individualisht, pa ndihmën e klerikëve, duke synuar dobësimin e zellit fetar.[6]

Frensis Bakon i vendosi idetë e tij rreth kësaj çështjeje mbi dy baza: e para ishte përhapja e filozofisë së natyrës ("shkenca e shkaqeve"); e dyta ishte përhapja e pushtetit ("përhapja e mbretërisë njerëzore"). Për të, dija ishte e barabartë me pushtetin. Ai interpretoi me efektshmëri filozofinë e natyrës por përherë në idenë e mbajtjes nën kontroll të natyrës, të qenies njerëzore dhe shoqërisë. Kur ai e mbrojti personalisht idenë se filozofia e natyrës duhej të përhapej tek njerëzit, aristokratët e pastër dhe shkrimtarë si Robert Bojli, adoptuan idenë e tij të realitetit shoqëror. Shkurt, dija u shndërrua në një objekt manipulimi të vazhdueshëm dhe në rritje për t'i shërbyer autoriteteve politike, fetare dhe shoqërore në periudhën e shekujve të fundit në Evropë.[7]

Shndërrimi i shkenca sa më shumë në një agjent politik dhe ideologjik, pati hedhur edhe themelet e sipërmarrjeve koloniale perëndimore dy-tre shekujt e fundit. Feyerabend, u përpoq të hetonte themelet filozofike të shkencës moderne duke ngritur çështje të tilla. Ai deklaronte në mënyrë të zjarrtë se shkenca

ishte shenjtëruar dhe se ishte vendosur tashmë institucioni i shkencës kishtare. Për Feyerabend, argumenti se shkenca ishte e pagabueshme, ishte si i pabazë, ashtu dhe i padëshmuar. Feyerabend mbron idenë se shkencëtarët vepronin si priftërinjtë e së shkuarës për shkak se mësimet e tyre konsideroheshin si dije absolute dhe se pretendimi që shkenca përmbante një bashkësi natyrale të fuqishme është shndërruar në një doktrinë besimi për gjithsecilin. Për më tepër, shkenca nuk shikohej si një institucion i pjesshëm apo i izoluar. Përkundrazi, ajo ishte shndërruar në komponentin bazë të demokracisë, siç ka qenë në të shkuarën kisha elementi bazë i shoqërisë. Ai argumenton se kisha dhe shteti sigurisht ishin ndarë nga njëri-tjetri. Megjithatë, shkenca dhe shteti ishin të pandashëm. Shkurt, Feyerabend argumenton se shkenca nuk është e ndryshme nga ideologjitë e tjera që garojnë me njëra-tjetrën supremacinë epistemologjike. Ai beson se konditat e shekullit XIX dhe XX, e sanksionuan dhe e konsideruan shkencën në këtë mënyrë si një çlirimtare apo si "Mesia laike."[8] Ideologjitë mund të prishen duke u shndërruar në fe dogmatike. Çështja e progresit shkencor, veçanërisht pas Luftës së Dytë Botërore, përbën një shembull të qartë në këtë aspekt. Feyerabend shpjegon se parimet që fillimisht i dhanë qenies njerëzore njëherë e një kohë idetë dhe pushtetin e nevojshëm, në mënyrë që ai të kapërcente frikërat dhe paragjykimet që fetë autokratike i kishin sjellë atij, sot janë duke i shndërruar qeniet njerëzore në skllevër të interesave të tyre vetjake. Ai i paralajmëroi njerëzit të jenë të kujdesshëm, jo vetëm për të flakur tutje retorikën liberaliste të disa propagandistëve që shfaqen si mbrojtës të interesave të njerëzve. Pushteti politik dhe sociologjik i shkencës dhe kufijtë që ai përcakton, në vend që të merreshin fort për të siguruar të mira materiale më të mëdha, u diktuan në mënyrë arbitrare.[9]

d. Feja dhe metafizika

Shkenca perëndimore ka zhvilluar gjithashtu një këndvështrim rreth shkencës në përgjithësi, që është i hapur ndaj dimensioneve fetare dhe metafizike. Megjithatë, ky këndvështrim nuk ka qenë shumë ndikues. Teologjia dhe teoria e krijimit, kanë ngelur gjithmonë të dobëta në një kohë kur pikëpamjet ideologjike dhe politike kanë bërë përparime të dukshme. Në fakt, shumë koncepte dhe teori të hedhura nga pjesa dërrmuese e shkencëtarëve dhe e mendimtarëve kryesorë, të cilët aktualisht nënvizojnë nevojën për besimin tek Zoti, janë injoruar dhe shtrembëruar nga zhvillimet shkencore të kohëve të fundit. Mendimi shkencor evropian ka qenë thellësisht i hapur ndaj vlerave metafizike në shekullin e XVI dhe të XVII. Ai bëri të vetin një pikëpamje që e konsideronte shkencën edhe një mjet për të zbuluar Zotin dhe cilësitë e Tij të pasqyruara në tokë. Zhvillimet e reja shkencore në të ardhmen, sigurisht do t'i detyrojnë shkencëtarët e tjerë të hetojnë qëndrimet negative të mbajtura nga disa shkrimtarë të cilët ishin kundër fesë. Ne të gjithë e dimë se shkencëtarët e shquar si Keppleri, Galileu, Njutoni, Bojli, Dekarti, Paracelsus e madje edhe Bakoni, e perceptonin universin si një libër që buronte nga vullneti dhe Fuqia e Zotit.

Filozofia natyraliste e Aristotelit u kristianizua në kulturën e skolasticizmit. Përmes një periudhe të gjatë përshtatjeje, hendeqet ndërmjet disa pikëpamjeve pagane dhe doktrinave të krishtera, u zhdukën, u lanë mënjanë apo u mbushën. Institucionet e katolicizmit përvetësuan fusha tradicionale të shkencës, dijeve natyrore dhe kozmologjisë që lidheshin me emrat e shkencëtarëve të tillë si Aristoteli, Galen, Ptolemeu, Anselmusi dhe Thoma Akuinas, aq shumë sa në Evropë, këto pikëpamje u pranuan si autoriteti i vetëm deri në shekujt e XV-XVI. Sistemi gjeocentrik i Ptolemeut, ishte i njohur zyrtarisht

nga krishtërimi deri në momentin kur doli në skenë sistemi heliocentrik i Kopernikut dhe i Galileut. Vëzhgimet e Galileut dhe thëniet e tij se Toka rrotullohej rreth Diellit, kundërshtuan doktrinën themelore të Krishtërimit që thoshte se Dielli rrotullohej rreth Tokës.

Galileu nuk synonte të luftonte fenë, por të paraqiste pikëpamjen se natyra që buron nga vullneti i Zotit, i ngjan Biblës në kuptimin që ajo është një libër që duhet lexuar. Ai mbështet idenë se referencat biblike në lidhje me palëvizshmërinë e tokës dhe rrotullimin e Diellit rreth saj nuk duheshin marrë në konsideratë fjalë për fjalë, por në kuptimin metaforik.

Natyralistët të cilët mbështetën dhe përhapën pikëpamjet e Kopernikut në lidhje me universin gjatë shekullit XVI dhe XVII, e sulmuan sistemin gjeocentrik në shumë mënyra të ndryshme. Megjithëse ata ishin besimtarë kristianë, nuk e pranuan idenë se Toka ishte qendër e universit. Ata besonin se Toka ishte vetëm një prej shumë planetëve që rrotulloheshin rreth Diellit. Të gjitha këto pikëpamje sollën lindjen e një konflikti ndërmjet shkencës dhe fesë. Ky zinxhir ngjarjesh e varrosi konceptin e kishës pavarësisht faktit që filozofët natyralistë nuk kishin për qëllim goditjen e besimit kristian kur merreshin me themelimin e bazës së pikëpamjeve mekanike. Në fakt, ata theksonin me forcë se përputhshmëria e habitshme dhe rregulli absolut që ekzistonte në univers mund të ndodhte vetëm si produkt i një Krijuesi.[10]

Kur pikëpamjet mekanike ishin duke u përhapur, hyri në përdorim edhe koncepti i "Librit të Natyrës." Mjeku rilindas zviceran, Paracelsus (shek. XVI), ka qenë i pari ndoshta që nga koha e Shën Agustinit që i bënte thirrje njerëzve "të lexonin Librin e Natyrës." Për të, filozofia reale ishte e shkruar në një libër të madh, universin, i cili është i hapur vazhdimisht ndaj hulumtimit të njerëzve. Ky libër është i shkruar në gjuhën e

matematikës dhe shkronjat e tij janë trekëndëshat, rrathët dhe figurat e tjera gjeometrike pa të cilat është e pamundur të kuptohet edhe një fjalë e vetme e këtij libri.[11]

Më pas në 1660, Robert Bojli shkroi se çdo faqe në librin e madh të natyrës është plot me hieroglife ku objektet u ngjajnë fjalëve dhe cilësitë e tyre shkronjave. Bojli i përkufizon shkencat natyrore si priftërinjtë e natyrës dhe u atribuon atyre detyrën që t'iu "bëjnë të ditur njerëzve ekzistencën e një Zoti të kudondodhur dhe të gjithëpushtetshëm." Në vitin 1670, karteziani francez, Nicolas Malebranche, pat thënë: "Kur shoh një sahat, më lind e drejta të nxjerr konkluzionin se ekziston një Qenie Inteligjente për arsye se është e pamundur që shansi apo rastësia ta prodhojnë atë, ta montojnë dhe ta vendosin në vendin e duhur secilin prej ingranazheve të saj. Atëherë, si është e mundur që shansi dhe lëvizja e rastësishme e atomeve të jenë në gjendje të radhisin tek të gjithë njerëzit dhe kafshët një tërësi të tillë sekretesh, kombinimesh dhe sistemesh të ndryshme ndërtimi me kaq saktësi dhe proporcion? Kjo evidencë e qartë e aftësisë krijuese në botën natyrore përbën njërin prej motiveve më madhorë për ekzistencën e besimit fetar. Prandaj, ata që zotërojnë dije natyrore më shumë se të tjerët, lipsen të jenë më të disponueshëm për të nderuar dhe respektuar mençurinë krijuese të Zotit." Në 1961, natyralisti anglez, Xhon Rei, bëri thirrje për t'i hedhur një sy shembullit të fuqishëm të Zotit në lidhje me krijimin e inteligjencës dhe bamirësisë. Atëherë filozofët anglezë nisën të besonin se fuqia e Zotit nuk mund të kufizohet vetëm në natyrë.[12]

Metafora e "Librit të Natyrës" u zhvillua si koncept në Perëndim ndërmjet shekujve XV-XVII, duke qenë kështu një bazë filozofike dhe shkencore për të provuar për vite me radhë ekzistencën e Zotit. Zoti besohej se kishte shkruar dy libra: njëri ishte "Libri i Shenjtë" dhe tjetri "Libri i Natyrës."

Megjithatë, zhvillimet shkencore u interpretuan më vonë në rrugë pozitiviste dhe laike. Dhe menjëherë sapo shkenca u laicizua, teoritë e krijimit përjetuan lënien në harresë. Kjo solli probleme politike dhe shoqërore të cilat në fund e goditën autoritetin e shkencës perëndimore.

PIKËPAMJET E GYLENIT RRETH SHKENCËS DHE MENDIMIT PERËNDIMOR

Pikëpamjet e Gylenit ndryshojnë nga ato të mendimit perëndimor në disa aspekte. Së pari, ai ka vërejtje në lidhje me disa pikëpamje ideologjike të cilat beson se kanë depërtuar në shkencën perëndimore dhe kanë njollosur bazat e saj. Ai kryesisht kritikon dimensionin materialist të mendimit perëndimor, meqenëse siç thotë ai, shkenca perëndimore injoron shpalljet qiellore dhe i katandis burimet e dijes vetëm në fenomene materialiste dhe dije empirike. Kjo, thotë Gyleni, i ngushton rrugët e shkencës dhe ua mohon qenieve njerëzore dijen metafizike. Për të, shkenca perëndimore i percepton dhe i përdor qoftë pozitivizmin, idenë e progresivizmit dhe arsyen e pastër si mjete ideologjike. Gylen ka shkruar:

Teoritë pozitiviste dhe materialiste kanë shtypur vazhdimisht fushën e shkencës dhe të mendimit në shekujt e fundit. Idetë metafizike kanë qenë injoruar gjatë interpretimit të ekzistencës, universit, fenomenet tokësore dhe qiellore me anë të përdorimit të përhershëm të pikëpamjeve pozitiviste. Ky interpretim materialist i universit ka synuar ndjekjen vetëm të një rruge mendimi, duke ngushtuar kështu shtigjet që shpien tek e vërteta. Perëndimi e studioi universin dhe natyrën në detaje duke përdorur një metodë empirike që i vuri theks të veçantë arsyes, por ai nuk arriti të zhvillonte një unitet midis fizikës dhe metafizikës. Kështu që në fund, qeniet njerëzore arritën në një pozicion ku kundërshtonin veten , intelektin dhe shpirtin e tyre. Ky pozicion e ka shndërruar

shpirtin në një trup të huaj për ndjesitë e tyre subjektive.[13]

Në një farë kuptimi, Gyleni i sheh idetë e natyralizmit dhe të racionalizmit si arsyet themelore që çuan në përjetimin e krizës së shkencës perëndimore në ditët e sotme. Shkenca perëndimore është duke u ndeshur me këtë problem, për shkak se ajo e ka vendosur shkencën vetëm mbi baza laike dhe ateiste, që kanë për synim të mohojnë Zotin. Ky proces laicizimi hapi rrugën për një konflikt ndërmjet shkencës dhe fesë. Gyleni e përshkruan këtë konflikt si një potencial destabilizues për baraspeshën ndërmjet Zotit, universit dhe qenieve njerëzore. Kisha nuk ka qenë në gjendje ta ruajë këtë baraspeshë:

Përfaqësuesit kristianë të ditëve të sotme shprehin pikëpamje tejet shpirtërore. Ata e nënvleftësojnë natyrën, kërkimin shkencor dhe mendimin njerëzor. Ata i japin rëndësi vetëm aspektit shpirtëror të jetës dhe injorojnë atë material. Madje ata ndërmarrin edhe iniciativa për të mohuar aspektin material...[14]

Sa më tepër të vihet theksi mbi aspektin shpirtëror të jetës, aq më tepër shkencëtarët e natyrës kanë tendencën të nënvizojnë aspektin material. Kjo, në fund, shpie në një konflikt ndërmjet shkencës dhe fesë. Gyleni thekson se konflikti ndërmjet shkencës dhe fesë përgjatë gjithë historisë së njerëzimit është përjetuar vetëm në periudhën e Mesjetës evropiane:

Nuk është e mundur të vërejmë një konflikt të tillë në Greqinë e Lashtë apo në qytetërimet e lashta egjiptiane, indiane, kineze apo të Mesopotamisë. Mesa duket ekzistojnë arsye antropologjike, sociologjike dhe historike për këtë fakt. Ne mund të vërejmë për shembull në literaturën sanskritishte se të gjitha shkencat, që nga astronomia deri tek astrologjia dhe që nga matematika deri tek kozmogonia, janë përballur me një ndërthurje të fesë, të shkencës dhe të magjisë. Këto qytetërime nuk i nxisnin me zjarr të madh anëtarët e tyre të merreshin me shkencë, por megjithatë as nuk paraqisnin pikëpamje që binin në kundërshtim me shkencën.

Edhe tek qytetërimi kinez u vërejt e njëjta gjë. Konfucizmi nuk ishte edhe aq një sistem fetar, por më shumë konsistonte në një kod vlerash strikte morale. Kështu që nuk mund të flasim për një konflikt ndërmjet kësaj disipline vlerash dhe shkencës. Fetë e lashta egjiptiane dhe mesopotame përmbanin gjithashtu retorikë mitologjike. Shkenca në këto qytetërime, duke përfshirë degët e astronomisë, kozmogonisë dhe mjekësisë, nuk arriti në një nivel plotësisht empirik apo racional të saj. Për rrjedhojë, nuk u bënë dallime ndërmjet shkencës dhe magjisë.[15]

Shkenca e Greqisë së lashtë i kishte rrënjët në shkencën e Egjiptit dhe të Mesopotamisë së Lashtë. Megjithatë, grekët e lashtë kishin një mënyrë të ndryshme shikimi të shkencës nga pikëpamja sociologjike. Qytetërimet e lartpërmendura themeluan shtete, por jo si ato të grekëve. Grekët e lashtë kishin një përvojë të ndryshme që u shfaq në kuptimin individualist të jetës. Ky karakter i veçantë i shoqërisë greke nuk lejoi që një grup fetar i caktuar të dominonte mbi të tjerët. Në Greqinë e Lashtë, poetët dhe mendimtarët paraqitën ose shfaqën mendime dhe besime të shenjta dhe që të gjithë ishin të hapur ndaj ideve të reja dhe kërkimit shkencor. Prandaj nuk pati ndonjë dyzim, në të cilin shkenca dhe feja të kundërshtonin njëra-tjetrën. Në lidhje me këtë çështje, Gylen thotë gjithashtu:

Feja në kohët e lashta ishte nën kontrollin e autoritetit politik. Çdo veprim kundër fesë konsiderohej si veprim kundër autoritetit politik shtetëror. Çdo veprim kundër fesë, i kryer nga ndonjë mendimtar apo poet, do të sillte patjetër një fushatë serioze tensioni dhe debatesh në shoqëri.[16] Kështu që, Gyleni mendon se nuk ekzistonte ndonjë bazë sociologjike që të shpinte në përplasje midis fesë dhe shkencës.

Po kështu, në Hebraizëm, nuk vërejmë ndonjë shenjë përplasjeje midis shkencës dhe fesë. Kjo vlente edhe për shoqërinë e lashtë hebreje pavarësisht faktit që fragmente nga

Dhiata e Vjetër që kanë të bëjnë me krijimin e qenieve njerëzore, universin, ngjarjet historike dhe personalitete të caktuara, bien në kundërshtim me të dhëna shkencore dhe historike. Gyleni e komenton këtë fakt duke u nisur nga konsideratat rreth pozicionit laik të hebraizmit dhe kushteve historike nëpër të cilat ka kaluar shoqëria hebreje:

Përvojat e turbullirave dhe të mungesës së stabilitetit nëpër të cilat ka kalua shoqëria hebreje, nuk i krijuan mundësinë shkencës dhe fesë që të përplaseshin mes tyre. Hebrenjtë nuk patën shansin të themelonin një shtet të organizuar përgjatë gjithë historisë, me përjashtim të një periudhe të shkurtër kohe. Ata i janë nënshtruar shpesh shtypjes dhe dëbimit. Këto përvoja historike u kanë dhënë atyre një ndjenjë të fortë bashkimi e cila rrallë mund të gjendet tek popujt e tjerë. Në këtë mënyrë ata kanë qenë të përgatitur të luftonin dhe të përplaseshin në çdo kohë.[17]

Nga ana tjetër, krishtërimi përjetoi një kurs të ndryshëm në histori. Gyleni e sheh kohën e Isait (Jezusit), të Nxënësve (Apostujve) të tij dhe të Shenjtorëve të Parë si një periudhë të jashtëzakonshme dhe të veçantë. Për të, bazat për përplasjen ndërmjet shkencës dhe fesë në krishtërim, u ngritën pas kësaj epoke të hershme. Periudha e parë e përhapjes së krishtërimit hapi rrugën për konturimin e mësimeve të tij, me qëllim që të përfshinin jetën shoqërore dhe kulturore si tërësi. Kështu që bota e krishtërimit që nga ajo periudhë e hershme është bërë dëshmitare e dialektikave dhe e konflikteve ndërmjet shkencës dhe mendimit të lirë në nivele të ndryshme. Siç theksuam më lart, krishtërimi e thekson me forcë idenë se qeniet njerëzore posedojnë një karakter të dyfishtë. Në veçanti, doktrina katolike fokusohet në aspektin shpirtëror të qenieve njerëzore. Ajo hedh baltë mbi dimensionin fizik, duke denoncuar rregullisht pasionet dhe dëshirat trupore. Në njëfarë mase, kjo i mban aspektet biofizike të qenieve njerëzore që të jenë të ndrydhura.

Kjo doktrinë mbështet idenë se një besimtar i përkryer duhet të mposhtë dhe të denoncojë aspektin e personalitetit të tij, për arsye se, sa më tepër që të shtypet nga ana fiziologjike, aq më tepër liri dhe humanizëm ka personi. Prandaj, në njëfarë kuptimi, krishtërimi propagandon një jetë qiellore në këtë botë. Ai konturon një model jete apo ideal shpëtimi në mënyrë të tillë që të mund të shpëtojë qeniet njerëzore nga betejat e kësaj bote dhe më në fund ta shpjerë atë drejt shpëtimit. Ekzistenca e njerëzimit në tokë përbën një ekzistencë mëkatare dhe çdo individ supozohet të gjejë një rrugë shpëtimi nga kjo botë e dështuar. Kjo metaforë kristiane, që nga shekujt e parë të epokës kristiane, ka sjellë për pasojë një besim fetar në të cilin përmendet në çdo rast fundi i botës. Ky konturim mendor i ka çuar shumë shenjtorë kristianë në përfundimin se argumentet rreth çështjes se si duhej të ishte toka realisht, nuk mund të gjenin përdorim në botën tjetër.

Gjatë Mesjetës, kristianët themeluan një mbretëri të tillë shpirtërore në Evropë ku të gjitha kulturat mesjetare dhe institucionet e tyre të edukimit ranë nën dominimin e dogmës kristiane të përcaktuar nga Kisha Katolike. Kjo çoi në përplasje ndërmjet krishterimit dhe shkencës. Gylen arrin në përfundimin se kjo përplasje erdhi nga indoktrinimi i tepërt i besimit të krishterë. Shkenca perëndimore, thotë ai, përparoi, duke kundërshtuar këtë indoktrinim të ashpër të krishtërimit.

Kjo përplasje ishte e padukshme në periudhat e hershme, për arsye se hegjemonia që kishte vendosur kisha ishte shumë e fuqishme. Megjithatë, sa më tepër që Evropa përqafonte modernizimin, aq më tepër brezat e rinj shkencorë përmbysnin mësimet kozmologjike të kishës. Koperniku, Këpleri, Galileu dhe Njutoni, hapën një epokë të re, duke bërë që një fllad i freskët të fillonte të frynte ngado. Përfaqësuesit e teologjisë së krishterë u ndikuan gjithashtu nga ky proces. Lëvizjet e

udhëhequra nga Luteri dhe Kelvin, përforcuan paqen në kundërshtim me qëndrimet krejtësisht statike të kishës. Kjo qe një periudhë kur reformat nisën të hapnin rrugën për progres shkencor. Përsa i përket fesë, kjo lëvizje nxori në pah nevoja të tilla siç ishte aftësimi i njerëzve që të luteshin pa ndërhyrjen e kishës. Këto ngjarje çuan në një revoltë kundër dominimit social dhe politik të kishës. Sipas Gylenit, mendimi perëndimor arriti ta zbuste dhe ta kapërcente këtë përplasje ndërmjet fesë dhe shkencës edhe për faktin se Dekarti dhe Spinoza e mbajtën këtë çështje larg vëmendjes së kishës. Dekarti paraqiti filozofinë e tij të famshme dualiste, me prirjen sikur donte t'i bënte të dy krahët të lumtur. Sipas tij, shkenca ka një fokus të veçantë – natyrën, por me të ekziston gjithashtu edhe një përmasë teologjike. Megjithatë shkenca nuk mund të arrijë në këtë përmasë vetëm nëpërmjet matematikës dhe përvojës. Fusha e fesë u konsiderua si shpirtërore sëbashku me jetën e përtejme. Kështu që shkenca dhe feja shiheshin si sektorë të ndarë, me pikësynime dhe metoda të ndryshme. Nuk mund të kishte përplasje mes tyre për sa kohë që ato rendnin në shtigjet e tyre të përcaktuara.

Gyleni mbështet idenë se: "edhe pse përplasja ndërmjet shkencës dhe fesë duket se ka qenë qetësuar përkohësisht, ajo ka filluar sërish për shkak të ideve të tilla racionale që vinin kryesisht nga mendimtarët kartezianë."[18] Kjo përplasje në fakt nuk reshti deri në shekujt XIX-XX, kohë kur lindën shtetet moderne. Atëherë kjo përplasje u ndal, sepse si feja ashtu edhe shkenca, u kufizuan brenda kufijve të tyre vetjakë.

Gyleni shtron pyetjen në lidhje me këtë histori të përplasjeve ndërmjet shkencës dhe fesë në Islam. Sipas tij Islami është në kontakt me njeriun nëpërmjet një mënyre të shenjtë, si një kombinim i mendjes, zemrës, shpirtit dhe trupit. Islami është i hapur ndaj zhvillimeve shkencore dhe realiteteve universale

me të gjitha institucionet e tij sociale, kulturore, ekonomike dhe politike. Islami e konsideron natyrën një libër që duhet lexuar, përjetuar dhe studiuar nëpërmjet soditjes. Ai e përkufizon natyrën si një monument i ndërtuar falë mjeshtërisë së duarve të Krijuesit.

Kurani sipas Gylenit e udhëheq shkencën dhe mendimin e lirë nëpërmjet nxitjes së njerëzve për të studiuar natyrën dhe ligjet e krijimit me kujdes. Vargje kuranore si *"Në ligjin e Zotin kurrë nuk do të hasësh ndryshim"* (Kuran, 35:43), e kanë pikësynimin tek shkencat eksperimentale dhe dijet racionale. Këto dy shembuj nënvizojnë përvojën e hershme evropiane të shkencës dhe të mendimit modern. Gyleni thekson se Kurani i hedh poshtë në mënyrë të veçantë skolasticizmin, hamendësimin, imitimin dhe shabllonizmin: "E kur u thuhet atyre: Pranoni atë që Allahu e shpalli! "Ata thonë: "Jo, ne ndjekim atë rrugë në të cilën kemi gjetur prindërit tanë!" Edhe sikur prindërit e tyre të mos kenë kuptuar asgjë dhe të mos jenë udhëzuar në rrugën e drejtë ata do t'i pasonin?" (Kuran, 2:170). Kurani nuk e pranon shabllonizmin, përkundrazi, bën thirrje për kërkim dhe studim. Gyleni shpjegon sesi Islami i ka kushtuar rëndësi dijeve empirike, eksperimentit, vëzhgimit, kërkimit, arsyetimit dhe racionalizmit, duke sjellë si shembull vargje të tilla nga Kurani si: Ali Imran 3:190, Tarik 86:5, Jasin 36:40, Bekare 2:164 dhe Enbija 21:30. Pastaj ai merret edhe me çështjen se si lulëzuan pikëpamjet islame të shkencave empirike në periudhat e hershme të Islamit.

Shumë më herët se sa homologët e tyre në vendet evropiane, mendimtarët dhe shkencëtarët myslimanë, i nisën studimet në fusha të ndryshme të shkencës duke përdorur metoda të tilla empirike dhe racionale që përputheshin me karakteristikat bazë të qytetërimit islam.[19] Gyleni nxjerr përfundimin se në fenë islame nuk ekziston asnjë rast ku të jetë nxitur një përplasje

ndërmjet shkencës dhe fesë.

Gyleni kritikon pikëpamjet mekanike dhe karteziane që u bënë pjesë e mendimit dhe e shkencës perëndimore. Metoda karteziane injektoi një këndvështrim determinist dhe mekanik, me qëllim shpjegimin e çdo fenomeni brenda kufijve të rregullave të supozuara, si të pazbulueshme dhe të pandryshueshme të shkencave natyrore. Modernistët e parë si Koperniku, Këpleri, Bojli, Paskali Geriku, Bakoni dhe Dekarti, i përçmonin format tradicionale të dijes dhe i injoronin përvojat e hershme të njerëzimit. Bakoni thoshte se ne po përgatisim një start të ri dhe se po përgatitemi të ndërtojmë një ngrehinë të re. Dekarti shkonte edhe më tej kur deklaronte se gjërat që quheshin "Filozofi" në kohët e hershme nuk kanë sjellë ndonjë rezultat të lavdërueshëm.[20] Por gjërat nuk shkuan ashtu siç ata dëshironin. Siç theksojnë sot kritikët e shkencës, megjithëse kartezianët bënë zbulime në lidhje me natyrën, qeniet njerëzore dhe rinovimin e shoqërisë, ata as nuk i zgjidhën problemet madhore të njerëzimit, as nuk ia dolën të ndërtonin një metodologji të pavarur nga dijet më të vjetra. Gyleni mendon se kjo arrogancë shkencore nuk ishte asgjë më tepër se sa një iluzion:

Asnjë periudhë e historisë së njerëzimit nuk është bërë dëshmitare e kaq shumë pasurive teknologjike dhe materiale... Megjithatë, asnjë periudhë e historisë së njerëzimit nuk është bërë dëshmitare e qenies së shkencës, kaq e huaj me shpirtin e qenieve njerëzore dhe me botën e brendshme shpirtërore, siç po ndodh me shkencën e kohëve moderne... Qarqet e shkencave moderne kanë besuar gjithmonë që traditat e vjetra, sëbashku me të gjitha vlerat që ato mbartin, do të flakeshin tutje menjëherë. Për ta, arsyeja duhet të mbizotërojë kudo, të ndriçojë gjithçka; shkenca duhet të zbulojë gjithçka që ka lidhje me gjithë ekzistencën dhe disiplina të tilla shkencore si

biologjia, fizika, kimia dhe astrofizika do ta pushtojnë plotësisht universin...[21]

Megjithatë, fizika moderne, e themeluar fillimisht nga Maks Planku, u zhvillua në mënyrë të shpejtë, menjëherë pas epokës së hershme moderne, duke zhvleftësuar argumentet dhe iluzionet e atyre të cilët e vëzhgonin universin prapa dritareve me avull:[22] *... dhe të gjitha këto zhvillime e bënë të qartë se mund të ekzistonte një aspekt i padukshëm i ekzistencës. Zhvillimet e reja sot, na detyrojnë të gjejmë shpjegime dhe interpretime të reja. Ne duhet të gjejmë mënyra shpjegimi të ndryshme nga pozitivizmi i idealizuar dhe nga racionalizmi i mbinatyrshëm. Dhe të tilla mjete duhet të marrin në konsideratë zemrën, shpirtin dhe botën e përtejme...*[23]

Në një artikull tjetër, Gyleni nënvizon idenë se natyra pozitiviste e shkencës nuk ka qenë në gjendje t'i ofrojë asgjë kënaqësisë shpirtërore:

As shkenca e as intelekti i qenieve njerëzore nuk kanë ofruar ndonjë shpjegim serioz në lidhje me fillimin dhe fundin e universit, krijimin apo sekretet e jetës. Çështje të tilla me të cilat njerëzimi është marrë që nga fillimet e tij, mbeten enigmat më të çuditshme për intelektin e tij. Shkenca e sotme dhe intelekti njerëzor nuk duket se janë në gjendje të shpjegojnë perceptimet jashtëshqisore, shpalljet, frymëzimin, intuitën, ëndrrat, burimet jashtë-shqisore të dijes, depërtimin e metafizikës tek fizika, mrekullitë apo lutjet. Njerëzimi sot ende kërkon ndihmë dhe mbështetje në shpjegimet e ofruara nga feja...[24]

Shkenca njëdimensionale u bë kaq e cekët saqë na bëri të huaj ndaj dinamikave tona shpirtërore. Ajo prodhoi një teknologji të pakontrollueshme që kërcënon të rrënojë si natyrën ashtu edhe qenien njerëzore:

Shkencat pozitive në fundin e shekullit të kaluar u bënë

kaq të degraduara saqë edhe dijetarë të tillë si Ruban Alves, Paul Feyerabend dhe Rene Guenon, të cilët besohet të jenë interpretuesit e shkencës moderne, e ndjenë se kjo shkencë duhet të frenohej dhe t'i jepej një shuplakë. Megjithatë, në çerekun e fundit të shekullit të njëzetë, njerëzimi synoi të linte pas disa tabu dhe të arrinte ndonjë sukses. Edhe pse nuk mund të thuhet që zakonet e vjetra janë lënë mënjanë krejtësisht për arsye se numri i atyre të cilët e shohin shkencën dhe teknologjinë si mjeshtrin dhe udhërrëfyesin e vetëm, të vërtetë dhe të pagabueshëm, është ende i lartë...[25]

Siç e kemi parë, Gyleni e vë theksin mbi karakterin njëdimensional të shkencës perëndimore dhe i mëshon gjithashtu faktit se ky konflikt "ndërmjet shkencës dhe fesë lindi për shkak se si kisha ashtu dhe shkenca, e përqafuan çështjen duke u nisur vetëm nga një këndvështrim i vetëm."[26]

a. Marrëdhënia ndërmjet shkencës dhe determinizmit

Me fjalët e tij rreth shkencës, Gyleni i kushton një vëmendje të veçantë marrëdhënieve midis shkaqeve dhe pasojave. Rënien e botës islame në fushën e shkencës, e shpjegon me dështimin e dijetarëve myslimanë. Ata s'ishin në gjendje të merrnin parasysh këtë rregull dhe as rendin e marrëdhënieve të shkruara në librin e natyrës.

Shkencëtarët perëndimorë zhvilluan një rrugë përgjithësisht deterministe të teorisë dhe të praktikës shkencore. Një nga konkluzionet më të rëndësishme të këtij këndvështrimi ishte interpretimi materialist që depërtoi brenda mendimit shkencor. Sa më tepër që ai zhytej në materializëm aq më tepër bënte një sy qorr ndaj metafizikës dhe së shenjtës. Ky përbën problemin më të rëndësishëm të mendimit shkencor perëndimor. Me fjalë të tjera, gjatë periudhës moderne, shkenca perëndimore u mor

vetëm me "Librin e Natyrës" dhe la mënjanë "Librin e Zotit." Këto dukuri, në mënyrë metaforike ishin të pranishme si në botën perëndimore ashtu dhe në atë islame. Kështu që bota perëndimore mbeti e cekët në shpjegimin dhe domethënien e ekzistencës së njeriut në tokë dhe në marrëdhëniet e tij me Zotin. Ndërsa bota myslimane, nga ana tjetër, veproi ndryshe; ajo e injoroi "Librin e Natyrës" dhe e kufizoi vetveten tek "Libri i Zotit", duke dështuar kështu në fushën e shkencës krahasuar me Perëndimin.

Gyleni e thekson këtë pikë në të gjitha bisedat apo shkrimet që ka në lidhje me zhvillimet shkencore.[27] Është e rëndësishme të ndalemi pak tek kuptimi determinist, i mbështetur në këndvështrimin perëndimor rreth shkencës, në mënyrë që të kuptojmë siç duhet qëllimin e Gylenit. Koncepti i determinizmit, nëse i hedhim sytë pas, mund të vërehet tek gjurmët e materializmit dialektik që i ka rrënjët në shekujt XVI-XVII.

Rëndësia e determinizmit në historinë e shkencës dhe të filozofisë, mund t'i atribuohet zbulimit të ligjeve të natyrës dhe për rrjedhojë zbatimit të këtyre ligjeve në fushën e progresit dhe shoqërisë nga ana e njeriut. Së fundmi, shkencëtarët e shkencave shoqërore e kanë kritikuar mënyrën e zbatimit të determinizmit tek njeriu dhe shoqëria. Këta shkencëtarë argumentojnë se ligji i rastësisë është i zbatueshëm edhe për fenomenet shoqërore deri në njëfarë shkalle. Megjithatë, ata nuk janë të një mendje nëse ky ligj i rastësisë mohon domosdoshmërisht disa forca të jashtme apo të mbinatyrshme. Ata janë të vetëdijshëm se një këndvështrim i skajshëm determinist, favorizon fatalizimin dhe e lë njeriun pa vullnet. Një këndvështrim i tillë i determinizmit, nuk mundëson lindjen e ndonjë interpretimi që mund të jenë themelet metafizike të fenomeneve të kësaj bote dhe fuqi e mbinatyrshme. Përballë gjithë këtyre aspekteve negative të

shkencës perëndimore, mund të themi se Perëndimi duket se vijon të ecë vetëm në fushën e progresit dhe të revolucioneve shkencore. Megjithatë, ai është katandisur në kushte të këqija shoqërore politike dhe ideologjike. Kjo vjen për shkak se megjithëse perëndimorët e vëzhgojnë dhe e studiojnë natyrën me entuziazëm të madh, e ngushtojnë fokusin e tyre tek lidhjet shkasore.

Gyleni e kupton se zbulimi i rastësisë ka përbërë forcën udhëheqëse të kërkimeve dhe të arritjeve shkencore, ndaj ai është mjaft i vetëdijshëm se ky përbën një fenomen të pranuar gjerësisht në ditët tona. Megjithatë, ai beson se determinizmi ka disa defekte të cilat i mbajnë njerëzit larg objektivave hyjnorë dhe të cilët e brejnë kreativitetin e intelektit dhe të vullnetit të tyre.

Ai gjithashtu thekson se parimi i rastësisë është i vlefshëm në jetën shoqërore, ndonëse jo në atë shkallë sa në jetën fizike. Interpretimi i Gylenit rreth parimit të rastësisë është shumë praktik. Ai nuk pajtohet me fenomenin e rastësisë vetëm nga pikëpamja fizike. Përkundrazi, përpiqet të bëjë deduksione praktike dhe sociale. Është e qartë se ngjarjet shoqërore, e përsërisin vetveten nga koha në kohë. Për këtë arsye Gyleni mendon se ne mund dhe duhet të përpiqemi të ndërhyjmë tek ngjarjet e ardhme nën dritën e parimit të rastësisë:

Njerëzit supozohet të mbështeten tek shkaqet si një forcë udhëheqëse. Të bërit një sy qorr ndaj tyre nuk është asgjë tjetër përveçse determinizëm. Rruga e mesme do të thotë të jesh vigjilent ndaj mbështetjes tek arsyeja pa ngurrim. Gjithashtu të kihet gjithmonë parasysh ideja e të mosmbështeturit askund përveçse tek Zoti. Njerëzit duhet t'i shohin lidhjet ndërmjet shkaqeve dhe pasojave si të vlefshme, por nuk duhet të kalojnë në determinizëm ekstrem. Mund të shkohet e shumta deri tek determinizmi i shkallës së mesme. Unë nuk jam i sigurt nëse ky

është një interpretim i pranueshëm, por mund të them se njerëzit mund ta vërejnë faktin se në kulturën tonë, determinizmi nuk është trajtuar ndonjëherë si një koncept që duhet flakur tutje plotësisht.

Nëse determinizmi i ethshëm ka atë kuptim që të njëjtat shkaqe prodhojnë të njëjtat pasoja, ne nuk kemi arsye për ta kundërshtuar. Nëse ndjekim këtë linjë interpretimi, përfundimisht e pranojmë idenë se edhe në fushën e jetës shoqërore mund të vërejmë rezultate të caktuara që mund të interpretohen në kontekstin e lidhjeve shkak-pasojë, prandaj ne besojmë se determinizmi nuk është aq i dukshëm në jetën shoqërore siç është në jetën fizike. Prandaj duke ndjekur këtë linjë interpretimi, ne duhet të jemi të kujdesshëm rreth faktit se veprimi në cilin rezultati do të na çojë në një rrugë e caktuar. Kjo do të thotë se ne duhet të bëjmë një plan për një të ardhme të shëndetshme, për një shoqëri të shëndoshë, për një shtet të fuqishëm dhe për mirëkuptim dhe marrëdhënie të qëndrueshme ndërkombëtare. Përndryshe do të na duhet të përballemi në çdo kohë me surpriza të pakëndshme.

Ne nuk mendohet të vazhdojmë të presim që gjërat të ndodhin vetë. Çdo gjë është bërë gati për ne në botën tjetër dhe ato janë transferuar në këtë botë. Ne na duhet të përcaktojmë qartë ku jemi, nëse jemi në jetë apo jashtë jetës. Nëse një shoqëri i jep udhë ideve të tilla, si: "njeriu është i lirë në tokë", atëherë ai do ta shpenzojë kohën sipas mënyrës që dëshiron. Njeriu do të mendojë se nuk i duhet të mendohet shumë rreth së ardhmes; ai do të mendojë se e kaluara dhe e ardhmja nuk janë asgjë tjetër veçse gënjeshtra. Ai do të besojë se duhet të kënaqet dhe të zbavitet sa më shumë që të mundet dhe do të besojë gjithashtu se askush nuk duhet të ndjehet si shpëtimtari i botës. Për këtë botë nuk ia vlen të mendohet kaq shumë... Në një shoqëri të tillë përdorimi i bekimeve fizike të Zotit llogariten si adhurim dhe për rrjedhojë ajo shoqëri është e vdekur. Në një shoqëri të tillë inteligjenca dhe shtetarët

ngarkohen me detyrën e shërimit të njerëzve nga sëmundjet shoqërore dhe udhëheqja e tyre drejt qëllimeve më të larta, duke i ndriçuar ata me dritën e shkencës. Në qoftë se inteligjenca dhe shtetarët e hutojnë shoqërinë me idetë false të politikës së ditës, nëse ata u thonë atyre se idetë e ndryshimeve të qeverisë apo ndryshimet e regjimit mund të fiksohen potencialisht në zemrat e tyre, nëse ata e bëjnë këtë në vend që t'i indoktrinojnë ata me qëllime të larta shkencore, të tilla që bëjnë të mundur gjetjen e së vërtetës dhe mendimit të drejtë, ata do ta zhysin shoqërinë në një grumbull më të madh problemesh...[28]

b. Feja shkenca dhe ideologjia

Shkenca dhe veprimtaritë shkencore janë përdorur përgjatë gjithë historisë si gurë kyç për arritjen e objektivave ideologjike. Idetë dhe parimet fetare janë përdorur herë pas here si barriera për të parandaluar të tilla objektiva. Përvoja e krishtërimit gjatë Mesjetës skolastike, shërben si një shembull i mirë në këtë drejtim. Krishtërimi u shndërrua në një timon politik dhe kulturor për ideologjinë zyrtare të perandorisë së Kishës Katolike. Ideologjia zyrtare e organizoi krishtërimin në një mënyrë të tillë që ta përdorte atë për qëllimet e veta politike për vite me radhë, madje midis shekujve XVIII-XX, ajo e organizoi shkencën dhe progresin shkencor në të njëjtën mënyrë, që vetëm të përfitonte prej saj. Përplasja e butë që nisi së pari ndërmjet kishës dhe shkencës, u kthye në atë ideologji që çoi në ndarjen e kishës dhe të shtetit. Shteti u bë i suksesshëm në zhvlerësimin e fesë dhe vijoi ta përdorte shkencën aq shumë si një ideologji, sa shumë shkencëtarë të shekullit XX shpesh theksonin se shkenca, e cila ka shkuar gjithmonë e më tepër drejt militarizimit, duhet të bëhej urgjentisht e pavarur nga shteti dhe qëllimet e tij politike dhe ideologjike. Reagime të tilla nga shkencëtarët, shfaqen herë pas here edhe në ditët e

sotme.

Gyleni thekson se ky fakt historik dëshmon për rrezikun dhe dobësinë që përballojmë kur ose feja ose shkenca kthehen në mjete ideologjike. Për të, si shkenca edhe feja janë mjete që duhen përdorur për kërkimin e së vërtetës. Feja përbën njërën anë të kësaj medaljeje, ndërsa shkenca përbën anën tjetër. Nga njëra anë, njeriu zbulon lidhjet midis ndërgjegjes së tij dhe ekzistencës, në anën tjetër, ai mendon se si duhet të veprojë përballë këtij realiteti. Për aspektin e parë, ai kërkon ndihmë nga shkenca, sëbashku me burimet fetare të informacionit, ndërsa feja është e vlefshme për aspektin e dytë. Në përputhje me këtë parim, objekti i shkencës është të zbulojë se çfarë është realiteti, ndërsa qëllimi i fesë është të specifikojë si duhet të veprojë njeriu përballë këtij realiteti. Nëse shkenca dhe veprimtaritë shkencore përdoren përtej qëllimeve të zbulimeve shkencore, atëherë shkenca shndërrohet në një mjet ideologjik:

Nëse shkenca nuk do të ketë entuziazmin dhe motivimin për të zbuluar dhe analizuar bazat e ekzistencës, një shkencë e tillë është e destinuar të jetë e verbër dhe zbulimet e saj, me siguri, do të shpien në kontradikta. Nëse ajo shihet me syrin e këtyre qëllimeve jo të pastra, siç ndodh në rastin e disa politikave dhe ideologjive, ajo në mënyrë të pashmangshme do të përballet me një situatë të vështirë.[29]

Gjatë dy shekujve të kaluar, vende të pazhvilluara u kolonizuan me lehtësi nëpërmjet përdorimit të shkencës si mjet ideologjik. Shumë elemente kulturorë të këtyre rajoneve, u shkatërruan në emër të shkencës moderne. Pasuri të mëdha fetare, kulturore dhe civile u rrënuan. Në emër të ideologjive të caktuara, shkenca ndërmori iniciativën e asimilimit të gjithçkaje që i dilte përpara. Ajo gjithashtu shkatërroi harmoninë natyrore dhe ekologjike. U arrit aq larg, sa qeniet njerëzore u përballën me zhdukjen, si pasojë e ndotjes së mjedisit. Dominimi i shkencës

mbi natyrën përbënte objektivin përfundimtar të ideologjisë që e vinte njeriu në vend të Zotit. Dhe kjo ideologji, megjithëse i ka kushtuar kaq shtrenjtë njerëzimit, është zbatuar me sukses.

Për Gylenin, përdorimi i fesë si mjet ideologjik përbën gjithashtu një veprim të gabuar dhe të rrezikshëm: "Feja është një udhërrëfyes për njeriun dhe nuk duhet ta çojë atë në rrugë të gabuar. Ajo hap shtigje për shkencën. Ndaj, ajo ofron perspektiva të gjera për njerëzimin për të kuptuar të vërtetat e ekzistencës."[30] Gylen e vë theksin në një aspekt të rëndësishëm të kësaj çështjeje:

Feja, e cila në fakt përbën një fenomen qiellor, mund të përdoret si nxitës urrejtjeje dhe hakmarrjeje nga fanatikët, ashtu siç mund të përdoret edhe shkenca si një fasadë për ideologji dhe lëvizje të caktuara që i zënë rrugën së vërtetës. Kjo përbën një prezantim të fesë në mënyrë të kundërt nga çështë ajo në të vërtetë. Çfarë kontradikte që ky fenomen hyjnor të prezantohet në një mënyrë të tillë të kundërt![31]

Imagjinoni një godinë të shkencës që në fakt duhet të jetë po aq e shenjtë sa një tempull, të jetë e dominuar apo të skllavëruar nga një lëvizje filozofike. Shkenca shndërrohet në skllave të fanatikëve ose në fakt në një ideologji injorante. Në këtë rast shkenca shndërrohet në një gjë të mallkuar. Në qoftë se një fe përdoret për interesat e klikave politike apo jopolitike, tempujt e kësaj feje apo të këtij grupi fetar, shndërrohen në një teatër të kësaj klike, në vend që të jenë një shtëpi e shenjtë lutjeje. Një keqpërdorim i tillë, padyshim e dëmton shenjtërinë e fesë.

Nëse disa anëtarë të një shoqërie i përdorin institucionet e shkencës si teatrin e tyre, me qëllim që të përdorin shkencën për të arritur objektivat e tyre ideologjike, institucione të tilla do të kthehen shpejt në arena ku mbizotëron lakmia dhe ambicia. Po kështu, nëse disa anëtarë të një shoqërie i akuzojnë vëllezërit e tyre besimtarë, të cilët nuk ndajnë të njëjtat pikëpamje politike

me ta, si jobesimtarë, hipokritë apo mohues të fesë, të tillë njerëz padyshim do të japin imazhin e një feje të ashpër e cila i fut frikën mbarë popullsisë së asaj shoqërie.[32]

Gyleni trajton gjithashtu edhe idenë e ideologjimit të fesë ose të shkencës nga ana e njerëzve për shkak të paaftësisë apo pafuqisë së tyre. Për të, disa njerëz e përdorin shkencën apo fenë për të maskuar dështimet apo mospërputhjet e tyre. Një keqpërdorim i tillë e bën fenë dhe shkencën që të largohen nga format e tyre të shenjta dhe origjinale. Gyleni beson se një keqpërdorim i tillë mund të parandalohet vetëm nëpërmjet dashurisë ndaj Zotit, shkencës dhe të vërtetës. Vetëm përmes këtij ilaçi dashurie, njeriu mund ta distancojë veten, larg keqpërdorimeve të tilla ideologjike njerëzore. Njerëzimi fillimisht e ka përjetuar një dashuri të tillë përmes profetëve të Zotit.[33]

Siç del qartë nga fragmenti i cituar më sipër, Gyleni i dënon ata të cilët e përdorin fenë si skenën e tyre teatrore dhe i akuzon gjithashtu si shkaktarë të devijimit qoftë të shkencës, ashtu edhe të fesë nga rruga e tyre origjinale.[34] Gylen e bën të qartë se qëllimet e shkencës dhe të studimeve shkencore duhet të kenë për themel dashurinë për Zotin dhe të vërtetën. Kështu ai përpiqet të hapë një kanal metafizik, duke nxjerrë në pah idenë e përparimit mbinatyror; një ide që ka qenë e huaj për shkencën, për shekuj me radhë, për shkak të këndvështrimit pozitivist të dijes dhe të filozofisë.[35]

Koncepte të tilla si dashuria, mëshira dhe dhembshuria janë lënë mënjanë gjatë kërkimeve shkencore. Duke nxjerrë në pah si aspektin metafizik, ashtu dhe atë mistik, në shkencë, Gyleni synon qartësisht të theksojë aspektet e pikëpamjeve të vjetra kozmologjike që ekspozonin idenë sipas së cilës shkaku i ekzistencës së universit është dashuria dhe mëshira. Pikëpamjet e vjetra kozmologjike, të cilët patën vendosur

një lidhje konstante dhe shkasore ndërmjet njeriut, universit dhe Zotit, u lanë mënjanë me lindjen e shkencës moderne. Shkenca u zhyt në botëkuptimin materialist dhe u detyrua të jetë njëdimensionale, duke injoruar aspektet morale, fetare dhe metafizike.

c. Arsyeja, shkenca dhe kultura

Gylen ndalet mbi ideologjinë e racionalizmit të pastër, një lëvizje mbeturinë e shekullit të nëntëmbëdhjetë. Në artikullin e tij, në periodikun e titulluar "Yeni Ümit" (Shpresa e Re) në Gusht 1999, ai e trajton këtë çështje me delikatesë. Gylen bën thirrje për t'u qëndruar larg kurtheve të materializmit dhe racionalizmit dhe sugjeron që myslimanët të kthejnë fytyrën drejt të mbinatyrshmes, ndërsa përpiqen të rinovojnë shpirtin, besimin dhe mendimin e tyre. Ai i kushton vëmendje njeriut modern, zemra e të cilit tashmë është larguar krejtësisht nga sfera shpirtërore. Madje Gyleni i sugjeron njeriut modern të adoptojë rrethin e tij moral drejt vlerave të mbinatyrshme nëpërmjet arsyes dhe kundrimit.

Gyleni merret me çështjen e arsyes në mënyrë fort të thjeshtë dhe me ndjenja. I frymëzuar edhe nga Kurani, edhe nga Risale Nur, Gyleni shpjegon sesi arsyeja themelore, arsyeja qiellore dhe arsyeja tokësore mund të prodhojnë bashkarisht dije të cilat mund ta vënë individin në kontakt me të mbinatyrshmen. Artikulli i tij, i titulluar "Dy fytyrat e arsyes dhe të qenurit i arsyeshëm", nuk merren ekskluzivisht vetëm me çështjet filozofike, por ai nxjerr përfundimin se të qenurit i arsyeshëm nënkupton lidhjen me pafundësinë.[36] Lidhja me të mbinatyrshmen dhe pafundësinë do të thotë të pasurit e një besimi të thellë dhe të një angazhimi në një soditje të hollësishme të mrekullive të Zotit. Për Gylenin, Kurani e tregon qartë se si mund të kuptohet njësia e Zotit nëpërmjet kombinimit të vetëdijes kozmike dhe njohurive, në lidhje me ekzistencën.

Ai na tregon se si duhet t'i përdorim arsyen, ndërgjegjen dhe zemrën tonë të gjitha sëbashku. Thirrjet e Kuranit në lidhje me arsyen kanë gjithmonë lidhje me pafundësinë:

Kurani i bën të gjitha mesazhet e tij të hapura ndaj përdorimit të arsyes, logjikës dhe gjykimit. Ai flet në një mënyrë të tillë për t'i hapur rrugët arsyes, ndjenjave dhe ndërgjegjes, për të ngritur pikëpyetje duke rehabilituar kështu pasuesit e tij në emër të arsyetimit.[37]

Arsyeja e arrin pafundësinë nëpërmjet studimit të ekzistencës. Kurani i bën thirrje njeriut të arsyetojë dhe të përsosë mençurinë e tij duke i kërkuar që ta sodisë ekzistencën. Arsyes i kërkohet gjithmonë të përdorë mekanizmat e racionalizmit në trajektoren e Njësisë (së Zotit) sikur ajo të jetë krijuar për këtë qëllim. Kurani e deklaron Njësinë e Zotit si një gjë të arsyeshme dhe i konsideron adhurimin e idhujve dhe mosbesimin si të paarsyeshme. Ai merret me këtë çështje, herë në kontekstin e harmonisë, domethënë në kontekstin e lidhjes, herë duke tërhequr vëmendjen e besimtarëve përsa i përket adhuruesve të idhujve në kohën e Profetit. Kurani thërret për arsyetim në lidhje me popujt e lashtë, të cilët ranë në kurthin e adhurimit të idhujve dhe shfaq shembuj të gjatë të mosbesimit, idhujtarisë dhe daljes nga feja. Ai shpalos qartë mënyrën se si idhujt e lashtë shpalosën një kuptim të rremë të konceptit të "Hyjnisë" dhe sesi njerëzit, të cilët e ndoqën këtë rrugë, dështuan. Më tej ai përshkruan sesi njerëzit e lashtë shkuan në rrugë të gabuar duke adhuruar zotër të rremë, pavarësisht se të gjitha shenjat në univers shpalosnin qartë Njësinë e Zotit.

Në veprën e tij *Risale Nur* që përbën një interpretim të Kuranit, Bediuzzaman Said Nursi, e prek gjithashtu çështjen e arsyes.[38] Gylen e shpreh mënyrën sesi e kupton ai këtë çështje të trajtuar në Risale Nur:
Risale Nur e vë theksin në leximin dhe studimin e "Librit të

Natyrës." Kjo çështje në fakt nuk theksohet vetëm në Risale Nur, përkundrazi, ajo theksohet nga të gjithë Profetët, njerëzit e shenjtë dhe dijetarët e Islamit. Mund të vërehen disa variante të vënies së këtij theksi, por gjithashtu mund të vërehet se thelbi i çështjes mbetet gjithmonë i njëjti: Toka dhe Qielli duhet të studiohen, me qëllimin e vetëm që të nxirret më pas e vërteta se çdo gjë i përket Krijuesit. Atëherë shpirti i njeriut do të përjetojë ndjenjën e kënaqësisë, ashtu siç shkenca, e cila merret me "Librin e natyrës do të ofrojë kënaqësi shpirtërore.[39]

Kjo linjë kundrimi dhe arsyetimi në fakt ka qenë një trashëgimi dhe metodë e përdorur nga tradita islame përgjatë viteve. Gyleni ndalet në këtë trashëgimi mendimi e cila mbulon aspektin teologjik, filozofik dhe mistik nëpërmjet interpretimit të kuptueshëm dhe të ndjerë dhe paraqitjes së të vërtetave të saj në gjuhën e sotme. Në artikullin e tij të titulluar " Dy fytyrat e arsyes dhe të të qenurit i arsyeshëm", Gyleni ndalet tek Libri Fjalët *(Sozler)* i Risale Nur për të shpjeguar idenë se rruga e politeizmit është një rrugë më e vështirë dhe irracionale, sesa rruga e përqafimit të monoteizmit, prandaj ai ngre argumentin bazë, sipas të cilit, të besuarit në një Zot i Vetëm, i Gjithëpushtetshëm përbën një veprim më të arsyeshëm, sesa të besuarit në një Zot që ka nevojë për partnerë.

Gyleni e vë theksin mbi një parim teologjik duke vlerësuar konceptin e arsyes dhe të racionalizmit. Ai e analizon këtë qëndrim të *Risale Nur* duke e quajtur atë mbështetës dhe nxitës të një procesi racional. Në fakt, Kurani e trajton këtë çështje në të njëjtën mënyrë. Ai nuk e thekson fjalën "arsye" në mënyrë të veçantë. Ky term gjithmonë citohet si një tërësi funksionale dhe praktike. Gyleni ndjek gjithashtu të njëjtën linjë mendimi gjatë analizës së kësaj çështjeje.[40]

Kur myslimanët e mendimit klasik islam i referoheshin shkencës, ata flasin për dijet funksionale dhe praktike të

Kuranit. Në të kundërt, kur një materialist perëndimor i referohet shkencës, ai i referohet dijes që mund të sjellë pushtet dhe të sigurojë aftësitë dhe mjetet për të kontrolluar natyrën dhe për të manipuluar individët dhe shoqëritë.

Në këtë mënyrë, funksioni i arsyes është që ta përdorë dijen në këtë drejtim. Materializmi perëndimor e bëri arsyen dhe dijen të pavarur nga vlerat e shenjta dhe të mbinatyrshme. Kurse sipas Kuranit as arsyeja dhe as dija nuk mund të jenë të pavarura nga këto vlera. Përkundrazi, ato supozohet që t'i shërbejnë vlerave të shenjta dhe të mbinatyrshme. Çdo gjë e bërë në emër të arsyes dhe dijes duhet të synojë nxjerrjen në pah të njësisë së Zotit. Nëse nuk veprohet kështu, çdo gjë e bërë ka qenë kundër qëllimit të krijimit, në njëfarë mënyre dhe është e destinuar të çojë në politeizëm. Dhe politeizmi sipas Kuranit përbën qartësisht një destinacion të paarsyeshëm për zbulimet dhe reflektimet tona. Me fjalë të tjera, nëse arsyeja dhe dija keqpërdoren, domethënë nëse ato nuk përdoren që njerëzimi të kuptojë më mirë qëllimin e krijimit, kjo do të sjellë me siguri pasoja negative ideologjike, teologjike, individuale dhe sociale, ndërsa shoqëria do të nisë të anojë te politeizmi. Kurani paraqet herë pas here shembuj të shoqërive të lashta që përjetuan të tilla pasoja. Gyleni i trajton këto shembuj duke përdorur të njëjtin ton si me Kuranin ashtu dhe me Risale Nurin.

d. Shpallja, arsyeja dhe përvoja

Vërejtjet e parashtruara nga intelektualët myslimanë në lidhje me shkencën perëndimore, fokusohen në qëndrimin e përgjithshëm ideologjik sipas të cilit në mënyrë të vetëdijshme, injorohet fakti i Shpalljes. Ata na tërheqin vëmendjen në lidhje me këtë mangësi të vetëdijshme. Dijetarët myslimanë i kanë përkufizuar burimet njerëzore të dijes si vijon:

1. Shqisat e jashtme (pesë shqisat)

2. Arsyeja / Intelekti

3. Shpallja

Shkenca perëndimore i vlerëson dy kategoritë e para si themelet e shkencës edhe për faktin se Shpalljen, ajo e konsideron një fenomen të një niveli më të ulët se shkenca, duke e injoruar atë si një burim dijeje. Kjo ka çuar në dy lëvizje radikale: pozitivizmin dhe racionalizmin. Pozitivizmi ka promovuar përvojën shqisore, ndërsa racionalizmi intelektin; megjithatë të dyja këto rryma i kanë hedhur poshtë përvojat e tjera njerëzore të dijes. Pasuesit e këtyre dy rrymave kanë besuar gjithmonë se çdo gjë e perceptuar përtej pesë shqisave dhe intelektit, nuk duhet të pranohej si burim dijeje. Këto dy qëndrime kanë mohuar çdo gjë që ka lidhje me metafizikën dhe ky mohim ka sjellë ndryshime radikale në konceptet e njeriut rreth shoqërisë, ekonomisë, historisë dhe universit.

Vlerësimi i gjurmëve dhe efekteve pozitiviste dhe racionaliste, sigurisht do të na ndihmojë të kuptojmë se përse myslimanët i kanë dhënë një rëndësi kaq të madhe Shpalljes. Gyleni gjithashtu e mbështet kategorizimin e mësipërm tek dija e vërtetë, sepse ka qenë për shumë kohë e njohur në klasifikimin e mendimit islam.[41] Megjithatë, në të njëjtën kohë, ai i përforcon këto tre burime dijeje duke u bashkangjitur atyre edhe sqarimet përkatëse.

Fakti që dija ka burime - shpjegon ai - nuk do të thotë se njerëzit do ta fitojnë atë dije siç duhet dhe nuk do të thotë se njerëzit do të jenë të aftë ta vënë këtë dije në përdorim praktik apo ta zhvillojnë në potencialin e saj të plotë. Shoqëria duhet të jetë entuziaste për dijen dhe ta dojë shkencën në mënyrë që dijen e fituar nga këto burime ta vërë në praktikë. Edhe metoda që duhet ndjekur është shumë e rëndësishme. Arsyeja

përse Evropa u zhvillua kaq me shpejtësi dhe në mënyrë kaq të suksesshme, ishte se shoqëria ishte mjaft entuziaste përsa i përket dijes. Secili u përpoq të kryente zbulime në emër të shkencës. Shkenca nuk u kufizua vetëm në qarqet e aristokracisë, përkundrazi, depërtoi në të gjitha nivelet e shoqërisë. Gyleni flet për rëndësinë e institucioneve kërkimore dhe thotë se universitetet duhet të mbështeten nga qendrat kërkimore. Përndryshe, universitetet nuk do të prodhojnë zbulime, ideologji apo zgjidhje të reja. Në këtë rast, arritjet e tyre do të jenë diçka më tepër se sa zgjidhja e problemeve standarde dhe riafirmimi i ideve monotone. Idetë monotone nuk bëjnë asgjë tjetër veçse shuajnë parametrat moralë dhe respektin për shkencën. Shkenca dhe dëshira për kërkim duhet të përhapen nëpër të gjithë shoqërinë në mënyrë që të mbizotërojnë. Nëse një shoqëri nuk e posedon një cilësi të tillë, ajo është e dënuar të ketë anëtarë egoistë. Një shoqëri e tillë do të jetë e dominuar nga anëtarët e saj shpirtvegjël, që nuk kanë asnjë ndjenjë për të tjerët.[42]

Vlerësimi i Islamit mbi Shpalljen si një kategori e veçantë e dijes, e bën atë mjaft të dallueshëm nga qëndrimet e tjera që ekzistojnë në kulturat e ndryshme. Gyleni i kushton vëmendje kësaj pike kur flet për shkencën, duke thënë se sipërmarrjet shkencore duhet të mos shihen asnjëherë si të ndara nga Shpallja:

Një karakteristikë e dallueshme dhe mbinatyrore e Profetëve është të lexuarit dhe të interpretuarit e ngjarjeve në mënyrë të drejtë dhe vendosja e një balance nëpërmjet realitetit të universit dhe realitetit hyjnor. Vetëm Profetët qenë ata të cilët e kuptuan siç duhet thelbin e realitetit në univers. Ishin vetëm ata të cilët e kuptuan siç duhet njësinë e universit të reflektuar dhe të përhapur në forma dhe modele të ndryshme në ekzistencën konkrete. Kjo nga ana e tyre përbën një mrekulli dhe Profeti Muhamed, paqja

qoftë mbi të, zë një vend të veçantë midis Profetëve në këtë aspekt.

Njeriu aktualisht ende nuk ka qenë i aftë të shkojë aq larg në gjetjen dhe interpretimin e realiteteve të universit dhe ekzistencës metafizike, megjithëse ka bërë shumë në fushat e shkencës dhe të teknologjisë. Ndërsa shumë kohë përpara, Profetëve u ishte dhënë dije hyjnore në lidhje me natyrën e ekzistencës dhe popujve të tyre u ishte lejuar ta njihnin këtë realitet.

Ata nuk e fituan këtë informacion nëpërmjet kërkimeve shkencore apo përvojave individuale. Ata e fituan këtë dije nëpërmjet aftësisë së tyre për të menduar dhe kundruar, falë zemrës së tyre të aftë për shpalljen hyjnore dhe falë lidhjeve të tyre të veçanta me Zotin. Përmes kësaj arritjeje, ata u bënë të ndërgjegjshëm për Zotin e Gjithëpushtetshëm, të Gjithëdijshëm dhe të Kudondodhur, i Cili e mban universin. Ata e vërejtën ekzistencën e Njësisë së Qenies Hyjnore kudo. Ata u bënë të aftë të lexonin dhe të interpretonin shenjat e Zotit të Plotfuqishëm në çdo pjesëz të universit. Ata e shpallën me vendosmëri Njësinë e Zotit me anë të shqisave, mendje dhe besimit të tyre.

Vështirë të thuhet se shkenca ka arritur në konkluzione të rëndësishme mbi njeriun, universin dhe botën hyjnore në atë cilësi që Profetët ia kishin qartësuar njerëzve kohë më parë. Shkenca e sotme ende i ngjan një fëmije që ecën këmbadoras dhe i ndryshon konkluzionet e saj çdo ditë. Shumë prej konkluzioneve të saj të vjetra, i quan si të gabuara dhe bën të tjera gabime sapo arrin në konkluzione të tjera. Për më tepër ajo nuk mund të dalë përtej kufijve të saj gjatë trajtimit të çështjeve të kufizuara që përmban. S'është fare gabim të thuhet se shkenca nuk ka prodhuar kurrë një teori e cila të mos jetë zëvendësuar përsëri nga një tjetër. Prandaj ajo nuk ka qenë kurrë në gjendje ta gjejë të vërtetën. Ky pohim nuk synon ta konsiderojë shkencën si të parëndësishme apo të injorojë kërkimin shkencor. Ne, përkundrazi, i konsiderojmë si shkencën ashtu edhe arritjet e saj si të rëndësishme dhe të

respektueshme. Kështu që ne i vlerësojmë ato. Ajo që synojmë të themi është se Shpallja përbën gjithashtu një burim dijeje që ka lidhje me njeriun, ekzistencën dhe krijimin. Ky burim është i vlefshëm në Librat që iu janë shpallur Profetëve nga Zoti, megjithëse disa prej tyre u devijuan. [43]

Gyleni i përsërit shpesh këto burime profetike të cilat në literaturën klasike islame emërtohen Mesazhe përmes një Profeti. Me anë të këtij veprimi ai thekson faktin se Mesazhet Profetike përbëjnë "realitete të qëndrueshme." Këtu ai nuk e vë në diskutim natyrën shkencore të mesazheve profetike për arsye se përmbajtja e shpalljeve ka një synim tjetër. Gyleni përqendrohet në faktin se parimet e Shpalljeve Hyjnore kanë mbetur të pandryshuara për shekuj me radhë, kurse teoritë e shkencës janë zëvendësuar vazhdimisht. Edhe teoritë, të cilat dukeshin si shumë solide, janë rishikuar shumë herë. Ndërsa parimet që komunikuan Profetët çmohen si burime të qëndrueshme dijesh:

Shumë parime të prezantuara nga shkencat moderne sot, qenë shpallur nga Profetët shumë kohë përpara, në mënyra të ndryshme, për arsye se zemrat dhe mendjet e tyre ishin të hapura ndaj Shpalljes. Pavarësisht faktit se sa larg shkojnë laboratorët modernë dhe institucionet teknologjike, shumica dërrmuese e njerëzve në mbarë botën, ende i vlerësojnë parimet dhe zbulimet e shkencës në përputhje me mesazhet dhe interpretimet e fesë. Ata ndjekin pa ngurrim mesazhet e fesë në lidhje me njeriun, ekzistencën dhe Zotin në veçanti, në një kohë kur edhe teoritë dhe supozimet më të reja dhe më solide, të nxjerra në emër të shkencës, po zëvendësohen në mënyrë të vazhdueshme. Shkencëtarët e sotëm vënë në pikëpyetje kolegët e tyre të dikurshëm. Teoritë, të cilat në pamje të parë dukeshin dje shumë solide, sot janë zëvendësuar me të reja. Prandaj, parimet e përcaktuara nga shkenca dolën një nga një dhe u rrëzuan një nga një. Nga ana tjetër, parimet e

dala nga Profetët janë vlerësuar gjithmonë si solide. Vlera e tyre nuk ka rënë kurrë. Ato janë ende të vlefshme dhe do të mbeten të tilla, sepse burimi i tyre është Zoti i Plotfuqishëm, që krijoi dhe mbështeti ekzistencën, e shkroi atë si një libër dhe e organizoi atë si një pallat.

Fjala e fundit mbi njeriun, ekzistencën dhe Krijuesin duhet t'u jepej Profetëve, të cilët kishin një lidhje të veçantë me të Plotfuqishmin. Atyre duhej t'u jepej e drejta për të interpretuar realitetin e vendosur përpara nesh apo të mbajtur të fshehtë në kozmos. Një nga misionet specifike të Profetëve ishte informimi i njerëzve rreth natyrës së lidhjeve të tyre me ekzistencën, jetën dhe veprat e tyre, ashtu si edhe detyrimet e tyre ndaj të Plotfuqishmit. Ishin Profetët ata të cilët na informuan rreth natyrës së ekzistencës, duke na dhënë përgjigjet më bindëse dhe të drejtpërdrejta në lidhje me çështje të tilla themelore si: nga vijmë dhe ku po shkojmë, që përbën pyetjen bazë të domethënies së ekzistencës.

Prandaj ne duhet të hedhim sytë përpara, drejt përgjigjeve më të besueshme që kanë të bëjnë me arsyen e ekzistencës sonë në tokë si dhe me përgjigjen e pyetjes: si do t'i zbatojmë në praktikë këshillat orientuese të të Dërguarve të Zotit gjatë udhëtimit tonë në këtë botë. Vetëm atëherë do të mund të kuptojmë domethënien e ekzistencës dhe të universit, si dhe skenën që fshihet pas perdes së ekzistencës së dukshme. Vetëm atëherë do të mund të njohim qëllimin e ekzistencës sonë në këtë botë dhe vetëm atëherë do të mund të gjejmë qetësi në mendjet, trupat dhe shpirtrat tanë."[44]

BAZAT E DIALOGUT DHE TË TOLERANCËS NË BOTËN E GYLENIT

a. Sintezat e Islamit dhe qëndrimi turk

Vlerat më të rëndësishme që dolën në pah gjatë shekullit të njëzetë ishin modernizimi, pluralizmi dhe individualizmi.

Meqenëse modernizmi e pushtoi jetën personale dhe atë sociale si tërësi, lindën forma të reja të pluralizmit fetar, kulturor dhe politik. Megjithëse modernizmi është përkufizuar në mënyra të ndryshme, askush nuk e kundërshton faktin se krahas produkteve të tij të tjerë është edhe globalizmi bashkëkohor. I ideologjizuar apo jo, globalizmi i ka ndryshuar në mënyrë radikale natyrën dhe dinamikat e ekonomive dhe shoqërive lokale, mënyrave të komunikimit dhe organizatave politike dhe i ka ndryshuar në mënyrë drastike rregullat që kanë të bëjnë me fushat e ligjit, të historisë, gjeografisë dhe qeverisjes. Ndërsa globalizimi ekonomik e ka kthyer botën në një treg të vetëm, globalizimi në tërësi nuk përbën një fenomen thjesht ekonomik. Ai ka dimensione politike, ideologjike dhe kulturore. Është e vërtetë se globalizmi ka çuar në rritjen e pasurisë, të teknologjisë, pluralizmit demokratik dhe prodhimit; megjithatë, zhvillime të tilla shfaqen krahas fenomeneve të tilla si degradimi ambiental, rritja e varfërisë, terrorizmi dhe armët e shkatërrimit në masë. Sapo dija, pushteti dhe teknologjia u globalizuan, teoritë konfliktuale dolën nëpër botë në axhendën e ditës. Disa mund ta quajnë këtë situatë pasojë e modernizmit, ndërsa të tjerë mund të mendojnë se globalizmi është fajtori kryesor. Në të dy rastet, gjendemi përpara një diskutimi që ka lidhje me ripërcaktimin e një serie konceptesh si: njerëzimi dhe individi, liria e shprehjes dhe besimit fetar, toleranca politike, sociale dhe kulturore, konflikti apo pajtimi, dialogu apo lufta, e kështu me radhë.

Direkt apo indirekt, globalizmi ka ndikuar mbi Turqinë në një shkallë të gjerë. Koncepte të tilla si individualizmi, feja dhe pluralizmi, e angazhuan opinionin publik në një debat të gjerë brenda demokracisë turke. Përpara vitit 1980, kampet e kundërta ideologjike dështuan fatalisht në përpjekjet për një pluralizëm në Turqi, duke favorizuar kështu dhunën në vend të dialogut. Tre breza përpara ndërhyrjes ushtarake në 1980,

u bënë viktima të kësaj dhune të vazhdueshme. Këta breza të humbur nuk e shndërruan veçantinë e tyre në pasuri apo pajtim. Megjithëse gjurmët e këtyre ideologjive janë ende të gjalla, brezat e sotëm po kërkojnë për rrugë të reja për kthimin e atmosferës së konfliktit në një bazë për dialog. Brezat e rinj po përpiqen ta përmirësojnë pluralizmin mbi bazat e tolerancës dhe të pajtimit.

Siç thotë Kerem Çallëshkan, "humanizmi, individualizmi, toleranca dhe pajtimi përbënin thelbin e kulturës turke pas kontaktit të saj me Islamin."[45] Për Gylenin, myslimanët turq duhet ta rindërtojnë modernizmin duke u rikthyer në rrënjët e tyre, në themelet e ndërtuara nga Ahmed Jesevi (shek. XII), Mevlana Xhelaledin Rumi (shek. XIII), Junus Emre (shek. XIII) dhe Haxhi Bektash Veli (shek. XIII). Unë jam duke përdorur konceptin e modernizmit këtu jo në kuptimin e tij ideologjik perëndimor, por si një dinamikë bashkëkohore, të cilën mund ta përdorim për të zgjidhur problemet tona sociale, politike dhe kulturore. Modernizmi na bën të kujtojmë konfliktet dhe larjen e hesapeve të vjetra. Në përfaqësimin kombëtar të konflikteve globale, Turqia e ka zhytur veten në një batak negativ modernizmi, ndërkohë që shoqëria turke mund të gjejë shpresë te tradita e saj e veçantë e pajtimit dhe e dialogut. Guri i themelit të kësaj kulture është respekti për njerëzimin. Në themelet e "myslimanizmit turk" (jo të Islamit turk),[46] gjenden rrënjët e sufizmit dhe të tolerancës. Këto terma dolën në pah përsëri në shekullin e XXI. Myslimanët turq kanë për ta arritur modernizmin e tyre vetëm duke u kthyer pas, në rrënjët e tyre dhe në origjinën e tyre Sufi.

Sido që të jetë sistemi qeverisës në një vend - demokracia në botën e sotme ka sanksionuar – se elementi më i rëndësishëm i tij është njeriu: problemi i gjenerimit të njerëzve të virtytshëm me cilësi morale të shkëlqyera. Filozofët utopikë, të tillë, si: Farabiu,

i kanë kushtuar gjithmonë rëndësi qytetit të virtytshëm. Ky është një gabim. Qeniet njerëzore kanë ekzistuar përpara qyteteve, qytetërimeve, shteteve, etj. Në mënyrë të ngjashme, njerëzit e virtytshëm zënë një vend shumë domethënës në demokraci. Demokracitë në duart e njerëzve të virtytshëm, të përgatitur mirë me vlera islame, mund të arrijnë nivele të larta përsosmërie, më me lehtësi.[47]

Për shekuj me radhë, myslimanët turq, e zbatuan konceptin e pajtimit dhe të tolerancës të cilat së toku përbëjnë thelbin e demokracisë, në territore mjaft të gjëra. Islami interpretohej në këto vende si një sistem i butë dhe tolerant. Otomanët i trajtonin njerëzit në të gjitha këto vende por edhe gjuhën, fenë dhe stilin e tyre social-kulturor të jetesës, me respekt. Shtete të tjera turke përpara Osmanëve si ato të Selxhukëve, Ilhanëve dhe Karahanëve, ndiqnin gjithashtu të njëjtat rregulla të tolerancës. Në mënyrë të ngjashme me Emevitë, Abasitë dhe Perandoritë Persiane, turqit kanë favorizuar, kanë përkrahur dhe toleruar ndryshimet. Në besnikëri të plotë ndaj parimeve themelore të Islamit, turqit i praktikuan me përsosmëri dinamika të tilla intelektuale si *texhdidi* (rinovimi) dhe *ixhtihadi* (deduksionet ligjore) për çështjet fetare që ishin të hapura për interpretim. Një fleksibilitet i tillë u lejoi osmanëve të zhvillonin një interpretim universal të Islamit, që u vu në jetë për shekuj me radhë. Një interpretim i tillë i Islamit, mund të emërtohet si "myslimanizmi turk."[48] Megjithatë, kjo nomenklaturë nuk shkaktoi keqkuptim, meqenëse nuk ekzistonin probleme të tilla si emërtimet Islam turk, iranian apo arab, përsa kohë që merreshin parasysh shtyllat bazë të fesë.

Në kohën kur turqit kontrollonin rajone të mëdha të botës, ata zhvilluan ligje sociale, politike dhe ekonomike të cilat ishin të një natyre shumë universale. Toleranca dhe pajtimi osman

ishin rezultat i Sufizmit turk i cili u shëndosh në Anadoll. Në popullin turk, Sufizmi depërtoi në punishtet sociale të shoqërisë më imtësisht sesa në shumë vende të tjera myslimane. Që nga koha e Ahmed Jeseviut dhe Haxhi Bektash Veliut e deri në ditët tona, cilësitë morale të modestisë, respektit dhe altruizmit kanë përbërë tharmin e këtij populli. Në këtë kuptim, toleranca dhe dialogu kanë shprehur më së miri dimensionin kulturor të Islamit. Manifestimi më i rëndësishëm i Islamit kulturor lidhet me Sufizmin, Urdhrat Sufi, shërbimin në xhami dhe artet islame.

Sufizëm *(tasavuf)* është emri i shkencës që studion aspektet shpirtërore të Islamit. Emri Sufizëm është më pak i rëndësishëm në krahasim me atë çfarë ai përfaqëson. Duhet thënë se ajo që ka më tepër rëndësi është çështja nëse një besimtar e praktikon apo jo asketizmin *(zuhdin)*, devocionin *(takvanë)* dhe adhurimin e sinqertë *(ihsanin)* dhe nëse përpiqet të rrisë dijet e tij rreth Zotit. Këto praktika shpirtërore janë të pandara nga Islami. Urdhrat Sufi u shfaqën tre deri në katër shekuj pas Profetit Muhamed, paqja qoftë mbi të. Ato funksionuan shumë pozitivisht, si institucione sociale që u garantonin individëve trajnim dhe edukim.

Sipas Gylenit, qeniet njerëzore të virtytshme, në Sufizëm, kanë kuptimin e njerëzve tolerantë. Ata përbëjnë persona altruistë të cilët kryejnë sakrifica për shoqërinë e tyre dhe për njerëzimin në përgjithësi. Bazuar mbi thelbin dervish Sufi, ky model njerëzor altruist, është thelbësor për bazat e shoqërisë myslimane në Turqi. Gyleni e përkufizon identitetin e myslimanit bashkëkohor si të orientuar drejt Islamit kulturor. Duke bërë thirrje që ai të angazhohet në dialog me të gjithë njerëzit dhe ta denoncojë dhunën si alternativë. Në këtë mënyrë, retorika e tij, i përgatit myslimanët për një identitet të ri që shkrihet në identitetin social islam dhe në atë të njeriut modern. Me fjalë

të tjera, ai paraqet një model të ri islam që harmonizon parimet islame me vlerat moderne.

Pikëpamja e Gylenit në ndërveprimin e brendshëm me myslimanët, ashtu edhe vizioni i tij në lidhje me besimtarët e feve të tjera, përcaktohet nga një sensibilitet islam. Nëpërmjet sensibilitetit të tij etik rreth çështjeve që kanë të bëjnë me modernizmin turk dhe gjatë studimeve të tij rreth konflikteve botërore, Gyleni është i bindur në ardhmërinë e rendit botëror, duke e vënë theksin te dialogu ndërmjet qytetërimeve. Në një kohë kur disa ngrenë pikëpyetje mbi identitetin e tij fetar dhe e perceptojnë projektin e tij si një përpjekje me synim fetar, mbështetja e Gylenit për kolegjet moderne ku studentët mësojnë shkencat moderne, e bën të qartë se pikësynimi i tij e tejkalon sferën fetare. Në qoftë se ai do të ishte i përqendruar vetëm në çështjet që kanë të bëjnë me fenë, ai do të mbronte idenë e përhapjes dhe menaxhimit të faltoreve sufiste, e jo atë të qendrave bashkëkohore arsimore, shkollave të mesme dhe kolegjeve. Krahas kontributit të tij për hapjen e këtyre kolegjeve përparimtare, Gyleni është aktiv në dialogun e brendshëm civilizues si një mjet për zgjidhjen e problemeve qendrore, sociale dhe kulturore të botës moderne. Në qoftë se lëvizja Gylen do të përkrahte përdorimin politik të Islamit, padyshim ai apo kjo lëvizje nuk do të kishin një mision dhe vizion të tillë. Projekti i Gylenit është kaq unik në sensin që ai nuk është vetëm rinovues i identitetit islam, por edhe ripërcaktues dhe rinovues i identitetit islam.

b. Qeniet njerëzore feja dhe veprimi

Kur ndërmarrim një studim të rëndësishëm mbi bazat e interesit të Gylenit në lidhje me dialogun dhe tolerancën, mund të vërejmë se ajo që e bën atë të veçantë është interpretimi që ai ka në lidhje me qeniet njerëzore në univers. Analistë si

Elizabeth Özdalga, Nilüfer Gőle, dhe Taha Akyol, e përkufizojnë botëkuptimin e Gylenit "fetarizëm aktivist."[49] Të tjerë analistë e kuptojnë Gylenin në formatin e tij lokal, si një përfaqësues modern i Islamit tradicional, të sjellë fillimisht nga Ahmet Jesevi, Mevlana Rumi, Junus Emre dhe Haxhi Bektash Veliu, të cilët qenë udhërrëfyesit e përhapjes së traditës Sufiste islame në historinë turke. Të tilla analiza nuk huazojnë fjalorë të huaj për ta përkufizuar atë. Ata e lexojnë Gylenin nga pikëpamja lokale, në formatin e sintezës së Islamit turk. Të gjitha këto grupe e vënë theksin mbi rrënjët e tij të Sufizmit aktiv.

Gylen është besnik i pakompromis ndaj shtyllave të Islamit. Megjithatë ai risjell gjithashtu qëndrimin tolerant të Sufizmit të hershëm turk në ato çështjet fetare në të cilat ekziston hapësirë për interpretime të reja *(ixhtihad)*.[50] Megjithatë, interpretimet e Gylenit ndryshojnë nga shembujt e hershëm, falë vizionit të tij më të gjerë dhe më aktiv. Junus Emre, Mevlana Rumi dhe Haxhi Bektash Veliu, praktikonin fetarizmin e brendshëm dhe paqësor kur i ftonin njerëzit për në faltoret Sufi. Natyrisht, sensi i tyre i tolerancës dhe i dialogut ishte i kufizuar në mjedisin shoqëror të këtyre faltoreve, ndërsa Gyleni e përhap vizionin e tij tek të gjithë njerëzit. Kësisoj misioni i tij ka një karakter transformues. Ai e kupton këtë veprim si një atribut i bartësve që u është dhënë sihariqi i "trashëgimtarëve të tokës."[51] Për më tepër, ai beson se ky ideal përbën arsyen bazë të ekzistencës në tokë të qenieve njerëzore. Nga njëra anë, Gylen i përkrah ngjarjet që kanë të bëjnë me dialogun, të cilat mund të ndihmojnë në pajtimin ndërmjet kulturave të ndryshme botërore mbi bazën e qëllimeve të mira. Nga ana tjetër, ai përpiqet ta transformojë qenien njerëzore e cila gjatë epokës moderne është shndërruar në një qenie egoiste, në një karakter ku vlerat bazë të jenë shërbimi pa interes dhe devotshmëria për njerëzimin në përgjithësi. Gyleni është mjaft i vetëdijshëm se një ndërmarrje e tillë kaq e madhe nuk mund të arrihet pa

organizuar mendimin aktiv si dhe veprimin dhe aktivizimin e aftësive njerëzore. Që nga ligjërata e tij e parë, predikimet, shkrimet dhe objektivat shpirtërore të Gylenit janë përqendruar në mënyrë të vazhdueshme mbi këtë ide. Pothuajse të gjitha shkrimet e tij paraqesin "heroin e mendimit dhe të veprimit" si një metaforë për angazhimin social. Gyleni e kupton se veprimi shoqëror, i udhëhequr nga mendja e shëndoshë, është e vetmja rrugë që njeriu të mund ta ndihmojë shoqërinë e tij që të arrijë objektiva të caktuara. Mendimet dhe veprat duhet të ndërthuren me aktivitetet që do ta transformojnë fillimisht individin në mënyrë që ato mandej ta transformojnë më vonë edhe shoqërinë. Ky koncept vlerëson përpjekjet për të kultivuar dialogun ndërmjet feve dhe qytetërimeve. Kjo për Gylenin përbën domosdoshmëri në përmbushjen e detyrës sonë si "trashëgimtarë të tokës."

Fusha e betejës për trashëgimtarët e tokës mund të përmblidhet si "veprim dhe mendim." Në fakt, rruga e vërtetë e ekzistencës në jetë shkon përmes një transformimi potencial veprimesh dhe mendimesh gjë që mund të shpjerë edhe në transformimin e të tjerëve. Në fakt, çdo formë ekzistence, e parë nga ky këndvështrim është produkt i një veprimi dhe disa disiplinave të caktuara, ndaj vazhdimësia e saj varet gjithashtu nga ky veprim dhe nga këto disiplina.

Veprimi përbën komponentin më të rëndësishëm dhe më të nevojshëm të jetës sonë. Kur marrim mbi vete përgjegjësi të veçanta nëpërmjet veprimeve apo mendimeve të vazhdueshme, kur ballafaqojmë dhe mbartim vështirësi të caktuara, në njëfarë mënyre, kur i ngarkojmë vetes si detyrë t'i kryejmë ato, edhe nëse mund të jenë në kurriz të gjërave të tjera, gjithmonë na duhet të veprojmë dhe të përpiqemi. Nëse nuk veprojmë në përputhje me atë çfarë jemi, zhytemi në valët e përftuara për shkak të shtypjes dhe veprimeve të të tjerëve, duke hyrë në vorbullën e planeve dhe

mendimeve të tyre, ndaj, për rrjedhojë, detyrohemi të veprojmë në emër të të tjerëve.

Qëndrimi larg prej të vepruarit, mosndërhyrja në ngjarjet që ndodhin rreth e rrotull nesh, mospërfshirja dhe qëndrimi indiferent, është njësoj sikur ta lëmë veten të shkrihet si akulli, duke u kthyer në ujë. Një shkrirje e tillë që nuk e ruan modelin tonë molekular do të ishte një dorëzim dhe nënshtrim ndaj ngjarjeve dhe ndodhive të cilat janë në kundërshtim me veten dhe thelbin tonë. Ata të cilët dëshirojnë të ngelen të vërtetë në vetvete, duhet të kërkojnë realisht thelbin e tyre, megjithë forcën e dëshirës, të vullnetit, zemrës, ndërgjegjes, sjelljes, punëve dhe mendimeve të tyre. E tërë esenca e qenieve njerëzore duhet të jetë vigjilente nëse dëshiron të ekzistojë. Ekzistenca dhe vazhdimësia e saj kërkojnë prej nesh veprimin e krahëve, të gjymtyrëve, të zemrave dhe mendjeve tona. Nëse nuk ia përkushtojmë që tani zemrat dhe mendjet, të ardhmes së ekzistencës sonë, të tjerët mund të na e kërkojnë këtë paturpësisht, në një vend dhe në një kohë ku nuk do të kemi asnjë dobi.

Duke i bashkuar dëshirat dhe aspiratat tona, me dëshirat dhe aspiratat e të tjerëve dhe pastaj duke gjetur një rrugë apo drejtim veprimi për veten tonë, brenda ekzistencës si tërësi, duke e lënë vetveten të rrjedhim brenda rrugës sonë, brenda rrymave të përgjithshme dhe lëvizjeve të universit, duke ruajtur linjën tonë dhe njëkohësisht duke qenë të integruar me të gjithë ekzistencën, ne bëhemi pjesë e aspektit më të dukshëm të veprimit dhe të mendimit islam. Përsa i përket botës së brendshme, një person i cili është i paaftë të lidhet apo të bashkëveprojë me tërësinë e ekzistencës dhe që nuk arrin të perceptojë një pikëlidhje të tillë me universin, është i robëruar dhe i kufizuar prej dëshirave dhe synimeve të rëndomta individuale. Ata të cilët veprojnë në këtë mënyrë janë persona të cilët e ndajnë, e bëjnë të vuajë dhe e përjashtojnë vetveten nga ekzistenca si tërësi, duke e ndëshkuar

dhe dënuar atë drejt qelizës së vdekur të egoizmit. Të gjitha dëshirat dhe ambiciet trupore, të gjitha betejat rreth materiales dhe trupores dhe çdo ngushëllim bosh, vetëzhgënjyes që mund të vërehet tek dëshirat trupore dhe materiale, burojnë padyshim prej izolimit të plotë, nga ekzistenca e vërtetë e një personi dhe nga lënia e tij në vetmi. Bota e vërtetë e një personi veprues dhe mendimtar si dhe lumturia e vërtetë që ai gjen në të, janë të ngjyrosura me nuancat e universalitetit dhe të skalitura brenda kornizës së pafundësisë. Në këtë mënyrë, bota e tyre duket si një botë pa fillim e pa fund. Edhe nëse ajo do të kishte ndonjë fillim apo fund, kjo e kapërcen konceptin tonë të imagjinatës. Nga ky aspekt, kur ne flasim për një "njeri të lumtur," ne kemi në mend këtë lloj personi. Është e pamundur ta quash lumturi të vërtetë atë lumturi që ka një fillim dhe një fund.

I parë nga një këndvështrim tjetër më i saktë, veprimi përbën aktin e të përqafuarit të plotë të ekzistencës nëpërmjet sinqeritetit më të madh dhe vendimit më të ndjerë, analizën e ekzistencës si dhe udhëtimin drejt pafundësisë nëpërmjet korridoreve të krijimit, ndaj me anë të përdorimit të gjithë fuqisë së intelektit dhe vullnetit, me anë të sekreteve dhe forcës së fituar prej të Pafundmit, përbën vendosjen e botës së brendshme në orbitën dhe rrugën e vërtetë, rrugë e cila i bindet krijimit, rregullave dhe kushtetutës së natyrës.

Përsa i përket mendimit, ai përbën një veprim të brendshëm. Mendimi sistematik dhe që ka një qëllim të caktuar, përbën aktin e hetimit të universit me të cilin ballafaqohemi për të nxjerrë në pah të gjitha enigmat dhe sekretet e procesit të krijimit të tij, si dhe gjetjen dhe studimin e përgjigjeve rreth kësaj. Me fjalë të tjera, mendimi përbën veprimin e kërkimit të së vërtetës, me ndërgjegje të plotë, duke vendosur një lidhje të ngushtë kudo, ndërmjet mbarë ekzistencës dhe njerëzimit me gjuhën tipike të çdo fenomeni.

Falë të menduarit, shpirti i njeriut lidhet ngushtë, mplekset dhe mbështillet pazgjidhshmërisht prej universit, prandaj ai në vetvete vazhdimisht fiton thellësi përherë e më të mëdha. Ndarja në pjesë dhe studimi i hollësishëm dhe i llogaritur, arsyetimi i imët si dhe hulumtimi i përditshëm bën që mendja e njeriut të burojë dhe ta shpëtojë veten nga konjukturat, zhgënjimet dhe kufijtë e ngushtë të saj, duke çuar në zgjimin drejt realitetit dhe të vërtetës absolute. Kjo mënyrë nuk të shpie kurrë në rrugë të gabuar. Me fjalë të tjera, mendimi përbën zbrazjen e qenies së brendshme për të përgatitur hapësirën e nevojshme për përjetimin e përvojave metafizike në thellësitë e botës shpirtërore. E ndërsa ky përbën hapin e parë të të menduarit, hapi i fundit është të menduarit aktiv.

Dinamika bazë e jetës, e veprimit dhe e mendimit tonë është bota jonë shpirtërore; është e pamundur ta ndajmë jetën tonë shpirtërore nga mendimet dhe idetë tona fetare. Lufta jonë për ekzistencë është zhvilluar gjithmonë duke e lëshuar veten drejt shpirtit dhe thelbit islam. Ashtu siç mbin fara kur mbillet në tokë, ashtu siç lulëzojnë sythet kur ndriçohen nga drita e diellit, edhe ne u shndërruam në njerëz me botë të thellë shpirtërore dhe cilësi të larta në esencën tonë kur kthyem sytë drejt Islamit dhe e përqafuam atë. Ky kthim fytyre dhe kërkim për thelbin tonë i zhvilloi aftësitë dhe potencialet tona duke na garantuar për shekuj me radhë ekzistencën dhe vazhdimësinë. Madje, ashtu siç pjesëmarrja jonë në nivelet e shpirtit dhe të zemrës brenda botës shpirtërore u arrit me anë të adhurimit, përkujtimit dhe mendimit, po ashtu edhe përqafimi i gjithë krijimit, ndjesia e Zotit në pulsin tonë si dhe perceptimi i Tij me të gjitha aftësitë që posedon mendja, varen prej vetëdijes së adhurimit dhe prej përpjekjeve tona në reflektim dhe përkujtim. Çdo veprim i një besimtari të vërtetë përbën një veprim adhurimi, çdo mendim i tyre përbën një akt vetëdisipline, vetëkontrolli apo vetëmbikëqyrjeje, çdo fjalë e tyre është një lutje dhe episod

mirënjohjeje shpirtërore, çdo vëzhgim i tyre ndaj ekzistencës përbën një studim dhe investigim të hollësishëm dhe çdo marrëdhënie e tyre me të tjerët është mëshirë hyjnore. Arritja e një shkalle të tillë spiritualiteti apo shenjtërie, varet në të qenit i hapur ndaj perceptimeve, logjikës dhe arsyes dhe prej aty ndaj mendimeve dhe frymëzimeve hyjnore. Me fjalë të tjera, është mjaft e vështirë për një person që të arrijë këto maja, të fitojë një status të tillë, përderisa të mos jetë situr përvoja me anë të filtrit të arsyes, arsyeja të mos i jetë dorëzuar intelektit të madh dhe largpamësisë së jashtëzakonshme të profetëve, logjika të jetë shndërruar plotësisht në dashuri dhe dashuria e zakonshme të mos ketë avancuar duke u shndërruar në dashuri për Zotin.[52]

Nga fjalët e mësipërme mund të dallohet lehtë se Gyleni jep mesazhe të qarta, të brendshme dhe të jashtme, duke pasur një vizion të gjerë veprimi dhe mendimi që përqendrohet në dashurinë për njerëzimin. Që nga dashuria hyjnore e deri tek toleranca njerëzore, që nga arsyeja e përvojës e deri tek të menduarit hulumtues dhe ndriçues, që nga jeta fetare e formësuar nëpërmjet gjerësisë shpirtërore e deri tek niveli i kombeve të tëra për veprim global, i gjithë ky vizion gjithëpërfshirës, na fton të angazhohemi në dialog ndërfetar dhe ndërqytetar dhe na ofron një model të ri për marrëdhëniet, mendimet dhe veprimet tona, në mënyrë që ato të shtrihen sa më larg që të munden. Për Gylenin, ky përbën bazën e metaforës së "trashëgimtarëve të tokës." Ky vizion i tolerancës dhe i dialogut shkon shumë më larg se linja e Mevlana Rumiut dhe Haxhi Bektash Veliut, duke kapërcyer kufij të mëtejshëm dhe duke shkuar në vende më të largëta. Sensi i devotshmërisë fetare të Gylenit përbën gjithashtu një aspekt të hapur dhe të mbyllur; për një person, praktikimi i fesë, vlerësimi për dashurinë hyjnore dhe dashuria për të gjithë njerëzimin nuk janë gjëra të cilat ai duhet t'i mbajë vetëm për vete. Gyleni beson se një këndvështrim i

tillë duhet të mbartet tek të gjithë popujt e botës nëpërmjet një projekti aktiv. Prandaj, një person duhet të jetë gjithmonë në lëvizje përsa i përket mendimit dhe besimit, shpirtit dhe veprimit të tij.

Kur shihet me sytë e publikut dhe me botëkuptimin universal, vizioni i Gylenit mund të përkufizohet si një vizion që përfshin të gjitha qeniet njerëzore dhe të gjitha proceset shoqërore. Kjo për shkak se modeli i tij i lë mënjanë të gjitha llojet e pikëpamjeve ideologjike dhe synon të ndërtojë modelin e qenieve njerëzore me individualitet. Në këtë model, qeniet njerëzore shihen si krijim i Zotit dhe si trashëgimtarë të tokës. Atyre u duhet të sakrifikojnë dëshirat vetjake për të mirën e gjithë njerëzimit dhe ata me siguri do ta kuptojnë aftësinë që kanë për të përfituar dhe kulluar dashurinë hyjnore dhe atë njerëzore. Një person i tillë do ta marrë përsipër me lehtësi rolin e tij në çdo marrëdhënie, si një pjesëtar apo lider në shoqëri. Çdo model shoqërie mund të realizohet nëpërmjet individëve të tillë. Natyra e njerëzve të tillë është të vepruarit pozitiv nga pikëpamja shpirtërore, intelektuale, sociale, etj. Ata të cilët ia japin zemrën e tyre ideve të Gylenit, sillen në një mënyrë të tillë shembullore, ndaj kjo është arsyeja përse ata priten ngrohtësisht nga pothuajse çdo njeri në shumë vende të botës ku ata veprojnë nëpërmjet spektrit të perspektivave ideologjike, politike, fetare dhe social-kulturore.[53] Në institucionet edukative që ata themelojnë në shtete të ndryshme, marrin me vete gjithashtu edhe idetë e dialogut, të tolerancës dhe të pajtimit.[54]

Është e vërtetë se Gyleni ka një identitet fetar, por fetarizmi i tij nuk ka të bëjë fare me rezistencën, apo nuk konsiderohet jonormal në mjediset e ndryshme social-kulturore. Kjo mund të shpjegohet nëpërmjet theksit të tij mbi vlerat njerëzore, sociale dhe etike që ndahen edhe nga çdo qenie tjetër normale

njerëzore.[55] Nga kjo pikëpamje, Gylen i ngjan një Mevlana Rumiu modern. Njëlloj si veprat e Mevlanës, të cilat kanë gjetur vend midis popujve të ndryshëm, zëri i tij frymëzon nëpër mbarë botën miliona njerëz që kanë histori të ndryshme nga prejardhje etnike, racore, gjinore dhe fetare. Meqenëse ai mishëron shpirtin e dialogut dhe tolerancën e Mevlanës, bashkësitë e njerëzve, në mbarë botën, duhet të tregojnë një interes më të madh për lëvizjen e frymëzuar nga Gyleni me një dashamirësi pozitive në rritje.

c. Fondacioni i Gazetarëve dhe Shkrimtarëve dhe Platforma e Dialogut

Thirrja e parë e lëvizjes Gylen përsa i përket çështjes së tolerancës dhe dialogut iu drejtua grupeve të ndryshme ideologjike, etnike dhe kulturore në Turqi. Është e vërtetë se këto grupe opozitare paraqisnin iluzionin e harmonisë nën autoritetin politik, por nga ana tjetër konfliktet e thella ideologjike kanë përvijuar të kaluarën e tyre gjatë shekullit të fundit. Lëvizja Gylen e theu këtë heshtje të thellë dhe shqetësuese nëpërmjet hapjes së një rruge të gjerë dialogu dhe tolerance të bazuar mbi respektin reciprok. Në një kohë të shkurtër kjo ftesë për dialog çoi në themelimin e Fondacionit të Gazetarëve dhe Shkrimtarëve, një institucion që i doli për zot lëvizjes për tolerancë dhe dialog. Me bashkëpunimin e shumë intelektualëve të nderuar, ky fondacion, më vonë mori përsipër hartimin e Platformës së Dialogut që u shndërrua shpejt në një platformë diskutimi intelektual. Qindra intelektualë të respektuar, artistë, politikanë dhe shkencëtarë, nga shkolla të ndryshme etnike dhe ideologjike, morën pjesë në këtë veprimtari dhe nisën kërkimet për mundësinë e krijimit të një atmosfere të bazuar në parimet e tolerancës dhe të bashkekzistencës. Pjesëmarrësit shtruan për diskutim çështje që shtriheshin që nga

problematikat e demokracisë turke, deri tek liria e mendimit dhe e besimit, që nga pluralizmi social dhe kulturor e deri tek autoriteti i shtetit kombëtar modern. Në fillim kishte pikëpyetje në lidhje me çështjen se si do të bashkëvepronin idetë e ndryshme të shfaqura nga njerëz të ndryshëm, por këto pikëpyetje shpejt u zhdukën dhe Platforma hyri në një fazë të re që synonte vënien e theksit mbi pikat ë përbashkëta dhe vlerat e përbashkëta. Platforma u dha shpresë njerëzve në të gjitha fushat e jetës, edhe pse ata përkrahnin ideologji të ndryshme; ajo provoi se njerëzit mund të gjejnë lehtë terrene bashkëpunimi.[56]

Platforma e dialogut u formua si një kontur për të nisur një dialog për çështjet që kanë të bëjnë me fenë, kulturën dhe qytetërimin dhe eventualisht nxiti pjesëmarrjen e kontribuesve nga shtete dhe kontinente të ndryshme. Është interesant fakti se ky zhvillim i ri koincidonte me lindjen e dy teorive rivale në shkencat sociale: Përplasja e qytetërimeve dhe Fundi i historisë. Kjo ngjarje e rriti domethënien e sipërmarrjes së dialogut dhe të tolerancës të iniciuar nga platforma e dialogut. Fondacioni i Shkrimtarëve dhe Gazetarëve përgatiti një seri librash në lidhje me kuptimin e kësaj platforme, të titulluar *"Kozadan Kelebeğe"* (Nga Krimbi i Mëndafshit tek Flutura). Këto përpjekje për dialog hynë në axhendën botërore kur Gyleni i bëri një vizitë historike Papës. Megjithëse ky takim u bë pa shumë publicitet, u konsiderua si një hap domethënës në aspektin e ndërtimit të urave të komunikimit ndërmjet dy qytetërimeve të ndryshme. Pa dyshim, Gylen nuk është një përfaqësues islamik i Turqisë apo i botës myslimane. Takimi i tij me Papën nuk kishte për qëllim këtë mision. Megjithatë, atmosfera që zgjoi ky takim në botën katolike, i dha atij një vlerë historike. Lëvizja, me pikënisje nga identiteti i thjeshtë islamik i Gylenit dhe që u shndërrua në një ftesë ndërkombëtare për dialog dhe tolerancë, shpalosi potencialin aktiv njerëzor të gjeneruar nga sintezat e Sufizmit turko-islamik. Megjithëse për shkak të përulësisë së

tij Gylen e ka mohuar rolin e tij në këtë lëvizje, askush nuk mund ta minimizojë kontributin e identitetit të tij islamik dhe veprimin interpretativ të orientuar në rrënjët sufiste. Edhe në botën katolike, bota e tij e thellë shpirtërore dhe stili asketik i jetesës, nuk mbetën pa u vënë re. Shumë priftërinj dhe autoritete fetare katolike, e pranuan faktin që ata e rinovuan vetveten falë mençurisë, sinqeritetit dhe modestisë sufiste të Gylenit.[57]

d. Dialogu, toleranca dhe modernizmi

Lëvizja e dialogut dhe e tolerancës nuk përbën një pikëpyetje apo reagim ndaj modernizmit. Megjithatë, modernizmi e ka dobësuar botën shpirtërore dhe e ka bërë qenien njerëzore të vogël dhe të parëndësishme. Modernizmi prodhoi kushte që e forcuan individualizmin dhe sollën daljen në plan të parë të motiveve materiale përkundrejt interesave të shoqërisë. Në fund, qeniet njerëzore mbetën të ndara nga gjithçka që është e shenjtë, nga ndjenja e tyre e përgjegjësisë, si trashëgimtarë të tokës, nga vlerat njerëzore dhe etike si dhe nga dashuria dhe vetësakrifikimi. Të gjitha fetë e mëdha janë përpjekur t'i shpëtojnë njerëzit nga egoizmi. Por modernizmi i dha një përpjekje vdekjeprurëse personalitetit të njeriut dhe integritetit të tij kozmik. Ftesa e Gylenit erdhi në një kohë kur flamujt e njerëzimit ranë përtokë në këtë drejtim:

Përsa i përket botës vetjake, një person i cili është i pafat të vendosë kontakte apo të lidhet me tërësinë e ekzistencës dhe i cili nuk arrin të perceptojë një lidhje apo një kontakt me universin, mbetet gjithmonë skllav i dëshirave dhe i tekave të tij individuale dhe të rëndomta. Ata të cilët janë të mbyllur ndaj të vërtetave të përgjithshme dhe universale janë ata që qëndrojnë të ndarë, të huaj dhe të përjashtuar nga ekzistenca si tërësi, duke e dënuar dhe ndëshkuar kështu vetveten drejt qelizës së vdekur të egoizmit.[58]

Ata të cilët i shkëpusin lidhjet e tyre me universin, e humbasin fisnikërinë e shpirtit dhe për rrjedhojë, edhe aftësinë e tyre për të transformuar botën. Të tillë njerëz nuk mund të jenë rilindas e as udhëheqës në tokë. Ata nuk posedojnë tension shpirtëror dhe kështu nuk kanë aftësi për të vepruar nëpërmjet këtij tensioni. "Qëndrimi i mënjanuar ndaj veprimit, mosndërhyrja në ngjarjet që ndodhin rreth nesh, mospërfshirja në to dhe qëndrimi indiferent, është njëlloj si ta lëmë veten të shkrihet, si akulli kur kthehet në ujë."[59] Kjo është aq përbuzëse sa ç'është edhe mosekzistenca e njerëzimit dhe mjerimi. "I tërë thelbi i qenies njerëzore duhet të jetë vigjilent në mënyrë që të vijojë të ekzistojë."[60]

Egoistët i kushtojnë shumë pak kujdes shoqërisë së tyre apo njerëzimit në përgjithësi. Pesha e tyre vetjake është shumë e rëndë. Të tillë njerëz nuk mund të formojnë një marrëdhënie të sinqertë apo bashkëpunuese me universin. Ata nuk mund të bëjnë sakrifica për shoqërinë apo për njerëzimin.

Gyleni e përkufizon të menduarit apo të kundruarit si *një veprim të brendshëm*. Sipas këtij përkufizimi, njerëzit idealë duhet të jenë aktivë, në mendjet dhe në veprimet e tyre. Nëpërmjet përcaktimit të parametrave të një qenieje njerëzore pasive, modernizmi ndërtoi modelin e një njeriu, pesha vetjake e të cilit qëndronte e palëvizur, gjë që është karakteristikë e egoistit. Nuk mund të pritet prej këtyre njerëzve që të mbajnë mbi supe detyrën e dialogut ndërmjet qytetërimeve. Vetëm njerëzit e sinqertë dhe vetësakrifikues mund ta mbajnë mbi supe këtë përgjegjësi, njerëz si Mevlana Xhelaledin Rumiu dhe Haxhi Bektashi, të cilët kishin zemra të buta, por gjithëpërfshirëse. Ata të cilët përpiqen të luftojnë apo të shkatërrojnë, duhet të rijetojnë dhe të rizbulojnë themelet e tyre njerëzore në momentin që hedhin sytë brenda shpirtit të tyre. Qeniet njerëzore, të cilat mbartin në vetvete rolin boshtor

të filozofisë së tolerancës dhe të dialogut të Gylenit, duhet të sillen gjithmonë pozitivisht në mendime dhe veprime. Ata nuk duhet të veprojnë nën ndikimin e ndjenjave të tyre, ata duhet të jenë konstruktivë dhe jo destruktivë.

Nga ana tjetër, të tillë njerëz duhet të interesohen për problemet e të tjerëve. Fetarizmi modest, në kuptimin e praktikimit të jetës fetare në një cep të botës, pa pasur lidhje me botën e jashtme, nuk është i mjaftueshëm. Aksioni dhe disiplina janë të nevojshme që të marrin jetë parimet fetare. Sipas Gylenit, vetëm ata që posedojnë dashuri hyjnore mund të mbajnë mbi vete vuajtjen për të tjerët. Siç thotë Elizabeth Ozdalga, modeli i Gylenit është ai asketik.[61] Nuk ekzistojnë kufij për transformimin shpirtëror dhe për vetësakrifikimin material. Ato janë të hapura ndaj pafundësisë. Çfarëdo që të bëjmë për hir të njerëzimit dhe për hir të dashurisë hyjnore, nuk është e mjaftueshme. Kjo përbën monumentin e përkushtimit. Kjo përbën kuptimin e ndjenjës së përgjegjësisë të detyruar nga ideja e të qenurit trashëgimtarë të tokës.

ARSIMI NË PËRGJITHËSI

a. Rigjallërimi i shpirtit dhe i thelbit

Gyleni e konsideron problemin e arsimimit që rezulton i varfër apo i pamjaftueshëm si problemin më të madh të shekullit. Në shumicën e shkrimeve të tij ai e prek direkt apo indirekt këtë temë të rëndësishme. Kur ai flet për rigjallërinë, "ringjallje", rilindje, rinovim, rikthim tek vlerat historike, si dhe rifreskimi i vlerave tona, ai e ka fjalën për arsimin. Për Gylenin, e vetmja rrugë për të kapërcyer këtë problem madhor është arsimimi i brezave të rinj të cilët ia kanë përkushtuar tërësisht veten të mirës së popullit të tyre dhe që janë të gatshëm të sakrifikojnë për popullin. Pa arsimuar dhe përgatitur të

tillë individë me mendje të ndritur, nuk është e mundur as rigjallërimi shpirtëror as ai material.

Për Gylenin ekzistojnë barriera të caktuara që pengojnë këtë rigjallërim. Së pari, myslimanët në botën moderne janë larguar nga rrënjët e tyre shpirtërore dhe historike, gjë që i ka çuar në një krizë identiteti. Si rezultat i kësaj krize ekziston një mal me dobësi dhe me plasaritje në perceptimin e myslimanëve dhe në tejçimin e trashëgimisë ë tyre kulturore të cilat janë bërë të huaja për ta.

Çfarë e shkakton këtë proces? Padyshim, ky transformim ndodh në mënyrën se si perceptohet dhe praktikohet Islami. Imitimi i verbër i traditës dhe i trashëgimisë kulturore, i bazuar mbi riprodhimin përmendësh, në vend të të kuptuarit e saktë, përbën problemin rrënjësor që ka sjellë këtë ndryshim negativ dhe prapambetje të botës islame. Edukimi në botën myslimane i ka detyruar brezat e fundit ta ndajnë jetën e tyre kulturore dhe teknologjike nga identiteti i tyre historik, duke bërë kështu që subkoshienca e tyre të rrethohet nga ndikimi perëndimor. Imitimi i verbër dhe memorizimi i thatë i traditave, mund të vërehet në perceptimin e vlerave islame ashtu si në rastin e perceptimit të qytetërimit perëndimor.

Largimi nga këto vlera skllavëroi pothuajse të gjitha fushat intelektuale, kulturore dhe institucionale. Ky ishte një problem i zakonshëm i të gjithë njerëzve, në të gjitha vendet e pazhvilluara (apo që nuk ishin lejuar për t'u zhvilluar). E rrethuar nga qytetërimi perëndimor, bota myslimane përjetoi një krizë të thellë identiteti dhe personaliteti dhe, për rrjedhojë, përjetoi transformime politike, kulturore dhe sociale. Shoqëritë myslimane i kërkuan zgjidhjet për ta kapërcyer këtë frymë shkatërrimtare. Megjithatë ata nuk përdorën burimet tona historiko-tradicionale dhe potencialin tonë humano-shoqëror në drejtimin e duhur për të kapërcyer këtë proces. Kjo ndodhi

për faktin se ky transformim fatkeq mendor, shkaktoi një të çarë në perceptimin e rrënjëve tona shpirtërore dhe të identitetit tonë historik.

Megjithatë, bota islame posedon mjaft potenciale njerëzore dhe shoqërore. Përgjatë shekujve, ajo ka zhvilluar një qytetërim të vlerësuar në mbarë botën; ajo zotëron shpalljen e shenjtë të Kuranit e cila ka nxitur forcimin e të gjitha llojeve të marrëdhënieve, si intelektuale ashtu dhe ato shpirtërore, ligjore dhe ndërkombëtare. Bota myslimane zotëron një trashëgimi të mrekullueshme të përvojës së grumbulluar historike. Por nën influencën e Perëndimit, shumë njerëz e kanë konsideruar këtë trashëgimi historike të vdekur dhe të panevojshme. Ata ngurronin të përfitonin nga pasuria e tyre kulturore dhe historike dhe ndërkohë përpiqeshin të ndërtonin identitetet e tyre bashkëkohore dhe të organizonin jetën e tyre sociale dhe bashkëkohore. Shumica mendonin se e vetmja rrugë për të arritur zhvillimin ekonomik dhe teknologjik ishte përshtatja e plotë dhe adaptimi i qytetërimit perëndimor dhe stilit perëndimor të jetesës. Për një kohë të gjatë, këto procese i detyruan myslimanët të kalojnë në një krizë për shkak të së cilës ata e ndjenin veten të huaj ndaj kulturës, historisë dhe traditave të tyre. Elita politike e përshtati menjëherë mënyrën e saj të jetesës me atë perëndimore, pa bërë shumë rezistencë. Por imitimi i verbër i qytetërimit perëndimor nuk e aftësoi botën islame të përparojë drejt lirisë politike dhe as nuk i dha asaj ndonjë shans serioz ekonomik dhe teknologjik.

Padyshim, kërkimi kulturor për identitet në botën islame, vazhdon. Ky proces i domosdoshëm, shtron nevojën e një rigjallërimi kombëtar të institucioneve shpirtërore. Gjatë dy shekujve të fundit, bota islame ka përjetuar përpjekje të ndryshme për "progres", por këto përpjekje kurrë nuk kanë pasur një karakter përfshirës apo të vazhdueshëm. Ato u

kufizuan në fusha të caktuara politike, administrative dhe teknologjike. Përvoja turke nuk ishte e ndryshme. Megjithëse Turqia kreu njëfarë përparimi teknologjik, ky përparim kurrë nuk arriti në atë nivel që të aftësonte popullin të rigjallërojë institucionet e tij shpirtërore. Gyleni, në një nga esetë e tij e prek këtë temë në vija të përgjithshme:

Për shekuj me radhë, bota islame endet nëpër rrethin vicioz të gabimeve, duke qenë e paaftë t'i drejtohet për ndihmë, në ndonjë rast, shpirtit dhe thelbit të vet. Sa herë që ajo ka arritur ta thyejë këtë mur dhe të bëjë dy hapa përpara, menjëherë është kthyer disa hapa pas, duke humbur në qerthullin e këtij rrethi vicioz. Kjo endje tekanjoze, apo shmangie e pafré, në të cilën ka më tepër dëm sesa dobi, dhe në të cilën e dëmshmja e dëbon tutje të dobishmen, përpjekjet e shoqërisë për të kërkuar dhe gjetur të vërtetën, pengohen së tepërmi, po ashtu siç pengohet edhe puna e bërë nga njerëzit për të dalë nga kjo situatë. Ne kemi parë në këtë botë të gjerë se si prishet çdo gjë pas riparimit dhe se si "tytat" e armëve të shteteve dhe kombeve të kthehen përsëri kundër vetvetes.

E prapëseprapë, ne besojmë në nevojën për ta hetuar botën islame së bashku me kuptimin e saj të besimit, pranimin dhe interpretimin e saj të Islamit, vetëdijen për hyjnoren, zellin dhe dëshirën, arsyen, logjikën, mënyrën dhe sistemin e saj të të menduarit, stilin e të shprehurit dhe të komunikuarit të vetvetes, si dhe institucionet e saj, të cilat do ta bëjnë njerëzimin që t'i fitojë këto cilësi dhe aftësi. Në këtë mënyrë, ne mund ta orientojmë botën tonë drejt një rilindjeje të vërtetë në të gjitha aspektet dhe elementet e saj.

Themelet e jetës sonë shpirtërore janë mendimi dhe botëkuptimi fetar. Ne, jo vetëm e kemi mbështetur jetën tonë në to, por kemi ndërmarrë gjithashtu veprime, duke u bazuar atje. Nëse do të shkëputeshim prej tyre, do ta gjenim veten njëmijë vjet pas. Feja

nuk është vetëm një përmbledhje ritualesh dhe adhurimi. Qëllimi i saj është t'i japë kuptim njerëzimit dhe universit, të realizojë hapjen ndaj natyrës njerëzore në thelbin dhe shpirtin e vet, realizimin e dëshirave të cilat shkojnë përtej kësaj bote, si dhe të japë përgjigje ndaj shpalljes së të përjetshmes në ndërgjegjen njerëzore. Feja e përqafon tërësinë e jetës individuale dhe kolektive, ajo ndërhyn në gjithçka që ne kemi në mendje, zemër dhe në shpirt. Ajo i jep nuancën e vet çdo veprimi që bëjmë në përputhje me qëllimet tona, si dhe ngjyros gjithçka me ngjyrën e saj.

Boshti i çdo vepre të një besimtari është adhurimi, çdo përpjekje përmban një dimension beteje kundër dëshirave trupore (xhihadi i madh) dhe çdo veprim është i orientuar drejt botës së përtejme dhe kërkimit të kënaqësisë së Zotit. Në jetën e besimtarit nuk ekziston ndonjë ndarje midis kësaj bote dhe tjetrës, nuk ekzistojnë pengesat ndërmjet mendjes dhe zemrës. Ndjenjat e besimtarit janë gjithmonë të bashkuara me arsyen e tij dhe frymëzimi nuk shpërfillet nga gjykimi. Kështu, në botën e tij mendore, eksperienca i ngjan një shkalle prej drite që ngrihet sipër drejt mendjes, dija përbën një bastion të lartë të përforcuar me kuptim, mençuri dhe intuitë. Besimtari është si një shqiponjë që fluturon vazhdimisht drejt pafundësisë me anë të krahëve viganë të dashurisë. Ai është relievi që ravijëzon gjithë ekzistencën me anë të çekiçit dhe vulës së inteligjencës së këtij bastioni. Nga kjo pikëpamje, nuk mund të gjendet asnjë e metë në ndonjë vend, pra, nuk ekziston asnjë lloj shpërfilljeje ndaj njerëzimit, qoftë nga pikëpamja intelektuale, ashtu dhe nga ajo kolektive.

Ata të cilët e perceptojnë fenë si kundërshtare të shkencës dhe të arsyes, janë të sëmurë, janë të pavëmendshëm ndaj shpirtit të fesë dhe arsyes. Për më tepër, është tërësisht një mashtrim t'ia faturosh fajin fesë për përplasjen ndërmjet sektorëve të ndryshëm të shoqërisë. Konfliktet ndërmjet njerëzve të veçantë dhe grupeve

të njerëzve, burojnë nga injoranca, nga ambicia për privilegje dhe përfitime personale, apo nga interesat meskine të grupeve, partive, apo klasave të veçanta. Feja as nuk i miraton e as nuk i fal të tilla cilësi dhe ambicie. Në fakt, ekzistojnë konflikte dhe përplasje ndërmjet disa individëve me orientim fetar, por megjithëse ata kanë të njëjtin shpirt, kjo ndodh për arsye se nuk kanë të njëjtën shkallë besimi, nuk arrijnë të ruajnë sinqeritetin, nganjëherë nuk mund të kapërcejnë mbi ndjenjat e tyre dhe thyhen nga to. Nga ana tjetër, njeriu i virtytshëm, i mbushur me besim, nuk mund t'i miratojë e as të rendë drejt këtyre mizorive. Prandaj, e vetmja rrugë për të shmangur rënien në këto situata jo të përshtatshme, është fuqizimi i fesë dhe i institucioneve të saj në jetën tonë të përgjithshme. Kështu shoqëria do të lulëzojë si një e tërë.

Bashkësia islame ka nevojë për një rigjallërim, për një reformë serioze nga pikëpamja mendore, shpirtërore dhe intelektuale. Në qoftë se përdorim një shprehje më pozitive, mund të themi se shoqëria ka nevojë për rigjallërim, për kryerjen e përpjekjeve serioze ku të ruhen parimet origjinale të fesë, shtrirja dhe universaliteti më i madh i mundshëm nga vetë fleksibiliteti i shpalljeve hyjnore në mënyrë që ajo t'i plotësojë nevojat e njerëzve në çdo fushë të jetës, në çdo vend dhe kohë, duke përqafuar kështu tërësinë e ekzistencës.

Që nga ardhja e Islamit - Zoti mos e dhëntë kurrë të privohemi nga mbrojtja e tij - ky sistem i bekuar ia ka hapur dyert ripërtëritjeve shumë herë dhe ka përjetuar shumë momente rilindjeje. Shkollat e doktrinave (medhhebet) në përgjithësi, në shumicën e tyre, përfaqësojnë zhvillime të reja në fushat e jurisprudencës dhe të ligjit, urdhrat fetarë sufi (tarikatet) punuan në drejtim të zemrës dhe të shpirtit duke i kthyer ato në autostrada të gjera, shkollat dhe medresetë gjatë gjithë kohës që funksionuan siç duhet, merreshin kryesisht me shpjegimin e

kuptimit të universit dhe qenieve të tij. Përsa i përket rilindjes dhe rigjallërimit të dëshiruar për kohën e sotme, ai duhet të jetë një kombinim i të gjitha atyre sa thamë më sipër. Kjo do të bëhet e mundur vetëm duke i bashkuar ato, duke lënë mënjanë dallimet e vogla të secilit model, sepse parësor është rikthimi në besim, sinqeriteti në veprime dhe vetëdija për Zotin në mendime dhe ndjenja.

Sasia e akteve të adhurimit duhet të jetë e plotë dhe cilësia duhet të bëhet qëllim në vetvete, fjalët duhet të jenë mjetet e lutjes dhe shpirti e sinqeriteti janë thelbësore për këtë. Suneti duhet të jetë një udhërrëfyes dhe për këtë nevojitet ndërgjegje e pastër dhe në të gjitha këto Zoti duhet të jetë objektivi kryesor. Namazet ditore nuk janë një bashkësi ushtrimesh fizike, uljeje dhe përkuljeje. Dhënia e sadakasë nuk është thjesht pagesa e një takse të vogël në të holla, apo në sende për të ndihmuar fatkeqët e panjohur në vende të panjohura, apo për qëllime të panjohura. Agjërimi nuk është thjesht një dietë, apo heqje dorë nga ushqimet dhe pija, dhe haxhi nuk është thjesht udhëtim nga njëri qytet në tjetrin që të shpenzohen kursimet në valutë të huaj e në një vend të huaj. Në qoftë se të gjitha këto veprime nuk kryhen brenda hapësirës së tyre shpirtërore, si mund të quhen të ndryshme prej aktiviteteve mondane të ngjashme me to? Përqendrimi në sasinë e akteve të adhurimit mund të përbëjë vetëm një lojë fëminore, thirrjet, çjerrjet pa shpirt gjatë duave (lutjeve) mund t'i shërbejnë vetëm atyre të cilët orvaten të ushtrojnë kordat e tyre zanore, vajtja në haxh, pa qenë të ndërgjegjësuar për thelbin e tij, përbën vetëm një përpjekje për rehati personale me anë të përdorimit të titullit të haxhiut dhe anekdotave të udhëtimit. E si mund të quhen akte të mirëfillta adhurimi ato që kryhen në këtë mënyrë?!

Mënyra e vetme për të mos u përfshirë në rrjetën e këtyre negacioneve është mobilizimi në përgatitjen e "doktorëve të shpirtit dhe të realitetit thelbësor". Vetëm përmes tyre mund të

mbushet boshllëku brenda nesh, të ç'rrënjoset dobësia jonë, të shkëputemi nga të qenit robër të trupit dhe të dëshirave tona trupore dhe prej nga mund të shkojmë drejt niveleve më të larta të zemrës dhe të shpirtit. Ne kemi nevojë për ata doktorë të shpirtit dhe të realitetit, zemrat e të cilëve janë të hapura për çdo fushë të dijes, si: mendjemprehtësia, kultura, dija shpirtërore, frymëzimi dhe bekimi hyjnor, bollëku, përparimi dhe ndriçimi. Ne lëvizim nga fizika tek metafizika, nga matematika tek etika, nga kimia tek spiritualiteti, nga astronomia tek subjektivizmi, nga artet e bukura tek sufizmi, nga ligji tek jurisprudenca, nga politika tek trajnimi i veçantë përmes urdhrave të veçantë sufi. Ne nuk kemi nevojë për këtë, apo atë cilësi, apo aftësi të veçantë, por, përkundrazi, për mendje të plota gjithëpërfshirëse. Ashtu siç ka truri lidhjet dhe ndërlidhjet e tij me të gjitha pjesët dhe qelizat e trupit, që nga më e afërta e deri tek më e largëta, nga më e vogla deri tek më e madhja, me anë të fibrave nervorë, po kështu duhet të lidhet një kuadër i tillë mendjesh, i cili të komunikojë dhe të ndërveprojë me anë të atomeve, molekulave dhe pjesëzave të trupit të kombit. Kështu ai do të arrijë deri tek njësitë dhe organet që përbëjnë shoqërinë. Vetëm kështu duart e tij mund të prekin dhe të kontrollojnë të gjitha institucionet jetësore. Vetëm kështu ai do të arrijë të përcjellë me butësi tek çdo njeri, në çdo fushë të jetës, aspekte të caktuara të shpirtit dhe të realitetit. Të tilla, që të vijnë nga e kaluara dhe që fitojnë më tepër gjerësi në të sotmen, por edhe që shtrihen drejt së ardhmes.

Një plejadë e tillë doktorësh të shpirtit do t'i përqafojë të gjithë, që nga fëmijët e vëmendshëm dhe të sjellshëm të shkollave, deri tek ata të cilët sillen rrugëve. Me anë të mesazhit të shpallur në shpirtrat e të gjithëve, duke i ngritur ata në nivelin e njerëzve të cilët zotërojnë dije, aftësi dhe gjenialitet për të ardhmen, ata do t'i prezantojnë denjësisht këta fëmijë për të mirën e përgjithshme dhe dobinë e shoqërisë. Në të gjitha shtëpitë, konviktet, shkollat dhe universitet, po ashtu edhe në vendet e pushimit, të adhurimit

dhe të ndriçimit shpirtëror, këta njerëz do të pastrojnë këdo nga të gjitha shtresat dhe nivelet e shoqërisë prej marrëzirave të moshës, duke i kanalizuar ata drejt përsosmërisë njerëzore.

Për më tepër, kjo plejadë njerëzish të kualifikuar do të humanizojë armën e fuqishme të medias, të përbërë nga revistat, gazetat, radiot dhe televizionet, duke i kthyer ato në zërin dhe frymën e jetës kombëtare dhe fetare, dhe nëpërmjet këtyre mediave, do t'u orientojnë ndjenjave, mendimeve dhe zërave më të errët, rrugët e duhura për t'u bërë njerëz të vërtetë.

Kjo plejadë njerëzish do t'i shpëtojë institucionet tona të edukimit dhe të shkollimit, të cilat tani veçse kanë ndryshuar formën dhe drejtimin, për shkak të devijimeve të brendshme dhe presionit nga jashtë, që kthehen nga fryn era, nën komandën dhe kontrollin e të tjerëve, duke i bërë ato të hapura dhe të përgjithshme, të afta për të përmbushur kërkesat e të sotmes, duke i ndrequr dhe riorganizuar në përputhje me këndvështrimet historike, duke i ngritur si nga stili, ashtu dhe nga metodologjia, në një standard mjaft të lartë dhe duke i kthyer në vende me qëllime dhe cilësi superiore.

Për ta përmbledhur gjithë sa thamë, ne do të largohemi prej vuajtjeve të formalizmit të vrazhdë dhe të zbrazët drejt kuptimit të vërtetë shkencor, nga veprimet e pavlera, të dobëta dhe jodinjitoze që njihen rëndom me fjalën "art", drejt artit dhe estetikës së vërtetë, nga zakonet, huqet dhe obsesionet me prejardhje të panjohur, drejt vetëdijes dhe një morali të mbështetur në histori dhe fe, nga grackat e mendimeve të ndryshme torturuese që mundojnë shpirtrat tanë, tek kuptimi i vlerës së vërtetë të nënshtrimit, shërbimit, përkushtimit, dorëzimit dhe mbështetjes tek Zoti.

Bota po përjeton këtë valë reformash, megjithatë, ne, nuk besojmë se ndonjë gjë e re do të burojë nga rrënojat e kapitalizmit, nga fantazia e komunizmit, nga gërmadhat e socializmit, nga

hibridet e socialdemokracisë, apo nga liberalizmi i venitur. Në qoftë se ka një botë vërtet të hapur drejt një rendi të ri, kjo është bota jonë. Brezat e ardhshëm, duke kthyer kokën pas, ndoshta do ta konsiderojnë këtë si "Rilindje."

Kjo rilindje do t'i bëjë ndjenjat tona dhe horizontet e mendimit dhe të kuptimit të artit e të së bukurës që të arrijnë gjerësi të reja dhe ndryshimin më të madh që kanë pasur deri tani. Në këtë mënyrë, ne do të gjejmë kënaqësitë tona estetike, do të krijojmë muzikën tonë dhe do zbulojmë romanticizmin tonë. Duke vendosur popullin tonë, në themele të fuqishme në çdo fushë, nga shkenca tek arti, nga mendimi tek morali, ne do t'u garantojmë atyre të ardhmen.[62]

b. Rifreskimi i historisë dhe e ardhmja

Burimet e filozofisë së Gylenit rreth kulturës dhe edukimit janë të shënjuara me atë qëndrim të tij që e vë theksin tek historia dhe tradita. Ky qëndrim është radikalisht i kundërt prej atyre të cilët e distancojnë veten nga historia e tyre aq shumë sa të mos kenë një ndërgjegje, apo marrëdhënie të ngrohtë me traditat e tyre. Debatet konceptuale shpesh e izolojnë historinë dhe trashëgiminë tradicionale në pikën që ajo i ngjan një toke që është tharë nga konsumimi i tepërt bujqësor gjatë viteve me radhë.

"Rigjallërimi i historisë dhe e ardhmja", padyshim përbën një temë të gjerë, ndaj nevojitet një libër i trashë për të diskutuar mbi tendencat e saj. Ne duhet të shkojmë përtej kapacitetit tonë intelektual dhe historisë sonë kulturore nëse duam të bëjmë një studim të plotë dhe të thelluar në lidhje me këtë çështje. Analizat konceptuale dhe teorike të së shkuarës dhe të së ardhmes përbëjnë një karvan të gjatë mendimesh dhe idesh që shkojnë përtej kufijve të këtij libri. Arsyeja për të cilën ne

ndjejmë nevojën e trajtimit të kësaj çështjeje është se, kur Gyleni flet për problemet që kanë të bëjnë me kulturën dhe edukimin, ai normalisht i drejtohet një audience që tashmë ka një bagazh të caktuar mentaliteti dhe arsimi çka u mundëson atyre ta kuptojnë si duhet idenë për të cilën ai flet. Ai nuk është në krahun e grindjeve apo përdorimit të dialektikës si një mënyrë veprimi. Në shkrimet, esetë dhe ligjëratat e tij, stili dhe mënyra e tij e argumentimit u shmangen me kujdes dialektikave. Çdo lexues që ka hyrë në botën e Gylenit vëren prirjet e tij në lidhje me debatet rreth mentalitetit dhe mënyrave të veprimit në dy shekujt e fundit.

Nga këto prirje ne mund të nxjerrim si përfundim se në mënyrë të përgjithshme, si në botën islame ashtu dhe në Turqi, ekzistojnë dy lloj qëndrimesh ndaj historisë. Njëri fokusohet në trashëgiminë tradicionale dhe tjetri fokusohet në marrëdhëniet me Perëndimin. I pari sugjeron që rrënjët e ringjalljes gjenden vetëm në dinamikat e para në histori dhe tradita. Tjetri thotë se imitimi i vlerave dhe i mënyrës së jetesës së botës perëndimore do të na sjellë shpëtimin, pa pasur nevojë për t'u bazuar tek koncepti i ringjalljes së traditave tona. Këto dy tendenca mbijetojnë sot si dy përvoja të ndryshme. Megjithatë, të dyja këto tendenca shfaqen herë si këndvështrime konservatore, herë si moderne, përsa i përket qëndrimit në lidhje me kulturën e kohëve të shkuara dhe një bredhjeje nëpër qytetërimin perëndimor.

Në të shkuarën jo të largët, këto diskutime lanë një trashëgimi të varfër intelektuale. Pas ballafaqimit me Perëndimin, u formua një traditë e dy fushave intelektuale kundërshtare të cilat përkufizoheshin si modernia kundër konservatores, kombëtarja kundër perëndimores, të shkolluarit e medresesë kundër të shkolluarve në shkollat laike, etj. Metodat e të menduarit dhe të analizuarit si dhe konceptet materiale

ndryshojnë nga njëri-tjetri në përputhje me lidhjet ideologjike të çdo personi. Për të njëjtin problem secili krah paraqet një rrugëzgjidhje të ndryshme. Nga njëra anë ishin intelektualët me tendenca perëndimore, të cilët, mbështesnin dhe organizonin një stil jetese laike, nën termat perëndimorizim, modernizim dhe përparim, nga ana tjetër, qëndronin konservatorët, të cilët, e vinin theksin mbi trashëgiminë tradicionale. Të tillët përdornin koncepte si reformim, rinovim dhe rilindje. Intelektualët me tendenca perëndimore zhvilluan një mentalitet në lidhje me trashëgiminë islame të bazuar mbi reformizmin dhe flakjen tutje të kësaj trashëgimie. Në çdo pjesë të botës myslimane, ky fenomen përsëriti vetveten.

Le të flasim pak më me hollësi rreth lidhjeve që kanë intelektualët modernë me traditën. Intelektualët modernë e ulën vlerën e traditës, duke përdorur terma modernë dhe duke futur në përdorim atë informacion dhe epistemologji që nuk ekzistonin në periudhën e hershme. Ata nuk i përdorin sistemet tradicionale të informimit, metodat tradicionale apo përvojat tradicionale të bazuara mbi këtë histori të gjatë. Krejtësisht të pavarur nga epistemologjia tradicionale, ata përdorin vetëm fjalët që kanë të bëjnë me termat moderne. Për të tilla mendje, e shkuara ka ikur dhe nuk ka asnjë mundësi apo kuptim ta sjellim edhe njëherë në kohët e sotme. Kjo mund të arrihet vetëm nëpërmjet modernizimit dhe nëpërmjet reformimit të sistemeve të informacionit. Edhe pse ky proces e dëmton traditën, intelektualët modernë nuk i ndryshojnë qëndrimet e tyre. Modernizmi dhe reformimi, kërkojnë shumë më tepër sesa thjesht një interpretim të traditës. Nëse ky interpretim nuk e trajton traditën në formën e saj interpretuese dhe metodologjike, është detyra jonë ta projektojmë dhe ta perceptojmë atë që nuk përjetohej dhe nuk perceptohej në të shkuarën. Fenomeni i historicizmit e ka origjinën nga ky qëndrim.

Është edhe një aspekt që në përgjithësi anashkalohet: ekzistojnë kufij epistemologjikë për shkak të të cilëve çdo traditë gjallërohet. Këta kufij përcaktojnë karakteristikat bazë të traditës, konturet e formimit të saj dhe mënyrat sipas të cilave ajo kuptohet, interpretohet dhe përcillet tek njerëzit. Çdo përpjekje për ta interpretuar atë dhe që nuk merr parasysh këto kufij, do të shkaktojë dëmtim serioz të traditës. Qëndrimet moderniste në përgjithësi nuk pëlqejnë të shtrëngohen brenda këtyre kufijve. Ato preferojnë që t'i tejkalojnë këto kufij përmes metodës së mendimit perëndimor duke transformuar kështu vlerat dhe sistemet e informacionit mbi të cilat është mbështetur tradita.

Kjo indiferencë ndaj traditës shkakton dëmtime edhe më serioze në fushën e kulturës, trashëgimisë dhe burimeve islame. Siç kemi shpjeguar më lart, Kurani i Shenjtë përbën shfaqjen më të rëndësishme të Islamit dhe Suneti ua transmeton këtë shpallje përfundimtare hyjnore besimtarëve sipas një rruge që i udhëheq ata dhe u tregon mënyrën si duhet praktikuar ky besim. Këto dy burime kanë ndikuar gjithmonë mbi aspektet individuale, shoqërore, shpirtërore, ontologjike dhe epistemologjike të të gjitha shoqërive myslimane. Kjo përbën karakteristikën më të rëndësishme të kulturës islame por edhe arsyen përse kjo kulturë është e ndryshme nga të gjitha kulturat e tjera. Kështu që afrimi drejt trashëgimisë kulturore dhe tradicionale të Islamit nuk është i njëjtë me afrimin drejt një trashëgimie kulturore të zakonshme. Kjo, sepse Islami duket se përbën sistemin më thelbësor që përligj prezencën e njeriut në tokë.

Duke injoruar këtë fakt intelektualët me tendenca perëndimore nuk do të arrijnë ndonjë rezultat të rëndësishëm në përpjekjet e tyre për të vendosur një lidhje të qëndrueshme me kulturën islame. Intelektualët modernë gjithmonë kanë

mbajtur një qëndrim ideologjik përkundrejt trashëgimisë islame. Ndaj, bazat epistemologjike që ata prezantojnë kanë qenë gjithmonë të dobëta dhe të brishta. Veprimtaritë e dorës së dytë që këta intelektualë prezantojnë, mbështeten mbi terma të cilave u mungon përvoja dhe përdorimi praktik. Debatet gjatë këtyre dy shekujve të fundit, na japin imazhin e një toke të tharë nga përdorimi i tepërt.

Qëndrimi minimizues i intelektualëve modernë ndaj percep-timit të traditave ka shkaktuar gjithmonë një plasaritje në konceptin e tyre për historinë. Kjo ka ndodhur për shkak se kur intelektualët modernistë turq e ndërtojnë identitetin e tyre, ata priren drejt Perëndimit, jo drejt historisë dhe së shkuarës së tyre. Prandaj, sa herë që Gyleni i referohet ringjalljes dhe një rilindjeje të re, ai e vë theksin gjithmonë tek e shkuara, tradita dhe trashëgimia kulturore.[63] Gylen u sugjeron atyre të cilëve dëshirojnë të vendosin paqen në botë, të studiojnë historinë e shoqërive myslimane. Kjo histori do t'i ushqejë ata me rrëfime, qëndrime dhe tendenca pozitive të panumërta për të jetuar në harmoni dhe në kontekstin multikulturor.

c. Rinovimi, rigjallërimi dhe rilindja

Siç shpjeguam më lart, Gyleni nuk hyn në debate konceptuale në lidhje me aspektin e perëndimorizimit. Megjithatë, në mënyrë të tërthortë, kur shpjegon pikëpamjet e tij në aspekte të caktuara, ai e prezanton këtë si gur themeli të projektit të tij. Në shumicën e artikujve të tij, ndërmjet çështjeve kryesore që trajton dhe ndërmjet ravijëzimeve kryesore që bën, ai ndalet në çështjen e ringjalljes, rinovimit, rigjallërimit, rizgjimit dhe mbi karakteristikat e rilindjes së tij. Ne kemi disa shembuj në fragmentet e cituara më lart dhe siç do të vërejmë edhe në artikullin e titulluar "Drejt së nesërmes", ku jo vetëm artikujt por edhe titulli ka të bëjë me idetë e tij rreth çështjes së rinovimit

dhe rigjallërimit:

...Ne besojmë në nevojën e hetimit të botës islame përsa i përket kuptimit të saj për besimin, pranimin dhe interpretimin e saj për Islamin, vetëdijen e saj për Hyjnoren, zellin dhe dëshirën e zjarrtë për dijen, arsyen, logjikën, mënyrën dhe sistemin e saj të të menduarit, stilin e saj të të shprehurit dhe prezantimit të vetvetes si dhe të institucioneve të saj, gjëra të cilat do ta çojnë njerëzimin drejt përfitimit të këtyre cilësive dhe aftësive. Në këtë mënyrë ne mund ta orientojmë botën tonë drejt një rinovimi në të gjitha aspektet dhe elementet e saj.

Kurdo që ai përmend termat rinovim (texhdid) dhe ringjallje, Gyleni niset nga thënia se rinovimi përbën një dinamikë bazë islame. Ai beson se pa rigjallërim dhe zhvillim të botëkuptimit tonë islam në lidhje me çështjet që shtrihen që nga shtyllat e besimit e deri tek reflektimi rreth kozmosit, ringjallja për të cilën kanë nevojë shoqëritë myslimane nuk do të mund të realizohet:

Themelet e jetës sonë shpirtërore përbëhen nga idetë dhe botëkuptimi fetar. Ne jo vetëm e kemi bazuar jetën mbi to, por gjithashtu kemi ndërmarrë veprime duke u mbështetur në to.[66]

Sipas tij, bazat e ringjalljes sonë do të gjenden në dinamikat tona fetare dhe shpirtërore:

Shkollat e doktrinave (medhhebet) në përgjithësi, në shumicën e tyre, përfaqësojnë zhvillime të reja në fushat e jurisprudencës dhe të ligjit, urdhrat fetarë sufi (tarikatet) punuan në drejtim të zemrës dhe të shpirtit duke i kthyer ato në autostrada të gjera, shkollat dhe medresetë gjatë gjithë kohës që funksionuan siç duhet, merreshin kryesisht me shpjegimin e kuptimit të universit dhe qenieve të tij. [67]

Rinovimi dhe rigjallërimi do të përjetohet në çdo fushë vetëm atëherë kur "të lihen pas modelet e prapambetura të

botës së brendshme, kur të lihen pas format e prapambetura të shpirtit, domethënë kur të rikthehemi tek siguria në besim, sinqeriteti në vepra dhe vetëdija për Zotin në mendime dhe veprime."[68]

Në të shkuarën, myslimanët përjetuan një rilindje domethënëse dhe me rrënjë të thella në shkencat fetare, teknologji dhe arkitekturë. Nga shkencat natyrore tek teologjia, nga Sufizmi tek logjika, nga planifikimi i qyteteve tek estetika, dolën në pah ekipe të tëra gjenish. Ata e realizuan rilindjen e kohës së tyre. Gylen thekson se kur dinamikat bazë të kësaj rilindjeje, të kuptohen siç duhet, do të bëhet e mundur që populli ynë të motivohet "nëpërmjet mobilizimit të të gjitha mendjeve dhe shpirtrave të tij të ndritur, me qëllim që të realizojnë në një kohë të shkurtër një rilindje të dytë dhe të tretë."[69] Në esenë e tij të titulluar "Bota për të cilën kemi mall," Gylen thotë:

Duke filluar nga kuptimi i shpirtit dhe thelbit të Islamit dhe duke arritur në riinterpretimin e gjithë ekzistencës, duke shkuar nga zonat e pakufijshme hyjnore të rrugëve Sufi deri tek metafizika universale, nga vetëpërmbajtja dhe vetëkontrolli islam deri tek vigjilenca, maturia dhe vetëkontrolli, pra gjëra të cilat e bëjnë njeriun të fitojë vlera të çmuara, nga qytetet dhe zonat urbane në të cilat bota jonë e brendshme gjen prehje dhe ku ne mund të marrim frymë lirisht. Por edhe tek estetika e cila do të jetë pronë e të gjithëve, nga arti që qëndis esencën dhe realitetin ngado dhe që kërkon pafundësinë në çdo vepër të tij, deri tek kënaqësia e vërtetë e estetikës e cila do të bëhet gjithmonë e më tepër e tejbotshme dhe gjithmonë e më shumë e përsosur dhe e integruar me botën e përtejme, nëpërmjet të gjithë këtyre mjeteve ky komb do të mund të hapë një kapitull të ri.[70]

Edhe pse përbën një mundësi reale, Gylen thekson se ky nuk është një proces kaq i lehtë:

Për kaq shumë vite, jeta jonë shpirtërore ka qenë e shuar në një shkallë të gjerë; bota jonë fetare ka qenë jofunksionale; gjuha e zemrave tona ka qenë e lidhur duke i bërë kështu njerëzit që të harrojnë dashurinë dhe entuziazmin intensiv. Ne i kemi zhytur mendjet tona në ide dhe lexime nga fusha e pozitivizmit të egër; fanatizmi hyri në botën tonë duke zënë vendin e qëndrueshmërisë së karakterit, fuqisë së fesë dhe kujdesit për të vërtetën ; edhe gjatë lutjeve dhe kërkimit të botës së përtejme dhe parajsës, lutësit, me një mentalitet të shtrembëruar, kanë në mendje disa lloj kënaqësish të rëndomta dhe kalimtare të kësaj bote. Prandaj është e pamundur të hapet një kapitull i ri, pa shkulur më parë nga mendjet tona ide të tilla kaq të shtrembra dhe të pabaza.[71]

Gyleni shpjegon se shkaqet e prishjes dhe të rrënimit i dedikohen ndjenjave të lakmisë, dembelizmit, dëshirës për famë, dëshirës për post dhe pozitë të lartë, egoizmit dhe adhurimit të kësaj bote... Këto ndjenja e vrasin çdo qytetërim që në shtratin e tij të lindjes. Si kundërshtare të këtyre ndjenjave të dëmshme, Gyleni vendos idealet e arratisë nga lakmia *(istigna)*, e kurajos, altruizmit, shpirtit dhe devotshmërisë për qëllimet hyjnore *(rabbani)*, ideale të cilat do t'u kundërvihen ndjenjave të dëmshme. Këto përbëjnë dinamikat thelbësore të aktivizmit, të frymëzuar nga Gyleni. Shkurt, Gyleni i kërkon rrënjët e ringjalljes dhe të rilindjes në të shkuarën tonë. Nëse ne nuk e studiojmë të shkuarën tonë dhe nëse nuk i sjellim këto rrënjë në botën moderne me një entuziazëm të rigjallëruar shpirtëror, rilindja për të cilën kemi kaq shumë nevojë s'do mund të vijë. Në të gjitha esetë dhe veprat e tij, Gyleni thekson se vetëm një grup i madh që zotëron karakteristikat e mësipërme mund ta arrijë ndonjëherë këtë ringjallje. Nëpërmjet këtyre vullnetarëve në arsim, ne mund të përjetojmë një ringjallje të re dhe të mundësojmë një rilindje të re.

Megjithatë, në debatet dhe projektet gjatë dy shekujve

të fundit, ka ekzistuar një konsensus i heshtur mbi faktin se rigjallërimi dhe rilindja jonë do të bëhen të mundura vetëm prej një numri të kufizuar intelektualësh dhe qarqesh elitare. Kjo përbën një nga pikat më themelore në të cilën Gylen nuk pajtohet me të tjerët. Ai beson se ringjallja do të arrihet nëpërmjet një grupi të madh arsimtarësh, përmes punës së tyre shpirtërore altruiste. Për këtë arsye ai thekson gjithmonë domethënien e arsimit dhe këmbëngul në domosdoshmërinë e mësuesve me besim dhe pa pretendime.

Padyshim bota intelektuale dhe konceptuale e Gylenit është e pajisur me një stil, përmbajtje dhe thellësi karakteristike vetëm për të. Prandaj le të thellohemi paksa mbi konceptet e rinovimit *(texhdidit)*, reformimit[72] *(islah)*, imitimit *(taklit)* dhe konvensionalizmit *(shabllonxhulluk)*.

Këto koncepte kanë zënë axhendën e shkollave të hershme ligjore islamike e po ashtu edhe të rrymave teologjike, politike dhe filozofike. Burimet në fjalë nuk e patën fillimin e tyre me modernizmin. Ky proces vijoi përgjatë gjithë historisë islame në radhët e individëve dhe grupeve të ndryshme. Prandaj këto koncepte shtrihen në një thellësi të madhe historike dhe intelektuale. Natyrisht, ne nuk do të hyjmë në një diskutim të gjatë intelektual dhe konceptual rreth se shkuarës dhe së ardhmes së këtyre koncepteve. Ne vetëm do të bëjmë disa shënime të përgjithshme rreth shkaqeve të keqkuptimit intelektual.

Përdorimi bashkëkohor i këtyre termave është dyplanësh. Së pari, ne duhet të pyesim veten "Si e rijetojmë ne traditën?" së dyti, "Si mund të shërohemi nga prapambetja dhe të lëvizim drejt përparimit?" Padyshim, faktorët që stimuluan veprimtarinë intelektuale, në lidhje me trashëgiminë tradicionale dhe burimet themelore gjatë shekujve të dytë, të tretë dhe të pestë pas lindjes së Islamit, ishin mjaft të ndryshme nga ato të ditëve

tona si: "qytetërimi, modernizmi dhe përparimi". Megjithatë, problemet sociale dhe social-kulturore të ndryshimit, përcaktuan të gjitha veprimtaritë intelektuale të asaj kohe. Gjatë kohës që Islami zgjerohej në toka të reja, myslimanët binin në kontakt me qytetërime të huaja, në rrethana të tilla si, lufta dhe paqja, marrëdhëniet diplomatike, politike dhe kulturore si dhe tregtia. Këto ballafaqime shkaktuan ndryshime në aspektet sociale, kulturore dhe fetare të botës islame. Ballafaqimi dhe ndryshimi shoqëror i preku gjerësisht veprimtaritë intelektuale islame. Ndaj, debatet në lidhje me trashëgiminë kulturore islame përbëjnë një trashëgimi të vlefshme përgjatë historisë.

Këto debate synojnë të bëjnë dallimin midis aspekteve të pandryshueshme dhe aspekteve të ndryshueshme të Islamit në kuptimin e përgjithshëm. Kjo përpjekje i paraqiti veprimtaritë intelektuale nën flamurin e rinovimit, reformimit dhe rigjallërimit nga njëra anë, ndërsa nga ana tjetër dëshmoi aftësinë e traditës islame për të mbijetuar nën kushtet e ndryshimeve të vazhdueshme. Kemi theksuar më lart se manifestimi më kryesor i kulturës islame është Kurani i Shenjtë, Shpallja Hyjnore. Në mënyrë të tërthortë, kjo do të thotë se shpallja hyjnore përmban realitete të përjetshme (të cilat janë të pandryshueshme). Prandaj, çdo lëvizje e orientuar drejt trashëgimisë kulturore islame, çfarëdo forme që të marrë ajo, rinovuese, rilindase, reformuese apo ringjallëse, duhet të jetë në përputhje me thelbin e këtyre realiteteve të pandryshueshme. Me fjalë të tjera, në kulturën klasike islame është e detyrueshme që çdo veprim interpretimi *(ixhtihad)*, të ndjekë parimet dhe metodologjinë mbi të cilët ka qenë vendosur një konsensus dijetarësh përgjatë shekujve me synim ruajtjen, kuptimin dhe praktikimin e doktrinës islame. Çdo përpjekje drejt rinovimit, ringjalljes apo reformimit, në një kuptim, përbën një ngrehinë të re, një riprodhim të trashëgimisë së shkuar kulturore në një realitet të ri social dhe politik. Kjo përbën një veprimtari

humane, dhe duhet të jetë në përputhje me shpirtin e Shpalljes Hyjnore. Duke qenë një sipërmarrje njerëzore, ajo nuk mund të renditet vetëm si një subjekt ndryshimi. Ajo është gjithashtu një veprimtari kërkimi për të vërtetën. Ajo duhet të jetë e orientuar drejt kuptimit të qëllimit hyjnor, kënaqësisë së Zotit dhe Vullnetit të Tij. Megjithëse ky qëndrim duket se është tejet i kujdesshëm, është e domosdoshme të ruajmë linjat e kërkimit dhe të drejtimit të lartpërmendur, për faktin se ato e udhëheqin udhëtimin e njeriut drejt pafundësisë. Parimet e pandryshuara janë pjesë e thelbit të besimit dhe të doktrinës islame dhe të strukturës së saj normative, ndaj ato janë të bazuara në mënyrë të përkryer tek Islami.

Pavarësisht prezencës së aspekteve të pandryshueshme në trashëgiminë kulturore islame, ky besim fetar ka potencialin e mjaftueshëm për rinovim, reformim dhe ringjallje. Këto kanë përbërë gjithmonë domosdoshmëri në jetën kulturore dhe sociale dhe kanë detyruar ndryshime dhe rinovime. Çdo rinovim islam që lindi brenda konturit doktrinal, ligjor dhe epistemologjik, e ka rigjallëruar gjithashtu edhe jetën personale dhe shoqërore. Sikurse edhe në të shkuarën, rinovimi i kuptimit dhe rigjallërimi i lëvizjeve duhet të ripërsëriten edhe në ditët tona, ndaj një manifest i ri i rigjallërimit të Islamit duhet të nisë pa humbur kohë me kushtin që thelbi i tekstit hyjnor të mos bëhet objekt abuzimi. Megjithatë, një veprimtari e tillë kërkon një kuptim intelektual të përsosur dhe të gjerë. Ne duhet t'i luftojmë veprimtaritë intelektuale që synojnë zgjerimin e kulturës islame që e kanë pikënisjen nga aktivitetet reformuese që prekin burimet themelore të trashëgimisë islame. Reformimi që ka për bazë prekjen e shtyllave islame, përbën një veprim që shpie në paqëndrueshmëri për shkak se ky reformim nuk orientohet në mënyrë koherente drejt rinovimit dhe rigjallërimit *(texhdid, ihja dhe islah)*.[73]

Texhdidi, ihja dhe islahu nuk janë asgjë më tepër sesa veprime që burojnë prej traditës. Ata duhet të qëndrojnë brenda kufijve të teksteve dhe metodave bazë islame. Reformimi gjithashtu është një thirrje për rigjallërim, megjithatë, ai përvijon një ndryshim i cili zëvendëson gurët e themelit të traditës dhe disiplinën thelbësore të nevojave. Texhdidi nuk e ndjen si detyrim ta shpjegojë veten, për arsye se ai i referohet vetëm rigjallërimit nga përbrenda; nga ana tjetër reformimi ka për detyrë t'ia shpjegojë vetveten masave të njerëzve. Për shkak se ai nuk la asnjë lidhje me traditën, si në nivelin intelektual ashtu dhe në bazat e referencave të trashëguara kolektive, ai nuk ka burime të mjaftueshme për tu shfaqur jashtë traditës me qëllim që ta legalizojë vetveten. Ndërmjet reformimit dhe traditës ekziston një çarje dhe mospërputhje e thellë epistemologjike dhe ontologjike. Reformimi ka një natyrë ideologjike më tepër sesa një natyrë epistemologjike apo metodologjike. Rryma e Reformizmit u shfaq së pari në histori, si rezultat i një periudhe të gjatë, në të cilën burimet themelore të krishtërimit kaluan nëpërmjet shumë ndryshimesh. Reformizmi, në kontekstin e tij, synonte të diskriminonte, të dallonte të vërtetën nga falsiteti në traditën kristiane. Reformizmi i krishterë dhe rilindja nisën si lëvizje që vinin në pikëpyetje burimet dhe dogmat e Krishtërimit. Këto lëvizje më vonë u përhapën edhe në fusha të tjera. Kjo në Islam nuk ndodhi kurrë. Islami aktualisht prezantohet me burimet e tij autentike dhe me traditën e vet katërmbëdhjetë shekullore. Reformizmi nuk arriti dot sukses pa prekur dogmat dhe themelet e ideologjisë zyrtare të Krishtërimit e cila kishte pushtet mbi mendimet, idetë dhe të vërtetat shkencore. Edhe përsa i përket Islamit, nëse ndodh e njëjta gjë, i njëjti veprim, do të përbënte një shkatërrim të burimeve fillestare. Prandaj reformizmi përbën një ilaç për Krishtërimin por do të ishte një helm për Islamin. Kështu që përsa i përket Islamit dhe burimeve të tij themelore mund të flasim vetëm për rigjallërim *(texhdid)*.

Siç kemi përsëritur shpesh, texhdidi është një përpjekje për të zgjeruar komentimin e teksteve fetare nga brendësia e shpirtit. Megjithëse trashëgimia kulturore e Islamit përmban elemente që janë prekur nga lidhjet e pushtetit, të autoritetit dhe të ideologjisë përgjatë shumë kohëve, metodologjia islame i ruajti vlerat themelore të Islamit të pacenuara. Ndaj mendimtarët, juristët dhe rinovuesit *(muxhedidët)* kanë përmendur gjithmonë rigjallërimin dhe interpretimin e ri dhe asnjëherë reformimin. Megjithatë ata e kanë trajtuar gjithmonë çështjen e reformizmit me kujdes.

Padyshim, kjo analizë dhe ky këndvështrim konceptual nuk i jep konturim dhe thellësi të mjaftueshme ligjit, teologjisë dhe metodologjisë islame. Gjuha dhe stili që unë përdor në këtë aspekt është ajo e shkencave sociale. Të tilla çështje janë trajtuar me më shumë saktësi dhe me më shumë hollësi në literaturën islame nëpërmjet termave të saj më të kuptueshëm dhe kufijve të saj epistemologjik. Qëllimi im këtu është që vetëm të orientoj vëmendjen e lexuesve tek aspektet sociale të këtij fenomeni. Shumë koncepte të përdorura për çështje të caktuara sociale dhe kulturore janë ushqyer nga metodologjia islame *(usul)* duke u nisur nga një prejardhje më e gjerë se në shkencat natyrore.

Kur Gyleni flet rreth rinovimit, rigjallërimit, ndryshimit dhe ringjalljes, ai përdor gjuhën e sotme ndërsa i referohet aspekteve dhe backgroundit të tyre metodologjik Islam. Megjithëse ai është i vetëdijshëm për debatet historike dhe konceptuale, kur flet për ringjalljen e një kombi, nuk hyn në të tilla debate. Kjo vërehet në ndjeshmërinë që tregon kur zgjedh fjalët si dhe në stilin e tij të kujdesshëm të të shprehurit. Ai gjithashtu beson se elementet e ringjalljes tonë si komb janë të fshehura në trashëgiminë tonë kulturore. Nëse kjo trashëgimi kulturore studiohet dhe riinterpretohet në thellësi, në përputhje

me nevojat e kohës sonë, në mënyrë që zgjidhjet e problemeve moderne të jenë afatshkurtra apo afatgjata, dhe nëse këto zgjidhje vihen në praktikë me durim, sipas masterplaneve të qarta, vetëm atëherë mund të flasim për mundësinë e ringjalljes. Gyleni në mënyrë të vazhdueshme na tërheq vëmendjen për faktin që mbi gjithçka është e nevojshme lindja e një grupi njerëzish të cilët do t'i shërbejnë fesë, kombit dhe vendit të tyre pa interes. Pa edukuar një grup të tillë njerëzish altruistë, të përkushtuar ndaj shërbimit për njerëzimin, nuk mund të sigurohen mjetet për ringjalljen dhe shfrytëzimin e trashëgimisë kulturore. Vetëm një brez i tillë mund t'ia përçojë ringjalljen tonë masave të gjera të njerëzve. Kjo është arsyeja përse ai nuk hyn në diskutime të gjata rreth këtyre koncepteve magjike, përkundrazi, thekson nevojën e krijimit të një brezi të tillë njerëzish.[74]

d. Historia në mendimet e Gylenit

Interpretimi i Gylenit rreth historisë dhe së kaluarës osmane, tregon se ai ka një këndvështrim të ndryshëm. Në intervistat e tij të viteve 90', ai nuk hyn në një analizë të detajuar të këndvështrimit të tij historik. Përkundrazi paraqet një këndvështrim të rëndësishëm në lidhje me filozofinë e tij rreth historisë, me fjali të shkurtra dhe të thjeshta. Gyleni shpjegon se nuk e konsideron historinë thjesht si një diçka që ka kaluar. Për të, historia është shumë më tepër sesa formuese e identitetit tonë, prandaj ajo nuk mund të përkufizohet vetëm në faktin se çfarë ka ndodhur më përpara. Filozofia e historisë duhet të merret gjithashtu edhe me objektiva madhorë dhe me imagjinatën e figurave historike që kanë lënë gjurmët e tyre. Ai shikon mbi ngjarjet historike nga këndvështrimi i një individi përfaqësues i cili ka pasur rolin e tij në një ngjarje të caktuar. Si shembull le t'i hedhim një sy marrjes

së Stambollit nga Fatihu (Mehmeti II). Kjo nuk përbënte thjesht një ngjarje në histori; ajo mbylli një epokë dhe hapi një epokë të re. Marrja e Stambollit qe një sukses i madh dhe një produkt i mendimit dhe i një sipërmarrje të shkëlqyer. Gyleni i kushton vëmendje të imagjinuarit të heroit gjatë analizës së vet. Për të, ajo që e bëri Fatihun një njeri të madh, nuk qe marrja e Stambollit, por vizioni që ai shfaqi si një udhëheqës. Sipërmarrja e tij nuk ishte e përkufizuar vetëm në muret e qytetit të Stambollit, i cili nga këndvështrimi i sotëm ishte njëlloj si pushtimi i një fshati. Vizioni i Fatihut, arrinte shumë më tepër sesa kjo dhe në krahasim me çfarë ëndërronte, objektivat që ai kishte arritur ishin të parëndësishme:

Për ata të cilët ia kanë kushtuar zemrat e tyre idealeve të Profetit, marrja e Stambollit është po aq e parëndësishme sa pushtimi i një fshati të vogël. Fatihu ishte i madh në idealet e tij, jo për shkak të gjërave që bëri. Ne duhet ta gjykojmë madhështinë e tij nëpërmjet idealeve që mbartte në mendje. Ëndrrat e tij nuk ishin thjesht utopi. Nëse shikojmë se çfarë ka arritur, mund të kuptojmë me lehtësi se ai do t'i bënte patjetër ëndrrat realitet nëse Zoti do t'i kishte dhënë jetë më të gjatë. Ne bazohemi tek ëndrrat e Fatihut prandaj e çmojmë atë së tepërmi.[75]

Filozofët e historisë merren me atë se çfarë ka ndodhur realisht, domethënë me ngjarjet që kanë zënë vend dhe përmenden në histori. Nga kjo pikëpamje, qëndrimi i Gylenit mund të klasifikohet si subjektiv. Me mënyrat e tij të interpretimit, ai nënvizon realitetin e fshehur të historisë subjektive. Ai e kundërshton tendencën për t'iu kundërvënë historisë në rrëfim vetëm të ngjarjeve, aktiviteteve intelektuale dhe fenomeneve objektive:

Elementet objektivë duket se mbizotërojnë në histori. Megjithatë, unë do t'ju them një diçka ndryshe, parimet

objektive rriten dhe zhvillohen në gjirin e subjekteve si enigma që lindin jashtë një modeli shabllon. Në veçanti, ato lindin në imagjinatën e njerëzve të cilët mund t'i zhvillojnë ide të tilla dhe t'i sistemojnë ato. Me fjalë të tjera, të menduarit historik dhe historicimi, i hodhi hapat e parë në formën e imagjinatës. Ai arriti fëmijërinë e tij në formën e përshkrimit. Përmes arsyetimit ai arriti rininë e tij kur u vu në praktikë, u shndërrua në plan apo projekt duke arritur tashmë pjekurinë. Prandaj nuk duhet t'i ngushtojmë ngjarjet nëpërmjet reduktimit të tyre thjesht si fakte objektive. Megjithëse duket ndryshe, kjo mënyrë e të menduarit është mjaft e rëndësishme për ngjarjet historike, në sensin që ajo synon të nxjerrë në pah si origjinën e tyre ashtu edhe orientimin e mëvonshëm.[76]

Gyleni nënvizon domosdoshmërinë e të lexuarit të historisë jo vetëm duke shikuar çfarë ka ndodhur, por duke marrë në konsideratë edhe mendimet dhe idealet e figurave historike të cilat nuk kanë mundësi të dalin në sipërfaqe. Në këtë mënyrë, historia do të bëhet më e gjallë dhe më informuese.

Gyleni vazhdimisht e vë theksin mbi domethënien e së djeshmes, të sotmes dhe të nesërmes. Për të, e shkuara përbën një pranverë, e sotmja një lumë dhe e nesërmja një oqean. Për të, e djeshmja është një burim mesazhesh për njerëzimin.

Nuk është se ne e gjykojmë të sotmen duke hedhur sytë mbi të shkuarën dhe të ardhmen. E shkuara është një pranverë e rëndësishme, e sotmja është lumi i saj dhe e ardhmja është një oqean i pafund. Të gjitha këto duhet të vlerësohen në mënyrën më fitimprurëse, në këndvështrimin e tyre. Ne nuk mund të mendojmë si disa materialistë. Për shembull Omar Khajami thotë:

Mos qaj kot për të djeshmen,
Mos u lut kot për të nesërmen:
E shkuara dhe e ardhmja të gjitha janë përralla

Mendo vetëm për kënaqësinë tënde
Jetën dëm mos e ço.

Kjo përbën një situatë kontraktuese, e ngjashme me hyrjen në një kafaz. Brezat e sotëm ia kanë arritur ta thyejnë këtë kafaz, madje edhe njerëzit materialistë e kanë kuptuar se situata e sotme nuk është e kënaqshme për njerëzimin. Prandaj, disa prej tyre kërkojnë strehë tek e shkuara dhe disa të tjerë tek e ardhmja. Ata të cilët janë në gjendje të mendojnë më thellë, nuk e shohin të shkuarën si një varr. E shkuara është kapitali i paraardhësve tanë, e shkuara është lastari i pranverës dhe domethënia e së shkuarës, ndaj ajo është e mbushur me respekt për dinamikat e historisë. Ky respekt nuk është thjesht teorik. Ne i japim së shkuarës vlerat që realisht ka dhe dëshirojmë ta mbrojmë atë. Ne nuk e vendosim atë në muzeun e etnografisë. Përkundrazi, e konsiderojmë të shkuarën si një trup i gjallë që flet për ne, mendon për ne dhe na pëshpërit shumë fjalë. Ne shohim një botë që flet nëpërmjet burimeve, lumenjve, deteve, kodrave dhe pllajave. Në të vërtetë, e ardhmja është një botë ku mundësitë vinë njëra pas tjetrës.[77]

EDUKIMI DHE SHKOLLIMI

a. Medreseja kundër mektebit[1*]

Gyleni është një aktivist i cili doli nga radhët e medreseve. Ai fillimisht i mësoi aty dijet bazë të jetës, të arsyes, besimit dhe veprimit. Në fakt, për shekuj me radhë, medreseja ka qenë një institucion që ndërtoi themelet intelektuale, politike dhe ligjore të Perandorisë Osmane. Vlera e saj e madhe në lindjen dhe ngritjen e osmanëve si dhe të qytetërimit turko-islamik, nuk mund të hidhet poshtë. Medreseja ishte institucioni më themelor që modeloi mendjen, identitetin, burimet e dijes dhe

[1*] Ashtu siç edhe do të kuptohet gjatë librit, medreseja nënkupton arsimin tradicional klasik fetar, ndërsa mektepi atë zyrtar shtetëror. (shën. i botuesit)

botëkuptimin osman, ashtu si edhe mënyrën e organizimit zyrtar dhe shoqëror të saj. Deri në periudhën e Tanzimatit, ajo ishte njëlloj organizmi i gjallë që ushqente mendimin, sistemin edukativ dhe jetën shoqërore osmane.

Medresetë ishin institucione të pavarura edukative që nuk i nënshtroheshin kontrollit shtetëror. Të gjitha ato ishin të themeluara nga fondacione të ndryshme (vakëfe). Shoqëria osmane ishte shoqëri koherente. Familjet e pasura i pajisnin ato me bazë materiale për të mirën e shoqërisë, pa pasur asnjë lloj interesi tjetër veç atij fetar dhe ndjenjave morale. Megjithatë, duke nisur që nga shekulli i XVII, rendi ekonomik dhe shoqëror i shtetit filloi të merrte tatëpjetën, gjë që i hapi rrugë rënies dhe degradimit të institucionit të vakëfit e për rrjedhojë, edhe sistemit arsimor dhe edukativ të medresesë.

Meqenëse medreseja ishte një institucion i pavarur nga kontrolli dhe ndërhyrja e shtetit, ajo ishte konturuar sipas karakteristikave mbizotëruese shoqërore dhe fetare. Kjo është arsyeja përse ajo ishte e fuqishme kur shoqëria osmane shfaqej e shëndetshme dhe e gjallë. Shoqëria ishte e stabilizuar për shkak se shteti ishte i fuqishëm. Një arsye tjetër e rëndësishme për stabilitetin social ishte kohezioni fetar dhe moral. Megjithatë, me kalimin e kohës, faktorët e jashtëm dhe të brendshëm çuan në rënien e osmanëve, duke bërë që lidhjet shoqërore të dobësoheshin. Ndryshimet sociale shkaktuan destabilizimin e vakëfeve. Për shkak të destabilitetit ekonomik dhe politik, familjet e pasura nuk e ndjenin më veten të sigurta dhe të shëndetshme. Prandaj ose nuk e dhuronin më pasurinë ose nisën të formonin fondacionet e tyre të veçanta. Me kalimin e kohës, këto familje i transformuan fondacionet në një formë të tillë sipas së cilës fitonin para për të siguruar jetesën. Kështu që fondacionet nuk arritën të ruanin statusin e tyre fetar dhe shoqëror. Fondacionet familjare u shndërruan

në një prej faktorëve që çuan në çrrënjosjen e sistemit të medreseve, për shkak se stafet dhe klasat e privilegjuara nisën t'i dominonin këto institucione. Kastat e këtyre fondacioneve filluan të vendosnin njerëz të paaftë si menaxherë dhe mësues, ndaj dhe medresetë u shndërruan nga qendra të të mësuarit ku prodhohej shkencë, në një mjedis ku historia e shkencës, thjesht shpjegohej, pa shfrytëzuar të menduarit analitik, dukë bërë kështu që informacioni i vjetër të përsëritej vazhdimisht. Eventualisht, politika depërtoi në sistemin e medreseve duke i privuar ato nga pavarësia e tyre si institucion. Kur medreseja ishte e pavarur, kishte arritur kulmin e saj në pikëpamjen e ndikimit fetar, social dhe kulturor.[78]

Sigurisht, ekzistonin edhe arsye të tjera kulturore dhe sociale që çuan në kolapsin e medreseve. Faktorët e tjerë përfshinin shndërrimin e vendeve evropiane në superfuqi dhe forcën e lëvizjeve me ndikim perëndimor që shtriheshin mbi politikën shtetërore gjatë periudhës së Tanzimatit. Kjo bëri që lëvizje të tilla të importonin dhe të zëvendësonin një mentalitet perëndimor dhe të synonin ndryshimin e jetës shoqërore dhe social-kulturore. Zhvillime të tilla bënë të domosdoshme që sistemi arsimor i medreseve të rishikohej.

Gjatë periudhës së rënies së Perandorisë Osmane, sistemi arsimor dhe edukativ dhe trajnues nuk ishte i të njëjtit lloj. Ekzistonin dy lloje sistemesh shkollore:

1. Shkollat myslimane *(sibiane, medresetë, shkollat e ndryshme ushtarake, enderunët etj.)*

2. Shkollat jomyslimane (shkollat e bullgarëve, grekëve, armenëve, hebrenjve, serbëve dhe të komuniteteve të tjera).

Këto shkolla ndryshonin nga njëra-tjetra nga pikëpamja e metodologjisë, filozofisë edukative dhe besimeve të tyre fetaro-politike. Ato nuk ndoqën një politikë të njëjtë në shoqërinë

osmane. Ne mund të jemi në një mendje gjithashtu mbi faktin se shkollat e hapura nga misionarët e huaj, e dobësuan unitetin e sistemit edukativ osmano-turk, duke qenë se u shndërruan në klube politike që vepronin kundër shtetit osman në periudhën pas Reformave të Tanzimatit. Impakti politik, ushtarak dhe shoqëror nganjëherë edhe në shkallën e kolonizimit prej Francës, Britanisë dhe Gjermanisë mbi shtetin osman, u bë i mundur vetëm për shkak të lindjes së këtyre shkollave të reja dhe këtyre institucioneve edukative lokale brenda territoreve të Perandorisë Osmane. E ndërsa Perandoria shkonte drejt fundit të saj, shkollat e huaja kishin marrë tashmë trajtën e imperializmit kulturor.

Tani le ta studiojmë çështjen tonë shkurtimisht nga pikëpamja e aktorëve kryesorë gjatë periudhës së Tanzimatit, periudhë e cila çoi në lindjen e një sistemi të ri arsimor dhe edukativ. Aktorët kryesorë të periudhës së Tanzimatit, ishin të ndërgjegjshëm për strukturën e çrregullt të sistemit arsimor osman. Ata dëshironin ta njësonin atë nëpërmjet zbatimit të një projekti laik, liberal dhe modern. Ata mendonin se çrregullimi i sistemit arsimor po shkaktonte pështjellim dhe ndarje sociale dhe të frymëzuar nga vlerat kulturore dhe politike perëndimore, ata ëndërronin të ndërtonin një shoqëri të re. Plani i tyre ishte të ndryshonin dhe të reformonin sistemin e medrese-mektebeve, gjë që sipas tyre do të garantonte harmoninë politike dhe sociale të shoqërisë osmane. Ky plan mbështetej mbi idetë e unitetit social dhe projekteve perëndimore. Kur hyri në përdorim sistemi i ri i mektebeve gjatë periudhës së Tanzimatit, projektet shkollore komunitare dështuan. Reforma e re arsimore përftoi një dyzim të frikshëm në kulturën edukative osmane, duke bërë që kjo periudhë të njihej si "medreseja kundër mektebit". Fillimisht, reformat e Tanzimatit privilegjuan të huajt, si në hapjen e shkollave laike, ashtu dhe të atyre fetare brenda Perandorisë Osmane. Për shkak

se udhëheqësit e Tanzimatit ishin konfuzë, ata nuk arritën të parashikojnë efektet e mundshme të këtij mentaliteti të ri. Këta aktorë as nuk i përvetësuan vlerat perëndimore, as nuk i përshtatën në pajtim me projektet e tyre sociale. Ata thjesht imituan Perëndimin dhe për shkak se nënvleftësuan vlerat e shoqërisë së tyre, nuk arritën të vendosnin një sistem koherent edukativ dhe social. Mektebi laik ishte i ndarë nga medreseja dhe shpenzimet infrastrukturore dhe fiskale të mektebeve të rinj ishin një barrë e rëndë për buxhetin ekonomik.

Dualizmi dhe rivaliteti ndërmjet medresesë dhe mektebit përçan inteligjencën dhe politikanët turq dhe i çoi ata drejt angazhimit në beteja të egra që çuan mandej në dështimin e plotë të sistemit të medreseve në favor të sistemit të mektebeve, i cili në tërësi ishte një imitim i plotë i sistemit arsimor të Perëndimit. Kjo luftë zgjati deri në vitin 1924, kur Republika futi në fuqi Ligjin e Unifikimit Edukativ. Gjatë epokës republikane, numri i shkollave u rrit sëbashku me nivelin e shkollimit, megjithatë shkalla e progresit nuk ishte e njëjtë përsa i përket sasisë.

Konfuzioni intelektual që kaploi elitën e Tanzimatit çoi në dilemën e situatës "medreseja kundër mektebit", për shkak se këto elita u bënë viktima të një vizioni të varfër dhe thjesht imitues të edukimit të avancuar të botës moderne. Në mënyrë mjaft të çuditshme, Deklarata e Tanzimatit (1839) e publikuar nga elita e tij, nuk përmbante parashikime të detajuara në lidhje me shkollimin dhe edukimin. Megjithëse të gjitha nenet e saj përmbanin çështjet e reformave politike dhe shoqërore, deklarata, e konsideruar si një pikë kthese për Perandorinë, nuk përmbante ndonjë politikë reformash të edukimit bazë. Ligji *islahad* (1856) e preku përciptazi çështjen e sistemit edukativ. Por sistemi arsimor, i cili ishte pjesë e sistemit të medreseve përpara Tanzimatit, u monopolizua nga shteti, si gjatë periudhës së Tanzimatit ashtu dhe gjatë periudhës

së Republikës.

b. Medreseja dhe ndryshimet

Impakti shoqëror i medreseve ishte më i gjerë sesa ai i mektebeve dhe shkollave moderne të marra sëbashku. Për shumë shekuj me radhë, ai ndihmoi në krijimin e marrëdhënieve relativisht harmonike mes familjes, fqinjëve dhe shoqërisë. Megjithëse elita e Tanzimatit dëshironte të ndërtonte një shoqëri moderne sipas modelit perëndimor nëpërmjet edukimit, sistemi i mektebit nuk bëri asgjë më tepër sesa krijimin e një dualizmi ndërmjet sistemeve shoqërore dhe edukative.

Medreseja siguronte një këndvështrim të kuptueshëm për shoqërinë nëpërmjet edukimit të saj të integruar shoqëror, fetar dhe kulturor. Por medreseja dështoi në njohjen e ndryshimeve të mjedisit shoqëror dhe ekonomik të kohës. Këto ndryshime u bënë më të dukshme gjatë Tanzimatit, kohë kur mënyrat perëndimore të jetesës mbizotëronin sistemin edukativ, jetën e përditshme dhe sjelljet shoqërore si dhe gjatë kohës kur ky sistem u fut në të gjitha sferat private dhe publike të shoqërisë, duke bërë që çdo marrëdhënie individuale dhe shoqërore të ndryshonte. Rrethi shoqëror i medreseve ishte i njëjtë, megjithatë, ai nuk mundi të siguronte lindjen e një organizate shoqërore alternative apo stili alternativ jetese për shoqërinë. Ajo tashmë ishte e ekspozuar ndaj një ndryshimi imagjinar mendor. Konceptet e saj për jetën nuk i bënë dot ballë realitetit të shoqërisë dhe nuk garantuan zgjidhje për problemet e panumërta sociale. Edhe lëvizshmëria sociale dhe kulturore e medresesë u dobësua gjithashtu. Kjo ndodhi për shkak se pjesa më e madhe e shoqërisë ishte e etur të shkëputej nga historia e saj vetjake, nga rrënjët e saj shoqërore. Ajo dëshironte të integrohej me mënyrën perëndimore të jetesës. Kështu që shoqëria përjetoi një formë largimi të plotë nga themelet e

medresesë dhe vetërespektimit të identitetit të tyre edukativ.

Sistemi arsimor i medreseve bëri hapa mbrapa ndërsa logjika vepruese dhe instruktuese e zhvilluar në Perëndim e kapërceu modelin e medresesë në çdo fushë, që nga teknikat e informacionit, deri tek teknologjia industriale dhe ushtarake. Medreseja ngriu në logjikën e vet formale dhe nuk i la vetes hapësirë për rinovim dhe përmirësim. Një sasi e madhe informacioni krejt i panevojshëm mësohej përmendësh; mendjet ishin të lodhura nga dije dhe teori të cilat nuk ishin më praktike dhe të zbatueshme në jetën e përditshme. Duke hedhur sytë në këtë periudhë, diskutimi për këtë temë për ne nuk ka më kuptim. Medreseja dhe mektebi e kanë humbur legjitimitetin e tyre social-kulturor. Megjithatë, është e rëndësishme të studiohen themelet historike dhe sociale të medresesë në mënyrë që të analizojmë natyrën e dijetarëve dhe të aktivistëve që kanë dalë nga radhët e medreseve.

c. Gylen nga medreseja tek "kolegji"[79]

Gylen është një prej përfaqësuesve të fundit të sistemit të medreseve. Pavarësisht nga kjo, ai nuk e ka kufizuar veten brenda limiteve sociale shkencore dhe mendore të medreseve. Ai e ka studiuar hierarkinë e shkencave dhe jetës sociale në qytetërimin modern bashkëkohor perëndimor, kështu që krahas përvojës në shkencat fetare, zotëron edhe një dije të gjerë në shkencat humane, sociale dhe natyrore.

Në intervistat e dhëna gjatë viteve '90, Gyleni i ka shprehur në mënyrë mjaft koncize idetë e tij në lidhje me arsimin si dhe kalimin e tij nga medreseja tek kolegjet.[80] Në këto intervista, Gyleni i bëri një medreseve kriticizëm të gjerë dhe analitik. Ai specifikoi një numër çështjesh dhe problemesh të cilat kishin prekur sistemin në kohën aktuale, siç është mënyra sipas së cilës

studioheshin shkencat islame, pamjaftueshmëria e programit mësimor të medreseve, struktura e tyre përsëritëse dhe mënyra e komentimit dhe interpretimit që ishin transformuar në një formë të tillë që sillte reagim ndaj çdolloj të reje. Ai krahason studimet klasike në medrese me shkencat natyrore dhe ato matematike që lindën më vonë në Perëndim. Megjithëse e vë theksin tek shumë probleme, ai e trajton rënien e medreseve përkundrejt shkencave natyrore jashtë nga axhenda. Ai mbështet idenë se disiplinat klasike, të tilla, si studimet e fjalorit *(lugat)*, retorika *(belagat)*, logjika *(mantik)*, teologjia filozofike *(kelam)*, komentimi i Kur'anit *(tefsir)*, jurisprudenca *(fikh)* si dhe teoria dhe metodologjia ligjore *(usul)*, studioheshin që të gjitha në një mënyrë sistematike që nuk linte hapësirë për përmirësim apo reformim teorik dhe praktik. Për të, kjo ndarje e shkencave fetare nga shkencat natyrore, qe arsyeja e vetme e qëndrimit në vend të sistemit të medreseve:

Kjo ndarje daton herët që nga koha e Medresesë Nizamia. Prandaj, disa dijetarë ia hedhin fajin pjesërisht Imam Gazaliut. Lufta e tij me filozofinë u keqkuptua për shkak se filozofia dhe shkencat e bazuara mbi kërkimin nuk ishin ndarë ende. Shkencat natyrore dhe shkencat e fituara nëpërmjet racionalizmit u dëmtuan nga ky reagim ndaj filozofisë. Imam Gazaliu shfaqi një reagim në drejtim të argumenteve teorike-filozofike që sollën një shkatërrim të frikshëm në botën islame të asaj kohe. Megjithatë, reagimi i tij u keqkuptua dhe u mor si një veprim kundër shkencave pozitive. Ata të cilët iu kundërvunë shkencave natyrore, përfituan nga kjo sjellje e tij dhe i forcuan pozitat e tyre.[81]

Duke iu referuar librave të retorikës dhe të logjikës, të gjykuara si mbetje të sistemit kurrikular të medreseve, Gylen argumenton se këto libra konsideroheshin vetëm si përbërës dialektikë të mendimit sistematik dhe të disiplinuar në lidhje

me prejardhjen dhe pronën, kështu që ata e larguan sistemin arsimor nga jeta shoqërore dhe mendore.

Unë nuk arrij ta kuptoj plotësisht përse sistemi medresor i kohëve të fundit i studion disa gjëra të caktuara në emër të parimeve retorike dhe për çfarë shërbejnë ato. Për mua mbeten ende enigmë disa gjëra të fantazuara në letërsinë arabe. Ne kemi studiuar logjikën e Aristotelit dhe Shamsias me të njëjtin racionalitet. Neve na ishin ofruar shumë gjëra. Ndoshta ato ishin të nevojshme përsa i përket sigurimit të materialeve për arsyetimin dialektik, por jo për ndërtimin e një linje moderne mendimi - të paktën ato nuk kanë ndonjë domethënie në emër të shkencave islame. Unë e kam vërejtur që herët se medreseja nuk përmban një linjë moderne racionalizmi, një themel matematik apo të paktën një rrënjë në logjikën bakoniane.[82]

Për Gylenin, ndarja e të menduarit fetar nga shkencat natyrore shkon kundër frymës së Kuranit, sepse Kurani e rekomandon qartë martesën e fesë me shkencat natyrore. Kur kjo martesë u prish, filloi një proces i kobshëm: së pari, feja dhe shkenca u bënë të ndara brenda qenies njerëzore, domethënë studentit; pastaj lindi një fazë përplasjeje ndërmjet medresesë dhe mektebit, në sistemin arsimor dhe në jetën shoqërore. Të gjithë faktorët e tjerë socialë dhe historikë mund të shiheshin si variante apo produkte të kësaj ndarjeje:

Në historinë osmane, mund të vërejmë për shembull Kadizadelerët. Ata hoqën gjithçka që nuk konsiderohej si pjesë e shkencave fetare nga sistemi edukativ. Për rrjedhojë, medreseja u largua nga shkencat natyrore dhe kërkimi shkencor, pavarësisht urdhëresave të Kuranit dhe Sunetit. Pjesët që flasin për qiejt dhe tokën - me fjalë të tjera, të dukshmen dhe të padukshmen - përbëjnë afërsisht një të tretën e Kuranit. Disa iu shmangën diskutimeve në lidhje me këtë çështje dhe disa të tjerë merren vetëm me lutje dhe adhurim. Hëna, dielli, yjet, sistemet qiellore

dhe qielli... Sipas pikëpamjeve të Bediuzzaman Said Nursiut, Kurani e kënaq frymëzimin poetik si edhe të menduarit racional dhe kërkimet shkencore. Megjithatë, medreseja ia mbylli dyert këtyre ideve. Kur Zoti thotë "Ne do t'ju shfaqim atyre shenjat e ekzistencës Tonë në horizontet e universit dhe brenda vetes së tyre" (Fussilet 41:53), ne me zor e shohim kërkimin, ekzaminimin dhe studimin sëbashku me natyrën e gjërave. Megjithëse Kurani u lexua, Libri i Natyrës u la mënjanë. Askush nuk u kujdes që të dy librat bashkarisht të merreshin si bazë për shkencat natyrore, si: fizika, kimia, matematika dhe astrofizika. Leximi i gjërave dhe i dukurive në univers, i ngjan leximit të një libri dhe përbën gjysmën e detyrimeve të një besimtari...

... Kur martesa (mes shkencave fetare dhe atyre pozitive) u prish, si mektebi ashtu dhe medreseja, kaluan në pozicione të ndryshme. Për rrjedhojë filloi një përplasje në shoqëri, duke bërë që mendja të ndahej nga zemra. Kështu që Libri i Universit u vu mënjanë dhe Libri i Kuranit u vu në anën tjetër.[83]

Kur hedhim sytë mbi pikëpamjet kritike të Gylenit në lidhje me sistemin klasik të medresesë, nga këndvështrimi i shkencave fetare të vendosura kundër shkencave pozitive, mund të arrijmë ta kuptojmë më mirë projektin e tij të edukimit në kolegje. Edhe këto fragmente të shkurtra e ilustrojnë arsyen përse dhe si ai i lidh edukimin bashkëkohor, shkencat fetare dhe shkencat politike në një rreth praktik dhe të jetueshëm. Sistemi edukativ i kolegjeve të Gylenit, hapi rrugën për një epokë të re, duke ribashkuar sistemin edukativ bashkëkohor, tendenca e të cilit është drejt laikes apo shkencave të pastra, me sistemin klasik të medreseve, preferenca e të cilit shkon drejt fesë. Duke pasur parasysh këtë fakt, ne kundërshtojmë mendimin se ai zbaton thjesht një sistem eklektik duke përzier shkencat fetare me ato natyrore. E vërteta është se idetë e tij në lidhje me sistemin edukativ të kolegjeve nuk përmbajnë një

dimension fetar. Megjithatë mund të vërehet se nuk ekziston ndonjë mospërputhje apo përplasje dialektike ndërmjet shkencave natyrore dhe vlerave, qofshin ato fetare, etike, sociale apo individuale. Ne jemi bërë dëshmitarë të faktit se si këto lloj përplasjesh mund të shpien në shkatërrimin e personalitetit dhe të strukturës shoqërore. Gyleni bashkon mendjen dhe zemrën nëpërmjet përqendrimit në një objektiv që merr parasysh mënyrën sesi duhen integruar dija dhe edukimi te njerëzit dhe te jeta sociale përkundrejt diçkaje që i drejtohet vetëm trurit, botës së jashtme dhe objekteve të pajeta. Në këtë sens, dija përbën mençuri dhe dashuri. Ai i bën thirrje kësaj "kulture të zemrës dhe të ndërgjegjes".

Një nga faktorët më madhorë të dallimit të popujve nga njëritjetri është kultura e tyre. Kuzhina, kodi i sjelljes në situata të caktuara, traditat e madje edhe mënyra e ndërtimit të shtëpive, e marrin formën nga përsëritja dhe riprodhimi dhe bëhen kështu cilësi dalluese të një kombi. Po kështu, edhe zemrat marrin formë nga përsëritja dhe riprodhimi dhe arrijnë në një nivel të tillë që bëhen të vetëdijshëm për realitetet shpirtërore, shenjtërinë dhe marrëdhëniet me Zotin dhe me entitete përtej botës materiale. Në këtë mënyrë unë mendoj se është e përshtatshme që këtë ta quajmë "kulturë zemre"...

Mençuria, burimi i dijes abstrakte, do të transformohet në dashuri. Për shkak se dikush beson në diçka dhe e di atë në të njëjtën shkallë, ai nuk mund të mos e dojë atë. Dashuria përbën një realitet të hapur për çdo njeri, madje ata që janë të ndërgjegjshëm dhe kanë një zemër të butë, lehtësisht i ngjisin shkallët e niveleve të dashurisë hyjnore.[84]

Njerëzimi nuk përbëhet vetëm prej zemrës dhe ndërgjegjes. Edukimi duhet të synojë dimensionin material të njerëzimit po aq sa synon edhe dimensionin shpirtëror, në mënyrë që të arrijë unitetin:

Kjo nuk është vetëm çështje zemre. Sigurisht, zemra është e rëndësishme, megjithatë, njeriu nuk duhet të lërë pas dore trupin ashtu siç nuk duhet të nënvleftësojë edhe botën. Në fakt, qeniet njerëzore përbëjnë një mikrokozmos të kësaj bote, dhe bota vetë përbën një pasqyrim gjigant të qenies njerëzore. Me thënien "Ju e konsideroni veten një gjë të vogël... ", Aliu, e thekson këtë fakt. Qeniet njerëzore nuk janë mekanizma të zemrës, të shpirtit apo ndërgjegjes. Ata nuk janë gjithashtu as tërësisht mekanizma të nefsit, dëshirave trupore. Njerëzit duhet të analizohen në tërësi. Cilësitë e ndryshme të qenieve njerëzore janë subjekt i konsideratave të veçanta. Qeniet njerëzore, me shpirtin, ndjenjat dhe perceptimin e tyre, përbëjnë një univers të tërë. Unë mendoj se një nga stacionet më të fundit të Sufizmit (tasavufit) është bashkimi (xhem). Edhe më i madh është xhemul xhem (bashkimi brenda bashkimit), nëpërmjet të cilit një qenie njerëzore arrin kulmin e sekreteve në lidhje me vetveten.[83]

KONTRIBUTI I KOLEGJEVE NË SISTEMIN ARSIMOR TURK

Shkollat e mesme private, të themeluara me nxitjen e Fethullah Gylenit, u bënë të rëndësishme në dy aspekte: së pari në pikëpamjen e aspektit të tyre social dhe së dyti nga pikëpamja e cilësisë së shkollimit. Ato e reflektuan interesin në lidhje me edukimin kudo, si në qarqet ku i mbështesnin ashtu dhe në ata që i kritikonin ato. Në një kuptim, këto kolegje kontribuan në përhapjen e edukimit tek organizatat joqeveritare duke e shndërruar arsimin në pronë të segmenteve më të gjera të shoqërisë. Menjëherë pas historive të suksesit të këtyre shkollave, atyre nisi t'u kushtohej një vëmendje e gjerë nga publiku dhe njerëzit të cilët dëshironin dhe shfaqnin interes të madh në projektet arsimore. Për Turqinë, kjo rëndësi që i jepej arsimit përbënte një rëndësi që nuk ishte përjetuar ndonjëherë

gjatë historisë së saj. Në ditët tona, programe të veçanta edukative në media si dhe tema të veçanta në lajme që kanë të bëjnë me edukimin janë shndërruar në një praktikë të zakonshme. Tani shumë njerëz nga të gjitha llojet e prejardhjeve ideologjike, profesionistë apo amatorë në këtë fushë, hapin kolegje në mënyrë të organizuar. Edukimi përbën një element në rritje në sektorin privat dhe çdo ditë e më tepër po merr rëndësi përherë e më të madhe. Sigurisht, kanë qenë shkollat e hapura për efekt të punës e të lëvizjes Gylen dhe suksesit të tyre që kanë nxitur këto zhvillime.

Këto shkolla kanë paraqitur një nocion shërbimi vetëmohues në lidhje me edukimin. Edukimi përbën një maratonë të gjatë. Ai kërkon punë dhe përpjekje të mëdha. Suksesi i këtyre shkollave bazohet në altruizmin dhe idealizmin e tyre. Mijëra njerëz shërbejnë në këto institucione me një entuziazëm të pareshtur. Ata punojnë me një ndjenjë kënaqësie dhe dëshmojnë idenë e shpirtrave të përkushtuar ndaj njerëzimit. Kjo është një sjellje të cilën sistemi edukativ turk e kishte harruar prej shumë kohësh. Sigurisht, ekzistojnë kudo njerëz altruistë dhe besimtarë. Megjithatë ka qenë pothuajse e pamundur që mësuesit të tërhiqeshin nga ideja e shërbimit në rajone të varfra. Në disa rajone, aplikimi i pagave të dyfishta u vendos si një stimul ekonomik. Pavarësisht ofertave të tilla bujare, mësuesit preferojnë të punojnë në qytete të mëdha ku kërkesat e konsumit të përditshëm modern plotësohen më lehtë. Meqenëse mësuesit, të cilët dëshirojnë të punojnë në shkollat publike, e nisin karrierën e tyre në një rajon të përzgjedhur nga Ministria e Arsimit sipas nevojave të saj, çështja e plotësimit të shkollave me staf dhe gjetjes së punës nga ana e mësuesve ka përbërë çështjen më të komplikuar, kontradiktore dhe spekulative për Turqinë. Por ky problem nuk ekziston në shkollat e hapura nga lëvizja Gylen. Një konturim harmonik i punësimit dhe i mjedisit mësimdhënës, përbën një çështje

mjaft kuptimplote për këto shkolla. Mësuesit shkojnë në cepat më të largët të botës, disave prej të cilave u mungon gjithçka. Mes këtyre rajoneve janë edhe ata të cilët janë bërë arenë e konflikteve ushtarake mes grupeve të ndryshme separatiste. Pavarësisht këtyre fakteve, mësuesit shkojnë në këto rajone të rrezikshme, të mbushur me një ndjenjë të plotë vetëmohimi, për të siguruar të ardhmen e fëmijëve të këtyre zonave. "Ata do të dëshironin të tregonin nëpërmjet veprave të tyre për këtë kauzë se edukimi përbën një çështje serioze dhe kërkon sakrificë dhe altruizëm, nënshtrim dhe vetëmohim.[86]

Nuk ka dyshim se arkitekti i kësaj lloj devotshmërie ndaj njerëzimit dhe i këtij lloj kuptimi të shëndoshë të besimit tek Zoti është Fethullah Gyleni. Por çfarë e ka çuar një njeri të ardhur nga sistemi i medreseve në fushën e edukimit modern? Përse një njeri, i cili është drejt plakjes dhe i cili ka një biografi të vështirë nga pikëpamja mjekësore është angazhuar në një maratonë të tillë? Disa njerëz shtrojnë pyetje të ngjashme, nisur nga një këndvështrim i ndryshëm: Çfarë e lidh një njeri fetar me edukimin? Nëse ai është predikues apo hoxhë, përse nuk qëndron në kufijtë e profesionit të tij? Këto kanë qenë pyetje të bëra nga grupe mediatike dhe nga njerëz të ndryshëm, nga sektorë të ndryshëm të shoqërisë. Këtyre pyetjeve u është dhënë përgjigje gjatë intervistave të dhëna në raste të ndryshme, në përputhje me kontekstin e çështjes që shtronte pyetja.

Gyleni është i vetmi person i cili i ka kushtuar kaq shumë vëmendje çështjes së arsimit në mënyrë direkte dhe indirekte. Në ligjëratat, bashkëbisedimet, artikujt dhe esetë e tij, ai është përpjekur të prezantojë nevojën e angazhimit të masave në projekte edukative. Ai është përpjekur ta çojë mesazhin e tij në çdo sektor të shoqërisë, veçanërisht tek tregtarët dhe artizanët të cilët vinin për të dëgjuar predikimet dhe ligjëratat e tij. Ai i ka nxitur ata me forcë të luftojnë kundër mungesës së edukimit

të përshtatshëm në shoqëri.

Në historinë e afërt të Republikës (Turke), problemi i arsimit ka qenë kufizuar normalisht tek një grup ideologësh dhe politikanësh. Arsimi ka qenë një fushë me të cilën janë marrë vetëm një grup i vogël njerëzish të ndritur të cilët mendoheshin, flisnin, debatonin dhe hartonin projekte në lidhje më këtë fushë. Masave të gjera të shoqërisë nuk u është lejuar, në asnjë mënyrë, të marrin pjesë në këto diskutime. Problemi i arsimit është konsideruar shumë i rëndësishëm për t'u përfshirë në diskutimin publik. Ky ka qenë qëndrimi i përgjithshëm i intelektualëve turq. Ata as nuk e çonin në mendje që një komunitet i madh tregtarësh do të mobilizonin kapacitetin e tyre ekonomik për çështjen e arsimit, pa pritur ndonjë përfitim. Është fakt që njerëzit e thjeshtë nuk kanë pasur kurrë ndonjë rol në të tilla projekte politike, edukative apo social-kulturore. Fethullah Gyleni e luftoi këtë pikëpamje dhe karakterin elitar të përbërësve të saj. Ai argumentonte se një pikëpamje e tillë i largon njerëzit nga edukimi, politika dhe shteti.

Gyleni e përkufizon dhe e konsideron çështjen e edukimit si problemin më të madh jo vetëm të vendit tonë, por edhe të qytetërimit modern bashkëkohor. Ai beson se edukimi i njerëzve përbën një shtyllë të besimit. Në rrënjët e krizës së edukimit modern, qëndron fragmentizimi i zemrës dhe i mendjes, dikur harmonike, përsa i përket të menduarit edukativ dhe shkencor. Gyleni mendon se sistemi i ri arsimor nuk do të jetë në gjendje ta largojë këtë krizë derisa të ripërcaktojë marrëdhëniet e trashëguara natyrore ndërmjet njerëzimit, kozmosit dhe Zotit. Gjatë dy shekujve të fundit, edukimi dhe mendimi shkencor modern i kanë kthyer të gjitha marrëdhëniet njerëzore, sociale dhe ideologjike në objekte profane, duke i përtharë njerëzit nga shenjtëria dhe duke i orientuar drejt një natyre pozitiviste. Kjo situatë ka çuar në korrupsionin dhe krizën shoqërore që

po përjeton shoqëria tashmë. Një nga gjërat e reja të sjella nga Gyleni është edhe kujdesi i tij për lidhjet ndërmjet qenieve njerëzore, kozmosit dhe Zotit, domethënë unitetit harmonik të mendjes dhe të zemrës.[87] Kolegjet e frymëzuara nga idetë e tij e kanë vënë në pikëpyetje dhe e kanë kapërcyer këtë problem tejet pozitivist që kishte shkaktuar ngecjen e sistemit arsimor bashkëkohor dhe atë të mendimit. Këto shkolla nuk u ofrojnë studentëve një edukim fetar. Megjithatë, ato e trajtojnë mendjen dhe zemrën njëkohësisht, si qendra të informacionit dhe të mendimit dhe ofrojnë një sistem që i sheh njerëzit si qenie në një lidhje harmonike me universin, shoqërinë dhe Zotin. Këto shkolla punojnë për të krijuar individë model, me besim tek vetja dhe e ardhmja, në paqe me personalitetin e tyre, të mbushur me respekt për traditat, rrënjët e besimit dhe për identitetin e tyre shoqëror, të hapur ndaj mendimit shkencor modern, novatorizmit dhe ndryshimit. Kjo është arsyeja përse në çdo vend ku janë hapur këto kolegje, ato përfaqësojnë një zë të ri në edukim dhe një model të shkëlqyer të studentëve të suksesshëm, punëtorë dhe mendjendritur.

Për më tepër, këto kolegje kanë ndryshuar domethënien e mefshët të arsimit që vinte për shkak të përsëritjes së verbër e cila ishte e bazuar mbi memorizimin e thatë të temave të caktuara. Sistemi arsimor turk, në shumicën e tij, është ende i varur nga memorizimi. Ai në shumë fusha ndodhet ende nën zgjedhën e logjikës formale. Programi arsimor i këtyre shkollave ka përcaktuar një metodë progresiste matematike dhe një formë të re eksperimentale logjike, metodë e cila nuk bazohet te mësimi përmendësh apo përsëritja. Këto shkolla i kanë dhënë një dinamikë të re arsimit. Ato e kanë transformuar sistemin arsimor të mëparshëm turk dembel dhe të palëvizshëm, duke përmirësuar dhe duke i nxitur studentët që të mësonin me dëshirë në të gjitha lëndët.

Një tjetër zhvillim domethënës që buron nga këto shkolla është tërësia e marrëdhënieve mësues-nxënës, shkollë-prind dhe student-student. Kolegjet nxisin një rend marrëdhëniesh mbi baza emocionesh, sinqeriteti dhe ndjeshmërie ndërmjet të gjithë njerëzve të përfshirë në edukimin e një studenti. Nga kjo pikëpamje kolegjet kanë risjellë marrëdhënie të ngrohta dhe pozitive ndërmjet familjeve, lagjeve dha bashkësive, duke ia përshtatur këto marrëdhënie kushteve moderne. Ato kanë rindërtuar të dikurshmin "njeri të shoqërisë" që është vetësakrifikues dhe totalisht i devotshëm ndaj vendit të tij dhe njerëzimit dhe i cili është hero i dashurisë dhe afeksionit. Në këtë epokë në të cilën mbizotëron interesi personal, egoizmi dhe materializmi, kjo përbën një dukuri të shënuar. Në një kohë që dominohet nga interesi material dhe nga kulti i individit, kjo formë e re e arsimit po i përgatit studentët që ta duan profesionin e mësuesit mbi gjithë profesionet e tjera. E ndërsa ekzistojnë shumë vende pune, mjaft të respektuara si në fushën e aviacionit, inxhinierisë kompjuterike dhe asaj industriale, mjekësisë etj, të cilat i sigurojnë njerëzve pozitë dhe prestigj të lartë shoqëror, këta njerëz zgjedhin mësimdhënien.[88] Këta mësues i marrin meritat ngado që shkojnë. Secili prej tyre shndërrohet kështu në një "ambasador të kulturës." Shumë prej vendeve ku ato shkojnë nuk janë të përshtatshme as edhe për turistë. Pavarësisht mungesave materiale, këta mësues u përkushtohen njerëzve që i rrethojnë. Ata vendosin lidhje të ngrohta me njerëzit e atyre vendeve, duke ndërtuar kështu ura historike. Është e vështirë të matet impakti që do të kenë këto ura në përtëritjen e Turqisë, por nuk është e vështirë të parashikohet që këto shkolla do ta aftësojnë Turqinë dhe vendet bashkëpunuese që të ndërtojnë marrëdhënie më të gjera dhe më të mira, bazuar në aspektin human dhe social.

KOLEGJET DHE DIALOGU NDËRMJET QYTETËRIMEVE

Një shprehje tjetër e suksesit të këtyre shkollave është edhe veprimtaria në fushën e dialogut ndërqytetërues që buron nga një rreth njerëzish me ndjenja të larta përulësie dhe vetësakrifikimi. Këto shkolla, në stafin e tyre mësimdhënës dhe atë administrativ, përpiqen t'i sjellin njerëzit e feve, të kulturave dhe qytetërimeve të ndryshme drejt një botëkuptimi të përbashkët. Kjo përbën gurin e themelit të dialogut. Nëpërmjet ndërgjegjësimit të njerëzve, të cilët janë të qëndrueshëm përsa i përket vlerave të tyre morale, njerëzore dhe sociale dhe të cilët janë në gjendje ta mirëpresin të ndryshmen, këto shkolla, kanë themeluar një infrastrukturë të përshtatshme për dialogun e ardhshëm ndërqytetërues. Një qenie njerëzore e cila është harmonike me gjithë aspektet e saj të ndryshme kulturore, përbën elementin më themelor të kulturës së pajtimit. Ideja që një person të jetë i hapur ndaj ideve të ndryshme kulturore, sigurisht nuk ka kuptimin e luhatjes apo të largimit nga origjina vetjake. Si dialogu ashtu edhe pajtimi lidhen me një spektër më të gjerë dhe të zakonshëm të hapësirës sociale që i lejon njerëzit të jetojnë bashkarisht përmes respektit reciprok, pa mohuar themelet e ekzistencës së secilit prej tyre. Në të kundërt, ai nuk përbën një aktivitet me pjesëmarrje të plotë. Në këtë aspekt, përpunimi ekonomik dhe social sikurse edhe asimilimi kulturor janë në kundërshtim me qëllimin e dialogut dhe të pajtimit.

Pavarësisht diversiteteve tona, ne jemi të hapur ndaj një rrjeti të përshtatshëm marrëdhëniesh të diktuar nga procesi i "globalizimit." Globalizmi në çdo aspekt ka sjellë dhe ka akumuluar pluralizëm duke bërë që "tjetri" që ka përftuar gjithmonë tërësinë e frikave tona, të vijë në prag të sistemit tonë tradicional fetaro-kombëtar. Direkt dhe indirekt ky proces ka ndikuar tek ne dhe ka prekur çdo aspekt të marrëdhënieve

tona sociale. Ne duhet t'i ripërcaktojmë aspektet e ndryshme kulturore, nëpërmjet ndërtimit të një platforme frytdhënëse, pa imponim, pa kriza apo konflikte. Jo vetëm në kuptimin politik dhe etnik, por edhe kulturor dhe social, Anadolli ka përbërë gjithmonë një mozaik qytetërimesh. E ndërsa koncepti i mozaikut, natyrisht që të sjell në mendje një ndjenjë ankthi politik dhe ideologjik, Anadolli është realisht edhe një nga rajonet e rralla gjeografike që ka mbështetur gjithmonë në historinë e saj kulturën e dialogut. Përsa i përket dialogut dhe tolerancës, njerëz të tillë të mençur si Ahmed Jesevi, Mevlana Rumi dhe Junus Emre, të cilët e mishëruan dialogun dhe tolerancën në të gjithë përvojën e tyre jetësore, shërbejnë si burime prej të cilëve kolegjet e lartpërmendura mund të përfitojnë frymëzim dhe udhërrëfim. Nga ana e jashtme, kolegjet ushqehen prej këtyre burimeve. Ata e mbartin këtë shpirt ngado që shkojnë me numrin e tyre të madh të mësuesve. Kjo është arsyeja përse disa njerëz e përkufizojnë këtë lëvizje si manifestimin e humanizmit bashkëkohor turk.

Në Perëndim, shumë njerëz e kanë lidhur këtë lëvizje me bazat e Sufizmit turk. Ndërkohë, as "Sufizmi" e as "humanizmi" nuk i përkufizojnë kolegjet plotësisht siç duhet. Është e vërtetë se vetësakrifikimi, sinqeriteti dhe vlerat njerëzore të mbinatyrshme, përfshihen nga motivi Sufi dhe humanist.[89] Megjithatë, sistemi edukativ i kolegjeve, është i orientuar drejt një segmenti më të gjerë të shoqërisë si dhe drejt themeleve të dijes. Nga ana tjetër, si idealet Sufi ashtu edhe humanizmi kanë rrënjë më të ngushta dhe më statike. Në përgjithësi, Sufizmi paraqet një qëndrim përjashtues ndaj botës materiale dhe progresit teknologjik. Në këtë kuptim, ai vendos një marrëdhënie të njëanshme ndërmjet lëndës dhe shpirtit. Ndërsa përsa i përket humanizmit, ai paraqet një vullnet të dobët dhe të brishtë ndaj proceseve sociale; qeniet njerëzore shfaqin një qëndrim pasiv ndaj shoqërisë dhe ngjarjeve të ndryshme.

Në sistemin edukativ të këtyre shkollave, një person shihet si pjesëmarrës aktiv në proceset sociale. Shkollat i përkasin një modeli që vendos balancën ndërmjet botës materiale dhe shpirtërore, pa e zvogëluar ndonjërën në dëm të tjetrës, në mënyrë që të ndërtojë një model aktiv, i tillë që është në gjendje të mbartë përgjegjësinë e dialogut kulturor dhe shoqëror.

Përtej çdo dyshimi, shumë gjëra mund të shihen të lidhura me rrënjët filozofike dhe ideologjike të shkollave. Ne duhet të mbajmë parasysh faktin se ndeshemi me një sistem që e vendos veprimin përpara ideve dhe qëllimeve intelektuale. Unë e ndjej nevojën ta theksoj këtë pikë për shkak se spekulimet intelektuale dhe mendore si dhe përkufizimet e gabuara, shpesh paraqesin rrezikun e mosshoqërimit me praktikën. Në një kontur ideologjik apo mendor, qëndrimi shoqëror i lëvizjes mund të sjellë një impakt aq të gjerë sa t'i kapërcejë edhe kufijtë e këtij konturi. Një kontur filozofik, i ravijëzuar sot, mund të mos funksionojë nesër, meqenëse praktikat e jetës shoqërore mund të sjellin zhvillime të reja. Prandaj, është më e arsyeshme t'i shikojmë aktivitetet edukative të kësaj lëvizjeje më fort nën dritën e praktikës shoqërore, sesa përmes këndvështrimit të ngushtë të koncepteve, të dizenjuara hollë, dhe pikëpamjeve të ngrira filozofike dhe ideologjike.

MËSUESIT E DITURISË, DIJA RRETH ZOTIT DHE DIALOGU

Në idetë e Gylenit, mësuesi është tejet i rëndësishëm për arsye se ai përgatit individin dhe shoqërinë e së ardhmes. Tradicionalisht, mësuesit ishin bartësit e shenjtë të bashkësisë myslimane. Ata u rraskapitën nën barrët shoqërore dhe njerëzore të çdo lloji, kështu që pushteti dhe respekti i tyre shoqëror ishin pjesë e identitetit të tyre social. Prishja e sistemit edukativ së pari preku mësuesit. Meqenëse ata e humbën

cilësinë dhe ndikimin e tyre shoqëror, bashkë me ta ra edhe cilësia e njerëzve. Këtu, mënyrat e të vepruarit që përcakton Gyleni, kanë për qëllim të nderojnë profesionin e mësuesit dhe të lehtësojnë rishfaqjen e tij në etapat e historisë. Vizioni i Gylenit është i fuqishëm dhe i gjerë në qëllimin e tij; vizioni i tij për mësuesin është ai i një personi të pajisur me një baraspeshë të shëndoshë ndërmjet dëshirave materiale dhe shpirtërore, si dhe ai i një personi që posedon një identitet të sinqertë dhe sakrifikues. Për Gylenin, një mësues i tillë, nuk ka qenë kurrë kaq i nevojshëm në ndonjë periudhë të historisë.

Në një farë mënyre, Gyleni ka zgjuar një vigan të fjetur. Mund të themi se është e pamundur të analizojmë lëvizjen Gylen derisa të arrijmë të kuptojmë siç duhet gjerësinë e fushatës edukative dhe cilësinë e personelit që qëndron pas saj. Mësuesi ka ndërmarrë mbi vete një rol qendror në këtë sistem. Mësuesit janë edhe përçues të vlerave të një shoqërie të virtytshme, edhe shembuj të individëve të devotshëm të cilët aspirojnë për dialog dhe tolerancë. Siç e kemi theksuar më lart, Gyleni ka frymëzuar një sistem të ri edukativ, njëkohësisht edhe një shembull të ri devotshmërie. Kjo përvojë e re dhe e gjerë, gjendet tek gërshetimi i aspekteve Sufi, dhe konceptit humanist dhe universalist të Gylenit. Përkushtimi i këtyre mësuesve i ka bazat në dashurinë e tyre për njerëzimin dhe aftësinë e tyre përshtatëse me kulturat dhe gjeografitë e tjera. Le t'u hedhim një sy pikëpamjeve të Gylenit në lidhje me karakteristikat dhe domethënien e mësuesve të cilët kanë përhapur vlerat humane, përkushtimin dhe guximin nëpër botë:

Që nga lindja e deri në vdekje, mësuesi përbën një mjeshtër të bekuar që i jep jetë botës nëpërmjet formësimit të jetës së njerëzve. Nuk ka të barabartë me të mbi tokë, përsa i përket udhëheqjes së popullit drejt fatit të tij, rishikimin e etikës dhe karakteristikave të saj si dhe mbushjen e popullit me ndjenjën e vetëdijes për

pafundësinë.

Ndikimi i mësuesve mbi individët e tejkalon ndikimin e prindërve dhe të shoqërisë mbi ta. Në fakt, është mësuesi ai i cili gatuan nënën, babain dhe të gjithë anëtarët e shoqërisë së të ardhmes. Në qoftë se ai nuk përfshihet në gatimin e ndonjë pjese të brumit të individit, atëherë ky individ mbetet tërë jetën i paformuar.

Mësuesi është një dorë dhe një gjuhë që Zoti përdor për ta vlerësuar apo përulur njerëzimin. Po, një bashkësi endacake e cila e gjeti mësuesin e saj, u lartësua në të njëjtin nivel me engjëjt duke bërë që pjesëtarët e kësaj bashkësie të arrinin shkallën e mësuesve të njerëzimit.[90] Nëpërmjet një mësuesi të mirë, Maqedonia rriti një komandant të madh; Anadolli pati epokën e vet të përparimit dhe njerëz si Fatihu (Mehmeti II) hapën një epokë të re falë mësuesve të tyre. Javuzi (Selimi I), një njeri me disiplinë dhe rregulla të forta, ashtu si edhe qindra të tjerë si ai, ishin nxënësit fatlumë të mësuesve të shquar.

Në duart e një mësuesi, metalet pastrohen duke u shndërruar në ar të pastër dhe argjend të shndritshëm. Në këto duar mistike, edhe gjërat më të papërpunuara dhe më të paçmueshme, shndërrohen në diamante të vlefshme. Asnjë fabrikë nuk mund të punojë aq shpejt dhe aq sistematikisht sa mësuesi. Askush përveç mësuesit nuk mund t'u rrëfejë gjerësinë e spektrit emocional njerëzve rreth tij dhe të bëhet pjesë e ekzistencës së tyre.

Mësuesi është interpretuesi i çdo substance që kullon nga sita e pakalueshme e botës së sekreteve. Ai është zëri dhe fjala e lëvizjeve të padallueshme të botës së ekzistencës. Nëpërmjet tij, njerëzit ngrihen si retë dhe bien si bekime.

Besniku më i madh i botëve përtejqiellore, ishte një mjeshtër (Xhebraili) dhe shpirti që hapi kraharorin e tij për mesazhin e këtij mjeshtri, ishte më i madhi i mësuesve (Profeti). Ai ishte

instruktori i individit dhe bashkësisë dhe ne të gjithë i jemi borxhlinj atij dhe profesionit të mësuesit... Sot, çdo gjë që dimë dhe gjithçka që është e njohur, vjen prej tij. Pjesa tjetër është thjesht zhurmë...

Mësuesit e shfaqën vetveten herë si filozofë e herë si asketë dhe nganjëherë edhe si dervishë, duke lënë kështu gjurmë me prezencën e tyre në çdo kohë. Megjithatë, secili prej tyre mori trajtë të ndryshme në përputhje me shkallën e tyre të përfitimit nga "e vërteta." Në periudhat e hershme, dashuruesit e dijes, përsërisnin meloditë të cilat u përkisnin Profetëve. Shkencëtarët skolastikë dhe mësuesit e mesjetës ia shtuan "pozitivizmin" himneve të tyre. Në të njëjtën epokë, mësuesit e lindjes ishin në gjurmë të zbulimit të natyrës së qenieve njerëzore dhe ndërgjegjësimit të tyre rreth realitetit të ndihmuar edhe nga urdhëresat hyjnore që ata mbanin në duart e tyre.

Pas Rilindjes, ashtu si çdo gjë tjetër, edhe mësuesi ndryshoi. Ai u shndërrua në një dashnor të papjekur që e humbiste vetveten qorrazi brenda vorbullës së ngjarjeve. Objektivi i vetëm ishte interesi vetjak, duke iu përkushtuar me pasion, askujt tjetër, veç zbulimeve të reja dhe shpikjeve, ndërsa vraponin nga tryezat e punës në shtëpi dhe nga seminaret në treg. Gjatë kësaj periudhe, udhëheqësit nuk u shndërruan kurrë në mësues të shoqërive të tyre. Në këtë epokë, masat e njerëzve ndiqnin drejtime të caktuara sipas gënjeshtrave të udhëheqësve, nëpërmjet formave të ndryshme të teatralitetit, ndaj ata kurrë nuk i panë udhëheqësit e tyre si mësues e as mësuesit si udhëheqës. Është fakt se qysh në natën e parë të kësaj rilindjeje, zemrat e njerëzve ishin të skllavëruara nga Mefistofeli.

Më vonë dolën në pah mësuesit banalë të materializmit, të cilët përpiqeshin të shpjegonin gjithçka në funksion të lëndës duke e përdorur atë për qëllimet teknike. Që nga teleskopi deri tek mikroskopi, këto teknologji u bënë mjetet me anë të të cilave

njerëzimi përkufizonte retë kozmike dhe depërtonte me anë të rrezeve X në qeliza. Në atë epokë, asgjë nuk bëhej më në emër të sublimes, prandaj është e vështirë t'i shikojmë këta mësues me një sy pozitiv. Megjithatë, fatmirësisht, kjo periudhë tejet e errët dhe e vështirë nuk zgjati shumë dhe tani ka filluar një erë e re kurioziteti dhe eksplorimi.

Pasi një grusht banditësh kryen krime serioze kundër njerëzimit, ushtria e sotme e dijes, ngre pikëpyetje rreth së shkuarës së afërme. Këta dijetarë, përpiqen të gjejnë shkaqet dhe efektet e përdorimit të dijes për qëllime negative si dhe të rikthejnë profesionin e mësuesit në pozitën e lartë që ai meriton. Këta mësues do t'i nxisin zemrat dhe do t'i japin formë vullnetit të shoqërisë nëpërmjet ndriçimit të mendjes dhe forcimit të zemrave. Nën udhëheqjen e mësuesve të tillë, do të bëhet e mundur që studentët të jenë në kontakt me botën e përtejme. Falë mesazheve të tyre që vijnë nga pjesa sublime e shpirtit, studentët do të frymëzohen në atë shkallë sa shpeshherë ai do të jetë përtej perceptimit të tyre. Në fakt, shkenca e cila nuk i ndihmon studentët të jenë në kontakt me "Absoluten", nuk përhap dot dritë përsa i përket çështjes të formimit të këtyre sintezave sublime. Një shkencë e tillë i çon zemrat drejt dyshimit dhe i mbush ato me pasiguri. Nëse mësuesi i vendos studentët në këtë situatë, ai nuk mund të quhet më një mësues; në këtë rast ai është ose jobesimtar ose një njeri skeptik.

Për këtë arsye, për një kohë të gjatë, leksioni më i pastër dhe më i besueshëm është paraqitur nëpërmjet bashkësisë së Profetëve, të cilët as nuk kanë mashtruar e as nuk janë mashtruar ndonjëherë. Shkolla e Profetëve është e hapur për çdo njeri të çdo moshe dhe mbulon të gjitha fushat e jetës. Klasa e kësaj shkolle mund të jetë kudo dhe çdo njeri ka potencialin për të qenë ose mësues ose një nxënës fatlum i cili pi nga ky lloj uji i bekuar i dijes.

Shteti është një akademi ku kryetari jep dhe shpjegon leksione. Në këtë shkollë të madhe të hapur për çdo njeri, shtetarët e

mëdhenj posedojnë shpirtin dhe vetëdijen e liderit. Ky shtet nuk i ngjan shtetit të Platonit, të qeverisur nga filozofët, as shtetit të Bodinit që është një formë e kundërt e shtetit të Platonit. Ky lloj shteti është një shtet i përgjithshëm. Prandaj, detyra parësore që udhëheqësit e këtij shteti kanë në plan të parë, në çdo hap të ecjes së tyre përpara, që nga stazhi e deri në momentin kur këta udhëheqës shndërrohen në autoritete drejtues, është të mësuarit e bollshëm nga çdo fushë e jetës dhe nga çdo ndodhi. Nëse këta shtetarë nuk kalojnë nëpërmjet këtyre niveleve pa u bashkuar me kuptimin e universit, rezultatet do të jenë qesharake sikurse dëshira për të komanduar që nga pozicioni i jetës private apo zënia e vendit të komandantit të përgjithshëm. Një situatë e tillë do të përbënte fatkeqësinë më të madhe për një vend.

Me ndjenjat e tij sublime, Brahmani qe një mësues i pavdekshëm për zemrat e pasuesve të tij, Buda në rrugën e tij të vështirë drejt Nirvanës përbën një shembull tjetër të spikatur të mësuesit me ndjenja të pastra, Konfuci qe një mësues i etikës, Hormizdi ishte një mësues që synonte të zbulonte sekretet e përjetësisë. Ndërsa Omerët, të cilët ishin të kristalizuar me ekzistencën sublime, u bënë mësues falë mjeshtrit të tyre. Koha nuk i rrëzoi ata dhe trazirat sociale nuk do të na lejojnë t'i harrojmë këta mësues të mëdhenj të cilët janë ende të gjallë në zemrat e njerëzve. Kushedi, mbase një ditë njerëzimi do të arrijë më në fund në këtë kuptim të përjetshëm.

Detyra madhore e njerëzve tanë është të riorganizojnë vetveten me anë të gjetjes së mjeshtërve dhe mësuesve të tyre të vërtetë. Kjo sigurisht do të sillte rezultate surprizuese. Shpresohet që mësuesit e sotëm do të kenë shpirtin e ngadhënjimtarëve dhe zbuluesve të dikurshëm. Nëpërmjet ndjekjes së ideve dhe parimeve të shenjta, një mësues duhet të përmbushë detyrën e tij, në sintezë të plotë, si në rastin e marrjes në konsideratë sëbashku, të Nizamu Mulkut dhe Alp Arslanit; duke vënë krah për krah Fatihun

dhe Akshemsedinin; duke mos i ndarë Zenbiliun nga Javuzi; duke mos harruar Paskalin dhe Qiejt e Ndriçuar të Gazaliut. E ndërsa rrotullohet në botën magjike të Rumiut, ai nuk duhet të neglizhojë një vizitë në laboratorët shkencore, në mënyrë që t'i çojë përshëndetjet e tij Pasterit. Shkurt, ai duhet ta pranojë tërësinë e trupit dhe të shpirtit si një emblemë.

Përshëndetje të pafundme këtyre mësuesve të cilët vuajnë me qëllim që të edukojnë dhe të rrisin brezat e tyre të rinj![91]

Gyleni thekson kontributin pozitiv të mësuesve në historinë e qytetërimit njerëzor. Duket qartë se ky koncept i tij për mësuesin shkon përtej konceptit tonë për të. Për Gylenin mësuesi është historia. Gylen duket sikur i përmbledh të gjitha historitë njerëzore, bazuar në këndvështrimin e një mësuesi. Në mendjen e tij, mësuesit simbolizojnë një armatë dijeje që shtrihet që nga endacakëria e deri tek shoqëria civile, që nga filozofia e deri tek asketizmi dhe që nga dervishët deri tek burrat e shtetit. Gyleni shpjegon gjithashtu rolin historik të mësuesve që nga filozofia e lashtë greke, deri tek Budizmi kinez, që nga tradita kristiano-hebreje,deri tek Rilindja evropiane dhe që nga qytetërimi ynë deri tek pikëpamjet moderne pozitiviste, për të rishkruar historinë nëpërmjet këndvështrimit të një mësuesi. Sipas Gylenit, vetëm një armatë kureshtarësh dhe sintetizuesish mund të ndryshojnë rrjedhën e një qytetërimi të prishur njerëzor i cili është i sëmurë nga një lloj prishje ekuilibrash në shoqëri. Mësuesi sipas këtij vizioni përbën një element qendror. Duke i hedhur një sy rolit që i atribuohet mësuesit, mendja jonë, në mënyrë spontane, bën një paralelizëm me të shenjtën. Imagjinata e Gylenit trazohet kaq shpejt dhe kaq lirisht, saqë kthesat e historisë njerëzore shihen si shenjtërim i këtij koncepti. Sipas tij, mësuesi në kuptimin e vërtetë të fjalës, përbën një njeri të shenjtë. Meqenëse mësuesit kanë marrë një hise shumë domethënëse nga roli i Profetëve, atëherë

mësuesi zë një pozitë të shenjtë. Përgjithësisht, një shoqëri dhe një qytetërim i ri mund të bëhet realitet vetëm nëpërmjet përpjekjeve të një armate serioze edukatorësh, të mbështetur fort në bazat e profesionit të mësuesit. Për këtë arsye, Gylen flet vazhdimisht për domosdoshmërinë e një stafi të tillë erudit.

Sigurisht ekzistojnë dy elementë të nevojshëm për ta mundësuar këtë ideal: shkolla dhe mësuesi. Gyleni e konsideron shkollën si një vend që ndërthur përvojat e ndryshme të njerëzimit brenda një njësie të vetme, ndaj, në këtë mënyrë, shkolla përbën një vend që e mbron njerëzimin nga çrregullimet e ndryshme mendore dhe praktike. Kjo pamje, pasqyron kësisoj tablonë e shkollës në mendjen e tij. Ai ka një vizion që i përngjet një laboratori të vërtetë për shkollën. Në sytë e tij, shkolla nuk përbën thjesht një vend ku mësuesit dhe nxënësit bëjnë një vizitë dhe qëndrojnë aty për një pjesë të konsiderueshme të jetës së tyre. Shkolla është një vend që i bën mësuesit dhe nxënësit subjekte të një transformimi të madh kimik. Është një laborator që i përgatit ata të zgjidhin çdo problem të njerëzimit dhe të qytetërimit. Shkolla është një institucion që bën të mundur edhe formimin e fëmijës ashtu dhe të mësuesit dhe që i jep formë mjedisit social dhe ekologjik:

Në fillim të çdo viti shkollor, ne nuk mund të mos mendojmë për shkollën dhe mësuesit. E si të mos e bëjmë atë? Shkolla është një laborator esencial, kurset e saj janë ilaçi i jetës dhe mësuesit janë dijetarët heroikë të kësaj infermierie mistike që shëron njerëzit nga sëmundjet shoqërore.

Shkolla është vendi i të mësuarit ku ne mund të mësojmë si rreth kësaj bote ashtu dhe rreth botës tjetër. Është fakt që vetë jeta është një shkollë. Por ne mësojmë rreth jetës në shkollës.

Shkolla ndriçon ngjarjet kryesore të historisë duke hedhur rreze drite mbi to dhe duke aftësuar studentët të perceptojnë mjedisin e tyre. Në të njëjtën kohë, ajo na ndihmon të kuptojmë sekretin e

ekzistencës dhe të ngjarjeve. Ajo i shfaq njerëzimit idetë e shenjta dhe pavarësinë e përgjërimit. Ajo na ndihmon të vërejmë unitetin brenda shumëllojshmërisë. Në këtë kuptim, shkolla i ngjan më shumë një tempulli dhe shenjtorët e këtij tempulli janë mësuesit.

Një shkollë e mirë, e tillë që i bën individët të zhvillojnë ndjenjat e tyre të virtytit, përbën një pavion engjëllor që i pajis të pranishmit me sublimitet shpirtëror. Megjithatë, jo të gjitha shkollat janë njëlloj. Disa ndërtesa shkollore u ngjajnë mbeturinave dhe studentët e tyre bëhen të ashpër dhe të pagdhendur. Disa prej tyre madje mund të shndërrohen në përbindësha dhe produkte të strofullave me njëqind dalje të mashtrimit. Njerëzit, për pasojë, janë prishur nga pikëpamja karakteriale për shkak të këtyre foleve gjarpërinjsh dhe akrepash për shumë shekuj me radhë.

Një mësues i vërtetë e mbron farën e pastër dhe të shëndoshë. Detyra e tij është të kujdeset për të mirën dhe të shëndetshmen, për shfaqjen e idealeve dhe për orientimin e tij drejt përballimit dhe zhvillimeve dhe fatkeqësive të reja.

Ashtu si një lumë që rrjedh në të gjitha drejtimet, jeta e merr kuptimin e saj në shkollë. Në mënyrë të ngjashme, edhe fëmijët i zbulojnë sekretet rreth vetes në shkollë. Ashtu si një lumë i çrregullt por që përmblidhet në një vendkalim të ngushtë, duke u shndërruar kështu në madhështor për shkak të efektit që jep lëngu i pastër jetësor, i kristalizuar, që bie në kontakt me rrezet e diellit, edhe fëmija, në të njëjtën mënyrë arrin të shfaqë unitetin brenda shumëllojshmërisë në të njëjtën mënyrë sikurse frytet që janë të shpërndara në çdo pjesë të pemës.

Mendohet se shkolla zë vetëm një vend të vogël në jetën e një qenieje njerëzore. Në fakt, ajo përbën një shtëpi që ka për detyrë shfaqjen e çdo gjëje joharmonike në shkollën e universit. Ajo përbën një shtëpi që u ofron studentëve mundësinë e të studiuarit në çdo kohë, është një shtëpi që flet edhe kur hesht. Për këtë arsye, megjithëse duket sikur zë një vend të vogël në jetën e një

njeriu, përbën megjithatë një shtëpi simbolike e cila mbizotëron mbi kohën dhe i detyron të gjitha përjetimet ta dëgjojnë atë. Çdo nxënës që e ndjek shkollën me vëmendjen e nxënësit të devotshëm, do ta artikulojë mësimin e marrë në shkollë gjatë gjithë jetës. Gjërat e adoptuara atje mund të ketë qenë produkte të imagjinatës, ëndrrave, apo realitetit të dikujt, ose mund të kenë qenë një aftësi e përjetuar nga dikush. Çështja themelore qëndron në faktin se çfarëdolloj arritjeje e mëparshme është pjesë e një çelësi mistik që mund të hapë dyer të mbyllura dhe mund të shpjerë drejt rrugës së virtytit.

Në shkollë, shkenca përthithet brenda vetes; nëpërmjet kësaj, studentët kapërcejnë kufijtë e botës së ngurtë materiale dhe në njëfarë mënyre ngrihen drejt kufijve të pafundësisë. Shkenca që nuk është e integruar brenda vetes, përbën një barrë mbi shpinën e qenieve njerëzore, një diçka shqetësuese. Një dije e tillë mbart mbi vete përgjegjësi të caktuara; shkenca mund t'i ngjajë djallit, i cili i mban ndërgjegjet në turbulli. Çdo mësim i cungët dhe që nuk premton ecjen e shpirtit drejt rrugës së ndriçimit përbën një ingranazh të konsumuar dhe një element me dhëmbë të ngrënë në zemrën e njeriut.

Sistemi më i mirë edukativ është një shkollë që e vë theksin njëkohësisht në ndodhitë e jashtme ashtu dhe në dijet e brendshme. Në këtë shkollë, mësuesi përbën një udhëheqës të jashtëm, por ai është gjithashtu edhe një përvojë në shpirtin tonë. Është e sigurt se shkenca e madhe, e pandryshueshme dhe thënia e saktë e mësimit përbëjnë vetë jetën. Megjithatë, për ata të cilët nuk dinë si të mësojnë nga ajo, mësuesit duhet të shërbejnë si ndërmjetës që lidhin sëbashku jetën dhe vetveten dhe të cilët shpjegojnë dallimin e errësirës nga drita.

Gazetat, librat, televizioni dhe radioja, të gjitha këto, u mësojnë njerëzve diçka. Por ato nuk janë kurrë në gjendje t'u shpjegojnë qenieve njerëzore jetën e vërtetë dhe përvojën jetësore. Nëpërmjet

fitimit të zemrave të studentëve çdo ditë, nëpërmjet mjeteve të ndryshme, duke përballuar çdo dhembje dhe kokëçarje, si dhe duke lënë gjurmë të pashlyeshme në mendjet e tyre, si nëpërmjet leksioneve ashtu edhe nëpërmjet sjelljes së tij, mësuesi zë një vend të tillë që nuk mund të zëvendësohet me asgjë tjetër dhe me asnjë person tjetër. Është kjo arsyeja përse nxënësit mësojnë diçka edhe falë metodave lehtësuese të Perëndimit, asnjë qëllim i shkencës nuk mund të mësohet dhe asnjë objektiv nuk mund të arrihet nëse vetë mësuesi nuk jep shembuj të virtytit. Këto elemente mund të shpjegohen vetëm prej një mësuesi të tillë, fytyra e të cilit shndrit nga e vërteta, vështrimi i të cilit është pafundësisht i thellë dhe i cili zbukuron gjithçka që jep nga zemra e tij.

Nëse Apostujt nuk do ta shikonin Isain (Krishtin) duke shpjeguar fenë, pavarësisht rrezikut të kryqëzimit, si mund të buzëqeshnin ata në momentin kur ishin duke i hedhur në strofullën e luanëve? Nëse ata nuk do të shihnin udhëheqësin më të madh të të gjithë kohërave, duke i lutur të tjerët të jenë zemërbutë edhe kur ai ishte i plagosur dhe i gjakosur, si mund të arrinin që të gjenin freskinë dhe paqen kur gjendeshin brenda flakëve?

Një mësim i mirë është ai që mësohet në shkollë përpara syve të mësuesit. Një kurs i tillë jo vetëm bën që nxënësi të përfitojë diçka të vlefshme, por gjithashtu e lartëson atë në praninë e të panjohurës dhe hedh mbi të bekime pafundësisht. Për studentët e kësaj lloj klase, çdo ngjarje përbën një sipërmarrje të botës së padukshme. Këta nxënës janë vëzhgues të të vërtetave që shtrihen përtej kallëpeve të lëvizshëm.

Në një shkollë të tillë askush nuk mund të vërë në dyshim domosdoshmërinë e mësuesit. E si mund të ndodhë një gjë e tillë? Mësuesit i ngrenë studentët në nivelin e yjeve dhe u japin frymë atyre; mësuesit i çojnë nxënësit përtej kufijve të jetës.

Mësuesi i vërtetë është një person i cili mund të shikojë përtej

vellove të fenomeneve natyrore dhe që mund të vendosë një lidhje ndërmjet jetës dhe ndërgjegjes, si një përcjellës që shkarkon energjinë e tij tek një marrës energjie, duke dëgjuar zërin e së vërtetës jashtë çdo ndikimi, duke u përpjekur ta interpretojë atë në çdo gjuhë dhe t'ua shpjegojë të tjerëve.

Mësuesi i Rusoit ishte ndërgjegjja. Për Kantin ishte ndërthurja e ndërgjegjes dhe e arsyes. Në shkollën e Mevlanës dhe Junus Emresë, mësuesi është Profeti Muhamed, paqja qoftë mbi të... Kurani është një antologji thëniesh dhe himnesh që burojnë nga ky leksion hyjnor, një koleksion i fjalëve misterioze të cilat i bëjnë të heshtin të gjitha botët e tjera dhe të cilat shfaqin Njësinë brenda shumëllojshmërisë.[92]

...

Ah, sikur të mund ta kishim mësuar popullin tonë, si të shprehte kriticizmin e ndritur dhe konstruktiv!

Ah, sikur të kishim marrë mësim nga e shkuara dhe nga ngjarjet e përjetuara gjatë historisë!..

Derisa mësuesi të mos jetë bamirës, derisa shkolla të mos shpjegojë mësime të domosdoshme dhe derisa librat të mos pasqyrojnë misteret e kristalizuara në zemër të universit, mësuesi do të jetë i mjerë, shkolla do të jetë në errësirë dhe ata që ndjekin këtë lloj shkolle do të jenë fatkeqë. Dhe nëse mësuesi, nga ana e tij, do të studiojë fenomenet natyrore dhe materiale me lente në duart e tij, nëse librat do të emetojnë rrezatim dhe do të funksionojnë si një mikroskop elektronik dhe nëse shkolla do të funksionojë si një laborator i këtij kujdesi misterioz, atëherë mësuesi do të jetë i lumtur, shkolla do të jetë një vend i ndriçuar dhe studentët do të jenë shumë fatlumë.

Tani, unë shtroj pyetjen: a kanë qenë në gjendje mësuesit ta kryejnë detyrën e tyre në të shkuarën tonë të afërt? A kanë mundur t'i sjellin ndriçim shpirtrave të studentëve të tyre dhe a

kanë mundur të bëjnë simbiozën me universin? A kanë arritur të rrezatojnë në zemrat e tyre dhe t'i pajisin ata me ideale të larta? A kanë mundur t'u shpjegojnë nxënësve jetën, në çdo aspekt të saj dhe të shpëtojnë shpirtrat e tyre nga poshtërimi? A kanë mundur t'i bëjnë nxënësit që ta duan librin dhe shkollën dhe t'u shpjegojnë atyre synimet madhore të shkencës?[93]

Për ne, mësuesi dhe udhërrëfyesi i vërtetë është një person fatlum i cili me aftësinë dhe prirjen për t'u bërë gjithçka, u shpjegon të vërtetat të gjithë njerëzve që lindin në këtë botë, duke i bërë të tjerët të mendojnë pozitivisht, duke i nxitur zemrat e tyre dhe duke u dhënë krahë shpirtrave të tyre, duke larguar errësirën penguese dhe duke i çuar ata drejt zonave të ndriçuara.

Sa i bekuar është mësuesi i cili është i përkushtuar ndaj nxënësve, i cili i ndjek ata hap pas hapi, në çdo stacion të jetës së tyre dhe i cili ndjehet i ekzaltuar kur ata ngrihen në nivelet e larta njerëzore. Vetëm një mësues i tillë është në gjendje t'u tregojë atyre të vërtetat absolute nëpërmjet lenteve të shkencës, shpesh i ngarkuar si rrufe, por i aftë të ndriçojë zemrat e studentëve të tij dhe të zbutë shpirtrat e tyre![94]

Një person nuk mund të quhet mësues në qoftë se ai, në emër të shkencës, i lë nxënësit e tij në dyshim; edhe një shkollë nuk mund të quhet vërtet shkollë në qoftë se studentët me solemnitetin e laborantëve, orientohen drejt rezultateve të rreme.[95]

Kjo detyre sublime, mund të kryhet me kujdes në çdo institucion kombëtar, që nga shkolla e deri tek tempujt dhe sa më larg që të jetë e mundur duke ua transmetuar atë çdo shpirti intelektual dhe vullnetar i cili ka arritur njësimin midis mendjes dhe zemrës. Është detyrë që i takon mësuesit arritja e këtyre objektivave për arsye se mësuesi dhe udhëheqësi është një person i pjekur, i cili në radhë të parë, e ka arritur të vërtetën brenda shpirtit të tij. Vetëm në këtë rast ai mund të shkarkojë barrën e së vërtetës nga supet e tij te zemrat e nxënësve. Shpirtrat, të cilët nuk janë të ndriçuar

nga rrezet hyjnore që vijnë nga çdo cep i universit, kanë shanse të pakta për ngritjen e masave në nivelin e njerëzve të përkryer. Po kështu, mendjet konfuze, të cilat u janë dorëzuar dyshimeve të tyre kanë shumë pak shanse t'u japin një edukim të përshtatshëm studentëve të tyre. Më së shumti, njerëzit në ato institucione ku pushteti përfaqësohet, mund të gjejnë ngushëllim në epikat e vjetra dhe këngët folklorike. Ata gjejnë strehë tek folklori dhe ceremonitë në emër të fesë si dhe mund të çirren me legjendat e të tjerëve, në lidhje me marrëdhëniet e qenieve njerëzore me Krijuesin. Ata i dalldisin nxënësit me këto lloj legjendash, por nuk mund të bëhen kurrë njerëz të cilët nxisin frymëzim, të cilët ngrenë lart botën shpirtërore dhe të cilët inkurajojnë zemrat.[96]

Ne jemi të ngarkuar me përgjegjësinë e stolisjes së botës sonë përmes një shpirti të ri dhe të freskët që rrjedh nga dashuria për vëllezërit tanë kudo nëpër botë si dhe nga dashuria për lirinë. Ne na është ngarkuar gjithashtu edhe përgjegjësia e të qenurit vetvetja, e të lidhurit me parimet e këtyre tre dashurive si dhe përgatitja e terrenit për mbjelljen e fidanëve me rrënjë të pastra të pemës së bekuar të parajsës, në mënyrë që ajo të ushqehet dhe të rritet në tokën e këtyre dashurive. Kjo sigurisht varet nga ekzistenca e heronjve të cilët do të marrin mbi vete përgjegjësinë për mbrojtjen e historisë dhe fatit të vendit, fesë, traditave, kulturës dhe çdo gjëje të shenjtë që i përket popullit. Kjo do të varet nga ata heronj që janë tërësisht të mbushur me dashuri për shkencën dhe dijen, të stolisur me idetë e përmirësimit dhe të ndërtimit; të cilët janë të devotshëm përtej çdo caku, që janë patriotë dhe të përgjegjshëm e për rrjedhojë për herë të ndërgjegjshëm në punë ose në detyrë. Falë këtyre heronjve dhe përpjekjeve të tyre të sinqerta, sistemi ynë i mendimit dhe i botëkuptimit dhe frytet që burojnë prej tij, do të dalin në pah tek njerëzit tanë. Sensi i përkushtimit ndaj të tjerëve dhe ndaj bashkësisë do të marrë përparësi, kuptimi i ndarjes së punës, administrimit të kohës dhe ndihmës dhe lidhjes me njëri-tjetrin do të rigjallërohet. Çdo

marrëdhënie autoritet-subjekt, punëdhënës-i punësuar, pronar-punëtor, çifligar-argat, artist-admirues, avokat-klient, mësues-nxënës, do të përbëjnë aspekte të ndryshme të unitetit të së tërës; dhe e gjitha kjo do të ndodhë përsëri, ashtu siç ne shpresojmë dhe të gjitha këto do të bëhen realitet një e nga një. Ne tani jetojmë në një epokë në të cilën ëndrrat tona po realizohem, ndaj ne besojmë se, me ndihmën e Zotit, secila prej detyrave të kësaj epoke do të përmbushet kur t'i vijë dita.[97]

... Nga ky këndvështrim, qëllimi ynë më themelor është të hedhë dritë mbi konceptin që "t'i bësh të tjerët të jetojnë" në zemrat e vëllezërve tanë bashkatdhetarë, në mënyrë që të davarisin mendimet e huaja të cilat bëhen pengesë ndërmjet tyre dhe idealeve të tyre. Atëherë duhet të aktivizojmë energjinë e tyre të fjetur dhe me anë të motivimit dhe aktivitetit të disiplinuar t'i bëjmë ata të ecin drejt idealeve të tyre historike. Gjatë një mobilizimi të tillë është nevojë e domosdoshme të takojmë njerëz nga çdo fushë e jetës - intelektualë, artizanë, bujq, banorë të qyteteve, mësues, predikues fetarë etj - me qëllim gjetjen e një emëruesi të përbashkët që do të shërbejë si orbitë për këtë lëvizje kolektive. Ndërmjet këtyre emëruesve të përbashkët mund të rendisim lartësimin e vendit tonë në një pozitë të tillë ai të mund të luajë një rol balancues mes shteteve të tjera si dhe të ushqyerin e shoqërisë sonë me kuptimin dhe idenë se dashuria për të vërtetën dhe dëshira për dije dhe kërkim shkencor, mund të jenë mjete që do ta shpien atë drejt Hyjnores...[98]

Kapitulli 4

KËNDVËSHTRIMI FETAR

ORIGJINA ISLAMIKE E BASHKËSISË

E titullova kështu këtë pjesë, për shkak se analizat perëndimore në lidhje me bashkësinë varen në shumë aspekte nga vlerat historike dhe sociale perëndimore. Analizat sociologjike të cilat janë aq shumë subjekt i ndikimit të jashtëm dhe ndryshimeve kulturore, në njëfarë mënyre mund të mos përqafojnë aspektin e mbijetesës së bashkësive në shoqëritë myslimane. Edhe analistët më të mprehtë perëndimorë nuk mund të japin shpjegime rreth bashkësive myslimane, pa përdorur konceptet perëndimore.

Si për Tőnniesit ashtu edhe për Veberin, bashkësia paraqet çrregullime apo mungesë angazhimi shoqëror. Megjithatë, bota myslimane nuk e ka përjetuar një çregullim apo mosangazhim të tillë social në strukturën e saj tradicionale shoqërore. Për më tepër, faktorët që kanë formuar bashkësitë si pjesë të shoqërive myslimane, nuk u kanë ngjasuar kurrë lidhjeve fisnore apo klanore. Theksimi i tepërt mbi lidhjet fisnore, klanore apo raciale konsiderohet në Islam si pjesë e "epokës së injorancës". Thëniet profetike shprehin se Islami duhet t'i përjashtojë tërësisht të gjitha llojet e fanatizmit.[1] Arsyeja e dukshme për këtë veprim është se lidhje të tilla pengojnë zhvillimin e rrjetit të marrëdhënieve ndërmjet myslimanëve dhe shoqërisë më të gjerë. Të gjitha llojet e injorancës janë të papranueshme për arsye se ato shkaktojnë një mbitheksim mbi aspektet e sub-identiteteve, gjakut, pronës dhe shoqërisë.[2]

Pavarësisht qëndrimit të kthjellët të Islamit kundër këtyre lidhjeve fanatike, ato e kanë mbushur atë duke e rrezikuar seriozisht shoqërinë myslimane pas vdekjes së Profetit

Muhamed, paqja qoftë mbi të. Megjithatë, lëvizjet fisnore dhe klanore nuk arritën kurrë të shkatërroheshin dhe të luftoheshin në shoqëritë myslimane. Të paktën këto identitete nuk janë përligjur kurrë nga ana fetare. Për të njëjtën arsye është e pamundur të analizohet bashkësia e shoqërive myslimane si një formë e përafërt urdhri feudal apo si një formë shoqërie agrare.

Themelet që formuan shpirtin e unitetit dhe të solidaritetit në bashkësinë myslimane mund të shpjegohen vetëm nëpërmjet praktikave islame, sociale dhe fetare. Islami nxit bamirësinë, mirësinë, vlerat njerëzore, moralin dhe interesin social. Ai mbron prodhimin dhe zhvillimin, duke nxitur garën ndërmjet grupeve dhe bashkësive në forma të organizuara.[3]

Në përgjithësi, qeniet njerëzore si individë, ngurrojnë të jenë pjesëmarrës në vepra bamirësie. Edhe nëse ata dëshirojnë të bëjnë bamirësi, janë më të prirur ta realizojnë këtë në një rrugë të organizuar dhe sistematike. Meqenëse individët janë të zënë me interesat e tyre personale dhe me punët e shtëpisë, veprat bamirëse në dobi të shoqërisë, në shumicën e kohës lihen pas dore. Motivimi për bamirësi, zakonisht nuk del në sipërfaqe derisa të lindë një nevojë e domosdoshme apo urgjencë.[4]

Nga ana tjetër, çdo shoqëri mund t'i indoktrinojë idealet e përbashkëta në lidhje me të ardhmen e saj. Kjo lloj veprimtarie, kryhet intensivisht dhe sistematikisht, ajo prek çdo brez dhe shndërrohet në një traditë të ripërtërirë. Tradita ka të bëjë me subkoshiencën individuale. Megjithatë, kjo subkoshiencë mund të mos prodhojë vetëdije të përbashkët në çdo periudhë dhe për të njëjtin individ në të njëjtën shkallë. Rrënimi social ekziston për sa kohë që kjo nuk vlerësohet sa duhet. Islami si fe dhe qytetërim, i drejtohet edhe si aspektit të veprave sociale të shoqërive myslimane, edhe ndërtimit të subkoshiencës së tyre. Ai në mënyrë të vazhdueshme rinovon imazhet e mirësisë

në shoqëri dhe në individë nëpërmjet nxitjes së mirësisë, vetësakrifikimit dhe solidaritetit. Prapa fondacioneve qytetare, qëndron kjo vetëdije për mirësinë në shoqëritë myslimane.

Këtu qëndron legjitimiteti dhe arsyeja e ekzistencës së bashkësive myslimane. Fenomeni i bashkësive myslimane përbën një organizim të së mirës universale të shoqërisë. Bashkësia i drejtohet ndjenjave të mira të individëve myslimanë dhe i çon ata drejt një shpirti dedikimi ndaj bamirësisë, mirësisë dhe mirëqenies. Njerëzit kanë tendencën të vlerësojnë më tepër nxitjen dhe mirësinë kolektive, solidaritetin dhe bashkëpunimin.

Kur bamirësia bëhet në rrugë individuale, bamirësi shpesh nuk e pikas se ku materializohet mirësia e tij brenda hapësirave të pafundme të shoqërisë. Edhe pse ai nuk mund ta vlerësojë formën, mirësia e tij mund të kalojë nëpërmjet rrugës së marrëdhënieve. Megjithatë, në veprimtaritë e përbashkëta çdo produkt materializohet menjëherë. Në jetën e përbashkët mirësia, mirëkuptimi, idealet, sakrifica dhe keqardhja janë konkrete. Për këtë arsye, kjo formë është më bindëse dhe e efektshme. Në bashkësi, individët e vërejnë më shpejt si konkretizohen sakrificat e tyre. Psikologjia e masës dhe e të vepruarit në grup, kanë një pushtet të fortë magnetik mbi individët. Megjithëse për nga natyra, ndjenjat e mira kanë epërsi tek qeniet njerëzore, ato janë të prirura më tepër drejt ndjenjave egoiste. Nëse nuk ekziston një inkurajim serioz për të orientuar dëshirat e tij drejt sakrificave, tendenca e tij për të dhënë, mund të jetë shumë e dobët. Bashkësia i socializon të gjitha ndjenjat egoiste. Ajo i shpëton individët nga vorbulla e egoizmit, koprracisë dhe qejfeve. Ajo e ngre çdo sens, prirje, ndjenjë apo ide në nivelin e virtyteve dhe të meritave. Ky përbën thelbin e bashkësisë në shoqërinë e sotme myslimane.

Duke qenë e tillë, ideali i kësaj bashkësie myslimane,

përmban një aspekt të personalitetit kolektiv (shahsi manevi). Në njëfarë mënyre, kjo përbën një trupëzim shpirtëror. Ky lloj trupëzimi përpiqet të orientojë edhe ndjenjat më trupore drejt shpirtit dhe pavdekësisë. Miratimi dhe kënaqësia e Zotit përbën motivin dhe arsyen kryesore të çdo lloj sakrifice dhe altruizmi. Çdo koncept i shpërblimeve të kësaj bote ngjan të jetë një konsideratë e ulët, madje e padëshirueshme. Qoftë në aspektin individual, ashtu edhe në atë social, çdo veprim brenda bashkësisë, duhet të ndërthuret me miratimin e Zotit. Çdo interes i kësaj bote, qoftë ai individual apo familjar, do ta zhvlerësonte këtë ideal.

Do të ndalem këtu edhe tek një pikë. Identiteti social i bashkësisë varet nga përhapja e mirësisë dhe bamirësisë. Pjesëmarrja në bashkësi për këto vepra është thjesht e karakterit civil dhe vullnetar. Ne duhet ta ndajmë këtë formë institucioni të "hizbe" të cilën e kemi vërejtur në shoqërinë myslimane përgjatë historisë islame. Hizbe ishte një institucion burokratik formal që synonte të shërbente si krah i solidaritetit lokal. Bashkësitë janë sipërmarrje vullnetare të cilat burojnë nga brenda shoqërisë. Forca, qoftë ajo në trajtë presioni psikologjik apo material, qoftë edhe si ndëshkim, nuk është e lejueshme brenda sferës së bashkësisë.

Në historinë islame, situatat historike dhe shoqërore prodhuan bashkësi civile dhe vullnetare. Nën-institucionet, si organizatat bamirëse, fondacionet (vakëfet), shoqatat, etj, morën përsipër funksione sociale të ngjashme me ato të bashkësive, ndaj çdo vepër përmbush dëshirën dhe shpirtin e adhurimit shoqëror.

Bashkësitë myslimane përbëjnë realitete sociale islame të cilat në çdo rast, janë shfaqur në formate të reja në kohët moderne. Shumica e tyre ka riprodhuar një formë të ndryshme sociale të organizmit fetar. Lindja e bashkësive të sotme, më shumë

ka të bëjë me rrënimin politik të botës islame. Në shoqëritë myslimane, ndryshe nga Perëndimi, shpirti bashkëpunues është mbizotërues në kurriz të shpirtit racional. Prandaj, në historinë islame, bashkësitë myslimane ishin rezultat i kushteve subjektive politike dhe shoqërore dhe për rrjedhojë ata nuk mund të analizohen me anë të koncepteve perëndimore për bashkësinë.

Gabimi më i madh i orientalistëve si Mondgomeri, Vat, etj, përfshirë edhe sociologët, është se ata i vlerësuan shkollat e mendimit dhe bashkësitë në historinë islame si të kundërta me traditat myslimane nga jashtë, kundërshti e cila është parë si ana tjetër e medaljes e ortodoksisë së përgjithshme myslimane. Megjithatë, faktikisht është krejt e kundërta; në historinë islame lëvizjet e lindura, me disa përjashtime të vogla, nuk synonin kurrë të ekzistonin në dëm të Kuranit dhe Sunetit, burimet kryesore të dijes islame. Edhe lëvizjet më periferike, të cilat përjashtuan shumë aspekte nga tradita sociale islame, e ndjenin veten të mbështetura nga këto dy burime në drejtime të caktuara. Lëvizjet në shoqëritë myslimane ëndërronin (dhe përpiqeshin) të zgjeroheshin nga brenda e jo të kërkonin për identitete të huazuara nga jashtë.

Analistët perëndimorë vazhdimisht përpiqen të pikasin një përplasje ndërmjet klasave në shoqëritë myslimane, qoftë kjo në formën e përplasjeve fisnore, klanore, në ato të shkollave të mendimit apo nëpërmjet bashkësive. Për ta, këto elemente përbëjnë bartësit e përplasjeve dhe debateve shoqërore. Ata mendojnë se përderisa në Perëndim, klasat në konflikt, synojnë për kërkimin e një identiteti social apo politik, në shoqëritë myslimane, ky kërkim realizohet vetvetiu mbi bazën e grupimeve apo të bashkësive. Kjo analogji është tejet e thjeshtëzuar dhe e gabuar, për arsye se nuk ekziston ndonjë bazë sociale apo historike myslimane

mbi të cilën ajo të ngrihet. Siç theksuam më lart, edhe lëvizjet më ekstreme, e shfaqin veten brenda kornizës së një identiteti të përgjithshëm islam. Pa pranuar dhe kuptuar rolin qendror të Kuranit në shoqëritë myslimane, nuk do të ishte e mundur të shpjegohej natyra individuale dhe shoqërore e myslimanëve.

Perceptimi i Gylenit në lidhje me bashkësinë

Gylen e përcakton ekzistencën e bashkësisë mbi bazën ku njerëzit ndërtojnë përpjekjet e tyre për "shërbim ndaj Zotit dhe njerëzve." Ekzistenca njerëzore në botë, ka dy objektiva kryesore: së pari "shërbimin" ndaj Zotit; së dyti "lartësimin e fjalës së Zotit" *(ilaji kelimetullah)*; domethënë, të mësuarit në lidhje me Zotin dhe të shpjeguarit personave të tjerë të këtij aspekti. Këto përbëjnë dy elementet më thelbësore që përcaktojnë misionin e një myslimani në këtë botë. Çdo veprim i tij personal, social apo etik ka lidhje me këto dy parime themelore. Lartësimi i fjalës së Zotit, si një ideal fisnik, shkon përtej kapacitetit të përpjekjeve individuale. Veprimet e veçuara të dëshirës së mirë dhe të sakrificave në këtë drejtim nuk janë të mjaftueshme. Rrëfimi i këtij mesazhi masave të njerëzve kërkon ekzistencën e një bashkësie të rregullt. Kurani i Shenjtë i përshkruan besimtarët si pjesë të një superidentiteti që formohet rreth botëkuptimit të "Umetit." Megjithëse termi "Umet" paraqet shoqëritë myslimane në përgjithësi, ai përbën një koncept abstrakt. Bashkësitë, në njëfarë mënyre, marrin mbi vete pjesërisht kuptimin e funksioneve sociale të Umetit, për shkak se ata krijojnë një grup që nxit vullnetin personal. Nga kjo pikëpamje, Umeti ka qenë gjithmonë pjesë e rëndësishme e shoqërive myslimane. Prandaj Gyleni thotë: "Ideja e bashkësisë është thelbësore. Një ide në lidhje me bashkësinë në sensin racional, logjik dhe shpirtëror, ku çdo individi i atribuohen

mendimet dhe ndjenjat e tij personale, përbën një ideal fisnik."[5]

Bashkësia është një njësi racionale, logjike, shpirtërore dhe psikologjike. Ajo përbën një zgjedhje vullnetare. Bashkësia është gjithashtu një grupim moral. Ajo nuk shtyp kurrë njeri. Ajo mbështetet vetëm tek vullnetarizmi dhe zgjedhjet racionale të individëve: "Në fakt, shoqëria morale e vërtetë është ajo e cila premton lumturi të botshme dhe të përtejbotshme, si dhe përqafon një ideal fisnik me vullnetin e vet të lirë. Në një shoqëri të tillë, besimi i unifikuar, dashuria e butë dhe fisnikëria e synimeve, nuk do të lejonte negativizma si pasojë e egoizmit, sepse për rrjedhojë imoraliteti do të rritej në trupin e tij..."[6]

Bashkësia është një njësi në të cilën individët shkrijnë egon e tyre, interesat personale, arsyet dhe shqetësimet një nga një dhe i bashkohen trupit kolektiv. Nëpërmjet shkrirjes në gjirin e bashkësisë, çdo tendencë, individualiste dhe egoiste socializohet. Egoizmi përbën imoralitet. Çdo qenie njerëzore ka një aspekt personal tipik për natyrën e vet individuale. Megjithatë ekzistenca e tij zhvillohet si pjesë e bashkësisë shoqërore. Personaliteti dhe morali i tij formohen në shoqëri: "Ne nuk mund të flasim për moral apo imoralitet për ata që jetojnë të vetmuar nga shoqëria. Për Islamin, kalitja me fatkeqësitë që burojnë nga të jetuarit në shoqëri, është baras me xhihadin."[7]

Në citimin e mësipërm, Gyleni i referohet hadithit, sipas të cilit një person që përzihet me njerëzit dhe përjeton fatkeqësi që burojnë nga të qenurit me ta, është superior ndaj atij që nuk vepron kështu.[8] Këtu vlen për t'u theksuar një aspekt i mprehtë; përzierja në shoqëri është nganjëherë e dhimbshme. Në shoqëri jetojnë së bashku mijëra lloje të ndryshme njerëzish. Disa prej tyre kanë probleme morale, fizike apo të personalitetit. Ekzistojnë disa individë të cilët nuk kujdesen në lidhje me asgjë tjetër veçse për përmbushjen e interesave dhe kënaqësive

të tyre personale. Për të tillë njerëz, zgjedhjet personale marrin përparësi ndaj zgjedhjeve të të tjerëve. Dëshirat e të tjerëve janë të rëndësishme vetëm në pikën ku ato forcojnë dhe promovojnë dëshirat personale. Disa njerëz i trajtojnë të tjerët me përbuzje dhe i denigrojnë ata. Disa preferojnë t'i urdhërojnë dhe t'i shtypin të tjerët. Në një shoqëri ekzistojnë diferenca të pafundme në shije dhe stil. Kjo gjë krijon shumë probleme. Kur këto diferenca bashkohen me interesat personale, jeta shoqërore bëhet e padurueshme. Pavarësisht gjithë këtyre, Profeti, paqja qoftë mbi të, ka thënë se më i miri i njerëzve është ai i cili është me të tjerët. Ky konsiderohet si "xhihad." Funksioni bazë i bashkësisë është të përgatisë individë për shoqërinë dhe t'i socializojë ata dhe aftësitë, sjelljet dhe zgjedhjet e tyre personale. "Një jetë e zbukuruar me besim, dashuri dhe sinqeritet çon në një aspekt të tillë të përtejbotshëm i cili bën që çdo karakteristikë personale e individit të shkrihet brenda tërësisë së shoqërisë. Kur personi mbështet mbi këto parime shndërrohet në një qenie universale dhe fiton aftësinë e të qenurit një oqean pasi kishte qenë një pikë dhe e të qenurit një diell kur kishte qenë një atom.[9] Këtu del në pah një aspekt i rëndësishëm i bashkësisë; individët nuk i flakin tutje aftësitë dhe karakteristikat e tyre personale. Përkundrazi, ata qëndrojnë brenda tyre duke bërë që personi të pasurohet nëpërmjet stolive që e pasurojnë atë nëpërmjet tërësisë shpirtërore të bashkësisë.

Shumë teori moderne aludojnë në lidhje me zhvillimin e një konflikti ndërmjet individëve dhe identitetit social. Ky mit i "konfliktit" është i pozicionuar prapa problemeve të personalitetit dhe të identitetit, të krijuara për shkak të modernizmit. Rrjedhimisht, si identiteti individual ashtu edhe identiteti formal shoqëror, mbivlerësohen. Prandaj, identiteti i ri dhe problemet e pabarazisë burojnë nga kjo e çarë, e krijuar nga identiteti personal dhe integriteti social.

Bashkësitë moderne myslimane, përkundrazi, nuk synojnë të shkrijnë identitetin personal të pjesëtarëve të tyre. Është krejt e kundërta, këto bashkësi i zgjerojnë dhe i pasqyrojnë ato. Në njëfarë mënyre, bashkësitë moderne myslimane, i socializojnë identitetet myslimane nëpërmjet formimit të tyre rreth një ideali sublim dhe fisnik. Sinqeriteti, dashuria, adhurimi dhe bindja i bëjnë qeniet njerëzore individë më të matur dhe i shoqërojnë ata drejt dyerve të një bukurie mbinatyrore. Nëse nuk është në gjendje të shkrihet me idealet shoqërore, një person, nuk mund të bëhet kurrë një qenie njerëzore e përkryer. Humanizmi i përkryer realizohet në shoqëri vetëm nëpërmjet vlerave dhe idealeve fisnike.

Gyleni thekson vazhdimisht domethënien e bashkësisë me anë të rolit të tij në lehtësimin e trajnimit të individëve në shoqëri, nëpërmjet disiplinës shpirtërore dhe vetëdijes për Zotin:

Të shërbyerit në këtë rrugë, përbën shërbimin më fisnik; misioni i tij është vetëm e vetëm kënaqësia e Zotit dhe rrjedhoja e tij është lumturia në botën tjetër. Edhe nëse një interes minimal i personit ose i bashkësisë depërton brenda kësaj konsiderate të çmueshme, të gjitha lidhjet e përjetshme, të cilat i lënë trashëgim jetën individëve dhe bashkësisë, do të këputen, kjo këputje çon në largim të individit nga gjurmët e tij; në këtë rast, bashkësia lëviz brenda një rrethi vicioz duke përjetuar goditje të njëpasnjëshme për shkak të fillimeve të dështuara. Në fakt, ky shteg paraqet një mundësi të lartë fitoreje.

Meqenëse dëshirat personale, ambiciet dhe shqetësimet nuk duhet të shfaqen në një bashkësi (për arsye se të gjitha lidhjet dhe veprat janë që të gjitha në kuadrin e kërkimit të kënaqësisë së Zotit), individët s'duhet të fokusohen në idealet dhe ëndrrat e tyre afatshkurtra. Një bashkësi e vërtetë është një grup njerëzish të cilët ia përkushtojnë veten përjetësisë, ndaj sipas këndvështrimit

të Bediuzzamanit, ata punojnë për Zotin, nisen për Zotin, flasin për Zotin, takohen për Zotin dhe veprojnë për Zotin, kështu që sekondat e tyre bëhen të gjata sa vitet dhe ata lënë gjurmë në këtë botë të përkohshme duke vënë mbi të vulën e përjetësisë. Po, të gjitha veprat e tyre janë tejet të ndjera, të mençura dhe të orientuara drejt përjetësisë.

Jo çdo turmë mund të konsiderohet një bashkësi. Kur pjesëtarët e saj u kundërvihen njëri-tjetrit, shumëllojshmëria e tyre shuhet dhe bashkësisë i zvogëlohet vlera ashtu si prodhimi kur shumëzohen me dy numra thyesorë. Megjithatë, shokët e Profetëve, të cilët ishin të stolisur me shpirtin komunitar, kanë qenë në gjendje që ta kuptojnë çfarë potenciali kishte një bashkësi e fuqishme, pavarësisht numrit të vogël të njerëzve. Në të njëjtën mënyrë, nuk do të ishte e tepërt të pranonim bashkësitë e Ebu Bekrit dhe Omerit, si bashkësi që personifikonin në vetvete një komb të tërë. Apostujt e Isait (Jezusit) mund të konsiderohen si më të fuqishëm sesa ushtritë e mëdha. Në fakt, përgjatë historisë, këto lloj minorancash të pjekura, kanë qenë më të fuqishme dhe më produktive se masat e mëdha të njerëzve.

Nga ana tjetër, dashuria për moralin përbën mekanizmin më të rëndësishëm me të cilin dikush mund të disiplinojë jetën e vet shpirtërore, ndaj ai përbën elementin më domethënës të harmonisë dhe të stabilitetit social. Virtyte të tilla si: drejtësia, besnikëria, ndërgjegjja dhe respektimi i të tjerëve, përbëjnë thelbin e moralit dhe dinamikat themelore të shpirtit.

Nëse përjashtojmë shekujt e fundit, vlerat morale që kemi trashëguar nga historia jonë kombëtare, janë aq të pasura dhe të shëndetshme saqë mund të na udhëheqin drejt daljes përpara të gjithë popujve. Nëse ne do ta disiplinojmë të ardhmen tonë të afërt në përputhje me këto vlera, shumë probleme kombëtare do të kapërceheshin në mënyrë të natyrshme dhe ne do të mendonim me mendje të shëndoshë, do të punonim më me rezultat, do të ecim më

shpejt dhe në mënyrë më harmonike. Ne do të ishim më praktikë dhe sigurisht, do të mbushnim më shpejt hendekun shekullor në jetën tonë.[10]

JETA SHOQËRORE NË ISLAM

a. Sufizmi, urdhrat shpirtërore dhe bashkësia

Nuk ka asnjë dokument në historinë myslimane gjatë kohës së sahabeve dhe pasuesve të tyre (tabiinëve)që vërteton ekzistencën e urdhrave shpirtërore *(tarikateve)* si një fenomen social. Gjysma e fundit e periudhës së tabiinëve dhe shekulli në vijim, ishin periudhat gjatë të cilave u shfaqën sufistët e parë. Madje gjatë këtyre dy shekujve, Sufizmi u shfaq më tepër në formën e eksperiencave personale asketike sesa si një fenomen shoqëror. Sufisti, ashtu si filozofi, është një person që përpiqet për "të vërtetën." Sufistët përpiqen për atë të vërtetë që zë vend në skutat e vullnetit, të ndërgjegjes dhe zemrës; me fjalë të tjera, në mbretërinë e lirisë absolute.

Filozofët josufi sillen rreth një qarku të mbyllur; ata merren me debate dhe beteja, me miratime dhe predikime. Në fund, ajo që arrin nuk është asgjë tjetër përveçse një e vërtetë e pashpirt me të cilën ai nuk dëshiron të identifikohet. Megjithatë, sufistët kanë një jetë shpirtërore pozitive. Ata e arrijnë këtë lumturi jo nëpërmjet dijes për të vërtetën, por për shkak të dëshirave për ta arritur dhe për t'u bashkuar me të vërtetën. Sufistët flasin me një gjuhë të veçantë duke përdorur simbole dhe aludime në një mënyrë të tillë që mund të kuptohet vetëm prej atyre të cilët kanë pasur të njëjtën eksperiencë. Në këtë aspekt të përvojës morale dhe shpirtërore, filozofia nuk ka asgjë për t'u ofruar njerëzve.[11] Vizioni i arsyes së pastër filozofike rreth natyrës së fshehtë të sufistëve është i kufizuar. Konceptet islame

sufi, të tilla si *hal* (gjendje), *makam* (pozitë), *zevk* (kënaqësi), *keshf* (zbulim) dhe *ilham* (frymëzim) etj, nuk janë produkte të intelektit njerëzor, por të një udhëtimi shpirtëror në zemër dhe në shpirt, të bashkuara me njohjen e Zotit *(marifet)*. Sufizmi mbështetet mbi mprehtësinë dhe mençurinë dhe jo mbi dijen. Ai mund të arrihet vetëm pasi një person kapërcen kufijtë e të natyrshmes në lidhje me cilësitë e tij njerëzore, trupore dhe shqisore.

Ndërgjegjja dhe aftësitë sentimentale zhvillohen në Sufizëm më shumë se sa ato racionale. Thellësia dhe intensiteti sentimental luan një rol të rëndësishëm në jetën e një sufisti. Përvoja Sufi, e dëshiron afërsinë ndërmjet atij që do dhe atij që duhet nga të tjerët. Madje kjo afërsi nuk është e llojit fizik apo trupor. Ajo përjetohet si një gjendje shpirtërore e gëzueshme afrueshmërie dhe bashkimi. Imazhi i afërsisë së konturuar në këtë rrymë, pasqyron emrat dhe cilësitë e Zotit. Ajo është një lloj ndjenje e mbinatyrshme. Ekzistenca e aktivitetit të gjerë shpirtëror shfaq një përvojë të veçantë të cilën ne e quajmë perceptim sufi. Pika ku ky perceptim merr udhë, është aty ku organet tona shqisore pushojnë së vepruari. Përhapja e ndërgjegjshme e egos lëviz me intensitet, ndërkohë që ajo kapërcen me maturi shtresat më të larta të së perceptueshmes. Në një dimension të ndryshëm, vetëdija ecën drejt një objekti të ri shpirtëror, të mbinatyrshëm, të cilit i bëhet pjesë natyra njerëzore dhe i ribashkohet nëpërmjet ndryshimit të personalitetit të saj. Kur nis ky proces, njeriu ecën përpara drejt kalimit tek jeta shpirtërore. Kjo është fusha ku sufistët përjetojnë ekzistencën dhe jetën e vërtetë.

Të konsideruara në kohën tonë si fenomene sociale, tarikatet, erdhën për herë të parë në ekzistencë si Sufizma. Megjithëse Sufizmi ishte i hapur ndaj ndikimit të jashtëm gjatë periudhës së institucionalizimit, ai ka ekzistuar në kushtet

subjektive politike, sociale, kulturore, intelektuale dhe fetare islame, përpara institucionalizimit të tij. Arsyeja themelore e ekzistencës së Sufizmit është dëshira për ta jetuar Islamin më në thellësi. Me fjalë të tjera, Sufizmi është një përpjekje për të brendësuar një përvojë fetare në shpirtin dhe perceptimet e njerëzve.

Sufistët e parë myslimanë u përqendruan tek asketizmi dhe duke vepruar kështu fokusoheshin mbi ato vargjet që përcaktojnë marrëdhëniet e tyre me këtë botë dhe me botën tjetër, me aspektin e tyre material dhe me Zotin. Kjo veçori u bë më e dukshme gjatë shtrirjes së re të Islamit në gjeografi të reja. Deri në atë kohë, dinamikat e brendshme të Islamit fokusoheshin mbi *fikhun* (jurisprudencë) *kelamin* (filozofia dhe teologjia islame) si dhe *hadithin* (thëniet e Profetit). Sufizmi e shtriu fokusin e tij nëpërmjet përpjekjeve për të përqafuar koncepte të tilla kuranore si takva dhe *muttaki* (devotshmëria) më në thellësi. Autoritetet e hershme të fikhut, kelamit dhe hadithit, në fakt ishin njerëz shumë të devotshëm, megjithatë, sufistët i konsideronin këta dijetarë si persona që merreshin më tepër me aspektet e jashtme dhe formale të Islamit. Për sufistët, metoda e fikhut ishte e thatë dhe formale, ndërsa dijetarët e kelamit, angazhoheshin thjesht në filozofi duke përdorur idetë e tyre racionale, një praktikë kjo që e përthau mendjen e cila nuk kishte përvojë në lidhje me Cilësitë, Emrat dhe Thelbin Hyjnor. Nga njëra anë qëndronin formalistët, nga ana tjetër intelektualët konfuzë. Ky vakum shpjegon arsyen e ekzistencës së Sufizmit dhe përcakton lindjen e fazave të kësaj rryme.

Në bazat e Sufizmit qëndron lufta me vetveten, pastrimi i zemrës dhe ushqimi i shpirtit. Këto arrihen nëpërmjet lutjeve, faljeve dhe përkujtimit si dhe nëpërmjet formave të tjera të lartësuara të adhurimit. Nëse metodologjia e fikhut përbën një

pjesë themelore të qytetërimit, të ideve shoqërore, adhurimit dhe ndërveprimit islam, Sufizmi duhet parë si shfaqja më e rëndësishme e aspektit shpirtëro islam. Sufizmi nuk është thjesht një mënyrë jetese. Ai në të njëjtën kohë është edhe një këndvështrim i veçantë që përcakton se si një sufist duhet të vendosë marrëdhënie me Zotin e tij, me veten dhe me tërë universin dhe me gjithçka që ai përmban. Por ky këndvështrim përbën një pozicion të përkryer në kuptimin më të gjerë dhe filozofik. Sufistët dallohen nga shumica e myslimanëve për shkak të botëkuptimit të tyre. Ata dallohen nga dijetarët e fikhut dhe kelamit për shkak të mënyrës së tyre të konsiderimit të fesë, dallohen nga filozofët për shkak të ideve të tyre në lidhje me Zotin, njerëzimin dhe universin. Që nga periudha e parë - periudha e asketizmit - e më tej, Sufizmi formuloi një interpretim rreth jetës së kësaj bote sipas një mënyre shumë të ndryshme nga pikëpamjet e tjera. Ai u largua nga botëkuptimi fetar i dijetarëve të fikhut dhe kelamit që nga fillimi i shekullit të tretë hixhri dhe nga filozofia e zakonshme pas shekullit të tretë hixhri.[13] Shkurt, Sufizmi mori një karakter revolucionar. Ai ka pasur gjithmonë një efekt të madh tek myslimanët përgjatë shekujve.

Deri në fund të shekullit të dytë, jeta dhe terminologjia sufiste qëndronin më tepër brenda fushës së praktikimit individual sesa asaj të formave të organizuara. Sufistët e parë u morën me koncepte të tilla, si: zemra *(kalb)*, dëshirat trupore *(nefs)*, ndërgjegjja *(vixhdan)*, asketizmi *(zuhd)*, izolimi *(uzlet)*, devotshmëria *(takva)*, frika *(havf)*, shpresa *(rexha)*, vetëdija për Zotin *(marifet)*, virtyt i përkryer *(ihsan)*, afeksioni *(muhabbet)* dhe dashuria *(ashk)*, kjo botë *(dynja)* dhe bota e përtejme *(ahiret)*. Brezi pasues shpiku koncepte si: uniteti *(vahdet)* dhe shumëllojshmëria *(kethra)*, zbulimi *(keshf)* dhe dëshmimi *(shuhud)*, asgjësimi *(fená)* dhe përjetësia *(beká)* si dhe i zgjeroi përvojat shpirtërore rreth këtyre koncepteve. Në

shekullin e tretë hixhri, Sufizmi u përjetua sëpari në formën e izolimit dhe të udhëtimit dhe më pas u organizua në *hangah* (shtëpitë e miqve), *ribat* dhe *zavijeve* (faltoret e dervishëve). Në këtë periudhë vërejmë një shoqërizim të shpejtë. Grupet e njerëzve të organizuar në mesxhide, iu kthyen jetës së rregullt nën drejtimin e sheikëve me përvojë sufi në fushat e hangah dhe zavijes. Këtu shkollat Sufi u formuan nën udhëheqjen e themeluesve dhe pasuesit e tyre i përvetësuan mësimet dhe shtyllat e bashkësisë nga këta sheikë në një mënyrë të veçantë. Këto shkolla Sufi u bënë të famshme për shkak të emrit të qyteteve të caktuara, duke shfaqur kështu manifestime qendrore të ndryshme të botës shpirtërore islame. Terminologjia e parë sistematike Sufi u shfaq në këto qendra.

Sufizmi përparoi gradualisht drejt një jete shpirtërore duke formuar sipas rastit rregulla formale, meqenëse ai përparoi nga mënyra asketike e jetesës pa parime dhe rregulla themelore përveç parimeve të përgjithshme të përcaktuara nga feja. Përpara transformimit në një sistem me metoda të përcaktuara asketizmi, ai përjetoi një periudhë tranzicioni. Këtu Sufizmi, në përgjithësi, konsistonte në moralin fetar dhe fokusohej në gjetjen e kuptimit të domethënies së brendshme dhe urtësisë së adhurimit. Megjithëse kalimtar, sufizmi i kësaj periudhe, shfaqi një dëshirë për të vendosur themelet e një jete të rregullt, të bazuar në kënaqësinë e Zotit *(rida)*, mbështetjen tek Ai *(tevekul)* dhe asketizmin *(zuhd)*. Sufistë të tillë si: Ibrahim Et'hem, Ma'ruf Kerhi, Rabiatul Adevije, Fudayl b. Iyad, ishin udhëheqësit e kësaj periudhe tranzitore.

Në vijim të kësaj periudhe në shekujt e tretë dhe të katërt të Islamit, Sufizmi hyri në epokën e tij të "ekstazës" *(vexhd)*, "zbulimit" *(keshf)* dhe "kënaqësisë" *(zevk)*. Kjo ishte epoka e artë e Sufizmit. Në periudhën e hershme tranzitore, Sufizmi konsiderohej një metodologji që i korrespondonte shkencës

së fikhut, në ngjashmëri me atë rrymë që merrej kryesisht me kuptimin e brendshëm të adhurimit. Më vonë ai u mor me studimin e formave të jashtme të adhurimit. Në periudhën e re, Sufizmi u shndërrua në një praktikë vetëstërvitëse dhe në një metodë të re grumbullimi dijesh që lindi përkrah metodave të të mësuarit të dijetarëve të kelamit. Sufizmi konsiderohej jo vetëm një metodë trajnimi apo lufte me vetveten apo si një sistem asketizmi që fokusohej mbi gjendjen dhe pozitën *(hal dhe mekam)*; kjo periudhë përjetoi gjithashtu lindjen e atyre konsideratave që hodhën dritë mbi metodat e reja të përfitimit të elementeve ndihmës për zbulimin e sekreteve dhe dijes së perceptueshme.[14]

Kështu nisi përparimi i Sufizmit si institucion shpirtëror që u quajt më vonë "tarikat." Që nga shekulli i katërt e më tej, të ndjekësh tarikatin, nënkuptonte t'u bindeshe gjithë mësimeve, mënyrave dhe riteve që përvijoheshin nga një prej këtyre drejtimeve shpirtërore.

Sufizmi ka dy aspekte. I pari ka lidhje me praktikimin e asketizmit, adhurimit, devotshmërisë ndaj Zotit, braktisjen e të gjitha dëshirave trupore dhe tokësore mënjanë, nëpërmjet disiplinës dhe përpjekjeve të sinqerta. Aspekti i dytë është ai shpirtëror. Ai i përket gjendjes së botës trupore, zemrës dhe shpirtit në të cilën ato ecin përtej mundësive të tyre. Këto gjendje lindin nga praktika e asketizmit të fortë. Në këtë aspekt, gjithçka sillet rreth ekstazës, kënaqësisë, dijes, afeksionit, dalldisë etj. Eksplorimi i të gjitha aspekteve të Sufizmit shkon përtej qëllimit të këtij studimi. Ne nuk po ndalemi në ekstremet apo heretizmat e tij. Nuk është vendi këtu të diskutojmë mbi këto. Përmbledhtas, organizmi i tarikatit përbën një aspekt të veçantë të Sufizmit. Siç theksuam më lart, ai përbën një formë të konditave subjektive, materiale, sociale, politike, intelektuale dhe fetare të Islamit. Qëndrimi Sufi, me të gjithë

shumëllojshmërinë e tij përbënte një aspekt domethënës të jetës shpirtërore islame dhe ka siguruar që këto praktika të jenë brenda diktatit të Sheriatit, në mënyrë që ato të konsiderohen legjitime. Megjithëse ka pasur disa ide periferike dhe mistike që dilnin jashtë kornizës së themeleve dhe traditave të Islamit përgjatë historisë islame, Sufizmi mbijetoi në shoqëritë myslimane si një formë transformimi e unitetit shpirtëror. Ai gjithashtu siguroi potencial për myslimanët e zakonshëm në mënyrë që ata ta identifikojnë veten me ligjet e Sheriatit dhe me mësimet klasike fetare. E krahasuar me metodologjinë e fikhut dhe kelamit, Sufizmi zhvilloi një mënyrë më të thjeshtë për të integruar konditat në ndryshim të jetës shoqërore. Sipas Sejjid Husein Nasr, "Sufizmi në Islam ka qenë për shekuj me radhë zemra e fshehtë qëka rinovuar intelektualizmin fetar, botën etike dhe atë shpirtërore, por edhe që ka luajtur një rol të madh në përhapjen e Islamit dhe marrëdhënien e tij me fetë e tjera."

b. Sufizmi në mendimet e Gylenit

Lëvizja Gylen nuk është një lëvizje me orientim Sufi. Megjithatë, përgjatë gjithë jetës, Gyleni shpesh ka përmendur dhe theksuar koncepte dhe terma Sufi në ligjëratat, bisedat dhe artikujt e tij. Në kuptimin e ngushtë të fjalës, ai personalisht mund të pranohet si një "sufist modern". Megjithatë, sufizmi i tij duhet të ngushtohet në nivel individual. Ai nuk mbështetet në pikëpamje asketike si braktisja e botës apo e shoqërisë, siç vërehet në disa urdhra Sufi. Për të, asketizmi, në formën e klerikalizmit, nuk është diçka të cilën Islami e mbështet, kjo për arsye se Islami përbën në thelb një fe shoqërore. Megjithatë Gyleni nuk e miraton indulgjencën totale shoqërore, domethënë plotësimin e të gjitha dëshirave personale të njerëzve. Asketizmi as nuk e vë këtë botë në plan të parë, as nuk i mëson njerëzit të

angazhohen në plotësimin e dëshirave të tyre materiale. Kurani i Shenjtë thotë se ne duhet të sillemi në mënyrë të moderuar në këtë aspekt. Lënia mënjanë e botës në Kuran nënkupton jo ikjen apo largimin nga çdo aspekt i kësaj bote. Kjo thënie ka lidhje me paralajmërimin që u bëhet njerëzve në lidhje me prishjen totale të karakterit të njerëzve në këtë botë materiale përsa i përket etikës, shpirtit dhe jetës aktuale.[16] Bota përmban tre aspekte në konceptin mysliman: Së pari, aspekti që shfaq vetveten; së dyti aspekti i shfaqjes së emrave të Tij, domethënë i një vendi ku pasqyrohen dhe shfaqen emrat dhe cilësitë e Zotit; së treti aspekti që ka të bëjë me botën tjetër.[17] Paralajmërimi i parë që i bëhet njerëzimit në Kuran është që njerëzit të jenë të kujdesshëm ndaj natyrës së përkohshme dhe iluzive të botës."[18]

Prej këtyre tre aspekteve, i dyti dhe i treti përbëjnë qendrën e perceptimit Sufi për botën. Sufizmi nuk është i interesuar në lidhje me aspektin e parë. Aspekti asketik, në periudhën klasike të Sufizmit, u mësonte myslimanëve të braktisnin botën në emër të rrënjëve kuranore dhe themeleve myslimane. Mosdhënia përparësi ndaj kësaj bote, është theksuar në shumë vargje kuranore. Nga këto vargje, sufistët kanë sistematizuar një qëndrim disaprovues për botën dhe e kanë konvertuar këtë qëndrim në një zakon praktik dhe shpirtëror. Në fakt, si rezultat i këtij qëndrimi, sufistët projektuan dhe vunë në përdorim një botë magjike shpirtërore dhe një trashëgimi kulturore të pajisur plotësisht me përvojë dhe terminologji. Ky fakt nuk mund të anashkalohet. Megjithatë, në shekullin e parë të Islamit - shekullin e Sahebeve dhe Tabiinëve - ne vërejmë se shumë besimtarë të shquar ndërmjet Sahabeve, nuk u bënë pjesë e kësaj lloj braktisjeje apo mosangazhimi në këtë botë. Braktisja totale e kësaj bote nuk ishte faktor përbërës i sjelljes së Sahabeve, për arsye se ata i dhanë më tepër përparësi përhapjes së mesazhit të Zotit dhe shpjegimit të Islamit mbi çdo aspekt tjetër të jetës së tyre personale si dhe botës së tyre

shpirtërore, morale, përvojës shoqërore dhe mirëqenies. Për ta, aspekti më i rëndësishëm i jetës nuk ishte përjetimi i revolucionit që Islami gjeneronte në shpirtrat e tyre, por të mësuarit e Islamit njerëzve, megjithëse ata përjetuan ndjenjat e larta në zemrat e tyre në nivel personal.

Në shekullin e dytë dhe të tretë hixhri, zgjerimi gjeografik dhe takimet me kulturat e huaja, çuan në një prirje vendimtare drejt problemeve politike që i përkisnin kësaj bote. Ky transformim i çoi disa njerëz drejt braktisjes së botës dhe jetës shoqërore. Madje, gjatë kësaj kohe Islami fitoi status, formë dhe fuqi si një qytetërim ndërkombëtar. Populllsia u rrit dhe shoqëria u shtresëzua në dijetarë, ushtarë, qeveritarë dhe qytetarë. Këtij ndryshimi social iu bashkua edhe situata e debateeve intensive në fushat e filozofisë dhe kelamit, duke i çuar disa njerëz të merrnin seriozisht në konsideratë braktisjen e kësaj bote dhe praktikimin e asketizmit. Megjithëse braktisja e organizuar e jetës aktive gjeneroi një formë jete shpirtërore të mbushur me mirësi, kjo mënyrë jetese nuk praktikohej gjatë kohës së Sahabeve. Ashtu si paraardhësit e tij, Gyleni e interpretoi braktisjen e botës si "braktisje në zemër, jo në praktikë."[19] Ky interpretim e ka bërë kuptimin e tij në lidhje me asketizmin *(zuhd)* më të afërt me atë të Sahabeve. Në ligjëratat, predikimet dhe artikujt e tij të mëparshëm, Gyleni shpesh i është referuar zuhdit të Sahabeve duke vënë në dukje devotshmërinë, thellësinë në adhurim dhe bindjen e tyre si dhe zellin dhe devotshmërinë e tyre në përhapjen e fesë. Në qindra raste, ai e ka vënë theksin në koncepte qendrore Sufi si asketizmi (zuhd), devotshmëria *(takva)*, heqja dorë *(verah)*, zemra *(kalb)*, dëshirat trupore *(nefs)*, frika *(havf)*, vetëdija për Zotin *(marifet)*, dashuria *(mehabbe)*... Të gjitha këto koncepte Sufi u shfaqën si mbinatyrshmëri personale fetare dhe përjetim vetjak. Ai nuk e ka kthyer kurrë Sufizmin në një fenomen social. Përkundrazi, e ka vënë theksin më tepër në ekzistencën sociale

dhe personalitetin kolektiv (shahsi manevi) të bashkësisë. Misioni i bashkësisë të cilin e thekson me kujdes, përbëhej nga feja dhe elementët shoqërorë, duke përfshirë në të përhapjen e fjalës së Zotit, sakrificën, devotshmërinë ndaj të Plotfuqishmit dhe shërbimin ndaj njerëzve. Madje për këtë arsye ai i ka interpretuar ndryshe disa parime të Sufizmit klasik që kanë të bëjnë me terma si: veçimi *(uzlet)* dhe jeta private *(halvet)*, të cilat synojnë t'i izolojnë individët nga shoqëria. Koncepti i Gylenit rreth asketizmit nënkupton veçim dhe jetë private si person. Në të njëjtën kohë ai përqendrohet në përfitimet e dëshirës për të ndarë me të tjerët gëzimet dhe shqetësimet e një personi në shoqëri.[20] Shkurt, Gyleni thekson thellësinë dhe terminologjinë sufiste në kuptimin vetjak. Nga pikëpamja sociale ai mbron veprimtaritë shoqërore, trupin kolektiv dhe shërbimin në rrugën e të Plotfuqishmit dhe ndaj njerëzve në një format sistematik. Kjo detyrë aktualisht përmbushet duke ndjekur shembullin e Profetit, paqja qoftë mbi të dhe Sahabeve të tij, me mënyrën se si ata e përhapën mesazhin e Islamit. Ata jetuan në kushte tejet modeste, por gjithmonë shfaqën kujdes të jashtëzakonshëm në sjelljen e tyre, duke mos qenë në asnjë rast prapa sufistëve të mëvonshëm në aspektet e përsosmërisë dhe të thellësisë shpirtërore. Ndryshe nga këta sufistë të hershëm, bashkësia fillestare e Profetit kurrë nuk e bëri të vetin nocionin e veçimit apo të mënjanimit nga shoqëria. Ata pëlqyen sakrificën në rrugën e Zotit dhe u intresuan të përhapnin mesazhin e tij. Aktiviteti shoqëror i Gylenit dhe misioni i tij qendror i kanë rrënjët tek kjo traditë.

Sigurisht, kanë ekzistuar shumë lëvizje, bashkësi dhe formacione të cilat kanë pranuar stilin e jetesës Sufi në mënyrën e tyre të sjelljes personale dhe të veprimtarisë shoqërore. Nuk është qëllimi ynë këtu të japim opinione rreth kësaj mënyre të vepruari. Përkundrazi, objektivi ynë ka qenë të theksojmë se Sufizmi ka ekzistuar në mënyra të ndryshme në historinë e

botës shpirtërore islame.

Është e nevojshme të ndalemi edhe mbi një pikë tjetër. Tarikati ka gjithashtu një kuptim më të gjerë. Jeta shpirtërore, domethënë përvoja e përjetuar nga një njeri gjatë ecjes së tij në rrugën e Zotit, në çfarëdolloj forme, quhet tarikat. Kjo devotshmëri nuk ka të bëjë me ndonjë urdhër Sufi. Tarikati në këtë kuptim është personal për arsye se çdo person i cili dëshmon dëshirën e tij për të ecur drejt rrugës së Zotit, ka një jetë personale që përjetohet brenda botës së tij shpirtërore. Sufistët e hershëm theksonin se "rrugët drejt Zotit llogariten sipas numrit të iniciativave."[21]

Ky përkufizim i tarikatit është më i vlefshëm për shekullin e dytë dhe pak përpara tij, pra, të fillesave të rrymës Sufi. Megjithatë, pas shekullit të dytë, tarikati ndërtoi një strukturë të organizuar nëpërmjet një terminologjie, forme shpjegimi, bashkësie ritesh, rregullash dhe metodash të veçanta. Ai pushoi së qenuri vetëm një përvojë shpirtërore asketike në lidhje me devotshmërinë ndaj Zotit. Megjithëse kjo rrymë nuk ka qenë e pranuar në mënyrë unanime as si fenomen shoqëror e as nga pikëpamja konjitive, shumë vetë e konsiderojnë Sufizmin të ndryshëm nga tarikati. Nëse jemi të ndërgjegjshëm për këtë dallim, atëherë mund ta vendosim kuptimin e Gylenit më afër Sufizmit se sa tarikatit. Megjithatë, format e sotme të tarikatit janë shumë të ndryshme nga ato që u shfaqën gjatë shekujve të tretë dhe të katërt hixhri. Tarikatet moderne, sëbashku me ruajtjen e pikëpamjeve sufi, të bazuara mbi përvojën personale shpirtërore dhe morale, e përhapën konceptin e tyre të shërbimit drejt sferës shoqërore. Po kështu, edhe transformimet masive shpirtërore dhe sociale të kohës sonë nuk duhet të injorohen në lidhje me këtë problem.

Në këtë pikëpamje, tarikatet e sotme përputhen me format "komunitare." Veçimi, izolimi dhe braktisja, me bazë asketike,

kanë ndryshuar mjaft nga format klasike të tarikatit. Megjithatë, metodat dhe ritet formale tradicionale janë ruajtur. Rite dhe simbole të ndryshme moderne u janë shtuar metodave dhe parimeve të vjetra. Pavarësisht të tilla mospërputhjeve, shumë vetë megjithatë, e përkufizojnë grupimin tyre si "tarikate."

E ndërsa Gyleni mund të konsiderohet një sufist modern, lëvizja apo bashkësia e frymëzuar prej tij nuk mund të karakterizohet si një lëvizje formale Sufi apo si tarikat. Ajo nuk identifikohet me një traditë të veçantë sufiste apo tarikati nëpërmjet rregullave, metodave apo strukturave të saj hierarkike. Siç kemi theksuar më sipër, Gyleni pranon se terminologjia sufiste në përgjithësi është e nevojshme për zhvillimin e sjelljeve personale të një njeriu. Përtej këtij fakti, ai thekson edhe domethënien e këtyre koncepteve në udhëheqjen e jetës shoqërore të myslimanëve. Megjithatë, ai nuk e përkufizon një organizatë tarikati si një lëvizje sociale. Për këto arsye të qarta, përcaktimi i lëvizjes së tij si tarikat, bie në kontradiktë si me realitetet historike ashtu edhe me dinamikat bazë të lëvizjes.

BASHKËSIA DHE KONCEPTI I "PERSONALITETIT KOLEKTIV"

Bazuar në gjithçka thamë më lart, mund të themi se Sufizmi është i pranishëm në lëvizjen Gylen jo në formën e një tarikati, por si praktikë individuale, ndaj theksi i tij është më tepër tek personaliteti kolektiv apo s*hahsi manevi*. Ky theks bën që bashkësia të çmohet si një trup i madh që mbart vlerat e botës shpirtërore të personalitetit të njësuar. Ky trup përbën një përfaqësi kolektive të një sistemi të unifikuar vullneti, idesh, besimi dhe sjelljesh. Parimet e përbashkëta lindin si forma konkrete të këtij vullneti dhe këtyre përpjekjeve të njësuara. Ashtu si një copë akull që shkrihet në oqean duke u shndërruar

në pjesë të tij, çdo person e ul shkallën e egos së tij për t'u bërë njësh me personalitetin shpirtëror kolektiv. Pjesëmarrja në këtë njësi shpirtërore nënkupton që një person duhet të lërë mënjanë ose të paktën nuk duhet t'u japë përparësi interesave, kënaqësive apo angazhimeve të tij personale. Kjo ndodh kryesisht në zonat ku bashkësia pret veprim nga pjesëtarët e saj.

Formimi i një personaliteti kolektiv kryhet përmes parimit të përhapjes së fjalës së Zotit. Çdo aktivitet, ritual, vlerë, parim dhe qëllim i përbashkët synon drejt këtij objektivi. Ideali i përhapjes së fjalës së Zotit tek të gjithë njerëzit, kërkon përpjekje, si nga individët e veçuar ashtu edhe nga trupi kolektiv i një bashkësie. Në të gjitha format bashkëpunuese, madje edhe në organizatat ideologjike apo politike, grupimet besohet të kenë një thelb metafizik apo mistik. Pasuesit apo anëtarët, pretendohet të jenë respektues ndaj këtij thelbi dhe të mos marrin parasysh interesat e tyre personale. Por, këto lloj grupimesh, janë të ndërtuara mbi bazën e përfitimeve konkrete, interesave dhe idealeve të kësaj bote. Ato nuk synojnë miratimin e Zotit e as nuk fokusohen në idenë e përjetësisë dhe të botës tjetër. Këto grupime ekzistojnë mbi bazat e zotërimit të pushtetit, kërkimit të një posti apo kërkimit të famës në një drejtim që do t'u mundësonte atyre të ushtrojnë presionin politik apo shoqëror mbi balancën shoqërore. Ne nuk duhet të ngatërrojmë konceptin e personalitetit shpirtëror të bashkësisë me atë të organizatave të ngritura për qëllime materiale të kësaj bote.

Nga ana tjetër, besohet se personaliteti kolektiv është bekuar në mënyrë të natyrshme me dashamirësinë dhe ndihmën e Zotit. Në traditën Sufi, iniciativat përfitojnë ndihmë hyjnore nëpërmjet përvojës dhe praktikësh shpirtërore. Në rastin e personalitetit shpirtëror kolektiv të një bashkësie, ndihma hyjnore është gjithmonë më e madhe krahasuar me ndihmën ndaj personave të veçantë dhe përvojave personale. Profeti

thotë se miratimi, kënaqësia dhe bekimi i Zotit, bie gjithmonë mbi bashkësinë duke u shfaqur në formën e ndihmës dhe të bekimeve.[22] Në këtë pikë, do të përmendja këndvështrimin tradicional Sufi i cili mendohet të jetë në mbretërinë e dijes subjektive, në mënyrë që të kontribuojë në të kuptuarit e qartë të konceptit të personalitetit shpirtëror kolektiv. Në literaturën Sufi, njerëzit e shquar ,me botë shpirtërore të lartësuar, njihen si *kutb, kutbu aktab, gavs,* etj. Ata imagjinoheshin si transformues të fuqishëm qendror që mandej ia përcillnin ndihmën hyjnore dhe përparimin shpirtëror pasuesve. Ndihma dhe dashamirësia hyjnore u jepej së pari këtyre njerëzve dhe pastaj ata ia rishpërndanin dhe ua përcillnin këtë dhuratë të tjerëve në përputhje me aftësinë e tyre me Zotin. Ky fenomen, në traditën Sufi është i përfaqësuar nga personaliteti shpirtëror kolektiv në kontekstin e bashkësisë. Këto personalitete shpirtërore historike, ekzistojnë aktualisht në formën e bashkësive. Trupi i njësuar dhe i përbashkët i bashkësisë si dhe prezenca e tij shpirtërore, shprehin një domethënie shpirtërore dhe metafizike:

Devotshmëria ndaj personalitetit kolektiv nënkupton shkrirjen brenda bashkësisë dhe unifikimin me të. Bashkësia është një grup njerëzish të cilët janë bashkuar rreth të njëjtit mendim dhe ideal... ekzistenca e një bashkësie mund të arrihet vetëm nëpërmjet ekzistencës së ndërgjegjes kolektive. Ndërgjegjja kolektive e shkrin individin, përsa i përket ndërtimit të tij shumëdimensional, duke ia ndryshuar përmasat, në mënyrë që të mos ngelet më asnjë gjurmë e individualitetit absolut. Individi bëhet pjesë e grupit dhe bashkësia kthehet në një individ të vetëm... Ritet fetare të kryera brenda kësaj bashkësie rrjedhin tërësisht drejt të njëjtit rezervuar. Personaliteti kolektiv i bashkësisë përparon me shpejtësi drejt nivele më të larta shpirtërore... Kjo ngritje vazhdon për sa kohë që bashkësia ruan thelbin e saj cilësor dhe vijon të qëndrojë në këto maja në të cilat një bashkësi shfaq shkallën e saj më të lartë shpirtërore... Kur një bashkësi ngjitet në këto nivele, kapaciteti

i përmbushjes shpirtërore, si në këtë botë ashtu dhe në botën tjetër, zgjerohet në të njëjtat përmasa dhe nganjëherë përfshin çdo pjesëtar të bashkësisë.[23]

Siç e kemi parë, Gyleni i kushton rëndësi personaliteti kolektiv të bashkësisë. Për të, personaliteti kolektiv shërben si një mjet që i bën veprimtaritë e përbashkëta të dobishme duke i pajisur me vlera shpirtërore. Për më tepër, ai thotë se lartësimi shpirtëror dhe udhëtimi nëpërmjet personalitetit kolektiv është më i mundshëm, më pak i rrezikshëm dhe larg nga arroganca shumë më tepër se nëpërmjet metodave të tjera. Ky udhëtim ecën drejt vilajetit, por në këtë rast kemi të bëjmë me velajetin e personalitetit kolektiv:

Përfaqësimi i velajetit nëpërmjet "personalitetit kolektiv" përbën rrugën më të drejtë dhe më të sigurt. Prandaj, nuk ekziston asnjë mundësi që t'i shpjerë pjesëtarët e saj drejt ndjenjës së mendjemadhësisë. Posti i arritur i përket personalitetit kolektiv; individi është i mbrojtur nga çdo mangësi dhe pengesë që mund ta shpjerë atë drejt arrogancës... Nga ana tjetër, sot, askush nuk mund të arrijë një nivel të tillë shpirtëror duke u mbështetur vetëm në përpjekjet e veta. Përkundrazi, ne mund të arrijmë majat vetëm nëpërmjet mbështetjes tek personaliteti.

Gylen flet në lidhje me tre parakushtet që i nevojiten një bashkësie të plotësojë, në mënyrë që ajo të shfaqet në nivelin më të lartë shpirtëror:

1. Pjesëtarët e bashkësisë duhet të jenë të lidhur ngushtë me njëri-tjetrin.

2. Secili duhet të ndajë plotësisht të njëjtat ndjenja.

3. Ata duhet t'i kushtojnë kujdes absolut kryerjes së riteve fetare, përkujtimit ndaj Zotit dhe çdo lloji tjetër shërbimi ndaj Tij.[25]

Ndarja e ndjenjave të njëjta, vëllazërimi shpirtëror, kryerja e riteve fetare, kujdesi dhe marrja parasysh e shpalljeve dhe e

ndalesave hyjnore konsiderohen të gjitha si përbërës që formojnë dhe përforcojnë personalitetin kolektiv të një bashkësie. Uniteti i ndjenjave, i mendimeve dhe i idealeve, ngrejnë themelet për një bashkësi të shëndetshme dhe përbën thelbin e ekzistencës së saj. Për të gjitha bashkësitë, parimet e përbashkëta që ndahen nga çdo njeri, përbëjnë themelet e saj materiale. Megjithatë, formimi i një personaliteti kolektiv, ka nevojë për një lloj zamke që mundësohet në formën e mënyrës shpirtërore të jetesës, të bazuar në besimin e sinqertë, të praktikuar nga çdo pjesëtar i bashkësisë. Pa këtë lloj ngjitësi, personaliteti kolektiv i bashkësisë mund të vihet përballë dobësimit, çmontimit dhe shpërbërjes. Çdo person i veçantë duhet të kuptojë që lidhja me bashkësinë nënkupton gjithashtu qenien pjesëtar i një bashkëpunimi shpirtëror: "Çdo person i lidhur me bashkësinë myslimane, pranohet gjithashtu si pjesëtar i një bashkëpunimi shpirtëror. Prandaj në çdo veprim të tij, ai zotëron epërsinë e të qenurit pjesëtar i këtij lloj bashkëpunimi. Një individ, nga pozita e tij vetjake, gëzon të gjitha epërsitë që i janë siguruar bashkësisë..."[26]

Këtu, koncepti i "personalitetit kolektiv" shfaqet si një koncept me bazë Sufi. Megjithëse në traditën Sufi ekzistojnë njerëz të cilët e nënvizojnë këtë koncept, kjo nuk përbën një situatë të zakonshme. Koncepti fitoi gjerësi dhe thellësi në periudhën moderne në kohën kur u shfaqën bashkësitë moderne. Në fakt, ne kemi mjaft material social për t'u futur në një analizë intelektuale të konceptit, meqenëse ai duhet parë brenda parametrave të modeleve moderne. Konturi i përcaktimit të termave të tillë si: "trup i përbashkët" dhe "identitet institucional" është i dobishëm për të kujtuar "personalitetin kolektiv." Ne e lidhim një trup të përbashkët me një rregull social apo koncept ligjor dhe arrijmë kështu që të kemi një konceptim rreth tij. Personaliteti kolektiv përfaqëson rëndom të njëjtën gjë. Në legjislacionin modern, koncepti i

"personalitetit ligjor" hyn në fushën e të drejtave personale.

Koncepti i personalitetit kolektiv është bërë më i dukshëm në kohën tonë me formimin e bashkësive në kohët moderne. Ai përbën gjithashtu një nga konceptet më qendrore të Sufizmit për arsye se një nga qëllimet kryesore të Sufizmit është lartësimi i njerëzve në nivelin e velajetit nëpërmjet stërvitjes dhe pastrimit të vetvetes. Kjo shkallë mund të arrihet në kuptimin më të gjerë nëpërmjet personalitetit kolektiv të bashkësive. Udhëtimi i personalitetit kolektiv drejt valajas, bëhet i dukshëm nëpërmjet prezencës kolektive të bashkësisë shumë më tepër sesa nëpërmjet angazhimit personal të individëve të veçantë. Nëpërmjet angazhimit në personalitetin kolektiv, pjesëtarët e një bashkësie mund të përfitojnë të ardhura shpirtërore më intensivisht dhe me shpejtësi më të madhe se sa nëpërmjet praktikave individuale si në Sufizmin tradicional. Prandaj, në konceptin e bashkësisë moderne, konceptet e "personalitetit kolektiv" dhe të "velajetit" janë goxha të gjera dhe të thella për të rrethuar gjithë leksikun e terminologjisë tradicionale Sufi.

Bashkësia konsiderohet si marrëse e çdo forme bekimi. Në një bashkësi, çdo fjalë, praktikë dhe ndjenjë shërbimi, janë të dobishme dhe shërbejnë si transportues në udhëtimin shpirtëror të njerëzve drejt velajetit. Bashkësia funksionon si një bashkëpunim shpirtëror. Ajo funksionon si një ngjitës moral që bashkon shoqërinë por edhe si lartësuese ndjenjash bashkëpunimi, miqësie dhe devotshmërie.

Termi i "personalitetit kolektiv" nuk përbën një koncept imagjinar, të përdorur vetëm për të shprehur strukturën institucionale të bashkësisë. Toka, qielli, yjet, malet, etj, besohet se kanë personalitete shpirtërore në terminologjinë sufiste. Një interpretim i kozmologjisë islame, mbështet idenë se bazat për këtë realitet gjenden në vargun kuranor " Gjithçka që ekziston në qiej dhe në tokë e lartëson Zotin nëpërmjet qëndrimit të

tyre.[27]

Sipas disa thënieve profetike, ekzistojnë engjëj me dyzet mijë (apo edhe me njëqind mijë) koka dhe gojë të cilat përdoren të gjitha për të falënderuar Zotin. Të tillë engjëj mbartin gjithë përkujtimin dhe adhurimin e yjeve, hënës, maleve, etj, ndaj Zotit. Një mal dhe një pemë, kanë një personalitet shpirtëror i cili vëzhgohet nga një engjëll i caktuar për këtë detyrë. Nëse një mal me njëqind mijë pemë, ka një personalitet shpirtëror, atëherë sigurisht një bashkësi me njëqind mijë anëtarë duhet të ketë gjithashtu një personalitet shpirtëror. Kjo nuk lidhet vetëm me aspektin epistemologjik dhe atë interpretativ; ajo ka lidhje të drejtpërdrejtë me perceptimin mysliman për njerëzimin, ekzistencën dhe universin.

Thënia e mësipërme profetike ka kuptimin "Dora e Zotit, fuqia, ndihma dhe dashamirësia e tij janë për bashkësinë." Në Tokë, pika në të cilën Zoti e vë theksin, është njeriu i përkryer "insani kamil". Shfaqja më e qartë e ndihmës dhe e bekimit të Zotit është ajo për njeriun e përkryer. "Njeriu i përkryer" përfaqëson modelin ideal të njerëzimit, të paraparë nga sufitë përgjatë historisë së Islamit. Qëllimi i të gjitha betejave shpirtërore dhe morale është shndërrimi në një "njeri të përkryer." Megjithatë kur e krahasojmë me bashkësinë, një "njeri i përkryer" nuk mund të arrijë kurrë të përfitojë të njëjtin nivel ndihme dhe bekimi nga ana e Zotit. Një gjeni nuk mund të krahasohet kurrë me performancën dha aftësinë e një bashkësie shkencëtarësh. Po kështu, performanca shpirtërore e një personi nuk mund të arrijë kurrë atë të një bashkësie. Manifestimet më bujare dhe më të qarta të mëshirës, ndihmës dhe bollëkut të Zotit, i janë dhënë personalitetit shpirtëror kolektiv të bashkësisë. Prandaj, bashkësia dhe personaliteti kolektiv, kanë përbërë dy nga elementët më të rëndësishëm të traditës myslimane dhe të veprimtarisë për përhapjen e

mesazhit të Islamit në kohët moderne.

DINAMIKAT BAZË TË LËVIZJES

Analiza e dinamikave të brendshme të një lëvizjeje është e rëndësishme për dy arsye. Së pari, ajo u lejon të tjerëve të perceptojnë strukturën sipas së cilës është e organizuar lëvizja. Së dyti, ajo i parandalon të tjerët të mos bien në grackën e anashkalimit të tërësisë së lëvizjes nëpërmjet fokusimit në analiza të pjesshme. Unë përdor fjalën dinamikat këtu, për të shpjeguar konceptet bazë të lëvizjes. Qëndrimet intelektuale dhe shoqërore të një lëvizjeje përcaktohen nga dinamikat e lëvizjes. Analizat shkencore sociale që studiojnë një lëvizje kryhen mbi baza të shëndetshme nëse ato marrin parasysh këto dinamika të kësaj lëvizjeje dhe nëse nuk bien në gabime të vazhdueshme. Të kuptuarit e dinamikave të një lëvizjeje na lejon të identifikojmë ata persona të cilët kryejnë analiza objektive, por dhe ata të cilët trillojnë "analiza të piratuara" pa asnjë lloj dijeje. Për shembull, një person i cili përpiqet të mishërojë dinamikat bazë të praktikës islami Sufi, duke qenë i përulur në marrëdhëniet me të tjerët apo nëpërmjet vlerësimit të vetes si inferior ndaj të tjerëve, me siguri do të shfaqej si një person i turpshëm. Një vëzhgues i cili nuk ka dijeni rreth dinamikave asketike dhe ato sufiste, mund ta interpretonte këtë qëndrim të përulur si qëndrim hipokrit apo tinzar. Nëse një analizë nuk merr parasysh për këtë lëvizje dinamikat dhe përvojën myslimane Sufi, si mund ta quajmë këtë analizë realisht "shkencore"?

Thellësia shpirtërore dhe morali Sufi në Islam, i fton besimtarët të jenë të përulur dhe tolerantë në familjet e tyre por dhe në marrëdhëniet e tyre shoqërore. Virtytet personale dhe maturia shoqërore përbëjnë kërkesa të domosdoshme që shërbejnë për lartësimin shpirtëror. Prandaj, që ta kuptojmë siç

duhet këtë lëvizje, së pari është e domosdoshme të kuptojmë dinamikat shpirtërore të Islamit por dhe shkallën e ndikimit të Islamit tek pjesëtarët e kësaj lëvizjeje. Është e pamundur të analizohet qoftë edhe një jetë e vetme sociale dhe intelektuale e një myslimani të thjeshtë, pa kuptuar natyrën e gjerë të Islamit në përgjithësi. Islami kulturor na paraqet një pamje të përgjithshme në lidhje me marrëdhëniet teologjike, mendore, morale dhe shoqërore të myslimanëve. Kur kthejmë vështrimin nga dritarja e dinamikave të përgjithshme, mund të ndeshim një imazh fillestar të sjelljeve individuale, shpirtërore, morale dhe shoqërore të myslimanëve në një bashkësi. Nga të gjitha këto këndvështrime, përpunimi i aspekteve fetaro-shpirtërore, sociale dhe i dinamikave kulturore të lëvizjes Gylen, do të na ndihmonte të krijonim një ide të saktë të qëndrimit fetar dhe social-kulturor të lëvizjes në përgjithësi. Në fakt, titujt dhe konceptet që do të nënvizoj janë gjithashtu të rëndësishme në lidhje me mënyrën se si janë interpretuar dhe se si janë përcjellë tek praktika shoqërore po ashtu edhe në lidhje me domethënien e tyre të gjerë në perceptimin kulturor mysliman. Rëndësia e Gylenit buron nga suksesi i tij në transformimin e këtyre dinamikave në veprim brenda jetës social-kulturore. Në teori, këto dinamika kulturore dhe fetare kanë ekzistuar në libra dhe burime të tjera për pothuajse një mijë e pesëqind vjet.

Karakteristika më dalluese e këtyre dinamikave është se ato ekzistojnë në trajtë paralele me "përjetësinë", një nocion të cilin Islami e lidh natyrshëm me fenë dhe shpalljen hyjnore. Islami ka marrë mbi vete detyrën që t'i ndihmojnë njerëzit për të arritur të vërtetat e përjetshme dhe absolute duke u treguar atyre si të ecin përtej botës relative dhe të përkohshme të krijimit. Kjo paqe që shpie drejt përjetësisë është kryefjala e thelbit të të gjitha dinamikave të brendshme dhe atyre sociale të lëvizjes Gylenit. Në fakt, ky ideal ekziston pothuajse në themel të të gjitha feve. Megjithatë, ky ideal në lëvizjen Gylen

nuk është vetëm abstrakt. Ai është shndërruar në një program aktiv që përfshin pothuajse të gjitha marrëdhëniet e brendshme dhe ato shoqërore. Ky model pasurie njerëzore i Gylenit përfshin shërbimin pa interes dhe altruizmin brenda tërësisë së motiveve që shtrihen drejt përjetësisë.[29] Ideali i përjetësisë e zgjeron kuptimin dhe rëndësinë e të gjitha dinamikave të tjera. Ky parim rigjenerohet vazhdimisht si dinamikë bazë në çdo veprim dhe përpjekje, që do të thotë se besimi rijetohet në pothuajse çdo relacion dhe shërbim shoqëror.

Temat e këtij fokusimi përfshijnë këtu dinamikat bazë të cilat portretizojnë pamjen e përgjithshme të kësaj lëvizjeje. Disa nga titujt mund të mos jenë shumë përfaqësues në lidhje me lëvizjen, për arsye se mund të jenë përftuar për shkak të kushteve të veçanta materiale apo shoqërore gjatë periudhës mëse tridhjetëvjeçare të jetës së kësaj lëvizjeje. Këndvështrimet e Gylenit në lidhje me këto dinamika përbëjnë gjithashtu një aspekt mjaft të çmuar dhe kërkojnë vëmendje të madhe. Edhe sa i përket qëndrimit të përgjithshëm islam ashtu edhe perceptimeve të tij të përgjithshme, Gyleni mban një qëndrim konservator në lidhje me dinamikat e lëvizjes. Megjithatë, gjatë komentimit të të njëjtave dinamika, në kohë dhe vende të ndryshme, ai e zgjeron kuptimin e tyre duke krijuar kështu një sistem vetëgjenerues dhe vetëprodhues. Ky spektër i gjerë i burimeve intelektuale, filozofike dhe akademike, e rinovon thelbin e kësaj çështjeje pa prekur karakteristikat bazë të saj. Këtu do të ndalemi shkurtimisht mbi disa prej dinamikave bazë të lëvizjes. Domethënia e shumëllojshmërisë së formave, kuptimeve dhe stileve që kanë marrë këto dinamika në kohë dhe vende të ndryshme, do të kërkonte një analizë më të detajuar të veprës së tij dhe një studim më të thellë të veprimtarisë së tij shoqërore.

a. Shpirtmadhësia

E ndërsa shpirtmadhësia *(vixhdan genishligi[30])* mund të mos ekzistojë si një dinamikë e brendshme në lëvizjen Gylen, ajo ka sigurisht një rol vendimtar në interpretimin e dinamikave të tjera. Që nga vitet '70, në shkrimet dhe diskutimet e tij, Gyleni e ka zgjeruar këtë koncept me një domethënie më të gjerë edhe pse i është referuar atij në mënyrë aluduese, pa i vënë shumë theks. Shpirtmadhësia, ka një status vërtet të veçantë në sistemin e tij të të menduarit, në besimin dhe veprimet e tij. Në këtë mënyrë, Gyleni i shikon të gjitha shfaqjet e jetës morale, individuale dhe shoqërore nga këndvështrimi i shpirtmadhësisë.

Shpirtmadhësia mbulon çdo përvojë të brendshme dhe dije rreth besimit duke bërë pjesë praktikisht në mbretërinë sociale dhe etike të ekzistencës. Nëpërmjet këtij koncepti, Gyleni mesa duket kërkon të paraqesë një integritet dhe një pavarësi të kristalizuar dhe të sinqertë nga njëra anë dhe nga ana tjetër synon të vërë theksin mbi një shoqëri të virtytshme që përfshin të gjithë njerëzit me një shkallë të lartë mençurie dhe vetëdijeje për Zotin. Në këndvështrimin e tij, koncepti shtrihet nga thellësitë moralo-shpirtërore të individëve në mbretëritë e pafundme të ekzistencës sociale. Gylen e konsideron këtë koncept si të vetmin gurë prove për mirësinë, bukurinë dhe të vërtetën. Ai e konsideron këtë koncept si një kriter me anë të të cilit çdo ide, veprim dhe projekt social duhet vlerësuar në mënyrë që të kuptojmë nëse është në të vërtetë i dobishëm dhe i mbarë për të gjithë njerëzimin. Gyleni thekson se nuk mund të flitet për rigjallërim apo rilindje brenda një shoqërie të caktuar nëse ajo shoqëri nuk është e vetëdijshme për këtë realitet.[31]

b. Komunikimi i fjalës së Zotit (thirrja, përcjellja e saj dhe udhëzimi)

Gjatë kursit të historisë myslimane, *ilaji kelimetullah*, apo komunikimi i fjalës së Zotit, ka përbërë një temë diskutimi në kontekstin individual, shoqërore dhe politik. Duke përjashtuar interpretimet e bëra në përputhje me kushtet e caktuara sociale apo të kohës, ky koncept mbulon tre dimensione në kuptimin e tij më të gjerë: thirrjen në besim, përcjelljen e mesazhit dhe udhëzimin. Në rastin e Gylenit, komunikimi i emrit të Zotit i përmban që të tre dimensionet. Ai e integron secilin prej tyre me ekzistencën njerëzore në këtë botë. Qëllimi i ekzistencës në këtë botë është lartësimi i fjalës dhe i emrit të Zotit.

Bashkëshoqërimi i xhihadit fizik me *ilaji kelimetullah*, po shfrytëzohet dhe keqpërdoret në analizat e sotme perëndimore. Në të tilla analiza, Islami barazohet shpesh me luftën, dhunën dhe terrorin. Gyleni ka një libër të veçantë në të cilën e shpjegon në mënyrë të zgjeruar këtë koncept.[32] Ne sugjerojmë që në rastin kur dijetarët përpiqen të analizojnë dinamikat bazë me anë të të cilave myslimanët lartësojnë emrin e Zotit, t'ia hedhin një sy këtij libri për të mundësuar një analizë të brendshme më të thelluar. Në këtë vepër, lexuesit mund të zbulojnë se Gyleni i jep një domethënie kozmike këtij koncepti që të qartësojë arsyen e ekzistencës së njeriut në këtë botë.

c. Të jetuarit për të tjerët

Gyleni i kushton rëndësi këtij parimi, pra, të "jetuarit për të tjerët" në mënyrë të tillë që ai e interpreton si një dinamikë bazë që do të rizgjonte ndërgjegjen e një kombi. Çdo shoqëri duhet të bëjë sakrifica. Sakrifica shkon më përtej dhe mbi përfitimet e kësaj bote, prandaj përkufizimi i saj e kapërcen atë të altruizmit të zakonshëm. Përkundrazi, ajo ka më tepër lidhje me heroizmin ideal. Një altruizëm i tillë përbën karakterin e njerëzve të cilët janë të painteresuar në përfitime personale apo materiale dhe të cilët mbështeten tek ndihma e Zotit. Gyleni

i përshkruan këto lloj njerëzish si "arkitektët e shpirtit" dhe si "mjekët e mendjes". Këta njerëz janë të aftë të injektojnë në shoqëri një ndjenjë përgjegjësie dhe kujdesi për të tjerët. Pa mjekët e shpirtit, është e pamundur të ruhen ato vlerat e vendosura që i përkasin qytetërimit islam dhe të cilat kanë formuar identitetin e tij historik. Nëse kjo ruajtje nuk është e mundur, çdo shpresë për nxitjen e një rilindjeje dhe përtëritjeje të këtij qytetërimi dhe identiteti do të humbasë. Të tillë njerëz përbëjnë sipas Gylenit një dinamikë të rëndësishme:

Sot, ajo që na nevojitet janë njerëzit trima të cilët punojnë pa u kursyer në shërbim të Zotit dhe të cilët valëviten larg përfitimeve personale dhe egoizmit... Të tillët që përpëliten dhe preken nga mjerimi i njerëzve... Të tillët që mbajnë pishtarin e dijes në duart e tyre dhe të cilët luftojnë injorancën dhe ashpërsinë që ndezin ura zjarri ngado... Të tillët me besimin dhe vendosmërinë e tyre të patundur u shkojnë në ndihmë atyre që janë në baltë... Si kuaj të fuqishëm vrapojnë në rrugën e tyre, pa u zmbrapsur dhe pa u lëkundur... kacavirren dhe zvarriten me kënaqësinë e të jetuarit për të tjerët ndërsa harrojnë dëshirën për të jetuar.[33]

Unë besoj se i gjithë njerëzimi do të jetë i kënaqur dhe se mjerimi shumëshekullor i njerëzve të vuajtur do të marrë fund dhe bota do të përfshihet edhe njëherë në boshtin e falënderimeve, në përputhje me idealet që çojnë në shpëtimin e vetes nëpërmjet shpëtimit të të tjerëve. Të tillë njerëz mund të ecin drejt së ardhmes dhe përparimit të tyre në emër të lumturisë së të tjerëve. Ata mund të qarkullojnë në damarët e të tjerëve si gjaku, mund të spërkasin të djegurit dhe të eturit dhe të frymëzojnë jetë ngado. Ata mund t'i lidhin veprat e tyre me përgjegjësinë që është idealizuar në thellësinë e botës së tyre të brendshme. Me anë të dhembshurisë e cila i kapërcen kufijtë e perceptimit, të përgjegjësisë personale dhe përmes bukurisë që përqafon gjithë njerëzimin, ata do të përpiqen të na sjellin edhe njëherë shpirtin dhe domethënien

që kemi humbur. Ata do të na risjellin në mendje botëkuptimin tonë njerëzor. Kështu që do të përbëjnë një model për shpirtrat e hutuar të cilët kanë jetuar pa ideale për një kohë kaq të gjatë.[34]

Shoqëria jonë ka nevojë vetëm për heronj të idealeve: për ata që mund të arrijnë fillimisht popullin tonë dhe pastaj gjithë njerëzimin, me anë të ndjenjës së dhembshurisë; dhe çdoherë që ata të ngrejnë duart për t'ju lutur Zotit, të luten për të tjerët. Një kërkesë e tillë kaq e madhe nuk mund të pretendojmë që të plotësohet nga të tjerët. Mbi ne bie barra e nisjes dhe e artikulimit të saj nga vetvetja.[35]

Ne e konsiderojmë të jetuarit për vete si egoizëm ndaj ky qëndrim na duket revoltues. Të jetuarit për të tjerët dhe përgatitja e tyre për lumturinë e përjetshme përbën pasionin tonë. Edhe nëse do të ishte e mundur të riktheheshin përsëri në jetë; edhe nëse do të ishim të lirë të zgjidhnim rrugën tonë të kësaj jete të re, ne, sigurisht, do të zgjidhnim përsëri moton "të jetonim për të tjerët", me siguri, do t'ia përkushtonim veten njerëzimit dhe do ta përgatisnim qenien njerëzore për ringjalljen. Ne nuk do të çonim në mendje asnjë keqkuptim... Nuk do të frikësoheshim nga thirrjet kundërshtuese... Nuk do të grindeshim me asnjeri i cili na ka bërë me akuza të rreme dhe keqdashëse... Ne do të qeshnim kur qajmë përbrenda.[36]

Njerëzit idealë digjen si qirinj, pa marrë parasysh veten e tyre dhe vetëm ndriçojnë të tjerët...[37]

Një mik i vërtetë i cili është një njeri i pjekur, është ai që thotë "pas teje" edhe kur është duke dalë nga ferri ndërsa është duke hyrë në parajsë.[38]

Ajo që ne vazhdimisht theksojmë është se janë ata të cilët e jetojnë jetën e re me sinqeritet, ndershmëri dhe altruizëm në kurriz të vetes së tyre, me qëllim që t'i bëjnë të tjerët të jetojnë. Janë të tillët që përbëjnë trashëgimtarët e vërtetë të dinamikave

historike dhe që mund t'iu besojmë shpirtrat tanë. Ata nuk dëshirojnë asnjëherë që masat e njerëzve t'i ndjekin. Përkundrazi, ekzistenca e tyre përbën një ftesë kaq të fuqishme sa që e bën të pashmangshme që të gjithë të rendin drejt tyre kudo që ata janë, sikur këta njerëz të devotshëm të ishin një qendër tërheqjeje.[39]

Projektet individuale të ndriçimit shpirtëror, të cilat nuk janë të mbështetura në themelet e bashkësisë, janë të destinuara që të jenë të pafrytshme. Për më tepër, është e pamundur të rilindin vlera të cilat kanë qenë shkatërruar në zemrat e individëve në shoqëri, në ndërgjegje dhe në vullnetin e tyre. Ashtu siç projektet dhe planet për shpëtim individual që janë të pavarura nga planet për shpëtimin e të tjerëve nuk janë asgjë më tepër veçse një iluzion, edhe ideja e arritjes së suksesit si tërësi, duke paralizuar rizgjimin individual, përbën thjesht një marrëzi.

Të jetuarit përbën faktorin më të rëndësishëm që përcakton sjelljen e këtyre heronjve. Shqetësimi i tyre më i madh është kërkesa për t'u zgjedhur për misione të tilla, ndërsa karakteristika e tyre më e dukshme është ambicia e tyre e pacak për kërkimin e kënaqësisë së Zotit. Gjatë përpjekjeve për të ndriçuar të tjerët, ata nuk ndjejnë ndonjë dhembje, të lindur nga kjo detyrë. Madje arritjet që këta njerëz kanë, lidhen me shpalljen e aspektit hyjnor. Njerëz të tillë janë të mbushur me modesti, duke minimizuar vetveten vazhdimisht, çdo ditë. Në mbështetje të gjithë këtyre sa thamë, ata drithërohen ndaj idesë se ndjenjat e tyre janë të ndaluara që të përfshihen me veprat që ata kanë kryer dhe kanë sjellë në ekzistencë, ndaj ata i flasin Zotit duke rënkuar: "Ti je gjithçka që mua më nevojitet."[40]

Mospritja e ndonjë shpërblimi tokësor, përbën trëndafilin e tokës sonë. Altruizmi është lotusi i kopshteve tona. Është detyra jonë të arrijmë rezultate por edhe të mos kënaqemi. Ne e harrojmë jetën tonë kur digjemi nga dëshira për të jetuar për të tjerët. Është populli ynë ai që e di si të jetë në ballë kur është duke shërbyer

dhe si të qëndrojë prapa në shpërblime. Bota ka zbuluar nga ne dashurinë e pakushtëzuar.[41]

Besimtarët e përkryer nuk fiksohet vetëm tek zhvillimi apo përsosmëria e tyre vetjake; ata janë të vendosur, pothuajse si Profetët, që ta hapin veten për çdo njeri dhe ta përqafojnë secilin prej tyre. Ata ia përkushtojnë jetën lumturisë së të tjerëve, si në këtë botë ashtu dhe në tjetrën. Si kompensim për neglizhimin e vetvetes. Ata jetojnë si Sahabet e Profetit; ecin në një drejtim të kundërt me atë që u sugjerojnë dëshirat trupore dhe shpërndajnë dritë kudo, për arsye se ata kanë potencialin të ndriçojnë në thelbin e tyre si një qiri. Ata janë gjithmonë të kujdesshëm për errësirën dhe luftojnë për ta mbajtur atë të izoluar... Ndërsa digjen gjatë gjithë kohës, ata vuajnë përbrenda, megjithatë, as djegia e vazhdueshme e as shfarosja, nuk mund t'i kthejnë nga rruga e ndriçimit të të tjerëve.[42]

Ne nuk kemi nevojë për përfitime, ndere apo ideologji lokale apo të huaja. Ne kemi nevojë për shkencëtarë të mendimit dhe të shpirtit të cilët do të ndjellin tek çdo njeri vetëdijen për vlerat e përgjegjësisë, sakrificës dhe vuajtjeve për të tjerët, të cilët do të mund të përftojnë thellësi mendore dhe shpirtërore por dhe sinqeritet të pashoq në vend të premtimeve për lumturi kalimtare. Kush të mundet, me një përpjekje të vetme, që të na bëjë të arrijmë pikën e vëzhgimit të fillimit dhe fundit të krijimit!

Tani, ne jemi duke pritur, me sytë drejt pikës së mbërritjes së këtyre njerëzve, të cilët kanë kaq shumë dashuri për përgjegjësitë dhe kauzën e tyre saqë nëse do të ishte e nevojshme, do të jepnin në këmbim edhe biletën e hyrjes për në parajsë. Njerëz si këta, edhe nëse do të hynin brenda, do të kërkonin mënyra për t'u larguar nga parajsa. I Dërguari i Allahut, Muhamedi paqja qoftë mbi të, ka thënë: "Nëse ata do të vendosnin diellin në dorën time të djathtë dhe hënën në dorën time të majtë, për të më bërë mua që ta braktis kauzën time, unë do të refuzoja ta bëja këtë

derisa Zoti të bëjë që e vërteta të triumfojë apo derisa unë të vdes në këtë rrugë." Ky është horizonti i të Dërguarit të Allahut. Bediuzzaman Said Nursi, një dijetar rrezatues me dritën që buron nga i Dërguari i Allahut, i bërë dysh nga dhimbjet që i shkaktonte vështirësia e ndjekjes së akuzës së tij ka thënë: "Në sytë e mi, nuk kam as dashuri për parajsën e as frikë për ferrin dhe nëse do ta shikoja si të sigurt besimin e popullit tim, do të isha i gatshëm që tani të digjesha në zjarrin e ferrit." Në mënyrë të ngjashme, edhe Ebu Bekri i ngriti duart lart dhe u lut në një mënyrë që do të trondiste qiejt: "O Zoti im, bëje trupin tim aq të madh saqë unë, i vetëm, të mbush krejt ferrin dhe të mos ketë aty më vend për askënd tjetër."

Njerëzimi ka tani jashtëzakonisht nevojë për njerëz me thellësi dhe sinqeritet të brendshëm, shumë më tepër se për çdo gjë tjetër, ka nevojë për njerëz të cilët vuajnë dhe lotojnë për mëkatet dhe gabimet e të tjerëve; të cilët shohin përpara për të falur dhe për të kërkuar faljen e të tjerëve përpara vetes së tyre; të cilët në vend që të hyjnë në parajsë dhe të sigurojnë atje kënaqësitë e tyre individuale, preferojnë të qëndrojnë në A'raf [29] dhe që nga aty të përpiqen t'i marrin të gjithë njerëzit për në parajsë sëbashku me ta; të tillët edhe pasi kanë hyrë në parajsë nuk janë në gjendje të gjejnë kohë për t'u kënaqur me kënaqësitë e saj për shkak të merakut që u rri tek të tjerët duke planifikuar vazhdimisht shpëtimin e tyre nga zjarri i ferrit.[43]

d. Shpirti i devotshmërisë

Ky parim duhet parë si vazhdim i diskutimit të mëparshëm përsa i përket nivelit të dinamikës morale që i atribuohet konceptit të "të jetuarit për të tjerët". Me anë të tij individët ia përkushtojnë vetveten Zotit dhe njerëzve të tjerë. Le ta përpunojmë pak këtë ide. Siç e dimë, origjina e dashurisë në të gjitha format e saj e ka burimin tek Krijuesi i Plotfuqishëm.

Çdo dashuri dhe ndjenjë, sikurse çdo ndriçim dhe bukuri, përbëjnë manifestime të emrave të Tij të mrekullueshëm. I njëjti manifestim është i shprehur më së miri në dyvargëshin e famshëm turk: "Të duash çdo krijesë me arsyen e Krijuesit" të Junus Emresë, të paraqitur si në Perëndim ashtu dhe në humanizmin mysliman. Ky përbën një manifestim aq të madh saqë përfshin çdo fushë të ekzistencës dhe të marrëdhënieve njerëzore. Fraza përbën mesazhin më konçiz "humanist" të Islamit. Gyleni e ka mbajtur të gjallë këtë parim dhe e ka riprodhuar brenda shpirtit të vërtetë të devotshmërisë. Kur arrijmë t'i kuptojmë siç duhet nocionet e "Krijuesit dhe të krijesës", arrijmë të kapim karakteristikat bazë të dashurisë myslimane që dallohet nga humanizmi filozofik i cili nuk ka lidhje me hyjnoren. Kjo për arsye se në origjinë të të gjitha dashurive qëndron e vërteta e Krijuesit.[44] Nëse nuk do të ishte manifestimi i emrave dhe i cilësive të Tij të mrekullueshme, njerëzimi do të ishte i privuar nga dashuria, mëshira dhe bukuria. Ndaj, sipas Islamit, duhet t'ia kushtojmë gjithë dashurinë dhe afeksionin e tyre Krijuesit, përpara gjithkujt tjetër. Pa këtë pozicionim, një person nuk mund t'ia kushtojë dashurinë apo afeksionin e tij ndonjë personi tjetër me anë të heqjes dorë nga kënaqësitë e tij vetjake. Kështu që shpirti dhe ndjenja e devotshmërisë ndaj Zotit jep motivin bazë për shërbim ndaj njerëzimit. Shpirti i devotshmërisë përfton një dinamikë morale që elektrizon që të gjithë dashurinë, çdo lidhje, çdo sakrificë dhe çdo shërbim brenda saj:

Karakteristika më e dallueshme e atyre që ia kanë përkushtuar veten fitimit të kënaqësisë së Zotit si dhe idealit të dashurisë dhe të qenurit të dashur nga Ai, është se ata kurrë nuk pretendojnë asnjë shpërblim material apo shpirtëror në këmbim. Gjëra si përfitimi, pasuria, shpenzimet, komoditeti etj, gjëra të cilave njerëzit e kësaj bote i kushtojnë vëmendje aq të madhe, për ta nuk kanë shumë rëndësi. Ato nuk kanë ndonjë vlerë dhe nuk

konsiderohen si kritere të domosdoshme.

Tek të devotshmit, vlera e idealeve të tyre i kapërcen ato të idealeve tokësore. Në një shkallë të tillë është e pamundur t'i shmangësh ata nga ajo që synojnë – dhurimi i kënaqësisë nga Zoti – duke i çuar drejt një ideali tjetër. Në fakt, të zhveshur tërësisht nga gjërat e fundme dhe të përkohshme, të devotshmit përjetojnë në zemrat e tyre një transformim të tillë në kthimin drejt Zotit, saqë ata ndryshojnë për shkak se nuk njohin objektiv tjetër përveç këtij ideali të tyre. Meqenëse ata ia përkushtojnë veten tërësisht aftësimit të njerëzve për ta dashur Zotin dhe për të qenë të dashur nga Zoti – edhe njëherë për arsye se ata arrijnë ta orientojnë pikësynimin e tyre në këtë drejtim të unifikuar që në një kuptim kontribuon në vlerat e këtij ideali – ata arrijnë të shmangin mendimet ndarëse dhe antagoniste të tilla si "ata dhe ne", "të tjerët" dhe "tanët." Këta njerëz madje nuk kanë asnjë lloj problemi, të dukshëm apo të fshehtë, me njerëzit e tjerë. Përkundrazi, gjithçka që ata mendojnë është si të jenë të dobishëm në shoqëri dhe si mund t'i shmangin debatet me shoqërinë pjesëtarët të së cilës janë. Kur pikasin një problem në shoqëri, ata vihen në veprim si një udhëheqës shpirtëror e jo si trimosha, duke i udhëhequr njerëzit drejt virtyteve dhe nivelit të lartë shpirtëror dhe duke u larguar nga çdo lloj forme dominimi politik apo ideje qeverisëse.

Pjesë përbërëse e thellësisë së këtyre shpirtrave të devotshëm është edhe dija, përdorimi i kësaj dijeje, një kuptim i fuqishëm dhe i shëndetshëm i moralit dhe aplikimi i tij në çdo aspekt të jetës, virtytet e besimit dhe vetëdija për domosdoshmërinë e tyre. Ata kërkojnë strehë tek Zoti për t'u mbrojtur nga fama, propaganda e ftohtë, e bazuar mbi interesa, nga dëshirat dhe veprimet e ndaluara, gjëra të cilat nuk premtojnë asgjë në emër të së ardhmes së tyre, domethënë për botën tjetër. Për më tepër, duke jetuar në përputhje me parimet e tyre, ata përpiqen

pareshtur të udhëheqin njerëzit të cilët i shikojnë dhe i imitojnë për t'i çuar mandej drejt ndërgjegjësimit në lidhje me vlerat sublime njerëzore. Kur i bëjnë të gjitha këto, njerëz të tillë nuk presin ndonjë përfitim apo dhuratë nga asnjeri dhe përpiqen shumë që të ikin nga çdo lloj interesi apo përfitimi personal. Ata i largohen këtyre si të ishin gjarpërinj apo akrepa. Mbi të gjitha, pasuria e tyre e brendshme, përmban një fuqi qendërsynuese e cila nuk lejon asnjë lloj reklame, mburrjeje apo lavdërimi. Sjellja e tyre e çmueshme ka gjithashtu një pasqyrim në shpirtrat e tyre. Ajo përbën një cilësi kaq fisnike saqë i mahnit dhe i bën njerëzit t'i ndjekin nga pas pa mëdyshje.

Për këtë arsye të fortë, këta njerëz të devotshëm nuk dëshirojnë kurrë të mburren, të shesin mend apo të përhapin propagandë rreth tyre. Të qenurit të mirënjohur apo të vlerësuar nuk është pjesë e ambicies së tyre...

Njerëzit e devotshëm nuk përjetojnë boshllëqe në jetën e tyre mendore dhe në arsyen e tyre falë të kuptuarit siç duhet të këtij drejtimi unik. Përkundrazi, ata mbeten të hapur ndaj arsyetimit, shkencës dhe logjikës, duke e konsideruar këtë veprim si parakusht për besimin e tyre. Duke u shtrirë në thellësinë e afërsisë ndaj Zotit, një afërsi që varet nga meritat e secilit dhe duke u bërë pjesë e oqeanit që i ngjan njësisë hyjnore, dëshirat e tyre materiale dhe pasionet trupore, marrin tek ata një trajtë të re (kënaqësinë shpirtërore si rezultat i miratimit të Zotit për veprat e tyre), me një model dhe stil të ri. Kështu që të devotshmit mund të thithin të njëjtin ajër me engjëjt, në majat e jetës shpirtërore, gjatë kohës që ata bashkëbisedojnë me homologët e tyre në tokë gjatë përmbushjes së nevojave të tyre të ligjshme të jetës në tokë. Për këtë arsye, këta njerëz të devotshëm konsiderohen fort të lidhur si me botën e tashme ashtu edhe me atë të ardhme. Lidhja e tyre me botën aktuale i dedikohet faktit që ata veprojnë dhe bashkëpunojnë me forcat fizike. Ajo që i lidh ata me botën tjetër

është fakti se ata e vlerësojnë çdo çështje në dritën e jetës së tyre shpirtërore dhe atë të zemrës. Çdo pengesë në jetën tokësore që i imponohet jetës shpirtërore nuk sjell domosdoshmërisht një braktisje të plotë të jetës tokësore. Është kjo arsyeja përse këta njerëz nuk mund ta përçojnë tërësisht këtë botë. Në të kundërt, ata gjithmonë qëndrojnë në qendër e jo në periferi të botës dhe e udhëheqin atë. Ky qëndrim megjithatë nuk mbahet në emër të kësaj bote, por, përkundrazi, në emër të bashkëpunimit me format fizike dhe si një përpjekje për të lidhur gjithçka me botën e përtejme.

Është fakt se në përpjekjen për të mbajtur trupin brenda kornizave të tij dhe shpirtin brenda horizonteve të tij, kjo përbën të vetmen mënyrë; është rruga e udhëheqjes së jetës nën lidershipin e zemrës dhe të shpirtit. Jeta e fundme dhe e kufizuar tokësore duhet të jetë në atë shkallë që trupi meriton, ndërsa jeta shpirtërore duhet të jetë e hapur drejt pafundësisë dhe duhet të kërkojë përjetësinë. Nëse një person mendon vetëm gjëra supreme dhe të përtejbotshme, nëse ai kalon një jetë sipas kërkesave të Jetëdhënësit, nëse ai e konsideron ndriçimin e të tjerëve si themelin e jetës së vet dhe nëse përpiqet gjithmonë të kërkojë majat, atëherë natyrisht ky person shndërrohet në zbatues të një programi suprem dhe kështu në njëfarë mënyre ai kufizon dëshirat dhe pasionet e tij personale...

Sigurimi i kësaj devotshmërie, përbën zemërgjerësi dhe sinqeritet, dhe ky njeri është gjithmonë i sigurt se Zoti lëshon bekimin e tij mbi të tillë njerëz. Sa më shumë që njerëzit ta lusin Zotin dhe sa më shumë të jenë të lidhur me Të me gjithë zemër, aq më shumë do të vlerësohen dhe do të çmohen, aq më shumë do të shndërrohen në subjekte të bashkëbisedimeve supreme. Mendimi i përhershëm, fjala dhe veprimet e këtyre njerëzve do të shndërrohen në një atmosferë të shndritshme në botën tjetër, një atmosferë që do të quhet gjithashtu edhe "fytyra e qeshur e fatit." Njerëz të tillë me fat, të cilët kanë mbushur lundrimin

e tyre me erën e bardhë të fatit, lundrojnë nëpërmjet lutjeve të veçanta drejtuar Zotit, duke mos u marrë me asgjë tjetër. Mënyra sesi Kurani i paraqet këta njerëz përbën një përshkrim të çmuar në këtë aspekt: "Ata janë njerëz që nuk i pengon as tregtia dhe shitblerja vend për ta përmendur Allahun, për ta falur namazin dhe për ta dhënë zekatin. Ata i frikësohen asaj dite kur do të tronditen zemrat dhe shikimet. (ata i luten) që Allahu t'i shpërblejë më së miri për atë që punuan dhe për t'ua shtuar të mirat nga Ai. Allahu dhuron pa masë atë që do. (Nur 24: 37-38)[45]

e. Sakrifica, besnikëria dhe fisnikëria

Një nga dinamikat më të veçanta të lëvizjes Gylen përqendrohet te sakrifica dhe besnikëria. Këto koncepte nuk janë aq të dukshme në këtë lëvizje. Ato kanë qenë gjithmonë të një rëndësie të madhe në traditën myslimane. Siç jemi përpjekur ta theksojmë në kapitujt e mëparshëm, arsyeja përse i përfshijmë ato si koncepte përbërëse për lëvizjen Gylen, është se vetë Gyleni i përkufizon këto karakteristika me një ndjenjë të fortë thellësie dhe me një kuptim të pasur dhe të shtresëzuar. Ai ka motivuar ndjenjat e njerëzve në atë shkallë saqë ka gjeneruar një sistem të ri dhe një fushatë të re sakrifice. Kur flasim për sakrificë apo besnikëri në lëvizjen Gylen, ne nuk flasim thjesht për solidaritet dhe ndihmë. Gyleni përshkruan ashtu si edhe në kriteret e tjera të devotshmërisë fetare, një ndjenjë të hapur sakrifice që arrin kufijtë ekstremë të shqisave morale dhe njerëzore. Kur është fjala për devotshmërinë fetare apo shërbimin ndaj njerëzimit, ai nuk është kurrë i kënaqur me kufijtë normalë. Ai përpiqet të zgjerojë bamirësinë, besën dhe besnikërinë njerëzore. Për këtë arsye, Gyleni shpesh i referohet metaforave të "një kali që vrapon derisa zemra e tij të pëlcasë". Kali në këtë sistem simbolizon heronjtë e dashurisë të cilët vrapojnë ditë e natë në shërbimin e tyre. Nga këtu, ne mund të

zbulojmë se heronjtë e tij janë njerëzit idealë:

Sakrifica përbën një nga karakteristika më të rëndësishme të një personi i cili mëson të tjerët. Ata të cilët nuk sakrifikojnë apo nuk mund të rrezikojnë të sakrifikojnë që nga fillimi, nuk mund të jenë kurrë njerëz të kauzës. Njerëzit që nuk kanë një kauzë nuk mund të jenë të suksesshëm. Ata që janë të gatshëm që kur është e nevojshme të lënë mënjanë pasurinë, jetën, familjen, pozitën, famën e tyre, etj, gjëra që shumë njerëz i dëshirojnë dhe i vendosin në radhët e qëllimeve të tyre në jetë, atëherë kauza e tyre eventualisht arrin majat në mënyrë të garantuar dhe të pashmangshme.

Kështu, Profeti paqja qoftë mbi të, injektoi nga vetvetja dhe nga rrethi i tij i ngushtë, shpirtin e sakrificës. Ai e praktikoi dhe e shfaqi këtë përgjatë gjithë jetës tek njerëzit të cilët ia kishin përkushtuar veten kauzës së tij. Për shembull, Hatixhja, shpenzoi gjithçka kishte për hir të kësaj kauze të shenjtë, edhe pa ja kërkuar bashkëshorti i saj, domethënë Profeti. Ai i mbuloi të gjitha shpenzimet e banketit që u shtrua për paganët mekas me qëllim rrëfimin e mesazheve të Islamit. Duke qenë një nga njerëzit më të pasur të Mekës, kjo grua e shquar nuk kishte më as para për të blerë qefinin e saj kur vdiq.

Një aspekt tjetër i shpenzimit të pasurisë për njerëzit e kauzës është edhe emigrimi në një vend tjetër, domethënë largimi nga shtëpia kur është e nevojshme, largimi nga të gjithë të njohurit, për të mundësuar praktikimin e fesë, mendimeve, lirisë dhe njerëzimit. Ky përbën një akt sakrifice në kërkim të ndihmës së Zotit. Për shembull, Ebu Bekri, Omeri, Osmani dhe Aliu, të pasur dhe të varfër, të rinj dhe të vjetër, burra dhe gra – pothuajse të gjithë ata emigruan në një moment apo në një tjetër. Kur emigruan nga vendi i tyre ata e lanë gjithë pasurinë në duart e njerëzve mizorë dhe shtypës të Mekës, duke marrë me vete aq ushqim sa t'u mjaftonte gjatë udhëtimit. Ndërsa emigrantët

(muhaxhirët), sakrifikuan me qëllim shpalljen dhe paraqitjen e kauzës së tyre. Ata me sinqeritet besuan dhe ja përkushtuan vetveten vullnetit të Zotit. Nga ana tjetër, ndihmësit (ensarët) në Medinë bënë sakrificë të madhe duke i mirëpritur dhe përqafuar ata. Ata i mirëpritën vëllezërit dhe motrat e tyre mekas megjithëse edhe ata vetë ishin të varfër dhe e përballonin jetesën vetëm nga bujqësia, duke shfaqur kështu një bujari të jashtëzakonshme.

Njerëzit e sotëm, të cilët komunikojnë besimin dhe udhëzimin, duhet të veprojnë në të njëjtën mënyrë, me të njëjtën sakrificë të prezantuar nga Sahabet e Profetit të cilët dikur kulmuan një shoqëri të përkryer pothuajse në çdo fushë të jetës. Përndryshe... Këta njerëz nuk mund të kenë sukses në kumtimin e besimit.[46]

Besnikëria (vefa), është një nga trëndafilat e rritur në një mjedis miqësor. Është e pazakonshme dhe madje e pamundur të vërehet fisnikëria dhe besnikëria në një atmosferë armiqësie. Puhia paqësore e fisnikërisë dhe e besnikërisë fryn rreth atyre që ndajnë të njëjtat gjëra në ndjenja, mendime dhe imagjinatë. Armiqësia, urrejtja dhe xhelozia nuk shpien në besnikëri as edhe në një moment të vetëm, as sa të marrësh frymë. Në një mjedis dashurie dhe bujarie, besnikëria rritet ndërsa në një mjedis urrejtjeje, ajo zvogëlohet.

Disa e konsiderojnë besnikërinë një integrim të qenies njerëzore me shpirtin e tij, kjo është e saktë megjithëse jo plotësisht. Realisht është shumë e vështirë të flitet për besnikëri për ata të cilët nuk kanë jetë shpirtërore. Thënia e së vërtetës dhe mbajtja e fjalës apo premtimit është e lidhur me thellësinë shpirtërore të një personi. Hipokritët nuk mund ta ruajnë veten nga gënjeshtra dhe shpifja. Ata shkelin edhe betimin e tyre dhe nuk janë kurrë seriozë në lidhje me përgjegjësitë që kanë marrë mbi vete. Të presësh besnikëri nga njerëzit të cilët janë të privuar nga dimensioni shpirtëror, përbën papërgjegjshmëri dhe naivitet.

Kushdo që i beson dikujt që nuk ka besnikëri, shndërrohet në

një njeri të mjerë. Kushdo që ndërmerr një udhëtim me ta, herët a vonë lihet në baltë. Kushdo që i respekton ata si udhërrëfyes, mbetet gjithmonë i brengosur:

Shpresa për besnikëri prej tij
I mbushi sytë e mi me brenga
Dhe ma la njërën këmbë pa u kuruar...

Një person kërkon të vërtetën dhe lartësimin nëpërmjet besnikërisë dhe fisnikërisë. Nëse një shtëpi është e ndërtuar mbi këto dy themele, atëherë ajo mund të mbahet në këmbë dhe të bëhet e banueshme. Një popull mund të arrijë virtyte nëpërmjet këtyre ndjenjave fisnike. Një shtet ruan prestigjin e tij vetëm nëpërmjet këtyre ndjenjave në sytë e qytetarëve. Nëse në një vend humbet besnikëria, nuk mund të flitet më për njerëz të pjekur, për një ambient që premton siguri apo për një shtet të fortë dhe të qëndrueshëm. Në një vend të tillë, njerëzit janë dyshues në lidhje me njëri-tjetrin, shtëpitë janë të pathemelta, shteti është mosbesues ndaj qytetarëve të tij dhe çdo gjë është e huaj për të tjerët edhe në rastin kur njerëzit rrinë krah për krah me njëri-tjetrin.[47]

f. Prezantimi dhe komunikimi i fesë

Sot ekzistojnë shkolla dhe lëvizje të mendimit politik, filozofik dhe ideologjik që janë të panumërta dhe secila prej tyre mbron dhe bëhet zëdhënëse e disa kauzave madhore që ata pretendojnë se i kanë trashëguar nga e shkuara. Ndërmjet tyre janë edhe disa të tjera të cilat, sipas tyre përmbajnë gjëra të dobishme për njerëzimin, por që nuk vihen në jetë, duke mbetur kështu thjesht slogane. Ata nuk mërziten duke iu referuar çdo kriteri apo realiteti social për t'u siguruar nëse idetë e tyre janë të realizueshme apo jo, si dhe nëse janë të plota dhe përfaqësuese. Pavarësisht kësaj, çdo ide, mendim apo lëvizje, ka aspektet e saj teorike dhe praktike. Zbatueshmëria praktike është po aq e

rëndësishme sa edhe vetë ideja apo teoria. Në këtë pikë, njerëzit, të cilët i vënë këto ide në praktikë, vihen në pikëpyetje. Merita dhe aftësia për të përfaqësuar teorinë, përcakton suksesin e asaj lëvizjeje. Përfaqësimi përfshin zbatueshmërinë e opinioneve dhe ideve dhe lidhet me besueshmërinë e bartësve të saj. Asnjë lëvizje nuk mund të jetë e suksesshme pa patur njerëz të mjaftueshëm që të përfaqësojnë kauzën e saj. Fakti që shkalla e suksesit mund të ndryshojë në përputhje me disa kritere, nuk ndikon në vlefshmërinë e këtij fakti.

Gyleni e ka vënë theksin mbi këtë fakt përfaqësimi që në moshë të re. I mbushur me sinqeritet, nxitje dhe veprim, ai ka cituar fragmente nga jeta e Profetëve dhe e pasuesve të tyre me qëllim që të nënvizojnë domosdoshmërinë e kthimit të ideve në vepra. Gjatë ritregimit të historive të tyre, të personalitetit të dallueshëm, të durimit, qëndrueshmërisë dhe sinqeritetit të tyre, Gyleni ka nënvizuar rëndësinë e këtij parimi si më të rëndësishmin në mobilizimin e lëvizjes. Sipas tij, nëse ne nuk kemi aftësinë e përfaqësimit, shoqëria nuk do ta marrë seriozisht kauzën tonë dhe ne nuk do të kemi asgjë për t'i thënë shoqërisë. Gyleni e interpreton këtë parim si nga aspekti i brendshëm, ashtu dhe nga ai i jashtëm:

Ata të cilët dëshirojnë të reformojnë botën, duhet që më së pari të reformojnë vetveten. Nëse ata duan t'i udhëheqin të tjerët drejt një bote më të mirë, ata duhet të pastrojnë botën e tyre të brendshme nga urrejtja, mërzia dhe xhelozia dhe ta zbukurojnë botën e tyre të jashtme me virtyte. Fjalët e atyre që nuk mund të kontrollojnë dhe disiplinojnë veten dhe që nuk i kanë rafinuar ndjenjat e tyre, mund të ngjajnë tërheqëse dhe kuptimplote në fillim. Megjithatë, edhe nëse ata në ndonjëfarë mënyrë arrijnë t'i frymëzojnë të tjerët siç bëjnë ndonjëherë, ndjenjat që shfaqin do të vyshken menjëherë.[48]

Kur zemrat nuk ia vënë veshin me kujdes Islamit, zëri i

tyre nuk arrin të dëgjohet; nëse fjalët e thëna nuk pasqyrohen në sjellje, atëherë ai zë shuhet dhe nuk frymëzon asgjë të mirë në zemra. Fjalët që përveçse fliten, pasqyrohen edhe në sjellje, ngjallin drithërima në zemra dhe fitojnë një dimension që e kapërcen çdo distancë.[49]

Besimtarët duhet të besojnë nga zemra me shumë sinqeritet. Ata duhet të sillen sikur ta shikonin Zotin në çdo moment dhe të ndjejnë frikën e të vëzhguarit prej Tij. Për besimtarët e vërtetë, sjellja e tyre duhet të mjaftojë për t'u folur rreth fesë njerëzve të tjerë, por dhe për t'i bindur ata; nuk duhet të ekzistojë nevoja që ata të ndërtojnë ura lidhëse mendore. Gjumi, të folurit, vështrimi dhe qëndrimi i tyre janë të mjaftueshme për këtë qëllim. Njerëzit që i shohin ata duhet të jenë në gjendje të thonë se "ky njeri serioz nuk mund të sillet me kotësi; kjo fytyrë e palig nuk mund të gënjejë". Një nga problemet më madhore në kohën tonë është paaftësia për të përshtatur një sjellje si kjo. Kjo ka çuar në dështim si pasojë e të vepruarit jashtë kornizës së maturisë sonë të brendshme, si nga pikëpamja individuale ashtu edhe nga ajo shoqërore.

Fuqia magjepsëse e Apostujve të Isait (Jezusit) qëndronte në sinqeritetin dhe në besueshmërinë e sjelljeve të tyre. Arsyeja më e rëndësishme që bëri të mundur përhapjen e dritës së besimit në mbarë botën nga ana e shokëve të Profetit të fundit, të cilët gjetën mikpritje të ngrohtë ngado, ishin metodat islame të sjelljes dhe të veprimit. Nxënësit e Bediuzzamanit, shekuj më vonë, e personifikuan një sinqeritet dhe mirësjellje të ngjashme në një mënyrë të tillë sa që dukej sikur ata arrinin ta shikonin Zotin (ihsan). Megjithatë, në kohët e sotme, myslimanët janë rritur në numër, por kanë humbur shumë nga shpirti i i brendshëm islam. Kur përdorim arsyen dhe logjikën për të shpjeguar faktin se ndërsa shkenca dhe teknologjia janë më të përparuara se në kohën e paraardhësve tanë, ndërsa ne nuk kemi të njëjtin shpirt

që ata mbartnin, arrijmë në konkluzionin se na mungon ky shpirt i brendshëm islam. Ne jemi të privuar nga dhurata e vërtetë e përjetimit të Zotit në çdo rrahje zemre. Rrahjet tona të zemrës duhet të kenë një manifestim të jashtëm, ashtu si një sahat i cili ka një mekanizëm të brendshëm që në mënyrë të menjëhershme kthehet edhe në veprim të jashtëm dhe që e vërejmë në çdo sekondë. Qendra e vërtetë e jetës është zemra.[51]

Stanjacionin shoqëror kronik të botës myslimane, Gyleni ia atribuon mangësive të saj në përfaqësim:

Mangësitë e botës myslimane nuk janë në fusha të shkencës, teknologjisë apo pasurisë. Më duhet të pranoj se ato kanë njëfarë ndikimi, megjithatë, arsyeja themelore e mangësive tona është sjellja dhe mungesa e thellësisë së cilësisë së mjaftueshme të zemrës. Se është ajo që duhet të drejtojë çdo veprim tonin. Mangësia jonë, lidhet me mungesën e imazhit tonë islam. Për shkak të këtyre mangësive dhe të kësaj pamjaftueshmërie, ne sot nuk jemi njerëz si Sadreddin Konevi, Mevlana Rumi, Nakshibendi, Hasan Shadheli, Ahmet Badevi, Imam Rabbani, Mevlana Halid apo Bediuzzaman. Ne jetojmë larg nga këta njerëz të shpirtit, bota jonë është e privuar nga ngjyrat e tyre. Islami perceptohet nga të tjerët nëpërmjet shikimit të sjelljeve tona. Ne mbështetemi tek Kurani i Shenjtë për udhëzim, por shprehja e potencialit të plotë të Kuranit varet nga sinqeriteti i njerëzve të devotshëm. Edhe nëse Kurani mbahet mbi rafte të lartë, me mbështjellëse kadifeje, nëse nuk mishërohet tek njerëzit, ai nuk mund të flasë vetë. Që nga shpallja e tij, Kurani ka qenë një udhërrëfyes për njerëzimin në aspektin e shpirtit të materializuar. Megjithatë, siç mund ta vëreni, nganjëherë zëri i tij ka qenë i lartë, ndërsa në raste të tjera ai ka qenë i heshtur, goja e tij është mbyllur dhe ai është kyçur në kult sekret. [52]

Shkurt, kur përfaqësimi ishte i fuqishëm, komunikimi i besimit ishte gjithashtu i fuqishëm:

Pa përfaqësues të ndërgjegjshëm dhe mendjemprehtë, Kurani i Shenjtë përjeton një situatë patetike. Libri i Përkryer mund ta përhapë mesazhin e tij vetëm me anën e një ekipi të përkryer përfaqësuesish. Për fat të keq, meqenëse botës së sotme i mungojnë përfaqësues të tillë, shumë persona të cilët e studiojnë Islamin detyrohen të shohin ata që dështojnë në aspektin e përfaqësimit të së vërtetës. Një ekip i përkryer përfaqësuesish, i tillë që ia përkushton veten tërësisht komunikimit të emrave të Zotit dhe pjesëmarrjes së plotë në fe, do të jetë në gjendje të ilustrojë si duhet rrugët në të cilat do të gjejë shprehje Kurani. Parimi bazë nuk është ndërmjetësimi apo ecja në rrugën e një personi tjetër që ka gjetur Zotin në zemrën e tij, përkundrazi, qëllimi ynë është thjesht që të përbëjmë një shembull të pakundërshtueshëm të besimit të vërtetë. Secili prej nesh duhet të përpiqet t'i bëjë njerëzit të thonë "Nuk ka asnjë shenjë gënjeshtre në zemrën e tij". Ne duhet t'u tregojmë njerëzve të vërtetën dhe t'i bëjmë ata të mendojnë: "Nëse feja e tyre injekton të tilla thellësi besimi dhe morali, atëherë ajo fe nuk mund të jetë e rreme".[53]

Njerëzit, të cilët e konsiderojnë "komunikimin e besimit" si biznes të tyre, mund të marrin shumë leksione nga jeta e Profetit. E vetmja mënyrë për të ndikuar mbi njerëzit e tij është së pari praktikimi i mesazhit. Nëse doni t'i shpjegoni dikujt çfarë ndjenjash lindin kur njeriu mbushet me lot për Zotin, atëherë ju duhet të zgjoheni natën dhe të qani derisa sixhadeja juaj të laget tërësisht. Vetëm atëherë do të vëreni se si fjalët tuaja, ditën tjetër, do të kenë bërë një përshtypje të jashtëzakonshme. Përndryshe, ju do të merrni shuplaka në fytyrë, si në vargun uranor: "Përse e thoni atë që nuk e veproni?(Kuran, 61:2)"[54]

Besimtarët, të cilët komunikojnë besimin, duhet të mbajnë të njëjtin qëndrim që mbajnë edhe kur janë mes njerëzve, edhe nëse janë vetëm dhe duhet të jenë të sinqertë në çdo veprim të tyre. Ata nuk duhet të kundërshtojnë veten në qëndrimet e

tyre personale apo shoqërore. Netët e tyre duhet të jenë po aq të ndritshme sa edhe ditët e tyre, por edhe ditët e tyre duhet të jenë po aq të shndritshme sa të ndriçojnë diellin. Çdo gabim i bërë nga pakujdesia, duhet t'i bëjë ata të rënkojnë. Ata duhet të ndjehen të turpëruar kur kryejnë faljen e mëngjesit, nëse ata nuk kanë kryer faljen e tehexhxhudit[55] *gjatë natës. Ata duhet të lotojnë derisa të pastrojnë mëkatet e kryera nga sytë e tyre. Çdo ushqim i palejuar apo i dyshimtë që ata hanë, duhet ta bëjë stomakun e tyre të ndjejë dhembje për ditë me radhë dhe atyre duhet t'u duket çdo shmangie nga parimet e fesë si flakë që vjen nga zjarri i ferrit.*

Reflektimet dhe mendimet që nuk praktikohen nga individët nuk janë të mirëpritura, pavarësisht se sa tërheqëse dhe sa të nevojshme janë ato. Fjalët duhet të jenë të mirëpritura, së pari, në zemrat e personave që i lëshojnë ato. Nëse mendimet nuk kanë zënë vend në zemrën e dikujt, atëherë është e pamundur që ai të presë që këto mendime të pranohen nga të tjerët.[56]

Ekspozimi i dinamikave të brendshme të lëvizjes Gylen si dhe interpretimi i tyre në mënyrë sistematike, nuk kufizohet vetëm tek kjo analizë. Kur ne e shikojmë më hollësisht aspektin që ka të bëjë me Gylenin, vërejmë edhe koncepte të tjera si përulësia dhe modestia; vëllazëria dhe përhumbja në miqësi; kontributi materialo-shpirtëror dhe paralajmërimi i njëri-tjetrit mbi atë çfarë është i mirë, lidhja me Zotin dhe njehsimi me lutjet dhe faljet; të qenurit njeri zemërgjerë; braktisja e përparimit shpirtëror (füyuzat hislerinden): veprimi konstruktiv (pozitiv) etj.[57] Ne përpunuam vetëm disa prej çështjeve në mënyrë që të japim shembuj. Ky përpunim nuk përbën në asnjë mënyrë një analizë të thellë. Unë mendoj se edhe ai mund të na japë disa të dhëna të pavërejtura më parë në lidhje me lëvizjen Gylen dhe qëllimin bazë të saj. Përpara se të komentohet mbi veprimin e lëvizjes në shoqëri, këto dinamika bazë duhet të kuptohen siç duhet dhe të merren në konsideratë. Kjo është e njëjtë edhe për

studimin e lëvizjeve të tjera islame, qofshin ato të analizuara nga këndvështrimin mysliman, qofshin nëpërmjet metodave sociale. Dinamikat e brendshme dhe shpirtërore të një lëvizjeje, i japin jetë një ekzistence shoqërore të çdo lëvizjeje. Ajo përhapet në kapilarët e individëve dhe në ekzistencën dhe identitetin social të lëvizjes si tërësi. Idealet dhe realitetet shoqërore mund të kundërshtojnë njëri-tjetrin, por kjo në përgjithësi rrjedh për shkak të mungesës së balancës ndërmjet mendimeve dhe veprimeve. Nganjëherë, veprimet janë në ballë të veprimeve dhe të ideve, ndërsa nganjëherë mendimet dhe idealet udhëheqin veprimet. Vëzhgimi i një mungese të tillë baraspeshe mund t'i bëjë disa njerëz të lëshojnë kritika të padrejta në lidhje me lëvizjen apo të bëjnë përshkrime dhe akuza të rreme.

Kjo ndodh shpesh kur lëvizjet myslimane kritikojnë dhe vlerësojnë njëra-tjetrën. Zhvillime të përkohshme mund të modelojnë qëllimin e një lëvizjeje në formën e saj të jashtme, të bazuar mbi vlerat rrjedhëse. Kjo mund t'i çojë disa njerëz drejt spekulimit se lëvizja është shmangur nga parimet dhe idealet e saj të brendshme. Megjithatë ajo që është e dukshme është se vlerat e ndryshueshme janë të domosdoshme për fleksibilitetin dhe për zgjerimin e rastit të lëvizjes. Vlerat e ndryshueshme nuk mund të përcaktojnë parimet ideale, por ato mund të prekin lëvizjen kur një shtrirje e re është e nevojshme. Është e qartë se ndryshimi nuk është diçka të cilën çdo lëvizje mund ta dëshirojë gjatë gjithë kohës dhe lëvizjet mund të mos kenë gjithmonë nevojë të përhapen jashtë mjedisit të tyre lokal. Kjo shpie shpesh në një qëndrim në vend për disa lëvizje dhe ky qëndrim në vend duhet të përbëjë gjithashtu një çështje për diskutim. Megjithatë mendoj se vlerat e ndryshueshme shfaqin gjithashtu një aftësi për t'u përshtatur në një shoqëri në ndryshim dhe një aftësi për të prodhuar marrëdhënie dhe vlera të reja. Një lëvizje e cila nuk e ka këtë aftësi, me siguri do të zhduket. Unë shpresoj

se vëzhgimet e mia në lidhje me "konstantet dhe variablat" nuk do të keqinterpretohen. Arsyeja e këtij shqetësimi është se kjo çështje ngrihet mbi një terren tejet rrëshqitës. Për më tepër, ajo shoqërohet me humbjen dhe mungesën e kuriozitetit vëzhgues dhe interpretues që vërehet në mjediset politike moderne. Literatura liberale sugjeron gjithashtu se çdo ndryshim apo zhvillim është i pashmangshëm. Qëllimi ynë këtu është thjesht kundërshtimi i atij qëndrimi që sugjeron një mundësi sociologjike për transformime pa pasur më parë një bazë parametrash, qëndrim i cili ngre në qiell çdo kënaqësi dhe pasion egoist trupor. Çdo interpretim dhe analizë duhet të shihet më ngushtë me vlerat konstante dhe ato dinamike. Ky aspekt gjithashtu nënvleftësohet gjatë analizave të lëvizjeve. Literatura emocionale dhe ideologjike banalizon gjithçka dhe nuk mbart as vlera njerëzore e as vlera morale.

SHËNIME PËRMBYLLËSE

Një nga vështirësitë kryesore në zhvillimin e një analize që trajton një lëvizje brenda kontekstit të saj social kulturor, është përcaktimi i konstanteve dhe i variablave të lëvizjes. Sapo të vërejmë konstante të caktuara në zhvillimin e një lëvizjeje, atëherë mund të marrim përsipër analizimin e kësaj lëvizjeje. Diskutimi i një lëvizjeje në përgjithësi formohet mbi dy elemente: konstantet dhe variablat. Konstantet përfaqësojnë dinamikat parimore të një lëvizjeje ndërsa variablat injektojnë interpretime dhe analiza kalimtare. Ka shumë për të thënë rreth lëvizjes Gylen. Përpjekja jonë ka qenë vetëm në drejtimin e përpunimit të parametrave të saj kryesorë dhe të dimensionit të saj fetar. Kjo përbënte një lëvizje të lirë. Qëllimi ynë ishte të nxjerrim në pah identitetin social dhe kulturor të lëvizjes. Sigurisht, identiteti islamik i Gylenit përbën një aspekt madhor të personalitetit të tij. Nuk ka dyshim se ky identitet përfshin fjalët dhe veprat e tij. Një studim i cili do të gjurmonte traditat fetare, do të mundësonte një kuptim më të thellë të ndjeshmërisë së ndryshme fetare të lëvizjes Gylen. Në analizën time rreth lëvizjes Gylenit, unë do të thoja se jam përpjekur të interpretoj çdo subjekt i mbushur me ndjenjën e përgjegjësisë sime në dritën e historisë. Shpresoj që lexuesit do të tolerojnë çdo mangësi që buron nga pamjaftueshmëria e përvojës dhe e dijeve të mia, ashtu edhe nga opinionet dhe interpretimet e mia vetjake. Përpjekjet na takojnë ne ndërsa suksesi është i mundur vetëm nëpërmjet vullnetit të Zotit. Në mbyllje, do të doja ta përmbledh analizën time në lidhje me Fethullah Gylenin dhe

lëvizjen Gylen në pikat e mëposhtme:

1. Lëvizja Gylen nuk është një lëvizje politike apo ideologjike

2. Lëvizja Gylen është tërësisht një iniciativë civile

3. Lëvizja Gylen është një përvojë e rëndësishme e cila shfaq dinamizmin dhe kapacitetin e Islamit me anë të krijimit të lidhjeve të forta sociale dhe kulturore

4. Lëvizja Gylen ka zhvilluar një sistem të ri për përhapjen e humanizmit dhe të shërbimit shoqëror

5. Lëvizja Gylen ka ndërtuar një strukturë e cila përfshin çdo segment të shoqërisë

6. Lëvizja Gylen i pajton dhe i bashkon njerëzit, meqenëse ajo bashkon vlerat fetare dhe idealet shoqërore

7. Lëvizja Gylen nuk e vë theksin mbi aftësitë individuale, por, përkundrazi, i bën pjesëtarët e saj që të fitojnë një personalitet dhe identitet të gjerë social

8. Lëvizja Gylen nuk është një organizatë tradicionale tarikati (urdhri fetar), as një lëvizje laike në kuptimin modern

9. Lëvizja Gylen është një lëvizje pozitive që vlerëson tolerancën dhe dashurinë, pajtimin dhe dialogun si dhe qëndrimin pozitiv në sjellje dhe vepra

10. Lëvizja Gylen nuk ka synime materiale apo të kësaj bote, e as nuk ka ndonjë plan të fshehtë për të fituar pushtet politik

11. Lëvizja Gylen është një lëvizje altruiste dhe sakrifikuese, e cila përpiqet të japë e jo të marrë nga shoqëria

FOOTNOTES

KAPITULLI I PARË

[1] Seminari i parë në fushën e Platformës së Dialogut u mbajt më 23 mars 1998 dhe tema kryesore e tij ishte "Islami dhe Laicizmi." Temat e takimeve të mëpasme ishin "Feja, Shteti dhe Shoqëria" (1999)," "Shteti Ligjor Demokratik (2000)," "Pluralizmi dhe Pajtimi Shoqëror (2001)," "Globalizmi (2002)," "Lufta dhe Demokracia (2003)," "Islami, Laicizmi dhe Demokracia: Përvoja Turke (2004)," "Kultura, Identiteti dhe Feja Gjatë Procesit të Anëtarësimit të Turqisë në BE (2004)," "Kërkesat e Reja në Edukim (2005)," "Republika, Pluralizmi Kulturor dhe Europa (2006)," "Politikat Globale dhe e Ardhmja e Lindjes së Mesme (2006)," "Biseda Turko-Egjiptiane: Islami, Perëndimi dhe Modernizmi (2007)," dhe " Alevizmi në Dimensionet Historike, Kulturore, Folklorike dhe Aktuale (2007)."

[2] Shih M. Fethullah Gylen, *"Statuja e Shpirtrave Tanë",* Nj: The Light, Inc., 2005, f.122, 145, 159: Gündem Mehmet, "Intervistë me Fethullah Gylen," Milliyet, 21.01.2005 (http://en.fgulen.com/content/view/1924/14/).

[3] Figurat Sufi të historisë turke konsiderohet se përfaqësojnë interpretimin më të mirëpritur të Islamit. Historitë e tyre ekzemplare jetësore si dhe poezia e tyre ka qenë rrëfyer brez pas brezi.

[4] Shih Gylen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, Istambul: Nil Yayınlari, 2004 f. 107-108, 192; Yeşeren Düşünceler, Istambul: Nil Yayınları, 2005, f.110,142; Işığı Gőründüğü Ufuk, Istambul: Nil Yayınları, 2002, f. 35; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, Istambul: Nil Yayınları, 2004, f. 117; Fasıldan Fasıla Vol. 2, Izmir: Nil Yayınları, 1998, f. 127:Sohbet-i Canan, Istambul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 2004, f.125.

[5] Në libër, *tolerancë*, është përkthyer për shkak të mungesës së një fjale më të përshtatshme, si ekuivalentja e fjalës turke hoşgőrü, e cila ka një kuptim më të gjerë në turqisht se sa tolerancë në shqip. E ndërsa tolerancë shpreh një shkallë faljeje, këtu duhet kuptuar si të pranuarit e njerëzve ashtu siç janë.

[6] Shih Jusuf Kardavi, Gayru'l Muslimin fi'l Muxhtemail Islami, f. 10

KAPITULLI I DYTË

[1] Shih Ali Kőse, botuar nga, Sekülerizm Sorgulanıyor, Istambul: Ufuk Yayınları, 2002, f. 41-42.

[2] Shih po aty, f. 77; P. L. Berger dhe T. Luckmann, *Ndërtimi Social i Realitetit: Një Trajtim në Socilologjinë e Dijes*, Garden City, NY: Anchor Books, 1966.

[3] Këta autorë e përfshijnë trupin bazë të veprës si "Mjeshtrit e Ditur" të kërkuar nga studentët në Perëndim shumica prej të cilëve në anglisht, klasikë, histori dhe shkenca politike.

[4] Shih Jocelyne Cesari dhe John Esposito, Islam'dan Korkmalı mı, Istanbul: Birey Yayıncılık, 1999, p.9.

[5] Asr-ı Saadet i referohet kohës së Profetit Muhamed

[6] Shih Gylen, Kendi Dünyamıza Doğru, Istanbul: Nil Yayınları, 2005, f. 185; Asrın Getirdiği Tereddütler, Nil Yayınları, Izmir: 1998, Vol. 4, f. 164 – 7; "Dar Bir Çerçeveden Din ve Vicdan Hürriyeti," Yeni Ümit, No. 64, April 2004; Fasıldan Fasıla, Vol. 2, p. 50; Inancın Gőlgesinde, Istambul: Nil Yayınları, 2002, Vol. 2 , f. 27.

KAPITULLI I TRETË

[1] Pas shpalljes së Republikës, gjuha turke pësoi një transformim mjaft të madh gjatë të cilit shumë fjalë me origjinë arabe dhe persiane u hoqën (ose u tentua të hiqeshin) nga leksiku duke u zëvendësuar me fjalë të reja për të mbushur boshllëkun. Megjithatë një pjesë e madhe e fjalorit të vjetër është ende në përdorim. Për rrjedhojë, sot ekzistojnë dy lloj fjalësh – të vjetra dhe të reja – që shprehin të njëjtin koncept, me një ndryshim të lehtë në nuancë; fjalët e vjetra përdoret më tepër në kontekst fetar ndërsa fjalori i ri preferohet për referencat laike. Autori i referohet këtij fakti kur përdor dyshen i*lim-bilim* për "shkencë", münevver – aydın për " i shkolluar," dhe mütefekkir – entelektüel për " intelektual."

[2] Për një tension të ngjashëm në modernizmin arab shih Ibrahim Abu-Rabi, *Origjina Intelektuale e Rigjallërimit Islamik në Botën Moderne Arabe*,Albany: State University of New York Press, 1996.

[3] Shih Thomas S. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Istambul: Kırmızı Yayıncı, 2006. E botuar fillimisht si *Struktura e Revolucionit Shkencor* , Chicago: University of Chicago Press, 1996; Immanuel Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın, Istambul: Metis Yayınları, 2000. E botuar fillimisht si *Fundi i Botës Siç e Njohim Ne Atë*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 2001; Paul Feyerabend, Özgür Bir Toplumda Bilim; Yőnteme Karşi, Istambul: Ayrıntı Yayınları, 1999. E botuar fillimisht si Kundër Metodës , London: Verso, 1993.

[4] Shih Wellerstein, f. 10

[5] Për më shumë informavion shih Steven Shapin, Bilimsel Devrim, Istambul: Izdüşüm Yayınları, f.154. *Revolucioni Shkencor*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

[6] po aty

[7] po aty

[8] Feyerabend, f. 100

[9] po aty., f.103

[10] Shapin, 200

[11] po aty

[12] po aty

[13] Irfan Yılmaz dhe al., Yeni Bir Bakış Açısıyla Ilim ve Din, Izmir: Nil Yayınları, 1998, f. 10.

[14] po aty, f. 11

[15] po aty, f. 16

[16] po aty, f. 17

[17] po aty, f. 17

[18] po aty, f. 22

[19] po aty, f. 27-30

[20] Shapin, 2000, f. 82

[21] Günler Baharı Soluklarken, Istambul: Nil Yayınları, 2002, f. 17.

[22] po aty, f., f. 17

[23] po aty, f. 18-19.

[24] po aty, f. 98-99.

[25] po aty, f. 71-72.

[26] Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, f. 67: Günler Baharı Soluklarken,f. 70, 83.

[27] Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, f. 93, 130, 194; Euhumuzun Heykelini Dikerken, Istambul: Nil Yayınları, 2002, f. 32; Gurbet Ufekları, Istambul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 2004, f. 157; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, p. 50; "Kur'an-ı Kerim ve Ilmi Hakikatler," Yeni Ümit, No. 16, April 1992.

[28] Gülen, Yeşeren Düşünceler, f. 105, 179-181. Shih gjithashtu, Gülen, Tuhumuzun Heykelini Dikerken, p. 114; Beyan, Istambul: Nnil Yayınları, 2008, f. 88, 105: Zamanın Altın Dilimi, Istambul: Nil Yayınları, 2002, f. 19; "Işık-Karanlık Devr-i Daimi," Sızıntı, No. 298, November 2003.

[29] Gülen, Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 10.

[30] po aty

[31] po aty

[32] po aty

[33] po aty, f.12

[34] Shih Gülen, Çağ ve Nesil, Nil Yayınları, Izmir: 2002, f. 115-8l Günler Baharı Soluklarken. F. 70, 84, 90; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 102-7.

[35] Shih Gülen, Yeşeren Düşünceler, f. 172-188; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 16-20,57,65-70; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, f. 36, 97; Kendi Dünyamiza Doğru, f. 19-25, 66; Beyan, 127; Sohbet-u Canan, f.66; "Hakikat Aşki," Sızıntı, No. 304, Mnay 2004; "Ilim ve Ataştırma Aşki," Sızıntı, No. 305, June 2004.

[36] Gülen, Kendi Dünyamiza Doğru, f. 73-85. "Kur'ani na mëson ne këtë rrugë dhe ajo përkufizohet si e arsyeshme përsa i përket mendimeve rreth përjetësisë."

[37] po aty

[38] Për një shqyrtim të detajuar mbi pikëpamjet e Nursiut shih Ibrahim Abu-Rabi *Islami në Udhëkryq: Mbi Jetën dhe Mendimet e Said Nursi*, Albany: State University of New York Pres, 2003.

[39] Gülen, Kendi Dünyamiza Doğru, f. 73-85

[40] Shih gjithashtu, po aty., 130, 142; Sohbet-i Canan, f.192

[41] Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, Vol.2, Istambul: Nil Yayınları, 2001, f. 19; Prizma, Vol.2, Istambul: Nil Yayınları, 2002, f.66

[42] Gülen, Fasıldan Fasıla, Vol. 3, Izmir: Nil Yayınları, 1998, f.194.

[43] Gülen, Kendi Dünyamiza Doğru, f. 142

[44] po aty

[45] Cemal Uşak, Küresel Barışa Doğru: Kozadan Kelebeğe, Vol. 3, Ustambul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi Yayınları, 2003, f.55.

[46] Përkufizime si Islami turk- edhe pese zakonisht përdoren ne kuptimin figurativ – nuk janë të vërteta sepse Islami është universal dhe asnjëra prej mënyrave të praktikimit të tij nga një popull i caktuar nuk është superiore ndaj të tjerave.

[47] Armağan dhe Ünal, f. 87.

[48] Për rrënjët intelektuale të myslimanizmit turk shih Etga Ugur, "Rrënjët Intelektuale të Islamit Turk" dhe "Qëndrime Ndaj Modelit Turk," *Gazeta e Çështjeve të Minoritetit Mysliman*, 24, (2): 327-45, 2004.

[49] Fetarizmi përbën fushën në të cilën morali i individit vendoset si element thelbësor i fesë, Vepra e Veberit me titull "Etika protestante dhe Shpirti i Kapitalizmit" e trajton gjerësisht çështjen e fetarizmit.

[50] Shih Eyüp Can, Fethullah Gülen ile Ufuk Turu, Istambul: A.D. f. 35; Hilisi Turgut, "Nur Hareketi," Sahab, January 15, 1997; Gülen, Fasıldan Fasıla, Vol.2, f.53; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, 115; Prizma, Vol. 3, f. 72-3; www.herkul.org/Kırık Testi "Meçhul Kahramanlar," April 18, 2005.

[51] Shih Kur'ani, Anbita 21:105.

[52] Gülen, *Statuja e Shpirtrave Tanë*. F .59-62.

[53] Shih Gülen, *Işığın Gőründüğü Ufuk*, f. 75, 213; *Örnekleri Kendinden Bir Hareket*, f. 114, 119.

[54] Shih Bekim Agai, "Etika Islamike e Edukimit të Lëvizjes Gylen," Kritika : *Studime Kritike të Lindjes së Mesme*, 2002: 11 (1), f. 27-47.

[55] Gülen, *Örnekleri Kendinden Bir Hareket*, f. 117; *Ruhumuzun Heykelini Dikerken*, f. 122: Yeşeren Düşünceler, f. 156: *Kendi Dünyamıza Doğru*, f. 50; "*Islam Düvyası",* Sızıntı, No. 302, March 2004.

[56] Për një analizë të detajuar rreth takimeve të Platformës së Dialogut, shih Etga Ugur "Feja si Burim i Kapitalit Shoqëror? Lëvizja Gylen në Sferën Publike, *Konferenca Ndërkombëtare me temë Bota Myslimane në Tranzicion: Kontributet e Lëvizjes Gylen*, bot. Ihsan Yilmaz, London: Leeds Metropolitan University Press, 2007.

[57] Shkrimet e Thomas Michel, i cili është Sekretari i Sekratariatit të Vatikanit për Çështjet e Dialogut Ndërfetar, janë një shembull shumë i mirë që provon këtë fakt. Shih përshembull, Thomas Michel, "Sufizmi dhe modernizmi në mendimet e Fethullah Gylenit" *Bota Myslimane* 2005, 95 (3): 341-58.

[58] Gülen, *Statuja e Shpirtrave Tanë*, f. 60.

[59] po aty, f. 59.

[60] po aty, f. 59-60.

[61] Shih Elizabeth Özdalga, "Asketizmi i Kësaj Bote në Përmbajtjen Islame: Fetarizmi dhe Aktivizmi i Frymëzuar nga Fethullah Gyleni." Kritika: *Studimet Kritike të Lindjes së Mesme* 2000: 17, 84-104.

[62] Gülen, *Statuja e Shpirtrave Tanë*, f. 19-24.

[63] Shih Gülen, Buhranlar Anaforunda Insan, Istambul: Nil Yayınları, 2002, .53; Yeşeren Düşünceler, f. 43-44; Kendi Dünyamıza Doğru, f. 26-35; Zamanın Altın Dilimi, f. 157-160; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, f. 31, 91; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 106.

[64] Shih Keith Jenkins, Tarihi Yeniden Düşünmek, Istanbul: Dost Yayınları, 1997, f. 29-31. E botuar fillimisht si "Historia e Rimenduar", London: Routledge, 2003.

[65] Gülen, Statuja e Shpirtrave Tanë, f. 19.

[66] po aty

[67] po aty, f. 21

[68] po aty, f. 21

[69] po aty

[70] po aty

[71] po aty

[72] Reforma është një fjalë e cila duhet përdorur me mjaft kujdes. Përgjatë tekstit, ne e përdorim këtë fjalë si përkthim i Islah. Me anë të këtij përdorimi, në asnjë mënyrë nuk kemi për qëllim t'i referohemi përvojës reformuese të krishtërimit e cila kishte të bënte me elementet thelbësore të kishës. "Reforma për Islah shkruhet ashtu siç është. Kur i referohemi përpjekjeve të drejtuara drejt kuptimit të vërtetë të shtyllave të Islamit, gjë që është e papranueshme në rastin e përvojës islame, ne përdorim termin, "re-formë" me një ndarje në mes apo Reformizmi me shkronjë fillestare kapitale.

[73] Ju lutemi vini re se në këtë kontekst, "re-forma" është ngarkuar me një kuptim të ndryshëm nga "reforma" fjalë të cilën përdorim për Islah. E para nënkupton një ndryshim kolosal nëpërmjet rindërtimit të shtyllave të Islamit, megjithatë, islah shpreh çdo aktivitet social që kryhet me qëllim shumëllojshmërinë në shoqëri duke ruajtur shtyllat e burimit themelor si referencë.

[74] Shih Gülen, Buhranlar Anaforunda Insan, f 54,63; Yitirilmiş Conneye Doğru, f. 28,130; Yeşeren Düşünceler, f. 130-1, 157; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 20, 58, 74, 80, 107, 131, 142; Ruhunuzun Heykelini Dirkerken, f. 87, 107, 112, 115, 132; Örnekleri Kendiden Bir Hareket, f. 89, 120.

[75] Can, f. 65. Shih gjithashtu Gülen, Fasıldan Fasıla, Vol. 3, f. 190.

[76] po aty, f. 66.

[77] po aty. Shih gjithashtu Gülen, Çağ ve Nesil, f. 122; Zananın Altın Dilimi, f. 29, 48, 53, 54, 68, 69; Yitirilmiş Cennete Doğrü, f. 43; Yeşeren Düşünceler, f. 88-92,57, 103; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 90-95, 120, 98; Beyan, f. 23; Örnekleri Kendiden Bir Hareket, f. 67, 104; "Faniliklerle Kuşatılan Ruhlar," Sızıntı, No. 311, December 2004.

[78] Për më shumë informacion shih Bayram Kodaman, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Istanbul: Ötüken Yayınlari, 199, f. 11.

[79] Në turqisht, fjala "kolegj" (kolej) nuk i referohet një institucioni te shkollës së mesme por më së shumti ciklit të lartë privat, ky përdorim është gjithashtu i vlefshëm në disa raste në Britani dhe Kanada. Ne e kemi ruajtur këtë term për të dalluar shkollat e frymëzuara nga Gyleni nga medrese, mektebi, apo shkollave shtetërore dhe të gjitha atyre të cilat ndodhen në njëfarë mënyre në kategorinë e shkollave.

[80] Can, f. 71-89. Shih gjithashtu Gülen, Statuja e Shpirtrave Tanë, f. 41; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 71; Fasıldan Fasıla, Vol. 3, f. 198-199, 122; www. herkul.org/ Kırık Testi/ "Devlet Kutsanmamalı ama..." September 5, 2004.

[81] po aty

[82] po aty

[83] po aty

[84] po aty, 84-85. Shih gjithashtu, Gülen,"Koncepte Bazë në Praktikën e Sufizmit," Vol.2. Nj: The Light, Inc., 2004, f. 135; Fasıldan Fasıla, Vl. 2. F. 75; Prizma, Vol. 3, f. 150, 167.

[85] po aty., f. 83. Shih gjithashtu Gülen, Prizma, Vol. 1, f. 74; Buhranlar Anaforunda Insan, f. 43, 100; Günler Baharı Soluklarken, f. 153-161; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 30; Fasıldan Fasıla, Vol. 1, Izmir: Nil Yayınları, 1997, f. 65, Vol. 4, f 29; Ölçü veya Yoldaki Işiklar, f. 100; "Hak Karşısındaki Konumu ve Duruşuyla Insan," Sızıntı, No. 301, February 2004.

[86] Shih Mehmet Gündem, Fethullah Gülen ile 11 Gün, Istanbul: Alfa, 2005, f. 94: Gülen, Sohbet-i Canan, f. 105-107.

[87] Shih, Gülen, Buhranlar Anaforunda Insan, f. 110; Zananın Altın Dilimi, f. 157; Sonsuz Nur, Vol. 1, Istanbul: Nil Yayınları, 2002, f. 202-204; Fasıldan Fasıla, Vol.4, Istanbul: 2002, f. 29; Prizma, Vol.4, f. 96; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, f. 8, 36; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, f. 95, 115; Byan, f. 110; Kendi Dünyamıza Doğru, f. 43, 68, 77, 114; Kırık Testi, Vol. 1, Istanbul: Gazetecilrt ve Yazarlar Vakfi, 2004, f. 175; "Şafaklar Üst Üsterdi", Sızıntı, No. 307, August 2004; www.herkul.org, Kırık Testi "Kültür Müslümanlığı ve Tahkiki Iman" December 12, 2004.

[88] Tradicionalisht, mësuesit kanë qenë gjithmonë tejet të respektuar në kulturën turke. Megjithatë, mësimdhënia nuk ishte një zanat shumë popullor deri kohët e fundit për shkak të rrogave të ulëta dhe përfitimeve shumë të pakta. Reformat e kryera me qëllim rregullimin e këtij problemi, janë duke i përmirësuar në mënyrë të shpejtë kushtet e tyre.

[89] Për një analizë të dobishme shih Zeki Saritoprak, "Fethullah Gylen: Një Sufi me Rrugën e Tij." Në Islami Turk dhe Shteti Laik: Lëvizja Gylen, botuar nga Hakan Yavuz dhe John Esposito, NY: Syracuse University Press, 2003.

[90] Komuniteti endacak ka të bëjë me Sahabet e Profetit Muhammed paqja qoftë mbi të.

[91] Gülen, Çağ ve Nesil, f. 110-114.

[92] po aty, f. 101 – 104.

[93] Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğru, f. 125.

[94] Gülen, Buuhranlar Anaforunda Insan, f. 101.

[95] Gülen, Çağ ve Nesil, f. 107..

[96] Gülen, Buuhranlar Anaforunda Insan, f. 88.

[97] Gülen, Statuja e Shpirtrave Tanë, f. 101-2.

[98] Gülen, Kendi Dünyamıza Dğru, f. 58.

KAPITULLI I KATËRT

[1] Ajluni, Kashf a-Khafa, 1/127, Tabari, History, 2/146.

[2] A thua mos po kërkojnë gjykimin e kohës së injorancës, po për një popull që bindshëm beson, a ka gjykim më i mirë se ai i Allahut? (Maide 5 : 50).

[3] Ndihmohuni mes vete me të mira dhe në të mbara, e mosni në mëkate e në armiqësi. Kini dro dënimit të Allahut, se me të vërtetë Allahu është ndëshkues i fortë (Maide 5 : 2). Shih gjithashtu (Bekare 2 : 148)

[4] Secilin pengues të veprave të mira, mizor e të dyshimtë në fe. (Kaf 50 : 25). Shih gjithashtu Kalem (68 : 12), Maun (107 : 7)

[5] Gülen, Yeşeren Düşünceler, f. 186.

[6] po aty

[7] po aty

[8] Tirmidhi, Sifat al Qiyama, 55; Ibn Maja, Fitan, 23.

[9] Gülen, Yeşeren Düşünceler, f. 186-187

[10] Gülen, Yeşeren Düşünceler, f. 187-188.

[11] Shih Ebu'l Ala Afifi, Tasavvuf, Istanbul: Iz Yayıncılık, 1999, f. 20-21.

[12] Shih, po aty, f. 92.

[13] po aty, 92.

[14] po aty, f. 81-115.

[15] Seyyed Hossein Nasr, Zemra e Islamit: Vlerat e Përjetshme Për Njerëzimin. NY: HarperSanFrancisco, 2004, f. 64-65.

[16] Shih, Gülen, Sonsuz Nur, Vol. 2, f. 472-484; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, f. 40; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 193; Kur'an'dan Idrake Yansıyanlar, Vol.2, Istanbul: Zaman Yayınları, 2000, f. 307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, Vol. 1, f. 72; Kendi Dünyamıza Doğru, f. 157; Fasıldan Fasıla, Vol. 4 , f. 109.

[17] Shih Bediüzzaman Said Nursi, Fjalët, Fjala e Ttridhjetë e Dytë, Treguesi i pestë , NJ: The Light, Inc., 2005, p.632.

[18] Shih An'am 6:32; Ankabut 29:64; Muhammed 47:36; Hadid 11:20.

[19] Shih Gülen, Kur'an'dan Idrake Yansıanlar, Vol. 2, f. 307-313; Kırık Testi, f. 2003.

[20] Shih Gülen, Koncepte Bazë në Praktikën e Sufizmit , Vol. 1, f. 19; Buhranlar Anaforunda Insan, f. 129. Shih gjithashtu, "Sefer," Sızıntı, No. 250, November 1999; "Havlet-Celvet," Sızıntı, No. 253, February 2000.

[21] Shih, Afifi, f. 116.

[22] Tirmidhi, Fitan, 7.

[23] Gülen, Fasıldan Fasıla, Vol. 1. F. 171-2.

[24] po aty, f. 172.

[25] po aty, f. 173.

[26] po aty, f. 174.

[27] Shih Kur'anin, Isra (17 : 44); Xhuma (62 : 1); Tegabun (64 : 1); Hadid (57 : 1); Hashr (59: 1, 24); Saf (61: 1). "... meqenëse i tërë globi lavdëron Hyjninë me numrin e llojeve të Tij të gjallesave, me gjuhën e numrit të pjestarëve të këtyre specieve, si dhe pjesët, gjethet dhe frutat e këtyre pjestarëve; sigurisht do të ketë një ëngjëll të pasaçëm me dyzet mijë koka dhe dyzet mijë gjuhë në çdo kokë, çdonjëra prej të cialve do të shprehë dyzetmijë lavdërime hyjnore, e cila do ta dijë se adhurimi i shkëlqyer, i ndërgjegjshëm dhe i lindur i shprehur me vetëdije, kryhet ndaj Sjellësit të Lajmeve të Sigurta, Pregatitësit të Gjyqit Suprem i Cili na ka informuar ne me korrektësi absolute" (Nursi, Rrezet, Çështja e njëmbëdhjetë, Istanbul: Sözler Publications, 2002, f. 283).

[28] Shih Gülen, Prizma, Vol. 4, f. 76; Inancın Gőlgesinde, Vol. 2, f. 174; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, f. 35; Prizma, Vol. 1, f. 128, Vol. 3, f. 12-13; Kırık Testi, f.121-126; Gurbet Ufukları, f. 18,89.

[29] Shih Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, f. 112, 120; Günler Baharı Soluklarken, f. 86; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 138, 261; Irşad Ekseni, Istanbul: Nil Yayınları, 2001, f. 215; Çağ ve Nesil, f. 22.

[30] Shih, http"//tr.fgulen.com/content/vieë/ 13315/3/

[31] Shih Gülen, Fatiha Üzerine Mülahazalar, Istanbul: Nil Yayınları, 2002, f. 189-190; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, f. 1001; Kalbin Zümrüt Tepeleri, Vol.1, f. 113; Kırık Testi, f. 212, 215; Sohbet-i Canan, f. 166; "Hak Karsşısında Konumu ve Duruşuyla Insan," Sızıntı, No. 301, February 2004; "Insanın Konumu," Sızıntı, No. 302, March 2004; www.herkul.org, Kırık Testi, "Ayaklarımızı Kaydırma Allah'im," March 7, 2005; www.herkul.org, Kırık Testi, "Meçhul Kahramanlar," April 18, 2005; www.herkul.org , Kırık Testi, "En Önemli Vazife," September 2004.

[32] Gülen, I'lay-i Kelimetullah veya Cuhad, Istanbul: nil Yayınları, 2001.

[33] Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğri, f. 128.

[34] Gülen, Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 138.

[35] po aty, f. 142

[36] Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, f. 218-219.

[37] Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işiklar, f. 108 (Kriteret ose Dritat e Rrugës).

[38] po aty, f. 121.

[39] Gülen, Statuja e Shpirtrave Tanë, f. 95

[40] Gülen, Drejt një Qytetërimi Global me Dashuri dhe Tolerancë , NJ: The Light, Inc., 2006. F. 21, 23.

[41] Gülen, Çağ ve Nesil, f.143.

[42] Gülen, Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 261.

[43] Gülen, Statuja e Shpirtrave Tanë, f. 97.

[44] Shih Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, f. 185, 187, 189; Beyan, f. 48,55, 113, 142.

[45] Gülen, Drejt një Qytetërimi Global me Dashuri dhe Tolerancë , f. 100-103.

[46] Gülen, Irşad Ekseni, f 188-189.

[47] Gülen, Buhranlar Anaforunda Insan, f. 3839. Shih gjithashtu Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 100; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, f. 147, 199-204 (Kriteret ose Dritat e Rrugës); Fasıldan Fasıla, Vol. 1, f. 180, Vol. 3, f. 130; Çağ ve Nesil, f. 10; Beyan, f. 60, 143; Işık-Karanlık Devr-i Daimi," Sızıntı, No. 298, November 2003.

[48] Gülen, NJ: The Light, Inc., 2006, f. 105.

[49] Gülen, Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 4.

[50] Gülen, Sohbet-i Canan, f. 96

[51] po aty, f. 98-99

[52] po aty, f. 99-100

[53] po aty, f. 103-4.

[54] Gülen, Sonsuz Nur, Vol. 1, f. 244

[55] Një falje vullnetare kryhet natën vonë

[56] Gülen, Irşad Ekseni, f. 134-136.

[57] Gülen, Prizma, Vol.1, f. 12-15; Vol. 3, f. 50-52, 143-146; Çağ ve Nesil, f. 21, 57-60; Yeşeren Düşünceler, f. 19-22; Işığın Gőründüğü Ufuk, f. 194; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, f. 86 (Statuja e Shpirtrave Tanë); Kalbib Zümrüt Tepeleri, Vol.1, f 146, 219; Vol. 2, f. 97; Kırık Testi, f. 137.

BIBLIOGRAFIA

Abu-Rabi, Ibrahim. Origjinat Intelektuale të Rigjallërimit Islamik në Botën Moderne Arabe, Albany: State University of Neë york Press, 1996.

---------- Bediuzzaman Said Nursiut, - Islami në Udhëkryq: Mbi Jetën dhe Mendimet e Bediuzzaman Said Nursiut. Albany: State University of New York Press, 2003.

Afifi, Ebu'l Ala, Tasavvuf, Istanbul: Iz Yayıncılılık, 1999.

Agai, Bekim. "Etika islamike e Edukimit e Lëvizjes Gylen." Kritika: Studime kritike të Lindjes së Mesme 2002.

Axhluni, Ismail ibn Muhammed al- Xharrahi. Keshful hafa ue mudhilul ilbas, Vol. 1-2, Beirut: Muassasa al-Risala, 1405 Hixhri

Berger, P. L. Dhe T. Luckmann, Ndërtimi Social i Realitetit: Një Trajtim Rreth Sociologjisë së Dijes, Garden City, NY: Anchor Books, 1996.

Can Eyüp. Fethullah Gülen ile Ufuk Turu, Istanbul: A, D., 1996.

Cesari, Jocelyne dhe John Esposito. Islam'daan Korkmalı mı, Istanbul: Birey Yayıncılılık, 1999.

Feryerabend, Paul. Özgür Bir Toplumda Bilim; Yőnteme Karşı, Istanbul: Ayrıntı Yayınlari, 1999. E botuar fillimisht si Kundër Metodës, London: Verso, 1993.

Gülen, M.Fethullah. Lëkundjet që solli shekulli, vol. IV, PRIZMI, Tiranë 2004.

----- Beyan, Istanbul: Nil Yayınları, 2008.

----- Buhranlar, Anaforunda Insan, Istanbul: nil Yayınları, 2002.

----- Çağ ve Nesil, Izmir: Nil Yayınları, 2002.

----- "Dar bir Çerçeveden Din ve Vicdan Hürriyeti," Yeni Ümit, no. 64,April 2004.

----- "Faniliklerle Kuşatılan Ruhlar," Sızıntı, no. 311, December 2004.

---- Fasıldan Fasıla Vol. 1, Izmir: Nil Yayınları, 1997

---- Fasıldan Fasıla Vol. 2, Izmir: nil Yayınları, 1998

---- Fasıldan Fasıla Vol.3 , Izmir: nil Yayınları, 1998

---- Fasıldan Fasıla Vol. 4, Izmir: nil Yayınları, 2002.

---- Fatiha Üzerine Mülahazalar, Istanbul: Nil Yayınları, 2002.

---- Gurbet Ufukları, Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 2004.

---- Günler Bahari Soliklarken, Istanbul: Nil Yayınları, 2002.

---- "Hak Karısındaki Konumu ve Duruşuyla Insan," Sızıntı, no. 301, February 2004.

---- "Hakikat Aşki," Sızıntı, No. 304, May 2004.

---- "Halvet-Celvet," Sızıntı, No. 253, February 2000.

---- Işığın Gőründüğü Ufuk, Istanbul: Nil Yayınları, 2002.

---- "Işık-Karanlık Devr-i Daimi," Sızıntı, No. 298, November 2003.

---- I'lay-i Kelimetullah veya Cihad, Istanbul: Nil Yayınları, 2001.

---- "Ilim ve Araştırma Aşkı," Sızıntı, No. 305, June 2004.

---- Nën hijen e besimit, PRIZMI, Tiranë 2004.

--- "Insanın Konumu," Sızıntın, No. 302, March 2004.

---- Irşad Ekseni, Istanbul: Nil Yayınları, 2001.

----"Islam Dünyası," Sızıntı, No. 302, March 2004.

---- Kalbin Zümrüt Tepeleri, Vol. 2, Istanbul: Nil Yayınları, 2001.

---- Kendi Dünyamıza Doğru, Istanbul: Nil Yayınları, 2005.

----- Koncepte Bazë në Praktikwn e Sufizmit, Vol. 2, The Light, Inc., NJ: 2004.

----- Kırık Testi, Vol. 1, Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 2004.

---- Kur'an'dan Idrake Yansıyanlar, Vol. 2, Istanbul: ZamanYayınları, 2000.

----"Kur'an Kerim ve Ilmi Hakikatler," Yeni Ümit, No. 16, April 1992.

---- Kriteret ose Dritat e Rrugës, PRIZMI, Tiranë 2003.

---- Örnekleri Kendinden Bir Hareket, Istanbul: Nil Yayınlari, 2004.

----- Kriteret ose Dritat e Rrugës, PRIZMI, Tiranë 2003.

---- Prizma, Vol. 2, Istanbul: Nil Yayınları, 2002.

---- Statuja e Shpirtrave Tanë, PRIZMI, Tiranë 2009

---- "Sefer," Sızıntı, No. 250, November 1999.

---- Sohbet-i Canan, Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 2004.

---- "Şafaklar Üst Üsteydi", Sızıntı, N. 307, August 2004.

----- Statuja e Shpirtrave Tanë, PRIZMI, Tiranë 2009.

------ Drejt një Qytetërimi Global me Dashuri dhe Tolerancë, PRIZMI, Tiranë 2005.

------ Yeşeren Düşünceler, Istanbul: Nil Yayınları, 2005.

------ Zamanın Altın Dilimi, Istanbul: Nil Yayınları, 2002.

Gündem, Mehmet. Fethullah Gülen ile 11 Gün, Istanbul: Alfa, 2005.

Ibn Maxhe, Muhammed b. Yazid al-Kazvini, Fitan, al-Sunan, vol. 1-2, Istanbul: Çağri Yayınlar, 1992.

Jenkins, Keith. Tarihi Yeniden Düşünmek, Istanbul: Dost Yayınları, 1997, f. 29-31. Botuar fillimisht si Historia e Rimenduar, London: Routledge, 2003.

Kodaman, Bayram, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Ötüken Yayınları, Istanbul: 1999.

Kőse, Ali (bot), Sekülerizm Sorgulanıyor, Istanbul: Ufuk Yayınları, 2002.

Kuhn, Thomas S. Bilimsel Devrimlerim Yapısı, Istanbul: Kırmızı Yayıncılık, 2006. Botuar fillimisht si Struktura e revolucioneve Shkencore, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Michel, Thomas. "Sufizmi dhe Modernizmi në mendimet e Fethullah Gylenit." Bota Myslimane 2005.

Nasr, Seyyid Hossein. Zemra e Islamit: Vlera të përhershme për njerëzimin, NY: Harper SanFrancisco, 2004.

Nursi, Bediuzzaman Said. Rrezet, Çështja e njëmbëdhjetë , Istanbul: Sőzler Publications, 2002.

----- Fjalët, Fjala e Tridhjetë e Dytë, Treguesi i Pestë. NJ: The Light, Inc. 2005.

Özdalga, Elisabeth. "Asketizmi i kësaj Bote si Përbërës Islamik: Aktivizmi dhe Fetarizmi i Frymëzuar nga Fethullah Gyleni." Kritika: Studimet kritike të Lindjes së Mesme

Kardavi, Jusuf. Gajru'l Muslimin fi'l Muxhtemai'l Islam.

Saritoprak, Zeki. "Fethullah Gylen: Një Sufi me Rrugën e Tij." Islami Turk dhe Shteti Laik: Lëvizja Gylen, botuar nga Hakan Yavuz dhe John Esposito, NY: Syracuse University Press, 2003.

Shapin, Steven. Bilimsel Devrim, Istanbul: Izdüşüm Yayınları, 2000. E botuar fillimisht si Revolucioni Shkencor, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Jabari, Muhammed b. Xherir b. Jezid b. Halid. Tarih al-Tabari, Vol. 1-4, Bejrut: Dar al-Kutub al-Ilmijje, 1407

Tirmidhi, Abu Isa Muhammed b. Isa b. Savra, Sifat al Kiyama, al_Xhami al-Sahih, Vol. 1-5. Botimi i Dytë, Istanbul: Çağri yayınları, 1992.

Turgut, Hulusi. "Nur Hareketi," Sabah, January 15, 1997.

Ugur, Etga, "Rrënjët Intelektuale të Islamit Turk dhe Qëndrime Rreth Modelit Turk" Gazeta e Çështjeve Minoritetit Turk.

-------- "Feja si Burim i kapitalit Social? Lëvizja Gylenit në Sferën Publike" në Bota Myslimane në Tranzicion: Kontributet e Lëvizjes Gylen: Konferenca

Ndërkombëtare, Bot. Ihsan Yilmaz, Leeds Metropolitan University Press, 2007.

Unal, Ali. Kur'ani me Shënime të Interpretuara në Anglishten Moderne, NJ: The Light, Inc., 2006.

Uşak, Cemal, Küresel Barışa Doğru: Kozadan Kelebeğe, Vol. 3, Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi Yayınları, 2003.

Wallerstein, Immanuel. Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Istanbul, metis Yayınları, 2000. Botuar fillimisht si Fundi i Botës Siç e Njohim Ne , University of Minnesota Press, Minnesota: 2001.

Weber, Max, Etika Protestante dhe Shpirti i kapitalizmit, New York: Dover Publictions, 2003.

Yılmaz, Irfan et al., Yeni Bir Bakiş Açısıyla Ilim ve Din, Nil Yayınları, 1998.