

Alparslan Açıkgenç

Alparslan Açıkgenç

LOGOS-A ■ MENDIMI SHKENCOR DHE BARRËT E TIJ

Mendimi shkencor dhe barrët e tij





Alparslan Açıkgenç

Mendimi shkencor dhe barrët e tij



/Trajtesë në fushën e historisë
dhe filozofisë së shkencës/

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet gjatëditë për përdorim personal dhe jofitimpraktik.
Një rekomendim për qëllime profesionale të librit. Apo edhe për shërbime të
kulturës së librit në përgjithësi. Por, nuk lejohet riprodhimi,
transmetimi apo kopjimi i këtij libri në formë pa lejen përparake të Logos-4.



E përkthyer:
Xhevat Lleshi

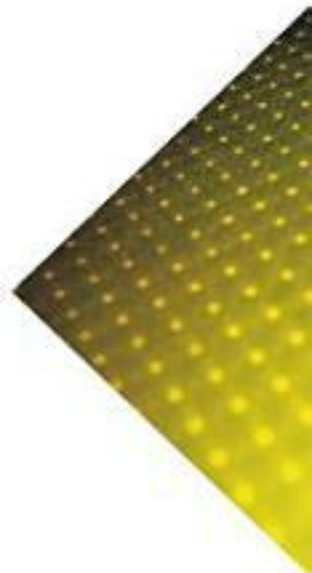
Titulli i origjinalit:
Scientific Thought And Its Borders
An essay in the history and philosophy of science
Fatih University Publications
Istanbul 2000

Alparslan Açıkgenç



Mendimi shkencor dhe barrët e tij

/Trajtesë në fushën e historisë
dhe filozofisë së shkencës/



© LOGOS - A
2 0 0 8



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

ALPARSLAN AÇIKGENÇ

MENDIMI SHKENCOR DHE BARRËT E TU

Bërës: Logos-A

Biblioteka: Lexa

Për botuesin: Adnan Ismaili

Kryesëdaktar: Buzanedin Abazi

Redaktor biblioteka: Dr. Ali Pajazit

Redaktor: Dr. Nasa Masaj

Redaktor artistik: Edl Agazjeshi

Redaktor teknik: Afrim Sashi

Mikëdëgjës i shtypit: Imer Gegel

Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup

Shtyp: Focus - Shkup

Copyright © Logos-A, 2006

Shënim i CIP katalogut i këtij libri gjendet

në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare

ISBN: 9993-58-178-9

www.logos-a.com



Përmbajtja:

| | |
|--|------------|
| Hyrje | 9 |
| 1. Objekti | 17 |
| 2. Metoda | 19 |
| 3. Teoritë shkencore | 23 |
| 4. Grumbullimi i dijes | 25 |
| KREU I PARË | 35 |
| Një teori e përgjithshme për njohjen | 37 |
| A. Çfarë është dija? | 45 |
| B. Objekti i dijes dhe mendja | 48 |
| C. Përvoja dhe paraqitja mendore e objektit | 51 |
| D. Njohja mendore | 71 |
| KREU I DYTË | 93 |
| Epistemologjia e shkencës | 95 |
| A. Korniza e përgjithshme: botëvështrimi | 99 |
| B. Korniza e brendshme: skema e përgjithshme konceptuale shkencore | 126 |
| C. Korniza e posaçme: skema konceptuale shkencore e posaçme | 138 |
| KREU I TRETË | 141 |
| Sociologjia e shkencës | 143 |
| A. Procesi shkencor | 146 |
| B. Bashkësia shkencore | 157 |
| C. Tradita shkencore | 175 |
| KREU I KATËRT | 187 |
| Perspektivat historike dhe raste studimore | 189 |

| | |
|--|------------|
| A. Qytetërimi grek i lashtë | 190 |
| A. Qytetërimi perëndimor | 197 |
| C. Qytetërimi islamik..... | 204 |
| KREU I PESTË | 241 |
| Krijimi i shkencave të veçanta..... | 243 |
| A. El-fikh | 246 |
| B. Kelāmi | 275 |
| C. Filozofia politike, historia dhe shkenca të tjera | 302 |
| Përfundime | 309 |
| A. Themelet e pavëzhgueshme | 312 |
| B. Funkzioni i botëvështrimit në përparimin shkencor | 316 |
| C. Themelet e vëzhgueshme | 322 |
| Lista e shkurtimeve:..... | 325 |
| Bibliografia | 327 |
| Treguesi i emrave: | 351 |

Hyrje

Një prej veprimtarive njerëzore më të shquara e më të nderuara që në fillimet e historisë së njeriut ka qenë shkenca, e cila zuri fill me kureshtjen *për të ditur* në trajtën e një veprimtarie të thjeshtë për të mësuar. Ndonëse pohimi ynë i fillimit këtu nënkupton praninë e shkencës që në zanafillën e historisë sonë mbi tokë, kjo trajtesë do të vërë në dukje se vetëm një lloj i posaçëm i veprimtarisë diturore përkufizohet si shkencë. Meqë detyra kryesore e këtij studimi është pikërisht përpjekja për të arritur te një përkufizim bindës i shkencës, për ta sqaruar këtë koncept ne kemi rrokur një çështje tjetër rrënjësore: në dhjetëvjeçarët e fundit filozofia e shkencës është përballur me debatin lidhur me pyetjen nëse *shkenca* është absolute dhe universale në vetvete, apo është thjesht konvencionale, në varësi të shoqërisë në të cilën lulëzon. Ne i përmbahemi qëndrimit pozitivist duke mbrojtur tezën e parë, ndërsa i përmbahemi qëndrimit historicist për të dytën; kështu qasja jonë në këtë trajtesë do të mbështesë qëndrimin, i cili mbron një pozitë pak a shumë midis këtyre dy skajeve. Nëse do të mbahej vetëm qëndrimi i parë, atëherë shkenca nuk do të dilte me një këndvështrim të posaçëm. Sepse në këtë kuptim shkenca merret si të ishte absolute dhe universale; atëherë është e njëjtë në të gjitha qytetërimet e ndryshme, si: qytetërimi i lashtë grek, islamik dhe perëndimor. Porse ne e dimë që në shkencë ka disa elementë, të cilët na bëjnë të mundur ta përfshijmë shkencën në modele të tilla, si: 'islamik', 'she-

kullar' dhe 'të krishterë'.¹ Ky punim është një orvatje në filozofinë e shkencës, me atë kuptim që ka në këtë kontekst, si një trajtesë për ta formuluar këtë pozitë nga ana epistemologjike. Porse njëkohësisht ne do të tregojmë se kjo punë nuk është kaq e thjeshtë dhe se në shkencë ka disa elementë epistemologjikë, që burojnë në zanafillë nga ndërtimi i aftësive tona mendore të njohjes, i cili e bën shkencën një dukuri njerëzore universale. Këta elementë këtu do të emërtohen 'elementë disiplinorë', ndër të cilët strumbullari është *vetëdija shkencore*, që kërkohet prej natyrës sistematike të mendjes sonë.

Me natyrë sistematike të mendjes sonë ne kemi parasysh atë funksion mendor natyror, i cili përbën një unitet të organizuar në vetvete që të jetë në gjendje të kryejë operacionet e veta. Gjatë rritjes nga fëmijëria deri në moshë të pjekur ky unitet mendor ngulitet hap pas hapi, duke marrë formën e një uniteti arkitektonik të cilin, si një kornizë mendore, ne e quajmë 'botëvështrim'. Prandaj kur përpigemi të fitojmë dije, mendja jonë e rrok atë dije brenda këtij uniteti, që është formësuar në mendje. Në këtë mënyrë, në qoftë se shqyrtohet për një periudhë të gjatë kohe një objekt i veçantë gjurmimi nga ana e një vargu të pandërprerë studiuesish, dija e grumbulluar kështu hap pas hapi do të perceptohet brenda një uniteti disiplinor. Kur kjo vetëdije përftohet në mendjet e studiuesve të përfshirë në atë veprimtari, ata bëhen të ndërgjegjshëm për faktin se objektet që kanë hulumtuar përbëjnë një disiplinë të veçantë, së cilës atëherë i jepet një emër, duke e paraqitur si shkencë më vete. Për një ndër-

¹ Na duhet t'i drejtohem një përdorimi tjetër, si për shembull të "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia" të George F. Houtani, *SI* 32 (1970). Meqë termi 'shkullar' është një nocion me ngarkesë vlere, duhen pranuar edhe koncepte të tjera me ngarkesë vlerësuese, meqë e përdorim lidhur me shkencën.

gjegjësim të tillë ne do të përdorim emërtimin 'vetëdija shkencore', e cila, siç do ta shohim është rezultat i natyrshëm i ndërtimit të mendjes sonë. Në qoftë se kjo vetëdije shkencore i përket kështu mendjes sonë si karakteristikë epistemologjike, atëherë nuk mund të jetë konvencionale. Pikërisht këto lloje elementësh trajtesa jonë do të përpiqet t'i gjurmojë në konceptin e *shkencës* të tre qytetërime, që janë marrë si raste studimi: qytetërimi i lashtë grek, islamik dhe Perëndimor. Meqë kjo na del si trajtesë historike, sepse do të shfrytëzojë një kornizë të ndryshme në orvatjen historike, përsëri kemi nevojë që në trajtesë ta përpunojmë këtë kornizë edhe në vetvete. Rrjedhimisht, kemi njëkohësisht një vështrim historik dhe filozofik, nëpër të cilin do të shqyrtohet nocioni i shkencës nga këndvështrimi i historisë dhe i filozofisë për shkencën greke, islamike e Perëndimore.

Ndër këto qytetërime të marra si raste studimore këtu, theksi do të vihet më shumë te shkenca islamike, me qëllim që të arrijmë të një përkufizim i shkencës brenda një qytetërimi të veçantë, dhe pastaj mund të përdoret gjithashtu për rastet e tjera studimore. Meqë nuk është parashtruar ndonjë teori mbështetëse për ta sqaruar se çfarë kuptohet me shkencën islamike, janë bërë shumë vërejtje madje lidhur me vetë mundësinë që të ketë një koncept të tillë. Prapa këtyre vërejtjeve ka edhe një arsye historike: në qytetërimin Islamik Kulmor nuk e ndeshim përdorimin e mbiemrit për termin 'Islam' lidhur me disa gjëra, e në mënyrë më të veçantë për disa nocione. Por sot ai ka hyrë në përdorimin e zakonshëm, sidomos lidhur me disa veprimtari, të cilat janë huazuar nga qytetërime të tjera dhe muslimanët i kanë përshtatur për shoqërinë e vet; togfjalësha të tillë, si: shkenca islame, ekonomia islame, teoria islame e njohjes, etika islame e kështu më tej, nuk janë dëgjuar më parë. Kështu

ndodhemi përballë kundërshtisë për të përcaktuar, se çfarë lloji veprimtarie dhe koncepti, çfarë doktrine ose ide është islamike. Prej këtij mbiemri e ka prejardhjen edhe një emër: *Islamiciteti*. Prandaj lidhur me problemet që e rrethojnë këtë koncept ne do të flasim për 'kundërshtinë e islamicitetit'. Ndonëse kjo kundërshti nuk ka ndonjë lidhje me filozofinë e shkencës në përgjithësi, ajo ka marrëdhënie me një problem të veçantë, që do të diskutohet në këtë trajtesë; a mund të ketë emërtime të tilla, si shkenca islamike dhe shkenca Perëndimore? Natyrisht, askush nuk do ta kundërshtonte përdorimin e zakonshëm të këtyre termave për të përmendur thjesht arritjet shkencore në këto qytetërime, pa nënkuptuar ndonjë atribuim epistemologjik të këtyre mbiemrave.

Le të marrim një shembull, duke vështuar njërin prej qytetërimeve që i kemi marrë si raste studimore: Islam. Askush nuk e vë në dyshim që fizika është një shkencë, dhe kjo është një korpus i sistematizuar dhe i organizuar dijesh. E megjithatë shumëkush aty mund të gjejë pohime në kundërshtim me Kur'anin, si puna e përjetësisë së botës, bashkë me rrjedhimin prej saj të nevojës për një krijues. Prandaj njeriu ose do të pranojë që një korpus i organizuar dijesh mund të jetë në kundërshtim me Zbulesën (Revelatën), e në këtë rast do të cilësohej si *joislamike*, ose që e gjithë dija është detyrimisht islamike, e si rrjedhim, një pjesë e informacionit në kundërshtim me Zbulesën nuk është dije aspak. Natyrisht, edhe përfundimi i fundit është një zgjidhje, por për fat të keq ai të çon te disa turbullira edhe nga pikëpamja islamike.

Për ta treguar këtë pikë, le të vështrojmë *hadithin* e mëposhtëm, i cili është një prej burimeve kryesore të besimit islam, duke qenë Kur'ani i pari: "O Allahu im! Kërkoj strehë te ti për të ikur nga dija e dëmshme." (*Muslim*, "Kitābu'dh-dhikr", 73; *Ebu Dāwūd*, "Vitr" 32, dhe

shumë libra të tjerë hadithesh). Duket sikur mund të ketë dije joislamike, gjë që përbën një fakt, i cili u duket kaq çoroditës shumë intelektualëve muslimanë e madje dhe shkencëtarëve sot e, si pasojë, ata arsyetojnë më kot që shkenca është shkencë dhe është e lirë nga vlera, rrjedhimisht është asnjëherë përsa u përket kulturave. Ky përfundim mund të jetë i papranueshëm për dikë, i cili mendon se diçka joislamike nuk mund të jetë dije, mirëpo kjo është një zgjidhje naive dhe nuk na jep ndonjë rrugëdalje epistemologjike. Në këtë rast përkufizimi i dijes nga këndvështrimi islamik gjithashtu duhet të studiohet me shumë kujdes.

Njëra prej sfidave më domethënëse intelektuale, me të cilën ndeshen shoqëritë muslimane sot, është të ecin në një hap me përparimin shkencor të kohës sonë. Për fat të keq, shumë njerëz brenda qytetërimit musliman sot orvaten t'i bëjnë ballë kësaj sfide duke iu drejtuar teknologjisë, e cila me sa duket jep një fuqi të përkohshme të trashë. Ndonëse në veçanti fuqia ushtarake është bërë gjithashtu shumë kritike për muslimanët, edhe kjo epërsi nuk është rezultat vetëm i teknologjisë. Fuqia më e qëndrueshme në kohë është dija, mirëpo muslimanët asnjëherë nuk e kanë ndjekur dijen për këtë qëllim dhe as neve nuk duhet ta nxisim këtë drejtim. Kështu vijmë te një pohim, të cilit i përmbahen me theksim në njërin prej qytetërimeve tona si raste studimi, Perëndimorit. Para së gjithash, na duhet të pranojmë vërtetësinë e këtij pohimi. Sepse e vërteta është e fuqishme ndoshta jo në kuptimin fizik, por në fund të fundit në kuptimin moral shtrëngues. Por së dyti, nëse dija përdoret si fuqi për të nënshtuar natyrën, kafshët dhe vëllezërit e tjerë njerëz, atëherë ky pohim ka edhe një kuptim fizik. Lidhur me aspektin e fuqisë së dijes, është përdorimi që ndërhyt në dije, i cili e bën atë një

koncept moral, por jo fakti që e bën bartësin e saj të fuqishëm. Sepse fuqia morale me të cilën na pajis, na bën në të vërtetë të ndihemi shumë të dobët në kuptimin përfundimtar të ndërgjegjesimit, se e gjithë dija jonë, e krahasur me Urtësinë e pafund të përfshirë në sistemin e universit, arrin pothuajse në masën e asgjëje, duke na bërë të kuptojmë se gjithçka dimë është fakti, se në të vërtetë ne nuk dimë asgjë.

Rrjedhimisht, ndonëse dija nuk është e pavarur nga mendja jonë, përsëri idealisht mund të mendojmë, se në vetvete ajo është mirësi e pastër dhe kështu e kemi perceptuar si dritë të pastër në kundërvënie me errësirën në kuptimin e padijes. Nëse ndodh kështu, atëherë si do të mundemi të ballafaqohemi ngultazi me këtë sfidë intelektuale, që del nga fronti i shkencës? Kjo trajtesë është një përgjigje për këtë pyetje nga një front tjetër intelektual, nga ai epistemologjik. Kjo do të thotë se së pari duhet të përpiqemi të sqarojmë nga këndvështrimi islamik sesi fitohet dija shkencore, kështu që t'i qasemi shkencës nga ky këndvështrim.

Meqë shkenca islamike nuk është gjë tjetër, veçse shkenca e arritur brenda botëvështrimit islamik dhe si i tillë botëvështrimi islamik është mjedisi konceptual, apo mendor, brenda të cilit kryhen veprimtaritë shkencore në qytetërimin islamik, atëherë së pari duhet të orvatemi të përvijojmë përgjithësisht vetë botëvështrimin islamik, kështu që të mund të shohim çfarë lloji koncepti i shkencës mund të përftohet prej një botëvështrimi të tillë. Me qëllim që ta bëjmë këtë, megjithatë, na duhet të sqarojmë se çfarë kuptohet me nocionin e botëvështrimit përgjithësisht. Ky koncept, si korniza e përgjithshme e veprimtarive shkencore, do të diskutohet në kreun e dytë. Lidhur me këtë ka një problem mjaft të ndërlikuar për të përkufizuar vetë shkencën. Porse përkufizimi për-

fundimtar i shkencës mund të arrihet vetëm pas një shqyrtimi të kujdesshëm të këtij termi në qytetërimet e ndryshme, një orvatje e cila do të na japë karakteristikën (karakteristikat) universale të shkencës. Por një shqyrtim i shkencës brenda mjedisit të saj sociologjik gjithashtu do të na japë dallimet në veprimtaritë shkencore të shoqëri të ndryshme, gjë që ne e shohim se përftohet nga konceptualizimet e ndryshme të vetë shkencës, rrjedhimisht arrijmë të konceptet e shkencave greke, islamike dhe Perëndimore. Kjo trajtesë do të përpiqet ta kryejë këtë detyrë, por në këtë hyrje do të orvatemi të arrijmë një përkufizim të përkohshëm dhe mjaft të gjerë të shkencës, i cili është i pranueshëm brenda të gjitha këtyre kornizave: greke, islamike dhe gjithashtu Perëndimore.

Kur këto lloje të veprimtarisë njerëzore të drejtuara nga fitimi i dijes shqyrtohen në tre rastet tona studimore të qytetërimeve, na del se ka korpuse të organizuara individualisht të dijes, që mund të cilësohen si *disiplina*. Rrjedhimisht, duke bërë një qasje paraprake, ne do t'i referohemi çfarëdo korpusi të organizuar dijes si "disiplinë", që është e sistematizuar me një metodë të caktuar, e drejtuar njëkohësisht nga shtytja përpara e vetë asaj dijeje. Atëherë secila disiplinë është një korpus dijes, që më në fund, nëpërmjet një procesi të pandërprerë, shprehet me termin 'shkencë' dhe si të tillë ne duhet ta dallojmë prej veprimtarisë së përvetësimit të dijes në kuptimin e përgjithshëm. Sepse shkenca nuk është e mundshme pa veprimtari shkencore, kurse e kundërta është e mundshme në kuptimin, që mbiemri "shkencor" nuk i referohet një discipline si një korpus i organizuar dijeje. Ky interpretim pranon që përdorimi mbiemëror i termit 'shkenca' mundet jo gjithnjë t'i referohet ekzistencës së shkencave në një qytetërim të dhënë. Për shembull, në një histori të librit të shkencës ne mund të përpiqemi të për-

shkruajmë në një shoqëri të lashtë disa veprimtari diturore si 'veprimtari shkencore', por kjo nuk do të thotë detyrimisht se ka pasur shkenca si disiplina në atë shoqëri. Kjo do të thotë thjesht se brenda atij qytetërimi ka pasur disa veprimtari diturore, rezultati i të cilave i ngjason asaj që ne sot e quajmë *shkencë*.

Nëse shkenca në këtë mënyrë merret ngushtësisht se u referohet disiplinave, atëherë mund të ekzistojë vetëm si prodhim i veprimtarive shkencore, që kryhen brenda *vetëdijes* se objekti që hulumtohet mund të organizohet në një korpus dijeje. Për të arritur të paktën te një përkufizim paraprak i shkencës, rrjedhimisht, me sa duket ne duhet të shqyrtojmë *vetëm* tiparet thelbësore të disiplinave. Sepse karakteristikat e tjera që u takojnë këtyre disiplinave individualisht dhe veprimtarive shkencore në kuptimin e ngushtë, nuk përbëjnë atë që ne e quajmë zakonisht 'shkencë'. Karakteristikat individuale të disiplinave janë ato, të cilat e bëjnë secilën shkencë të veçantë të dallueshme prej të tjerave dhe si të tilla nuk mund të merren si kritere në përkufizimin e shkencave.

Për pasojë, kur i shqyrtojmë të gjitha disiplinat, shohim se në radhë të parë ato kanë një *objekt studimi*, asnjë disiplinë kështu nuk mund të quhet shkencë, nëse nuk ka një *korpus problemesh* të përcaktuar mirë dhe qartë, i cili përbën objektin e saj. Së dyti, vëmë re gjithashtu se këto objekte në secilën disiplinë shqyrtohen në një mënyrë të posaçme, e cila përbën atë që zakonisht e quajmë *metoda*. Së treti, në secilën disiplinë shohim se zbatimi i metodës mbi objektin që kemi përpara përfton disa mendime *të përkohshme*, të shprehura në formulime të posaçme, të cilat zakonisht quhen *teori*. Së fundi, kur këto tre përcaktime në secilën disiplinë përpunohen në një proces, atëherë ai na jep *grumbullimin e dijes* brenda asaj discipline. Rrjedhimisht, objekti, metoda, teoria dhe korpusi i

grumbulluar i dijes janë katër karakteristikat thelbësore për një shkencë; pa i pasur të katra këto karakteristika asnjë disiplinë epistemologjike nuk mund të mëtojë të jetë një shkencë. Vetëdija shkencore, nga ana tjetër është trualli epistemologjik i cili është a priori në mendjen, që i mban këto në një unitet. Secilën karakteristikë do të përpiqemi ta zhvillojmë më tej.

1. Objekti

Po të flasim logjikisht, cilado veprimtari njerëzore ka një objekt, por zakonisht objektet e këtyre veprimtarive të përgjithshme nuk përkufizohen si objekte studimi. Në këtë rast vetëm ato veprimtari, të cilat synojnë për dituri duhet të kenë objekte studimi, që mund të përkufizohen si “objekte studimi”. Edhe ky karakterizim i përgjithshëm nuk bën që çfarëdo objekt studimi të cilësohet si shkencë. Sepse një objekt studimi zakonisht e përkufizon lëndën e vet në një mënyrë të tillë, që të përfshijë si temë vetëm ato objekte, tërësi dhe dukuri, të cilat mund të klasifikohen vetëm nën atë temë; në këtë mënyrë përjashtohen gjithë objektet e palidhura të hulumtimit. Për këtë arsye ne mëtojmë se objekti i një shkence duhet të përkufizohet mirë.

Ndonëse objekti është me rëndësi thelbësore për një korpus dijes që të jetë shkencë, lloji i objektit për një shkencë të veçantë përcaktohet nga marrëveshja e shkencëtarëve të përfshirë në atë veprimtari. Kjo do të thotë se madje edhe kjo karakteristikë e shkencës ka dy aspekte: njërin, epistemologjik e, për pasojë a priori e bën absolute; dhe tjetri është sociologjik, rrjedhimisht

konvencional e në këtë mënyrë në varësi nga bashkësia e shkencëtarëve të përfshirë në përveçimin e atij objekti. Fakti që mendja jonë kërkon një temë të përcaktuar pre-razi për një hulumtim, përbën aspektin e parë dhe fakti, që një tip i caktuar i objektit zgjidhet për një disiplinë të caktuar përbën të dytin. Pikërisht për shkak të kësaj natyre epistemologjike e sociologjike të kësaj karakteristike të shkencës, ne nganjëherë ndeshemi me një shkencë që ka objekte të ndryshme hulumtimi në qytetërime të ndryshme. Por në të gjitha këto qytetërime të ndryshme një fakt nuk ndryshon asnjëherë: për secilën shkencë të veçantë ka një objekt të përcaktuar mirë.

Tashti do të përpiqemi të tregojmë në këtë trajtesë, se mënyra me të cilën një grup shkencëtarësh i kryen veprimtaritë e veta përbën një 'traditë', të cilën këtu do ta quajmë 'tradita shkencore', me qëllim që ta dallojmë prej formave të tjera të traditave kulturore. Do ta sqarojmë më tej në kreun e tretë se çfarë kuptohet me traditë shkencore. Grupi i shkencëtarëve të përfshirë në punën shkencore brenda një tradite shkencore të caktuar quhet 'bashkësia shkencore' (*'ulema'* në terminologjinë shkencore islamike), e cila ka konvencione jo të ngjashme me ato të shoqërisë përgjithësisht, sepse konvencionet e tyre janë të natyrës njohëse. Pasi t'i kthjellojmë këto koncepte, do ta kuptojmë se objekti i një shkence përcaktohet nëpërmjet marrëveshjes së bashkësisë shkencore në përputhje me kornizën e dhënë brenda traditës së tyre të veçantë shkencore.

Nëse do të marrim, për shembull, traditën shkencore islamike, do të shohim se cilido objekt që studiohet në mënyrë spekulative përcaktohet si objekti i *kelām-it*, një përcaktim i ngjashëm i objektit gjendet në traditën shkencore greke, ku studimi i çfarëdo teme në mënyrë metodologjike përcaktohet si *philo-sophia*. Me rritjen e di-

jes së grumbulluar rreth kësaj teme tepër të gjerë, lind nevoja për ta copëtuar objektin. Në këtë mënyrë janë shfaqur shkenca të ndryshme në të dyja traditat shkencore. Kur ndodh kjo, zakonisht objekti i jep emrin e vet shkencës së re që përftohet; p.sh. fizika (që do të thotë studimi i natyrës), psikologjia (që do të thotë studimi i shpirtit) e kështu më tej.

Një objekt mund të përkufizohet mirë nëse ka një grumbullim të mjaftueshëm të dijes rreth atij objekti hulumtimi. Dija e grumbulluar përfshin jo vetëm zbulimet në atë veprimtari njohëse, nëse ka diçka të tillë, por edhe teoritë e përpunuara dhe metodologjinë e përdorur në ato veprimtari. Në fakt, pasi përcaktohet objekti dhe kufizohet, duke përjashtuar diskutimet e tjera në veprimtaritë njohëse nëpërmjet përpjekjeve të bashkësisë shkencore të përfshirë, zakonisht lind një metodë hulumtimi, e cila është e veçantë për atë objekt. Prandaj një metodë e përpunuar mirë gjithashtu është e qenësishme për korpusin e ri që po përftohet të dijes, i cili do të cilësohet si shkencë.

2. Metoda

Mënyra në të cilën kryhet një hulumtim shkencor përbën nocionin e metodës si karakteristikë e qenësishme që i takon asaj shkence. Përkufizimi ynë i metodës në këtë kontekst mbahet mjaft i gjerë, në mënyrë që të përfshijë nocionin e metodës ashtu si kuptohet nga të gjitha traditat shkencore. Kjo do të thotë se një tipar i qenësishëm i shkencës nuk duhet të konceptohet me përpikëri në të njëjtën mënyrë në të gjitha traditat. Rrjedhimisht, nocioni i metodës mund të përkufizohet në

traditën shkencore islamike ndryshe nga mënyra sesi përkufizohet, për shembull, në traditën shkencore Perëndimore. Por fakti se për një korpus dijesh që të quhet ‘shkencë’ duhet të ketë një *metodë*, cilado qoftë kjo metodë dhe pavarësisht nga mënyra si është konceptuar, është një kërkesë jo vetëm e marrëveshjes, por edhe e ndërtimit epistemologjik të aftësive tona të njohjes. Rrethimisht, nuk është rastësi e thjeshtë që në të gjitha traditat diturore, nga të cilat ka lindur një korpus i organizuar dijeje me emrin e veçantë të *shkencës*, vetëm ato veprimtari dijekërkuese që kryhen me një metodë të caktuar vështrohen si *shkencë*. Kjo është kaq e qartë në qytetërimet tona të marra si raste studimi, sa në të tria traditat shkencore nocioni i metodës hulumtohet vetë si një shkencë, që përkufizohet si *metodologjia*, kurse në rastin e Islamit si *‘ilm usul*.

Nëse metoda e zbatuar në secilën shkencë ndryshon në përputhje me nevojat dhe kërkesat e objektit, atëherë është e mundshme që të ndahen aspektet metodologjike të shkencave në përputhje me klasifikimin e objekteve. Nga këndvështrimi islamik, për shembull, kjo ka më shumë peshë, sepse të gjitha temat e hulumtimit mund të ndahen në tri, të bazuara në botëvështrimin islamik: 1. *gajb* absolut, që në këtë trajtesë do të quhet ‘Absolutja transcendentë’; 2. *gajb* relativ, i cili këtu quhet ‘Absolutja e përvojës’; 3. *shēhāde*, që është universi fizik. Terminologjinë tonë e kemi zgjedhur nga ajeti kur’anor i përsëritur shumë herë: *ālīmu’l-gajbi ve’sh-shēhādeh* (39/ez-Zumer, 46; 23/el-Mu’minūn, 92; 6/el-En’ām, 63; 59/el-Hashr, 22; 9/et-Teube, 105 etj.). Kështu metodologjia e shkencës islamike përcaktohet nëpërmjet botëvështrimit të frymëzuar prej Kur’anit. Që të sqarohet nocioni i metodës, kemi nevojë ta ndriçojmë këtë pikë më tej. Do të tregojmë se ashtu si shumë nocione të tjera shkencore, që

kemi përpunuar në traditat tona shkencore, koncepti i metodës gjithashtu rrjedh në masë të madhe prej botëvështrimit themelor. Mund ta tregojmë këtë mbi bazën e botëvështrimit islamik si të mbështetur në burimin e vet themelor, Kur'anin. Siç e kemi dëshmuar, meqë ka tri tema themelore të hulumtimit, të prejardhura si mendësi nga Kur'ani, atëherë mund të bëjmë pyetjen: si do të bëjmë për hulumtimin e tyre?

Lidhur me mbretërinë e Absolutes transcendentale, Kur'ani na flet në mënyrë të prerë se askush nuk mund ta njohë *gajb*-in, me përjashtim të Allahut: “Thuaj (O Muhamed): ‘Unë nuk po ju them se zotëroj thesaret e Zotit, as që unë e di *gajb*-in ... unë vetëm ndjek atë që është zbuluar” (6/el-En’ām, 50); “Ose që *gajbi* është në duart e tyre, ashtu që ata mund ta shkruajnë?” (68/el-Kalem, 47); “Zotit i përket *gajbi* i qiejve dhe i tokës.” (16/en-Nahl, 77); “Vetëm Allahu i ka çelësat e *gajb*-it; askush përveç Tij nuk i di.” (6/el-En’ām, 59).² Nëse është kështu, atëherë e vetmja metodë e përshtatshme për studimin e këtij objekti është të përpiqemi të kuptojmë Zbulesën pa asnjë lloj interpretimi cilido qoftë. Dëshmi për këtë është ajeti “askush nuk e di cili është kuptimi i vërtetë, me përjashtim të Allahut; dhe ata që zotërojnë dije thonë: ‘ne e besojmë, gjithçka vjen nga Zoti ynë.’” (3/Āli ‘Imrān, 7). Por në temat e Absolutes së përvojës, është i lejueshëm jo vetëm interpretimi, por edhe gjurmimi racional, me kusht që përsëri të merret si udhërrëfyese Shpallja.³ Rrjedhimisht, aftësitë tona të

² Në këtë trajtesë përkthimet e Kur'anit janë mbështetur në veprat e mëposhtme: A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (Brentwood, MB; Amana Corp., 1983); A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan Publishing Co., 1976) dhe T. B. Irving, *The Qur'an: Translation and Commentary* (Brattleboro, Vermont: Amana Books, 1988).

³ Shih, për shembull 26/esh-Shu'arā', 88-89; 50/Kāf, 37; 7/el-A'rāf, 179; 13/er-Ra'd, 28; 22/el-Haxh, 46 etj.

njohjes nuk lihen plotësisht të pavarura në këto objekte, meqë tema përsëri është *gajb*, si ekzistenca e Zotit, ekzistenca e jetës pas vdekjes e të tjera. Fakti që Kur'ani u vë përgjegjësinë njerëzve për këto tema, është dëshmi se po të ketë përgjegjësi, atëherë *diqysh* duhet të jetë e mundshme të njihen këto objekte. Përndryshe, si mund të mbaheshim në përgjegjësi për besimin të ekzistenca e Zotit dhe përsëri nuk do të kishte rrugë për ta ditur këtë çështje as *racionalisht*? Kjo mundësi shprehet si përvojë e brendshme e mbështetur te një aftësi, e quajtur 'zemra' nga njëra anë, dhe si intelekt i që mendon mbi bazën e kësaj përvoje të brendshme, nga ana tjetër. Për këtë arsye mbretëria e dijes në këtë sferë quhet 'Absolute e përvojës', në kuptimin që është Absolute lidhur me aftësitë e jashtme, por e përvojës lidhur me aftësitë e brendshme, të udhëhequra nga Shpallja si një jetë morale. Le të marrim përsëri një prej shumë nxitjeve të Kur'anit për ta hulumtuar këtë fushë racionalisht: "Nuk mungon përpjesëtimi në krijesën e Zotit. Prandaj ktheji sytë (e shih rrotull). A sheh ndonjë cen? Përsëri, ktheje vështrimin (dhe shqyrto) për herë të dytë. Porse sytë e tu do të kthehen te ti të turbullt e të ndrydhur në gjendje të rrënuar" (67/Mulk, 3-4). Metodatat e zbatuara në këto disiplina do të zhvillohen mbi bazën e Shpalljes; përndryshe shkenca nuk do të ketë karakter islamik. Kjo pikë do të zhvillohet më tej në faqet pasuese.

Së fundi, lidhur me shkencat që merren me universin fizik, nga Kur'ani nuk vihet asnjë kufizim, që do të thotë se mund të përpunojmë çfarëdo metode, mjaft të jetë e përshtatshme për të studiuar objekte të tilla. Por sigurisht, edhe kjo metodë do të sundohet natyrshëm prej mjedisit të veprimtarisë mendore, domethënë të *botëvështrimit*, dhe si e tillë në mënyrë të natyrshme, duke u bazuar në ndërtimin epistemologjik të aftësive tona

për njohje, do të bartë karakteristikën e islamit. Ky është nocioni i metodës, që është zbatuar në shkencën islame. Hollësitë do të trajtohen më tej në pjesët vijuese të kësaj trajtese. Por duhet të jetë e qartë se metoda e shkencave kështu mund të ndryshojë nga një traditë shkencore te tjetra. Por fakti që një *farë* metode duhet të ekzistojë, është një karakteristikë e shkencave dhe e veprimtarive shkencore si kërkesë epistemologjike.

3. Teoritë shkencore

Kur zbatohet një metodë për një temë të caktuar, zakonisht arrihet një formulim i përkohshëm; ky formulim ka emra të ndryshëm në tradita të ndryshme shkencore. Në traditën e hershme islamike quhej '*reʿj*'; në traditën shkencore Perëndimore dhe greke quhet 'teoria'. Megjithatë, në terminologjinë e mëvonshme islamike, nën ndikimin e traditës shkencore greke, koncepti i *reʿj* u kufizua në përdorimin ligjor, dhe në vend të tij u përdor *nadhar*. Ashtu si një shkencë nuk mund të ekzistojë pa një metodë, në të njëjtën mënyrë ajo nuk mund të jetë pa një korpus teorish. Ndonëse ky është një tipar universal, që i përket shkencës, mënyra si konceptohet një teori dhe si kërkohet të formulohet nuk janë aspak universale për të gjitha traditat shkencore.

Cili lloj formulimi mund të cilësohet për t'u quajtur teori shkencore? Po të shqyrtojmë përsëri traditën shkencore islamike, nuk mund të mbahet asnjë lloj teorie në fushën e Absolutes Transcendente, meqë nuk jemi në gjendje të fitojmë dije në këtë fushë, përveçse përmes Shpalljes, e në këtë rast dija e marrë është gjithashtu Ab-

solute dhe domethënë nuk është teori. Le të shohim *hadithin*: ‘nëse dikush e interpreton Kur’anin mbi bazën e teorisë së vet, ai do të bënte gabim madje edhe nëse do ta bënte të drejtë këtë interpretim’ (*men kāle fi’l-Kur’ān bi re’jibi fe eṣābe, fe kād ahta*)⁴. E njëjta gjë ndodh me një interpretim, i cili nuk e sheh Zbulesën në objektet që bien nën Absoluten e Përvojës.

Porse teoritë që merren me subjektet e lidhura me universin fizik mund të përcaktohen nëpërmjet konvencioneve të bashkësisë shkencore, që është përfshirë në këtë hulumtim. Rrejdhimisht, konceptimet e tyre mund të ndryshojnë prej një tradite te tjetra. Megjithatë, ne e pranojmë se mund të ketë disa aspekte universale të teorisë të tilla, që dalin para së gjithash prej natyrës së aftësive tona të njohjes. Nocioni i teorisë është aq i qenësishëm për shkencën, sa pa teori nuk mund të ketë shkencë. Kjo ndodh sepse shkenca në themel është të zbulohet e panjohura nëpërmjet së njohurës. Dija jonë fillestare lidhur me të panjohurën shprehet ose më mirë formulohet mbi bazën e disa kritereve të përcaktuara nga studiuesit në një traditë shkencore. Për pasojë, nuk ndodh që çfarëdo formulimi fillestar lidhur me të panjohurën të quhet një teori. Nga kjo pikëpamje shkenca është qenësish dije, dhe si e tillë nëse një shkencë, le ta marrim me mend, del prej teorisë, kjo do të thotë se ajo nuk ka lënë asgjë për ta hulumtuar dhe e ka shteruar objektin e vet, e për pasojë, do të pushojë së qeni. Rrejdhimisht, shkenca nuk është grumbullim i një dijeje të caktuar, por më tepër një dije e tillë, si dhe një korpus i gjerë teorish.

Nëse zbulohet se një teori është e vërtetë, atëherë tematika që mbulon ajo përjashtohet si objekti i asaj shkence. Kjo tregon marrëdhënien e ngushtë ndërmjet

⁴ *Sunen Ebu Dāwūd*, 1036.

objektit dhe teorive në një shkencë. Teoria e provuar bëhet një zbulim shkencor dhe si e tillë i shtohet korpusit të dijes, që do të përdoret për të tjera probleme të pazgjidhura në atë shkencë.

4. Grumbullimi i dijes

Si një tipar i domosdoshëm që i përket shkencës, grumbullimi i dijes nuk është një stivosje e thjeshtë e të dhënave; ai është më tepër një rendim sistematik i dijes në atë mënyrë, që përfshin një korpus të organizuar të dijes, i cili përfshin metodologjinë e asaj shkence, teoritë e saj dhe zbulimet shkencore. ‘Sistematik’ në kuptimin shkencor do të thotë se dija që grumbullohet në një disiplinë organizohet në përputhje me disa parime në atë mënyrë, që kjo dije të mund të vendoset në lidhje të kuptimshme me fusha të tjera hulumtimi tashmë të formësuara si një disiplinë ose jo. Nëse në këtë mënyrë vendosen lidhjet ndërmjet gjithë shkencave dhe ato ndërtohen së bashku, atëherë përbëjnë atë që e quajmë ‘sistem’. Rrjedhimisht, termi sistematik tashmë përmbledh në vete një dije të organizuar në atë mënyrë, që kur themi “shkenca është një korpus i organizuar dijesh”, ky pohim tashmë përfshin idenë e një sistemi. Për këtë arsye, kur një korpus sistematik dijesh merr një emër, kjo vjen si rrjedhim i vetëdijësimit, që e percepton objektin e hulumtimit se përbën një disiplinë. Këtë ndërgjegjësim e kemi quajtur ‘vetëdije shkencore’, pa të cilën asnjë objekt nuk mund të formësohet si një disiplinë.

Prej këndej duket se vetëdija shkencore është tipari më karakteristik i një korpusi dijesh, që mund të quhet

shkencë. Pikërisht përmes kësaj vetëdijeje një korpus i grumbulluar dijesh në një zinxhir të pandërprerë studiu-eshish vjen e kuptohet si përbërës i një disipline, e cila edhe mund të marrë emër, ndërsa pasi e ka marrë këtë emër, perceptohet si një shkencë, kurse emri jepet gjithashtu edhe konvencionalisht. Për pasojë, ky tipar tashmë përfshihet në idenë e grumbullimit të dijes në një objekt hulumtimi. Përndryshe, jo çfarëdo mbledhjeje informacioni mund të çojë te lindja e një shkence. Duhet gjithashtu të kuptojmë se vetëdija shkencore është rezultat i funksionit të aftësive tona mendore për njohje; ajo është e mishëruar aty a priori. Sepse, siç do ta vështrojmë në këtë trajtesë, është natyra e mendjes sonë që t'i perceptojë sendet brenda një kornize, të cilën e ndërton për veten. Në të vërtetë është kjo kornizë që quhet *sistem*, nëse ndërtohet filozofikisht; por nëse ajo formohet në mendjet tona përmes mjedisit tonë fizik dhe shoqëror, do ta quajmë 'botëvështrim'. Shpresojmë se kjo do të sqarohet në pjesën e parë të trajtesës sonë.

Për rrjedhim, grumbullimi i dijeve tashmë përfshin në vetvete metodologjinë e asaj shkence, si dhe zbulimet e bëra dhe teoritë e ndërtuara në atë shkencë, veçanërisht ato të dytës. Pastaj ky korpus dijesh *emërtohet*. Emërtimi i një korpusi të organizuar dijesh do të thotë ta formësosh atë si një shkencë, që kërkon një grup studiu-eshish në një objekt të veçantë për një periudhë kohe, që mund të zgjatë për shekuj. Prandaj duhet të ketë disa parime njësuëse që jo vetëm njihen nga ai grup, por prano-hen dhe përpunohen gjithashtu edhe prej tyre. Në këtë mënyrë vendoset një traditë nga ana e grupit, që kështu përbën një *bashkësi*, e cila në këtë trajtesë do të quhet 'bashkësia shkencore', një shprehje e huazuar nga terminologjia filozofike Perëndimore (siç u përmend më lart, term të cilit në vija të trasha i përgjigjet 'ulemā' në tradi-

tën shkencore islamike). Nëse ndodh që një bashkësi e tillë emërton një shkencë, ose në disa raste mund të jetë vetëm një anëtar i shquar i kësaj bashkësie që e emërton, ne mund të themi se emërtimi i një shkence është gjithashtu një proces, i cili përsëri do të trajtohet në kreun e tretë të kësaj trajtese si sociologjia e shkencës.

Organizimi kështu i dijeve të grumbulluara në një objekt studimi si një korpus dijesh bëhet në shumë mënyra; në shkencën e lashtë greke kjo bëhej në formën e komentareve; kjo traditë shkencore u vijua po ashtu në shkencën islamike. Por mund të bëhet edhe në formën e shkrimit të teksteve për një fushë të veçantë. Megjithatë mënyra më sistematike është ajo që ka zbatuar Aristoteli: të ndërtohet një sistem filozofik, ku secila pjesë të përbëjë një shkencë të veçantë. Pasi e bëri këtë, Aristoteli secilës pjesë të këtij sistemi i dha një emër, duke i quajtur qartë edhe ato *shkenca*. Për shembull, pjesën që merret me lëndët fizike ai e quajti *fizika*, pjesën që merret me lëndët e pashkatërrueshme e në veçanti me Zotin ai e quajti teologji, e kështu më tej. Gjithashtu ai e bëri të qartë se në klasifikimin e tij të përgjithshëm emri *filozofia teorike* nuk përbën një shkencë, por më tepër i përfshin disa shkenca, që kanë tipare të përbashkëta. Kjo përsëri na tregon qasjen sistematike të një vetëdijeje shkencore.

Meqë themi se këto katër tipare janë të qenësishme, ato janë njëkohësisht tipare karakteristike universale të shkencave. Mirëpo duhet të vëmë në dukje se disa nga këto tipare janë universale por jo absolute, ndërsa ka edhe të tjera që janë si universale edhe absolute njëkohësisht. Para së gjithash, nuk ka shpikje njerëzore që të jetë absolute. Sepse 'absolute' është një term, të cilin e zbatojmë ose për atë që është jashtë qenieve njerëzore (d.m.th. *mirëfilli objektive*, domethënë *reale*), ose që është hyjnore. Rrjedhimisht, çfarëdo që vendoset prej qenieve

njerëzore është *konvencionale*. Por nëse, nga ana tjetër, në shkencë ka diçka që vjen prej ndërtimit të aftësive tona të njohjes, atëherë kjo nuk mund të jetë universalisht konvencionale, por më tepër absolutisht universale. Nga kjo pikëpamje shkenca është tepër e ngjashme në të gjitha traditat shkencore, siç do të dalë qartë po ashtu dhe në këtë trajtesë. Për shembull, asnjë qenie njerëzore nuk do të merrej me studimin e një teme që është eksperimentale pa asnjë lloj vëzhgimi ose *ndonjë lloj* eksperimentimi, ndonëse rrugët për t'i bërë këto punë shkencore mund të ndryshojnë nga një kulturë në tjetrën. Rrjedhimisht, ne e pranojmë se *konvencionet* shkencore janë vendosur mbi bazën e ndërtimit të aftësive tona për njohje. Kjo ndodh sepse aftësitë tona mendore e kërkojnë një qasje sistematike në gjetjen e dijenive, gjë që nga ana e vet çon te vetëdija shkencore.

Nga analiza e mësipërme ne nxjerrim kështu tre aspekte të shkencës: konvencionet, të përpunuara nga bashkësia e studiuesve të përfshirë; objektin e hulumtimit, e së fundi, ndërtimin tonë epistemologjik, që qeveris gjithë këto veprimtari. Tashti le të marrim si objekt të hulumtimit tonë një problem matematike ose një çështje lidhur me strukturën atomike të trupave materialë; meqë e dimë se këto objekte studiohen në të tria qytetërimet, atëherë objekti është i njëjtë në të tria traditat shkencore. Është e qartë se aspekti i tretë, konkretisht ndërtimi ynë epistemologjik, detyrimisht do të jetë i njëjtë, meqë studiuesit në të tria rastet janë qenie njerëzore. Por nëse hamendësojmë se nuk ka pasur asnjë ndikim ndërmjet tyre, a do të jetë i pari i njëjlojtë në të tria qytetërimet? Natyrisht, konvencionet mund të jenë të njëjta në qytetërimet të ndryshme, por kjo ndodh vetëm si rastësi; sepse ato mund të jenë të ndryshme. Prej këndeje del se konvencionet shkencore gjithashtu nuk janë detyrimisht të ngjash-

me; ato ngjasojnë për shkak të shkëmbimeve të ndërsjella kulturore ose si pasojë e rastit.

Mund ta sqarojmë një keqkuptim tjetër nga kjo anë: nganjëherë pohohet që nëse ka diçka të tillë si shkenca islamike në kuptimin e vërtetë, ose shkencë Perëndimore, atëherë si mund të ketë shkëmbim idesh ndërmjet kulturave dhe qytetërimeve? Përgjigjja është e thjeshtë: po të vështrohen tre aspektet e mësipërme, mund të themi se mbi bazën e aspektit të dytë dhe të tretë jemi në gjendje të bashkëpunojmë në përpjekjet tona shkencore. Por bashkëpunimi dhe shkëmbimi shkencor mbi bazën e konvencioneve është pothuaj i pamundur, sepse ato përfshijnë edhe botëvështrimin e asaj tradite shkencore. Konvencionet sundohen fort nga botëvështrimi i mjedisit dhe, për pasojë, pa hyrë në mënyrë domethënëse në atë mjedis nuk është e mundur të rrokën konvencionet e një tradite shkencore. Meqë në shekullin tonë shumë muslimanë shkojnë në Perëndim për të studiuar, në një kuptim të përgjithshëm ata bëhen të vetëdijshëm për botëvështrimin Perëndimor dhe kështu janë në gjendje të përthithin edhe mjaft nga konvencionet e tyre shkencore. Por edhe fakti se, kur ata kthehen në vendin e vet nuk mund të japin ndihmesë domethënëse për përparimin e shkencave në atdheun e vet, tregon se konvencionet shkencore që ata përpiqen të përdorin, nuk veprojnë brenda një kornize të huaj mendore, d.m.th. brenda një mjedisi në të cilin vetë botëvështrimi i tyre është mbi-sundues. Në vend të kësaj, nëse ata do të përpiqen të huazojnë vetëm ato karakteristika, që na përkasin neve të gjithëve dhe pastaj të përpiqen të përpunojnë një konvencion shkencor të mbështetur në botëvështrimin e tyre të vet, atëherë ata do të kenë më shumë sukses. Por kjo do të kërkonte kohë e durim, sepse është fjala për një traditë dhe tradita nuk bëhet për një natë.

Duke u mbështetur në analizën tonë këtu, tashti mund të përpiqemi të paraqesim një përkufizim pune të shkencës; meqë në konvencionin shkencor, siç e kuptojmë këtu, secila disiplinë që ka një korpus të përcaktuar mirë problemesh, një metodë studimore të përpunuar, në përputhje me të cilën përftohet një korpus i formuluar mirë teorish, dhe si rrjedhim arrihet një grumbullim dijesh si një shkencë, atëherë kemi kritere mbi të cilat mund të mbështetet një përkufizim i shkencës:

Vetëdija e emërtuar për një korpus të organizuar dijesh, që përftohet si rezultat i një procesi në përcaktimin e një objekti, të hulumtuar sipas një metode të caktuar që prodhon teori, quhet shkencë.

Nëse shqyrtojmë traditat shkencore në qytetërimin islam dhe në qytetërimin Perëndimor, do të shohim se në të dy qytetërimet, si edhe në atë grek, çfarëdo që quhet shkencë si disiplinë përputhet me përkufizimin tonë. Kjo do të thotë se përkufizimi ynë është universal, sepse mbështetet në procesin natyror të fitimit të dijeve. Por përsëri disa mendimtarë shprehen se për t'u quajtur diçka shkencë, duhet t'ia nënshtrojë dijen një "hulumtimi shkencor dhe të përpiqet të gjurmojë marrëdhëniet shkakësore ndërmjet pjesëve të saj".⁵ Megjithatë të tjerët mendojnë se shkenca zakonisht përdoret për të shënuar:

1. një bashkësi metodash karakteristike nëpërmjet të cilave vërtetohen dijet;
2. një fond dijesh të grumbulluara me prejardhje nga zbatimi i këtyre metodave;
3. një bashkësi vlerash kulturore dhe zakonesh, që qeverisin veprimtaritë të quajtura shkencore;

⁵ Shih William C. Dampier, *A History of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), XIII.

4. çfarëdo ndërthurje e të mësipërmeve.⁶

Nëse shkenca merret me njërin nga kuptimet e mësipërme veçant ose me njërin nga ndërthurjet e tyre, atëherë përfundimisht është konceptuar keq; sepse shkenca duhet të merret mbi të gjitha si një *disiplinë*, në të cilën një korpus dijesh organizohet në përputhje me parimet dhe metodologjinë, që është përfutur në një grumbullim të tillë dijesh. Nëse të kuptuarit nuk është përfshirë në përkufizimin e shkencës, nuk mund ta përshkruajmë me korrektësi këtë dukuri të fitimit të dijeve. Rrjedhimisht, ne pohojmë se vetëdija shkencore është pjesë përbërëse e nocionit të shkencës, pa të cilën nuk mund të përkufizohet drejt shkenca.

Ndonëse ne e veçojmë këtë përkufizim si universal, zbatimi i tij nga shkencëtarë të ndryshëm kurrë nuk mund të jetë universal. Kjo ndodh sepse zbatimi i një lloj koncepti kërkon një *mjedis konceptual*, i cili detyrimisht është i ndryshëm në secilin rast. Me 'mjedis konceptual' kuptojmë botëvështrimin e individëve brenda të cilit zbatohet shkenca. Nga pikëpamja e një mjedisi të tillë duhet të kërkohet përkufizimi i shkencës islamike. *Mjedis konceptual* do të shtjellohet në kreun e dytë si nocion i botëvështrimit.

Prandaj është e qartë, se nocioni i shkencës, ashtu si dhe shumë nocione të tjera të ngjashme, kërkon një kornizë. Kështu është e pashmangshme që ta nisim analizën tonë për nocionin e shkencës me një epistemologji, e cila përvijon sesi fitohet dija shkencore. Nëse epistemologjia nuk përpunohet në një kontekst, në të cilin bëhet një ligjëratë lidhur me filozofinë e shkencës, mund të çojë te keqkuptimi për truallin mbi të cilin mbështetet nocioni i

⁶ Robert K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, bot. Norman W. Storer (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), 268.

shkencës. Prandaj epistemologjia e shkencës duhet të shpalosë mbi çfarë lloj trualli ngrihet nocioni i shkencës. Meqë qasja jonë në këtë kontekst është kryesisht epistemologjike, do të orvatemi të tregojmë truallin epistemologjik të çfarëdo veprimtarie shkencore. Rrjedhimisht, na nevojitet të demonstrojmë truallin epistemologjik mbi të cilin detyrimisht ngrihet çfarëdo veprimtari shkencore. Kjo do të na kërkonte që të përvijonim së pari një teori të përgjithshme të njohjes, pastaj zgjerimin e kësaj teorie të njohjes mbi të cilën ngrihen veprimtaritë tona shkencore më në veçanti. Këtë do ta bëjmë në kreun e parë. Por duke e bërë këtë, duhet të përqendrohemi te një skemë e përgjithshme e teorisë së njohjes, që do të ishte e mjaftueshme për qëllimin tonë në këtë kontekst; përndryshe, këtu nuk jemi në gjendje të përpunojmë një teori gjithëpërfshirëse të njohjes.

Pasi të kuptohet kjo, mund të tregojmë sesi dija shkencore përftohet në një shoqëri të dhënë. Kjo ka dy aspekte: atë epistemologjik dhe atë shoqëror. I pari përbën atë që do ta japim në kreun e dytë si kornizë të përgjithshme të shkencës. I dyti është ajo që do të paraqesim në kreun e tretë si sociologjia e shkencës. Kjo sepse veprimtaritë tona shkencore qeverisen jo vetëm prej aftësive tona për njohje, por si një dukuri njerëzore që ndodh brenda një grupi të caktuar njerëzish, të quajtur ndryshe 'shkencëtarë' ose 'dijetarë', e duhet të qeveriset gjithashtu nga ndërtimi shoqëror i kësaj shoqërie ose *bashkësie shkencëtarësh*. Për pasojë, veprimtaritë shkencore përftohen prej një ndërtimi epistemologjik dhe sociologjik njerëzish. Kështu ndodh në rastin e nocionit të shkencës në qytetërimin islam, si dhe në atë grek e Perëndimor. Pa i përpunuar këto dy fusha të veprimtarive shkencore nuk mund të hulumtojmë, sesi termi '*ilm*', për shembull, u shfaq me kuptimin e shkencës në Islam, dhe

episteme në Greqinë e lashtë, e së fundi *scientia* në rastin e Perëndimit. Prandaj kreu i katërt do të përqendrohet te zbatimi i këtyre fushave për traditën shkencore islamike së pari. Lidhur me qytetërimet e tjera, do të përpiqemi të japim dëshmi të mjaftueshme edhe për to gjithashtu, sepse po të hyjmë po ashtu në hollësi të arritjeve në këto qytetërimet, trajtesa jonë do të kthehet tërësisht në një 'histori të shkencës'.

KREU I PARË

Një teori e përgjithshme për njohjen

Në themel veprimtaria shkencore është një akt i fitimit të dijes, që mund të shpjegohet mbi bazën e një procesi përmes të cilit ne fitojmë dije. Por dije shkencore nuk është thjesht çfarëdo lloji dijesh, dhe në fakt është përkufizuar në veçanti se është një lloj i caktuar dijesh. Rrjedhimisht, përfitimi i saj duhet të kalojë përmes dy proceseve të ndryshme: i pari është procesi i fitimit të dijeve i përgjithshëm; i dyti është procesi i fitimit të dijes së veçantë, përmes të cilit fitohet vetëm dije shkencore. I pari është kryesisht *natyror*, ndërsa i dyti është mekanik dhe rrjedhimisht, varet prej procesit të parë për të funksionuar. Do të përpiqemi ta shpjegojmë se çfarë kuptojmë me proceset e fitimit të dijes njëri i përgjithshëm dhe tjetri i veçantë.

Meqë fitimi i dijes nëpërmjet arsimit është *mësim*, procesi arsimor i përfshirë në mësimdhënie përjashtohet nga procesi natyror i fitimit të dijes, që ne e marrim me kuptimin 'të fitosh dije në mënyrë *natyrore*'. Duke përdorur fjalën "natyrore" nuk kemi parasysh se e fitojmë dijen në atë kuptim, si për shembull, kur stomaku ynë tret ushqimin pa ndonjë ndërhyrje të vullnetshme. Përkundrazi, ndonëse në fazën e hershme të jetës ne mund të marrim dije edhe në këtë rrugë, përsëri një njeri i rritur bën përpjekje të vetëdijshme për të marrë dije. Atëherë ajo që kuptojmë me fitimin e dijeve në mënyrë *natyrore* do të thotë se vetë procesi qeveriset nga aftësi të cilat i

kemi të lindura. Nga kjo pikëpamje mund të bëjmë një analogji ndërmjet aftësive tona të njohjes *vis-à-vis* me procesin e njohjes dhe të një fabrike *vis-à-vis* me atë që ajo prodhon. Konkretisht, nëse një fabrikë prodhon miell, atëherë produkti do të jetë i ngjashëm me dijen që fiton mendja jonë, ajo ka një aftësi *natyrore* për një prodhim të tillë, e po ashtu ngjashmërisht lënda e parë që i jepet fabrikës duhet të ketë një prirje *natyrore* që të mund të bëhet miell. Por meqë ka një larmi lëndësh të para që janë të natyrës për t'u bërë miell, natyrisht do të ketë një larmi miellrash të ndryshëm; kështu, po t'i jepet fabrikës oriz, ajo do të prodhojë miell orizi, po t'i jepet thekër do të prodhojë miell thekre etj. Rrjedhimisht, mendja njerëzore funksionon *natyrisht* në këtë mënyrë universale, por meqë ka një larmi prurjesh që i jepen mendjes, edhe dija që do të prodhojë do të ndryshojë. Edhe nëse prurja, ose po të përdorim termin e Kantit, lënda e parë do të jetë gjithmonë po e njëjta, procesi i veprimtarisë sonë epistemike përsëri do të ndikohet nga faktorë të tjerë, siç janë psikologjia jonë e brendshme dhe mjedisi, qoftë fizik ose shoqëror; si rezultat, përsëri do të ketë dallim në produktin, ndonëse në këtë rast ai natyrisht që do të jetë më pak.

Për pasojë, mund të arrijmë në përfundimin se psikologjia njerëzore nga aspekti epistemologjik i mendjes do të ndikojë mbi dijen e fituar. Për më tepër, meqë ne jemi në gjendje të ndërhyjmë në këtë proces, gjithashtu mund të vëmë edhe vulën tonë mbi të. Kjo do të thotë se procesi i fitimit të dijes do të ketë aspekte që janë universalisht të njëjta te të gjithë njerëzit, e megjithatë disa aspekte të tjera nuk do të jenë universalisht të zbatueshme për të gjithë njerëzit. Epistemologjia është një shkencë që merret vetëm me aspektet universale të procesit të njohjes; prej këndeje, është njësoj si shkenca mjekësore, e cila përpiqet të shpjegojë dukurinë e shikimit për të

gjithë njerëzit. Rrjedhimisht, në epistemologji ne merremi vetëm me teorinë e përgjithshme të procesit të njohjes; trajtimi i problemeve të veçanta që kanë të bëjnë me aspektet e ndryshme të këtij procesi nuk i përket teorisë së njohjes, me përjashtim kur përfshihet sipas rastit në kontekst. Përndryshe ato trajtohen në disiplina të tjera, si psikologjia, arsimit dhe degët e tyre përkatëse. Në këtë rast, teoria e përgjithshme e njohjes është një formulim, që përpiqet të kapë këto aspekte universalisht të vlefshme të mendjes dhe gjithë aftësitë e tjera të përfshira në këtë proces.

Fitimi i dijes është në veçanti procesi i të mësuarit, konkretisht, marrja e dijeve shkencore, dhe meqë është i tillë, ne nuk jemi shumë të interesuar për të; cilido qoftë, nuk është diçka natyrore. Prandaj ky proces më tepër qeveriset nga mënyra të përpunuara në sistemin arsimor nga ana e mësuesve të shkencës dhe/ose teoricienët e arsimit. Ndikimi i një sistemi mekanik të tillë mbi konceptimin e shkencës është mbisundues dhe vetëm në këtë kuptim ne do të merremi me të. Atëherë, nëse jemi të interesuar për procesin e fitimit të dijes vetëm në kuptimin natyror, kjo do të thotë se në radhë të parë duhet të merremi me një teori të njohjes. Për pasojë, do të përpiqemi në këtë kontekst të paraqesim një teori të njohjes si bazën e veprimtarive të tilla.

Në këtë kontekst dëshirojmë të paraqesim një çështje, e cila ka lidhje me peshë me kornizën tonë në këtë trajtesë; ndonëse një shkencë si epistemologjia merret me problemet njerëzore universale, si procesi i njohjes, përsëri teoritë e saj interpretohen dhe mbahen në mendje në një farë kornize, e cila ndikon në drejtimin e saj në një farë shkalle, dhe duke qenë kështu, mund të përdoren për të mbiemra, si (epistemologji) greke, shekullare, islamike ose Perëndimore. Natyrisht karakteri islamik

i një teorie të njohjes, për shembull, jepet nga pikëvështrimi islamik; por ky sugjerim në vetvete nuk e zgjidh problemin, meqë ne mund të pyesim edhe më tej: çfarë është pikëvështrimi islamik? Dhe në këtë drejtim mund të vazhdojmë të pyesim çfarë është pikëvështrimi Perëndimor dhe të tjerët po ashtu. Për ta trajtuar problemin nga të gjitha këto këndvështrime, do të duhej një projekt përtej aftësisë së autorit të këtij libri. Prandaj, për të dhënë sa paku një rast studimi, në kreun e tretë do ta paraqesim botëvështrimin islamik si këndvështrim islamik dhe, rrjedhimisht, shpresojmë që sqarimet tona se çfarë kuptojmë me botëvështrim, do të hedhin dritë mbi problemin e islamit dhe të këndvështrimit islamik. Prej këndej, në këtë kontekst ne mund të themi vetëm se po të përpunohet një ide ose një teori brenda kornizës së botëvështrimit islamik, ajo është islamike sepse në këtë kuptim ajo rrjedh prej këndvështrimit islamik. Për pasojë, ne e paraqesim botëvështrimin si këndvështrimin e mirëfilltë të epistemologjisë, të parë brenda shoqërive të ndryshme.

Por duke iu drejtuar tashti çështjes sonë të parë, mund të shohim se ka probleme, që në vetvete janë të pavarura prej çfarëdo botëvështrimi. Për shembull, do të pohojmë, se një teori e njohjes është një formulim, që shpjegon në mënyrë të përshtatshme dhe koherente procesin sesi fitojmë dije në kuptimin natyror. Në qoftë se është kështu, atëherë një teori e njohjes është shumë e ngjashme me shpjegimin anatomik, për shembull, sesi syri i njeriut i percepton objektet. Meqë të gjithë sytë njerëzorë i perceptojnë objektet nën një dritë të caktuar pikërisht në të njëjtën mënyrë, atëherë për gjithë sytë njerëzorë është e vlefshme një teori perceptimi. Po kështu, nëse mendja njerëzore funksionon pikërisht në të njëjtën mënyrë te secila qenie njerëzore, atëherë është e qartë se ka një teori të dijes për të gjithë njerëzit. Ky për-

fundim mund të çojë te ideja se nuk mund të ketë një teori islamike të dijes, po ashtu si nuk mund të ketë teori të veçanta të shikimit islamike, shekullare ose Perëndimore.

Kjo është përpikërisht e vërtetë për aq kohë sa teoria vështrohet e izoluar. Por ka dy pika që duhen parë në këtë lidhje: e para është fakti, që një teori asnjëherë nuk merret e shkëputur nga nocionet e bashkëlidhura me të dhe kështu gjithnjë futet në një këndvështrim, ose vetë ajo mund të dalë prej këtij këndvështrimi në një mënyrë të tillë, që detyrimisht do të ketë disa ndërlikime; së dyti, disa teori më abstrakte dhe më problematike, të tilla si teoria e njohjes, paraqesin vështirësi të veçanta, sepse detyrimisht kërkojnë një këndvështrim përpara sesa të formulohen, rrjedhimisht, në këtë kuptim dallohen prej teorive sesi i percepton objektet syri i njeriut. Për më tepër, meqë objekti i hulumtimit është i pakapshëm, ai mënjanohet prej rrugëve konkrete të hulumtimit, të cilat mund të zbatohen me një farë lehtësie në rastin kur shqyrtohet sesi e bën perceptimin syri. Si rrjedhojë e këtyre dy arsyeve, teoritë e këtij lloji kanë aspekte të dyfish-ta: ato janë universale, e rrjedhimisht të zbatueshme për gjithë njerëzit, po përsëri janë njëkohësisht të veçanta në kuptimin që kanë kuptim vetëm brenda këndvështrimit prej të cilit kanë dalë. Në aspektin universal, një teori ose një ide a doktrinë mund të mbahet si asnjënjëse, e prej këndeje nuk mund të cilësohet me terma vlerësues, si islamike, shekullare ose Perëndimore. Por në aspektin e dytë, meqë një teori ose një ide tashmë vendoset në një këndvështrim dhe kështu ndodhet brenda një kornize të përgjithshme, ajo nuk mund të jetë asnjënjëse, e rrjedhimisht, duhet të cilësohet bashkë me perspektivën e përgjithshme, brenda së cilës është e vendosur. Megjithatë, kjo nuk do të thotë se një teori nuk mund të zbatohet për perspektiva të ndryshme, për aq sa ka të bëjë me as-

pektin e dytë. Përkundrazi, pavarësisht sesa është e vështirë, meqë aspekti universal është ende mbizotërues në teori të tilla, ai përsëri gjithashtu mund të zbatohet edhe për mjedise të tjera.

Në këtë rast, një teori islamike e njohjes do të ketë disa elementë të përbashkët me çfarëdo teori tjetër të njohjes, meqë ndërtimi i mendjes njerëzore është i njëjtë te secili njeri, por përsëri do të pasqyrojë edhe perspektivën e vet, e cila jo vetëm do ta bëjë të ndryshme nga teoritë e tjera të njohjes, por edhe do t'i japë një karakter të dallueshëm, që e bën të jetë e përligjur si islamike. Për ta ndriçuar këtë pikë, mund të sjellim shembullin e mëposhtëm: teoria e njohjes e Kantit mëton se mendja njerëzore mund ta arrijë njohjen vetëm nëpërmjet aftësisë së ndjeshmërisë, e cila i jep lëndën e parë për të. Lënda e parë në këtë rast ka të bëjë me përvojën njerëzore. Aftësia e ndjeshmërisë i merr të dhënat nëpërmjet organeve të ndijimeve në formën e saj të pastër, siç janë koha dhe hapësira. Rrjedhimisht, nëse aftësia e ndijimit nuk jep asnjë lëndë të parë për të kuptuarit, nuk mund të fitohet asnjë dije.⁷ Të hamendësojmë në këtë rast se po përpiqemi të kuptojmë natyrën e Zotit, që në kuptimin islamik quhet *ma'rifetullah*; një farë përvoje ndijimore e Zotit duhet t'i jepet mendjes, që ajo të mundë ta kapë natyrën e Tij. Por kjo nuk është e mundur, meqë ne tashmë e dimë se Zoti nuk mund të rroket nga organet e ndijimit. Kështu, përfundon Kanti, Zoti nuk mund të jetë objekt i njohjes njerëzore në këtë kuptim. Ne mund të flasim për disa përvoja fetare dhe për mënyrën sesi e ndiejmë Zotin te ne, por ky lloj përvojash nuk mund të merret si lënda

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason (CPR)*, përkth. nga Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965); shih pjesët përkatëse e në veçanti B 1-2 (41-2); A 19-20 (65-6); gjithashtu Librin I dhe Dialektikën transcendentale (numrat e faqeve në kllapa janë për përkthimin e Smithit).

e parë që të përdoret në mënyrë shkencore. Kjo do të thotë se Kanti nuk e përfshin *ma'rifetullah* (njohjen e Zotit) në fushën e dijes shkencore. Kjo nuk mund të bëhet në të kuptuarit shkencor islamik.

Para së gjithash, historia e shkencës islamike tregon se në të kaluarën shumë shkencëtarë të Islamit gjithmonë e kanë konceptuar teologjinë si një shkencë; me fjalë të tjera, objekti i së cilës është të kuptuarit e Zotit po ashtu shkencërisht, është përfshirë ndër shkencat. Megjithatë ata e pranonin se kjo metodë studimi nuk është e njëjtë me atë të shkencave të tjera. Rrjedhimisht, disa metoda racionale⁸ nuk mund të zbatohen për teologjinë, ndërsa ajo duhet të mbështetet te Shpallja. Kjo mund të merret si shenjë për faktin, që ka një ide themelore brenda botëvështrimit islamik, që i çon në atë drejtim dhe për këtë arsye ata i konceptojnë shkencat në mënyrë të ndryshme. Mendimtarët muslimanë i konceptonin shkencat si çfarëdo lloji dijesh të renditura sistematikisht dhe që fitoheshin me një metodë të caktuar, e cila ka një racionalitet të përputhshëm me objektin, ndërsa Kanti i konceptonte shkencat se kryesisht ishin dije teorike e mbështetur mbi përvojën shqisore dhe prandaj shkencat klasifikoheshin sipas kësaj. (Se çfarë kuptojmë ne me 'racionalitet të përputhshëm me objektin', do të shpjegohet në Kreun V).

Së dyti, në të vërtetë brenda botëvështrimit islamik ka një të kuptuar të dijes, që kërkon gjithashtu një konceptim shkencor të *ma'rifetullah*. Ky konceptim tashmë përmbahet në nocionin e '*ilm*', që do të diskutohet në shqyrtimin tonë; shpresojmë se kjo përçapje do ta demonstrojë përfundimisht këtë pikë.

Në këtë rast ajo që mund të bëjmë është të shpjegojmë çfarë kuptohet me shkencë në kuptimin islamik. Për

⁸ Domethënë nëse e konceptojmë që 'shkencor' do të thotë 'racional'.

shembull, është e mundur të thuhet se për Kantin, që të jetë shkencore një pjesë e dijes, ajo duhet të jetë një pohim a priori sintetik.⁹ Për pasojë, çfarëdo pohim analitik nuk është një pohim shkencor. Porse shkenca në traditën islamike mund të përkufizohet në një mënyrë të tillë, që përfundimet e Kantit të dalin të papranueshme, dhe në këtë rast ajo që është shkencore në traditën islamike mund të klasifikohet në traditën Perëndimore si jo-shkencore dhe anasjelltas. Atëherë duhet të tregojmë në radhë të parë teorinë e njohjes mbi të cilën ngrihet përgjithësisht një konceptim i shkencës, dhe në radhë të dytë, duhet të tregojmë gjithashtu çfarë lloji epistemologjie shkence rrjedh prej një teorie të tillë të njohjes. Prandaj ky kre do të merret me teorinë e përgjithshme të njohjes nga këndvështrimi islamik; kreu i dytë do të përpikët nga i njëjti këndvështrim të shtjellojë truallin epistemologjik, mbi të cilin mbështeten veprimtaritë shkencore.

Ndonëse një teori e njohjes synon para së gjithash të përvijojë anatominë e përgjithshme të procesit të fitimit të dijes dhe jo detyrimisht synon të përcaktojë dijen, përsëri mund të çojë te një përkufizim i tillë. Nga ana tjetër, meqë këtu problemi është dija, do të ishte e dobishme të shpjegohej se çfarë kuptohet me dijen në këtë kontekst. Pasi ta kemi bërë këtë, mund të shtrojmë pyetjen ku nis dhe ku mbaron procesi i fitimit të dijes. Me këtë rrugë do të jemi në gjendje të përcaktojmë me përpikëri ku duhet të nisë një teori e njohjes, në mënyrë që prej këtij fillimi të ecim për të përvijuar anatominë e përgjithshme të fitimit të dijeve. Për më tepër, duke përcaktuar se ku mbaron ky proces, do të dimë se ku duhet të ndalet formulimi i një teorie të njohjes. Në këtë rast çështja e dytë për t'u diskutuar janë burimet e dijes, meqë çfarëdo af-

⁹ CPR, A 7-16; B 11-30 (48-62), veçanërisht B 73 (90-1).

tësi njerëzore që na çon te dija këtu shihet si burim. Kjo do të thotë se procesi i fitimit të dijes nis nga një burim dhe mbaron te një tjetër. Pasi ta kemi bërë këtë, atëherë duhet të vijojmë për të dhënë skemën e anatomisë së këtij procesi.

A. Çfarë është dija?

Në historinë e filozofisë janë dhënë shumë përkufizime të dijes. Për shembull, Rosenthal-i ka grumbulluar rreth 380 përkufizime të dijes, të dhëna vetëm nga muslimanët.¹⁰ Që të gjitha këto përkufizime marrin parasysh disa aspekte të dijes. Rrjedhimisht, ndonëse mund të themi se disa prej këtyre përkufizimeve janë të gabuara, përsëri duhet ta pranojmë se disa prej tyre po ashtu janë të vërteta. Po si mund të ketë disa përkufizime për të njëjtin send? Nëse e kuptojmë se përkufizimet nuk e ndryshojnë natyrën e asaj çka përkufizohet, atëherë njëkohësisht do të shohim se po i njëjti send mund të përkufizohet në disa mënyra të ndryshme. Kjo ndodh sepse ne i përdorim përkufizimet për qëllime të caktuara, të cilat përcaktojnë vështrimin tonë kur shohim sendin që do të përkufizohet. Meqë përkufizimet shihen si mjete për të rrokur përkohësisht sendin e përkufizuar, nuk ka ndonjë të keqe që veprojmë kështu, me kusht që të jemi të vetëdijshëm se përkufizimet tona as nuk e rrokin realitetin e sendit në një kuptim të përpiktë, as e prekin realitetin e tyre. Megjithatë duhet të pranojmë se një përkufizim duhet të jetë i vërtetë ndaj realitetit të sendit të përkufizuar.

¹⁰ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970).

kufizuar; përndryshe ai do të na çonte te keqkuptimi i plotë i sendit të përkufizuar.

Nëse është kjo gjë që kuptojmë prej përkufizimit, atëherë duhet së pari të vendosim qëllimin e përkufizimit të dijes. Ne nuk kemi ndër mend të rrokim natyrën aktuale të dijes në përkufizimin tonë; thjesht po synojmë te një tipar i përgjithshëm i dijes, që mund të merret si kriter për një teori të njohjes. Prandaj duhet të orvatemi ta përkufizojmë dijen në një mënyrë të atillë, që të na japë atë tipar të përgjithshëm. Meqë dija kurdoherë është konceptuar si diçka në mendje, atëherë ky tipar është mjaft i gjerë dhe nuk përdoret dot në përkufizimin tonë. Atëherë duhet ta formulojmë që 'gjithë përmbajtjet e mendjes njerëzore janë dije'. Që diçka të vështrohet si dije, atëherë duhet të kënaqë të paktën këtë kusht, e konkretisht të jetë në mendjen njerëzore; përndryshe as që mund të vështrohet si dije.

Ndonëse jemi të vetëdijsëm se përkufizimi ynë nuk e rrok tërë natyrën e asaj çka e quajmë 'dije', përsëri na duhet të pranojmë se elementi më themelor dhe më karakteristik, ose çfarëdo qoftë, është fakti se çka quhet dije është *diçka* në mendjen njerëzore. Për pasojë, gjithçka ka realitet të jashtëm nuk cilësohet për t'u emërtuar 'dije'. Rrjedhimisht, përkufizimi i dijes si 'përmbajtjet e mendjes sonë' e plotëson qëllimin tonë. Sepse qëllimi ynë është ta përdorim në teorinë tonë të njohjes dhe mund ta përdorim këtë përkufizim. Për shembull, mbi bazën e përkufizimit tonë do të jemi në gjendje të tregojmë se ku duhet të mbarojë një teori e njohjes; meqë një teori e tillë hamendësohet se analizon procesin e fitimit të dijes, në radhë të parë ajo duhet të jetë në gjendje të na bëjë të dimë se ku nis një proces i tillë dhe ku mbaron. Nëse përmbajtjet e mendjes sonë mund të përkufizohen si dije, atëherë është e qartë se ky proces duhet të

mbarojë në mendje. Për më tepër, meqë gjithçka jashtë mendjes mund të merret si një objekt i dijes, ne duhet të jemi në gjendje të themi kurdoherë se kur vendoset kontakti i parë ndërmjet mendjes dhe objektit të dijes dhe kjo pikë do të jetë fillimi i atij procesi.

Mirëpo ka një problem lidhur me pikënisjen e procesit të fitimit të dijes; meqë përmbajtja e mendjes sonë është dija, zakonisht mund ta marrim se objekti i dijes ndodhet jashtë mendjes, mirëpo nuk është kështu. Edhe një përmbajtje e mendjes mund të jetë gjithashtu objekt i dijes dhe kështu kontakti i parë me objektin e dijes mund të nisë brenda vetë mendjes. Edhe gjendjet psikologjike të njeriut mund të jenë gjithashtu një objekt i dijes, mirëpo gjendjet tona psikologjike nuk janë të jashtme kundrejt nesh, ndonëse ato mund të merren si jashtë vetë mendjes. Mirëpo nëse gjendjet psikologjike vështrohen si gjendje mendore, atëherë do të përballemi me probleme rrënjësore. Meqë synimi ynë këtu nuk është të zbulojmë natyrën e gjendjeve të tilla, për ta bërë të përshtatshme punën për qëllimin tonë këtu, thjesht do të pranojmë se ato janë jashtë mendjes. Rrjedhimisht, të gjitha objektet e dijes mund të ndahen në dy kategori: objekte mendore, objekte të jashtme. Të parat janë gjithë përmbajtjet e dijes që ribëhen tema në procesin e njohjes dhe si të tilla gjithçka arrihet si rezultat i këtij procesi, nëse arrihet, është diçka e ngjashme me 'dijen e dijes'. Ato të fundit janë gjithçka nuk përmbahet në mendje si dije.

Objektet e jashtme të dijes mund të ndahen në dy kategori po ashtu: vetëm të jashtme kundrejt mendjes; të jashtme kundrejt mendjes dhe subjektit njohës. Të parat janë gjendjet tona psikologjike, duke përfshirë ndjenjat dhe emocionet tona. Të dytat janë gjithë objektet rreth nesh, pavarësisht sesa larg apo afër mund të ndodhen. Të gjitha këto ndarje mund të përmbledhen në tri kate-

gori si objekte të dijes: 1. mendore; 2. psikologjike (që i referohet kategorisë së parë të ndarjes së dytë të sapopërmendur); 3. objekte të jashtme.

Tashti që e kthjelluam se çfarë kuptojmë me dije siç do ta përdorim në teorinë tonë të njohjes, mund të nisim të analizojmë procesin nëpërmjet të cilit kjo dije fitohet. Është e qartë se duhet të orvatemi ta bëjmë këtë nga një pikë, ku nis procesi i tillë. Fillimi është vendosur pikërisht te pika ku mendja takohet me objektin e dijes. Atëherë kjo është dukuria e parë që duhet gjurmuar në analizën tonë si objekt i dijes.

B. Objekti i dijes dhe mendja

Një objekt i dijes është i tillë që bartet te mendja jo si një objekt, por si dije, e cila në këtë fazë mund të vështrohet si objekt mendor. Prej këndeje del se një objekt i dijes është objekt i mendjes njëkohësisht, kurse një dije e tillë duhet të pasqyrojë realitetin e këtij objekti. Dija si objekt mendor ka një përmasë tjetër, e cila nuk mund të diskutohet në epistemologji, ky është kuptimi. Ne mund të themi se objekti mendor është kuptimi që ne ua veshim objekteve të mirëfillta, konkretisht përpara sesa të përfaqësohen në mendje. Siç e kemi parë, u dalluan tre objekte të dijes: mendore, psikologjike dhe të jashtme. Rrjedhimisht, pikënisja e procesit të dijes natyreshëm do të jetë e ndryshme për secilin objekt të dijes. Megjithatë është e mundur që gjithë objekteve të dijes t'u veshim një dukuri të përgjithshme, nga e cila nis procesi i njohjes. Për shembull, nëse objekti është mendor, atëherë është e qartë se së pari ne duhet të orvatemi të

kuptojmë këtë objekt mendor; nëse është një objekt i jashtëm, atëherë përsëri do të bëjmë të njëjtën gjë. Por në rastin e objektit mendor mund të përpiqemi ta kuptojmë atë duke e analizuar dhe të rrokim natyrën e tij të vërtetë; ndërsa në rastin e një objekti të jashtëm, të kuptuarit nga ana jonë do të nisë duke e shqyrtuar objektin me duart tona ose me organe të tjera të shqisave; me fjalë të tjera, në këtë rast vëzhgimi dhe eksperimenti, ose po ta themi përgjithësisht, mund të jetë i mundshëm edhe shqyrtimi me anë të organeve tona të ndijimit. Nuk mund të përpiqemi ta kuptojmë objektin e jashtëm duke e analizuar po në atë mënyrë, siç e analizuam një objekt mendor. E njëjta gjë vlen për një objekt psikologjik të dijes.

Duket se cilido qoftë objekti, një gjë është e sigurtë, se ne së pari do të orvatemi të ndërtojmë një farë përshtypjeje për objektin, ndërsa këto përshtypje, qoftë mendore ose psikologjike, apo të jashtme, janë që të gjitha të llojit empirik. Ky përfundim menjëherë na çon të zbulojmë fillimin e procesit të fitimit të dijes. Nëse pa ndonjë përshtypje empirike nga sendi mendja jonë nuk mund të mendojë çfarëdo objekti të dijes, atëherë kjo do të thotë se fitimi i dijes nis nga këto të dhëna empirike. Ky fakt është i vërtetë; le të përpiqemi të formojmë dijen për çfarëdo objekt dhe në secilin rast do të dështojmë, nëse nuk kemi ndonjë përshtypje empirike të atij objekti të dijes. Me fjalë të tjera, përpara se të nisë procesi i të menduarit, objekti duhet të jetë i pranishëm në mendje. Mirëpo është e qartë se përshtypjet empirike të një objekti mendor nuk fitohen në të njëjtën mënyrë si dhe përshtypjet empirike të gjendjeve tona psikologjike. Pavarësisht nga mënyra sesi fitohen këto përshtypje, meqë të gjitha janë empirike ne do t'u referohemi atyre të gjithave me një emër të përgjithshëm, i cili zakonisht zbatohet në filozofi për përshtypje të tilla, domethënë *përvoja*.

Rrjedhimisht, në terminologjinë tonë 'përvoja' do të thotë gjithë përshtypjet empirike nga një objekt i dijes, qoftë mendor, ose psikologjik, ose i jashtëm. Prej këndeje del se përvoja është vetëm fillimi për gjithë dijen, pa të cilën nuk është e mundur asnjë dije për cilindo objekt. Meqë një objekt i dijes përfaqësohet në mendje nëpërmjet përvojës, si dukuri, një përvojë mund të quhet gjithashtu 'përfaqësim'.

Nëse kemi tre lloje objektesh të dijes, kjo do të thotë se ka gjithashtu edhe tre tipa të përvojës: mendore, psikologjike dhe të jashtme. Dy llojet e para të objekteve që i nënshtrohen procesit të njohjes janë të brendshme, ndërsa i fundit është i jashtëm, siç e tregon edhe vetë emërtimi. Meqë objekti i dijes është *i pranishëm* në mendje, mund ta shprehim atë *pranishmëri* me një term të zakonshëm në filozofi: 'përfaqësim'. Një përfaqësim nuk mund të ndodhë, në rast se nuk kemi një aftësi, e cila e rrok objektin e dijes në përshtatje me natyrën e vet. Për shembull, nëse objekti është një objekt i jashtëm, ai mund të rroket me karakteristikat e tij nga aftësitë tona të jashtme, të cilat janë të ashtuquajturat pesë shqisat. Ato quhen 'të jashtme' në kuptimin që mund të vëzhgohen nga jashtë, e konkretisht, mund të shihen ose prej nesh ose nga dikush tjetër pranë nesh si organet që i kemi të ngjitura nga jashtë në trupin tonë. Por kjo nuk do të thotë se kur funksionojnë, ato gjithashtu funksionojnë nga jashtë. Rrjedhimisht, ndonëse janë të jashtme, përfaqësimi i tyre për objektin e dijes është i brendshëm. Por në qoftë se objekti i dijes është psikologjik, atëherë aftësia e përfaqësimit është e brendshme në kuptimin që ne mund ta vëzhgojmë aftësinë nga jashtë, por nëpërmjet introspektimit mund të kapet vetëm prej mendjes. Në këtë mënyrë dallohen dy lloje funksionesh: nëse për një funksion të caktuar epistemologjik mund të tregojmë

një qendër, konkretisht ta dëfitejmë, ai funksion do të quhet 'organ', përndryshe ai dallohet si një 'aftësi'.

Aftësitë tona të njohjes ne nuk mund t'i përjetojmë drejtpërdrejt. Mirëpo nëse objekti i dijes është i brendshëm, nuk ka aftësi përfaqësimi që të na jepte përvojën e atij objekti, me përjashtim të vetë mendjes, e në këtë rast mendja vepron si një aftësi e përvojës. Por meqë përvoja të tilla mendore zakonisht quhen 'të menduarit', ne nuk i drejtohem asaj si përvojë. Meqë përfaqësimi mendor është i mundshëm nëpërmjet analizës, kjo nuk është në vetvete asgjë tjetër, veç të menduar. Rrjedhimisht, sipas terminologjisë sonë, fjala 'përvojë' mbahet vetëm për përfaqësimin e objekteve të brendshme e të jashtme të dijes dhe kështu nuk mund të zbatohet për përfaqësimin mendor në formën e të menduarit. Në hapin e parë të procesit, përmes të cilit ne fitojmë dije, është përvoja, një dukuri përmes së cilës një objekt i njohjes në një farë mënyre përfaqësohet në mendje. Për pasojë, përvoja është pika e fillimit e procesit të njohjes, dhe si e tillë është në vetvete një proces i fitimit të dijes e kështu meriton një trajtim të hollësishëm. Në këtë trajtesë nuk jemi në gjendje të shtjellojmë një teori të plotë të përvojës; megjithatë jemi në gjendje ta shtjellojmë këtë çështje për aq sa është me peshë për teorinë tonë të njohjes dhe për epistemologjinë e shkencës në këtë kontekst.

C. Përvoja dhe paraqitja mendore e objektit

Para se të vijojmë më tej, duhet të vëmë në dukje se termi 'objekt' do të përdoret në këtë trajtesë me dy kuptime të ndryshme: 1. kuptimi ontologjik, i cili i referohet

një 'qenieje konkrete', e cila mund të rrokët prej shqisave të jashtme, dhe në këtë kuptim duhet ta dallojmë nga termi 'entitet', që u referohet qenieve, të cilat mund të rrokën prej përvojës së brendshme dhe jo nga përvoja e jashtme; një lloj i tretë i objektit në kuptimin ontologjik nuk është as objekt dhe as entitet në kuptimin e mirëfilltë, e kështu nuk i nënshtrohet asnjë përvoje përgjithësisht; 2. kuptimi epistemologjik, në të cilin përdoret termi kur ose një objekt, ose një entitet i nënshtrohet procesit të fitimit të dijes. Meqë do të përdoret me të dy kuptimet termi 'objekt', është e qartë nga konteksti se ne nuk do të përdorim ndonjë shenjë për t'i dalluar të dy kuptimet. Por ontologjikisht nuk mund ta përdorim termin 'entitet' për një objekt, as termin 'objekt' për një entitet. Termi 'Qenie' (me Q të madhe) do të përdoret për t'iu referuar gjithçkaje që nuk mund t'i nënshtrohet asnjë përvoje njerëzore dhe si e tillë nuk mund të jetë objekt i dijes (d.m.th. lloji i tretë i objektit në kuptimin e mësipërm ontologjik).

Kështu një përfaqësim mendor është rezultat i kalimit të një objekti nëpër procesin e përvojës. Sepse pikërisht nëpërmjet përvojës një objekt i njohjes përfaqësohet mendërisht. Porse meqë kemi vetëm dy kategori objektësh të dijes, atëherë gjithashtu ka dy lloje përvoje, të jashtme dhe të brendshme e që të dyja ndodhin në mënyra të ndryshme. E fundit varet prej së parës; rrjedhimisht, përvoja e jashtme zhvillohet së pari brenda nesh e kështu është në vend të parë, si fillim i procesit të përvojës, dhe në vend të dytë si fillim i gjithë procesit të njohjes.

Le të marrim një foshnjë të sapolindur: fare mirë mund të themi që, ndonëse në mundësi ajo ka aftësitë për përvojë të brendshme, përsëri meqë sapo ka nisur të ketë përvojë të jashtme, ka nevojë për më shumë kohë për të zhvilluar përvojën e brendshme. Në këtë kuptim

përvoja e brendshme i ngjan mendjes, e cila ka nevojë për përfaqësimin e objektit të njohjes që të funksionojë. Kështu asnjë entitet nuk mund të perceptohet nga aftësitë e përvojës së brendshme në rast se nuk jepet një përfaqësim i jashtëm i objekteve që mund të lidhen me atë entitet. Për ta sqaruar këtë, duhet ta diskutojmë më tej natyrën e të dy llojeve të përvojës.

1. Përvoja e jashtme ose nga jashtë

Vetëdija për një objekt të njohjes të përftuar te ne është perceptimi. Nëse kjo vetëdije merret nëpërmjet njërës ose disave prej shqisave tona, atëherë është një perceptim ndijimor; kjo do të thotë se gjithçka që merret nëpërmjet pesë shqisave mund të cilësohet si 'ndijimore', dhe gjithçka që merret në këtë rrugë gjithashtu mund të quhet e 'dhënë shqisore'. Ka një larmi për vetëdijshmëri të tilla; për shembull, mund të vëmë re me anë të të parit se përballë nesh është një objekt, por meqë nuk i kushtojmë vëmendje se çfarë është, te ne do përftohet vetëm vetëdija e ekzistencës së një objekti të tillë, porse nga ana tjetër, nëse ai objekt e tërheq vëmendjen tonë, aq sa të bëhemi kureshtarë për ta ditur se çfarë lloji objekti është, atëherë për shembull, gjithashtu do të përftohet vetëdija për faktin se ai është një mace. E megjithatë ne mund të mos e shqyrtojmë macen sa të vëmë re, për shembull, çfarë ngjyre ka ose sa e madhe është e kështu me radhë, e në këtë rast perceptimi ynë shqisor do të mbetet vetëm te ekzistenca e maces. Megjithatë, ne mund ta shqyrtojmë objektin deri në atë shkallë, sa mund ta dimë që ai ekziston dhe që në këtë rast është një mace, ëshë e bardhë e ka sy kafe e kështu më tej. Të gjitha këto ndijime rreth objektit të njohjes të përftuara te ne janë vetë-

dijshtëri, të cilën ne e kemi quajtur 'perceptimi shqisor'. Të gjitha të dhënat nga perceptimi shqisor përbëjnë atë që e quajmë 'përvoja e jashtme' ose 'nga jashtë'.

A mund të përkufizohet si perceptim *vetëdijshtëria* e thjeshtë? Le të marrim përsëri shembullin me macen; fakti që ne bëhemi të vetëdijshtëm se diçka ekziston dhe në këtë rast është një mace, dhe se është e bardhë me sy kafe e kështu më tej, përfshin edhe njohjen, jo thjesht se bëhemi të vetëdijshtëm për një *fakt*. Që të bëhesh i vetëdijshtëm për diçka si ekzistuese si perceptim i thjeshtë mund të jetë thjesht vetëdijshtëri, por informacioni i mëtejshëm për macen nënkupton më shumë se thjesht vetëdijshtëri për të. Kjo është e vërtetë, por në secilin rast, e konkretisht në vetë vetëdijen për ekzistencën dhe njohjen kemi ekzistencën, e cila na çon te vetëdijshtëria pasuese, ne mund ta dallojmë një akt të njohjes nga një akt i vetëdijshtëmit për diçka, e veprojmë për ta ditur këtë vetëdijshtëri e kështu më tej. Në secilin rast në këtë proces të vazhduar duket se ka një zinxhir vetëdijshtërie të lidhur me këtë zinxhir të aktit të njohjes. Ajo që duam të bëjmë këtu është të dallojmë vetëdijshtërinë nga akti i njohjes dhe pikërisht këtë vetëdijshtëri ne e quajmë këtu 'perceptim'. Kjo vërejtje në themel prek të dy dukuritë, vetëdijshtërinë dhe aktin e njohjes, që të dyja pa i analizuar në funksionet e tyre të mirëfillta. Pasi ta kemi bërë këtë analizë, mund të shohim se është vetëdijshtëria në këtë proces, të cilën filozofët prej shumë kohësh e kanë quajtur *perceptim*.

Meqë ne nuk kemi të tjera shqisa përveç atyre pesë me të cilat biem në kontakt me realitetin e jashtëm,¹¹

¹¹ Ne e përdorim termin 'realiteti i jashtëm' për t'iu referuar objekteve konkrete rreth nesh, ndonëse duhet ta pranojmë se ka edhe një realitet të jashtëm, i cili nuk është po ashtu thjesht i kapshëm nga shqisat. Kur termi për-

pika fundore e fillimit të procesit për fitimin e dijeve është perceptimi shqisor, i cili zë fill nga pesë shqisat. Perceptimi shqisor merret nëpërmjet një procesi fizik, që ndodh në trupin e perceptuesit, i cili quhet me përpikëri në epistemologji ‘subjekti’; ndërsa ky proces plotësohet në pikën ku përftohet një vetëdijshmëri të ne për objektin që është në kontakt me një a më shumë shqisa. Kjo na çon të pranojmë ekzistencën e një aftësie fizike të vetëdijshmërisë, pa të cilën nuk mund të ndodhë asnjë perceptim. Duhet në një farë mënyre ta ndiejmë fizikisht objektin, e kjo është vetëdijshmëria për të, konkretisht, atëherë jemi në gjendje të themi se jemi të vetëdijshëm për objektin; prej këndeje, kjo aftësi që na bën të mundur të kemi këtë lloj vetëdijshmërie, quhet ‘vetëdija fizike’. Ndonëse aftësia për vetëdije fizike mund të vendoset në tru me një vendvendosje të veçantë, në teorinë tonë të njohjes do të përpiqemi ta mënjanojmë këtë diskutim, sepse ai bëhet në disiplinën përkatëse. Kështu e marrim se ka një vendvendosje abstrakte për të. Kjo na e lehtëson diskutimin për të shpjeguar procesin e fitimit të dijes.

Procesi i përvojës së jashtme atëherë nis te një ose më shumë organe shqisash dhe përfundon te vetëdijshmëria fizike. Meqë ky proces si tërësi është krejtësisht fizik, ai ka nevojë për vetëdijshmërinë mendore që të konceptualizohet. Nëse një perceptim shqisor, i përftuar në vetëdijshmërinë fizike nuk konceptualizohet, ai nuk mund të shfrytëzohet si një objekt i dijes. Për ta ilustruar këtë pikë me një shembull të ngjashëm, mund të themi se perceptimi shqisor njerëzor është pak a shumë i ngjashëm me perceptimin shqisor të një tigri kur sheh këlyshët e vet, për shembull. Nuk po themi se një njeri dhe një tigrë shohin përpikërisht në të njëjtën mënyrë, por

doret me këtë kuptim, do të parapëlqenim të përdornim një shprehje tjetër, si realiteti ‘metafizik’ ose ‘transcendent’, ose termin e Kur’anit ‘*gajb*’.

po përpiqemi të japim një ngjashmëri për të ilustruar mendimin, se perceptimi shqisor është një dukuri e përgjithshme me një larmi llojesh mes gjithë kafshëve. Rrjedhimisht, një perceptim i tillë duhet të rroket gjithashtu nga truri, në mënyrë që të jetë një objekt i mirëfilltë i dijes njerëzore. Kjo na çon të pohojmë ekzistencën e perceptimit mendor, nga njëra anë, dhe të një vetëdijsshmërie mendore, nga ana tjetër. Meqë do ta diskutojmë natyrën e këtyre dukurive mendore më poshtë, po mjaftohemi në këtë kontekst thjesht ta nxjerrim si deduktim ekzistencën e tyre.

Deri këtu e kemi shpjeguar procesin e dijes deri në pikën e aftësisë së vetëdijsshmërisë fizike, ku prodhohen të gjitha perceptimet shqisore. Pastaj këto perceptime përdoren në dy mënyra: rrokten drejtpërdrejt nga mendja dhe kështu janë në rrugën për t'u konceptualizuar; dhe/ose merren nga aftësitë e përvojës së brendshme për t'u përdorur, po të pranojmë termin e Kantit, si lëndë e parë në funksionet e tyre. Kjo do të thotë se procesi i fitimit të dijeve do të vijojë pas vetëdijsshmërisë fizike në dy drejtime: në drejtimin e përvojës së brendshme; dhe/ose në drejtimin e mendjes. Por meqë produkti i përvojës së brendshme gjithashtu përdoret nga mendja në procesin e njohjes, së pari do të përpiqemi të analizojmë drejtimin e përvojës së brendshme, pastaj do të vijojmë me analizën e mendjes.

2. Përvoja e brendshme ose nga brenda

Perceptimi *i brendshëm* i një objekti të njohjes është një emocion *epistemik*. Përsëri përkufizimi ynë nuk synon të rrokë natyrën e vërtetë të emocioneve; meqë jemi të interesuar kryesisht për procesin e njohjes, do ta shohim

emocionin të përkufizuar vetëm nga kjo pikëpamje. Për këtë arsye, e kemi cilësuar me mbiemrin *epistemik*, ndonëse në këtë kontekst nuk kemi nevojë ta cilësojmë kështu sa herë do ta përdorim termin 'emocion'. Kjo vjen ngaqë kur i shohim emocionet si mjete të njohjes, përkufizimi ynë nuk do të jetë i gabuar; me fjalë të tjera, të paktën një tipar i natyrës së tyre përfshihet në përkufizimin tonë. Fakti që emocionet luajnë një rol në procesin e fitimit të dijes nuk mund të mohohet. Nëse e tregojmë këtu sesi funksionojnë e kështu përdoren në procesin e njohjes, kjo do të shërbente gjithashtu si provë për këtë fakt. Rrjedhimisht, nuk ka nevojë ta argumentojmë veçan për ta provuar se emocionet luajnë një rol në procesin e fitimit të dijes. Në këtë lidhje duhet së pari të shohim çfarë kuptojmë me 'perceptimi i brendshëm i një objekti të dijes', të cilin e kemi përdorur në përkufizimin për emocionet.

Para së gjithash, termat 'i brendshëm' dhe 'i jashtëm' përdoren për t'iu referuar aspekteve të brendshme të trupit, pa e vënë theksin te cilësitë fizike hapësinore. Prandaj këta terma nuk duan të thonë 'brenda trupit'; në të vërtetë është tejet e vështirë të dëfthet ndonjë lokalizim i veçantë lidhur me origjinën e përvojave të brendshme. Rrjedhimisht, këta terma përdoren më tepër për të shënuar se nuk mund t'i vishen ndonjë organi të jashtëm shqisor aftësitë e përvojës së brendshme, kurse ne jemi në gjendje ta lokalizojmë një organ të jashtëm për përvojën e fituar nëpërmjet përvojës së jashtme.

Për më tepër, pavarësisht se çfarë ndodh, procesi i fitimit të dijes është një objekt i njohjes. Kjo do të thotë se është e mundur për një përvojë që të mos perceptohet mendërisht dhe kështu të mbetet një përvojë bruto. Objekti i një përvoje të tillë nuk mund të quhet objekt i dijes, ai bëhet objekt i njohjes kur rroket mendërisht dhe

kështu kalon nëpër procesin e të menduarit në mendje. Le të marrim një objekt, të themi një luan, i cili perceptohet nëpërmjet shqisave, pastaj një perceptim shqisor do të përftohet në vetëdijsshmërinë fizike. Nëse ne zotërojmë dijen për një luan, do ta dimë se duhet të mbrohem prej një kafshe të tillë, që do të thotë se ideja e rrezikut menjëherë do të prodhohet në mendje si pasojë e këtij perceptimi. Kjo ndodh sepse përshtypja shqisore e luanit tashmë është marrë nga vetëdija mendore dhe në mendje prodhohen konceptet e lidhura me të. Por njëkohësisht ky perceptim shqisor do të merret gjithashtu *së brendshmi*; kjo do të thotë se aftësia e brendshme e përvojës gjithashtu e rrok këtë përshtypje shqisore dhe prodhon një *lloj* tjetër vetëdijsshmërie, të cilën ne e quajmë emocion dhe që, në këtë rast të veçantë, është 'frika'. Intensiteti i këtij emocioni varet prej perceptimit shqisor, ndonëse në jetën reale ne e shprehim këtë duke thënë 'varet sesa afër luanit jemi', d.m.th. sa më afër të jetë luani, aq më shumë frikë kemi (natyrisht, kur luani është më afër, perceptimi shqisor gjithashtu e përfaqëson si të tillë). Përfundimi ynë detyrimisht na çon të pranojmë, se pa *ndonjë* perceptim shqisor nuk është i mundur asnjë emocion, dhe që këndej, pa përvojë të jashtme teorikisht nuk është e mundur asnjë përvojë e brendshme. Pas këtij përshkrimi të përgjithshëm shkurtazi sesi lidhen të dyja përvojat, mund të kalojmë tani te vështrimi i procesit, përmes të cilit një perceptim shqisor rroket *së brendshmi*.

Tashmë e kemi përdorur termin 'aftësi e përvojës së brendshme'. Thjesht e pohojmë ekzistencën e një aftësie të tillë mbi bazën e faktit se kemi emocione. Tashmë filozofët e kanë nxjerrë ekzistencën e një aftësie të tillë, por për përvojën e jashtme; p.sh. Kanti, i cili këtë aftësi e quan 'ndjeshmëri'. Nuk kemi ndonjë provë për ekzistencën e kësaj aftësie, me përjashtim të perceptimit shqi-

sor, por e njëjta gjë duhet të jetë e vërtetë për përvojat tona të brendshme, p.sh., emocionet; meqë ekzistojnë, bëhet e pranueshme prania e aftësisë së brendshme të përvojes. Edhe nëse nuk e pranojmë një aftësi të tillë, përsëri do të kemi nevojë të pohojmë ndonjë lloj mekanizmi për prodhimin e emocioneve. Natyrisht, për shkak të natyrës së pakapshme të emocioneve, është tejet e vështirë të shpjegohet me përpikëri se çfarë janë dhe sesi prodhohen. Deri më tani nuk kemi qenë në gjendje të shpjegojmë mjaftueshëm procesin fizik që përfshihet në prodhimin e një emocioni. Për fat të mirë, në këtë trajtesë nuk jemi shumë të interesuar për këto probleme, ndonëse është i nevojshëm ndonjë shpjegim për diskutimin tonë, i cili përqendrohet në radhë të parë rreth funksionit epistemologjik të emocioneve. Një emocion na prek, na nxit ose na bën ta ndiejmë veten keq, por si mund të ndërhyjë ai në procesin e fitimit të dijes?

Kësaj pyetjeje mund t'i përgjigjemi duke iu drejtuar shembullit të luanit edhe një herë. Ta zëmë se nuk kemi asnjë ndjenjë ose frikë; a do të iknim me vrap nga luani edhe po ta dinim se luani është një kafshë e shquar? Nuk po them se përsëri kemi emocion, por përkundrazi, thjesht nuk kemi frikë nga asgjë. Dua të them se nuk e kemi fare një emocion të tillë. Mendoj se është emocioni dhe jo perceptimi shqisor i luanit, që vlerësohet mendërisht e pastaj vendosim të ikim apo jo. Ndodh madje ndonjëherë që mendojmë se e kemi parë një luan, ndonëse nuk ka pasur asnjë luan dhe përsëri menjëherë kemi vrapuar për të gjetur një strehë. Po ashtu ideja e një luani në vetvete nuk është e mjaftueshme për të na bërë që të kërkojmë strehë; ndonëse kjo do të mjaftonte në vetvete, përsëri nuk do të na shtynte të viheshim menjëherë në lëvizje. Rrjedhimisht, vendimi për të kërkuar strehë ndikohet mjaft nga frika. Dëshirojmë ta formulojmë

këtë përfundim në kuptimin epistemologjik si 'perceptimi i brendshëm i një objekti të njohjes i jepet mendjes si lëndë e parë' po ashtu si perceptimi shqisor i një objekti të dijes. Me fjalë të tjera, aftësitë tona mendore të njohjes nuk mund të funksionojnë pa aftësinë tonë për përvojën e jashtme, as mund të punojnë të izoluarra prej aftësive të përvojës së brendshme.

Diskutimi ynë për përvojën e brendshme është përqendruar te emocionet, ndonëse me këtë nuk duam të themi se përvojat tona të brendshme përbëhen vetëm prej emocioneve. Nuk ndodh kështu; në të vërtetë përvoja e brendshme që është më afër perceptimit shqisor është *intuita shqisore*, që mund të perceptojë një objekt pa e perceptuar atë fizikisht, sepse asnjë objekt fizik nuk mund t'i prekë drejtpërdrejt aftësitë tona të përvojës së brendshme. Rrjedhimisht, nëse një objekt kapet me intuitë se ekziston, kjo është pasojë e funksionit të intuitës shqisore. Këtë aftësi e quajmë 'intuitë shqisore', sepse e kap me intuitë objektin e vet në atë mënyrë që mendja jonë kap me intuitë përfundimin e një argumenti deduktiv, e përsëri kapja e një objekti me intuitë nuk është intuitë mendore; kjo ndodh sepse, ndonëse mungon perceptimi shqisor, përsëri ai merret si ndërmjetës ndërmjet aftësisë dhe objektit të saj, atëherë është e përshtatshme ta quajmë 'intuitë shqisore'. Gjithashtu do të themi se është shumë afër me perceptimin shqisor, sepse është e vetmja aftësi e brendshme, që mund të japë përshtypje lidhur me botën fizike rreth nesh, e cila kështu na jep idenë sikur të jetë një aftësi e përvojës së jashtme.

Është aftësia e intuitës shqisore që i prodhon instinktet tona, të cilat janë të drejtpërdrejta dhe të pandërmjetme; si të tilla, ato mund të luajnë një rol të rëndësishëm në shfaqjen e një emocioni. Për shkak të këtij funksioni, intuita shqisore mund të ndërhyjë për të ndër-

mjetësuar midis perceptimit shqisor dhe aftësive të tjera të përvojës së brendshme. Në një kuptim, i kap me intuitë të dhënat e perceptimit shqisor dhe i bën që të jenë në dispozicion të aftësive të tjera të brendshme. Kur një intuitë e tillë shqisore për një perceptim shqisor vihet në dispozicion për një gjendje emocionale, atëherë mund të përfitohet emocioni përgjegjës.¹²

Një funksion tjetër i rëndësishëm i intuitës shqisore është se ajo i mban kopjet e emocioneve tona, nëpërmjet të cilave instinktivisht ne i njohim këto përvoja emotive, sepse është qendra e instinkteve tona. Përndryshe nuk do të ishim në gjendje ta njohim një ndjenjë të caktuar të përjetuar në dy kohë të ndryshme në rrethana të ndryshme.

Aftësia qendrore e përvojës sonë të brendshme është *zemra*, e cila i vlerëson emocionet tona në kuptimin që i bën të kuptimshme për jetën etike. Funksioni i zemrës në procesin epistemologjik është që t'i japë mendjes sonë përfaqësime të koncepteve etike e themelore të jetës e të vdekjes në rrugën e përvojës. Ky funksion e bën ekzistencën e arsyes praktike të pastër që të jetë pa kuptim. Deri më tani filozofët kanë hamendësuar se sistemi moral ndërtohet me ndihmën e një funksioni të intelektit

¹² Shpresoj se nga diskutimi ynë bëhet e qartë që shfaqja e një emocioni nuk është një mekanizëm automatik, sepse madje edhe sikur gjithë kushtet fizike e mendore të ishin në dispozicion, nuk mund të përfitohet emocioni që del nga gjendje të tilla. Po përsëri në disa rrethana asnjë nga kushtet e zakonshme nuk është i pranishëm për shfaqjen e një emocioni, por mund të ndodhë që vetëm një gjendje mendore ose një kusht fizik do të mjaftonte për shfaqjen e atij emocioni. Kjo vjen përsëri ngaqë është kaq e ndërlikuar natyra e pakapshme e emocioneve, siç mishërohen në natyrën njerëzore. Kjo do të thotë se nuk ka një shpjegim të vetëm standard për origjinën e emocioneve tona, por ka shumë rrugë, nëpër të cilat mund të shfaqet një emocion. Prandaj në diskutimin tonë këtu nuk mund t'i shterojmë gjithë këto rrugë, në të cilat ngjallet një emocion. Prandaj do të kënaqemi vetëm duke cituar disa tipare të përgjithshme të këtyre rrugëve dhe sesi lidhen ato me procesin e fitimit të dijes.

(ose të Arsyes së Pastër, në filozofinë e Kantit), të quajtur arsyeja praktike; mirëpo nuk ka një aftësi të tillë. Në vend të saj është intelektu ynë që gjykon e vlerëson të dhënat e përvojës të dhëna prej zemrës dhe arrin në përfundime me ndihmën e aftësive më të larta, të mbështetura në atë mënyrë të përvojës. Rrjedhimisht, zemra nuk është në kuptimin e një organi fizik, funksioni i të cilit është të përcaktojë qarkullimin e gjakut; natyrisht, askush nuk mund ta mohojë ekzistencën e një organi të tillë fizik. Por fakti që gjithë njerëzit kanë ndjenja të ngjashme në situata të ngjashme, ashtu si emocioni që na vë në lëvizje për të ndihmuar të varfrin, ndjenja që kemi për të ndëshkuar vjedhësin, ndjenja e keqardhjes për dikë në fatkeqësi, dashuria dhe urrejtja, provojnë se kemi një aftësi në qendër të të gjitha këtyre gjendjeve të përvojës. Natyrisht, të gjitha këto emocione janë gjendje psikologjike në vetvete, por a përftojnë një lloj përmbajtësh mendore, të cilat i kemi përcaktuar si 'dije'? Përse ndjenja e keqardhjes për dikë na bën të mendojmë se duhet ta ndihmojmë? Nëse kjo ndjenjë nuk do të prodhonte një veprimtari mendore të ngjashme me procesin e njohjes, atëherë emocionet nuk duhej të përfshiheshin në epistemologji. Por nëse e pranojmë këtë përfundim, atëherë nuk mund t'i shmangemi diskutimit lidhur me këtë pyetje; çfarë lloji dijeje përftojnë ato në mendje? Natyrisht, zemra nuk është një aftësi e përvojës së jashtme dhe si e tillë nuk mund të rrokë objekte të jashtme, por mund të perceptojë objekte të dijes, që e kapërcejnë përvojën tonë të jashtme. Sipas klasifikimit tonë për objektet e dijes, nuk mund t'i quajmë objekte 'gjëra' të tilla, por e vetmja mënyrë për t'iu referuar atyre në këtë kontekst është të përdoret ky term figurativisht. Në varësi nga natyra e *objekteve* të tilla transcendentë, ato mund të quhen 'Qenie', 'entitet' ose 'dukuri'. Sfera e dijes, që për-

fshin gjithë gjërat, të cilat mund t'i nënshtrohen procesit epistemologjik, i cili në këtë kuptim e përjashton të mësuarit, mund të përcaktohet si "Mbretëria e Përvojës". Kjo sferë e dijes është transcendent ndaj përvojës së jashtme e ndonëse mekanizmi i përvojës përgjithësisht kërkon përparësinë e përvojës së jashtme, kjo nuk është kërkesë absolute në të gjitha rastet. Kjo do të thotë se në disa raste pa një lidhje të drejtpërdrejtë me përvojën e jashtme, perceptimi i brendshëm i zemrës përsëri mund të ndodhë.

Një argument tjetër për mundësinë e dijes për ne në mbretërinë e përvojës mund të nxirret prej pikëvështrimit të përgjegjësisë morale (e në të vërtetë gjithashtu fetare). Kjo ndodh sepse përgjegjësia për një akt detyrimit kërkon dijen e pikërisht atij akti. Duke ndjekur rrjedhojat logjike të vijës sonë të argumentimit, shtyhem të arrijmë në përfundimin se po të ndihemi të përgjegjshëm për disa nga veprimet tona, që përfshijnë mbretërinë e përvojës, atëherë do të pranohet një dije paraprake për atë mbretëri, meqë na çon te ai akt. Me fjalë të tjera, duhet të jemi në gjendje të fitojmë dije të mjaftueshme të anës së përvojës në mënyrë që të jemi të përgjegjshëm për veprimet, që pasojnë atë dije. Prej këndeje del e qartë, se nga këndvështrimi moral ka një detyrim nga ana e njeriut dhe ai është përgjegjës për veprimet e tij të këqija. Ky detyrim dhe përgjegjshmëri, megjithatë, janë të rrokshme vetëm nëse dija për mbretërinë e tyre të bashkëlidhur mund të kapet prej nesh. Është qartë se kjo mbretëri është ajo e përvojës, e cila nuk është e rrokshme nga përvoja e jashtme. Prej këndeje arrijmë në përfundimin se dija për të keqen nuk nxirret nëpërmjet një zinxhiri argumentesh logjike në mënyrë spekulative, por përkundrazi, në përvojën tonë të brendshme ka një perceptim të përvojës, i cili vlerësohet dhe mendohet në mendjen tonë, prej të

cilit pason vargëzimi logjik i argumenteve, që na çojnë te përfundimet racionale lidhur me të mirën dhe të keqen.

Sfera e dijes, që i tejkalon të gjitha aftësitë e përvojës është Mbretëria e Absolutes Transcendente, dije e cila rrjedhimisht nuk mund të arrihet nëpërmjet procesit të njohjes, siç shpjegohet në teorinë e njohjes. Këtë sferë do ta quajmë Mbretëria Transcendente, dija për të cilën mund të *jepet* vetëm nëpërmjet shpalljes. Një dije e tillë e *dhënë* madje as nuk mund të interpretohet, sepse çfarëdo interpretimi i tillë detyrimisht përfshin procesin epistemologjik, të përshkruar në një teori të njohjes, kurse ne tashmë e kemi mohuar një përfshirje të tillë. Këtë tashmë e kemi shpjeguar nëpërmjet argumentimit të mëposhtëm: mbretëria e përvojës nuk ka efekt të drejtpërdrejtë mbi organet tona të shqisave; rrjedhimisht, nuk është i mundshëm për ne asnjë perceptim i drejtpërdrejtë shqisor i kësaj bote. Porse ne e njohim botën e jashtme drejtpërdrejt falë faktit, që ajo vepron mbi organet tona të shqisave, mbi të cilat mendja shton aftësinë e vet për të fituar dije nga natyra. Për pasojë, të dhënat bruto nga të dyja mbretëritë nevojiten për aftësinë e të menduarit. Siç e kemi parë, në procesin e njohjes kemi pranuar ekzistencën e aftësive të brendshme, përmes të cilave marrim *përfaqësimet e përvojës* të mbretërisë së përvojës; me fjalë të tjera, secili njeri *mund* këtë përvojën e asaj që ekziston si përvojë, me kusht që ai ose ajo t'i kushtojë vëmendje të çiltër zemrës së vet lidhur me jetën morale, dhe udhërrëfimit të Shpalljes për aq sa ka të bëjë me të vërtetën e besimit. Rrokja me përvojë e kësaj mbretërie mund të mos jetë e drejtpërdrejtë, për pasojë, jo e pandërmjetësuar, siç ndodh me objektet e përvojës së jashtme; na duhet zbulesa për të ndërmjetësuar midis Mbretërisë Transcendente dhe aftësive të përvojës së brendshme dhe kështu të na çojë te ajo përvojë.

Është e qartë se ne po dallojmë dy lloje objektesh për dijen tonë në mbretërinë e përvojës: njëri moral dhe tjetri fetar. I pari është i qartë në kuptimin se kufijtë e tij mund të hamendësohen lehtësisht. Porse i dyti ka nevojë për shpjegim të mëtejshëm; për shembull, a përfshihet epistemologjia jonë në mbrojtjen e mundësisë së teologjisë natyrore? Që t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, thjesht kemi nevojë të bëjmë një dallim të prerë ndërmjet mbretërisë së përvojës dhe mbretërisë Transcendente. Në kuptimin teologjik, që të dyja mbretëritë përfshijnë të njëjtin subjekt, por nga aspekte të ndryshme; ndërsa në mbretërinë e përvojës, për shembull, Zoti hyn si një Qenie ekzistuese, Mbretëria Transcendente e ka Zotin në kuptimin Absolut, e konkretisht, që Ai është në Vetvete. Rrjedhimisht, përfaqësimi në përvojë i ekzistencës së Zotit është një përvojë e brendshme, por Esenca e Tij është një Absolute prapa “shtatëdhjetë mijë perdes”. Për më tepër, mendja ka gjithashtu nevojën e udhërrëfimit nga Zbulesa për ta rrokur mbretërinë teologjike të përvojës. Sepse, siç do ta shohim, intelekti ynë vepron me shkakësinë me qëllim që të përfshijë një Krijues për tërësinë e ekzistencës; kështu ai mund të zbulojë një *Shkak* për universin, por përsëri ka nevojë për një argument tjetër, që të provojë se ai *Shkak* është Zoti si përkufizohet në Tekstet e Shpallura. A është ky perceptim i siguruar prej zemrës, i mjaftueshëm për ta bërë këtë përfshirje? Kjo është mëdyshja më e madhe e filozofisë dhe si duket, ende nuk është e mjaftueshme e prandaj ne kemi nevojë për *udhërrëfim*, të cilin na e jep Zbulesa. Përkërisht për këtë arsye ka një nevojë epistemologjike për Zbulesën jo vetëm për filozofët, si el-Fārābiu, por për gjithë njerëzit.

Megjithatë, perceptimet moralisht të përvojës janë të mjaftueshme për mendjen që të nxjerrë përfundimin për

të mirën dhe të keqen moralisht. Prandaj gjithë përvojat e marra në këtë rrugë nëpërmjet ndihmës së emocioneve ne i quajmë ‘përfaqësim nga përvoja’. Aftësia që e merr këtë funksion dhe bëhet kështu qendra e gjithë emocioneve tona quhet ‘zemër’ edhe në traditën islamike të mbështetur në përdorimin e termit nga Kur’ani.¹³ Për pasojë, është e mundshme të interpretohet ky term i Kur’anit si aftësia kryesore e përvojës së brendshme. Si qendër e përvojës së brendshme, zemra bashkë me gjithë aftësitë e tjera më të ulëta është e vetmja aftësi, që mund të jetë e aftë të marrë përfaqësim nga mbretëria e përvojës. Rrjedhimisht, ajo është më tepër qendër për të marrë afektet e kësaj mbretërie nëpërmjet emocioneve, si dëshira, faji, frika, dashuria dhe urrejtja. Megjithatë duhet vënë në dukje, se përfaqësimi i botës së jashtme në aftësitë e përvojës së jashtme është i drejtpërdrejtë dhe i pandërmjetuar, ndërsa përfaqësimi i Mbretërisë Absolute nga aftësitë e perceptimit të brendshëm, të cilat duhet të përfaqësohen nga *zemra*, nuk është i drejtpërdrejtë, por nëpërmjet një *ndërmjetësimi*, të cilin e jep përvoja nga jashtë kundrejt asaj moralisht të përvojës, kurse nga pikëpamja fetare nga Zbulesa.¹⁴ Nga ana tjetër, meqë ky

¹³ Shih, për shembull: “Ditën kur as pasuria dhe as bijtë nuk do të sjellin fitim, por vetëm ai që vjen te Zoti me zemër të pastër”. (26/esh-Shu’ara’, 88-89); dhe “Me të vërtetë në këtë Kuran gjendet udhërrëfimi për cilindo që ka zemër, ose që dëgjon dhe përjeton me zell (*shëhid*) (atë që është dhënë).” (50/Kāf, 37); dhe: “Ne kemi krijuar shumë xhind e njerëz për xhehenemin. Ata kanë zemra, me të cilat nuk kuptojnë. Kanë sy me të cilët nuk shohin, kanë veshë me të cilët nuk dëgjojnë. Ata janë si bagëti; jo, janë edhe më larg në rrugë të gabuar.” (7/el-A’rāf, 179); “Ata që besojnë dhe zemrat e të cilëve gjejnë kënaqësi në përmendjen e Zotit. Sepse zemrat gjejnë kënaqësi në përkujtimin e Zotit pa dyshim”. (13/er-Ra’d, 28); e gjithashtu: “A nuk paskan ecur ata nëpër vend që të kenë zemra për të menduar dhe veshë për të dëgjuar? Nuk janë sytë që nuk shohin, por zemrat brenda kraharorit të tyre.” (22/el-Haxh, 46).

¹⁴ Shih, për shembull, ajetet e mëposhtme: “A nuk përpiqen ata me zell për ta kuptuar Kur’anin, apo i kanë zemrat të mbyllura?” (47/Muhammed, 24):

ndërmjetësim është i mundshëm vetëm nëpërmjet ndonjë pasqyrimi, atëherë ka një marrëdhënie të dyanshme ndërmjet zemrës dhe mendjes. Për pasojë, është i nevojshëm një farë pasqyrimi mbi intuitën shqisore dhe Zbulësën për të marrë përvojën e kësaj mbretërie.

Meqë unë e kam interpretuar termin ‘zemër’ si aftësinë e brendshme të përvojës, që merr përfaqësimet e botës së përvojës nëpërmjet udhërrëfimit të shpalljes, atëherë është e volitshme që gjithë fushat e të mësuarit, të cilat i përfshin kjo mbretëri, të thirren ‘subjekte të përvojës’, në kundërvënie me subjektet *drejtpërdrejt eksperimentale*. Ky dallim ka rëndësi për sa i takon filozofinë e shkencës, sepse prej këndej rrjedh një doktrinë e rëndësishme, mbi bazën e së cilës mund të klasifikohen shkencat. Në fakt një klasifikim i tillë është i qëndrueshëm vetëm nëse mbështetet mbi një epistemologji. Porse në këtë kontekst ne nuk jemi të interesuar për këtë klasifikim dhe, prandaj, nuk do ta diskutojmë më tej.

Hulumtimet e përvojës i përkasin drejtpërdrejt hulumtuesit, ndonëse nuk perceptohen drejtpërdrejt. Me këtë dëshiroj të them se aftësia jonë e përfaqësimit ka nevojë për një zgjim nga dhe nëpërmjet Shpalljes. Pikërisht ashtu si aftësia jonë për përvojën e jashtme nganjëherë ka nevojë për ndërmjetësimin e një përfutese, që të shohë ose të dëgjojë gjërat, ndonëse ato janë të perceptueshme drejtpërdrejt, po në të njëjtën mënyrë aftësia e brendshme ka nevojë për një ndërmjetësim më të hollë e të veçantë. Sërish ky ndërmjetësim është udhërrëfim, që pasqyrohet në gjendjet mendore të hulumtuesit dhe këto gjendje përfaqësojnë termat e përvojës së brendshme.

dhe “Me të vërtetë në këtë Kuran ka një udhërrëfim për cilindo që ka zemër, ose që dëgjon dhe përjeton me zell (*shahid*) (atë që është dhënë).” (50/Kāf, 37; e gjithashtu shih 6/el-En’ām, 19; 17/el-Isrā’, 9; 30/er-Rūm, 58; 41/Fussilet, 26 etj.).

Meqë si të tilla janë në radhë të parë emocionet tona, të cilat e përftojnë këtë gjendje mendore, do të na pëlqente ta quanim 'mënyra subjektive'.

Si gjendje mendore, mënyra subjektive është shumë e rëndësishme për aftësitë e përvojës së brendshme për të rrokur të vërtetat e mbretërisë së përvojës. Meqë përshkrimi i mënyrës subjektive na shpjegon mënyrën e funksionimit të emocioneve në procesin e fitimit të dijeve, do të përpiqemi të tregojmë sesi funksionon që ta çojë një hulumtues te kjo gjendje mendore e përvojës. Së pari, ne mbahemi në gjendjet tona subjektive, që janë të lidhura ngushtësisht me zemrën. Në këto gjendje dhe mënyra, e gjithë ekzistenca jonë del në dukje; shtrohen pyetje të qenësishme për jetën e vdekjen; disa dukuri të dhunshme e të tmerrshme të jetës mund të mbahen në imagjinatë. Së dyti, në këtë rrugë ne gjejmë në vete perceptimet shqisore, që na çojnë te përvoja e brendshme e gjendjes aktuale; kështu hapet një *rrugë* për jetën morale; pastaj ne zbulojmë ndihmën e Shpalljes dhe kështu drejtohem i pastrojmë gjendjet tona mendore nga çfarëdo paragjykimesh ose parabindjesh lidhur me objektin e dijes; për më tepër, duke vepruar kështu, vendoset një farë marrëdhënieje ndërmjet hulumtuesit dhe subjektit të ligjëratës. Kjo marrëdhënie e çliron hulumtuesin nga një qëndrim i rrezikshëm, domethënë nga ndjenja e indifferencës ndaj objektit të njohjes. Në këtë rrugë hulumtuesi si nxënës i Shpalljes shpresohet se do të jetë i çiltër dhe do të ketë vullnet të kuptojë e të marrë mesazhin e projektuar. Së treti, duke analizuar gjendjet subjektive të hulumtuesit, atij i bëhet thirrje që të analizojë të qenit dhe vetëdijen e tij. Kjo vetanalizë ose vetëpërsiatje e përgatit hulumtuesin për mesazhin e Shpalljes. Nganjëherë, që të arrihet kjo, u bëhet thirrje koncepteve morale dhe vetëdijshmërisë etike, që është kaq thellë e gdhendur në

gjithë qenien e njeriut (*fitreb*).¹⁵ Kjo do të thotë se gjithë sjelljet tona etike gjithashtu mbështeten mbi përfaqësimet e dhëna nga përvoja e brendshme. Ato përfaqësime të përvojës, të cilat pasqyrojnë gjithashtu qenien tonë të vërtetë (*fitreb*), janë punë e një aftësie të brendshme, të cilën ne e quajmë “ndërgjegje”. Kjo mbështetet në funksionimin e zemrës si aftësi mdihmëse.¹⁶

Analiza jonë për procesin e njohjes deri më tash na ka sjellë te aftësia e ndjenjave etike, të quajtura ‘ndërgjegje’. Kur e shqyrtojmë këtë nocion nga ana filozofike, na del se zemra jonë nuk përfaqëson të gjitha aftësitë tona të brendshme, ndonëse është themelore dhe qendrore, sepse përmes zemrës e kanë burimin shumica e përfaqësimeve tona morale e fetare të përvojës për entitetet si objekte të njohjes. Kjo qasje e zgjidh një çështje, që ka mbetur pa përgjigjen e përshtatshme në Filozofinë kritike të Kantit. Ai mendonte se Arsyëja e Pastër mund të spekulonte për nocionet etike dhe të arrinte te etika racionale; me fjalë të tjera, ai mbronte mundësinë që të ketë metafizikë të moralit, por jo metafizikë të mbretërisë transcendentë. Nga ana tjetër, ne argumentojmë se filozofia morale është e mundshme, sepse ka në përvojë një përfaqësim të objekteve të saj, të mbështetur te aspekti i përvojës i ndjeshmërisë. Rrjedhimisht, ashtu si ka një aftësi të përvojës, që na siguron lëndët e para për të kuptuarit, po në të njëjtën mënyrë ka një aftësi të përvojës së brendshme, të quajtur përgjithësisht zemër, e cila e fur-

¹⁵ Shih ajetet në vijim: 2/el-Bekare, 6-20; 4/en-Nisā’, 128; 59/el-Hashr, 9; 70/el-Me’ārixh, 19-21; 75/el-Kijāme, 31-40; 76/el-Insān, 2-8; 83/el-Mutaffifin, 1-6; 91/esh-Shems, 9-10; 96/-el-‘Alak, 1-8.

¹⁶ Për një diskutim të hollësishëm të pikave të ngritura lidhur me përvojën e brendshme, shih veprën e autorit *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), sidomos Kreun II; shih gjithashtu artikullin tim “A Concept of Philosophy in the Qu’ranic Context”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 11:2 (1994).

nizon mendjen tonë në të njëjtën mënyrë me lëndë të para lidhur me fushën etike. Pikërisht mbi bazën e këtyre të dhënave të përvojës është e mundur etika, përndryshe asnjëherë nuk do të ishte e mundur ndonjë metafizikë e moralit si shkencë, me përjashtim të rastit nëse në mënyrë të ngjashme si teologji natyrore do të konceptohej se do të ishte një shkencë (!) në filozofitë përpara Kantit.

Procesi i dijes nëpërmjet përvojës së brendshme konvergjon dhe arrin kulmin të një unitet, i cili na bën të vetëdijshëm për 'veten' tonë, dhe si i tillë funksionon si një aftësi, të cilën e quajmë 'aftësia e vetëdijshmërisë' ose 'aftësia e vetvetes'. Nëpërmjet kësaj aftësie njeriu bëhet i ndërgjegjshëm nga përvoja për ekzistencën e vet, gjë që është mjaft e ngjashme me përvojën e jashtme, nëpërmjet së cilës njeriu bëhet i vetëdijshëm për një objekt rreth tij; po ashtu si kjo vetëdije e jashtme është e ndryshme nga vetëdija mendore, në të njëjtën mënyrë kjo vetëdije e brendshme e *subjektit* është e ndryshme prej vetëdijes mendore të vetvetes. Prej këndeje, përveç vetëdijes së jashtme e të brendshme, do të shtojmë edhe një vetëdije mendore; procesi i parë i vetëdijshmërisë përfton vetëdijen e sendeve dhe të botës rreth nesh, ndërsa e dyta, nëpërmjet ndihmës së aftësive tona të brendshme dhe të përvojës që vjen prej tyre, përfton vetëdijen e botës sonë të brendshme, e cila shpillet rreth vetëdijshmërisë së vetvetes sonë (egos); porse e treta, e konkretisht vetëdija mendore përfton një konceptim si të vetëdijes së jashtme, edhe asaj të brendshme. Rrjedhimisht, për t'i rrokur këto përvoja në rrugën sesi i koncepton njeriu, është e qenësishme vetëdija mendore. Analiza jonë nënkupton logjikisht përfundimin, se si vetëdija e jashtme, edhe ajo e brendshme janë fizike, por kundërpastia e tyre mendore nuk mund të jetë fizike; ky është një rezultat që mund të shtjellohet më tej në kon-

tekstin e problemit mendja-truri. Por ne do të vazhdojmë të analizojmë procesin e dijes në nivelin mendor.

D. Njohja mendore

Analiza që bëmë për përvojën e brendshme na zbuloi se zemra është aftësia më e rëndësishme në këtë nivel të procesit të njohjes, sepse ajo është qendra e emocioneve tona, të cilat janë bartëset kryesore të gjithë përvojave tona nga përvoja. Gjithë përvoja e brendshme krijohet nëpërmjet një lloji emocioni me një shkallë intensiteti. Siç e kemi parë, procesi fillestar i emocioneve tona është niveli, kur nis përvoja e brendshme, dhe kjo është aftësia më e ulët e brendshme, të cilën e kemi përcaktuar si 'intuita shqisore'. Pastaj vjen zemra si qendra e përvojës sonë të brendshme, më pas aftësia e vështrimit të brendshëm moral, të cilën e kemi përcaktuar si 'vetëdija' dhe më në fund procesi mbaron si aftësia e vetëdijshmërisë.¹⁷ Meqë pa një vetëdijshmëri mendore nuk mund të kenë kuptim as vetëdija e brendshme, as e jashtme, pikërisht në këtë nivel gjithë përfaqësimet tona shqisore e të përvojës i kalojnë aftësisë së vetëdijshmërisë mendore, ku nis njohja mendore e gjithë përfaqësimeve. Ndonëse në filozofi tabelat mund të të çojnë në rrugë të gabuar, përsëri për ta bërë më të kuptueshme edhe për syrin, do të përpi-

¹⁷ Vetëdijshmëria shfaqet në analizën tonë si një emocion; ky përfundim i natyrshëm nuk na shqetëson, sepse më duket që këtu nuk ka ndonjë problem për ta pranuar vetëdijshmërinë e brendshme si një proces fizik të ngjashëm, dhe në të vërtetë, një lloj të një emocioni. Por përsëri ky diskutim do të na largonte mjaft nga tema jonë kryesore dhe shpresojmë se në të ardhmen do të kemi rastin ta shtjellojmë këtë pikë në një teori më të hollësishme të njohjes.

qemi ta ndërmarrim këtë rrezik dhe do të orvatemi t'i ilustru-
trojmë në një tabelë përfundimet tona lidhur me procesin e
dijes, që e kemi shpjeguar deri këtu (shih Tabelën 1).

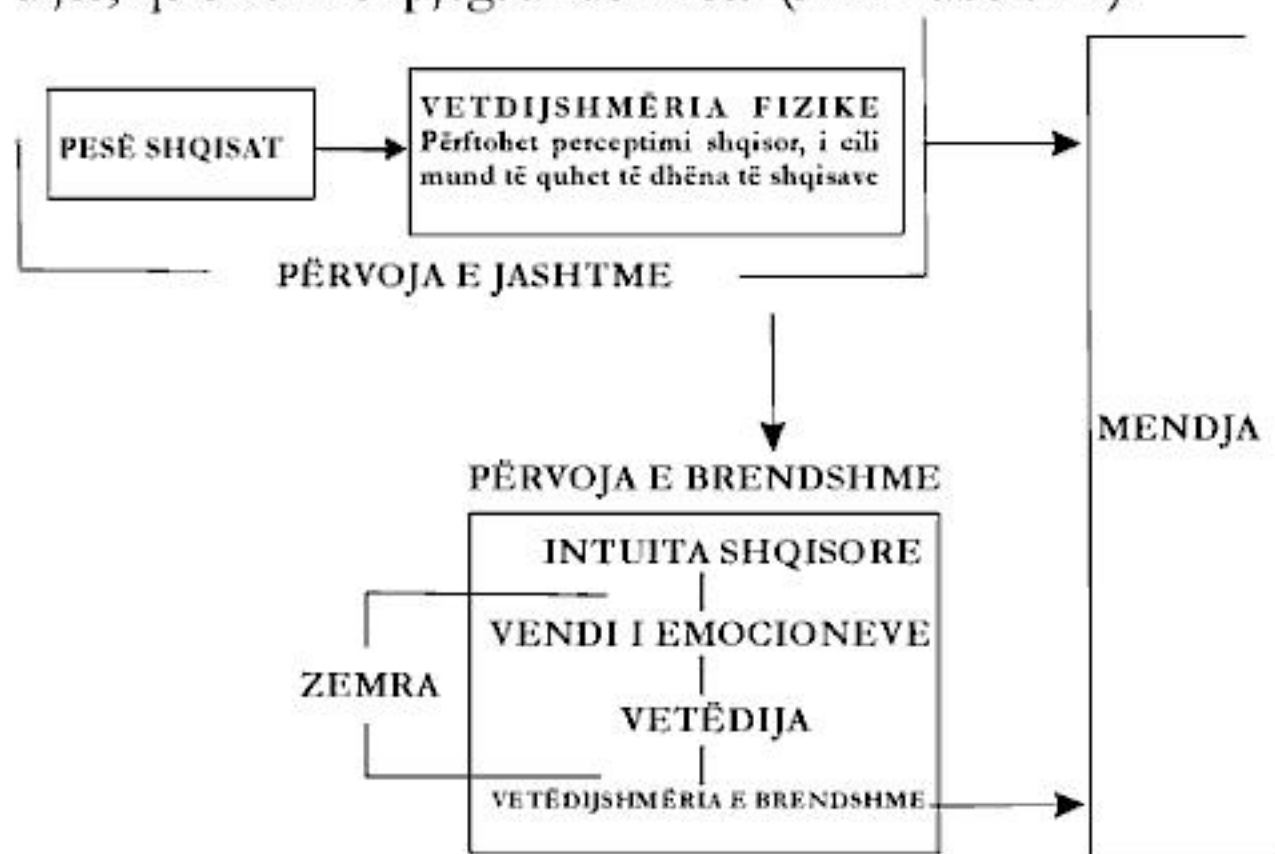


Tabela 1

Së pari, mendja duhet në një farë mënyre t'i mbajë
gjithë veprimet konceptuale, në mënyrë që t'i përdorë në
të gjitha funksionet e veta dhe kjo na çon te *aftësia e kuj-*
tesës (hāfidha); së dyti, objektet e njohjes duhet t'i paraqi-
ten mendjes në një mënyrë konkretisht nga ana koncep-
tuale, që do të thotë riprodhim i përfaqësimeve si ima-
zhe, kurse kjo sjell te një aftësi e imagjinimit (hajāl); së treti,
mendja duhet t'i mendojë objektet e njohjes, e kjo na
çon të postulojmë edhe një *aftësi të të menduarit*, të cilën
do ta quajmë 'intelekti' (*akl*); së katërti, meqë si rezultat i
të menduarit mendja duhet të vendosë, me qëllim që t'i
njohë objektet e veta, kurse vendimmarrja është aktu-
alisht një akt 'zgjedhjeje', mendja ka nevojë për një *aftësi*
gjykimi, të cilën tashmë e njohim me emrin 'vullnet'
(*irāde*); dhe së fundi, mendja funksionon që të formulojë
argumente dhe të arrijë në përfundime prej këtyre argu-

menteve, që do të thotë se në një farë mënyre duhet të zotërojë një aftësi, e cila ia jep mundësinë të deduktojë ndërlikimet dhe rrjedhojat e gjykimeve të organizuara, kështu që këtë aftësi për të nxjerrë përfundime ne dëshirojmë ta quajmë 'intuita (mendore)' (*hads*).

Të gjitha veprimtaritë mendore të mësipërme tashmë i njohim; ato nuk përbëjnë zbulime të reja, që na duhet t'i studiojmë tashti. Në të vërtetë ne i zbatojmë në gjithë jetën tonë të përditshme pa u menduar, se ky proces që zhvillohet në mendjen tonë mund të analizohet në këtë mënyrë. Nuk na duhet ta dimë procesin e njohjes që të fitojmë dije; pikërisht po ashtu si nuk na duhet ta dimë sesi funksionon stomaku ynë për ta tretur ushqimin që hamë. Kjo sepse të gjitha funksionet e mendjes tashmë janë të dhëna për procesin e njohjes, i cili rrjedhimisht është një proces natyror, porse në disa nivele të këtij procesi ne mund të ndërhyjmë, e kështu puna ndryshon nga tretja e ushqimit. Për pasojë, nuk kemi nevojë ta dimë këtë proces që të fitojmë dije, porse kemi nevojë ta dimë për arsye shkencore; për shembull, nëse ndonjëri argumenton se shkenca është një veprimtari universale dhe absolute, e cila nuk mund të ndryshojë duke kaluar nga një kulturë në tjetrën, atëherë me qëllim që të tregojmë se nuk ndodh kështu, do të na duhet ta shpjegojmë sesi e fitojmë dijen përgjithësisht dhe pastaj dijen shkencore në veçanti. Rrjedhimisht, në këtë rast do të kemi nevojë për një teori, e cila do të na shpjegojë sesi e fitojmë dijen. Për qëllime arsimore do të ishte shumë e dobishme një teori e njohjes, sepse po ta dimë sesi i fitojnë dijet njerëzit, atëherë mund t'ua mësojmë me metoda shumë më të frytshme, sepse të mësuarit në radhë të parë është "ta bësh nxënësin të fitojë dijen", d.m.th. 'të mësojë'.

Në këtë rast të gjitha aftësitë e përmendura më sipër janë të njohura për ne dhe tashmë janë zbuluar e kanë

marrë emrat nga filozofët e mëparshëm, që merreshin me epistemologjinë. Megjithatë në këtë trajtesë si të re ne po sjellim shpjegimin e tyre në marrëdhënie me njëra-tjetrën dhe me aftësitë më të ulëta të përvojës, e konkretisht të jashtme e të brendshme. Para se të ndalemi më thellë te ky problem, le të tregojmë strukturën e mendjes siç del e paraqitur në tabelë.

Siç mund ta shohim në Tabelën 2, mendja i merr gjithë të dhënat e përvojës nëpërmjet vetëdijsshmërisë mendore, që nga ana e vet i shndërron në entitete mendore, të cilat kështu edhe mbahen në kujtesë. Imagjinata është aftësia që krijon imazhe mendore për ato entitete, mbi të cilat intelekti ndërton nocionet, idetë ose konceptet përgjegjëse të këtyre imazheve. Atëherë intelekti ynë është në gjendje të mendojë për këtë lëndë të parë, ndonëse ka nevojë për aftësinë e vullnetit që të japë një gjykim.

MENDJA



Tabela 2

Megjithatë intelektit është në gjendje t'i ndërthurë këto gjykime në atë mënyrë, që pasi të jenë organizuar një herë në përputhje me parimet e intelektit, prej tyre mund të nxirret një përfundim. Por intelektit nuk mund ta nxjerrë përfundimin pa ndihmën e një aftësie tjetër, të cilën e quajmë 'intuitë' (*hads*). Meqë nëpërmjet nxjerrjes së përfundimeve dhe gjithë funksioneve të tjera më të ulëta në procesin e njohjes që kanë ndodhur deri më këtu, ne mund të nxjerrim gjithfarë dije të mundshme

për ta pasur lidhur me një objekt të njohjes, ky proces nuk mund të vazhdojë përtej *intuitës*. Prej këndeje, procesi i njohjes duhet të përfundojë në këtë nivel. Duke ardhur te ky përfundim nuk duam të themi se procesi epistemologjik i analizuar këtu ndjek me përpikëri rendin në të cilin i paraqesim ne aftësitë mendore. Në paraqitjen tonë kemi ndjekur një rend; përndryshe do të ishte e pamundur të paraqisnim më shumë sesa një aftësi, që vjen e para në rend. Mund të themi se rendi i paraqitur këtu është thjesht rend logjik kundrejt një analize epistemologjike, që do të thotë se madje edhe rendi logjik mund të jetë i ndryshëm, nëse do të shihej nga një këndvështrim tjetër, për shembull, psikologjik. Rrjedhimisht, në operationin aktual të procesit të njohjes mund të kishim një pafundësi rrugësh të tjera të ndryshme kundrejt procesit që ka ndodhur aktualisht. Kjo vjen sepse, për shembull, pasi një pjesë informacioni është depozituar në kujtesë, procesi tjetër do të jetë që të operohet pa vetëdijsshmërinë mendore, meqë perceptimet shqisore dhe të përvojës tashmë janë të pranishme në mendje. Le ta shqyrtojmë secilin nivel mendor të këtij procesi në mënyrë të hollësishme.

1. Vetëdijsshmëria mendore

Natyra e vetëdijsshmërisë mendore është e tillë, që si aftësi mendore mund të perceptojë objekte, entitete dhe dukuri të marra nëpërmjet aftësive të brendshme e të jashtme të përvojës dhe t'i shndërrojë në të dhëna konceptuale. Objektet e njohjes kështu bëhen entitete mendore. Me këtë kuptojmë që ne bëhemi të vetëdijshtëm mendërisht për objektet, entitetet dhe dukuritë. Aftësia e vetëdijsshmërisë mendore kështu është përftimi i gjithë vetëdijsshmërisë: fizike, të brendshme dhe mendore.

Meqë natyra e vetëdijsshmërisë është të bëhemi të vetëdijsëm për diçka, funksioni i gjithë tri vetëdijsshmërive ngjason ndërmjet tyre. Pa vetëdijsshmërinë mendore objektet perceptohen vetëm fizikisht dhe/ose brendësisht, por që të dyja këto vetëdijsshmëri janë si të shohësh pa vënë re. Rrjedhimisht, me qëllim që të zbatohet një veprimtari mendore e këtyre përvojave të vetëdijsshmërisë, ato duhet në një farë mënyre të shndërrohen në vetëdijsshmëri mendore, që nuk është gjë tjetër veçse një vetëdijsje konceptuale e përfaqësimit të një objekti të dijes. Për pasojë, vetëdijsshmëria mendore është aty ku konvergjojnë edhe vetëdijsshmëria fizike dhe e brendshme.

Natyra e vetëdijsshmërisë është një problem qendror në filozofi dhe lidhur me një teori të njohjes kërkohet gjithashtu që të diskutohet; megjithatë në këtë kontekst ne do të tregojmë vetëm tre nivele, në të cilat ndihemi të vetëdijsëm për objektet, entitetet, faktet dhe dukuritë: në nivelin e perceptimit shqisor, të cilin e kemi quajtur 'vetëdijsshmëri fizike'; në nivelin e perceptimit të përvojes, të cilin e kemi quajtur 'vetëdijsshmëria e brendshme'; e së fundi, në nivelin e perceptimit mendor të quajtur 'vetëdijsshmëria mendore'. Vetëdijsshmëria Fizike mund të perceptojë vetëm objektet dhe dukuritë fizike, ndërsa vetëdijsshmëria e brendshme mund të perceptojë vetëm entitetet dhe dukuritë transcendentë; tashmë e kemi shpjeguar sesi kryhet ky proces në lidhje me termin e Kur'anit *gajb*. Vetëdijsshmëria mendore, nga ana tjetër, percepton vetëm të dhënat e siguruar nga vetëdijsshmëria fizike dhe e brendshme. Pa vetëdijsshmërinë mendore atëherë një objekt i njohjes perceptohet vetëm si përvojë bruto; si i tillë, perceptimi fizik dhe i brendshëm i diçkaje, e konkretisht, përfaqësimi i një objekti të njohjes në vetëdijsshmërinë fizike e të brendshme është thjesht një perceptim i verbër. Kjo ndodh se nganjëherë ne e sho-

him një objekt ose e dëgjojmë një zhurmë, porse meqë nuk i kushtojmë asnjë vëmendje për të përsiatur rreth tij e ta njohim se çfarë është në të vërtetë, ne madje as nuk e vëmë re se çfarë sendi ose zhurme është. Nëse vetëm ky fakt është i mjaftueshëm për të bërë dallimin ndërmjet vetëdijsshmërive mendore e më të ulëta, atëherë do të jetë më e lehtë të nxirret përfundimi, se vetëdijsshmëria mendore nuk mund të jetë një dukuri fizike, ndonëse nuk mund ta shpjegojmë natyrën e saj si të tillë. Nëse funksioni më i ulët i mendjes duket se është i ndryshëm nga gjithë veprimet tona trupore, duke pasur parasys funksionet më të larta, si mbajtja mend, përfytyrimi, të menduarit, nxjerrja e përfundimit dhe kapja me intuitë, mund të arrijmë me lehtësi të ekzistenca e një aspekti të njeriut, që është e rendit shpirtëror, të cilën e kanë quajtur 'shpirti'.

Kemi ardhur te një problem me kundërshti në filozofi, të dualizmi mendja-trupi. Siç thotë profesori Fazlur Rahman, Kur'ani me sa duket nuk e paraqet njeriun me natyrë të dyfishtë.¹⁸ Për më tepër, sipas tij, dualizmi që u bë i dukshëm në mendimin e mëvonshëm islamik, vjen nga ndikimi grek. Ndonëse ne e pranojmë këtë, nga ana tjetër, duhet të pranojmë edhe dallimin ndërmjet mendores e fizikes, që nuk duhet të na çojë të postulojmë ekzistencën e dy lëndëve prerazi të ndryshme, siç kanë bërë Dekarti dhe disa filozofë të tjerë. Thjesht mund ta shtrojmë këtë si një aspekt të njeriut, të lidhur me natyrën e tij të brendshme, që është prerazi e mbyllur për ne. Për pasojë, meqë këtu nuk jemi të interesuar për problemin mendja-trupi, thjesht do të vëmë në dukje se teoria jonë e njohjes nuk formulon ndonjë dallim të prerë ndërmjet mendjes e trupit, ndonëse e formulon qartë se

¹⁸ Shih *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980).

ka një dallim ndërmjet asaj që perceptohet nëpërmjet përvojës dhe mendjes sonë. Rrjedhimisht, kjo nuk duhet të na çojë në gabimin se gjuha që përdorim tregon për një dualitet; p.sh. përvoja dhe mendja. Madje dhe në këtë përdorim ne nuk parashtrajmë dy substanca, por më tepër një *send*, d.m.th. mendjen (ose qoftë dhe trupin) dhe një *dukuri* (procesin e njohjes); që këtej ky dualitet duhet të lejohet në një proces njohjeje, i cili kërkon një objekt të njohjes dhe një subjekt njohës.

2. Kujtesa

Meqë gjithë lënda e parë e dhënë nga aftësitë tona të jashtme e të brendshme përbën atë që e quajmë 'përvojë', atëherë për sa ka të bëjë me mendjen, mund t'u referohemi gjithë përvojave të brendshme e të jashtme të fituara në këtë mënyrë dhe të shndërruara në perceptim mendor nga vetëdiqshmëria mendore si 'të dhëna mendore'. Ndonëse nuk ka nevojë për një aftësi të pavarur të mbajtjes sa u përket të dhënave të përvojave tona, përsëri ka nevojë për një aftësi që të depozitojë të dhënat mendore. Kjo vjen sepse vetëdiqshmëria fizike mund të regjistrojë secilën përvojë brenda qelizave përkatëse të organit ose nervave përkatës. Porse dukuria mendore ka një unitet më të ngushtë e rrjedhimisht, gjithë të dhënat duhet të depozitohen në një mënyrë të unifikuar. Kjo do të thotë se aftësia e mbajtjes depoziton jo vetëm të dhënat e vetëdiqshmërisë mendore, por të gjitha aftësitë mendore.

Aftësitë mendore, në të vërtetë, funksionojnë si një unitet kaq i rreptë sa është e mundur të konceptohet secila aftësi thjesht si një fuqi mendore më shumë sesa si një aftësi. Natyrisht, në analizën tonë nuk mëtojmë se këto janë aftësi të pavarura; për pasojë, secila aftësi

shpreh një funksion të mendjes. Megjithatë jemi në gjendje t'i dallojmë këto funksione si aftësi mendore falë zbatimeve të tyre të qarta e të vëzhgueshme në veprimtarinë e tyre mendore përkatëse. Për shembull, kur mendja merret me perceptimin e një të dhëne shqisore, në këtë veprimtari e dimë se ndodh vetëdijshmëria mendore për objektin; mirëpo meqë çfarëdo veprimtarie mendore nuk mund të rrëgjohet thjesht te kjo rrokje intelektuale e objektit të njohjes, atëherë mund ta dallojmë këtë veprimtari të mendjes prej pjesës tjetër të veprimtarive të saj dhe ta lidhim me një aspekt të veçantë, të quajtur 'vetëdijshmëri mendore'. Nga ana tjetër, kur i depoziton të gjitha të dhënat mendore, ky funksion mund të lidhet me 'kujtesën' si një aftësi, sepse mundemi të vëzhgojmë qartë se të dhëna të tilla janë të depozituara në mendje; e kështu mund të mëtojmë të njëjtën gjë për imagjinatën, intelektin, vullnetin dhe intuitën. Rrjedhimisht, mendja kurdoherë është e zënë me shfaqjen e vetes në të gjitha funksionet e saj. Domethënë kur themi se imagjinata, për shembull, prodhon imazhe të objekteve, thjesht e kemi fjalën që mendja funksionon në këtë mënyrë; mirëpo meqë duam të theksojmë një funksion të veçantë, atëherë e përdorim emërtimin përkatës si një aftësi.

Meqë ndodh kështu, atëherë kujtesa është aftësia që i mban në mendjen tonë gjithë të dhënat dhe përvojat mendore të shfaqura. Për pasojë, të dhënat e vetëdijshmërisë mendore, imagjinata, intelektin, vullnetin dhe intuita të gjitha ruhen e mbahen në kujtesë.

Marrëdhënia e kujtesës kundrejt aftësive të tjera mund të jetë mbi bazën e marrëdhënies një kundrejt një, e po ashtu një kundrejt shumë. Me këtë duam të themi se ajo mund të marrë një të dhënë të caktuar drejtpërdrejt prej një aftësie dhe/ose nëpërmjet disa aftësive të tjera e ta ruajë si të tillë; kur i grumbullon të dhënat,

edhe mund t'i prodhojë spontanisht po ashtu me ndërmjetësimin e një ose të më shumë aftësive. Kur ndodh kjo, ne jemi në gjendje të prodhojmë një imazh mendor të objektit të njohjes, që është në funksion të mendjes, i cili këtu lidhet me aftësinë e vet të quajtur 'imagjinatë'.

3. Përfytyrimi

Kur një objekt i njohjes abstragohet prej pranisë së tij fizike, mendja kërkon ta rrokë ashtu siç duket në realitet dhe kështu përfton kopjen e tij abstrakte, që e quajmë 'imazh'. Aftësia me të cilën lidhet ky funksion i mendjes quhet 'imagjinatë'. Por nëse objekti i njohjes nuk është fizik, por një entitet ose një fakt apo dukuri, atëherë ndodh një proces tjetër përkatës, si rrjedhojë e të cilit përftohet një nocion abstrakt. Kjo do të thotë se imagjinata funksionon në përshtatje me objektin e njohjes të përfaqësuar në mendje. Por kjo punë, si të thuash pasive, nuk është i vetmi funksion i imagjinatës; ajo mund të lidhë dhe të mbajë së bashku të gjitha imazhet mendore të prodhuara prej saj në një mënyrë të tillë, që intelekti mund të jetë në gjendje t'i organizojë në përputhje me parimet e veta, e kështu mendja do të jetë në gjendje të nxjerrë prej tyre ide dhe ndërtime mendore. Në këtë mënyrë është e mundshme t'u referohemi funksioneve pasive dhe aktive të imagjinatës.

Kanti bën dallim ndërmjet asaj që e quan imagjinata 'e pastër' dhe asaj që e quan 'empirike';¹⁹ nga ana tjetër, ne pohojmë se imagjinata ka dy aspekte të rëndësishme ose më mirë funksione, që nuk janë thjesht një i pastër dhe një empirik, siç e merrte Kanti; përkundrazi, ato janë punë aktive dhe pasive e mendjes. Në përdorimin

¹⁹ CPR, A 100-103 (132-3); B 150-7 (164-8).

pasiv imagjinata prodhon imazhe dhe nocione mendore; në përdorimin aktiv, përkundrazi, imagjinata ka dy funksione të tjera: 'krijues' dhe 'fiktiv'. Nëpërmjet të parit imagjinata i lidh imazhet e nocionet në mënyrë koherente e racionale, në përputhje me të dhënat mendore të vetëdijshmërisë mendore, si dhe të aftësive të tjera të mendjes; ndërsa nëpërmjet së dytës po ai operacion kryhet në atë mënyrë, që rezultati i dalë nuk do të mund të konceptohet se është real. Ne mendojmë se imagjinata aktive krijuese përdoret në ndërtimin e një sistemi filozofik. Me sa duket Whitehead-i këtë ka pasur parasysh në pohimet e mëposhtme:

Idiali i filozofisë spekulative ka anën e vet racionale dhe anën empirike. Ana racionale shprehet me termat 'koherente' dhe 'logjike'. Ana empirike shprehet me termat 'e zbatueshme' dhe 'adekuate'.²⁰

Ajo që Bekoni (Bacon) e kishte lënë mënjanë ishte loja e imagjinatës së lirë, e kontrolluar prej kërkesave të koherencës e të logjikës. Metoda e vërtetë e zbulimit është e ngjashme me fluturimin e një aeroplani. Ajo nisët nga trualli i një vëzhgimi të veçantë; bën një fluturim në ajrin e hollë të përgjithësismit imagjnativ e përsëri zbret në tokë për vëzhgimin e përtërirë, i cili bëhet më i mprehtë nga interpretimi racional. Arsyeja e suksesit të kësaj metode të racionalizimit imagjnativ është se, kur metoda e dallimit nuk ia del mbanë, përsëri faktorët që janë të pranishëm vazhdimisht mund të vëzhgohen nën ndikimin e të menduarit imagjnativ.²¹

Ai e ka quajtur këtë 'racionalizimi imagjnativ', që është funksioni krijues i imagjinatës. Nga ana tjetër, ima-

²⁰ Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (PR), bot. i David Ray Griffin dhe Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1979), 3. (Numrin e faqeve sipas botimit Macmillan të vitit 1929 po e jap në kllapa, 4).

²¹ *Ibid.*, 5 (7).

gjinatës fiktive i mungon ai kriter, që sipas fjalëve të Whitehead-it është 'zbatueshmëria' dhe 'adekuatësia'; porse mund të jetë 'koherent' dhe 'logjik'. Kështu ajo ka afëri me imagjinatën krijuese, porse si rol kryesor ka *argëtimin*, por jo 'aventurën' në kuptimin që u jep Whitehead-i. Imagjinata krijuese ka natyrë aventure, është koherente, logjike, e zbatueshme dhe adekuate. Heroi i imagjinatës krijuese është filozofi musliman Ibën 'Arabi.²² Porse, për fat të keq, ai nuk përpunoi asnjë kriter për ta dalluar nga imagjinata fiktive.

4. Intelekti

Ajo veprimtari e mendjes, e cila e mban objektin e njohjes si abstraktim quhet 'të menduarit'; aftësia nëpërmjet së cilës të menduarit aktualizohet është intelektin. Të menduarit ose veprimtaria e mendimit në vetvete nuk përfshin domosdoshmërisht gjykimin dhe nxjerrjen e përfundimeve, ndonëse zakonisht në këto veprimtari i quajmë 'të menduarit'. Në analizën tonë për procesin e fitimit të dijes do të dëshironim të dallonim veprimtarinë e të menduarit të mendjes, që përfshin gjykimin e nxjerrjen e përfundimeve, nga ai lloj i të menduarit, që është thjesht pasqyrim i objektit të njohjes dhe si i tillë kërkon vetëm veprimtarinë e intelektit, i cili në këtë mënyrë mund të quhet gjithashtu 'mendim'.

Nëse të menduarit në kuptimin e mendimit do të ishte e njëjta gjë me gjykimin, për shembull, nuk do të

²² Për ta parë këtë aspekt të sistemit të tij është i mjaftueshëm një vësltrim te A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (Cambridge: University Press, 1939); kurse për paraqitjen e doktrinës së tij mbi imagjinatën shih Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, përkth. nga Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series, 1969).

ishite e mundur të mendonim pa gjykimin. Nuk do të ishim në gjendje ta pranonim një gjykim pa të menduarit, sepse nganjëherë me anë të intuitës së thjeshtë ne e pranojmë vërtetësinë e një gjykimi, gjë që nga ana tjetër do të thotë se nuk kemi të bëjmë me mendim. E gjitha kjo do të thotë se të menduarit është një hap i domosdoshëm në procesin e njohjes, ndonëse mund të mos përdoret në secilën dije të fituar nga mendja, sepse tashmë ka qenë i përgatitur truall paraprak nga mendimet e mëparshme. Në fakt kjo është e vërtetë për të gjitha aftësitë e njohjes; secila aftësi është element i domosdoshëm për procesin si tërësi, por nuk nevojitet domosdo në secilin proces të fitimit të dijes.

Intelekti mendon nëpërmjet parimeve dhe operacioneve të veta të brendshme. Parimi më themelor i intelektit është 'zgjuarsia'. Prej kësaj rrjedhin tre ligje logjike: ligji i kontradiktës, ligji i së mesmes së përjashtuar dhe ligji i identitetit. Rregullsia është një parim tjetër natyror i intelektit, nëpërmjet të cilit mendja është në gjendje të rrokë ligjet ekzistuese në natyrë dhe të vendosë ligjet në shoqëri. Madje edhe kur nuk ka ndonjë rregullsi të dukshme, mendja do të përpiqet që ta organizojë konceptimin e saj në përputhje me parimet e veta dhe/ose parimet që është në gjendje të nxjerrë nga ajo dukuri. Për shembull, paraqitja nga Hegeli e strukturës së realitetit si një rregullsi e rreptë e sistematike prej triadash është punë e parimit natyror të intelektit. Realiteti nuk është e domosdoshme të jetë rreptësisht i rregullt, por mendja përpiqet ta rrokë si të tillë. Imagjinata krijuese gjithashtu luan rolin e vet në rregullimin e rreptë.

Intelekti është gjithashtu në gjendje të përpunojë disa parime. Kjo bëhet në dy rrugë: mendja mund të zbatojë parimet e veta natyrore, si ai i kontradiktës dhe i identitetit, për përmbajtjen e vet, dhe të nxjerrë parime

të reja, ose mund të përdorë operacionet natyrore të intelektit për të nxjerrë një parim: si parimi i shkakësisë. Një operacion natyror i mendjes është funksion i saj i brendshëm, i cili nuk mund të zhvillohet artificialisht; me fjalë të tjera, ne nuk i fitojmë ato aftësi mendore nëpërmjet përvojës ose procesit të njohjes. Ato më tepër janë *të dhëna*. Ndër operacionet e brendshme të intelektit mund të rendisim të mëposhtmet:

1. Gjetja e lidhjes shkakore; pa këtë operacion të intelektit mendja mund të rrokë vetëm gjërat që ndodhin rregullisht njëra pas tjetrës, kurse në këtë mënyrë intelektin percepton sesi njëra është shkak i tjetrës.

2. Universalizimi dhe abstraktimi; përmes këtij operacioni të intelektit mendja është në gjendje të abstraktojë disa tipare të sendeve dhe të arrijë te idetë universale.

3. Klasifikimi; pasi përftohen nocionet universale, mendja natyrshëm i klasifikon sendet në përputhje me konceptet universale që ka prodhuar.

4. Emërtimi; mendja mund të mendojë natyrshëm me *emrat*, cilëtdo qofshin, si nocione të pastra, ose thjesht si fjalë. Ndonëse mendja mund të mendojë pa ia dhënë një emër një koncepti, ajo nuk mund ta shprehë pa *emra*. Ne jemi në gjendje t'i shprehim mendimet tona me fjalë falë këtij operacioni natyror të intelektit.

5. Asociacioni; ngjashmëria ose kundërtia i jep mundësi mendjes t'i shoqërojë sendet në mënyrë që të bëhen të krahasueshme ose të kundërvihen. Për më tepër, shoqërimi i një fjale ose nocioni me një veprim mund të vendoset nga intelektin nëpërmjet përdorimit të rregullt. Për shembull, kur fjala 'mos' shqiptohet vazhdimisht në lidhje me një akt të caktuar, fëmija e shoqëron atë fjalë automatikisht me atë veprim falë operacionit asociativ të intelektit.

6. Argumentimi; intelekti ka një prirje natyrore t'i organizojë idetë e veta në përputhje me parimet e veta natyrore. Por ai është në gjendje të *marrë vesh* përfundimin vetëm nëpërmjet intuitës. Është akti i intuitës që i mundëson mendjes të nxjerrë përfundimin dhe jo i intelektit.

7. Rrokja në unitet; nëpërmjet këtij operacioni të intelektit mendja është në gjendje të kapë sasinë dhe cilësinë.

8. Rrokja në shumës; ky operacion natyror i intelektit i mundëson mendjes të kapë shumësinë dhe të përfshijë numrat që të jetë në gjendje të mendojë rreth kësaj shumësie. Rrjedhimisht, numrat nuk janë gjë tjetër veçse ndërtime mendore, të ndërtuara prej mendjes në përputhje me parimet e saj dhe me parimet, që është në gjendje të nxjerrë prej shumësisë së objekteve e të dukurive. Nuk ka numra në realitet, që mund t'i zbulonte mendja; ka më tepër një prirje të natyrshme në mendje për ta shprehur rregullsinë e shumësisë me numra, si pasojë e së cilës mendja arrin të numrat. Prandaj numërimi është një operacion natyror i intelektit. Në realitet sendet janë të shumtë pa numra, por meqë intelekti e ka rregullsinë si parim të vet, shumësia mund të numërohet natyrshëm dhe të kthehet në një sistem të tillë abstrakt numrash, saqë vetë shumësia bëhet *e rregullt*. Prej këtij sistemi abstrakt rreptësisht të rregullt të numrave kanë dalë shkencat matematike, të cilat janë të zbatueshme për realitetin falë faktit që realiteti në shumë raste ka një rregullsi përgjegjëse, kurse sa herë që nuk e ka një përputhje të tillë, matematika nuk mund të zbatohet dhe kjo, nga ana e vet, na çon të përfundimi se matematika nuk është një gjuhë e mjaftueshme e realitetit.

9. Përpjesëtimi; kur mendja gjen dy karakteristika në marrëdhënie me një objekt, ajo përpiqet të vendosë një përpjesëtim ndërmjet atyre dy karakteristikave në marrëdhënie me objektin. Përmes këtij operacioni të intelektit

mendja rrok gjithashtu marrëdhëniet. Rrjedhimisht, ky operacion i intelektit mund të quhet gjithashtu 'vendosje marrëdhëniesh'. Ai zbatohet në lidhje me rrokjen e shumësisë. Për shembull, kur Njutoni po përpiqej të kuptonte gravitetin, zbuloi formulën e tij nëpërmjet këtij operacioni natyror të mendjes. Në të vërtetë të gjitha formulimet e ligjeve fizike mbështeten në këtë operacion.

10. Korrespondenca; mendja e përdor këtë operacion natyror të intelektit për të rrokur marrëdhëniet e mbështetura në korrespondencën. Kjo nuk do të thotë se mendja e njëj korrespondencën si diçka e lindur në të; kjo do të thotë se kur nuk e ka një aftësi natyrore për marrëdhënie të tilla, ajo nuk mund t'i rrokë.

5. Vullneti

Mendja nuk mund t'i sjellë të dhënat mendore te ndonjë përfundim pa gjykimin, i cili nuk mund të jetë një operacion i intelektit, sepse të dhënat e marra kështu thjesht pasqyrohen nga intelektu. Gjykimi kërkon në radhë të parë një zgjedhje dhe nganjëherë mund të veprojë për një zgjedhje, që vjen në kontradiktë me parimet e saj dhe i shkel operacionet e saj natyrore. Për këtë arsye nganjëherë ne gjejmë shfajësime për të treguar arsyen e gjykimit tonë. Për këtë lloj gjykimi mund të ketë disa shtrëngesa psikologjike e rrethanore; por cilatdo qofshin, kjo vetëm se na tregon që gjykimi përveç të menduarit, kërkon edhe vullnetin. Nga ana tjetër, mendojmë se ne vendosim ose gjucojmë si rezultat i argumentit ose i të menduarit. Rrjedhimisht, aftësia që arrin te gjykimi në të menduarit quhet 'vullneti'.

Në këtë kontekst ne jemi të interesuar për vullnetin për aq sa ai është një aftësi për njohjen. Ne e kuptojmë

se ai ka një funksion tjetër të rëndësishëm lidhur me veprimet tona, pra që të zgjedhë (qoftë lirisht ose jo, kjo është diçka që nuk do ta diskutojmë në këtë kontekst) një veprim të caktuar, i cili në të vërtetë është gjithashtu një akt gjykimi. Kur vullneti funksionon si i tillë, ai nuk është duke funksionuar më në po atë mënyrë siç bën në procesin e njohjes. Kjo nuk e ndryshon karakterin e tij si aftësi e dijes. Në të vërtetë kur themi, se po të funksionojë vullneti për të zgjedhur një sjellje të caktuar, ai nuk funksionon më në po atë mënyrë siç bën në procesin e njohjes, nuk duam të themi se të dy mënyrat e shprehjes së vullnetit, d.m.th. të gjykimit, janë prerazi të ndryshme; thjesht duam të themi se procesi i përfshirë këtu nuk është më ai i fitimit të dijes dhe në të vërtetë shohim një dallim të operacionit dhe të ndërhyrjes së faktorëve të tjerë në proces.

6. Intuita

Intelekti mendon dhe vullneti i mundëson mendjes të gjykojë; më pas duke përdorur parimin e vet, intelekti mund t'i ndërthurë gjykimet. A mund të çojë një ndërthurje e tillë gjykimesh të nxjerrja e një përfundimi apo jo? Është e qartë se të menduarit e pastër nuk mund ta shohë këtë nxjerrje, që në fakt është një lidhje logjike. Megjithatë, kjo lidhje logjike ndërmjet gjykimeve, të cilat në logjikë quhen 'premisat', dhe nxjerrja, që quhet 'përfundim', nuk është një operacion natyror i intelektit; kjo i përket më tepër një aftësie tjetër të mendjes, të cilën e emërtojmë 'intuita mendore', faza përfundimtare e procesit të fitimit të dijes. Pikërisht nëpërmjet kësaj intuitede natyrore mendja mund të *shohë* lidhjen logjike ndërmjet

gjkimeve të tilla të organizuara nga ana intelektuale dhe të nxjerrë një përfundim.

Mirëpo funksioni i nxjerrjes mendore të përfundimeve nuk mund të kufizohet te nxjerrja e përfundimeve; nëpërmjet intuitës mendja mund të *shohë* disa të vërteta madje edhe pa ndonjë argumentim logjik. Me fjalë të tjera, mendja në një farë mënyre mund të ndiejë, si të thuash, një të vërtetë që tashmë është brendësuar nëpërmjet dijes së mëparshme, të cilën tashmë e ka fituar. Atëherë kjo e vërtetë mund të vihet në formë argumentuese arsyetimore dhe të tregohet si të ishte fituar nëpërmjet procesit të rregullt të njohjes. Për shembull, një filozof mund të ketë punuar për një problem si Qenia për shumë kohë pa gjetur ndonjë zgjidhje për të; por në një farë kohe, meqë mendja e tij ka qenë e zënë me këtë problem, befasisht i vjen në mend një zgjidhje. Atëherë këtë zgjidhje ne mund ta pranojmë ose jo, por mendja e tij e pranon dhe si të tillë përpiqet ta riformulojë në mënyrë racionale; ai kështu nis të përftojë argumente për këtë zgjidhje, për të cilën më parë nuk kishte argumente. Kjo pjesë e njohjes arrihet nëpërmjet intuitës mendore.

Aftësitë e tjera të mendjes, rrjedhimisht, përgatitin truallin për intuitën. Nuk është e mundur asnjë intuitë pa një farë pune bazale mendore. Ligjin e gravitetit nuk mund ta zbulojë një kasap me anë të intuitës; kjo është e mundur vetëm pas një pune bazale siç e kreu Njutoni. Mulla Sadra nuk do ta kishte zbuluar doktrinën e tij të Qenies nëpërmjet intuitës, në qoftë se nuk do të kishte përshkuar punën studimore që kishte bërë dhe të përsiaste mbi atë problem për një kohë aq të gjatë. Ndoshta ky është edhe dallimi rrënjësor ndërmjet intuitës shqisore e asaj mendore; nuk ka nevojë për punë bazale për intuitën shqisore, ndonëse mund ta nxisë një intuitë; ndërsa në rastin e intuitës mendore ky është një kusht i do-

mosdoshëm. Kjo punë bazale mund të mos jetë një për-
sijatje e thellë për disa mendje të mprehta, lënda e parë e
dhënë nga përvoja e brendshme dhe e jashtme mund të
shkëndijojë një dije intuitive në mendje.

Meqë intuita mendore është aftësia e fundit në pro-
cesin e njohjes, po të orvatemi t'i tregojmë të gjitha aftë-
sitë në një tabelë, atëherë do të paraqitej gjithashtu edhe
ky proces. Kështu, rezultatin tonë mund ta tregojmë në
Tabelën 3, e cila tregon procesin e plotë; megjithatë du-
het ta kuptojmë se ky proces nuk mund ta përsërisë vet-
veten gjithmonë në secilën copëz të dijes së fituar. Kjo
ndodh sepse aftësitë tona të njohjes mund të shfrytëzoj-
në të dhënat e mëparshme në dispozicion, qoftë nga
përvoja e jashtme, qoftë nga e brendshme, madje edhe
nga burimet e vetë mendjes.

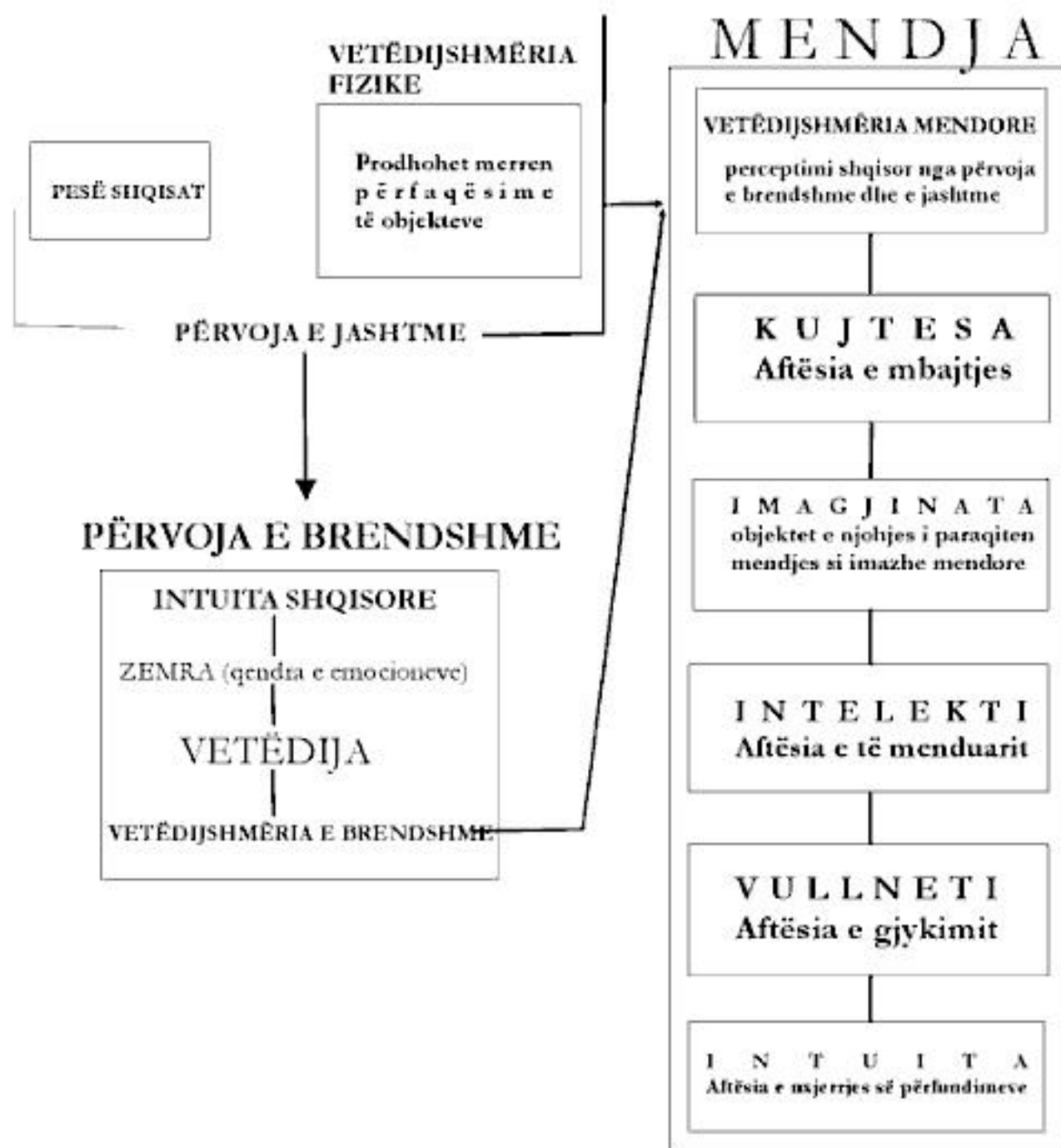


Tabela 3

KREU I DYTË

Epistemologjia e shkencës

Këtej e tutje ajo kornizë ose ai këndvështrim, prej të cilit rrjedh *natyrshëm* dhe/ose *aktivisht* një veprimtari njerëzore, do të quhet ‘trualli epistemik’ i asaj veprimtarie. Procesi i njohjes bëhet prej një kornize mendore *natyrshëm*, nëse vjen thjesht prej kapacitetit të aftësive. Rrjedhimisht, në qoftë se veprimtaria buron vetëm natyrshëm prej truallit epistemik, atëherë varet tërësisht nga procesi i përgjithshëm i njohjes, që sapo e paraqitëm. Porse zakonisht, siç e kemi vënë në dukje tashmë, njerëzit nuk janë subjekte që i fitojnë dijet pasivisht, ata janë më tepër agjentë aktivë, që japin ndihmesë në procesin e njohjes. Në këtë mënyrë njohja do të ecë nga dija e fituar si nëpërmjet arsimit tonë, ashtu dhe duke përdorur aftësitë natyrore të mendjes. Pikërisht këtë lloj të procesit të fitimit të dijes ne e quajmë ‘aktiv’. Epistemologjia e paraqitur në kreun e mësipërm na tregoi se po të mos jetë diçka *e dhënë* që të nisët me të, njeriu nuk mund të fitojë asnjë dije me aftësinë e vet me të cilën është i pajisur në mënyrë natyrore për të mësuar. Për më tepër, qasja aristoteliane në logjikën e tij është po ashtu e qartë; procesi i njohjes duhet të nisë te një pikë dhe nuk mund të shkojë në pafundësi duke u orvatur të arrijë një koncept të njohur ose një aksiomë, prej së cilës do të mund të niste dija jonë. Ne mund të përpiqemi ta rrokim natyrën e asaj që është *e dhënë* që më parë, çfarëdo që të jetë: një nocion, dije ose aksiomë.

Nga teoria jonë e njohjes, si përmbajtje të mendjes sonë për analizën e këtushme mund të nxjerrim tri kategori të dijes: faktike, e cila mbështetet në përvojën e jashtme, siç janë dijet e gjithë shkencave natyrore; të përvojës, që mbështetet kryesisht në përvojën e brendshme siç e paraqitëm në kreun e mësipërm, të llojit të nocioneve morale dhe të ekzistencës së Zotit, problemet e ringjalljes e të lirisë; dhe absolute, të mbështetur tërësisht në Zbulesën e kështu mund të jetë objekt i njohjes vetëm për aq sa shpallet, siç është natyra e Zotit, natyra e ringjalljes dhe e lirisë së njeriut. Për aq sa ka të bëjë me dijen faktike, kemi nevojë vetëm për aftësinë tonë natyrore për të fituar dije, kurse *e dhënë* në këtë drejtim do të thotë vetëm përbërja jonë biologjike. Kjo pikë do të ndriçohet më tej, kur të parashtrijmë doktrinën tonë për botëvështrimin si teori epistemologjike. Porse dija nga përvoja, përveç aftësisë sonë natyrore, kërkon edhe dijen *e dhënë*, që është vetë Zbulesa. Në kuptimin e mirëfilltë vetëm e para është dije shkencore, kurse e dyta është një truall epistemik i së parës. Nga ana tjetër, për aq sa kemi të bëjmë me dijen absolute, aftësia jonë natyrore nuk është aspak e mjaftueshme për ta fituar; për këtë arsye është tërësisht e dhënë. Nga kjo anë, teoria jonë e njohjes jep formulimin, që asnjë aftësi njerëzore e njohjes nuk mund ta fitojë dijen *natyrshëm*, por vetëm në një *mënyrë të dhënë*, gjë me të cilën ne nënkuptojmë se udhëzimi prej Shpalljes që përçon dijen absolute dhe aftësinë tonë mendore natyrore është i tillë, që ne bëhemi të aftë të *kuptojmë* ose ta rrokim atë dije. Rrjedhimisht, pikërisht sepse nuk mund ta fitojmë *natyrshëm* dijen absolute, kjo nuk do të thotë se ajo është e pakapshme. Megjithatë e pranojmë se është tejet e vështirë të shprehet kjo dije me gjuhën njerëzore, e cila është mbrujtur nga aftësitë tona natyrore të dijes. Ashtu si dija nga përvoja është trualli

epistemik i dijes faktike, në të njëjtën mënyrë dija absolute është trulli i shpallur për dijen nga përvoja. Kemi thënë se në kuptimin e vërtetë vetëm dija faktike është shkencore; mirëpo kur dija nga përvoja sistemohet si një tërësi e organizuar, duke përdorur udhëzimin si të Shpalljes, ashtu edhe të përvojës sonë të brendshme, e cila jep lëndën e parë për këtë mundësi, atëherë mund të formësohet në trajtën e disa disiplinave, të cilat mund të përcaktohen edhe si shkenca; p.sh. etika, psikologjia dhe filozofia e së drejtës. Ky përfundim është gjithashtu i vërtetë mbi bazën e përkufizimit tonë për shkencën, të dhënë në Hyrje.

Fakti që ne e përfshijmë përvojën e brendshme si një aftësi të njohjes, na shkëput prej teorisë së njohjes të Kantit. Si pasojë, ne nuk kemi nevojë ‘ta mohojmë dijen me qëllim që të hapim vendin për besimin.’²³ Nëse besimi (*imān*) fitohet nëpërmjet aftësive tona të njohjes, atëherë është e lehtë të shihet se ai është edhe një lloj i dijes. Natyrisht, nuk është i njëjtë me dijen faktike, që është e rendit të shkencave natyrore e si e tillë nuk mund të fitohet në të njëjtën rrugë, nuk është as edhe një lloj filozofik i dijes, që do të fitohej me rrugën filozofike. Është më tepër ai lloj i dijes, që përfshin si dijen e përvojës, edhe atë absolute, e si e tillë arritja e saj është shumë e ndërlikuar e përfshin jo vetëm gjendjet tona mendore-fizike dhe emocionale, por gjithashtu edhe bëmat tona psikologjike e punët e kësaj bote. Prej kësaj del se besimi nuk mund të fitohet po ashtu automatikisht, siç bën njeriu duke studiuar një libër të fizikës ose të filozofisë, dijet e të cilit mund të fitohen duke e mësuar. Prandaj Kur’ani i referohet besimit si një *dhuratë* e Zotit, i Cili “i rrëfen udhën cilitdo që dëshiron”. Ky pohim është bërë me

²³ Shih Immanuel Kant, *CPR*, ku ai pohon: “E quajta të domosdoshme ta mohoj dijen, me qëllim që të hap vendin për besimin.” B xxx (29).

qëllim që të na jepet zemër për ta rivlerësuar gjithë vetveten tonë të brendshme, që të mos udhëhiqemi në rrugë të shtrembër nga aftësitë tona, mënyrat dhe punët e përditshme. Pikërisht për këtë arsye në lidhje me përvojën tonë të brendshme ne vumë në dukje se ka një mënyrë subjektive, e cila është nënshtresa e dijes nga përvoja, d.m.th. besimi.²⁴

Pasi të kuptohet mirë ky proces i fitimit të dijes, do të bëhet e qartë se procesi i fitimit të dijes është një proces, i cili nuk mund të shkëputet dhe të mbahet i qëndrueshëm kundrejt llojeve të ndryshme të dijes. Kjo ndodh sepse gjithë dija përpunohet nëpërmjet sistemit tonë të aftësive të njohjes dhe kështu çfarëdo lloj dijeje në një farë mënyre lidhet me tjetrin. Kështu arrijmë në përfundimin se ka një kornizë të përgjithshme, përmes së cilës ecën e gjithë dija jonë; është një kornizë e cila jep një truall epistemik për aftësitë tona të njohjes që të ope-

²⁴ Si ilustrim për këtë pikë mund të shihet ajeti i mëposhtëm: “Sa për ata që e hedhin poshtë besimin (d.m.th. Të vërtetën Absolute), është njësoj si me ata që, pavarësisht nëse i paralajmëroni (d.m.th. ua shpjegoni Të vërtetën) ose jo, ata njësoj nuk besojnë (d.m.th. madje ata as nuk do të mundohen ta kuptojnë Të vërtetën që po u komunikoni). (Rrjedhimisht) Allahu ua ka vulosur atyre zemrat (d.m.th. aftësitë e tyre për të perceptuar), veshët e tyre dhe mbi sytë e tyre ka një perde... Ata do të (përpiqen ta) mashtrojnë Allahun e besimtarët, porse ata mashtrojnë vetëm veten e megjithatë nuk e kuptojnë (këtë). Në zemrat e tyre ka një lëngatë dhe Allahu ua ka shtuar sëmundjen. Do ketë ndëshkim të dhimbshëm për ta, sepse ata thonë gënjeshtër (madje edhe vetvetes). Kur u thuhet: “Mos prishni rendin në tokë”, ata thonë: “E përse, ne vetëm duam të vendosim rendin”. Me të vërtetë janë ata që e shkaktojnë korrupsionin, por nuk e kuptojnë (këtë). Ata i ngjasojnë njeriut, që ka ndezur një zjarr dhe kur ai ka ndriçuar gjithçka përreth, Zoti ia ka hequr dritën dhe e ka lënë në errësirë të plotë, të paaftë të shohë, të shurdhër, të pandjenjë e të verbër; ata nuk do të kthehen (te E vërteta). Ose (një ngjashmëri tjetër) është ajo me një re në qiell të ngarkuar me shi; ajo ka pjesë të errëta dhe vetëtimat e rrufe. Ata i mbyllin veshët me gishita për të mos e dëgjuar krismen e rrufesë, dridhen nga frika e vdekjes. Por Zoti është gjithëpërfshirës i mohuesve të besimit... Nëse Zoti do të donte, do t’ua kishte hequr aftësinë për të dëgjuar e shikuar. Sepse Allahu është i plotfuqishëm mbi gjithçka.” (2/el-Bekare, 6-20).

rojnë. Në fakt, prej kësaj kornize të përgjithshme rrjedhin jo vetëm operacionet tona mendore, por edhe veprimtaritë tona të përditshme, e madje gjithë sjellja jonë. Meqë kjo kornizë e përgjithshme është një truall epistemik, për disa veprimtari njerëzore është e mundur të mos dalin drejtpërdrejt por tërthorazi nga korniza e përgjithshme. Por edhe në një situatë të tillë, mendja menjëherë formëson një kornizë tjetër si zgjerim të truallit të përgjithshëm. Kjo kornizë dytësore dhe njëfarësoj më konkrete mund të quhej 'korniza e brendshme'. Nëse veprimtaria njerëzore është një veprimtari e lartë njohëse, siç janë veprimtaritë shkencore, do të kërkojë një kornizë më të posaçme. Për pasojë, ne mëtojmë se çfarëdo veprimtarie shkencore vjen prej tri kornizash: një e përgjithshme, një e brendshme dhe një e posaçme. Tashti do të përpiqemi ta shpjegojmë çfarë kuptojmë me këto korniza.

A. Korniza e përgjithshme: botëvështrimi

Korniza është një truall epistemik, përmes të cilit ne i vështrojmë gjërat, e si e tillë është një mendësi, mbi të cilën mbështeten konceptimet tona. Mjaft nocione që përdoren këtu për të shpjeguar funksionin epistemologjik të botëvështrimeve bartin të njëjtin kuptim, porse duke nënvizuar aspekte të ndryshme të këtyre kuptimeve të njëjta. Këto nocione janë trualli epistemik, korniza dhe mendësia. Shpresojmë se shpjegimi i mëposhtëm për lindjen e botëvështrimeve në mendjen tonë do t'i sqarojë këto koncepte më tej dhe do të paraqesë aspektet që ato përfaqësojnë në teorinë e njohjes.

Le të marrim një foshnje të sapolindur; ai/ajo nuk ka dije, por ka aftësitë e plota dhe të shëndosha të njohjes. Deri në një farë moshe kjo foshnjë nuk ka dije konceptuale; në të vërtetë, po të rikujtojmë përkufizimin tonë të dijes si 'përmbajtja mendore', jo çfarëdo përvojë që fiton ajo foshnjë mund të quhet dije, sepse këto përvoja ende nuk janë brendësuar si vetëdije mendore, dhe për pasojë, nuk janë të cilësuar që të quhen dije. Gjithçka *di* fëmija (nëse kjo mund të quhet 'të ditur') janë instinktet e tij natyrore; ai/ajo nuk mund të arsyetojë me qëllim që ai/ajo të marrë ushqim. Puna që bën është të përdorë gjestet e veta natyrore për të komunikuar. Natyrisht, ky tip komunikimi nuk është shprehje fjalësore e nyjëtuar; është thjesht një akt natyror. Por me rritjen e foshnjës edhe aftësitë njohëse gjithashtu i bëhen më të pjekura, atëherë ai/ajo është në gjendje t'i brendësojë mendërisht përvojat e veta, qoftë të jashtme ose të brendshme. Në terminologjinë e teorisë sonë të njohjes kjo do të thotë se ai/ajo është në gjendje të bëhet mendërisht e vetëdijshme për përvojat e veta. Sapo nis ky proces, foshnja bëhet aktive në fitimin e dijes. Deri në këtë fazë të gjitha përvojat janë fizike.²⁵ Kjo do të thotë se dija është një përvojë që është bërë përmbajtje mendore; nëse një përvojë nuk shndërrohet në një farë lloji të vetëdijshmërisë mendore, nuk mund të bëhet një përvojë e shprehshme konceptualisht, të cilën ne e quajmë 'dije'.

Është tejet e vështirë ta vëzhgosh se cila do të jetë përvoja e parë, që do të shndërrohet në një pjesë të dijes. Por ne mund ta përcaktojmë se çfarë lloji i dijes është kjo përmbajtje mendore; për shembull, nuk mund të jetë një ide abstrakte, ose një nocion filozofik e kështu më

²⁵ Në këtë kontekst ne nuk jemi të interesuar për moshën në të cilën foshnja e arrin këtë fazë. Psikologë si Piaget merren me këtë problem eksperimentalisht dhe prandaj duhen konsultuar veprat e tyre.

tej. Do të jetë një lloj dijeje, që ka të bëjë me jetën e foshnjës. Me fjalë të tjera, meqë foshnja në mënyrë natyrore priret ta ruajë jetën e vet, pjesa më e madhe e përvojave të saj do të jetë e lidhur me ruajtjen e jetës, si të gjejë e të zgjedhë një lloj ushqimi dhe të zhvillojë shprehje sesi ta tërheqë vëmendjen e të tjerëve për ta pasur ushqimin e kështu më tej. Për pasojë, foshnja në mënyrë natyrore do t'i ketë përvoja të tilla në dispozicion të vetëdijshmërisë mendore; rrjedhimisht, këto janë lëndët e para fillestare që do të shndërrohen në vetëdije mendore e kështu do të bëhen dije. Gjithë dija që është e disponueshme për ne në këtë rrugë dhe lidhet në radhë të parë me jetën tonë natyrore, e ndërton atë përmbajtje të mendjes sonë, të cilën e quajmë 'struktura e jetës'. Si e tillë, struktura e jetës përfshin shumicën e shprehive tona të përditshme të lidhura me ruajtjen e jetës sonë. Kjo strukturë e jetës bëhet më e stërholluar dhe e ndërlikuar duke i shtuar asaj atë që mësojmë nga mjedisi ynë shoqëror. Në këtë mënyrë ajo nis të përfshijë po ashtu shumë prej shprehive tona kulturore, si shprehinë për të ngrënë, mënyrat e sjelljeve të përditshme, doket e zakonet.

Struktura e jetës është copa e parë e dijes, të cilën kështu ne e fitojmë dhe përbën përmbajtjen më parësore të mendjeve tona. Ne e quajmë atë *strukturë*, sepse mendja jonë e formon në përputhje me rregullat e veta natyrore dhe me parimet e shpjeguara në pjesën e parë të këtij kreu. Për këtë arsye, dija e grumbulluar në këtë strukturë nuk është një grumbullim rastësor i përvojës në vetëdijshmërinë mendore, por është një unitet i renditur në përputhje me disa rregulla e parime. Për shembull, mendja jonë nuk mund ta pranojë kontradiktën dhe madje pa ndonjë qëllim të caktuar do ta ndiejë, ose më mirë do ta kapë me intuitë një kontradiktë dhe kështu nuk do t'i lejojë idetë kontradiktore që të përfshihen në

një strukturë mendore; struktura e jetës kështu është një *unitet* mendor koherent, që përbën gjithë përmbajtjen e mendjes së foshnjës, e cila pasurohet deri në moshën të rritur në përputhje me rregullat e parimet natyrore të mendjes nëpërmjet mjedisit rrethues shoqëror e fizik.

Kështu ne mëtojmë se sapo fëmija nis të formojë çfarëdo konceptimi të një përvoje natyrore, të cilën e ka pasur nga foshnjëria e më tej, ai do të nisë të veprojë jo më vetëm sipas instinkteve natyrore, por edhe duke u nisur nga përmbajtja mendore që ka fituar, të cilën e quajmë 'struktura e jetës'. Sa më e stërholluar të jetë struktura e jetës, aq më konceptuale bëhet përvoja dhe kështu, aq më shumë ne veprojmë duke u nisur nga kornizat tona mendore. Në një strukturë konceptuale jete të tillë ne arrijmë në gjendjen për të dalluar disa elementë, të cilët do t'i quajmë 'mendësia'. Mendësia është të kuptuarit ose konceptimi i disa gjërave, tipave të jetesës, fakteve të jetës dhe të botës. Me rritjen e fëmijës, këto mendësi zhvillohen në përputhje me personalitetin e tij/të saj, me aftësitë mendore dhe me llojin e edukimit që merr. Cila do mendësi është si një strukturë e kështu mund të quhet 'nënstrukturë'. Këto mendësi janë të lidhura me njëra-tjetrën në mënyrë aq koherente, saqë formojnë tërësinë e strukturës së jetës. Pastaj njeriu e rregullon jetën e vet në përputhje me strukturën e vet të jetës, e cila është tërësia e përmbajtjeve të mendjes së tij. Meqë mendja, si unitet tërësor, pasqyron gjithë idetë e njeriut në fjalë, përmbajtja e saj si strukturë e jetës gjithashtu do të pasqyrojë qëndrimin e tij për jetën dhe të kuptuarit e universit përgjithësisht; si të tillë ne e quajmë 'botëvështrim'. Mbetet një hulumtim me interes të marrim vesh se në cilën fazë një strukturë e jetës mund të quhet botëvështrim, porse ne nuk do të merremi me këtë çështje empirike. Më mirë do të pohojmë, se meqë botëvështri-

mi, si fjalë i referohet mënyrës sesi njeriu e sheh botën, mund të themi se po të jetë në gjendje një strukturë e jetës të pasqyrojë konceptimin e personit për universin, domethënë për kuptimin e jetës, origjinën e ekzistencës, fatin e njeriut e kështu më tej, atëherë mund të quhet 'botëvështrim', pavarësisht se në cilën fazë të jetës përftohet si i tillë. Natyrisht, kur themi se një botëvështrim duhet të jetë në gjendje të shfaqë konceptime të tilla, që kanë të bëjnë me universin në të cilin jetojmë, nuk duam të themi se këto probleme duhet të zgjidhen në rrugë filozofike. Në të vërtetë një njeri i zakonshëm nuk mund ta bëjë këtë, porse ai/ajo mund të ketë disa nocione rreth këtyre çështjeve, pavarësisht sesa të thjeshta do t'i kishte.

Tashmë duhet të ketë dalë e qartë se, cilido njeri jo vetëm vepron në përputhje me botëvështrimin e vet, ai/ajo gjithashtu mendon në përputhje me të; në fakt, botëvështrimi është fusha në të cilën operon mendja jonë. Nëse mendja jonë nuk do të mund ta zhvillonte një fushë të tillë, ajo nuk do t'i ekzekutonte dot operationet e veta brenda procesit të njohjes. Rrjedhimisht, është e qartë se ne e marrim konceptin e botëvështrimit vetëm si një term epistemologjik. Meqë në këtë kuptim botëvështrimi vepron si një skemë e përgjithshme e të gjitha veprimtarive tona mendore e fizike, mund ta quajmë 'korniza e përgjithshme'. Është gjithashtu kjo kornizë e përgjithshme prej së cilës mund të burojnë edhe veprimtaritë tona mendore. Prandaj do të përpiqemi ta tregojmë këtë në trullin epistemologjik.

Në këtë kontekst në të vërtetë po mëtojmë, se gjithë sjellja njerëzore në analizë të fundit mund të gjurmohet te një botëvështrim; ky është një përfundim, i cili në vetvete është i mjaftueshëm për të treguar rëndësinë e botëvështrimit jo vetëm në jetën individuale e shoqërore, por gjithashtu edhe në veprimtaritë tona shkencore. Me këtë

përfundim do të dëshironim të nënvizonim rolin thelbësor të botëvështrimit në veprimet tona; përndryshe, nuk kemi ndonjë qëllim që ta ulim rëndësinë e faktorëve të tjerë në sjelljen ose në arritjet njerëzore për një veprim si është psikologjia e personit, dhe pasojat si mbi rrethimin fizik, e po ashtu shoqëror. Porse mbi të gjitha, nga këndvështrimi epistemologjik, një botëvështrim është shumë më i rëndësishëm sesa gjithë elementët e tjerë të sjelljes së njeriut, sepse është korniza më e përgjithshme, brenda së cilës mendja e njeriut mund të operojë për të arritur njohjen. Në këtë rast na dalin dy çështje të veçanta: nga njëra anë, na duhet të shpjegojmë natyrën e botëvështrimeve dhe rrugën sesi formohen në mendje; kurse nga ana tjetër, duhet të përpiqemi të tregojmë funksionin e tyre si kornizë e përgjithshme e veprimtarive shkencore, e konkretisht, si truall epistemik i veprimtarive tona shkencore.

1. Natyra e botëvështrimeve

Botëvështrimi është një tërësi arkitektonike, e cila zakonisht përftohet në mendje nëpërmjet jetës sonë të përditshme përmes një procesi natyror. Tashmë e kemi vënë në dukje në fillim të këtij kreu, se njohja ecën *natyrishtëm* nga një kornizë mendore, nëse përftohet thjesht prej kapaciteteve të aftësive. Me fjalë të tjera, ky proces quhet 'natyror', sepse mendja ka një fuqi të lindur për të formuar një kornizë konceptuale për veten, brenda së cilës mund të operojë. Kjo veti për të formuar një kornizë koherente i përket mendjes në përgjithësi dhe përftimi i saj kërkon që gjithë aftësitë e mendjes sonë të funksionojnë harmonikisht me njëra-tjetrën; prej këndeje del se nuk është një karakteristikë epistemologjike e një aftësie

të veçantë të mendjes, por e mendjes në tërësi. Për pasojë, procesi i formimit të botëvështrimit në vetvete nuk qeveriset prej mjeteve natyrore, në qoftë se me 'natyrore' kuptojmë 'biologjike' ose 'fizike'; përkundrazi siç e kemi argumentuar më sipër, në pjesën më të madhe rregullohet prej kapaciteteve të aftësive tona epistemologjike, si dhe prej psikologjisë sonë, edukimit e shoqërisë. Për zbërthimin e procesit të botëvështrimit ka edhe faktorë të tjerë mbizotërues, si gjuha, mjedisi natyror dhe kushtet e tjera shoqërore. Që të gjithë këta faktorë mund të përcaktohen më posaçërisht duke i ndarë në dy kategori të gjera, si epistemologjike dhe mjedisore. Këta të fundit mund të grumbullohen në katër lloje: 1. kultura, e cila përfshin elementë të tillë, si: feja, gjuha, mjedisi dhe gjithë trashëgimia shoqërore; 2. të menduarit abstrakt, i cili përfshin veprimtaritë shkencore dhe trashëgiminë që ka dikush; 3. psikologjia e njeriut, dhe së fundi 4. teknologjia, sidomos në kohët moderne. Meqë konstitucioni ynë epistemologjik dhe mjedisor janë pikërisht faktorët kryesorë që çojnë te formimi i botëvështrimit tonë, nuk bëjmë ndonjë përpjekje të vetëdijshme për të ndërtuar një unitet mendor të organizuar sistematikisht, të quajtur botëvështrim. Rrjedhimisht, përpjekjet e individit bëhen vetëm për të gjetur përgjigje për disa pyetje, të cilat ose i vijnë ndër mend ose thjesht ndeshet me pyetje të tilla në mënyrë të rastit gjatë jetës së përditshme. Prej këndeje del se botëvështrimi formohet nga individi si punë shprehie, që mbizotëron në jetën e tij të përditshme, përmes kulturës së tij, fesë, teknologjisë, ideve shkencore e spekulative, që i fiton gjatë gjithë arsimimit të tij.

Prandaj botëvështrimi nuk ndërtohet, por më mirë formohet nga individi në mënyrë rastësore prej gjithë punëve të tij të përditshme, ndërkohë që ai/ajo rritet nga fëmijëria deri në pjekuri; ky është një proces që nuk

mbaron kurrë deri në vdekjen e njeriut. Në këtë kuptim mund të mëtojmë se shtjellimi i tij është një proces natyror dhe jo një përpjekje e ndërgjegjshme për të ndërtuar një kornizë tërësore nga ana arkitektonike. Sepse në fakt botëvështrimi është një kornizë mendore, nëpërmjet së cilës individi sheh gjithçka. Prandaj askush nuk mund ta vlerësojë një pyetje ose një problem pa pranuar në fillim një botëvështrim të njëfarë lloji. Në fakt, mendja e njeriut punon vetëm brenda kontekstit të një tërësie të tillë arkitektonike. Për përfundimin tonë mund të gjejmë gjithashtu dëshmi mbështetëse në këtë kuptim epistemologjik të pikëpamjet e filozofëve të tjerë. Kanti, për shembull, vë në dukje se “arsyeja njerëzore nga vetë natyra është arkitektonike. Kjo do të thotë se gjithë dijen tonë e sheh si t’i përkiste një sistemi të mundshëm.”²⁶ Për më tepër, ai argumenton se ‘uniteti sistematik... është i domosdoshëm për arsyen.’²⁷ Më pas ai vijon me shpjegimin se çfarë kupton me këtë:

Me arkitektonikë unë kuptoj artin e ndërtimit të sistemeve. Meqë uniteti sistematik është ajo çka e ngre së pari dijen e zakonshme në rangun e shkencës (Wissenschaft), domethënë e bën një sistem prej një grumbullimi të thjeshtë dijesh, arkitektonika është doktrina e shkencës në dijen tonë... Me sistem unë kuptoj unitetin e mënyrave të shumëfishta nën një ide. Kjo ide është koncepti që na e jep arsyeja... Kështu tërësia është unitet i organizuar dhe jo një grumbullim. Ajo mund të rritet nga brenda, por jo me shtesa nga jashtë. Kështu është e ngjashme me një trup të gjallë, i cili rritet jo nëpërmjet shtimit të një gjymtyre të re, por duke e bërë secilën gjymtyrë, pa ia ndryshuar përpjesëtimet,

²⁶ CPR, A 474; B 502 (429).

²⁷ Ibid., A 681, B 709 (556).

të jetë më e fortë dhe më e frytshme për qëllimet e veta.²⁸

Prandaj është e qartë se mbi truallin epistemologjik asnjë shkencë nuk është e mundshme, me përjashtim të këndvështrimit që e formon mendja për veten, dhe që ne e kemi përcaktuar këtu si 'botëvështrimi'. Këtë pikë mund ta ilustrojmë duke pranuar thjesht një botëvështrim, në të cilin nuk ka asnjë koncept për shkencën ose koncepte të tjera të lidhura me të; është e qartë, se nuk është e mundshme asnjë dije shkencore brenda një të tilli *mjedisi konceptual*. I njëjti përfundim është i vlefshëm lidhur me botëvështrimin që tashmë i ka të gjitha këto koncepte, por këto koncepte i mbeten të varrosura nën rrënojat e historisë pa ndonjë kthjellim çfarëdo qoftë, e kështu ndodh me llojin e botëvështrimit që fitojnë sot muslimanët, d.m.th. botëvështrimi islamik bashkëkohor, nëse mund të quhet i tillë. Brenda një trualli të tillë epistemik nuk mund të lulëzojë asnjë veprimtari e frytshme shkencore.

Kështu epistemologjia e shkencës kërkon natyrshëm dhe domosdoshmërisht një kornizë të përgjithshme, të cilën mendja e ndërton brenda vetvetes, prej së cilës ajo mund të përdorë operacionet e veta për të arritur dije të re nga ato ekzistueset. Këtë kornizë të përgjithshme ne e kemi përcaktuar si 'botëvështrimi', që është i domosdoshëm për veprimtaritë shkencore gjithashtu sepse një veprimtari shkencore është prej vetë natyrës së saj një proces fitimi dijenish dhe si e tillë është në radhë të parë veprimtari njohëse. Kështu botëvështrimi bëhet një domosdoshmëri epistemologjike për gjithë veprimtaritë tona; porse siç do ta shohim, ai është edhe një domosdoshmëri funksionale për veprimtaritë shkencore. Nëse botëvështrimi është i domosdoshëm si nga ana epistemologjike, edhe funksionale për shkencën, atëherë na

²⁸ Ibid., A 832-3, B 860-1 (653).

duhet ta hulumtojmë më tej më hollësisht, sesi mund të formohet e të funksionojë në atë mënyrë, që të çojë te përfundimi i veprimtarive shkencore.

2. Ngritja strukturore e botëvështrimeve

Tashmë e kemi treguar më lart se ndërthurja e vijueshme e përvojave tona nga mendja në përputhje me rregullat e parimet e saj formon në mendje një kornizë, që së pari përcaktohet si struktura e jetës e më pas zhvillohet në atë masë, sa të mundë të shfaqë disa mendësi dhe mund të titullohet 'botëvështrim'. Kështu botëvështrimi bëhet *mjedisi* mendor, brenda të cilit operon mendja dhe pa të cilin nuk mund të funksionojë përgjithësisht. Rrjedhimisht, koncepti ynë për botëvështrimin në këtë kontekst ka të bëjë me tërësinë konceptuale si një orvatje për të rrokur universin, dhe si i tillë botëvështrimi është një tërësi arkitektonike, në të cilën nocionet, idetë e besimet janë të ndërthurura ashtu që së bashku formojnë një rrjet konceptesh të organizuara. Ky rrjet formon një strukturë mendore koherente *natyrshëm*, falë ndërtimit të aftësive tona për njohjen. Ky është funksioni parësor i intelektit, që të ndërthurë gjithë të dhënat e ndryshme të mbledhura në mendje dhe t'i formësojë ato në një vështrim koherent. Duke bërë këtë, intelekti përdor parimet e veta të brendshme, si parimin e kontradiktës, të argumentimit, të shoqërimit e më tej, për të formuar përshtypjet që i merr nga jashtë si një unitet koherent, e si rezultat i tij përftohet një botëvështrim. Prandaj është e qartë, se botëvështrimi nuk *ndërtobet domodoshmërisht* prej individit, por më tepër *përftohet* në mendjen e individit *domodoshmërisht*. Pikërisht në këtë kuptim ne kemi mëtuar se ai lind në mendje si një proces natyror e jo si një or-

vatje e ndërgjegjshme për të ndërtuar një tërësi arkitektonike të gjithë këndvështrimit.²⁹ Kjo ndodh sepse botëvështrimi, në fakt, është një këndvështrim prej të cilit individi e vështron gjithçka. Prandaj botëvështrimi është një rrjet koherent idesh, konceptimesh, besimesh dhe aspiratash, në të cilin gjithçka e përbën është e organizuar në mënyrë koherente, por jo domosdoshmërisht në një rrjet të ndërlidhur *sistematikisht* (që quhet 'sistem' në kuptimin filozofik).³⁰

Siç e kemi treguar, faktorët kryesorë mjedisorë që çojnë te krijimi i një botëvështrimit në mendjen e një individi janë kryesisht kultura, e cila përfshin elementë të tillë si feja, gjuha, mjedisi shoqëror dhe zakonet; të menduarit abstrakt, i cili përfshin veprimtaritë shkencore dhe të menduarit filozofik të shprehur si edukim; psikologjia e njeriut dhe teknologjia. Meqë këta janë pikërisht faktorët kryesorë, të cilët formojnë botëvështrimin, nëpërmjet operacioneve natyrore të mendjes, individit nuk i duhet të bëjë një përpjekje të ndërgjegjshme për të ndërtuar botëvështrimin e organizuar sistematikisht. Orvatja e individit bëhet vetëm për të gjetur përgjigje kundrejt disa pyetjeve, të cilat ose lindin në mendjen e tij, ose thjesht i ndesh rastësisht gjatë jetës së përditshme. Por nuk duam të themi se individi nuk bën absolutisht asnjë orvatje konceptuale në procesin e përfutimit të botëvështrimit të vet. Përkundrazi, ai jep ndihmesë për këtë proces me përpjekjen për të fituar dije. Ajo për çka ai nuk është i

²⁹ Në fakt, nëse ka një përpjekje të tillë për ta ndërtuar sistematikisht një komizë, atëherë kjo do të ishte veprimtari shkencore, e cila tashmë ekziston në filozofi. Prandaj kundërpala e termit 'botëvështrim' është në filozofi koncepti i 'sistemit'. Kështu ne bëjmë dallim ndërmjet këtyre dy termave vetëm në këtë kuptim. Shih shënimin e mëposhtëm.

³⁰ Për përpunimin dhe krahasimin e nocionit të 'sistemit' në lidhje me botëvështrimin, shih artikullin e autorit "A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 11:2 (1994), 170-4.

ndërgjegjshëm është formimi aktual ose organizimi, të cilin botëvështrimi e merr në mendje, që përbën një akt mendor për të arritur të tërësia arkitektonike në kuptimin epistemologjik. Porse ky akt në radhë të parë dhe natyrshëm i takon mendjes. Me fjalë të tjera, kur një individ në jetën e përditshme, për shembull, zbaton ligjin e kontradiktës, ai nuk është i vetëdijshëm për këtë ligj, por vetëm për absurditetin që nuk mund ta pranojë mendja e tij. Prandaj botëvështrimi formohet nga mendja jonë si punë shprehie, që mbizotëron në jetën tonë të përditshme lidhur me faktorët mjedisorë, kurse si punë e natyrës së mendjes lidhur me faktorët epistemologjikë ose (1) nëpërmjet kulturës, teknologjisë, ideve shkencore, fetare e spekulative të cilat i fitojmë nëpërmjet arsimit dhe mjeteve të tjera, ose (2) nëpërmjet përpjekjes së ndërgjegjshme për të fituar dije, ose (3) nëpërmjet këtyre dy rrugëve bashkë.

Në rastin e parë, nuk ndërtohet një botëvështrim, por më tepër ai formohet *natyrshëm* nga individi në mënyrë rastësore; prandaj këtij lloji të botëvështrimit ne i referohemi si 'botëvështrim natyror', sepse fitimi i përbërësve të tij kryesorë rregullohet prej operacioneve natyrore të mendjes. Porse në rastin e dytë dhe të tretë botëvështrimi lind në mendje nga përdorimi i ndërgjegjshëm i operacioneve natyrore të mendjes. Si rezultat, përbërësit themelorë të botëvështrimit bëhen të pranishëm në mendje nëpërmjet hulumtimit dhe kërkimit të dijes. Kjo është arsyeja përse idetë bazë, besimet, vështrimet dhe konceptimet në të qartësohen për personin duke u përpjekur të kërkojë dije. Është e qartë se ky lloj botëvështrimi është krejt i ndryshëm prej atij natyror; prandaj ne do t'i referohemi atij si 'botëvështrimi transparent'.

Botëvështrimi transparent gjithashtu mund të lindë në dy rrugë të ndryshme: së pari, në mjedisin në të cilin përhapja e dijes brenda shoqërisë bëhet në mënyrë po-

thuj shkenore; së dyti, në një shoqëri ku dija shkencore e rregullon përhapjen e dijes. Për ta shpjeguar këtë pikë, do të sqaroja sesi dija shkencore mund të rregullojë përhapjen e dijes, çka do të hidhte dritë njëkohësisht për të dy rastet. Pastaj, mbi bazën e kësaj do të përpiqem të sqaroj rastin e parë.

Para së gjithash, me qëllim që dija shkencore të rregullojë përhapjen e dijenive, duhet të ketë një mekanizëm të stërholluar për prodhimin e dijes shkencore. Mbi të gjitha, ky mekanizëm kërkon një skemë konceptuale shkencore të pajisur mirë,³¹ dhe një botëvështrim të përshtatshëm për përpunimin e kësaj skeme, duke pranuar që ky mekanizëm punon mirë në një shoqëri të dhënë, e pastaj nisin të punojnë disa veprimtari shkencore të stërholluara në atë shoqëri. Veç kësaj, do të ketë një grup njerëzish, të quajtur 'shkencëtarë' (d.m.th. *'ulemā'*). Mirëpo dijet e paraqitura prej atyre shkencëtarëve përdorin një gjuhë të posaçme, në të cilën mjaft fjalë të jetës së përditshme nuk përdoren më në kuptimin e tyre të zakonshëm; atyre u jepet një kuptim shkencor i posaçëm. Për më tepër, në disa disiplina, si filozofia dhe teologjia, konceptet e përdorura janë abstrakte. Si pasojë, masat e gjera nuk janë në gjendje ta kuptojnë atë dije, të cilën ne e quajtmë 'dije shkencore'. Kurse bashkësia e studiuesve e kupton mirë dijen shkencore dhe nëse vendoset ndërmjet tyre një rrjet i përshtatshëm komunikimi, dijet përhapen në këtë nivel drejtpërdrejt dhe me shpejtësi. Kështu formohet faza e parë në procesin e përhapjes së dijeve, të cilën ne do ta quajmë 'niveli abstrakt'. Ky grup dijetarësh quhen *'ulemā'*³² në kuptimin islamik.

³¹ Ajo çka kuptojmë me këtë do të sqarohet në pjesën vijuese për komizën e brendshme.

³² Me termin *'ulemā'* (njëjës *'ūlim*) ne kuptojmë në radhë të parë 'dijetarët e islamit', ku përfshihen gjithë dijetarët, si filozofët, teologët, fizikanët, kimis-

Së dyti, si pasojë e lindjes së dijeve shkencore në një shoqëri të tillë ose do të ketë ose do të formohet një grup njerëzish, të quajtur 'intelektualë', si: njerëzit e lehtësisë, artistët, arkitektët, mësuesit dhe edukatorët, të cilët janë të arsimuar dhe në gjendje t'i kuptojnë dijet shkencore ekzistuese. Intelektualët nuk janë shkencëtarë, as nuk janë studiues, por më tepër janë personalitete të ndriçuara, të cilët zhvillojnë një botëvështrim transparent brenda një mjedisi veprimtarish shkencore. Prandaj ata janë në gjendje të shprehin dhe të sqarojnë terma të caktuar e koncepte, që zënë vend kryesor në botëvështrimin e tyre; të tilla koncepte, për shembull, mund të jenë Zoti, universi, dija, shkenca, kuptimi i jetës, e mira, e keqja, liria, drejtësia dhe shumë terma të tjerë moralë, fetarë, politikë, arsimorë dhe shoqërorë. Në këtë nivel meqë intelektualët janë në gjendje ta kuptojnë dijen shkencore të përpunuar prej 'ulemā'-së, ata natyrshëm do ta pasqyrojnë atë në veprat e tyre, sepse botëvështrimi i tyre tashmë është i formësuar brenda asaj dijeje. Prej këndeje ne mund ta emërtojmë këtë nivel të përhapjes së dijeve si 'niveli i konkretizuar'. Meqë punët e intelektualëve zakonisht kanë natyrë konkrete, dija shkencore konkretizohet dhe kështu u përcillet masave të gjera, të cilat mund t'i kuptojnë më lehtë idetë konkrete.

Së fundi, në fazën e tretë dija e përftuar kështu hyn në përhapjen masive nëpërmjet institucioneve arsimore dhe mediave. Kjo bëhet e mundur nëpërmjet punës së shkencëtarëve e të intelektualëve, sepse të gjitha institucionet arsimore formohen në përputhje me dijen që u paraqitet. Kur në këtë mënyrë dija shkencore përhapet

tët dhe astronomët, të cilët i kryejnë veprimtaritë e tyre shkencore brenda botëvështrimit islamik. Prandaj nuk kemi parasysh thjesht përdorimin bashkëkohor, i cili përfshin vetëm diejtarët tradicionalë islamikë si një klasë *klerikësh*, që në të vërtetë është një përdorim i shtrembëruar.

nga niveli më i lartë i abstraktimit te niveli i poshtëm i konkretizimit, arrin te masat dhe nis t'i japë trajtë botëvështrimit të tyre në përputhje me konceptet, idetë dhe doktrinat e veta të përkufizuara mirë dhe të zhvilluara sistematikisht, e konkretisht, në përputhje me një *sistem*, të përpunuar nga *'ulemā'*. Kur formohet kështu një botëvështrim transparent në përputhje me sistemin e përpunuar nga *'ulemā'*, atëherë quhet 'botëvështrim shkencor'; kurse këtë mënyrë të *formimit të botëvështrimit* ne e quajmë 'formim i botëvështrimit shkencor'. Rrjedhimisht, me zhvillimin shkencor të një botëkuptimi ne kemi parasysh 'ngulitjen e përbërësve të tij kryesorë, d.m.th. koncepteve të tij, ideve e besimeve, te individët e shoqërisë nëpërmjet përkufizimeve të qarta e transparente dhe të një korpusi të organizuar sistematikisht dijesh."

Formimi i botëvështrimit shkencor nuk është e vetmja rrugë, nëpërmjet së cilës mund të formohen botëvështrimet transparente në mendjet e individëve. Mund të ketë edhe rrugë të tjera për lindjen e botëvështrimeve të tilla në mendjen e individëve. Nuk do t'i diskutojmë këtu gjithë këto rrugë të mundshme, por do ta hedhim fjalën për një të cilën prej këtyre rrugëve, në të cilën duke folur historikisht, ka ecur qytetërimi ynë. Ky është botëvështrimi siç është krijuar nga Profeti në Mekë nëpërmjet Shpalljes. Meqë bashkësia muslimane si e tillë nuk ekzistonte në atë kohë, nuk mund të flasim për ndonjë dije shkencore brenda shoqërisë së re që po lindte. Si rezultat, formimi i botëvështrimit islamik transparent ka ndodhur ndryshe. Procesi i formimit të botëvështrimit islamik ka qenë mjaft i ngjashëm me formimin e botëvështrimit shkencor dhe si i tillë mund të quhet 'formimi i botëvështrimit pothuaj shkencor'. Siç e dimë nga historia, çdo herë që ka ardhur një Zbulesë e re, Profeti ia ka shpjeguar bashkësisë së tij dhe kështu çdo term e ide e

shpallur gjeti një përkufizim të qartë dhe vendin përkatës brenda botëvështrimit islamik. Rrjedhimisht, meqenëse rruga e ndërtimit të botëvështrimit islamik në formën e vet origjinale në bashkësinë e parë muslimane është e ngjashme me botëvështrimet shkencore, të gjitha këto botëvështrime që përftohen në këtë mënyrë në mendjen e individëve mund t'i quajmë *'botëvështrime pothuaj shkencore' (quasi-scientific worldviews)*.

Ajo që i dallon botëvështrimet transparente nga ato natyrore është dinamizmi që sjellin te individët, në mendjen e të cilëve formohen. Kjo është e qartë nga dukuria historike botërore, e shfaqur nga muslimanët e hershëm, të cilët pasi zotëruan botëvështrimin islamik, u bënë prijës botërorë në kulturë, shkencë e qytetërim. Por botëvështrimet që këta njerëz kishin para Islamit mund të përkufizohen si *natyrore*, të cilave u mungonte dinamizmi i përshtatshëm që t'u jepej individëve të asaj shoqërie. Në një korvizë të tillë mendore asnjë farë veprimtarie shkencore nuk do të ishte asnjëherë e mundur. Na duhet gjithashtu të vëmë në dukje se çka i bën botëvështrimet dinamike, fuqizuese dhe nxitëse është përtëritja e vazhdueshme nëpërmjet veprimtarive shkencore ose pothuaj shkencore të po atij lloji, që ndërtuan botëvështrimin zanafillës islamik. Nëse këto veprimtari të përtëritjes pushojnë së ekzistuari, botëvështrimi transparent mund të shndërrohet gradualisht në botëvështrim natyror, në të cilin gjithashtu ndërpriten veprimtaritë shkencore dhe qytetërimore.

Mund të orvatemi ta zbatojmë konceptin e botëvështrimit në kuptimin epistemologjik po ashtu dhe për qytetërimet e marra prej nesh si rast. Për shembull, qytetërimi grek na paraqet një zhvillim të ngjashëm. Kur marrim ngritjen e hershme të këtij qytetërimi, mund të shohim se ishte në gjendje të niste zhvillimin e një botëvështrimit transparent në një mënyrë pothuaj shkencore

rreth vitit 800 para e.re. Në kohën e shkollës së Miletit dhe të filozofëve të parë jonianë ky botëvështrim transparent u bë shkencor, gjë që duket qartë në artin dhe letërsinë të asaj periudhe. Vetëm ai lloj botëvështrimi transparent çon te një përparim shkencor domethënës në mënyrë krijuese. I njëjti proces mund të vërehet në qytetërimin Perëndimor aty nga fillimi i shekullit VIII. Në Mesjetë botëvështrimi Perëndimor fitoi një karakteristikë transparente dhe aty nga shekujt IX-X u bë shkencor në kuptimin e përkthuar në procesin e përhapjes së dijes.

Paraqitja jonë tregon se disa aspekte të botëvështrimit janë po ato në çfarëdo qytetërimi ose shoqërie, ndonëse disa aspekte të tjera mund të jenë të ndryshme. Për shembull, ndonëse botëvështrimi islamik dhe botëvështrimi grek janë prerazi të ndryshëm, mënyra sesi lindën në mendjen e individit në shoqëritë përkatëse ishte e njëjtë, e po ashtu është e njëjtë mënyra sesi funksionojnë brenda shoqërive të tyre. Meqë ne e pohojmë këtë në kuptimin epistemologjik, mund ta ilustrojmë këtë pikë duke iu drejtuar mënyrës sesi funksionon stomaku i njeriut kundrejt trupit njerëzor, ashtu siç është me mendjen njerëzore kundrejt njohjes. Disa prej këtyre pikave, së bashku me procesin e formimit të botëvështrimit do të bëhen të qarta, kur do të përpiqemi të tregojmë funksionin e botëvështrimeve.

3. Funkzioni i botëvështrimeve

Në diskutimin e mësipërm u përpoqëm të bënim dallimin ndërmjet dy llojeve të botëvështrimeve transparente: pothuaj shkencor dhe shkencor, e që të dy priren t'i japin një farë dinamizmi shoqërisë së tyre, prej së cilës kanë

lulëzuar. Ky dinamizëm i brendshëm për botëvështrimet shkencore është kaq i qenësishëm, sa madje edhe mendësia sunduese në një farë shoqërie mund të përftohet prej botëvështrimeve mbizotëruese në atë shoqëri.³³ Whitehead-i e ka shprehur qartë këtë fakt: "... mendësia e një epoke buron prej vështrimit mbi botën, i cili në fakt është mbizotërues në pjesët e arsimuara të bashkësive në fjalë."³⁴

Dinamizmi më i rëndësishëm që na intereson këtu është dinamizmi i kanalizuar drejt veprimtarive shkencore. Këtë fakt mund ta shohim duke vënë në pah se në një botëvështrim ka struktura, të cilat pasi janë përkufizuar mirë dhe janë sqaruar, japin mugullin dhe motivimin për idealet e atyre strukturave. Në këtë kuptim, struktura më e rëndësishme që del në ballë është struktura e dijes, e cila mbështet, dhe në këtë mënyrë vepron brenda atij botëvështrimi si truall i veprimtarive shkencore. Që ta tregojmë këtë, na duhet të ndriçojmë sesi lindin strukturat në një botëvështrim dhe sesi funksionojnë brenda tij.

Tashmë kemi vënë në dukje se botëvështrimi ynë formohet jo prej përmbajtjes mendore në përgjithësi, por më tepër vetëm prej atyre përmbajtjeve mendore, të cilat i pranojmë si tonat, e konkretisht të asaj dijeje të cilën e kemi miratuar. Meqë atë lloj dijeje të fituar prej nesh pa miratimin tonë nuk do ta pranoni si këndvështrimin tonë, ajo nuk do të mund të përbënte një pjesë të botëvështrimit tonë. Prandaj çdo copë e dijes, e grumbulluar prej nesh në procesin e të mësuarit jo detyrimisht bën pjesë në botëvështrimin tonë. Për shembull, ne mund ta studiojmë teorinë e Ibën Sinës për njohjen dhe ta mësojmë mirë pa e pranuar, çka do të thotë se e

³³ Për paraqitjen e asaj që kuptojmë me 'botëvështrimin mbizotërues' shih artikullin tim "A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context", vep. cit., 176.

³⁴ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World (SMW)* (New York: The Free Press, 1967), vii.

marrim si teori të gabuar. Megjithatë ky informacion përbën pjesë të përmbajtjes në mendjen tonë, ndonëse nuk përbën një pjesë të botëvështrimit tonë, meqë ne besojmë se është e rreme. Në këtë rast dija e fituar prej nesh, ndonëse e pranuar, nuk mund të përfshihet si një strukturë brenda botëvështrimeve. Për pasojë, një strukturë është *uniteti* më i gjerë brenda një botëvështrimi. Meqë këto *unitete* përftohen në marrëdhënie koherente me njëri-tjetrin, atëherë formojnë një unitet mendor tërësor, që është vetë botëvështrimi. Prej këndeje del që secila strukturë brenda një botëvështrimi është gjithashtu një unitet, po ashtu si dhe botëvështrimi të cilit i përket.

Kjo strukturë që përftohet së pari në mendje është një strukturë natyrore, të cilën tashmë e kemi quajtur ‘strukturë e jetës’. Në të vërtetë, në jetën tonë të hershme botëvështrimi ynë përbëhet vetëm prej strukturës së jetës dhe si e tillë, struktura e jetës është botëvështrimi ynë për një farë periudhe të hershme të jetës. Siç e kemi shpjeguar më lart, ajo zhvillohet prej biologjisë njerëzore dhe në fazat e mëvonshme gjithashtu përftohet si konceptuale e kështu fiton stërhollimin abstrakt. Pikërisht për shkak të origjinës së saj biologjike, ne e përcaktojmë si ‘natyrore’.

Struktura e jetës rregullon jo vetëm zhvillimin e koncepteve të lidhura në këtë strukturë, por edhe sjelljen tonë në jetën e përditshme. Prej strukturës së jetës rritet kultura jonë brenda një konteksti shoqëror. Porse ne kurdoherë lindim në një kontekst të tillë dhe për këtë arsye e gjejmë të gatshëm për ne. Mirëpo ne jemi kurdoherë në procesin e formimit të kulturës sonë nëpërmjet ndryshimeve. Rrjedhimisht, pjesa më e madhe e sjelljes sonë kulturore rregullohet prej kësaj strukture, siç janë mënyrat e të ngrënit, të pirrit, të bisedimit, veprimet e përditshme e madje edhe shprehitë profesionale. Por njëkohësisht me rritjen tonë mjedisi shoqëror gjithashtu i jep trajtën strukturës së jetës;

prej këndeje del se ashtu si ka një ndikim të ndërsjellë ndërmjet botëvështrimit e mjedisit të tij shoqëror, po ashtu kemi të njëjtin lloj të marrëdhënies ndërmjet strukturës së jetës e në të vërtetë ndërmjet gjithë strukturave të tjera dhe mjedisit të tyre fiziko-shoqëror.

Që nga fëmijëria e deri në moshë të pjekur gradualisht prej strukturës së jetës zhvillohen disa konceptime lidhur me botën në të cilën jetojmë; së pari, lindin disa pyetje themelore në mendje, si: kuptimi i jetës, nga kemi ardhur dhe ku jemi duke shkuar. Ndërsa orvatemi t'u gjejmë përgjigje këtyre pyetjeve themelore, ose edhe gjejmë përgjigje për to, na formohet një konceptim lidhur me botën dhe për sendet rreth nesh. Kur ky konceptim nis të bëhet më i stërholluar, ai hap pas hapi formon një strukturë të dallueshme qartë në mendje, e cila mund të veçohet prej strukturës së jetës, e atëherë mund të quhet 'struktura e botës'. Sapo kjo strukturë e re zë vend brenda botëvështrimit, nis të funksionojë në bashkëlidhje me strukturën e jetës dhe anasjelltas. Në fakt, të gjitha strukturat e botëvështrimit veprojnë në marrëdhënie ndërmjet tyre. Asnjë prej tyre nuk mund të operojë e pavarur, rrjedhimisht, ne i trajtojmë të veçuara vetëm për analizën logjike të botëvështrimit. Përndryshe, nuk synojmë ta përcaktojmë secilën strukturë të pavarur.

Nuk ka ndonjë rend të përcaktuar për lindjen e strukturave të tjera si shfaqje të dallueshme logjikisht. Madje është e mundshme për disa botëvështrime që pjesën tjetër të strukturave ta kenë si konceptime mendore potenciale brenda strukturave të jetës e të botës. Prandaj mund të mbeten brenda tyre thjesht si nënstruktura. Por nëse botëvështrimi është transparent, do të jetë e mundur të analizohet brenda tij, së pari, një 'strukturë e dijes', e cila është një zgjerim i drejtpërdrejtë i strukturës së botës. Pastaj ose struktura e botës apo struktura e njoh-

jes, ose ndërthurja e të dyjave plus struktura e jetës më në fund do të çojnë te një koncept i ndërlikuar i moralitetit, i cili mund të veçohet si 'struktura e vlerës'. Nga përbërja e një botëvështrimi të tillë transparent është e mundshme të nxirret po ashtu një strukturë e pestë, të cilën ne do ta përmendim si 'struktura e njeriut'. Te struktura e vlerës mund të gjejmë koncepte morale dhe/ose ide, doktrina, kurse në varësi nga lloji i botëvështrimit gjithashtu mund të kemi në këtë strukturë konceptimet tona fetare e ligjore. Te struktura e njeriut, nga ana tjetër, kemi konceptimet tona për vetveten, si dhe për shoqërinë dhe organizimin societal.

Le të provojmë ta zbatojmë te botëvështrimi islamik teorinë tonë lidhur me strukturat e botëvështrimit. Shpresoj se zbatimi ynë do ta sqarojë gjithashtu se çfarë kuptohet me secilën strukturë. Meqë struktura e jetës mbështetet në biologjinë njerëzore, do të ketë edhe shumicën e elementëve të përbashkët me të gjitha botëvështrimet e tjera, e si e tillë struktura e jetës e botëvështrimit islamik është aspekti, që është më shumë mbizotërues në veprimtaritë kulturore islamike. Struktura e jetës është ai aspekt i botëvështrimit islamik, i cili përfshin elementët më themelorë, të tillë si ideja e Zotit, profetësia, ringjallja dhe idetë e fesë e të jetës së përtejme, *ahiret*. Nuk duam të themi se këta janë të vetmit elementë themelorë të botëvështrimit islamik, sepse secila strukturë në vetvete përfaqëson një element doktrinor, i cili përfshin në vetvete shumë terminologji tjetër themelore islamike kyç. Porse zgjerimet e këtyre koncepteve kyç dhe të terminologjisë përbëjnë nënstruktura; rrjedhimisht brenda strukturës bazë të botëvështrimit islamik ka mjaft nënstruktura, të cilat mund të mos jenë po kaq themelore dhe si pasojë, mund të lejohen dallimet e mendimeve në këta elementë nënstrukturorë.

Si një nga zgjerimet e strukturës së botës, një element themelor doktrinor është edhe struktura e dijes, e cila përfaqësohet nga termi i përgjithshëm mbulues *ilm*. Kjo strukturë përfshin në vetvete terminologjinë shkencore kyç të shkencës islame dhe si e tillë është tejet e rëndësishme në këtë kontekst. Këtë rrjet të terminologjisë shkencore islamike ne do ta quajmë ‘skemë konceptuale shkencore islamike’, të cilën do ta trajtojmë hollësisht më poshtë.

Nga ana tjetër, struktura e vlerës në botëvështrimin islamik përfshin praktikën morale, etike dhe ligjore. Por meqë koncepti i së drejtës në botëvështrimin e hershëm islamik është i lidhur ngushtë me strukturën e botës, në mënyrë të natyrshme përfshin të drejtën fetare, e cila nuk mund të jetë e zbrazët nga përmbajtja morale. Rrjedhimisht, e drejta, feja dhe moraliteti shfaqen si pjesë përbërëse të një strukture. Kjo mënyrë të kuptuari e së drejtës, fesë e moralitetit asnjëherë nuk ka çuar te një dallim i prerë ndërmjet tyre. Si rrjedhim, asnjëherë nuk ka pasur ndonjë mendimtar, i cili do të përpunonte një filozofi etike pavarësisht prej Islamit si fe. Në fakt, nuk mund të ketë një filozofi etike brenda botëvështrimit islamik, meqë etika është e ndërthtur integralisht me fenë. Nëse ka një libër për filozofinë etike nga një filozof musliman, me siguri mund ta përcaktojmë si me prejardhje të huaj, siç është rasti me librin *Tebdhibu’l-ahlāk* të Miskevejh-it. E njëjta gjë është e vërtetë për të drejtën dhe filozofinë ligjore. Si korolar i këtij fakti është se *fikh*-u nuk mund të përkthehet thjesht anglisht si ‘e drejta’, sepse *fikh*-u përfshin fenë, të drejtën dhe moralitetin në mënyrë aq integrale, sa që njëra nuk mund të jetë pa të tjerat. Natyrisht, mjaft koncepte të botëvështrimit zakonisht nuk mund të përkthehen në koncepte të një botëvështrimi tjetër. Por në secilin botëvështrim mund të ketë koncepte, që u përgjigjen kon-

cepteve përkatëse. Në këtë rast nocioni i së drejtës anglisht, ashtu si përfaqësohet në botëvështrimin Perëndimor, i përgjigjet jo tërësisht por pjesërisht nocionit të *fikh*-ut brenda botëvështrimit islamik.

Së fundi, struktura e njeriut brenda botëvështrimit islamik përfaqësohet prej koncepteve *halife* dhe *ummet*. Si e tillë, kjo strukturë shfaq të kuptuarit islamik të njeriut e të shoqërisë, që i ka rrënjët tërësisht në strukturën e botës, sepse, përsëri, madje edhe këto koncepte në vetvete rrjedhin prej koncepteve *tevhid*, profetësia, feja dhe *abi-reti*. Meqë nuk kemi për qëllim këtu të parashtrojmë këto koncepte të Islamit, nuk do të përqendrohemi te shtjellimi i tyre. Këtu mjafton vetëm natyra e tyre për aq sa është e lidhur me nocionin e botëvështrimit, siç e kemi shpjeguar këtu.

Prandaj, secila strukturë në një botëvështrim ka një funksion të posaçëm në jetën dhe në veprimtarinë e njeriut. Kjo pikë mund të shpjegohet gjithashtu nga një pikëvështrim tjetër; le të marrim një botëvështrim, në të cilin struktura e njohjes nuk veçohet si një mendësi e shfaqur. Në këtë rast, nga një njeri i cili ka këtë botëvështrim nuk do të dalë asnjë veprimtari shkencore. Në atë botëvështrim nuk do të ketë asnjë farë nocionesh, që të mund të përbënin një kornizë shkencore për mendjen, me të cilën ajo të punonte. Si rrjedhim, nuk do të ketë asnjë qëndrim shkencor, asnjë traditë shkencore që do të mund t'i mbështeste veprimtari të tilla. Në fakt, nëse brenda një botëvështrimi nuk ka një strukturë të njohjes, atëherë ai botëvështrim mund të analizohet vetëm në strukturat e veta të jetës dhe të botës. Është pikërisht veprimtaria shkencore që i shfaq strukturat e tjera si njësi të analizueshme të botëvështrimit; prandaj nëse nuk ka një veprimtari të tillë, ato struktura nuk mund të zhvillohen në atë përmasë, sa të bëheshin të shfaqura në bo-

tëkuptimet e tyre përkatëse. Kjo nuk do të thotë se një botëvështrimi pa një strukturë njohëse të shfaqur i mungon sistemi i vlerës, ose një strukturë e njeriut që shërben si truall i veprimtarive shoqërore dhe politike; përkundrazi, të gjitha këto veprimtari do të kryhen dhe do të rregullohen prej një strukture të botës, e cila mund të arrijë një shkallë ndërlidhimi brenda botëvështrimit të vet përkatës. Por nuk mund të fitojë nivelin e stërholimit, që shfaqet në botëkuptime të tilla shkencore, të cilat mund të analizohen në mënyrë adekuate në strukturat e tyre të dijes, të vlerës dhe të njeriut. Këtu gjendet rëndësia e botëvështrimeve transparente (pothuaj shkencor dhe shkencor). Vetëm këto botëvështrime mund të analizohen qartas në strukturat e tyre të shfaqura.

Rrjedhimisht, botëvështrimet funksionojnë në radhë të parë si skema të përgjithshme, nëpërmjet të cilave ne perceptojmë gjithçka, duke përfshirë edhe veten tonë. Nga kjo pikëpamje, funksioni i tyre është që ta vendosin konceptimin tonë në një tërësi të njësuar. Sa herë që filozofojmë apo ndërtojmë një teori, detyrimisht dhe pashmangshmërisht nga vetë natyra e mendjes sonë, nënkuptojmë një botëvështrim. Ky funksion i botëvështrimeve përpunohet këtu lidhur me natyrën e aftësisë sonë për njohje dhe, rrjedhimisht, mund të quhet 'funksioni epistemologjik'. Tashti do të përpiqemi ta tregojmë këtë në mënyrë ilustrative.³⁵

Siç e kemi vënë në dukje, pikërisht ashtu si mjedisi i cilësdo veprimtari njerëzore është botëvështrimi brenda të cilit ajo veprimtari kryhet, meqë veprimtaritë tona shkencore nuk mund të jenë pa një mjedis, po ashtu është pjesë e botëvështrimit edhe mjedisi brenda të cilit ndodh. Atë pjesë të botëvështrimit, e cila vepron si truall

³⁵ Kjo pjesë e trajtimit tonë mbështetet kryesisht te monografia jonë *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur, ISTAC, 1996), sidomos Kr. 1.

për të gjitha veprimtaritë shkencore, e kemi quajtur ‘struktura e dijes’. Për ta ilustruar më qartë funksionin epistemologjik të botëvështrimeve, lidhur me këtë mund të argumentojmë se cilado veprimtari njerëzore vjen prej një themeli të vëzhgueshëm ose të pavëzhgueshëm. Me ‘themel’ kemi parasysh “arsyet dhe synimet që janë nënshtresa e aktit, dispozicionit të agjentit dhe të cilësdo përlligjje që mund të jepet për veprimin e tij”. Rrjedhimisht, *themeli* për një veprim është “tërësia e gjithë dukurive të vëzhgueshme ose të pavëzhgueshme, që mendohet se marrin pjesë lidhur me atë veprim në mendje, në trup e në rrethimin e njeriut në fjalë, qoftë në kohën e kryerjes së veprimit të tij, qoftë në kohët përpara kryerjes”.

Me *themel të vëzhgueshëm*, nga ana tjetër, kemi parasysh “gjithçka vjen përpara veprimit: sjellja, dispozicioni dhe ngjarjet që jepen si arsyeja ose si kushtet për veprimin e kryer”. Me *themel i pavëzhgueshëm*, nga ana tjetër, kuptojmë “gjithë operacionet mendore dhe dispozicionet që çojnë te ai veprim, të marra si përlligjje apo si shkaqet e tij.”

Për ta shpjeguar këtë, mund të sjellim një analogji: një student që tallet mund të thuhet se tallet, sepse është egoist, i pandershëm, dhe sepse ka rrethana të cilat e shtyjnë te ai veprim i padëshirueshëm. Të gjitha këto rrethana dhe motivet e tjera të ngjashme që janë nënshtresa e veprimit i quajmë *themel i vëzhgueshëm*, sepse ato mund të vëzhgohen ose drejtpërdrejt, ose tërthorazi brenda vetë veprimit. Megjithatë ka edhe disa kushte të tjera mendore, të cilat e çojnë studentin në fjalë te ai veprim, si koncepti i tij për talljen dhe vendi i këtij koncepti brenda botëvështrimit të tij. Meqë këto përbëjnë *themelin e pavëzhgueshëm* të veprimit të tij, ato vetëm mund të nxirren si përfundim nëpërmjet njohjes intelektuale. Rrjedhimisht, duke e

analizuar atë dukuri, është e mundshme të dallohen tre elementë përbërës të kryerjes së aktit:

1. Korniza mendore, brenda së cilës konceptohet veprimi përpara kryerjes së tij;

2. Disa kushte fiziologjike e mjedisore që çojnë te veprimi dhe ne do të dëshironim ta zgjeronim gamën e këtyre elementëve duke mos i kufizuar vetëm me kushtet mjedisore e fiziologjike;

3. Kryerja e vetë veprimit.

Siç shihet në analogjinë tonë, zhvillimi i këtyre *themeleve* në jetën e individit duhet të bëhet në rrugë të ndryshme, por në marrëdhënie ndërmjet tyre. Për shembull, korniza mendore nuk zhvillohet menjëherë, ndonëse vetë veprimi kryhet në një çast. Madje edhe kushtet mjedisore e fiziologjike mund të zhvillohen menjëherë, por përsëri në marrëdhënie me kornizën mendore dhe kryerjen e aktit. Në fakt, korniza mendore është korniza e përgjithshme, e cila përfshin tërësinë e koncepteve e të mendësive, të zhvilluara te individi gjatë jetës së tij, e si e tilla përbën atë që e kemi quajtur këtu 'botëvështrimi'. Meqë secili koncept dhe secila ngjarje e lidhur vlerësohet brenda një farë botëvështrimi përpara sesa të merret vendimi për të kryer një veprim, atëherë ky duhet të jetë kushti *parësor* për çfarëdo veprimi.

Nga analiza e mësipërme është e mundshme të arrihet te një përkufizim i përgjithshëm i botëvështrimit:

Botëvështrimi është ai vizion i realitetit dhe i së vërtetës, i cili si një unitet mendor arkitektonik vepron në rolin e themelit të pavëzhgueshëm për gjithë sjelljen e njeriut dhe si korniza e përgjithshme prej së cilës vijnë veprimtaritë shkencore dhe teknologjike.

Meqë ne e marrim botëvështrimin si *themelin parësor* të cilitdo veprim, prej këndeje vijmë te përfundimi se çfarëdo veprimi njerëzor, duke përfshirë veprimtaritë

shkencore, në fund të fundit mund të gjurmohet te botëvështrimi i tij, dhe si i tillë, në fund të fundit mund të përmblihet te ai botëvështrim. Por për fat të keq, ky themel i sjelljes njerëzore nuk mund të rroket nëpërmjet vëzhgimit të drejtpërdrejtë e si pasojë, fare lehtë mund t'i shpëtojë vëmendjes; për ta theksuar këtë fakt, e kemi quajtur botëvështrimin 'themelin e pavëzhgueshëm', ose po të përdorim një term tjetër, 'mjedisin' e veprimeve njerëzore. Tashmë duhet të ketë dalë e qartë se me mjedisin nuk kemi parasysh thjesht rrethimin fizik. Përkundrazi, rrethimi fizik është vetëm mjedisi i vëzhgueshëm, ndërsa botëvështrimi është mjedisi që e shquajmë e si i tillë mund të quhej 'themeli i pavëzhgueshëm i veprimtarive njerëzore', duke përfshirë, natyrisht, edhe veprimtaritë shkencore. Rrjedhimisht, mund të quhet gjithashtu 'mjedisi konceptual'. Paraqitja që i kemi bërë konceptit të botëvështrimit na sjell te përfundimi, se shkenca përftohet vetëm brenda një vargu botëvështrimesh. Ky përfundim ka edhe ndërlikime të tjera, përveç që e vë qartë në dukje faktin se te disa botëvështrime nuk mund të lindë shkenca.

Mjedisi i mirëfilltë për lindjen e shkencës do të thotë vetëm botëvështrimi i përshtatshëm, brenda të cilit ka mundësi të lulëzojnë shkencat. Një botëvështrim i tillë është ai, te i cili para së gjithash, është përftuar një strukturë dijeje e stërholluar. Pastaj, si rrjedhim, kemi një rrjet të stërholluar termash shkencorë kyç, të cilët i quajmë 'skema shkencore konceptuale', e ndërtuar prej studiuesve të fillimit në atë shoqëri, në të cilën mbizotëron ai botëvështrim. Kjo na çon te përfundimi që, ndonëse veprimtaritë tona shkencore në fund të fundit rrjedhin prej botëvështrimit tonë, ato nuk dalin drejtpërdrejt prej tij. Kjo ndodh sepse ka nevojë për një kornizë tjetër, e cila i mbështet drejtpërdrejt këto veprimtari. Meqë kjo korni-

zë e dytë është brenda vetë botëvështrimit dhe si zgjerim i tij varet prej strukturës së dijes, ne do ta quajmë ‘korniza e brendshme e veprimtarive shkencore’. Tashti mund të kalojmë te paraqitja e kësaj strukture mendore dhe sesi funksionon në procesin e fitimit të dijes shkencore.

B. Korniza e brendshme: skema e përgjithshme konceptuale shkencore

Përpara se të nisim paraqitjen, duhet të sqarojmë se epistemologjia e shkencës që po shtjellojmë këtu është një paraqitje historike, e konkretisht po analizojmë veprimtaritë shkencore që kanë ndodhur deri më tani në histori e sidomos në historinë e qytetërimeve të marra si raste studimi, duke e vënë theksin më tepër te qytetërimi islamik. Prandaj nuk përbën një epistemologji absolutisht universale të shkencës. Në fakt, paraqitja jonë njëkohësisht do ta bëjë të qartë se nuk mund të ketë një epistemologji të tillë universale, sepse shkenca nuk është një dukuri njerëzore universale, ndonëse, siç ka pohuar Aristoteli me të drejtë, njeriu nga natyra hulumton për të njohur. Aspekte të tilla natyrore dhe universale të njeriut nganjëherë na ngatërrojnë, sikur veprimtaria që rrjedh prej të tilla karakteristikash universale njerëzore është gjithashtu universale në kuptimin absolut. Mirëpo mund të ketë një dukuri universale, që njeriu nga natyra hulumton për të njohur, por mënyrat sesi njerëzit përpiqen të njohin janë të larmishme; rrjedhimisht, mënyra sesi e bëjmë nuk është po aq universale nga ana natyrore dhe absolute. Prandaj atë që dikush e quan shkencë dhe bo-

tëvështrim në një kulturë të dhënë, mund të mos quhen po të atilla në një tjetër.

Zakonisht ata që argumentojnë kundër këtij qëndrimi, orvaten të parashtrojnë ngjashmëritë ndërmjet veprimtarive shkencore në qytetërime të ndryshme, si në atë islamik dhe në atë Perëndimor.³⁶ Por ata nuk arrijnë të shohin se, meqë shkenca islamike ka pësuar ndikim të madh prej shkencës greke, dhe nga ana e vet shkenca Perëndimore është ndikuar shumë prej shkencës islamike, ato kanë një numër të madh ngjashmëri. Natyrisht, disa prej këtyre ngjashmërive nuk kanë ardhur vetëm si pasojë e ndikimeve kulturore e shkencore; siç e kemi parë, aftësitë e njohjes funksionojnë njësoj te gjithë njerëzit. Për këtë arsye jo vetëm është e natyrshme, por është edhe e pashmangshme që do të ketë disa ngjashmëri ndërmjet veprimtarive shkencore në qytetërime të ndryshme. Pasi të kuptohet kjo, atëherë mund të tregojmë sesi lind dija shkencore në një shoqëri të caktuar. Këtu kemi dy aspekte: epistemologjik dhe shoqëror. I pari përbën atë që kemi qënë duke e dhënë në këtë krye si epistemologji të shkencës. I dyti është ajo që do të japim në kreun tjetër si sociologjia e shkencës. Kjo vjen sepse veprimtaritë tona shkencore qeverisen jo vetëm prej aftësive tona njohëse, por edhe si një dukuri njerëzore, që zhvillohet brenda një grupi të caktuar njerëzish, të quajtur ose 'shkencëtarë' ose 'dijetarë'; e gjithashtu duhet të qeveriset nga ndërtimi shoqëror i kësaj bashkësie ose shoqërie shkencëtarësh. Prej këndeje kemi që veprimtaritë shkencore dalin prej ndërtimit epistemologjik dhe sociologjik të njerëzve. Po kështu ndodh me konceptin e shkencës në Islam. Pa u trajtuar këto dy baza të

³⁶ Ndër këto përfaqësuesja më e keqe është vepra e Pervez Hoodbhoy *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1992).

veprimtarive shkencore, nuk mund të hulumtojmë sesi termi *ilm* erdhi e mori kuptimin e diturisë dhe sesi zunë fill veprimtaritë shkencore në Islam.

Epistemologjia jonë e shkencës na shtyn te mendimi, se së pari duhet të vendoset një botëvështrim i përshtatshëm për ngritjen e veprimtarive shkencore; më pas një botëvështrim i tillë do të ketë një koncept të stërholluar të dijes, që shtron truallin e përshtatshëm epistemologjik për t'i kryer ato veprimtari. Kur bëhet kjo, shkencëtarët ose dijetarët e përfshirë këtu do të përpunojnë fjalorin teknik dhe gjuhën e posaçme për veprimtari të tilla. Pikërisht rrjetin e këtyre nocioneve dhe fjalorin ne i quajmë këtu 'skema konceptuale shkencore'. Meqë te kjo pjesë po merremi me natyrën e përgjithshme të kësaj skeme, do të përpiqemi të japim një skicë të saj me koncepte shumë të gjera, me qëllim që ta përfshijmë çfarëdo veprimtarie shkencore të qytetërimeve të ndryshme. Në fakt, koncepti i botëvështrimit në kuptimin epistemologjik është dhënë në vija të përgjithshme në këtë qasje të përgjithshme, kështu që në krerët vijues do të orvatemi të analizojmë sesi ka ndodhur kjo në qytetërimin islamik. Le të shohim së pari rezultatet e epistemologjisë sonë të shkencës në një tabelë (Shih Tabelën 4).

Në qoftë se në radhë të parë është struktura e dijes në një botëvështrim, e cila i mbështet veprimtaritë tona shkencore në kuptimin epistemologjik, atëherë gjëja e parë që një strukturë e tillë do të ketë, është një përkufizim i mirë i njohjes, i cili jo vetëm e vë theksin fort te ky koncept, por edhe përfton në mendjet e individëve të një shoqërie të dhënë një kornizë të përgjithshme për një teori të njohjes. Kjo do të thotë se koncepti parësor që jep kornizën për të dhe është truall epistemik për çfarëdo skemë konceptuale shkencore, do të jetë koncepti i dijes. Kjo ndodh sepse vetë shkenca është themelisht një

veprimtari që kërkon dijen; nëse nuk do të vendoset një truall i qëndrueshëm për këtë veprimtari në kërkim të njohjes, do të mbetet thjesht si një kureshtje e natyrshme për të ditur, e rrjedhimisht, kurrë nuk do të ngrihej si një qasje disiplinore, e cila përfton një korpus koherent di-jesh, të cilin e quajmë 'shkencë'.

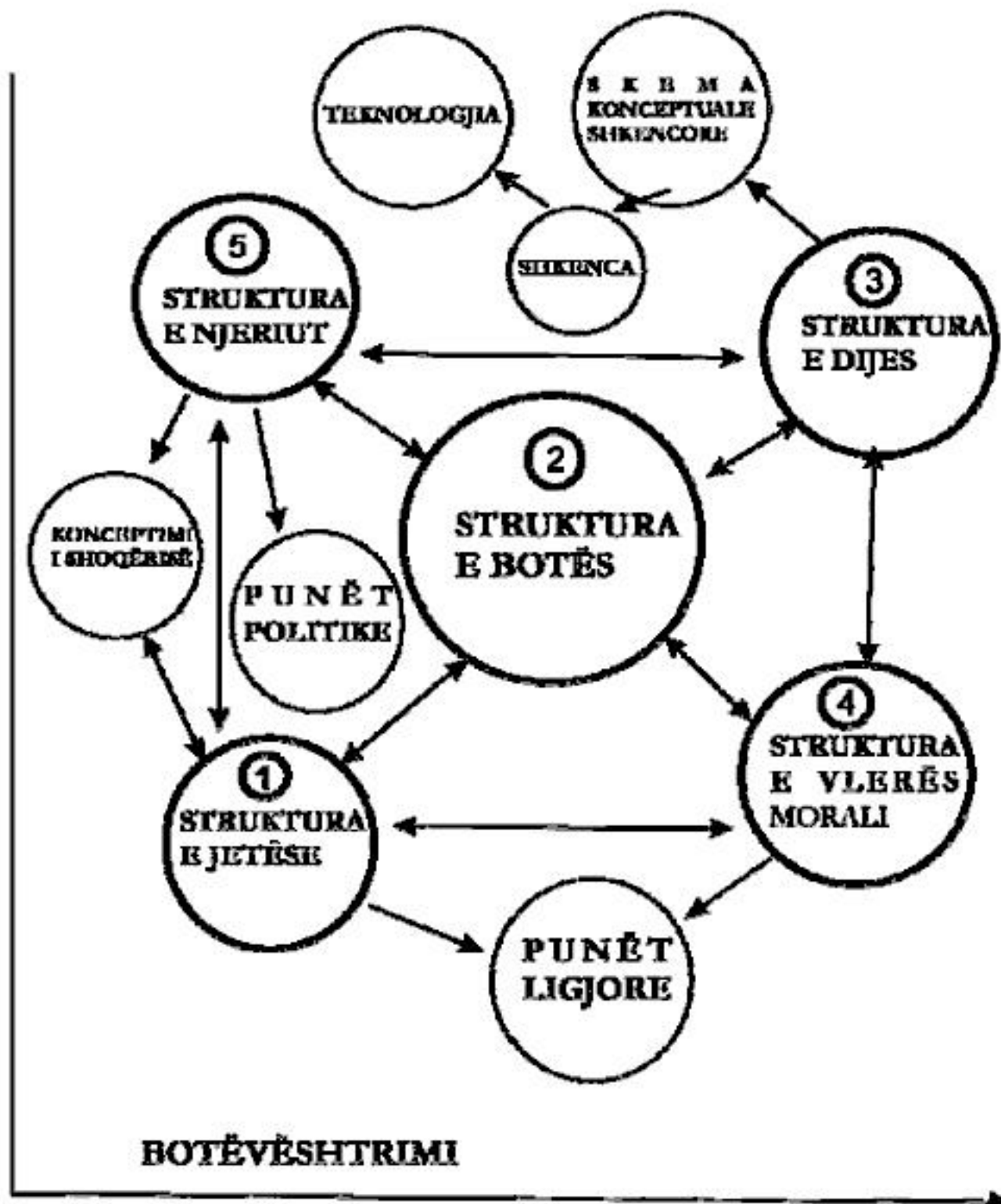


Tabela 4

Koncepti i dijes atëherë është elementi doktrinor themeltar në çfarëdo skeme shkencore. Porse kur shqyr-

tojmë veprimtaritë shkencore të së kaluarës, shohim se ky koncept i njohjes përfton konceptin e së vërtetës, sepse qëllimi parësor është dija e vërtetë, e cila nga ana e vet çon te koncepti i metodës, sepse ne do të donim ta dinim *sesi* mund të arrihet kjo dije e vërtetë. Prandaj dija, e vërteta dhe metoda janë tre nocione thelbësisht të ndërlidhura, të cilat duhet të zhvillohen më së pari si skicë e përgjithshme brenda strukturës së dijes, e pastaj si një teori themeltare shkencore në fjalorin konceptual shkencor. Për më tepër, meqë veprimtaritë shkencore vazhdojnë, studiuesit hap pas hapi nisin të bëjnë dallimin ndërmjet ‘mendimeve vetjake’ dhe ‘mendimeve shkencore’, e si rrjedhim shfaqet nocioni i *teorisë*. Janë pikërisht këto katër koncepte themeltare që përftojnë në mendjen e studiuesve vetëdijen se veprimtaria e kryer prej tyre përbën një disiplinë, sepse çon te një korpus i organizuar e sistematik dijesh, i cili më në fund përfton konceptin e shkencës.

Korpusi i nomenklaturës së përgjithshme shkencore, rrjedhimisht, i përpunuar prej shkencëtarëve e studiuesve përbën atë që e quajtmë ‘skema konceptuale shkencore’ dhe si e tillë ajo përfshin në përgjithësi pesë nocione themeltare: dijen, të vërtetën, metodën, teorinë dhe shkencën. Këto janë nocionet e përgjithshme, të cilat i ka përpunuar cilado traditë shkencore në histori; porse përveç këtyre koncepteve shkencore doktrimore themeltare, secila traditë shkencore në skemën e vet shkencore ka përpunuar shumë nocione të tjera të tilla. Po sjellim shembullin e mëposhtëm nga rasti islamik, pa i diskutuar në këtë kontekst (shih Kreun 4 dhe 5): *‘ilm, usul, re’j, ixh-tihād, kijās, fikh, ‘akl, kalb, idrāk, vehm, tedebbur, fikr, nadhar, hikmeh, jakin, vahj, tefsir, te’vil, ‘ālem, kelām, nutk, dhann, hakk, bātil, sidk, kidhb, vuxhūd, ‘adem, debr, samed, sarmad, ezēl, ebed, balk, bulk, firāseh, fitreh, tabi’ab, ihtijār, kisb, hajr, sherr, halāl, harām, vāxhib, mumkin, emr, imān* dhe

irāde. Pastaj do të diskutojmë në këtë kontekst vetëm pesë koncepte doktrimore, të cilat gjenden në të gjitha skemat shkencore konceptuale të të gjitha veprimtarive shkencore, që janë shfaqur në histori. Ka të paktën tre qytetërime në historinë njerëzore, që kanë sjellë lindjen e shkencave: grek i lashtë, islamik dhe Perëndimor. Ne do të përpiqemi të japim shembuj prej të tre këtyre qytetërimeve sa herë që do të jetë e përshtatshme.

1. Nocioni i njohjes

“Gjithë njerëzit nga natyra e tyre kanë dëshirë të dinë”.³⁷ Por kjo dëshirë natyrore na çon deri në një farë vendi dhe kur njohja bëhet një barrë për t’u orvatur që të zbulohet natyra e brendshme e gjërave, ajo na çon te një prirje tjetër që merr epërsinë, e cila është dëshira për të vërtetën, jo thjesht për dijen në përgjithësi, por për më tepër për dijen që na kënaq, duke na zbuluar natyrën e vërtetë të gjërave. Ndoshta zhvillimi më i rëndësishëm në këtë mënyrë është theksi që vihet te dija, por jo në përgjithësi, më tepër te njohja si koncept. Kjo natyrshëm do të na çojë të hulumtojmë vetë nocionin e njohjes. Ky zhvillim duket aq i përgjithshëm, saqë e gjejmë këtë përpjekje në filozofinë antike, e gjejmë edhe në Islam dhe në traditën shkencore Perëndimore. Por ndër këto tri tradita duket se Islami vë një theks themeltar mbi këtë koncept. Për këtë arsye Rozentali ka mbledhur më shumë se njëqind përkufizime të dijes e që të gjitha i ka klasifikuar në dymbëdhjetë kategori.³⁸

³⁷ Aristoteli, *Metaphysics*, 980 a

³⁸ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 46-69.

Siç e kemi vënë në dukje, përmes përparimit shkencor historik nocioni i përgjithshëm i dijes pak nga pak ia lë vendin një nocioni më të posaçëm të njohjes; kjo është dija në kuptim më sistematik. Ky konceptim i dijes është shkencor, por natyrisht nuk duhet të jetë i njëjtë në secilin botëvështrim ose qytetërim. Për shembull, konceptimi shkencor i dijes në Islam është i ndryshëm prej atij të grekëve të lashtë.

Nëse ndodh ky lloj zhvillimi në veprimtaritë shkencore të një kulture ose qytetërimi të veçantë, atëherë lind ideja e dijes shkencore. Në këtë kuptim, njohja nuk do të thotë më dëshira e përgjithshme për të ditur, por më tepër një përpjekje sistematike për të kuptuar veten dhe universin në të cilin jetojmë. Rrjedhimisht, njohja shkencore dallohet qartë nga njohja në përgjithësi në këtë fazë. Secili qytetërim, në të cilin kanë lindur shkencat, e ka kaluar këtë fazë. Le të marrim si shembull qytetërimin helenik. Në fillim për studiuesit grekë njohja do të thoshte të kuptuarit e përgjithshëm të gjërave, pa ndonjë cilësim. I tillë ka qenë rasti me mitologjinë greke, madje edhe poemat epike të Homerit dhe vjershat e Hesiodit. Në këto vepra letrare gjejmë përpjekje për ta kuptuar njeriun dhe pozitën e tij në univers; në veçanti ndeshim përpjekje për të shpjeguar prejardhjen e botës. Por kur vijmë në periudhën e Thalesit, dija nuk ka më këtë karakteristikë të përgjithshme; tashti kuptohet më tepër si 'urtësi' dhe përpjekja për të fituar dije tashmë gjen një emër: *philosophia*. Kjo do të thotë se tashmë ka një vetëdije për t'i rrokur këto përpjekje si një orvatje sistematike për të kuptuar realitetin. Prandaj në këtë kuptim njohja kuptohet si *dije shkencore*. Për këtë arsye në kohën e Aristotelit tashmë ishte krijuar termi *episteme* për përdorime të tilla. Në Kreun 4 do të hulumtohet sesi ndodhi ky zhvillim shkencor konceptual në Islam, siç pasqyrohet te nocioni

ilm. Prandaj nuk kemi nevojë ta diskutojmë në këtë kontekst. Por shpresojmë se është e qartë, sesi ky zhvillim konceptual bëhet në veprimtaritë shkencore të një qytetërimi, në mënyrë që të çojë te lindja e konceptit teknik të dijes, i cili si një koncept mbulesë, përbën një aspekt të rëndësishëm të skemës konceptuale shkencore në veprimtari të tilla shkencore.

2. Nocioni i së vërtetës

Kur një veprimtari shkencore arrin te ky koncept, atëherë do të ketë arritur një përparim të ndjeshëm shkencor. Për shembull, në rastin e qytetërimit grek të lashtë, kur ky nocion u bë pjesë e skemës shkencore, tashmë u shfaq Parmenidi në këtë traditë. Është e natyrshme për një traditë shkencore që ta zhvillojë këtë koncept, sepse pa të, dija e vërtetë nuk mund të diferencohet nga njohja në përgjithësi. Në fakt, njohja shkencore merr natyrën e dijes së vërtetë pothuaj në të tria traditat e cituara këtu, d.m.th. greke, islamike e Perëndimore. Por në rastin grek përsëri aty nga koha e Sokratit dhe te sofistët ky debat u përforcua. Platoni madje këtij qëllimi i ka kushtuar një dialog (*Theaetetus*).

Edhe në Islam kemi një përpjekje të tillë, porse vetëm pas lindjes së një tradite shkencore aty nga fundi i shekullit të dytë (P.H).^{*} Kjo është e natyrshme, sepse siç e kemi vënë në dukje, është i nevojshëm një koncept i stërholluar i dijes për një ligjëratë të tillë mbi të vërtetën.

Nocioni i së vërtetës në skemën konceptuale shkencore nuk do të thotë po atë gjë, që e ka si kuptim e vërteta në jetën e përditshme; është fjala për një term shkencor. Kuptimi i tij si term teknik shkencor mund të

^{*} Pas lixhretit.

ndryshojë në varësi nga mjedisi konceptual i nocionit në fjalë. Për shembull, në kontekstin filozofik grek dhe Perëndimor, ka një konotacion logjik të zbatuar për gjykimet. Natyrisht, në fazën e parë të këtyre traditave konotacioni i tij logjik nuk theksohet shumë. Për shembull, Parmenidi argumentonte, se njeriu i zakonshëm asnjëherë nuk e vë re të qenit, sepse ai ecën thjesht sipas perceptimit shqisor. Perceptimi shqisor vëren vetëm të bërës, i cili është aktualisht një iluzion nga ana e shqisave. Prandaj informacioni rreth Të bërit është vetëm një mendim dhe jo E vërteta për mënyrën e Të qenit të Së vërtetës, që perceptohet vetëm prej Arsyës. Kështu ai qartas e lidh të vërtetën me mendjen tonë dhe vendos një lidhje ndërmjet saj dhe Të qenit. Ndoshta ka qenë Platoni, i cili si rrjedhim i qasjes së Parmenidit, e ka parë lidhjen ndërmjet së vërtetës si veti logjike dhe mendjes. Më pas Aristoteli e vendosi logjikën si disiplinë të veçantë për të studiuar të vërtetën si veti të gjykimeve. Në këtë mënyrë, siç mund ta shohim, koncepti i së vërtetës u bë pjesë përbërëse e skemës konceptuale shkencore greke. Në Islam ky zhvillim ka ecur ndryshe dhe si rezultat shprehja *hakk* erdhi e mori kuptimin njëherësh të realitetit dhe të së vërtetës. Këtë zhvillim do ta diskutojmë në kreun 4.

3. Nocioni i metodës

Nëse termi 'dije' në skemën konceptuale shkencore çlirohet prej konotacionit në jetën e përditshme dhe më tepër do të thotë 'dija shkencore', atëherë ky koncept i ri që del i njohjes kërkon një *mënyrë* të re ose një *rugë* të ndryshme, nëpërmjet së cilës fitohet dija shkencore. Prandaj mënyra sesi e fitojmë dijen në jetën e përditsh-

me është e njëjtë me rrugën me të cilën e fitojmë dijen në kuptimin shkencor për aq sa kemi të bëjmë me operacionet natyrore të mendjes; me fjalë të tjera, shkencëtari nuk ka ndonjë mendje tjetër, por ka përpunuar *rrugë* dhe *mënyra të ndryshme*, ose më mirë *teknika* për të fituar dijen shkencore. Kjo vjen sepse, siç e kemi thënë, dija shkencore është një dije sistematike dhe e rregulluar; e nëse është kështu, edhe fitimi i saj duhet të jetë sistematik dhe i rregullt. Kjo kërkon domosdoshmërisht një *mënyrë* të re për të shkuar te fitimi i dijeve. Nëse një traditë shkencore e përpunon këtë ide, atëherë do të arrijë te një nocion i ri, i quajtur në historinë e shkencës 'metoda'.

Përsëri, kur shqyrtojmë ato tre qytetërime në traditën e tyre shkencore, atëherë shohim se në periudhat e hershme të historisë së tyre kanë përpunuar konceptin e metodës. Natyrisht, në fazat e hershme të historisë, nocioni i metodës përkufizohej në mënyrë të thjeshtë e ndoshta primitive. Por më vonë ka fituar një stërhollim të ndjeshëm; në fakt, tradita Perëndimore e ka arritur këtë në një shkallë të madhe. Në skemën konceptuale islamike termi *usūl* u zhvillua dhe e mori përsipër këtë funksion, i cili sërish do të diskutohet në Kreun 4.

Megjithatë duhet ta kuptojmë, që mënyra sesi një traditë e caktuar e koncepton nocionin e metodës nuk do të jetë detyruesisht e njëjtë si te një tjetër traditë shkencore. Kjo ndodh ngaqë nocioni i metodës përpunohet brenda një skeme konceptuale shkencore dhe atëherë detyruesisht lidhet me një strukturë të dijes, e cila nga ana e vet bart ngjyrën e strukturës së vet të dijes dhe të botëvështrimit. Madje edhe në qoftë se ky nocion huazohet prej një tradite tjetër shkencore, nuk mund të huazohet pa një shndërrim në mjedisin e ri konceptual dhe në kontekstin e ri, d.m.th. të botëvështrimit, strukturës së dijes dhe skemës konceptuale shkencore. Për më

tepër, ky nocion si trualli doktrinor brenda skemës konceptuale shkencore është mjaft i përgjithshëm dhe si i tillë nuk do të jetë i njëjtë në secilën shkencë të veçantë. Prandaj kur zbatohet në teologji, mund të jetë, dhe në fakt detyrimisht është, i ndryshëm nga zbatimi, për shembull, në filozofi ose kimi a matematikë. Duhet të mbajmë mend se nocionet në këtë skemë janë të përgjithshme dhe si të tilla mbahen si pjesë të traditës shkencore në mendësitë e shkencëtarëve, të cilët i përveçtojnë përmes stërvitjes së tyre në fushën shkencore.

4. Nocioni i teorisë

I lidhur ngushtë me nocionin e së vërtetës dhe të metodës është edhe koncepti i teorisë në çfarëdo skeme shkencore konceptuale. Kjo vjen ngaqë, nëse synimi i njohjes shkencore është e vërteta, atëherë këtu del nevoja për një metodë shkencore. Mirëpo nëse hamendësojmë që kur dikush e zbaton këtë metodë, përsëri ka edhe shkencëtarë të tjerë të cilët nuk kënaqen a është e vërtetë apo jo dija e formuluar. Për këtë le të vëmë në dukje se siç mund ta shohim këtu, cilado skemë konceptuale shkencore nënkupton një bashkësi studiuesish, e kështu dija shkencore si dukuri shoqërore në radhë të parë qeveriset prej shkencëtarëve. Kjo nxjerr në dukje karakterin shoqëror të dijes shkencore dhe si të tillë atë e qeveris subjektiviteti i një bashkësie të tillë. Në këtë kontekst bëhet e pashmangshme që të vihet në qarkullim nocioni i 'dijes shkencore të përkohshme', që me një fjalor teknik pothuaj të të gjitha traditave shkencore do të thotë se është ai lloj i dijes shkencore, e vërteta e së cilës nuk është vendosur përfundimisht. Për këtë arsye shkencëta-

rët parapëlqejnë të mos i quajnë këto pjesë të formulimeve 'dije' dhe prandaj u vënë termin 'teori'.

Mënyrat sesi përkufizohet nocioni i teorisë mund të jenë të ndryshme nga njëra traditë shkencore te tjetra. Por zakonisht nënkuptohet se një teori është një formulim i përkohshëm i së vërtetës së arritur pasi është zbatuar një metodë e caktuar shkencore. Po përsëri koncepti i teorisë mund të jetë i ndryshëm në varësi të disiplinës, në të cilën është formuluar.

5. Nocioni i shkencës

Kur veprimtaritë shkencore në një shoqëri të dhënë arrijnë fazën e përkufizimit të qartë të nocioneve të dijes në kuptimin e veçantë të dijes shkencore, së vërtetës, metodës dhe teorisë, zakonisht shkencëtarët në atë shoqëri pak nga pak bëhen të vetëdijshëm se temat që janë duke hulumtuar përbëjnë disiplina të veçanta. Kjo kërkohet jo vetëm prej ndërtimit epistemologjik të mendjes sonë, por edhe nga qëndrimi praktik në veçimin e fushave të hulumtimit.

Siç e kemi treguar, në radhë të parë intelektin ynë ka një operacion natyror për t'i klasifikuar gjërat, e jo vetëm gjërat por edhe temat që studiojmë, konceptet që përpuñojmë etj. Kjo është thjesht një mënyrë tjetër sesi mund të mendojmë, e konkretisht duke i klasifikuar objektet dhe konceptet. Prandaj, kur objektet e hulumtimit bëhen të larmishme, edhe në natyrshëm priremi t'i klasifikojmë. Pasi është zbatuar ky klasifikim, lindin natyrshëm shkencat e veçanta, dhe si rrjedhim, del në plan të parë nocioni i shkencës.

Së dyti, kur objektet e hulumtimit bëhen të larmishme në mënyrë të ndërlikuar, për qëllime praktike në

mendojmë natyrshëm që t'i klasifikojmë këto objekte. Përsëri, kur e bëjmë këtë, përballemi me të njëjtin nocion, me *shkencën*.

Për pasojë, për secilën traditë shkencore është e natyrshme që të vijë te një *farë lloji* të nocionit për shkencën. Nëse veprimtaritë shkencore në një shoqëri të dhënë nuk sjellin te lindja e këtij koncepti, në atë shoqëri nuk mund të vendoset asnjë traditë shkencore. Për këtë arsye nocioni i shkencës është i qenësishëm për një skemë konceptuale shkencore, pa të cilën objektet e hulumtimit nuk mund të konceptohen si disiplina të veçanta.

C. Korniza e posaçme: skema konceptuale shkencore e posaçme

Kur veprimtaritë shkencore shqyrtohen nga pikëvështrimi epistemologjik, siç e kemi bërë këtu, vihet re se ato lindin në radhë të parë nga ndërtimi i mendjes sonë, e cila punon brenda tri kornizave, të cilat i ka ndërtuar për veten. Dy kornizat e para i kemi diskutuar si botëvështrimi (korniza e përgjithshme) dhe skema konceptuale shkencore (korniza e brendshme). Edhe e treta është gjithashtu një skemë konceptuale shkencore, porse ajo që përdoret në një disiplinë të veçantë, dhe si e tillë mund të quhej edhe 'skema konceptuale shkencore e posaçme'. Pikërisht kjo skemë mund të përcaktohet edhe si 'korniza e posaçme'.

Skema konceptuale shkencore e posaçme, si kornizë e posaçme, përfshin nomenklaturën e një shkence të veçantë. Është e qartë se pa një nomenklaturë të tillë nuk mund të zhvillohet asnjë shkencë. Për shembull, rrjeti i

termave teknikë dhe i nocioneve shkencore të përdorura në fizikën e Aristotelit përbën kornizën e tij të posaçme. Skema konceptuale shkencore e përgjithshme si korniza e brendshme e fizikës së tij është rrjeti i koncepteve shkencore dhe mënyra sesi ishin konceptualizuar brenda traditës shkencore greke të kohës së tij; korniza e përgjithshme, si botëvështrimi i tij, është sistemi aristotelian. Le të japim një shembull tjetër të përgjithshëm nga tradita shkencore islamike: fjalori teknik dhe konceptet teologjike të përdorura në *kelām* janë skema konceptuale shkencore e veçantë e *kelām*-it, rrjeti i fjalorit të përgjithshëm shkencor që përdoret në gjithë shkencat islamike është skema konceptuale shkencore si korniza e brendshme e *kelām*-it; e së fundi botëvështrimi islamik është korniza e përgjithshme e tij.

Nëse do të përpiqeshim ta krahasojmë *kelām*-in me teologjinë e Aristotelit, do të vinim re dallime themelore. Këto dallime vijnë në radhë të parë nga botëvështrimi islamik dhe nga skema konceptuale shkencore islamike. Kur ballafaqohen në këtë mënyrë dhe krahasohen shkenca nga qytetërime të ndryshme, bëhet e mundur të gjurmohen shumica e dallimeve kundrejt kornizave përkatëse të përgjithshme; më pak dallime do të gjenden në skemat konceptuale shkencore përkatëse dhe së fundi, dallimet më të pakta do të vërehen në skemat e tyre konceptuale shkencore të posaçme, gjë që do të thotë se lidhur me këto skema të posaçme do të kenë ngjashmëritë më të mëdha. Kjo ndodh sepse po të shfaqnin shumë dallime botëvështrimet e të dyja traditave shkencore, kjo do të pasqyrohej në vetë punën shkencore; por në qoftë se dy botëvështrime përkatëse nuk janë aq shumë të dallueshme, është e qartë se edhe dallimet në shkencat e tyre përkatëse do të jenë përpjesëtimisht më të pakta.

Del e qartë se me skemën e posaçme ne kuptojmë konceptet teknike, që përbëjnë rrjetin e skemës konceptuale në një shkencë të veçantë. Meqë të tilla koncepte dalin kryesisht të ndryshme në secilën shkencë, nuk është nevoja të përmenden një për një në këtë kontekst. Megjithatë duhet të vëmë në dukje, se një koncept në njërin prej shkencave mund të përdoret edhe në një shkencë tjetër; prandaj mund të ketë një terminologji të përbashkët në shkenca të ndryshme. Por siç e dimë, në shumicën e rasteve, termat e përdorur në secilën shkencë janë të ndryshëm. Nganjëherë i njëjti nocion ka kuptim tjetër në një shkencë tjetër.

KREU I TRETË

Sociologjia e shkencës

Disa sociologë mëtojnë se shkenca është një institucion shoqëror dhe si e tillë është e qartë se nevojitet të studiohet nga ky pikëvështrim.³⁹ Këtë studim ata e quajnë 'sociologjia e shkencës'. Në këtë kuptim argumentojnë se sociologjia e shkencës merret me strukturën shoqërore të shkencës, me qëllim që të përcaktohet natyra e ideve shkencore dhe të përshkruhen marrëdhëniet e tyre si me llojet e tjera të ideve, si ato filozofike, teologjike dhe estetike, ashtu dhe me faktorët e tjerë institucionalë e të personalitetit.⁴⁰ Për ne kjo është e papranueshme; shkenca në radhë të parë përkufizohet si korpusi i dijes së organizuar, siç e kemi parë në Hyrje, dhe nuk mund të përkufizohet njëkohësisht edhe si institucion shoqëror. Ka disa institucione shoqërore, që ndikojnë për lindjen dhe zhvillimin e shkencës, porse kjo nuk e bën shkencën, si disiplinë, një institucion shoqëror. Nëse shkenca nuk mund të përkufizohet si institucion shkencor, atëherë është e qartë se sociologjia nuk mund të merret me natyrën dhe strukturën e saj. Arsyja kryesore për këtë është se si korpus i dijes së organizuar, shkenca në radhë të parë është një veprimtari njohëse dhe si e

³⁹ Mbështetësi kryesor i kësaj teze është Robert K. Merton; shih veprën e tij *The Sociology of Science*, bot. i Norman W. Storer (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973).

⁴⁰ Shih Bernard Barber, "The Sociology of Science", *Encyclopedia of Social Sciences*, q.v. 92.

tillë me natyrën e vërtetë të saj mund të merret vetëm epistemologjia e shkencës, e cila mund të merret si një degë, ose madje dhe si objekt i filozofisë së shkencës.

Pothuaj të gjithë sociologët që merren me shkencën asnjëherë nuk mbajnë parasysh epistemologjinë e shkencës. Nëse nuk e vështrojmë sesi e përvetësojmë dijen shkencore, si mund të merremi me sociologjinë e saj? Madje edhe sociologjia e shkencës varet në shkallë të madhe nga epistemologjia e saj; kjo ndodh sepse natyra e veprimtarisë shkencore është që të fitohet dija, e cila e bën që të jetë veprimtari njohëse. Robert K. Mertonin vë në dukje se “objekti i sociologjisë së shkencës është *ndërvarësia dinamike* ndërmjet shkencës, si një veprimtari shoqërore në vijim që sjell te përfundimi i produkteve kulturore e qytetërimore, dhe strukturës shoqërore rrethuese”.⁴¹ Shkenca si një disiplinë nuk është një veprimtari shoqërore; në qoftë se çfarëdo veprimtarie njerëzore që kryhet brenda një shoqërie do ta merrim detyrimisht si një veprimtari shoqërore, atëherë veprimet e bëra pa asnjë lidhje me kontekstin shoqëror duhet detyrimisht të quhen po ashtu shoqërore. Veprimtaritë shkencore të një bashkësie shkencëtarësh mund të jenë shoqërore, por produkti i tyre si një disiplinë mund të ketë vetëm aspekte shoqërore, për arsye të faktit se veprimtari të tilla kryhen brenda një kornize mendore, e cila përbëhet nga botëvështrimi sundues në atë shoqëri. Fakti që shkenca nuk është një institucion shoqëror, nuk do të thotë se nuk ka një aspekt shoqëror; dihet se asnjë dukuri njerëzore nuk mund t’i shpëtojë aspektit shoqëror. Për më tepër, nëse flasim për një traditë shkencore, atëherë duhet të pranojmë se kemi një *bashkësi (shkencëtarësh)*, që e përbëjnë këtë traditë. Në këtë rast sociologjia e shkencës

⁴¹ *Social Theory and Social Structure* (New York: The Free Press, 1968), 585.

duhet të diskutojë në radhë të parë natyrën dhe strukturën e një *bashkësie* të tillë dhe sesi ajo i jep trajtë shkencës. Por njëkohësisht duhet të pohojmë se çfarëdo sociologjie e shkencës duhet të mbajë parasysht epistemologjinë e përfshirë në veprimtaritë shkencore. Në këtë kuptim mund të dallojmë së pari tri çështje, që janë themeltare për çfarëdo sociologjie të shkencës: e para është të kuptojmë, të interpretojmë dhe të zbulojmë natyrën e vërtetë të procesit, përmes të cilit shkenca lind brenda një shoqërie si një disiplinë, e këtë ne do ta përcaktojmë si *procesi shkencor*; çështja e dytë është të kuptohet natyra dhe karakteri shoqëror i grupit të studiuesve që merren aktivisht me veprimtaritë shkencore, për të cilin ne do të përdorim termin e përshtatshëm tashmë ekzistues *bashkësia shkencore*; e së fundi, procesi shoqëror që formëson të paktën njërin aspekt të shkencës, natyrën dhe krijimin e *traditës shkencore*.

Prandaj në pjesën e parë të këtij kreu ne do të diskutojmë procesin, nëpërmjet të cilit lind shkenca, përkatësisht procesi shkencor. Meqë ky proces mjaft herë kërkon shumë vite, zakonisht përfshihen breznitë shkencëtarësh në zhvillimin e tij. Si rrjedhim, nuk është fjala për një grup studiuesish në një kohë të caktuar, por më tepër për një grup brezësh të studiuesve në një vijimësi periudhash kohe që përfshihen në procesin shkencor. Nëse nuk do të ketë uniformitet në strukturën epistemologjike dhe shoqërore të këtyre shkencëtarëve, nuk do të ketë asnjë korpus të organizuar uniformisht të dijes, të quajtur shkencë. Nëse nga ana tjetër, ka uniformitet ndërmjet këtyre shkencëtarëve, meqë nuk kemi një term tjetër më të mirë, do të përdorim fjalën *bashkësi*, ngaqë të paktën një aspekt i rëndësishëm i bashkësisë është uniformiteti i saj; veçanërisht nëse ky uniformitet ka natyrë shoqërore, atëherë mund të flasim për një bashkësi,

duke qenë të përligjur. Natyra e përpiktë e saj do të përbëjë temën e pjesës sonë të dytë këtu. Pastaj në pjesën e tretë do të diskutojmë natyrën dhe lindjen e traditës shkencore në një shoqëri.

A. Procesi shkencor

Siç e kemi treguar më lart, për ngritjen e një shkence zakonisht përfshihen shumë studiues, të cilët përbëjnë një grup uniform, që mund të quhet 'bashkësia shkencore'. Për të parë sesi kjo bashkësi formohet gradualisht nëpërmjet një procesi të natyrshëm, mjafton të përfytyrojmë historinë më të hershme të njerëzimit, kur absolutisht nuk ka pasur shkencë. Megjithatë shohim se në një pikë të historisë kanë dalë ata, që thjesht ishin të interesuar për t'i ditur disa probleme në atë mënyrë, që nuk i *dinin* të tjerët. Ka shumë *mënyra* në të cilat ne mund t'i njohim gjërat, porse ka një mënyrë për t'i ditur gjërat, e cila jo vetëm është sistematike dhe e organizuar, por edhe i vë në pikëpyetje gjetjet e veta. Me fjalë të tjera, kjo mënyrë e njohjes nuk kënaqet thjesht duke marrë një informacion rreth objektit të hulumtimit, por më tepër shtron pyetje për të dhe i analizon gjetjet e veta, nëse i ka, ose përndryshe edhe vetë mënyrën për trajtimin e hulumtimit, kështu që mundet vërtet ta njohë sendin ashtu si është. Nëse dikush e vendos veten në këtë rrugë, atëherë rreth tij zakonisht krijohet një grup pasuesish të interesuar, të cilët po ashtu janë të interesuar për t'i njohur gjërat në atë mënyrë që i di *Mësuesi*. Sapo ndodh kështu, atëherë ky grup njerëzish ka rast të mirë për të vendosur një traditë në studimin e gjërave, me qëllim që

t'i njohë ato në një mënyrë të ndryshme nga mënyra e zakonshme e njohjes së gjërave.

Le të supozojmë se ky grup njerëzish të interesuar për t'u njohur gjërat ashtu siç janë realisht, e ka krijuar një traditë. Zakonisht, siç e kemi argumentuar në kreun e dytë, ne e emërtojmë diçka me qëllimin për të qenë në gjendje që të komunikojmë rreth saj, e po ashtu është një operacion i natyrshëm që intelekti t'i emërtojë sendet për të përftuar nocionet rreth tyre. Tradita e krijuar në këtë mënyrë gjithashtu do të *emërtobet*, sepse siç e kemi thënë, këto grupe njerëzish janë të interesuara që t'i njohin gjërat në një mënyrë të ndryshme nga tipat e tjerë të njohjes. Në këtë rast ata do t'i japin një emër, domethënë do të prodhojnë një koncept që e shpreh veprimtarinë e tyre në mënyrë që të dallohet prej veprimtarive të tjera të njohjes. Zakonisht ne i zgjedhim emrat ose konceptet prej veprimtarisë përkatëse, e meqë veprimtaria është *njohje*, edhe emri më i mirë për këtë traditë është gjithashtu *njohja*. Prandaj në traditën greke Aristoteli i dha emrin *epistema* shkencës; në Islam së pari, siç do ta shohim, u përdor për të emërtuar shkencën termi *fikh* (të kapësh, të rrokësh, që gjithashtu do të thotë 'ta dish ndryshe'), pastaj u përdor *ilm*. Në traditën shkencore Perëndimore po kështu u përdor termi latinisht *scientia*.

Koha që kalon deri te ky emërtim i veprimtarisë ndryshon nga njëri qytetërim te tjetri. Në rastin grek, për shembull, u deshën pothuaj pesëqind vjet deri kur më në fund Aristoteli erdhi te ky emër; në rastin islamik, nëse do të marrim si pikënisje datën e Shpalljes së parë, 610 e.re, mund të themi se u deshën 150-200 vjet derisa u përdor termi *fikh* në këtë kuptim teknik (në kreun vijues do ta hulumtojmë historinë e këtij përdorimi). Kjo do të thotë se në këtë proces kërkohet jo vetëm një bashkësi shkencore që t'i vendosë shkencat, por edhe vetë natyra

e aftësive tona njohëse. Mund ta ilustruim këtë mbi bazën e paraqitjes sonë historike: mësuesi i parë i mbledh studentët rreth vetes, pastaj disa prej studentëve gjithashtu e fitojnë vetë autoritetin në *dije*. Ata mund të nisin t'i japin mësimet e veta madje edhe ndërkohë që mësuesi i tyre është ende gjallë e kështu karakteristikat e qarkut të tij t'i bartin te grupet e reja që lindin, të njerëzve të interesuar për t'i ditur gjërat ashtu si janë. Pastaj është e qartë që procesi do të vijojë me të njëjtën të kaluar epistemologjike në atë mënyrë, që kurdoherë grupet e reja të lindura me njerëz të interesuar për *të ditur* do të bartin karakteristikat e mësimëve të mjeshtërve të tyre. Le të pranojmë se pas Mësuesit të nëntë, i cili ta themi, u shfaq 350 vjet pas të parit, është formuar një traditë diturore dhe e ka marrë emrin 'tradita shkencore'. Atëherë gjithë studiuesit e përfshirë në këtë proces përbëjnë *bashkësinë shkencore*. Ata nuk mblidhen me qëllimin që të krijojnë një bashkësi të tillë, por më tepër është në natyrën tonë që kur i shohim disa elementë të përbashkët ndërmjet shokëve tanë, atëherë përpiqemi të jemi *me ta*, një dukuri kjo që natyrshëm çon te ngritja e një bashkësie. Në këtë rast elementët që bien më tepër në sy janë së pari, ndërtimi ynë epistemologjik, së dyti, dëshira për *të ditur*, që tashmë është përcaktuar si *njohje shkencore*, dhe e treta, për të ndihmuar njëri-tjetrin në këtë veprimtari *njohëse*. Elementi i tretë mund të përcaktohet si shoqëror; kjo sepse një faktor i rëndësishëm në formimin e shoqërive është nevoja për të ndihmuar shokët e tjerë. Me elementin e parë, konkretisht me ndërtimin tonë epistemologjik, nga ana tjetër, ne kuptojmë nevojën për grumbullimin e një sasive të dijes së organizuar, në mënyrë që të ndërtojmë dije të tjera mbi këtë bazë. Nëse nuk ka një grumbullim të tillë, nuk mund të prodhojmë dije të re.

Na duhet ta kuptojmë, se objektet e hulumtimit janë të hapërdara në vitet e para të një tradite shkencore dhe, rrjedhimisht, ende nuk përbëjnë një disiplinë shkencore të veçantë. Por pas një periudhe të gjatë kohe, këto objekte grumbullohen në një mënyrë, që do të krijojë shumë probleme për trajtimin e tyre sistematik. Meqë është në natyrën e mendjes sonë që t'i perceptojë gjërat në unitet të një sistemi, shkencëtarët e një bashkësie shkencore nuk mund ta vazhdojnë hulumtimin e tyre, në rast se nuk fillojnë t'i organizojnë, t'i sistematizojnë e kështu t'i klasifikojnë gjetjet në bashkësinë e tyre. Nëse ia arrijnë kësaj, atëherë do të shohin se secili objekt studimi përbën një *disiplinë* më vete. Mirëpo nëse nuk mund ta arrijnë këtë, atëherë asnjë shkencë nuk do të ngrihet në atë traditë shkencore. Kjo sepse me shkencë ne kuptojmë në radhë të parë një disiplinë, që dallueshëm është diçka tjetër prej një veprimtarie njerëzore; ajo është më tepër produkt i një veprimtarie. Kjo do të thotë se shkenca nuk mund të përcaktohet si një sjellje, siç janë përpjekur ta bëjnë disa bihejvioristë. Rrjedhimisht, sjellja shkencore nuk është shkencë dhe asnjë veprimtari shkencore nuk është shkencë. Shkenca është një korpus dijesh, të prodhuara nga veprimtari të tilla, të cilat në fund të fundit krijojnë një disiplinë.

Kur kështu një traditë shkencore prodhon klasifikimin e objekteve të veta të hulumtimit, secili objekt merr emrin në këtë klasifikim dhe kështu përcaktohet si disiplinë e veçantë. Ky proces, ashtu si nis nga mësuesi i parë i një tradite, duket se paraqet disa faza, që mund të quhen 'fazat shkencore'. Së pari, siç e kemi parë, mësuesi i parë shtron disa parime shkencore, të cilat përbëjnë shprehitë fillimtare kulturore të asaj bashkësie shkencore, të cilat pranohen përgjithësisht nga pasuesit e mëvonshëm, të cilët nga ana e vet e përcjellin atë traditë te nxë-

nësit e tyre. Në këtë mënyrë dijet e veçuara e të hapërdara nisin të formojnë një unitet. Korpusi i dijes së grumbulluar kështu merr statusin e një disipline. Në këtë proces më pas një shkencëtar i jep emrin asaj disipline, ose duke e lidhur me objektin, ose me metodën. Rrjedhimisht, një disiplinë është studimi me një farë metode, por jo doemos i një objekti të përcaktuar mirë dhe të veçuar prerazi, ndonëse qëllimi i studimit e përcakton një objekt të përgjithshëm dhe të përkufizuar jo rreptësisht. Porse një shkencë është një disiplinë me objekt të përcaktuar mirë, me metodën, teorinë dhe korpusin e dijes shkencore.

Kur një korpus dijesh fiton statusin e disiplinës, mund të nisë gjithashtu të grumbullojë teorinë e formuluar në përputhje me metodën e vet, e kështu bëhet kandidat për t'u quajtur shkencë. Janë këto faza zhvillimi të një korpusi dijesh deri te një korpus i unifikuar dijesh e pastaj te një shkencë, që ne i quajmë 'procesi shkencor'. Ky proces mund të merret si një dukuri shoqërore, por që nuk qeveriset në radhë të parë nga rregullat shoqërore, porse më tepër prej rregullave shkencore të vendosura nga bashkësia e shkencëtarëve të përfshirë në të. Nga ana tjetër, meqë është edhe një proces i fitimit të dijes, në këtë kuptim ai qeveriset kryesisht nga ndërtimi epistemologjik njerëzor. Prej këndeje ne dallojmë kryesisht tri faza në procesin shkencor, përmes të cilave lind shkenca:

Etapa e problemeve, kur për një periudhë kohe kryhen studime të veçuara e të hapërdara për probleme të ndryshme;

Etapa e traditës disiplinore, kur lind një traditë si rrjedhim i marrëveshjes konvencionale ndërmjet studiuesve; atëherë përcaktohen objekti i përgjithshëm dhe metoda;

Etapa e emërimit të kësaj sipërmarrjeje shkencore.

Po të vëzhgojmë në cilëndo shoqëri se çfarë quhet *zakonisht* shkencë në konvencionin shkencor të studiuesve të përfshirë në të, do të vëmë re se ajo që quhet

shkencë është çka lind si rezultat i fazës së tretë të procesit shkencor. Pikërisht për këtë arsye, një sociologji e shkencës duhet të vështrojë epistemologjinë, përmes së cilës lind shkenca, ndonëse procesi në vetvete mundet gjithashtu të mbulojë shumë dukuri shoqërore, e si i tillë hyn brenda fushës së mirëfilltë të objektit të sociologjisë së shkencës. Për këtë arsye procesi shkencor mund të na japë një vijë udhërrëfyese për studimin e shkencës në marrëdhënie me shoqërinë. Për ta shpjeguar këtë tashti do të shqyrtojmë natyrën dhe strukturën e etapave e të fazave të procesit shkencor.

1. Etapa e problemeve

Secila shkencë duhet të kalojë nëpërmjet një etape paraprake, në të cilën diskutohen vetëm disa probleme në mënyrë të hapërdarë. Kjo është etapa fillestare, në të cilën një objekt bëhet kandidat për të dalë si një disiplinë. Nëse veprimtaritë dijekërkuese vazhdojnë në trajtë uniforme, atëherë ky objekt ka më shumë gjasa që në të ardhshmen të dalë si një shkencë. Megjithatë, përpara sesa ky objekt të dalë si një shkencë, veprimtaritë dijekërkuese në etapën e problemeve nuk mund të quhen *veprimtari shkencor*. Kjo vjen sepse ne tashmë e kemi kufizuar përdorimin e termit 'shkencë' për ato veprimtari, në të cilat ka një vetëdije në mendjen e studiuesve: ajo veprimtari tashmë përbën një disiplinë. Është e qartë se në etapën fillestare të një shkence nuk mund të gjendet kjo vetëdije. Për këtë arsye është më e përshtatshme që veprimtaritë studimore në etapën e problemeve të quhen 'veprimtari dijekërkuese'.

Historianët e shkencës kanë gjetur që në Egjiptin e lashtë dhe në Babilon ka pasur disa veprimtari shkenco-

re, të tilla si njësitë dhe rregullat e matjeve, aritmetika e thjeshtë, ndërtimi i kalendarit të vitit dhe matja e periodicitetit të ngjarjeve astronomike. Të gjitha këto veprimtari studimore janë quajtur *shkencore*, jo sepse tashmë këto objekte ishin formuar si disiplina të veçanta siç i kemi sot, por më tepër ne gjejmë disa ngjashmëri ndërmjet tyre dhe veprimtarive shkencore që tashmë e kanë vetëdijen se objekti i tyre përbën një disiplinë më vete. Për më tepër, egjiptianët e lashtë dhe babilonasit nuk i quanin veprimtaritë e tyre *shkencore*, çka do të thotë se atyre vërtet u mungonte ajo vetëdije, të cilën ne e përcaktojmë si 'vetëdijshmëria shkencore'. Prandaj kemi të drejtë të pohojmë, se në këto qytetërime të hershme nuk ka pasur shkenca. Për më tepër, të mëtossh se tashmë vërtet ka pasur veprimtari shkencore në qytetërimin indian dhe kinez, duhet të jesh në gjendje të tregosh një shkencë me emrin e saj të veçantë; p.sh. në Greqinë e lashtë mund të themi se ka pasur fizikë, pasi ia dha emrin kësaj disipline Aristoteli. Më e shumta që mund të themi lidhur me disa nga qytetërimet e lashta është se në to ka pasur veprimtari diturore, por këto veprimtari nuk u zhvilluan deri te disiplina, që të *emërtobeshin* me një emër të veçantë që të thirreshin shkenca.

Kështu ndodhi që grekët e lashtë qenë të parët në historinë e njerëzimit, të cilët u bënë të vetëdijshëm se objektet e hulumtimit mund të marrin formën e një disipline si korpus i organizuar i dijeve në përputhje me parimet dhe me metodologjinë e përpunuar mbi ato objekte. Ata e dinin se veprimtaritë e tyre dijekërkuese përbënin *disiplina* të veçanta, të cilat madje edhe mund të *emërtobeshin*. Si rrjedhim i kësaj vetëdijshmërie shkencore, ata u vunë veprimtarive të tilla së pari emrin *filozofia*, 'dashuria për dijen', një shprehje e cila qartas i referohet më tepër objektit të studimit si disiplinë. Me sa duket, është

përdorur për herë të parë nga Pitagora (rreth 572-497 para e.r.), duke e dalluar kuptimin teknik që ia dha termit *sophia*, i cili për të ishte dija e marrë nëpërmjet përsiatjes më shumë sesa nëpërmjet njohjes së mbështetur në zgjuarsinë praktike dhe në shprehinë si ajo e një zdrukthëtarë. Ajo që kuptonte Pitagora ishte qartas dija shkencore, po të cilën ai nuk e emëronte ashtu. Rrjedhimisht e vlen të dallohet kjo fazë e zhvillimit shkencor grek prej zhvillimeve të mëvonshme, duke e quajtur 'etapa e problemeve', e cila shtrihet nga fillimi i qytetërimit grek e deri te koha e Pitagorës, d.m.th. 500 para e.r. Pastaj, pas tij nis epoka disiplinore (rreth 500-300 para e.r.), kur u shpikën metoda më rigorozë dhe u zgjerua objekti i hulumtimit, kështu si pasojë kemi një grumbullim të jashtëzakonshëm të dijeve. Studiuesit që dhanë ndihmesë për këtë zhvillim kanë qenë Parmenidi, Herakliti, sofistët dhe mendimtarët sokratikë, deri te Aristoteli. Me Aristotelin shkenca greke hyri në etapën e saj të emërtimit (rreth 300 e më pas), kur shumë objekte të studimit dolën si disiplina më vete. E dhamë këtë skicë të shkurtër për të sqaruar terminologjinë tonë, porse në lidhje me nocionin e shkencës në Islam do të zbatojmë një përshkrim më të hollësishëm.

2. Etapa disiplinore

Kur veprimtaritë dijekërkuese në një shoqëri kryhen për një kohë mjaftueshëm të gjatë, atëherë zakonisht lind nevoja për ta klasifikuar dhe riorganizuar objektin e hulumtimit për shkak të grumbullimit të madh të dijeve lidhur me atë objekt. Po të mos bëhet kjo, do të jetë e vështirë të trajtohet objekti; rrjedhimisht, mendja njerëzore priret t'i klasifikojë dijet e grumbulluara në atë më-

nyrë, që të jetë e lehtë të trajtohet objekti i hulumtimit. Kjo përpjekje për riorganizimin e dijes së grumbulluar zakonisht çon te lindja e një metodologjie të re; kështu hap pas hapi ajo të çon te vetëdijshmëria shkencore. Kjo vjen sepse po të konceptohet një objekt studimi brenda një *korpusi uniteti* (që është dija e grumbulluar në këtë rast) për t'u studiuar sistematikisht në një mënyrë të caktuar (d.m.th. metoda), atëherë bëhet e pashmangshme që objekti të perceptohet se përbën një disiplinë të veçantë. Për këtë arsye kjo etapë mund të quhet 'etapa disiplinore', në të cilën lind vetëdija shkencore për secilën disiplinë.

Kohëzgjatja e kësaj etape mund të ndryshojë nga një traditë shkencore në tjetrën. Zakonisht faza disiplinore e një procesi shkencor nuk mund të dallohet prej etapës së problemeve në nivelin fillestar dhe nga etapa e emërtimit në fund të saj. Kjo vjen për shkak të uniformitetit të procesit shkencor në një traditë shkencore; etapa e problemeve shkrihet me etapën disiplinore në atë mënyrë sa nuk mund të ndahen prerazi ndërmjet tyre, kurse etapa disiplinore konsolidohet me etapën e emërtimit në atë mënyrë, saqë nuk mund të pritët një kufi i qartë ndërmjet tyre. Në fakt, nganjëherë është e mundshme për ndonjëherë nga të dy etapat të shkrihet me një tjetër dhe të përbëjë vetëm një fazë. Për shembull, siç do ta shohim, zhvillimi i traditës shkencore është kaq i shpejtë në shkencën islamike, saqë në rastin e *kelām-it* e të *fikh-ut*, për shembull, etapa disiplinore dhe etapa e emërtimit janë të shkruara pak a shumë si një fazë.

Procesi shkencor bëhet më i prekshëm në etapën disiplinore thjesht sepse veprimtaritë dijekërkuese tashmë nisin të çojnë te lindja e vetëdijes shkencore. Bashkësia shkencore e përfshirë në veprimtari të tilla fillon ta ndiejë se disa objekte studimi janë aq të ndryshme nga disa të tjera, saqë nuk mund të studiohen me të njëjtën

metodologji. Me këtë rrugë disa studiues mund të fillojnë t'i klasifikojnë objektet në atë mënyrë, që tashmë e nënkupton vetë një emër për secilin objekt studimi. Në këtë nivel etapën disiplinore mund ta dallojmë nga etapa e emërtimit, e cila në të vërtetë çon te lindja e shkencave si disiplina të veçanta. Tashmë e kemi shpjeguar trullin epistemik për këtë emërtim, që në zanafillë shprehet si 'vetëdijshmëri shkencore'.

3. Etapa e emërtimit

Nuk do të ishte e përshtatshme që këtë fazë përfundimtare të procesit shkencor ta quanim një etapë. Kjo sepse me këtë etapë rrjedhimisht procesi mbyllet, prandaj në disa tradita shkencore mund të mos shfaqet si etapë e pavarur. Në rastin e grekëve të lashtë, për shembull, shfaqet si zhvillimi përfundimtar në lindjen e shkencës. Por edhe në këtë rast disa shkenca, si aritmetika e gjeometria, priren të shfaqin një proces shkencor, në të cilin etapa e emërtimit zgjatet. Kur ndodh kjo, nuk duhet të kërkojmë një emër të veçantë si emër të një shkence në kuptimin e një discipline. Emri që i jepet shkencës megjithatë mund të përdoret për t'iu referuar veprimtarive të tilla, por është e qartë se pa e specifikuar si një disiplinë. Kështu ndodh zakonisht gjithashtu brenda shkencës islamike, siç do ta shohim. Por le të marrim si shembull historinë e matematikës me degën e saj, gjeometrinë. Që të dyja këto shkenca ishin ende në etapën e problemeve, kur u huazuan nga grekët prej egjiptianëve e babilonasve. Një historian i shquar i shkencës, Dampier, ka bërë këtë vëzhgim:

Përpyekja më e hershme dhe më e suksesshme ka qenë shndërrimi i rregullave empirike për rlevimin e tokave, që

në pjesën më të madhe erdhi nga Egjipti, në shkencën deduktive të gjeometrisë, fillimet e së cilës tradicionalisht i lidhin me Thalesin e Miletit dhe me Pitagorën e Samosit, ndërsa formulimi përfundimtar në kohët e lashta u bë prej Euklidit të Aleksandrisë treqind vjet më vonë.⁴²

Ajo që kupton ai me shprehjen 'përpyekja më e hershme dhe më e suksesshme' janë ato veprimtari në etapën e problemeve, që çuan te lindja e matematikës si shkencë. Nga ana tjetër, të gjitha studimet matematikore gjatë kohës së Thalesit e të Pitagorës deri në kohën e Euklidit përbëjnë etapën disiplinore, në të cilën u përdorën të dy termat: 'matematika' dhe 'gjeometria', ndonëse këto shkenca ende nuk kishin hyrë në fazën përfundimtare të emërtimit, e cila erdhi bashkë me vetëdijen e vet shkencore si pasojë e punës së Euklidit. Prandaj procesi shkencor për shkencën e gjeometrisë përfundoi me Euklidin dhe kjo shkencë hyri në fazën e zhvillimit të vet normal. Në këtë rast etapa e emërtimit dhe etapa disiplinore për një farë kohe përputheshin.

Emrin një shkence mund t'ia japë një njeri ose një grup shkencëtarësh, apo një koncept i përdorur shquarazi për një objekt të caktuar studimi mund të dalë si emri i një shkence të veçantë gjatë procesit shkencor. Rastin e tretë e kemi me shkenca të tilla islamike si *fikh*-u, *kelām*-i dhe *tefsir*-i. Ndërsa rastit të parë i përket Aristoteli, i cili ka dhënë emrat e fizikës, teologjisë e të mjaft shkencave të tjera. Dalja e *metafizikës* si emër i mëvonshëm për studimet teologjike sipas modës së Aristotelit është shembull për rastin e gjendjes së dytë.

Nga ky shembull del e qartë se procesi shkencor, të cilin po orvatemi ta paraqesim këtu, përbën vetëm një-rën nga etapat për shfaqjen e një objekti studimi si një

⁴² William C. Dampier, *A History of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), XIV.

shkencë dhe si e tillë nuk ka të bëjë me zhvillimet e mëvonshme, as me procesin, përmes të cilit lind një degë e shkencës si disiplinë më vete. Për më tepër, duhet të ketë dalë e qartë, se procesi shkencor në radhë të parë rrjedh prej ndërtimit të aftësive tona mendore për njohjen. Megjithatë ai rregullohet përmes traditës së zhvilluar nga një grup studiuesish të përfshirë në veprimtaritë dijekërkuese. Ky grup studiuesish ka një farë “bashkësie vlerash dhe zakonesh kulturore”,⁴³ të cilat qeverisin veprimtaritë e tyre. Për këtë arsye edhe ata përbëjnë një bashkësi, natyrën dhe strukturën e së cilës do ta shqyrtojmë këtu më poshtë.

B. Bashkësia shkencore

Paraqitja që i bëmë procesit shkencor na tregon, ndonëse mjaft tërthorazi, se shoqëria ka ndikim të thellë mbi shkencën. Kjo mund të shihet gjithashtu edhe në epistemologjinë e shkencës, sepse ne kemi treguar që gjithë veprimtaritë shkencore kryhen brenda një mjedisi të përgjithshëm mendor, të quajtur botëvështrimi. Në paraqitjen e procesit shkencor ne zgjodhëm rrugën e tërthortë për arsyen që, ndonëse shoqëria ka ndikim të thellë mbi shkencën, përsëri në radhë të parë është struktura epistemologjike e mendjes sonë, që e qeveris rritjen strukturore të dijes shkencore. Po të mos e kishim këtë strukturë epistemologjike, nuk do ta kishim shken-

⁴³ Këtë shprehje e kam huazuar nga Robert K. Merton, shih *The Sociology of Science, op. cit.*, 268. Ndonëse përdorimi i shprehjeve të tilla mund ta cungojë karakterin njohës të shkencës, përsëri më duhet ta përdor këtu duke bërë kujdes, që të theksoj aspektet e veprimtarive shkencore.

cën në kuptimin e një korpusi të organizuar dijesh, si një disiplinë, që ka një objekt të caktuar, metodën dhe teori-të. Prandaj e marrim procesin shkencor si hapin e hyrjes në sociologjinë e shkencës: pikërisht te kjo dukuri epistemologjia ndërpritet me sociologjinë e shkencës për aq sa ka të bëjë me shkencën në kuptimin e një discipline. Me fjalë të tjera, meqë ne i përmbahemi mendimit se procesi shkencor qeveriset nga epistemologjia e aftësive tona të njohjes, por që ndikohet thellë nga shoqëria, atëherë duhet të jetë dukuria që na çon te aspektet shoqërore të shkencës. Prej këndeje, sociologjia e shkencës që po paraqesim këtu, e ka zanafillën para së gjithash te epistemologjia që gjithashtu pasqyrohet në procesin shkencor.

Nëse është procesi shkencor që na mundëson të marrim parasysh strukturën epistemologjike të mendjes, atëherë do të përpiqemi të nxjerrim nga ky proces gjithashtu atë element shoqëror, i cili e pajis shkencën me aspektin shoqëror. Në të vërtetë këtë element mund ta nxjerrim nga procesi shkencor, nëse marrim parasysh faktin që njerëzit e përfshirë në këtë proces aktualisht përbëjnë një bashkësi. Në qoftë se një bashkësi e tillë mund të nxirret nga procesi përmes të cilit lind shkenca, atëherë kjo bashkësi si nënsistem brenda një shoqërie të caktuar nuk do të bartë vetëm karakteristikat shoqërore të shoqërisë së vet, por edhe ato kulturore. Atëherë le të përpiqemi të tregojmë, sesi një bashkësi e tillë domosdoshmërisht përftohet prej *dukurisë së fitimit të dijës shoqërisht përparuese*, të cilën këtu e kemi përkufizuar si 'procesin shkencor'. Demonstrimi ynë do të orvatet të sqarojë njëkohësisht natyrën dhe shtrirjen e ndërlojës ndërmjet shkencës e shoqërisë. Në këtë mënyrë do të përpiqemi të tregojmë gjithashtu edhe ndikimin e shoqërisë mbi shkencën.

Përpara se të orvatemi të sqarojmë sesa thellë e prek shoqëria shkencën, duhet të tërheqim vëmendjen te pika

se nuk duhet t'i zbatojmë termat shoqërorë për veprimtaritë shkencore. Me fjalë të tjera, termat që shprehin ekzistencën kolektive të njeriut në jetën e përditshme nuk mund ta shprehin ekzistencën e tij kolektive jashtë jetës së përditshme. Ky është edhe rasti me veprimtaritë shkencore; pothuaj të gjithë studiuesit që merren me shkencën pohojnë se njohja shkencore është e ndryshme nga njohja e përditshme, sepse dija shkencore i nënshtrohet shoshitjes racionale, organizohet dhe kështu shqyrtohen marrëdhëniet shkakësore ndërmjet pjesëve të saj. Po të jetë kështu, atëherë del se termat për dijen e përditshme shndërrohen në domethënie të ndryshme teknike; si pasojë, termat sociologjike nuk mund të përdoren për të shprehur aspektet shoqërore të shkencës. Prandaj nuk është e përshtatshme t'u referohemi parimeve që janë bërë mbizotëruese mes një grupi shkencëtarësh me terma të tillë, si 'kultura', 'zakonet', 'etosi' dhe 'bashkësia'.⁴⁴ Këta terma mund të sjellin mungesa në të kuptuarit e natyrës njohëse të sipërmarrjes shkencore. Rrjedhimisht, duhet të bëjmë kujdes me përdorimin e disa termave sociologjike kur vjen puna për aspektin shoqëror të shkencës. Në e përdorim termin *bashkësi* dhe në fakt nganjëherë do t'i përdorim edhe këta terma për të theksuar aspektin shoqëror të shkencës, të bazuar në ngjashmëritë e gjetura ndërmjet këtyre dukurive shoqërore dhe veprimtarive shkencore. Për këtë arsye e ndiejmë se ka nevojë që të bëjmë kujdes kundrejt lexuesit tonë dhe në të vërtetë do të përpiqemi të shmangim përdorimin e këtyre termave për shkencën sa të jetë e mundur më shumë. Në fakt, termi 'bashkësi' nuk është për-

⁴⁴ Këtë shprehje e kam huazuar nga Robert K. Merton, shih *The Sociology of Science, op. cit.*, 268. Ndonëse përdorimi i shprehjeve të tilla mund ta cungojë karakterin njohës të shkencës, përsëri më duhet ta përdor këtu duke bërë kujdes, që të theksoj aspektet e veprimtarive shkencore.

dorur asnjëherë në traditën shkencore islamike; *ulemā* si term shkencor thekson natyrën diturore të veprimtarisë së një grupi dhe si i tillë do të thotë “ata dijetarë që janë të përfshirë në veprimtari shkencore”. Por me sa duket ai term nënkupton idenë e një bashkësie dhe, rrjedhimisht, me një farë përkujdesi mund të përkthehej ‘bashkësia shkencore islamike’.

1. Ndërveprimi ndërmjet shkencës dhe shoqërisë

Është një gjë fare e njohur po të themi se shkenca ndikon mbi shoqërinë dhe shoqëria ndikon mbi shkencën. Prandaj nuk është nevoja ta përsërisim këtë të vërtetë të rëndomtë në këtë kontekst. Më mirë do të tregojmë përmes procesit shkencor, duke përdorur gjithashtu strukturën epistemologjike të mendjes sonë, siç e shtjelluam në kreun e parë të kësaj trajtëse, se ky ndërveprim është i domosdoshëm. Për ta bërë këtë, së pari duhet të nxjerrim ekzistencën e një bashkësie shkencëtarësh brenda cilitdo proces shkencor. Nga ana tjetër, për të treguar se madje edhe ekzistenca e një bashkësie të tillë kërkohet prej strukturës sonë epistemologjike, do ta përdorim epistemologjinë e shkencës ashtu si u diskutua në kreun e parë.

Në radhë të parë, kemi treguar se gjithë veprimtaritë tona shkencore kryhen brenda një kornize të përgjithshme, të quajtur ‘botëvështrimi’. Por jo çfarëdo botëvështrimi është i përshtatshëm për lindjen e shkencës, e cila nuk është thjesht një veprimtari dijekërkuese. Kjo sepse në këtë veprimtari nuk ka nevojë të perceptohet objekti i studimit se përbën një disiplinë; ndërsa ky lloj perceptimi është i nevojshëm për unitetin e objektit të studimit në mënyrë që të organizohet në një disiplinë. E

kemi përdorur termin 'vetëdijsshmëria shkencore' për t'iu referuar këtij perceptimi. Në këtë rast botëvështrimi duhet të ketë një kornizë tjetër, e cila të jetë në gjendje ta mbështesë vetëdijsshmërinë shkencore; kornizën e brendshme të veprimtarive tona shkencore ne e kemi quajtur 'skema konceptuale shkencore e përgjithshme'. Korniza e tretë, e quajtur 'skema konceptuale shkencore e posaçme', e zhvilluar brenda kësaj skeme të përgjithshme, është tepër teknike dhe lidhet drejtpërdrejt me shkencat e veçanta; për këtë arsye nuk do ta përmendim këtu. Por duke folur nga ana epistemologjike, nuk mund ta trajtojmë skemën konceptuale shkencore, qoftë përgjithësisht apo në veçanti, në rast se nuk pranojmë botëvështrimin që e mbështet. Nëse zhvillimi i botëvështrimit nënkupton një bashkësi, po kështu bën edhe zhvillimi i skemës shkencore; mirëpo një bashkësi që nuk është e organizuar si ato që e përmbajnë. Tashmë kemi përdorur një term sociologjik, ndonëse me kujdes, për ta përmendur si *bashkësia shkencore*. Për shembull, nëse bashkësia e përgjithshme e përdor një term me kuptimin e përditshëm, bashkësia e përfshirë në veprimtaritë shkencore nuk e përdor si të tillë, e zhvendos kuptimin e tij drejt një ndërgjegjësimit më konceptual. Qëllimi dhe organizimi i bashkësisë shkencore është gjithashtu i ndryshëm nga qëllimet dhe organizimi i shoqërisë në të cilën lind.

Dallimi më i rëndësishëm ndërmjet bashkësisë shkencore dhe shoqërisë së saj është te dallimi ndërmjet botëvështrimit dhe skemës konceptuale shkencore të bashkësisë shkencore të asaj shoqërie, që lind brenda atij botëvështrimit; prej këndeje del se çka është botëvështrimi për shoqërinë e vet, është skema konceptuale shkencore për bashkësinë e vet shkencore brenda asaj shoqërie. Në një farë kuptimi, mund të themi se skema shkencore konceptuale është e ngjashme me botëvështrimin e

shkencëtarëve të veçantë të një bashkësie shkencore. Rrjedhimisht, shkencëtari duhet të ketë të përbashkët të njëjtin botëvështrim mbizotërues të një shoqërie me secilin individ brenda asaj shoqërie, por përveç kësaj, shkencëtari ka edhe dy korniza të nevojshme për vepërimtarinë e tij shkencore: skemën konceptuale shkencore të përgjithshme dhe të posaçme. Prandaj bashkësia shkencore si shoqëri brenda shoqërisë fiton karakteristikën se ka një botëvështrim brenda një botëvështrimit. Si pasojë, ndërveprimi reciprok ndërmjet botëvështrimit dhe skemës së tij konceptuale bëhet i domosdoshëm. Tashmë jemi orvatur ta tregojmë këtë mbi bazën e përhapjes së dijeve brenda një shoqërie. Gjithashtu mund të përpiqemi ta tregojmë këtë, duke shpjeguar sesi funksionojnë botëvështrimet si korniza të përbashkëta mendore.

Zakonisht në një shoqëri ka një botëvështrim mbizotërues; botëvështrimin të cilin e kanë shumica e njerëzve (d.m.th. të paktën 80% e njerëzve) do ta quajmë 'botëvështrimi mbizotërues'. Është e pashmangshme për një shoqëri që të ketë edhe botëvështrime të tjera, veç atij mbizotërues. Në fakt, shoqëri ideale është ajo në të cilën shumica dërrmuese (që mund të përcaktohet si të paktën 80% e individëve në atë shoqëri) kanë një botëvështrim të përbashkët, kurse pjesa tjetër kanë botëvështrime të ndryshme. Kështu mund të ruhet uniteti i shoqërisë e njëkohësisht botëvështrimi mbizotërues kontrollohet dhe ndreqet siç i përshtatet, sepse do të ketë diskutime dhe debate reciproke të ideve e të doktrinave të këtyre botëvështrimeve.

Rrjedhimisht, botëvështrimi mbizotërues është ai që del i përbashkët për shumicën dhe në këtë kuptim mund të quhet edhe 'botëvështrimi i përbashkët'. Kjo nuk do të thotë se një botëvështrim i përbashkët është i njëjtë të të gjithë individët që e kanë. Përkundrazi, është e pa-

mundur për dy persona që të kenë botëvështrim identik. Prandaj, me *botëvështrim të përbashkët* kuptojmë “gjithë botëvështrimet, në të cilat shumica e nocioneve bazë, e gjykimeve dhe e ideve janë të ngjashme”. Prandaj në terminologjinë tonë botëvështrim ‘i njëjtë’, ‘i përbashkët’ ose ‘mbizotërues’ do t’u referohet vetëm atyre botëvështrimeve, që janë të ngjashme kundrejt të paktën 80% të elementëve të tyre. Për më tepër, ngjashmëritë do të jenë mbizotëruese në strukturën e botës, d.m.th. në nocionet themeltare dhe në doktrinën e botëvështrimeve. Porse në strukturat e tjera të detajuara këto ngjashmëri do të jenë përpjesëtimisht më të pakta, duke u pakësuar derisa mund të mos ketë më ngjashmëri.

Nga ana tjetër, me *botëvështrime të ndryshme* kuptojmë botëvështrimet, në të cilat shumë prej nocioneve bazë, prej gjykimeve dhe ideve janë ose të huaja për njëra-tjetrën, ose nuk mund të vihen në marrëdhënie me njëra-tjetrën, pavarësisht sesa mund të duken të ngjashme me njëra-tjetrën. Nga kjo anë botëvështrimet e ndryshme do të kenë të ngjashme ndoshta vetëm 20% ose më pak të përmbajtjes së tyre. Natyrisht, nuk është e mundur që të matet përqindja në një botëvështrim; qëllimi ynë këtu është vetëm të japim një ide rreth madhësisë së ngjashmërive e të dallimeve ndërmjet botëvështrimeve. Kjo do të thotë se ashtu si nuk ka botëvështrime identike, po ashtu nuk ka botëvështrime që nuk kanë të përbashkëta të paktën disa koncepte të ngjashme, disa ide, ndoshta dhe disa doktrina. Në fakt, siç e kemi treguar, meqë struktura e jetës së botëvështrimeve në radhë të parë rrjedh nga biologjia njerëzore, e cila është universale mes racës njerëzore, strukturat e jetës në secilin botëvështrim, pavarësisht nga kultura e shoqëria, do të kenë si të ngjashme një sasi mbizotëruese të përmbajtjes dhe në të vërtetë në shumicën e rasteve thjesht janë identike.

Gjithçka që u tha lidhur me botëvështrimet mbizotëruese dhe të ndryshme, mund të thuhet edhe për skemat shkencore; zakonisht ka një skemë shkencore mbizotëruese të një bashkësie shkencore, ndonëse nuk ka as dy shkencëtarë që të zotërojnë skema identike nga çdo pikëpamje. Por meqë në ndërtimin e një skeme shkencore përfshihet një proces njohës i rreptë, përkufizohen më me përpikëri termat e nocionet e një skeme të tillë, si rezultat do të ketë më pak dallime ndërmjet skemave shkencore, sesa dallimet që mund të ekzistojnë ndërmjet botëvështrimeve.

Siç e kemi vënë në dukje, pikërisht ashtu si mjedisi i çfarëdo veprimtarie njerëzore është botëvështrimi, brenda të cilit kryhet ajo veprimtari, meqë veprimtaritë tona shkencore nuk mund të jenë pa një mjedis, mjedisi brenda të cilit kryhet është gjithashtu pjesë e botëvështrimit. Në fakt të gjitha veprimtaritë njerëzore në fund të fundit mund të gjurmohen prapa deri te një botëvështrim; pikërisht ashtu si dhe doktrinat e teoritë e një shkencëtari mundet në fund të fundit të gjurmohen prapa deri te një skemë konceptuale shkencore.⁴⁵ Rrjedhimisht, botëvështrimi është korniza më e përgjithshme, brenda së cilës mendja njerëzore mund të operojë për të arritur njohjen, ndërsa skema konceptuale shkencore është korniza tjetër më e gjerë, brenda së cilës kryhen veprimtaritë shkencore. Si rezultat, skema shkencore do t'i japë trajtën botëvështrimit, po ashtu si i jep trajtë skemës shken-

⁴⁵ Unë mendoj se është skema konceptuale shkencore e përgjithshme, të cilën Kuhn-i e përcakton si 'paradigma', rrjedhimisht, nëse krahasohet me atë nocion, mund të jetë e dobishme të ndiqet ajo çka po themi lidhur me skemën konceptuale shkencore, p.sh., pohimi i mëposhtëm: "një paradigmë është një model ose gjedhe e pranuar dhe ku aspekti i kuptimit të saj më ka mundësuat, meqë mungon një fjalë më e mirë, të marr 'paradigmën'." Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 23.

core. Pikërisht këtë pikë u orvatëm ta provonim këtu. Nëse puna është kështu, atëherë nga kjo mund të nxjerrim përfundimin se, duke u bazuar thjesht në epistemologjinë e mendjes njerëzore, shoqëria jonë detyrimisht *i jep trajtën* mendimit tonë shkencor nëpërmjet botëvështrimit tonë, që formohet brenda një konteksti shoqëror.

Ashtu si shoqëria detyrimisht *i jep trajtë* mendimit tonë shkencor, në të njëjtën mënyrë e formëson shkencë gjithashtu shoqërinë, në të cilën lëvrohet. Le të marrim një botëvështrim të ndikuar prej ideve shkencore; në këtë rast konceptet, pikëpamjet, idetë dhe pamja e botëvështrimit do të fitojnë një farë shkalle të qartësisë dhe të shquarësisë. Individit, në mendjen e të cilit arrihet kjo shkallë e qartësisë dhe e shquarësisë së botëvështrimit, quhet 'intelektual'. Kjo qartësi e koncepteve i vë në vepër individët të punojnë për qëllimet, termat, idetë dhe zbulimet. Këto qëllime, ide e zbulime mund të jenë gjithashtu etike, politike, ekonomike, e madje *zhvillimore*, e kështu i tërheqin individët me një lloj dinamizmi drejt zbatimit të këtyre idealeve brenda një shkalle frytshmërie. Është ky dinamizëm që ka rol jetik për zhvillimin e një shoqërie, qoftë për shkencën ose për çfarëdo punë tjetër njerëzore të qenësishme; dhe është ky zhvillim përparimtar në jetën intelektuale të shoqërisë, të cilin e quajmë "funksioni qytetërimor i botëvështrimeve" përmes skemës shkencore. Zakonisht qytetërimet ngrihen si rezultat i këtij përparimi në mendjet e individëve, sepse, siç e pranon Rozentali, "qytetërimet priren të rrotullohen rreth koncepteve domethënëse me natyrë abstrakte, të cilat më shumë se gjithçka tjetër u japin tiparet dalluese. Të tilla koncepte [shkencore] duhet të gjenden që në fillimet e qytetërimit në ngritje".⁴⁶ Njëkohësisht përfundi-

⁴⁶ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 1.

mi ynë duhet të tregojë rolin qendror që filozofia si një shkencë mund të luajë në shoqëri, e në veçanti nëse përpunohet brenda kontekstit kur'anor gjithashtu, në shoqërinë muslimane, sepse është filozofia që e shqyrton konceptin e botëvështrimit, duke e quajtur 'sistem'. Whitehead-i është filozofi, që e ka vënë në dukje me ngulm këtë dukuri:

Në gjithë mendimin sistematik ka një hije pedantizmi. Ndodh mënjanimi i nocioneve, përvojave dhe hamendësimeve, duke u përligjur në radhë të parë, natyrisht, se nuk po mendojmë për gjëra të tilla. Sistemi është i rëndësishëm. Ai është i domosdoshëm për trajtimin, për përdorimin dhe për kritikën e mendimeve, të cilat gëlojnë brenda përvojës sonë.⁴⁷ ... Kjo shprehje e mendjes është vetë thelbi i qytetërimit. Ky është qytetërimi.⁴⁸

Botëvështrimi i zakonshëm i një shoqërie të dhënë nganjëherë ka karakter të vagullt e josistematik, kurse ne e quajtëm 'botëvështrimet natyrore'. Nganjëherë pothuaj asnjëri nga një shoqëri e dhënë nuk ka një botëvështrim të veçantë, të qartë e sistematik, e në këtë rast shoqërisë si tërësi i mungon një botëvështrim transparent. Kjo përbën rënien e asaj shoqërie; ajo nuk do të mundë kurrë të vendosë identitetin e vet, as do ta shfaqë ndonjëherë veten. Ajo që është më e rëndë e më shkatërrimtare është mëdyshja, e cila nis të mbizotërojë në nocionet etike e në gjykimet. Kjo gjendje vjen si pasojë e *vanfërisë intelektuale*, e asaj që sociologët dhe ekonomistët e quajnë 'moszhvillim'.

Kjo gjendje e ligësht e punëve mund të ndreqet dhe shoqëria ashtu mund të hyjë në rrugën e zhvillimit vetëm në qoftë se për shoqërinë vendoset një botëvështrim i qartë e sistematik, të cilin në kreun e dytë e kemi

⁴⁷ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1938), 2.

⁴⁸ *Ibid.*, 3.

quajtur *formimi i botëvështrimit shkencor*. Vetëm atëherë individit fillon të fitojë një program dhe ecuri të përvijuar qartë për jetën. Kjo detyrë arrihet vetëm nga të menduarit persiatës, të quajtur 'filozofia'. Kur nëpërmjet të menduarit filozofik shoqëria risjell një botëvështrim të *formësuar shkencërisht*, atëherë individët me nocione dhe ide të qarta e të dallueshme brenda një uniteti sistematik, bëhen dinamikë nga ana morale e intelektuale, që nga ana e vet prodhon një shoqëri përparimtare e me orientim nga dija, siç ka ndodhur me qytetërimin e hershëm islamik. Nëse kjo paraqitje e shkurtër na tregon sesi botëvështrimet sistematike e transparente çojnë te përparimi qytetërimor, atëherë vendoset njëkohësisht dhe ndikimi thelbësor i shkencës mbi shoqërinë. Asnjë shoqëri nuk është e ngurtësuar ose e qëndrueshme; kurdoherë ka ndonjë ndryshim shoqëror, i cili sjell te ndryshimi i individëve. Botëvështrimi i një shoqërie duhet ta përtërijë veten paralelisht me dijen shkencore; përndryshe nuk do t'i kënaqë më individët e asaj shoqërie e do ta ngadalësojë procesin e përparimit qytetërimor, duke e çuar përfundimisht te ndërprerja.

U përpoqa të paraqes vetëm rolin më të rëndësishëm të botëvështrimeve në një shoqëri përgjithësisht. Kur vështrojmë bashkësitë muslimane, kjo rëndësi nuk pakësohet, përkundrazi, bëhet detyra më e madhe e muslimanit për t'iu përgjigjur pyetjeve të tilla abstrakte, si: çfarë janë shkenca dhe dija në Islam? Cili është qëndrimi i Islamit kundrejt shkencës moderne? Çfarë i japin njeriut bashkëkohor termat *kura'nor hikme* dhe *'ilm*? Si e jep Islami zgjidhjen për gjendjen e papëlqyer të njeriut modern? Çfarë është jeta për muslimanin? Kush është njeriu dhe cili është vendi i tij në univers? etj. Të gjitha këto pyetje duhet të marrin përgjigje sistematike brenda botëvështrimit islamik të njësuar, në mënyrë që

të arrihet rezultati i zhvillimit qytetërimor. Meqë botëvështrimi u jep unitetin ideve tona, atëherë qëllimi i vetëm islamik, që përcaktohet si *tevhid*, d.m.th. uniteti, gjithashtu mund të arrihet në mënyrën më të përsosur, siç e paraqet Kur'ani. Për ta ilustruar këtë pikë, në kreun tjetër do të shqyrtojmë zhvillimin historik të shkencave në qytetërimin islamik. Tashti mund të përqendrohemi në mënyrën sesi shoqëria mund t'i formësojë veprimtaritë shkencore, ashtu siç u tregua në formimin e skemës konceptuale shkencore brenda një botëvështrimi. Kjo del më qartë në rastin e lindjes së traditës shkencore, që do të shqyrtohet në pjesën vijuese. Përpara se të merremi me këtë, le të vështrojmë karakteristikat e përgjithshme të një bashkësie shkencore, me qëllim që të nxjerrim në pah më në veçanti marrëdhënien ndërmjet shkencës e shoqërisë.

2. Natyra dhe karakteristikat e bashkësive shkencore

Karakterin shoqëror shkenca e merr nëpërmjet botëvështrimit të një grupi studiuesish, të cilët punojnë sipas një tradite shkencore; një grup i tillë studiuesish, që përbën një unitet në pamjen dhe në skemën konceptuale shkencore, quhet 'bashkësia shkencore', ose '*ulemā*' në traditën shkencore islamike. Përkufizimi ynë për bashkësinë shkencore ose '*ulemā*'-në na shtyn që gjithë aspektet shoqërore të ndeshura në veprimtaritë shkencore më tepër t'ia quajmë kësaj bashkësie, sesa drejtpërdrejt shkencës. Tashmë e kemi treguar marrëdhënien reciproke ndërmjet shkencës e shoqërisë. Tashti do të parashatrojmë karakteristikat e mëposhtme të një bashkësie shkencore përgjithësisht, që çojnë te ai lloj marrëdhënieje reciproke: 1. qëllimi metodologjik; 2. idealet shkencore; 3. lidhja formale; 4. idealet anësore. Natyrisht, bash-

kësi të veçanta shkencore mund të kenë më shumë karakteristika, sesa ato që numëruam këtu. Për shembull, në rastin e Islamit, bashkësia shkencore e quajtur *'ulemā'* ose më parë *fukahā'*, ka disa karakteristika, të cilat nuk i kanë bashkësitë e tjera shkencore, për shkak të botëvështrimit islamik e të botëvështrimit të shkencëtarëve të tjerë. Kur të paraqesim lindjen e traditës shkencore islamike në kreun tjetër, do të vëmë në dukje disa nga karakteristikat e bashkësisë shkencore islamike, të cilat rrjedhin prej botëvështrimit islamik. Do të përqendrohemi në këtë kontekst te natyra dhe karakteristikat e bashkësisë shkencore në përgjithësi, të cilat i numëruam si katër pika.

a) *Qëllimi metodologjik*

Një bashkësi shkencore është element i domosdoshëm për lindjen e një tradite shkencore, prandaj vjen përpara saj. Në fakt, për ekzistencën e traditës shkencore kërkohet një bashkësi shkencore që të ketë histori të gjatë. Tashmë e kemi treguar këtë kur paraqitëm procesin shkencor. Kur një grup fillestar studiuesish nis të punojë për disa çështje, ata tërheqin nxënës të interesuar për veprimtarinë e tyre dijekërkuese që të hyjnë në rrugën sesi e kryejnë. Në këtë mënyrë formohet një *grup* si rrjedhojë e veprimtarisë së tyre dijekërkuese. Mund të shtrojmë pyetjen lidhur me këtë grup të ri që po përvijohet *përballë* grupit më të gjerë, brenda të cilit jetojnë, d.m.th. shoqërisë së tyre: çfarë e dallon këtë grup njerëzish nga shokët e tyre të zakonshëm? Është e mundur të përmenden dy karakteristika, të cilat i përkasin kryesisht grupit të studiuesve dhe që shokët e tyre të po asaj shoqërie nuk i kanë: e para, ai grup studiuesish janë njerëzit e interesuar në kërkimin e dijes; e dyta dhe më e rëndësishmja është se interesimi i tyre për kërkimin e dijes bëhet në një rrugë më sistematike dhe metodologjike, duke i dalluar prej po asaj veprimtarie që mund të shfaqet te

njerëzit e zakonshëm; rrjedhimisht, ajo që i bashkon studiuesit si grup është qëllimi metodologjik i veprimtarisë së tyre dhe jo nevojat e përditshme të jetës. Në të vërtetë, nevojat e përditshme të jetës i bashkojnë ata me shokët e tyre në të njëjtën shoqëri, por jo në bashkësinë shkencore.

Duhet të bëhet e qartë se qëllimi dhe objektivat e bashkësisë shkencore janë të ndryshme nga ato të shoqërisë së përgjithshme në të cilën ajo lind. Qëllimi i saj parësor është kërkimi i dijes, çka përbën një qëllim që këtu në mënyrën më të gjerë përcaktohet që të përfshijë gjithë traditat shkencore. Për shembull, për traditën islamike është e mundshme të ketë gjithashtu edhe qëllime të tjera. Për të nxjerrë në pah gjithë karakteristikat e një tradite shkencore, do të kërkohej një gjurmim brenda asaj tradite. Është kjo karakteristikë e bashkësisë shkencore, që e përcakton shkencën si veprimtari njohëse, duke e bërë kështu të nevojshëm përkufizimin e saj me termat e disiplinës. Synimi i përbashkët i bashkësisë shkencore është kërkimi i së vërtetës. Në fakt është pikërisht ky synim drejt së vërtetës, që i tërheq shumicën e anëtarëve të bashkësisë shkencore, ndonëse te disa tradita mund të jetë më i idealizuar, si në traditën shkencore të Greqisë së lashtë.

Ky qëllim për të ndjekur dijen dhe për të pasur si objektiv të vërtetën e shtyn grupin e studiuesve ta organizojë bashkësinë e vet në përputhje me nevojat dhe kërkesat e veprimtarisë së tyre. Pasi bëhet kjo përpjekje, zakonisht arrihet një organizim njohës pothuaj në të gjitha bashkësitë shkencore. Kjo sepse *organizimin njohës* e kërkon natyra jonë epistemologjike; nëse gjithë njerëzit e fitojnë dijen në të njëjtën mënyrë, atëherë detyrimisht do të ketë ngjashmëri si pasojë e natyrës së tyre epistemologjike. *Organizimi njohës* do të thotë të gjenden mjetet dhe veglat e nevojshme jo vetëm për ta kryer kërkimin e dijes

e të së vërtetës, por edhe për të dhënë mësim këtë dije që e kanë fituar dhe rrugët nëpër të cilat janë rropatur në kërkim të asaj dijeje. Në këtë mënyrë përgatitet një stërvitje arsimore dhe kalon në traditën shkencore të përpunuar nga anëtarët më të parë të bashkësisë shkencore.

Nga fakti se qëllimi dhe organizimi i bashkësisë shkencore janë të ndryshme prej atyre në shoqërinë e përgjithshme, mund të nxjerrim përfundimin se bashkësia shkencore përfton një qëllim tjetër metodologjik, domethënë shumica e anëtarëve ose pothuaj shumica e pranon faktin, që veprimtaria dijekërkuese duhet të ketë një metodë. Është kjo karakteristikë, e cila bashkë me vetëdijshmërinë shkencore konvencionalisht sjell te përcaktimi i veprimtarisë së tyre si shkencë.

Rrjedhimisht, ne e dallojmë bashkësinë shkencore prej shoqërisë së saj nga pikëpamja e qëllimeve dhe organizimi; të gjitha karakteristikat që i dallojnë të dy grupet nga njëri-tjetri këtu janë shprehur me togfjalëshin 'qëllimi metodologjik', sepse siç e kemi parë, në radhë të parë janë të lidhura me aspektet njohëse të veprimtarive të anëtarëve në bashkësinë shkencore, që përmbajnë metodën e tyre. Mirëpo zakonisht bashkësia shkencore i idealizon ato qëllime, të cilat nuk i përkasin shoqërisë përgjithësisht. Tashti do t'i diskutojmë këto karakteristika si *ideale shkencore*, që mund t'i përkasin çfarëdo bashkësie shkencore.

b) Idealet shkencore

Ka disa objektiva shkencorë, të cilët mund të ndryshojnë duke kaluar nga njëra traditë shkencore te tjetra, siç është fakti se ka kritere pavetësore, paanshmëri e madje edhe qëllime morale, të cilat i shoqërojnë hulumtimet shkencore. Të gjithë objektivat e tillë, që idealizohen në një traditë shkencore, mund të përmbledhen me një emër të përgjithshëm si 'ideale shkencore'. Meqë termi

shkencë përdoret prerazi për produktin e veprimtarive të bashkësisë shkencore në kuptimin e disiplinës, idealet shkencore nuk mund të zbatohen për shkencën, por vetëm për bashkësinë shkencore dhe për praktikat e tyre të zakonshme, produkt i të cilave është shkenca.

Mertoni i zbaton idealet shkencore për shkencën si institucion shkencor dhe përdor termin 'painteresshmëria' kur u drejtohet atyre.⁴⁹ Para së gjithash, nuk ka ndonjë institucion që të quhet shkencë; megjithatë në një shoqëri mund të ketë një institucion, i cili qeveriset prej veprimtarive shkencore dhe atëherë mund të quhet 'institucion shkencor'. Shkenca ka vetëm katër elementë karakterizues: objektin e studimit, metodën, një korpus teorish dhe dijen e grumbulluar. Së dyti, është e qartë se të gjithë këta elementë janë të lidhur ngushtë me ndërtimin tonë epistemologjik dhe rrjedhimisht, janë njohës por jo shoqërorë. Prandaj idealet nuk mund t'i përkasin shkencës, por më tepër bashkësisë shkencore siç u përkufizua këtu.

Nuk mund t'i marrim parasysh idealet shkencore në mënyrë të përgjithshme, sepse secila bashkësi shkencore në varësi nga tradita e vet shkencore ka një grup të ndryshëm idealesh. Por me një ndërthurje të ndryshueshme, si ideale shkencore, që i përkasin ndonjë tradite shkencore, mund të numërojmë këto më poshtë: pasioni për të vërtetën, synimi për dijen, përfitimi për njerëzimin, përbuzja e plagjiaturës, çiltërsia për paanshmëri, kërkesa për origjinalitet të lartë dhe nderimi i tij, objektiviteti shkencor e madje besnikëria ndaj një metode shkencore të fituar nga mësuesit e mëparshëm.

⁴⁹ Robert K. Merton, *The Sociology of Knowledge: Theoretical and Empirical Investigations*, bot. i Norman W. Storer (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973), 275.

c) Lidhja formale

Siç po e shohim, shkenca është produkt gjithashtu i marrëdhënieve mjeshtër-nxënës, që përbën një zinxhir të pandërprerë paraardhësish dhe pasuesish, të cilët prodhojnë një traditë. Pikërisht këtë vazhdimësi që mbahet në vetvete, e quajmë 'lidhje formale' si karakteristikë të bashkësisë shkencore. Në të vërtetë është bashkësia shkencore, e cila e përgatit truallin për një vazhdimësi të atillë shkencore, e cila njëkohësisht mundëson vendosjen e një tradite.

Lidhja formale si një karakteristikë e bashkësive shkencore, ashtu si dhe të tjerat, mbështetet në përbërjen epistemologjike të aftësive tona të njohjes. Për shembull, ne e bëjmë shkencën në atë mënyrë sesi e mësojmë prej mësuesve tanë, po ashtu si jetojmë në atë mënyrë siç e mësojmë nga mjedisi ynë, duke përfshirë prindët tanë dhe mjedisin rrethues shoqëror. Ky mësim i marrë nuk mund të kapërcehet tërësisht, por vetëm fare pak në atë pjesë, të cilën e quajmë 'origjinalitet'. Prandaj *origjinaliteti* është një shkëputje nga tradita dhe e ndërpret vazhdimësinë e zakonshme të një tradite shkencore. Nga ana tjetër, meqë vetë origjinaliteti është produkt i vazhdimësisë së ngulitur brenda lidhjes formale, ka një vazhdimësi formale të mbivendosur, e cila qeveris edhe vetë procesin e origjinalitetit. Prandaj, kur shfaqje të tilla origjinaliteti shoqërojnë me vazhdimësi lidhjen formale, përftohet një skemë e re shkencore në shkencat e veçanta; ky proces mund të kërkojë edhe qindra vjet. Për shembull, modeli i Ptolemeut dhe i Kopernikut në astronomi; dinamika e Aristotelit dhe mekanika e Njutonit në fizikë; atomizmi i Esh'arit dhe teoria ekzistencialiste e krijimit nga sufinjtë në kelām.

Meqë lidhja formale është po ashtu një element i domosdoshëm për krijimin e një tradite shkencore, nuk

ka bashkësi shkencore që ta shpërfillë. Vendosija e një lidhjeje të tillë kërkon një sistem mësimdhënës të organizuar mirë dhe një institucion arsimor. Institucione të tilla e bëjnë produktin e tyre, d.m.th. shkencën, të duket si institucion shoqëror. Por siç e kemi treguar, është më tepër bashkësia e përfshirë në veprimtari të tilla së bashku me gjithë institucionet, që mund të marrin karakter shoqëror. Për këtë arsye ne e marrim lidhjen formale si karakteristikë të bashkësisë shkencore.

d) Idealet anësore

Ka gjithashtu një grup karakteristikash fillestare, të cilat duken si anësore për veprimtaritë shkencore, si: për talentet e reja duhet të hapen arsimimi dhe karriera shkencore, veprimtaritë shkencore duhet të mbështeten jo vetëm nga ana financiare, por edhe nga ana shoqërore e politike. Të gjitha parimet e tilla të idealizuara të një bashkësie shkencore mund t'i quajmë 'idealet anësore'.

Ashtu si dhe idealet shkencore, edhe idealet anësore janë të ndryshme nga një traditë shkencore në një tjetër. Porse meqë nuk mbështeten në natyrën epistemologjike të aftësive tona, ato nuk përbëjnë kërkesa të domosdoshme për lindjen e një tradite shkencore, por janë më tepër bashkëplotësuese kundrejt kërkesave të domosdoshme. Si të tilla mund të shpejtojnë procesin e lindjes së një tradite. Tradita shkencore islamike ka më shumë ideale anësore sesa cilado traditë tjetër shkencore; ky është një fakt që ka ndihmuar për zhvillimin e shpejtë të traditës shkencore në qytetërimin islamik. Më poshtë do të përpiqemi ta tregojmë sesi ka lindur përgjithësisht kjo traditë.

C. Tradita shkencore

Lindja e një skeme konceptuale shkencore brenda një shoqërie të dhënë çon te një traditë shkencore. Prandaj vetë nocioni i traditës shkencore nënkupton se ka një bashkësi shkencore. Meqë ngritja e traditës shkencore detyrimisht e pranon ekzistencën e një shoqërie, kjo tregon gjithashtu se ka një ndërveprim ndërmjet shkencës e shoqërisë, e si e tillë duhet të përbëjë një temë tjetër të rëndësishme për sociologjinë e shkencës. Në këtë kuptim, ideja e traditës shkencore, që është para së gjithash skemë njohëse, përfshin arritjet e breznive të shkencëtarëve, brenda të cilave kryhet arsimimi shkencor dhe kështu jep një themel për praktikën e tyre të mëtejshme shkencore. Sociologjia e shkencës interesohet për një skemë të tillë njohëse brenda një kulture. Prandaj do të përpiqemi të parashtrojmë një teori të përgjithshme lidhur me lindjen e traditës shkencore përgjithësisht.

Është diçka që dihet po të themi se duhet të ketë disa kushte në një shoqëri, që në atë shoqëri të mundin të lulëzojnë shkenca dhe mësimi. Por nuk është aq e lehtë të gjenden me siguri këto kushte në një shoqëri, në të cilën tashmë kanë lulëzuar shkenca dhe mësimi. Për këtë arsye e quajmë të nevojshme t'i studiojmë, me qëllim që të tregojmë se duhet të kenë qenë disa kushte në nivelin shoqëror, me të gjitha aspektet, për lindjen e diturisë në një shoqëri të dhënë. Meqë këto kushte janë arsyeja për lindjen e diturisë brenda një konteksti shoqëror e kulturor, mund të quhen 'shkaqet kontekstuale' për lindjen e shkencës. Është e mundshme të veçohen disa shkaqe kontekstuale si më fillestaret dhe, rrjedhimisht, të domosdoshme për lindjen e çfarëdo veprimtarie shkencore në cilëndo shoqëri; këta elementë të domosdoshëm që

çojnë të lindja e një veprimtarie shkencore do t'i përmendim si 'shkaqet kontekstuale bërthamore'. Gjithë elementët e tjerë periferikë, që ndihmojnë për shkaqet kontekstuale bërthamore, të cilat çojnë të lindja e një shkence dhe tradite shkencore, mund të quhen 'shkaqe kontekstuale anësore'. Menjëherë duhet të vëmë në pah se gjithë shkaqet kontekstuale janë shoqërore e, rrjedhimisht, kanë prurje të vogël epistemologjike, ndonëse mund të mbështeten në një farë natyre epistemologjike, të cilën e zotërojnë aftësitë tona të njohjes. Do të përpiqemi më tej ta shpjegojmë këtë truall teorik dhe në kreun tjetër do të orvatemi të shtjellojmë shembuj të veçantë nga të tre qytetërimet, në të cilat është lëvruar shkencë si disiplinë e pavarur: grek, islamik dhe Perëndimor.

Një shkak kontekstual bërthamor është dinamizmi, i cili shfaqet në dy nivele: së pari, në nivelin shoqëror, i cili shkakton një farë shqetësimi dhe trazimi brenda shoqërisë, sikur të jetë duke u riformësuar gjithë struktura e shoqërisë dhe në këtë mënyrë cilido institucion shoqëror preket nga ky dinamizëm; por ajo që ka më shumë rëndësi si pasojë e këtij trazimi është se riorganizohen institucionet politike dhe arsimore; e dyta, është në nivelin e mësimdhënies dhe është pikërisht ky dinamizëm, i cili shkakton një shkëmbim të gjallë të ideve për objektet shkencore dhe intelektuale në mesin e njerëzve të mësuar të bashkësisë. Është një dukuri mjaft e ndërlikuar sesi përftohet vetë dinamizmi si shkak kontekstual bërthamor, prandaj duhet studiuar më me kujdes në marrëdhënie me secilën shoqëri.

Për shembull, në rastin e Islamit ne e shpjegojmë, sesi u përftua nga brenda prej mendimit të Kur'anit nëpërmjet përhapjes së tij brenda bashkësisë së parë muslimane. Por ajo çka po kërkojmë këtu është a ka ndonjë rregull (ose rregulla) që qeverisin lindjen e atij di-

namizmi. Për ta gjetur këtë kemi nevojë për disa shoqëri si mostra, në të cilat tashmë ka ndodhur ky lloj përparimi. Le të marrim si rast studimor shoqërinë e Greqisë së lashtë dhe shoqërinë Perëndimore, meqë në të dyja kemi shembuj përparimi në të gjitha fushat e mësimi. Për të shmangur ngatërrimet dhe për hir të lehtësisë, këtë lloj përparimi në mësim do ta quajmë 'përparim intelektual', duke kuptuar me këtë përparimin në cilëndo fushë studimi. Do të përpiqemi më tej të tregojmë se 'shkaqet kontekstuale bërthamore' të përparimit intelektual janë një dukuri *natyrore* dhe, rrjedhimisht, ai është i rrënjësor thellë në personalitetin njerëzor.⁵⁰ Për më tepër, meqë këto shkaqe lidhen me natyrën njerëzore si qenie shoqërore, duhet gjithashtu të kenë karakter shoqëror.

Meqë ne mëtojmë se shkaqet kontekstuale bërthamore të çfarëdo përparimi intelektual janë natyrore, për pasojë pranojmë se kjo do të jetë e njëjta gjë universalisht në cilëndo shoqëri. Por mënyra sesi shfaqen në një shoqëri të dhënë pa dyshim do të ndryshojë nga një shoqëri në tjetrën, për shkak të faktit se janë të ndryshme kulturat, temperamentet dhe prirjet e shoqërive. Për më tepër, me 'natyror' ne kuptojmë 'një karakteristikë ose një tipar të dhënë nga Zoti', duke i referuar kështu natyrës si 'diçka që e ka krijuar Zoti'.

⁵⁰ Mund të sjellim një shembull konkret të kësaj në rastin e qytetërimit islamik, në të cilin kjo ide shprehet në kuptimin e konceptit kur'anor '*sumnaetullah*', p.sh. 17/el-Isrā, 77; 33/el-Ahzāb, 38; 33/el-Ahzāb, 62; 35/Fātir, 43; 48/el-Fer'h, 23 etj.

1. Shkaqet kontekstuale të bërthamës

Parashtrimi ynë deri më tani ka dalluar dy dukuri, që u përgjigjen shkaqeve kontekstuale bërthamore për lindjen e një tradite shkencore: i pari është dinamizmi moral dhe i dyti është dinamizmi intelektual. Prandaj në radhë të parë ka dy shkaqe kontekstuale bërthamore: njëri është moral nga karakteri, tjetri është intelektual, e që të dy lidhen me dinamizmin në një shoqëri të dhënë. Do të përpiqemi të tregojmë sesi ndodh kjo në një shoqëri si dukuri shoqërore.

a) Dinamizmi moral

Lidhur me dinamizmin moral është e mundshme të ndahen anëtarët e një shoqërie të dhënë në tre grupe: 1. njerëz moralisht të ndjeshëm; 2. masa e zakonshme; 3. njerëzit egoistë ose imoralisht të ndjeshëm. Ndër këto tri klasa vetëm ata të ndjeshëm moralisht dhe imoralisht janë dinamikë. Kjo sepse klasa e parë lufton për të rivendosur moralin dhe rendin e drejtë në shoqëri, ndërsa egoistët janë indiferentë kundrejt këtij qëllimi, duke e shpenzuar dinamizmin e vet për qëllimet vetjake. Nga ana tjetër, masat tërhiqen nga njëra ose nga tjetra palë dhe kjo mund të çojë te një luftë nga secila palë për të mbrojtur qëllimet e veta, e kështu mund të çojë ose mund të mos çojë te dinamizmi intelektual. Kjo ndodh sepse shkakut kontekstual bërthamor nuk është i vetmi shkak për këtë lloj zhvillimi; ky zhvillim mund të arrihet vetëm kur gjithë kushtet e tjera janë po ashtu të pranishme. Por në qoftë se klasa moralisht e ndjeshme del fitimtare dhe i tërheq masat drejt atij qëllimi, atëherë përparimi intelektual mund të ndodhë nëse është e pranishme dukuria e dytë e shkakut kontekstual bërthamor, domethënë dinamizmi intelektual.

Meqë ne e dimë empirikisht se në cilëndo shoqëri, pa asnjë përjashtim, ka njerëz moralisht të ndjeshëm, masa dhe egoistë, nuk ka nevojë ta provojmë se ekzistenca e tyre është natyrore. Por meqë nuk mund të rrokët me lehtësi fakti se origjinaliteti dhe risia e zotërojnë së brendshmi dinamizmin, neve na duhet ta tregojmë se dinamizmi intelektual është gjithashtu natyror, domethënë i gjejmë si të dhëna në cilëndo shoqëri. Për ta bërë këtë na mjafton vetëm t'u drejtohem rasteve tona si model: në rastin grek mëtojmë se po të mos kishte në secilin rast një vështrim të ri e të freskët, nuk do të kishite lulëzuar dinamizmi intelektual dhe kështu vrulli i intelektualizmit grek do të ishte shuar shumë kohë përpara Platonit. Për më tepër, pikërisht sepse është vështirë të flitet për ndonjë teori ose doktrinë origjinale pas Aristotelit, intelektualizmi grek pas tij nisi rënien. E njëjta gjë është e vërtetë si për rastin e Islamit, edhe për Perëndimorin, veçse ndryshon mënyra sesi shfaqet ky dinamizëm intelektual në të gjitha këto shoqëri.

b) Dinamizmi intelektual

Atë që ne e quajmë 'dinamizëm intelektual' është 'dinamizmi i pranishëm brenda origjinalitetit dhe risisë'. Për ne edhe ky është një element natyror në ndërtimin njerëzor. Ajo që po tregojmë këtu është se origjinaliteti e zotëron së brendshmi dinamizmin dhe si i tillë mund të japë ndihmesë të qenësishme për lindjen e intelektualizmit. Në fakt origjinaliteti ka forcë fuqizuese, tërheqëse dhe gjallëruese, është pikërisht si rizgimi i një vendi nga prehja e dimrit dhe ky dinamizëm pasqyrohet pastaj në shoqëri, e cila atëherë vihet në një proces përparimi shkencor, me kusht që të mos ketë pengesa në rrugën e partneritetit reciprok ndërmjet sistemit të shkencës dhe bashkësisë së saj. Kështu, pa dinamizmin intelektual asnjëherë nuk është i mundur ndonjë zhvillim intelektual.

Porse kjo nuk do të thotë se, siç e kemi pohuar tashmë, kur i kemi teoritë origjinale dhe sistemet filozofike, atëherë do të zhvillohet detyrimisht përparimi. Arsyeja për këtë fshihet te kushti tjetër i shoqërisë, e konkretisht, te dinamizmi moral, i cili duhet të përshtatet me origjinalitetin e intelektualizmit dhe kështu t'ia mundësojë lulëzimin. Përndryshe, përparimi intelektual së shpejti do të shuhej, siç ndodhi me intelektualizmin grek pas Aristotelit, i cili është filozofi grek më origjinal. Porse origjinaliteti i tij nuk qe i mjaftueshëm për të siguruar vazhdimësinë drejt kulmit të mendimit grek. Në histori kjo ka qenë në një farë mënyre fatkeqësia e gjithë qytetërimeve; një bashkësi ose një komb në kulmin e qytetërimit të vet bëhet 'i konsumuar', duke qenë i rënduar nga pesha e jashtëzakonshme e historisë së vet dhe fillon rënien. Ndonëse ne nuk mendojmë se kjo është një zhvillim i domosdoshëm për qytetërimin, përkatësisht lindja-përparimi-kulmi-rënia dhe zhdukja, me sa duket kjo ka qenë ecuria e gjithë qytetërimeve të së kaluarës. Nëse pikëpamja jonë këtu lidhur me rrugën që merr përparimi intelektual dhe qytetërimi në lindjen e vet, atëherë vetëkuptohet që rruga e kundërt do të jetë procesi i natyreshëm i rënies, që do të thotë se përsa kohë shkaqet kontekstuale mbahen të gjalla, qytetërimi do të vijojë të jetojë e të përparojë.

Prandaj nuk duhet interpretuar mëtimi ynë lidhur me dinamizmin intelektual sikur, madje edhe po të ketë ide të reja e origjinale, teori ose doktrina, përsëri këto nuk do të çojnë te përparimi intelektual; në të vërtetë është e mundshme që të ketë origjinalitet pa qenë e domosdoshme që të çojë te përparimi intelektual, sepse siç e kemi vënë tashmë në dukje, jemi duke shqyrtuar shkaqet e përparimit intelektual individualisht. Por brenda shoqërisë këto shkaqe prodhojnë synimin e dëshiruar

vetëm kur janë po ashtu të pranishme. Ajo që ka më tepër rëndësi është se shkaqet kontekstuale nuk mund të numërohen shterueshëm për të gjitha shoqëritë. Për shembull, mund të ketë dhjetë shkaqe të tilla, që u de-shën në rastin e qytetërimit grek, porse ky numër mund të jetë tetëmbëdhjetë për një shoqëri tjetër. Prandaj, ndonëse numri i shkaqeve kontekstuale bërthamore si elementë të domosdoshëm mund të jetë i saktë për të gjitha shoqëritë, numri i përgjithshëm i shkaqeve kontekstuale (d.m.th. shkaqet kontekstuale të bërthamës dhe anësore të marra së bashku) nuk mund të përcaktohet po ashtu me përpikëri. Në fakt, mund të japim shembuj nga rasti Perëndimor, të cilat tregojnë se ka pasur mendimtarë me ide origjinale e madje me sisteme risore filozofike, të cilat nuk kanë çuar te përparimi intelektual. Dy shembuj të njohur janë Boetiusi (vdiq më 524 ose 525) dhe John Scotus Erigena (vdiq rreth 877). Në të dyja këto raste nuk shohim ndonjë vazhdimësi të ideve ose të doktrinave pas vdekjes së tyre, ndonëse që të dy paraqitën teori origjinale me fuqi të mjaftueshme. Kjo ka ndodhur sepse nuk ishin të pranishëm të tjerë elementë të nevojshëm për dinamizmin intelektual dhe, si pasojë, nuk shohim të ketë pasur ndonjë individ tjetër që t'i çonte më tej sistemet e tyre për të ndërtuar doktrina ose sisteme të reja dhe origjinale. Për këtë shkak, origjina dhe ngritja e filozofisë Perëndimore nuk mund të kërkohet në filozofitë e tyre. Ata do të mbeten dhe do të studiohen si 'raste të veçuara' brenda historisë së filozofisë Perëndimore.

Tashti e kemi të mundshme të ndriçojmë, sesi dinamizmi moral dhe intelektual mund të veprojnë si dukuri shoqërore. Trazira morale brenda një shoqërie të caktuar tregon për luftën kryesisht ndërmjet dy klasave: klasës së ndjeshme moralisht dhe asaj egoiste. Masat mbeten si një klasë e ndërmjetme mes tyre. Kur është duke u bërë

lufta, ndonëse zhvillohet vetëm ndërmjet klasës moralisht të ndjeshme dhe egoistes, ajo menjëherë kalon te masat, të cilat bëhen trualli i betejës për forcat e së mirës dhe të së keqes. Një pjesë e masave kështu kalon te pala morale, kurse të tjerë te fronti egoist. Këtu mund të zbatojmë termin nga qytetërimi islamik, i cili e shpreh këtë fakt shoqëror: *sunnetullah*.⁵¹ Kjo luftë morale është një *sunnetullah* dhe kështu nuk ka asnjë shoqëri, në të cilën të mos gjendet kjo luftë në një formë ose në një tjetër. Kur njerëzit moralisht të ndjeshëm kanë fuqinë e mjaftueshme, dinamizmin dhe energjinë, ata tërheqin nga ana e tyre një numër të përshtatshëm prej masave dhe rrjedhimisht prodhojnë dinamizëm shoqëror e intelektual. Kur lufta morale ndërmjet dy grupeve vazhdon me fitoren e klasës morale (sepse kjo luftë asnjëherë nuk mbaron me një fitore, por gjithmonë vijon në forma të ndryshme përsa kohë që ekziston shoqëria), individët moralisht të ndjeshëm ose prodhojnë intelektualë, ose janë vetë intelektualë, të cilët formulojnë ide origjinale, doktrina dhe sisteme, duke sjellë përkufizime të reja e të freskëta për nocionet kyç, që janë morale ose shkencore, apo të ndryshme. Në këtë rrugë vjen në jetë një shkëmbim i gjallë idesh dhe pikëpamjesh alternative brenda shoqërisë; e kjo është një dukuri e domosdoshme për të prodhuar dinamizmin intelektual.

2. Shkaqet kontekstuale anësore

Tashmë shkaqet kontekstuale dytësore i kemi quajtur anësore. Lufta morale, e cila në thelb është një përleshje ndërmjet së mirës dhe së keqes, mundet ose të sjellë drejtpërdrejt shfaqjen e dinamizmit shoqëror, ose në

⁵¹ Ibid.

fillim të dinamizmit intelektual, i cili pastaj, nga ana e vet, prodhon dinamizmin shoqëror. Prandaj, ndonëse në disa raste dinamizmi shoqëror mund të vijë para atij intelektual, kjo nuk do të thotë se dinamizmi shoqëror është një shkak kontekstual bërthamor për lindjen e një tradite shkencore. Kjo sepse veprimtaria në fjalë është e natyrës njohëse, përkatësisht shkencore. Rrjedhimisht, përsëri është një shkak kontekstual dytësor kundrejt natyrës së veprimtarisë në fjalë. Porse dinamizmi shoqëror zakonisht çon te një veprimtari e përgjithshme brenda shoqërisë, të cilën ne e quajmë 'dinamizëm institucional'. Për pasojë, ka kryesisht dy dinamizma anësorë, të shqyrtimi i të cilëve po kalojmë.

a) Dinamizmi shoqëror

Shkaqet kontekstuale bërthamore, d.m.th. dinamizmi moral dhe intelektual duhet detyrimisht të prodhojnë dinamizmin shoqëror, nëse janë me sukses siç kërkohet. Porse para dinamizmit shoqëror vjen domosdoshmërisht dinamizmi moral, të cilin ne e kemi paraqitur mjaft të thjeshtuar si lufta morale ndërmjet njerëzve moralisht të ndjeshëm dhe egoistëve; porse nuk vjen detyrimisht para tij dinamizmi intelektual. Nga ana tjetër, të gjithë këta dinamizma të ndryshëm kërkohen për përparimin intelektual, që më në fund do të çojë te lindja e shkencave. Po përsëri ne kemi dalluar vetëm luftërat morale dhe intelektuale si ato që janë shkaqet kontekstuale bërthamore. Meqë dinamizmi shoqëror nuk ndeshet në nivelin themeltar, ai nuk mund të përfshihet mes shkaqeve bërthamore. Por duhet pranuar se është shkak kontekstual anësor. Që të tre këta dinamizma, qoftë së bashku qoftë njëri pas tjetrit, do të përftojnë atë që unë do ta quaja 'dinamizmi institucional'. Kur janë në punë forcat kontekstuale bërthamore, fillon një lëvizshmëri dhe dinamizëm i jashtëzakonshëm shoqëror, siç e kemi thënë. Pikërisht

dinamizmin e individëve, që punojnë së bashku për ta udhëhequr shoqërinë në tërësi drejt një situatë morale më të mirë, ne e quajmë 'dynamizmi shoqëror', i cili nga ana e vet çon te riorganizimi dhe përmirësimi i institucioneve shoqërore, duke përfshirë edhe ato politike e ekonomike.

b) Dinamizmi institucional

Janë përpjekjet reformuese dhe ndriçimtare në nivelin organizativ që ne i quajmë 'dynamizmi institucional'. Kur bashkohen të gjitha këto shkaqe kontekstuale, atëherë e udhëheqin shoqërinë drejt përparimit intelektual. Por përveç shkaqeve kontekstuale, shoqëri të ndryshme mund të shfaqin edhe disa shkaqe të tjera për përparimin intelektual; kështu në rastin e filozofisë Perëndimore kanë qenë edhe ndikimet islamike si një shkak për ngritjen e intelektualizmit Perëndimor. Kurse në rastin islamik, shkaqet gjenden vetëm brenda shoqërisë, ndonëse pas zhvillimit të intelektualizmit në qindvjeçarit e parë të Islamit (d.m.th. shek. VII), ai ra nën ndikimin e huaj, sidomos të filozofisë e të shkencës greke, që e ndihmuan për ta përmirësuar më tej intelektualizmin e vet.

Meqë dynamizmi institucional ndodh në nivelin e institucioneve shoqërore, duhet t'i përmendim këtu për shkak të rolit vendimtar që luajnë në lindjen e përparimit intelektual. Më të rëndësishmet janë institucionet arsimore. Nëse shoqëria kërkon të prodhojë përparimin intelektual, nga të gjitha institucionet arsimore kërkohet një reformë e madhe dhe riorganizimi në përputhje me dijet e prodhuara nga dynamizmi intelektual. Zakonisht duket se ka një marrëdhënie, ndonëse jo të domosdoshme, ndërmjet korpusit politik dhe reformës arsimore. Ose korpusi politik bën reformën arsimore me kërkesën dhe me orientimet e intelektualëve, ose vetë intelektualët e marrin nismën dhe prodhojnë dynamizmin arsimor, i cili nga ana e vet mund të çojë te riorganizimi i korpusit

politik e kështu do të prodhonte një lëvizshmëri të madhe politike brenda institucioneve politike. Këto veprimtari, të cilat përfshijnë gjithashtu masa ligjore, mund të quhen 'dinamizmi politik'. Ndër këta dinamizma institucionalë duhet të përmendim edhe veprimtaritë ekonomike. Reformime të ngjashme bëhen në institucionet ekonomike, duke sjellë përmirësimin e mirëqenies së asaj shoqërie dhe kjo veprimtari mund të quhet 'dinamizmi ekonomik'. Që të gjithë këta dinamizma institucionalë jo doemos zhvillohen së bashku brenda së njëjtës periudhë kohe e kështu e ndihmojnë njëri-tjetrin që të bëhen reciprokisht dinamikë; ose ndjekin një gjedhe tjetër vijimesie në secilën shoqëri me përparim intelektual.

Dinamizmat arsimorë, politikë që gjithashtu përfshin veprimtaritë ligjore, dhe ata ekonomikë përfshijnë brenda tyre me shkallë të ndryshme intensiteti gjithë dinamizmat kontekstualë bërthamorë të shpjeguar më lart, e si të tillë janë ata që prodhojnë kulturën. Në qoftë se një kulturë e mban dinamizmin e vet për një kohë mjaft të gjatë, saqë ajo kulturë të mos jetë më e kufizuar vetëm për një shoqëri dhe për një rajon, atëherë shndërrohet në një qytetërim; kjo dukuri mund të vërehet në të tre rastet që i kemi marrë si mostër. Kështu ka kuptim të flitet për qytetërimet grek, Perëndimor dhe islamik. Prandaj kulturat zakonisht kufizohen me një kohëzgjatje të caktuar dhe për një rajon ose shoqëri. Kurse qytetërimet nuk mund të kufizohen kështu.

Nëse kultura nuk e ruan dinamizmin e vet brenda sferës së shkaqeve kontekstuale, atëherë e zë vendin një dinamizëm në drejtimin e kundërt; së pari, egoistët fitojnë shumicën e masave dhe intelektualët korruptohen, pastaj lufta morale dorëzohet. Kështu kultura shembet dhe përparimi intelektual ndalet. Natyrisht, kjo mund t'u

ndodhë njësoj edhe qytetërimeve; kjo dukuri mund të vërehet si në qytetërimin grek dhe në atë islamik.

Teoria jonë për shkaqet kontekstuale mëton se pa këto shkaqe, dituria dhe sidomos shkenca nuk mund të lulëzojnë në një shoqëri. Meqë këto shkaqe krijojnë truallin e nevojshëm shoqëror-politik dhe kulturor për përparimin intelektual, ne do të përpiqemi ta zbatojmë në kreun pasues për tre rastet tona studimore: traditën shkencore greke, islamike dhe Perëndimore.

KREU I KATËRT

Perspektivat historike dhe raste studimore

Në këtë krye kornizën e përpunuar në këtë trajtesë për zhvillimin historik të shkencave do të përpiqemi ta zbatojmë në tre rastet tona studimore: qytetërimin grek, Perëndimor dhe islamik. Në përputhje me këtë është e nevojshme të tregojmë në radhë të parë sesi, pasi një botëvështrim i përshtatshëm dhe i mjaftueshëm për ngjizjen e një tradite intelektuale e të një tradite diturore, u përftua prej shkaqeve kontekstuale bërthamore në këto qytetërime, në secilin prej tyre filloi një lëvizshmëri e madhe shoqërore; në fillim i reformësoi shoqëritë përkatëse, pastaj ngriti nga e para (si në rastin islamik), ose rivendosi (si në rastin Perëndimor) institucionet arsimore dhe të tjerat shoqërore. Në këtë rrugë një dinamizëm i madh hap pas hapi çoi te krijimi i traditës diturore. Meqë u mbajt një atmosferë e ngjashme nga botëvështrimet përkatëse, në të tre rastet u përftua një skemë konceptuale, e cila gradualisht çoi te lindja e studimeve disiplinore. Më pas këto studime disiplinore u organizuan si objekte të veçanta studimi, secili mori emrin e veçantë, duke përbërë kështu një shkencë. Me ngjizjen e secilës shkencë të veçantë, tradita e mësimdhënies u bë traditë shkencore, në të cilën kishte një skemë konceptuale, prej së cilës u përftua vetë ajo traditë shkencore dhe që tashmë mund të përcaktohet si skema konceptuale shkencore. Grupi i përfshirë në këto veprimtari mori gjithashtu një emër në secilin prej këtyre qytetërimeve; filozofë në

rastin grek (që mund të ketë edhe kuptime të tjera), *'ule-mā'* në rastin islamik, dhe emra të tjerë të ngjashëm në rastin Perëndimor.

Është e qartë shtrirja e gjerë e projektit, i cili orvatet ta zbatojë epistemologjinë teorike dhe sociologjinë e lartpërmendur të shkencës. Prandaj nuk do të përpiqemi të hyjmë në hollësi dhe në të vërtetë hollësitë e projektit të propozuar në rastet e qytetërimeve grek e Perëndimor i kapërcejnë mundësitë e rrokjes nga autori. Për këtë arsye, do ta paraqes më me plotëri rastin islamik në krahasim me të tjerët, ndonëse edhe ky projekt në vetvete mund të kërkonte studime të vëllimshme për ta treguar si duhet.

A. Qytetërimi grek i lashtë

“Filozofia greke lindi nga përpjekja për ta kuptuar natyrën, pasi të kuptuarit e natyrës doli se ishte shumë më pak i thjeshtë e i drejtpërdrejtë sesa e kishin menduar me mirëbesim shkencëtarët e parë grekë”.⁵² A është plotësisht e vërtetë që filozofia greke u përftua nga një luftë pikërisht e vagullt për të kuptuar natyrën? E përse ka një luftë të tillë për ta kuptuar natyrën? Për më tepër, përse njerëzit e këtij rajoni, e konkretisht të qytetërimit egjean befasisht nisën të interesoheshin për një sipërmarrje të tillë dhe nuk u interesua ndonjë popull tjetër rreth të njëjtit rajon? E përse njerëzit e Egjeut, që sot quhen grekët e lashtë, nisën të interesoheshin në një kohë të caktuar e jo më parë? Nuk do të jetë e mundur t’u përgjigjemi këtyre pyetjeve për sa kohë nënkuptojmë se ka zgjidhje të

⁵² W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: The Classical Mind* (San Diego, New York, etj.: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1970), XVII.

thjeshta për një dukuri kaq të ndërlikuar, d.m.th. për ngjizjen e të menduarit filozofik e shkencor. Prandaj gjykimi i tanishëm për lindjen e shkencave në qytetërimin egjean greqishtfolës është, rrjedhimisht, një *mit*, i lindur nga lënda ekzistuese lidhur me origjinën e mendimit grek. Puna është thjesht se materiali ekzistues që kemi lidhur me periudhën e hershme para Sokratit përqendrohet te mënyra sesi e kuptonin ata natyrën. Megjithatë ne nuk mendojmë se kështu paska qenë puna.

Prandaj procesin nëpërmjet të cilit mendimi shkencor e filozofik grek nisi ngjizjen e vet, mund ta shpjegojmë nëpërmjet një kornize teorike të zhvilluar këtu si epistemologji dhe sociologji të shkencës. Në këtë mënyrë do të përpiqemi ta zbatojmë këtë kornizë teorike për materialin ekzistues për aq sa është e mundur, me qëllim që të paktën t'u përgjigjemi disave prej këtyre pyetjeve pa aq shumë probleme. Në këtë hulli kemi treguar se shkenca dhe filozofia lindin vetëm prej një lloji të caktuar mjedisi dhe në një kontekst, i cili vepron njëkohësisht si të thuash, si *habitati* për përparimin e tyre. Për më tepër, është e mundshme që shkencat të lindin në një mjedis, e megjithatë të mos zhvillohen aty. Në këtë rast përparimi shkencor e filozofik duhet gjithashtu të konceptohet jo nga ana e kohëzgjatjes, por më tepër nga ana e pasojave dhe ndikimit mbi kulturën e qytetërimin, brenda të cilit lulëzon. Prandaj 'përparimi shkencor' do të thotë *të gjitha veprimtaritë shkencore* (duke përfshirë shkencat jo fizike, të tilla si filozofia, historia, sociologjia, teologjia dhe arsimit), *të cilat ndihmojnë në vendosjen e një qytetërimi*. Prandaj ato veprimtari, që gjenden në një bashkësi dhe që karakterizohen si shkencore, nuk do ta bënin një shoqëri shkencërisht të përparuar, në rast se ato veprimtari shkencore nuk e ngrenë atë kulturë të asaj shoqërie deri në nivelin e një qytetërimi. Shpresojmë se kjo pikë

ka dalë mjaftueshmërisht e qartë nga parashtrimi ynë deri këtu. Rrjedhimisht, në këtë krye zbatimi ynë do të orvatet të mbajë parasysh po ashtu të gjitha këto pika qytetërimore. Natyrisht, nuk është nevoja të argumentojmë në këtë kontekst për ta provuar këtë qasje sociologjike, e në disa aspekte antropologjike, meqë e kemi treguar mjaftueshëm këtë aspekt të shkencave.

Shumë kohë përpara ngritjes së qytetërimit egjean helenik kishin zënë vend në këtë rajon dy qytetërime të tjera të mëdha. Më i hershmi prej tyre ka qenë qytetërimi minoik, i cili e ka marrë emrin prej mbretit legjendar Minos të Knososit. Ai e kishte qendrën në ishullin egjean të Kretës me disa qytete të lulëzuara, mes të cilave Knososi ishte më i shkëlqyeri. Qytetërimi minoik e arriti kulmin rreth vitit 2000 deri më 1500 para e.r. Qytetërimi tjetër ka qenë qytetërimi mikenas, që u ngrit në qytetin e Mike-nës e rreth tij, pak kilometra më në jug të Gjirit të Korfuzit kah skaji lindor, duke qenë qendra e gjithë botës së Egjeut deri në vitin 1100 para e.r. Arritjet e këtyre qytetërimeve pa asnjë dyshim duhet të kenë ushtruar ndikim mbizotërues në zhvillimet e mëpastajme kulturore. Para së gjithash, që të dy qytetërimet zhvilluan teknika shumë të stërholluara të shkrimit. Ndonëse fare pak dokumente të shkruara na kanë ardhur prej tyre, pllakëzat ekzistuese të nxjerra nga gërmimet arkeologjike tregojnë, se atje ka pasur një formë relativisht të ndërlikuar të diturisë. Së dyti, pallatet e mëdha të ndërtuara për mbretërit e tyre në ishullin e Kretës, shenjtërorët e ndërtuara në majat e maleve ose në shpellat për hyjnitë e tyre dhe veglat e armët e bëra prej bakri e bronzi tregojnë shenja të qytetërimeve të mëparshme të lulëzuara.⁵³

⁵³ Për një paraqitje të hollësishme të këtyre shih Chester G. Starr, *The Origins of Greek Civilization, 1100-650 B.C.* (New York, London: W.W. Norton & Company, 1991), 36-64.

Mirëpo ndërkohë që qytetërimet minoik dhe mikenas ishin në lulëzim, nga fundi i mijëvjeçarit të tretë para e.r. ndodhën dyndje masive. Së pari vërshuan popuj të Anatólisë, të cilët zunë vend në ishujt veriorë dhe në kontinent, porse vala e dytë e pushtimeve erdhi nga veriu dhe pushtuesit këtë radhë u ngulën në Peloponez; qenë pikërisht këta pushtues që besohet se ishin grekët. Lidhur me gjuhën greke ka dy teori: njëra mbron pikëpamjen se e ka zanafillën në vetë Greqinë në kohë më të hershme dhe tjetra mëton se u soll prej pushtuesve nga fundi i Kohës së bronzit, rreth vitit 1200 para e.r.⁵⁴

Ne do të përpiqemi të argumentojmë se në këtë kontekst kushtet e domosdoshme për lindjen e shkencave në qytetërimin egjean ishin duke u përfutur përpara intelektualëve jonianë, domethënë përpara vitit 600 para e.r. Për ta treguar këtë na duhet të japim një histori të shkurtër të qytetërimit egjean përpara filozofëve jonianë. Kështu po argumentojmë, se me krijimin e kornizës epistemologjike dhe sociologjike në këtë qytetërim si mjedisi i domosdoshëm për ngjizjen e shkencave, atëherë ishin duke u zhvilluar edhe elementë të tjerë me ndihmesë nga intelektualët e atij qytetërimi si shkaqe të mjaftueshme për lindjen e shkencave, e konkretisht për procesin shkencor. Në këtë rast duhet të jemi të qartë lidhur me faktin se një shoqëri mund t'i ketë kushtet e domosdoshme epistemologjike e sociologjike për këtë proces, por pa prodhuar në të vërtetë asnjë shkencë. Kjo ndodh sepse rrethanat e shoqërisë mund të kërkojnë të tjerë faktorë si shkaqe të mjaftueshme për fillimin e këtij procesi. Rrjedhimisht, ndonëse është e mundshme të jepen një numër mjaft i përpiktë dhe vetë natyra e elementëve të domosdoshëm për lindjen e shkencave, nuk mund të

⁵⁴ Geoffrey Barraclough, bot. *The Times Atlas of World History* (London: Book Club Associates, 1986), 66.

bëjmë të njëjtën gjë lidhur me kushtet e mjaftueshme. Duke e kuptuar kështu, mund t'i hyjmë tashti shqyrtimit të rastit të Egjeut për lindjen e procesit shkencor.

Rreth vitit 800 para e.r. vendbanimet e ngulimeve të vogla nisën të rriteshin si qytete, të cilat më vonë u bënë njësitë kryesore të organizimeve politike dhe kështu u krijuan qytetet-shtete: Athina, Sparta, Teba, Korinti në kontinent dhe Mileti në brigjet e Azisë së Vogël. Popullsia e disave prej këtyre qyteteve arriti deri 300.000 banorë me shtrirje territoriale nga 1000 deri 3000 kilometra katrorë. Nuk ka nevojë të zgjatemi me dinamizmin moral në qytetet-shtete rreth kësaj kohe, i cili mbizotëronte dhe kishte hyrë në rrugën për t'u shndërruar në kulturë të gjithëmbarshme. Përshkrimi historik na jep lëndë të mjaftueshme për të rrokur luftën e grekëve që të mbanin kulturën e tyre të lartë dhe qytetërimin e stërholluar. Luftërat, mitologjia, organizimet e përpunuara shoqërore, teknikat e stërholluara të bujqësisë e të arteve i tregojnë shenjat e këtij dinamizmi. Në këtë ndërkohë ndodhën dy zhvillime të rëndësishme: gjallërimi i tregtisë dhe shpikja e alfabetit grek, i cili u ndikua nga sistemi i shkrimit fenikas. Shkrimet e mëparshme mbështeteshin në simbolet që përfaqësonin rrokje, kurse tashti shenjat e reja u krijuan për tingujt e veçantë. Fenikasit nuk kishin ndonjë simbol për zanoret, grekët e mbushën këtë mangësi. Si rrjedhim u përhap gjerësisht shkrimi e këndimi. Mbaheshin dokumente me shkrim. Kur tregtia dhe shkrimi sollën më shumë pasuri e lulëzim, atëherë ata nisën kolonizimet. Në këtë mënyrë mund të vëzhgojmë dinamizmin intelektual të përshkruar në sociologjinë e shkencës, i cili më në fund çoi te ngjizja e traditës shkencore. Porse ky zhvillim u bë pas shekullit VII para e.r. dhe e arriti kulmin rreth shekullit VI para e.r., domethënë në vitet 550 para e.r., që do të thotë se këto shkaqe kon-

tekstuale do të jenë zhvilluar brenda këtij qytetërimi ndërmjet viteve 800-500 para e.r., kështu që pas viteve 600 nis të zhvillohet dinamizmi shoqëror. Për më tepër, si shenjë e këtij dinamizmi nisi gjithashtu një valë e madhe shpërnguljesh të grekëve rreth kësaj kohe për shkak të rritjes së popullsisë në qytetet-shtete kryesore greke.

Nga ana tjetër, shumë kohë përpara këtyre zhvillimeve qytetërimi kryesor i këtij rajoni, qytetërimi minoik, tashmë kishte dhënë shenja dobësimi rreth vitit 1500 para e.r. Minoikët besohet se kanë qenë grekët e hershëm, ashtu si tabelëzat e zbuluara në kryeqytetin e tyre, Knosos, shprehin një formë të hershme të gjuhës së lashtë greke.⁵⁵ Por pas rreth 1475 para e.r. u bë gjithnjë e më shumë mbizotëruese një fuqi tjetër në Greqinë kontinentale, domethënë mikenasit, të cilët e ngritën kryeqytetin e tyre në Mikenë, në lindje të Peloponezitet. Mikenasit e mposhtën qytetërimin minoik dhe rreth vitit 1250 para e.r. fituan be tejën legjendare kundër Trojës. Por diku aty pas vitit 1200 ata vetë u pushtuan prej grekëve më primitivë të malësive veriore, prej dorëve. Periudha ndërmjet viteve 1200-800 para e.r. quhen epoka e errët. Sido që të ketë qenë, nuk mund të nënçmohet ndikimi dhe trashëgimia e të dy qytetërimeve për ngjizjen e qytetërimit grek klasik. Është fakt që madje edhe hyjnia më i rëndësishëm grek, Zeusi, ishte zot mikenas. Shumë fakte historike lidhur me të dy qytetërimet janë rrëfyer nga Homeri.

Nga paraqitja e shkurtër e mësipërme del qartë se farat e qytetërimit grek, e rrjedhimisht të arritjeve të tyre shkencore e filozofike duhet të kërkohen jo vetëm te këto qytetërime që i paraprijnë, por edhe në dinamizmin shoqëror, politik dhe arsimor, që ndodhi pas viteve 800 para e.r. Por lidhur me kornizën tonë teorike, këto zhvi-

⁵⁵ William McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1963), 87.

llime të fundit janë më të rëndësishme sesa historia e qytetërimeve të mëparshme, sepse qytetërimet e hershme nuk japin as truallin epistemologjik dhe as sociologjik për ngjizjen e traditës shkencore greke. Ky truall mund të zhvillohej vetëm brenda shoqërisë së vet dhe pikërisht kjo ka ndodhur edhe me rastin grek. Tashmë e kemi treguar se përmes shkaqeve kontekstuale, të cilat i diskutuam si bërthamore e anësore, korniza e përgjithshme për lindjen e shkencave, d.m.th. të botëvështrimit grek, u krijua përpara filozofëve të parë jonianë. Pastaj me zhvillimin e mitologjisë greke, hap pas hapi një grup njerëzish nisën të interesoheshin për *diturinë*, e këta janë paraardhësit për vendosjen e traditës diturore, në të cilën mund të gjejmë një skemë konceptuale teorike, e cila do t'i mbështeste këto veprimtari intelektuale. Përfundimi i kësaj skeme konceptuale brenda botëvështrimit grek u bë konteksti mjedisor i traditës shkencore greke.

Aty nga koha e Thalesit, 550 para e.r., veprimtaritë diturore hap pas hapi kaluan te një metodologji më disiplinore në atë mënyrë, që nga koha e Platonit disa prej objekteve të studiuara në këtë traditë diturore arritën të përbëjnë një fushë të posaçme mësimi, e cila mund të merrte emrin e vet. Që Aristoteli i cili arriti t'u jepte emrin këtyre objekteve të studimit dhe kështu e plotësoi procesin shkencor të nisur në mënyrën e përshkruar më sipër. Ndonëse përshkrimi ynë nuk është edhe aq i posaçëm sa do ta priste dikush, përsëri është i mjaftueshëm për të bërë një tablo, e cila demonstroi kornizat e paraqitura në këtë trajtesë. Kështu mund të vijmë te përfundimi se vetëm pas kësaj etape të emërimit mund të flasim për shkencat në këtë qytetërim. Për më tepër, përsëri pas lindjes së shkencave ndodh që skema konceptuale e përdorur kështu në veprimtaritë diturore mund të emërtohet 'skema konceptuale shkencore'. E përsëri pikërisht

pas përfundimit të gjithë këtyre dukurive, tradita diturore e zbatuar deri atëherë si mjedisi konceptual e shoqëror i gjithë këtyre veprimtarive intelektuale mund të emërtohet ‘tradita shkencore greke’.

A. Qytetërimi perëndimor

Zbatimi i kornizave tona për qytetërimin Perëndimor paraqet disa vështirësi; për shembull, duke zbatuar kornizën epistemologjike, kur mund ta nisim gjithë procesin? Kjo pyetje në vetvete paraqet një problem tjetër edhe më të ndërlikuar, sepse po t’i përgjigjemi kësaj pyetjeje duke treguar fillimet e qytetërimin Perëndimor, atëherë mund të bëjmë pyetjen: kur filloi qytetërimi Perëndimor? A mund ta marrim një periudhë në histori se shfaq shenja për ngritjen e një qytetërimi, e në këtë rast të qytetërimin Perëndimor? Për shembull, në rastin e qytetërimin islamik kjo është fare e lehtë; mund ta marrim vitin në të cilin erdhi shpallja e parë si datën për fillimin e këtij qytetërimi. Në këtë hulli, lindja e Pejgamberit as mund të merret si një shenjë, sepse kjo nuk na jep asgjë lidhur me Islamin si themelin e këtij qytetërimi. Por si është puna me qytetërimin dhe traditën shkencore Perëndimore?

Në këtë trajtesë po të merren kornizat si procese, atëherë fare lehtë mund ta shohim se fillimi do të dalë si historia, që na jep shkaqet kontekstuale për ngjizjen e shkencave në këtë qytetërim, dhe se ne duhet të arrijmë te këto shkaqe që nga e sotmja duke ecur mbrapsht në histori nëpërmjet një procesi të pandërprerë. Kjo pikëpamje i kundërvihet *mitit* se rrënjët e qytetërimin Perëndimor duhen kërkuar në qytetërimin grek ose greko-ro-

mak. Fakti që qytetërimet e mëparshme ndikojnë mbi qytetërimet e mëpastajme nuk do të thotë se qytetërimet e mëpastajme janë vazhdimë të të mëparshmeve. Natyrisht, historia është e vijueshme dhe në këtë kuptim gjithë qytetërimet që pasojnë njëri-tjetrit në histori e në gjeografi janë vazhdimësi të njëri-tjetrit. Porse kjo do ta bënte gjithë historinë njerëzore që të konceptohej si një qytetërim, çka nuk do të përlligjte punën për të dalluar qytetërimet. Paraqitja jonë këtu tregon se disa procese janë të vijueshme në vetvete, por të veçueshme kundrejt proceseve të tjera që ndodhin në histori. Kjo sepse një proces nuk mund të jetë i mëvetësishëm në vetvete, konkretisht të përfundonte në një periudhë të caktuar e pastaj të riniste në një periudhë tjetër; përndryshe këtu nuk do të kishim një proces. Po ta ndjekim këtë argumentim, atëherë mund të përpiqemi të tregojmë se zanafilla e qytetërimit Perëndimor, e rrjedhimisht, e traditës shkencore Perëndimore, duhet kërkuar te dinamizmi i madh moral e shoqëror, që mund të vëzhgohet rreth shekullit VIII të erës së re. Nga kjo anë, periudha që mbulon shekujt IX, X dhe XI ka rëndësi thelbësore, sepse është pikërisht kjo periudha në të cilën vërejmë shkaqet kontekstuale që veprojnë për lindjen e intelektualizmit Perëndimor, i cili më në fund solli te ngritja e qytetërimit Perëndimor. Por si është puna e ndikimeve greke dhe në fakt islamike? Në të vërtetë nuk e mendojmë se shohim ndonjë ndikim të huaj ndër shkaqet kontekstuale. Por tradita shkencore islamike, meqë lindi përpara përgjegjësit Perëndimor, është një element me ndihmesë të qenësishme në nxitjen e shkaqeve kontekstuale të tij, sepse shfaqti një sfidë të madhe si qytetërim kundrejt mjaft idealeve Perëndimore të asaj kohe, e më në veçanti në sferën fetare (d.m.th. teologjike). Por roli i ndikimeve islamike nuk mund të rrëgjohet te roli si një element me

ndihmesë për shkaqet kontekstuale; mbi të gjitha pas fillimit të shekullit XII ndikimet islamike janë ndier në nivelin filozofik e shkencor. Prandaj, ndonëse në etapën fillestare, d.m.th. shekujt IX-XII, ndikimet islamike mund të përmbliidhen në nivelin kulturor si shkak me ndihmesë për krijimin e shkaqeve kontekstuale të veprimtarive shkencore Perëndimore, në periudhën e mëvonshme, d.m.th. në shekujt XII-XVII, dalin gjithashtu edhe në nivelin intelektual.

Trajtimi ynë i historisë së kushteve shoqërore-politike dhe kulturore të Europës në shekujt për të cilët mëtojmë se u ngjiz tradita shkencore Perëndimore, do të përqëndrohet te elementët, të cilët këtu i kemi përmendur si shkaqet kontekstuale për lindjen e një tradite shkencore. Në përputhje me këtë, elementi që mund të quhet mjedisi i shkencës Perëndimore është kultura e krishterë. Natyrisht, aty nga shekulli IX kjo kulturë kishite zënë vend mirë, por kryesisht në Europën jugore. Sidomos konvertimi i perandorit Konstandin dhe më pas mbyllja e gjithë shkollave të filozofisë së lashtë greke nga Justiniani hapën rrugën për konsolidimin e një kulture të krishterë uniforme në Perëndim. Si pasojë, nisi të përftohej një mënyrë e re e të menduarit filozofik brenda kornizës së besimit të krishterë. Që ky zhvillim i ri të ishte më i frytshëm dhe të zinte rrënjë brenda kulturës së krishterë, siç e kemi argumentuar më lart, duhej të kishte një kontekst të përshtatshëm shoqëror-politik dhe kulturor, i cili do të përgatiste shkaqet kontekstuale për lindjen e traditës shkencore, prandaj ne do t'i shqyrtojmë këto kushte vetëm në këtë lidhje, siç e kemi paraqitur deri më këtu.

Në fillim të shekullit VII megjithatë Europa veriore në pjesën më të madhe ende ishte pagane dhe tërësisht e huaj për kulturën e krishterë. Perëndimi i kristianizuar

kështu në shekujt pasues pësoi trysnitë e dy fuqive: njëra ishte sulmi i vijueshëm nga fiset pagane gote nga veriu, tjetra ishte fuqia politike dinamike e sapongritur, Islami, nga jugu. Vetëm pas gjysmës së dytë të shekullit VIII Karli i Madh (768-814) i çoi kufijtë e Perandorisë së krishterë deri në kufijtë e saj më të largët. Në jug frankët gjithashtu aneksuan Mbretërinë Lombarde në Itali; ata gjithashtu qenë në gjendje t'i shtynin prapa muslimanët përtej Pirenejve. Atëherë "Shpatat franke i konvertuan saksonët kokëngjeshur".⁵⁶ Po në atë kohë pati gjithashtu veprimtari të jashtëzakonshme misionare ndër frizët, bavarët e turingasit; në këtë mënyrë kultura e krishterë e shoqërisë latinase të Europës jugore i asimiloi fiset gjermanike. Kështu të gjitha këto fise u futën brenda qarkut të krishterimit. Më në fund, më 25 dhjetor 800 papa e kurorëzoi Karlin e Madh si 'Perandorin e Romakëve'.

Kështu Karli i Madh u bë sundimtari i padiskutueshëm i gjithë krishterimit Perëndimor. Pasi u kurorëzua, ai nisi një varg reformash dhe riorganizimesh. Për ta arritur këtë ai i solli disa studiues nga Italia dhe Franca. Këta studiues ngritën një farë akademie mbretërore, që e mori emrin "Shkolla Palatine", e cila ekzistonte si shkollë e pallatit përpara Karlit të Madh; por ai e vuri theksin te ushtrimi intelektual i nxënësve të ardhur nga një rreth i gjerë njerëzish. Përveç kësaj, pati edhe disa shkolla pranë disa manastireve, të cilat jepnin arsim si për anëtarët e urdhrave fetarë, ashtu edhe për publikun e përgjithshëm. Rreth këtyre shkollave dhe brenda tyre nisën të lulëzonin bibliotekat. Si rrjedhim, që nga vetë fillimi i shekullit të nëntë u shfaq një lëvizshmëri e madhe në botën Perëndimore, e cila mund të përmbledhet kryesisht në këto fusha:

⁵⁶ William MacNeill, vep. cit., 445.

1. dinamizmi moral për ta çuar besimin e krishterë te paganët dhe për të mbajtur integritetin e brendshëm të shoqërisë;

2. lëvizshmëria e madhe shoqërore dhe dinamizmi intelektual;

3. dinamizmi politik;

4. dinamizmi arsimor.

Lëvizshmëria e madhe shoqërore i shtyu frankët të hynin mjaft thellë në Europën kontinentale, kryesisht nëpërmjet pushtimeve ushtarake dhe konvertimit fetar. Prandaj baza gjeografike dhe fuqia shoqërore e krishterimit u zgjeruan ndjeshëm në Perëndim. Pati një grusht faktorësh që dhanë ndihmesë për këtë lëvizshmëri, së pari, mbrojtja misionare e krishterimit kundër paganëve; së dyti, lufta e shenjtë kundër muslimanëve, dhe së fundi, fërkimi i ashpër ndërmjet krishterimit ortodoks dhe katolik. Natyrisht, hap pas hapi kjo do të përfizonte një dinamizëm intelektual në shoqërinë Perëndimore, siç del e qartë nga fakti se nuk mundet dikush ta mbrojë pozitën e vet duke u bazuar thjesht në fuqinë e vrazhdë dhe duhen gjithashtu ide për një mbrojtje afatgjatë.

Në shekullin IX pati një zhvillim tjetër të rëndësishëm. Në vitin 828 Kreta ra nën pushtimin e muslimanëve nga sundimi spanjoll. Ishulli i lulëzuar i Sicilisë ra pothuaj nën kontrollin e plotë të muslimanëve pas vitit 878. Kështu muslimanët nisën të kishin nën sundimin e tyre Mesdheun nga brigjet lindore të Antiokisë e Libanit e deri te Gadishulli Iberik. Deti Mesdhe u bë një liqen musliman për tregtarët, që bartnin mallra e objekte nga India dhe vendet e tjera muslimane te portet detare kryesore të Europës. Mallrat muslimane u bënë objektet më të kërkuara në tregjet e Europës Perëndimore, duke dalë si sendet e luksit të asaj kohe. Kështu Perëndimi i Krishterë ishte i lirë të gjente një truall të ri e të gjerë për zhvi-

llimin e vet në veri, që të kompensonte humbjet në jug. Rrjedhimisht bregdeti i Detit të Veriut dhe Kanali i La Manshit pak nga pak nisën të zëvendësonin lavdinë e rajonit të Mesdheut.⁵⁷ Prandaj nisën të lindnin qendra të reja të kulturës në Europën veriore si qendrat më të gjalla të Perëndimit të krishterë, si nga ana politike e kulturore, e po ashtu dhe intelektuale. Ky zgjerim drejt veriut solli më shumë dinamizëm për qytetërimin Perëndimor që po ngrihej, si baza ekonomike për ta ngritur në një nivel të caktuar të pasurisë, mirëqenies, të fuqisë politike dhe ushtarake paralelisht me ngritjen e tij intelektuale dhe kulturore. Ka qenë kjo lëvizshmëri dinamike e shoqërisë Perëndimore në sferat morale, intelektuale e pastaj shoqërore, politike, ekonomike dhe arsimore të kulturës, që çoi te kërkimi i një të menduari më origjinal e të stërholluar. Ka qenë ky kërkim që gjithashtu çoi te 'ngacmimi i jashtëzakonshëm ndër mendjet kureshtare dhe të shprangosura që u mbledhën në Paris dhe në qendrat e tjera të mësimit skolasik'.⁵⁸

Pikërisht në këtë kohë (konkretisht në shekullin X) kureshtia intelektuale i shtyu mendjet Perëndimore të zbulonin mësimet e stërholluara dhe pasurinë e traditës shkencore islamike, e cila e kapërcente mjaft atë të Perëndimit në atë kohë. Prandaj sidomos në shekullin XI nisën të lindnin shkolla të reja për studime sistematike dhe përkthime latinisht të pasurive të dijeve islamike. Faktorët që i dhanë një shtysë shpejtimi kësaj veprimtarie përkthimi kanë qenë fillimet e kryqëzatave më 1086 dhe zgjerimi gradual i krishterimit Perëndimor në Gadishullin Iberik. Pushtimi i Toledos më 1085 bëri që bibliotekat kryesore të binin në duart e të krishterëve. Kështu Toledoja u bë selia kryesore e përkthimeve nga

⁵⁷ Ibid., 451.

⁵⁸ Ibid., 548.

arabishtja në latinisht në vitet e fundit të shekullit të njëmbëdhjetë. Pastaj hap pas hapi në Salerno, Salamankë, Saragosë, Sicili e Venedik nisën të krijoheshin shkolla të reja të përkthimit. Kështu filloi një periudhë e re në historinë e traditës shkencore, e cila mund të quhet me të drejtë 'periudha e përkthimeve'. Kështu dinamizmi intelektual i dha frytet e veta të para. Por natyrisht, shfaqja e filozofëve të parë të mëdhenj do të kërkonte kohë, e kështu ndodhi rreth pas 200 vjetësh në këtë rast, sepse intelektualët e traditës së re shkencore që po ngjizej duhej në fillim të përthithnin dijen e përkthyer dhe të tërhiqnin nxënës në këto fusha. Të parët nxënës të aftë të periudhës së përkthimeve ishin Shën Anselmi, Peter Abelari, Fulberti, që quhet themeluesi i Shkollës së Shartrit më 990, dishepull i Gerlantit nga Aurijaku, Peter Lambardi (1100-1160) dhe Adelari i Bathit.

Në kohën e këtyre dijetarëve veprimtaritë studimore në Perëndim, si pasojë e shkaqeve kontekstuale, çuan të lindja e dy kornizave të përvijuara në epistemologjinë e shkencës (shih kreun 2), të botëvështrimit si korniza e përgjithshme dhe të skema konceptuale, që e quajtmë 'skema konceptuale shkencore', pas ngjizjes së traditës shkencore si korniza e brendshme e kësaj tradite. Më vonë, pas shekullit të njëmbëdhjetë tradita diturore Perëndimore në procesin e vet shkencor hyri në një etapë më disiplinore dhe kështu e plotësoi ciklin e vet pa Etapën e emërtimit. Kjo ndodhi sepse qytetërimi Perëndimor tashmë i kishte gjetur shkencat të emërtuara që më parë dhe nuk kishte nevojë t'i riemërtonte. Megjithatë vetëdijshmëria shkencore, si truall epistemologjik për ta perceptuar secilën disiplinë të studimit, e cila përbën një degë të pavaruar të diturisë që mund të emërtohet, ekzistonte a priori dhe kështu nuk jemi në gjendje të tregojmë lindjen e saj. Për këtë arsye, përveç shkencave të reja

që po përftoheshin brenda traditës shkencore Perëndimore, nuk ka një etapë tjetër emërtimi për procesin shkencor të shkencës Perëndimore. Kështu mund të arrijmë te përfundimi se pas shekullit të dymbëdhjetë shkenca Perëndimore e plotësoi procesin e vet të ngjizjes dhe hyri kështu në fazën normale të zhvillimit.

Paraqitja jonë për ngjizjen e një tradite shkencore brenda rastit të Perëndimit na demonstroi njëkohësisht formësimin e shkencës nga shoqëria. Shpresojmë se kjo do të shpaloset më plotërisht kur në pjesën tjetër do ta ilustrojmë ngjizjen e traditës shkencore islamike. Do të shohim se në radhë të parë është shoqëria me shkaqet e saj kontekstuale, e cila formon një aspekt shoqëror të shkencës, siç e pamë edhe në rastin e Greqisë e të Perëndimit. Lloji i karakteristikave që fiton shkenca nga aspektet e saj shoqërore mund të krahasohet edhe nga ana e botëvështrimit mbizotërues të shoqërive të tyre përkatëse. Meqë synimi ynë është ta gjurmojmë këtë në marrëdhënie me traditën shkencore islamike, do të përpiqemi të vëmë në pah disa prej këtyre karakteristikave, ndërsa do të përpiqemi të përvijojmë ngjizjen e traditës shkencore islamike.

C. Qytetërimi islamik

Tashmë e kemi vënë në dukje se disa botëvështrime nuk mund të çojnë te lindja e shkencave. Për ta treguar këtë duhet të orvatemi të përvijojmë botëvështrimin e hershëm islamik siç u vendos prej Profetit nëpërmjet udhërrëfimit të Kur'anit. Shkaqet kontekstuale për lindjen e traditës shkencore islamike mbisunduese në këtë

shoqëri gjithashtu do të bëhen të dukshme gjatë parashtrimit tonë. Ne mëtojmë se nga kjo anë një renditje kronologjike e përafërt e çështjeve në Zbulesë do të tregojë sesi botëvështrimi i hershëm islamik ishte i ndërtuar në mënyrë *pothuaj shkencore*, e kjo më në fund çoi te përparimi shkencor që nga shekulli i parë i Islamit, kur bashkësia e re u përball me disa sfida të rënda. Këto sfida në radhë të parë vinin prej vetë kulturës, në të cilën kishte lindur islamizmi. Nga ky këndvështrim pati një sfidë të parë morale, të cilën e sillnin aspektet dekadente të kulturës së *shāhiliyyetit* (kultura e injorancës, kultura paraislamike); së dyti, pati një sfidë letrare të paraqitur nga poezia e *shāhiliyyetit*, dhe ajo që është më e rëndësishme, e treta, me zgjerimin e shpejtë të islamit në qytetërimet e tjera, nisi të ndihej një sfidë tjetër nga fronti shkencor e filozofik, të cilën e paraqiste sidomos qytetërimi helenistik.

Të gjitha këto sfida intelektuale nuk mundeshin dhe nuk mund të përballoheshin pa një farë grupi studiuesish me stërvitje të mjaftueshme, të cilët mund të quhen mendimtarë në një kuptim shkencor. Mëtimi ynë atëherë vjen e thotë se intelektualizmi i shekullit të parë të islamit dha truallin e përshtatshëm, të cilin e kemi quajtur *shkaqet kontekstuale* për lindjen e veprimtarive shkencore dhe për ngjizjen e traditës shkencore në islam. Si sfida spekulative e qytetërimeve të mëparshme, e në veçanti e kulturës së *shāhiliyyetit*, po ashtu edhe nxitja kur'anore për të përsiatur rreth natyrës së njeriut e të universit, duhet të kenë çuar që breznitë e para të muslimanëve të bënin arsyetime mbi disa probleme. Ndërsa ata merreshin me këto çështje, Profeti i ndriçoi nën udhërrëfimin e Shpalljes. Ky ka qenë shtjellimi i procesit të ndërtimit të botëvështrimit islamik.

Prandaj ka gjasa që sfidat spekulative të qytetërimeve të mëparshme dhe nxitja kur'anore për të përsiatur të

mos mbeteshin pa u vënë re nga breznitë e para të muslimanëve. Rrjedhimisht, është e pranueshme të nxjerrim përfundimin se qysh në zanafillë qytetërimi islamik është mbështetur në të menduarit *racional*,⁵⁹ i cili udhëhiqej nga mësimet e Kur'anit; dhe në këtë hulli breznitë më të hershme muslimane nisën të shpjegojnë, të plotësonin dhe të rimendonin aludimet spekulative si në Kur'an, edhe në *hadith*. Në këtë mjedis të hershëm intelektual të Islamit mbisundonte botëvështrimi islamik i përpunuar nga Profeti përmes udhërrëfimit të Shpalljes.

Siç e kemi argumentuar tashmë, metafizika themelore e botëvështrimit islamik tashmë ishte ndërtuar nga Kur'ani, kur Profeti ende ishte në Mekë. Prandaj një numër i ndjeshëm termash prej terminologjisë shkencore që do të përdorej më pas, përmbahej në suret/kaptinat e Mekës, pasi këta terma përmbahen në pjesën më të madhe brenda strukturave themeltare të botëvështrimit islamik. Rrjedhimisht, edhe kur këta terma shkencorë nuk ishin përdorur nga Kur'ani dhe hadithet në kuptimin shkencor teknik, meqë ishin futur në botëvështrimin islamik si koncepte themelore, kjo u kishte përgatitur rrugën për përdorimin shkencor. Natyrisht, në periudhën e Medinës terma të fushave të ndryshme, si shumica e terminologjisë në fushat e së drejtës dhe të filozofisë politike ishin tashmë të përpunuar e prej këndej u integruan në ndërtimin e botëvështrimit islamik. Porse struktura themeltare e këtij botëvështrimi tashmë ishte vendosur në Mekë. Në këtë kontekst ka rëndësi të tregohet sesi një korpus dijesh zë vend si një shkencë, sepse në këtë rrugë e shohim procesin, nëpërmjet të cilit vendoset një traditë shkencore. Për ta bërë këtë, nga historia

⁵⁹ Për një diskutim të hollësishëm të konceptit të racionalitetit nga pikëvështrimi islam shih artikullin e autorit "Transcendent Rationality, Ibn Rushd and Kant: A Critical Synthesis", *Alif* 16 (1996).

e shkencave do të tregojmë në fillim procesin, i cili ishte i përfshirë në këtë dukuri.

Epistemologjia e shkencës që shtjelluam në krrerët e mëparshëm mëton se shkenca ngrihet brenda tri kornizave mendore: së pari vjen botëvështrimi (i shkencëtarit), i quajtur 'korniza e përgjithshme', që në të vërtetë është mjedisi konceptual brenda të cilit lëvrohen veprimtaritë shkencore; së dyti vjen rrjeti i një korpusi të mirëpërcaktuar nocionesh shkencore, të quajtur 'konteksti' (i shkencave), ose më mirë do të ishte 'skema konceptuale shkencore', dhe së treti vjen rrjeti i fjalorit teknik bashkë me pamjen që del prej një rrjeti të tillë konceptesh brenda një shkence të veçantë. Kjo ndodh sepse shkenca nuk është një veprimtari, e cila kryhet në plan të përgjithshëm; përkundrazi, veprimtaria shkencore kurdoherë ka të bëjë me një problem të posaçëm pothuaj pa asnjë lidhje me probleme të tjera shkencore, përveçse kur shërben për t'i zgjidhur. Rrjedhimisht, skema konceptuale shkencore, së bashku me mjedisin e vet, nuk mjafton për përparimin e mëtejshëm shkencor; është e domosdoshme një skemë më e posaçme si dhe në një shkencë e veçantë, në mënyrë që problemet e asaj shkence të zgjidhen brenda asaj skeme. Meqë epistemologjia jonë për shkencën mëton se mendja jonë nuk mund të operojë pa një skemë, ne pohojmë se kjo është e vërtetë jo vetëm lidhur me operacionet e përgjithshme të mendjes, por edhe për ato të veçanta. Për pasojë, nëse një qenie njerëzore dëshiron që qoftë edhe një dukuri të tillë biologjike si të ecurit, ta vendosë në një kontekst konceptual, atij i duhet të ketë një botëvështrim, në mënyrë që ta vendosë në një skemë të tillë; po me të njëjtën mënyrë, nëse dikush do të hulumtonte dukurinë e të ecurit shkencërisht, do të duhej ta vështronte këtë problem brenda një botëvështrimi e gjithashtu brenda një skeme shkencore dhe

biologjike. E para është një skemë shkencore e përgjithshme, e cila tashmë këtu është përcaktuar si korniza e brendshme e shkencave, kurse e dyta është skema biologjike, të cilën mund ta përcaktojmë si 'skema (konceptuale) shkencore e posaçme'.

Është e mundshme të përcaktohet skema e përgjithshme shkencore konceptuale si 'tradita shkencore', në qoftë se shfaqet brenda një qytetërimi të caktuar e kështu merr emrin e atij qytetërimi. Kjo vjen sepse një traditë nga vetë natyra e saj kërkon një bashkësi, të cilën e përcaktojmë si 'bashkësia shkencore'. Për pasojë, tradita shkencore islame është shfaqje e skemës konceptuale shkencore islame në qytetërimin islam. Si e tillë është para së gjithash skemë konceptuale shkencore e përgjithshme, por meqë kjo skemë nuk mund të qëndrojë pa mjedisin e vet, tradita shkencore islamike e domosdoshme përfshin botëvështrimin islamik. Prej këndeje tradita shkencore islamike është konteksti mjedisor islamik, që ka kaluar nga një brezni shkencëtarësh, d.m.th. '*ulemā*', te tjetra.⁶⁰ Por meqë te shkencat ne merremi në radhë të parë me skemat shkencore, mundemi në këtë kontekst ta shpërfillim botëvështrimin dhe kështu ta vështrojmë traditën shkencore islamike vetëm si skema konceptuale shkencore islamike e përgjithshme. Prandaj mbi këtë bazë mund të postulojmë, që skema konceptuale shkencore e posaçme përpunohet në radhë të parë brenda një tradite shkencore.

Epistemologjia jonë për shkencën, siç e kemi parë, nënkupton se përpara procesit shkencor, përmes të cilit

⁶⁰ Është e qartë se bashkësia e shkencëtarëve të përfshirë në traditën shkencore islame është prej dijetarësh muslimanë, porse duhet gjithashtu të vihet në dukje që shkencëtarët jo muslimanë gjithashtu përfshihen në këtë bashkësi, në qoftë se ata pranojnë dhe punojnë brenda po asaj tradite, siç ka ndodhur, për shembull, me *Zekerijja er-Raziun*, Hunejn ibn Is'hakun dhe Maionidesin.

përftohet shkenca, duhet që një strukturë e stërholluar e dijes të vendoset brenda një shoqërie si *botëvështrimi mbi-zotërues*. Është kjo strukturë dijeje që do të nxisë veprimtaritë drejt vendosjes së traditës shkencore, e cila nga ana e vet do të çojë të lindja e disiplinave të veçanta si shkenca. Prandaj historikisht mund ta ilustrojmë sesi u vendos botëvështrimi islamik në Mekë me vijat e tij themeltare (natyrisht, më vonë ky botëvështrim u zgjerua nëpërmjet veprimtarive shkencore dhe intelektuale). E dyta, në Medinë me udhëheqjen e Profetit, bashkësia e hershme muslimane zhvilloi një strukturë dijeje brenda atij botëvështrimi islam. Kjo strukturë dijeje ishte aq e stërholluar, sa më në fund çoi të ngritja e një tradite shkencore nga fundi i shekullit të parë të islamit. Së fundi, në shekullin e dytë grumbullimi i dijeve në degët e ndryshme të diturisë pak nga pak solli të dalja e shkencave të veçanta, si *hadithi, tefsiri, historia, fikhu* dhe *kelāmi*. Shkencat fizike në pjesën më të madhe u huazuan nga grekët në shekullin e tretë. Madje edhe disa nga këto degë të diturisë më pas u vendosën nga muslimanët si shkenca, si në rastin e algjibrës e të kimisë.

Teoria jonë për procesin shkencor, siç e pamë në sociologjinë e shkencës (Kreu 3), na thotë se shkencat përgjithësisht ndjekin këtë kornizë të zhvillimit në cilindo qytetërim, ndonëse rruga që marrin është e ndryshme në secilin qytetërim. Prandaj lindja e fizikës në Greqi, për shembull, mund të jetë e njëjtë me lindjen e *kelām-it*, për shembull, në qytetërimin islamik. Por në njërin prej tyre studimi i natyrës lindi si shkencë, ndërsa në tjetrin si studim i fesë. Është e mundshme që fizika të mos kishte lindur asnjëherë si shkencë në Islam, dhe në vend të saj një degë e *kelām-it* mund të zhvillohej e të përftohej si një shkencë e pavarur për të zëvendësuar fizikën greke. Prandaj nëse përpiqemi të gjurmojmë rrugën historike që mori

procesi shkencor islamik, gjithashtu do të sqaroheshin të gjitha këto pika. Për këtë qëllim kemi nevojë të përshkruajmë së pari ngjizjen e botëvështrimit islam si korniza e përshtatshme e përgjithshme për lëvrimin e shkencave në Islam. Pastaj do të përpiqemi të tregojmë sesi lindi tradita shkencore islamike prej kësaj kornize mendore.

1. Botëvështrimi i Islamit si mjedisi i shkencës islame

Si do ta deshifronim botëvështrimin e Islamit? Në të vërtetë mund të bëjmë pyetjen: ku ta nisim përshkrimin e tij? Do të zbatojmë për botëvështrimin islamik teorinë tonë lidhur me strukturat e një botëvështrimi dhe në këtë mënyrë do të kemi mundësinë të paraqesim elementët e tij themeltarë. Shpresoj se zbatimi ynë do të sqarojë gjithashtu se çfarë kuptojmë me secilën strukturë. Në këtë zbatim nuk mund të nisemi nga struktura e jetës, pasi duke qenë se struktura e jetës e ka truallin te biologjia njerëzore, do të ketë shumicën më të madhe të elementëve të përbashkët me gjithë botëvështrimet e tjera dhe si e tillë struktura e jetës e botëvështrimit islamik është aspekti më mbizotërues në veprimtaritë kulturore islamike, prandaj nuk mund të jetë themeli i tij. Në këtë rast paraqitja e çfarëdo botëvështrimi duhet të nisë nga themeli i tij. Themeli i çfarëdo botëvështrimi, siç e kemi parë, është struktura e tij e botës. Prandaj trajtimi ynë për botëvështrimin e Islamit gjithashtu do të nisë nga struktura e tij e botës.

Struktura e botës është ai aspekt i botëvështrimit islamik, që përfshin elementë më themelorë, si idenë e Zotit, profetësinë, ringjalljen dhe idenë e fesë e të botës tjetër, ahiretit. Ne nuk mendojmë se këto janë të vetmet koncepte themelore të botëvështrimit islamik, sepse se-

cila strukturë në vetvete përfaqëson një element doktrinor, i cili përfshin shumë terma islamikë themelorë të tjerë kyç. Por shtrirja e këtyre koncepteve kyç dhe terminologjia përbëjnë nënstruktura; rrjedhimisht, ka shumë nënstruktura si nënshtresa brenda strukturave themelore të botëvështrimit islamik, të cilat mund të mos jenë aq themeltare dhe si pasojë, dalin dallime në këta elementë nënstrukturorë.

Si zgjerim i strukturës së botës, për shembull, struktura e dijes gjithashtu është një element doktrinor themelor, i cili përfaqësohet nga termi mbulues *ilm*. Kjo strukturë përfshin terminologjinë shkencore kyç të shkencës islamike. Këtë rrjet të terminologjisë shkencore islame kyç ne do ta quajmë 'skema konceptuale shkencore islame', të cilën këtu më poshtë do ta shpjegojmë shkurt.

Struktura e vlerës në botëvështrimin islamik, nga ana tjetër, përfshin praktikat morale, etike dhe ligjore. Por meqë koncepti i së drejtës në botëvështrimin e hershëm islamik është i lidhur ngushtë me strukturën e botës, natyrshëm përfshinte të drejtën fetare, e cila nuk mund të zbrazet nga përmbajtja morale. Prej këndeje e drejta, feja dhe morali shfaqen si pjesë përbërëse e pandarë e së njëjtës strukturë. Kjo mënyrë konceptuale të kuptuari për të drejtën, fenë dhe moralin nuk ka sjellë asnjëherë ndonjë dallim të prerë ndërmjet tyre. Si rezultat, asnjëherë nuk ka pasur ndonjë mendimtar, i cili të kishte përpunuar një filozofi etike të pavarur prej Islamit si fe. Në fakt as mund të ketë filozofi etike brenda botëvështrimit islamik, meqë etika ndërthuret integralisht me fenë. Po të ketë ndonjë libër për etikën filozofike nga një filozof musliman, me siguri mund ta paracaktojmë se ka prejardhje të huaj, siç është libri *Tebdhibu'l-ablāk* i Miskevejhut. E njëjta gjë vlen edhe për të drejtën e filozofisë ligjore. Ana bashkëplotësuese e kësaj është se *fikhu* nuk

mund të përkthehet në një gjuhë tjetër me fjalën 'ligj', sepse *fikhu* përfshin fenë, të drejtën dhe moralin në mënyrë aq integrale, sa që njëra nuk mund të jetë pa tjetrën. Natyrisht, mjaft koncepte të një botëvështrimi zakonisht nuk mund të përkthehen në koncepte të një botëvështrimi tjetër, më e shumta mund të përfaqësohen nga terma të ngjashëm me ta.

Së fundi, struktura e njeriut brenda botëvështrimit islamik përfaqësohet prej koncepteve *halife* dhe *umme(t)*. Si e tillë, kjo strukturë shfaq të kuptuarit islamik për njeriun dhe shoqërinë, që i ka rrënjët tërësisht në strukturën e botës, sepse përsëri madje edhe këto koncepte në vetvete rrjedhin prej koncepteve *tevhid*, profetësia, feja dhe ahireti. Meqë nuk e kemi për qëllim të parashtrojmë këto konceptime të Islamit, nuk do të ndalemi te shtjellimi i tyre. Është e mjaftueshme këtu natyra e tyre siç e kemi shpjeguar lidhur me konceptin e botëvështrimit.⁶¹ Siç shihet, paraqitja sistematike e botëvështrimeve e bën të lehtë analizën e botëvështrimit islamik në përbërësit e tij kryesorë, e konkretisht: të strukturave. Le ta paraqesim këtë në skicën e botëvështrimeve, të dhënë në kreun e dytë, e pastaj të tregojmë sesi struktura e botës u përftua në kulturën e hershme islame, e cila atëherë u bë mjedisi për lindjen e strukturës së jetës të saj.

⁶¹ Për një paraqitje të shkëlqyer të këtyre koncepteve dhe vendin e tyre në botëvështrimin islamik duhet vështruar vepra e profesorit Sayed Muhammad Naquib Al-Attas *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

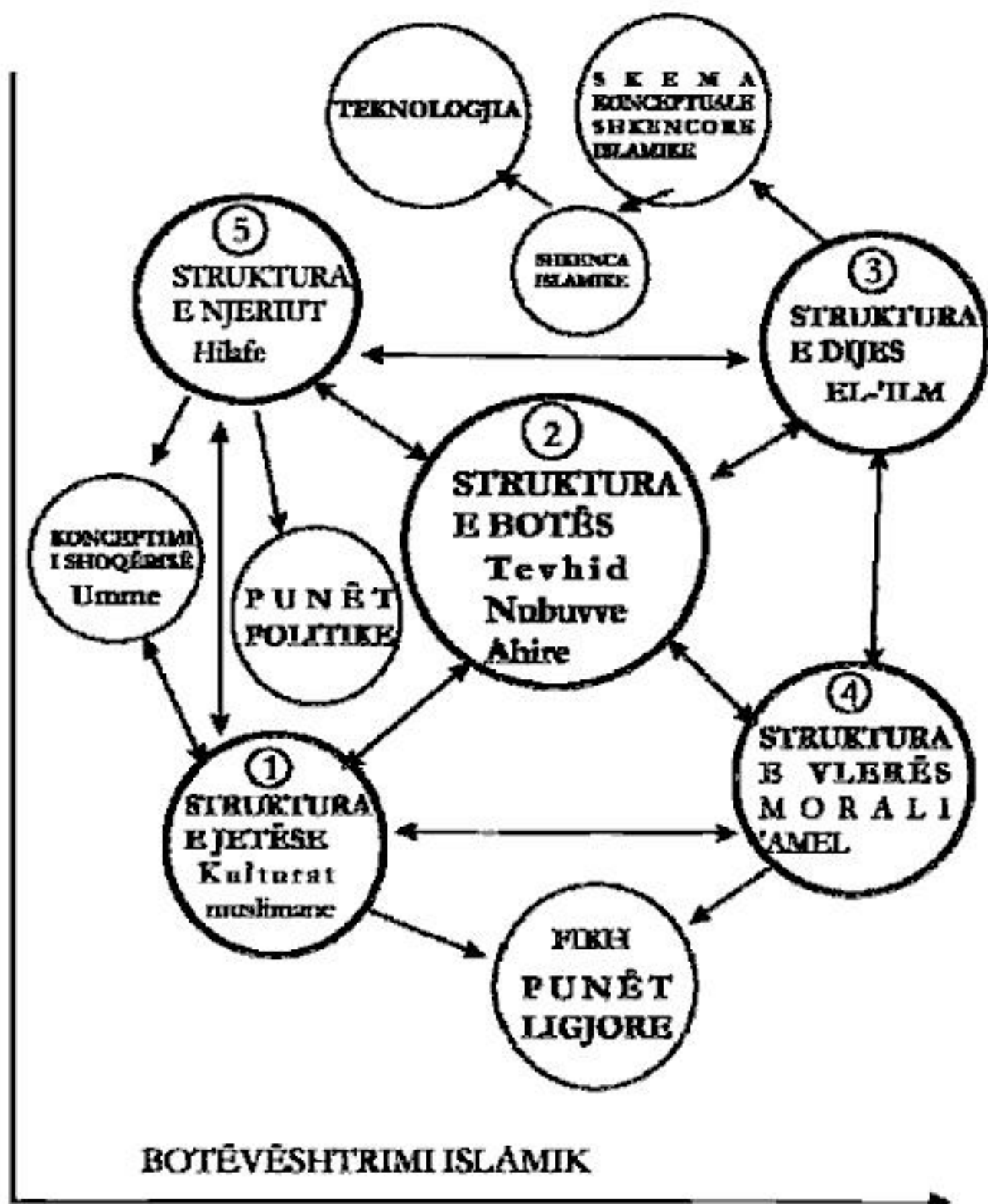


Tabela 5

Shfaqja e strukturës së botës (610-622 e.r.)

Struktura e botës e botëvështrimit islamik u ndërtua nga Kur'ani ndërsa Profeti ende ishte në Mekë. Kjo strukturë brenda botëvështrimit të Islamit mbështetet në tri ide themeltare: *tevhid*, d.m.th. ideja e një Zoti, *nubuvvet*, konkretisht ideja e profetësisë, dhe së fundi, *ahiret*, konkretisht ideja e pyetjes përfundimtare. Në këtë mënyrë një musliman e koncepton veten përgjegjës vetëm para Zotit. Prandaj në qoftë se ideja nuk është ngulitur si du-

het në mendjen e një muslimani, edhe konceptet etike islamike nuk do të funksionojnë në mënyrën e duhur në jetën e tij ose të asaj.⁶² Për pasojë, ideja e Zotit siç shpallet në Kur'an duhet të sqarohet mirë për një jetë islamike. Rrjedhimisht, madje mund të mëtohet se gjithë idetë themelore lidhur me sjelljen e një muslimani e kanë vlefshmërinë e tyre të prejardhur prej Zotit që është Një, i Cili është krijuesi dhe mbajtësi i gjithçkaje (2/el-Bekare, 29; 6/el-En'ām, 101; 7/el-A'rāf, 185; 16/en-Nahl, 48; 25/el-Furkân, 2). Ai nuk i ka krijuar më kot gjithë këto gjëra (3/Ali 'Imran, 191; 67/el-Mulk, 3-4).

Për më tepër, Zoti është i mëshirshëm (6/el-En'ām, 12; 7/el-A'rāf, 156), prandaj Ai fal (2/el-Bekare, 173) nëse ne pendohemi për një mëkat. Falja nga Zoti theksohet aq shumë në Kuran, sa përsëritet 100 herë, sepse ky aspekt i Zotit është jashtëzakonisht i rëndësishëm për jetën morale të njeriut. Kurdoherë mund të bëjmë gabime në jetë. Çfarë lloji mekanizmi duhet të ketë një filozofi etike, që të mund të na kthejë përsëri te virtytet? Nuk është e lehtë të jesh bujar, vetëflijuës dhe ndihmëtar, sidomos në kohët kur dikush është në gjendje nevojë të madhe. Profeti ka thënë, nga ana tjetër, se njeriu nuk mund të jetë besimtar i vërtetë në rast se nuk është i çiltër, që do të thotë në të vërtetë se u dëshiron të tjerëve po atë gjë që dëshiron për veten. Për këtë arsye, meqë jeta islamike është e lidhur ngushtë me idenë e fesë, shtypsa morale gjithashtu është e mishëruar në idenë e Zotit ashtu siç e jep Kur'ani:

“E kush tjetër veç Allahut i ka krijuar qiejt e tokën dhe ka dërguar për ju ujë nga qielli, që ne të bëjmë të rriten kopshtijtë e bollshme. Sepse nuk jeni ju që i bëni këto pemë të rriten! A ka atëherë një zot veç Allahut? E megjithatë këta janë njerëz që i

⁶² P.sh., shih 6/el-En'ām, 91; 22/el-Haxh, 74; 39/ez-Zumer, 67.

bëjnë shok atij! Dhe kusht tjetër veç Atij e bëri tokën një shtrojë të qëndrueshme (për ju) dhe i bëri lumenjtë ta përsbkojnë, dhe ngriti male të patundshme nëpër të, dhe e mbylli një det nga tjetri? A ka atëherë zot tjetër veç Allahut? Me të vërtetë shumë prej tyre nuk e dinë! Dhe Kush veç Atij i përgjigjet të dëshpëruarit, kur ky i drejtohet Atij dhe e lehtëson prej dëshpërimit; dhe Kush ju ka bërë ju mëkëmbësit e tij në tokë? A ka atëherë zot tjetër veç Allahut? Shumë pak e lodhni mendjen! E Kush tjetër veç Atij ju udhëheq në errësirën e tokës e të detit? E Kush i dërgon erërat që njoftojnë për mëshirën e Tij (d.m.th. për shiun)? A ka atëherë një zot tjetër veç Allahut? Qoftë lartësuar Ai mbi gjithçka ia bëjnë shok Atij! E Kush tjetër veç Atij sjell krijesën e Tij dhe pastaj e rikrijon atë? E Kush ju jep mjetet për të jetuar nga qielli e nga toka? A ka atëherë zot tjetër veç Allahut? (27/en-Neml, 60-64).

“Sa për ata që e hedhin poshtë Të vërtetën, është njësoj për ta edhe nëse i paralajmëroni. (prandaj) Allahu i ka vulosur zemrat e tyre e të dëgjuarit e tyre (d.m.th. aftësitë e perceptimit); kurse në sytë e tyre ka një perde... Ata do (të përpiqen) të mashtrojnë Allahun dhe besimtarët, por mashtrojnë veten e tyre dhe nuk e kuptojnë. Në zemrat e tyre ka një lëngatë dhe Allahu ua ka shtuar këtë lëngatë. Për ta do të ketë një dënim të dhimbshëm, sepse thonë gënjeshtër (madje edhe vetvetes ia thonë). Kur atyre u thuhet: “Mos bëni mbrapshti në tokë”, ata thonë: “e pse, ne duam vetëm të vendosim rendin”. Ata janë me të vërtetë ata, që shkaktojnë mbrapshtinë, por nuk e kuptojnë... Ata i ngjasojnë atij njeriut, i cili ndezi një zjarr dhe kur e ndriçoi gjithçka rreth tij, Allahu ua mori dritën dhe i la në errësisë të thellë, të verbër, të shurdhër, të pagojë e të pasy; ata nuk do të kthehen (te E vërteta). Ose (një ngjashmëri tjetër) është me renë në qiell mbushur me shi; ajo ka pllanga të errëta, dhe vetëtimat e rrufe. Ata fusin gishtat në vesh për të mos dëgjuar gjëmimin shurdhues, duke u dridhur nga frika e vdekjes. Por Allahu është gjithëpërfshirës për mohuesit e Së vërtetës!... Po të kishte dashur Allahu mund t’ua kishte hequr aftësinë për të dëgjuar e shikuar. Sepse Allahu ka fuqi mbi gjithë gjë-

rat.“ (2/el-Bekare, 6-20; shih edhe 22/el-Haxhah, 46; 45/el-Xhāthije, 23; 67/el-Mulk, 3-4; 96/el-‘Ale, 1-8; 3/Alī ‘Imran, 190).

Rrjedhimisht, ashtu siç është falës, Zoti është edhe dënimdhënës për keqbërësit; përndryshe si do të ishte e mundshme për ata, që bëjnë gabime nga më të rëndat, të vdesin pa asnjë zhdëmtim dhe thjesht të shkojnë të paprekur? E përsëri si do të ishte e mundshme për ata që luftojnë të arrijnë drejtësinë dhe jetën e mirë, dhe ta lënë këtë botë pa asnjë shpërblim? Prandaj Kur’ani sjell idenë e gjyqit të fundit, *el-āhire*, në jetën e njeriut:

“Ata përpara tyre (gjithashtu) e mohuan (të vërtetën) dhe kështu u erdhi dënimi nga drejtme që ata as i kapnin dot.“ (39/ez-Zumer, 25).

“Për shkak të gjynahëve të tyre ata u mbytën dhe u vunë në Zjarr. Nuk gjetën dot në vend të Allahut askënd që t’u ndihmonte. Atëherë Nuhu tha: “O Zoti im! Mos lër asnjë pabesimtar mbi tokë”. (71/Nūh, 25-26).

“Juve nuk do t’u kërkojë njeri llogari për gjynahet e të tjerëve,⁶³ as nuk do të pyeten të tjerët për atë që bëni ju. Zoti ynë do të na mbledhë dhe në fund do të vendosë punën tonë për të vërtetën dhe drejtësinë.“ (34/es-Sebe’, 25-26).

“Ne do të vendosim shkallët e drejtësisë për Ditën e gjyqit, në mënyrë që askush të mos trajtohet padrejtësisht; madje edhe nëse (vlera e veprimit tuaj) është më e madhe sesa pesha e një fare sinapi, do të mbahet parasysh. Ne jemi në gjendje t’i marrim parasysh edhe sasi kaq të vogla për t’i mbajtur parasysh. (21/el-Enbijā’, 47).

“A mendon njeriu se ne nuk mund t’ia bashkojmë eshtrat? Jo! Ne jemi në gjendje t’i vëmë së bashku në rend të përsosur madje dhe majat e gishtave të tij. E përsëri njeriu kërkon të bëjë gabime e pyet: “kur është Dita e Ringjalljes?” Është atëherë kur

⁶³ Termi ‘gjynah’ është nocioni i ‘vesit’ i përdorur në besim jo vetëm për aktet e bëra kundër ndalesave të vëna prej fesë, por edhe për veprimet që janë të shtrembra moralisht.

të erret shikimi dhe të errësohet hëna dhe të bashkohet me diellin. Atë ditë njeriu do të thotë: “ku është streha?” Në asnjë mënyrë nuk do të ketë një vend të sigurtë. Atë ditë vetëm te Zoti juaj do të ketë kthim të sigurtë. Atëherë njeriu do të pyetet për të paraqitur se çfarë ka bërë (në jetë)... Por ai nuk ka dhënë asgjë për sadaka dhe nuk është lutur! Madje përkundrazi, e ka mohuar Të vërtetën dhe i ka kthyer kurvizin. Pastaj i është drejtuar familjes së vet me arrogancë. Mjerë ti (o njeri)! Mjerë ti!. A mendon njeriu se do të libet i pakontrolluar (pa qëllim)? A nuk ka qenë një pikë fare të derdhur (në formë të ulët)? Pastaj u bë një droçkë si shushunjë. Pastaj Zoti e bëri e i dha trajtë me përmasat e duhura. E prej tij Ai bëri dy gjinitë, mashkull e femër. A nuk paska atëherë Ai fuqi t’i japë jetën të vdekurit? (75/el-Kijame, 3-13... 31-40)⁶⁴

Rrjedhimisht, sistemi islamik i jetës mbështetet tërësisht në fenë, e cila përpunon një jetë morale të mbështetur në idenë kur’anore të Zotit dhe të marrët në pyetje për në botën e përtejme. Natyrisht, një sistem i tillë etik në kuptimin islamik rrjedh gjithashtu edhe për lumturinë, si e vënë në dukje ajetet e mëposhtme:

“Ata që besojnë dhe ata, zemrat e të cilëve gjejnë kënaqësi në të përkujtuarit e Allahut. Sepse pa asnjë dyshim zemrat e gjejnë kënaqësinë në përkujtimin e Allahut.” (13/er-Ra’d, 28)

Por lumturia në këtë kuptim nuk theksohet si lumturia e kësaj bote; përkundrazi, lumturia në kuptimin islamik është ajo që vjen në mënyrë të qëndrueshme, e cila është e mundshme vetëm në jetën e përhershme:

[Njeriut të drejtë do t’i thubet:] “O ti, shpirt i lumtur! Kthehu te Zoti yt, i kënaqur mirë dhe duke e kënaqur mirë Atë. Hyr në radhët e të përkushtuarve Mua. Hyr në Xhenetin Tim”. (89/el-Fexhr, 27-30)

“[Ti] je urdhëruar të adhurosh Zotin, duke i dhënë Atij devotshmërinë e çiltër, duke qenë i çiltër në besim; të bësh lutjet e

⁶⁴ Shih edhe 7/el-A’raf, 100 dhe 101; si dhe 2/el-Bekare, 7; 24/en-Nūr, 37; 16/en-Nahl, 108; 17/el-Isr’ā, 46; 18/el-Kehf, 57.

*përditshme dhe të ndihmosh më të varfrit ndër ju*⁶⁵. Ky është me të vërtetë besimi i vërtetë. Ata që e mohojnë... do të jenë në zjarrin e Xhehenemit, për të mbetur atje përgjithmonë, sepse ata janë më të këqijtë e krijesave. Por ata që besojnë dhe bëjnë vepra të mira⁶⁶ janë krijesat më të mira. Shpërblimi për ta nga Allahu janë Kopshtijet e përjetshme, poshtë të cilave rjedhin lumenj. Ata do të banojnë atje përgjithmonë. Allahu është i kënaqur me ta dhe ata janë të kënaqur me Allahun. Të gjitha këto janë për ata që i binden Zotit të tyre". (98/el-Bejjine, 5-8)

Natyrisht, në këtë kuptim nuk do të thotë se Islami u kërkon besimtarëve të jenë të mjerë në këtë botë. Kuptimi është që, ndonëse lumturia e vërtetë i përket jetës që do të vijë si lumni e përjetshme, përsëri kuptimi i përgjithshëm i termit përfshin në vetvete jetën e tanishme bashkë me jetën që do të vijë.⁶⁷

Kur'ani tregon gjithashtu se "shpirti i njeriut sigurisht që është pre e së keqes, në qoftë se Allahu nuk e shpëton me mëshirën e tij" (12/Jūsuf, 53). Si na shpëton Zoti nga e keqja? Natyrisht, jo duke e detyruar njeriun që të mos bëjë mbrapshti, por më tepër nëpërmjet udhërrëfimit të dhënë në Shpalljen e tij, që është Kur'ani. Por kjo Shpallje u jepet Profetëve, të cilët janë mësuesit për këtë udhërrëfim. Kjo sepse për arritjen e Qëllimit të Hyjnueshëm është e domosdoshme të dërgohen profetë si

⁶⁵ Lutemi të vihet re që ndihma për të tjerët, sidomos për ata që janë në nevojë, është një detyrë morale për ne si qenie njerëzore, këtu është vendosur si detyrë fetare. Kjo është karakteristika e qenësishme e etikës islame, e konkretisht, që të gjitha detyrat morale janë njëkohësisht edhe detyra fetare.

⁶⁶ Shprehja e përsëritur shpesh në Kur'an "të bësh vepra të mira" u referohet njëkohësisht detyrave morale dhe fetare të njeriut. Në të vërtetë detyra të tilla, si lutjet, agjërimi dhe ndihma për të varfrit, të cilat ne i konceptojmë si detyrime fetare, janë njëherësh edhe detyrime morale ndaj Allahut. Prandaj fjala arabe *sālihāt* u referohet njëkohësisht detyrimeve fetare dhe morale.

⁶⁷ Për trajtimin e hollësishëm të nocionit të lumturisë në Islam shih Sayed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 91-110.

udhërrëfyes për Qëllimin e Shenjtë. Prandaj ata në Kur'an përshkruhen si "paralajmërues dhe sjellës të lajmeve të mira" (2/el-Bekare, 213, 4/en-Nisā', 165; 6/el-En'ām, 48; 18/el-Kehf, 56). Për këtë mision profetëve u jepen Librat, të cilat u dërgohen nëpërmjet shpalljes.⁶⁸ Kështu Kur'ani shpall:

"Secili popull ka të dërguarin e vet. Kur u vjen ai i dërguar, çështja do të zgjidhet me drejtësi mes tyre." (10/Jūnus, 47)

(Profeti Shuaib i tha popullit të vet): "O njerëzit e mi! Ju kam sjellë kumtimin e Zotit tim dhe ju kam paralajmëruar; e si mund të më vijë keq për shkatërrimin e popullit pabesimtar?" (7/el-A'rāf, 93)

"(Kjo është) bashkësia e të parit tuaj Ibrahim, i cili ju ka quajtur muslimanë që përpara kësaj. Prandaj lëreni Të dërguarin (Muhamedin) të jetë dëshmitar për ju lidhur me këtë dhe ju të bëheni dëshmitarë për njerëzimin. Pastaj bëjini lutjet dhe jepni zekatin (d.m.th. taksën mbi pasurinë) dhe mbahuni fort pas Allahut, I cili është mbrojtësi juaj, e çfarë mbrojtës i shkëlqyer dhe çfarë ndihmestari i shkëlqyer!" (22/el-Haxh, 78)

Kështu secili i dërguar paraqitet si dëshmitar për bashkësinë e tij. Detyra e tyre është t'i njoftojnë bashkësisë së tyre kumtin e Zotit dhe t'i udhëzojnë për Kumtin e Hyjnueshëm. Meqë burimi i këtij Kumti të Hyjnueshëm është një, të gjithë profetët në thelb mësojnë të njëjtën Të vërtetë. I vetmi dallim që mund të gjendej është në sferën thjesht të veprimtarive kulturore, sepse secili profet është dërguar te mjedise të ndryshme kulturore. Prandaj dallimet kulturore janë të lejueshme në fe për aq sa praktika kulturore nuk vjen në kundërshtim me parimet themelore të fesë. Strukturat themeltare të të gjitha feve të shpallura janë të njëjta, si e shpjegojnë ajetet e mëposhtme:

⁶⁸ Shih 26/esh-Shu'arā', 191-195.

“I dërguari i beson asaj që i është shpallur nga Zoti i tij, ashtu si bëjnë njerëzit e besimit. Cilido profet u beson Zotit, engjëjve të Tij, librave të Tij, Të dërguarit të Tij (dhe ringjalljes).” (2/el-Bekare, 285; gjithashtu shih 177 dhe 3/Ali ‘Imrān, 114; 4/en-Nisā’, 136).

Ka pasur një vargëzim Të dërguarish që ka nisur me shfaqjen e njeriut të parë në historinë njerëzore. Meqë pastaj secili popull dhe secila shoqëri është pajisur me një profet, Muhamedi (a.s) është universal dhe i fundit në këtë varg, ndërsa Kur’ani është shpallja e fundit:

“Ne të kemi bërë shpalljen ty siç ia kemi bërë Nuhut dhe profetëve të tjerë pas tij, dhe Ne i kemi bërë shpalljen Ibrahimit, Ismailit, Is’hakut, Jakubit, dhe pasardhësve të tij, Isait e Ejjubit, Junusit dhe Harunit e Sulejmanit, dhe Ne i dhamë Davudit Zeburin. Ka pasur të dërguar për të cilët të kemi folur më parë, dhe ka të dërguar për të cilët nuk të kemi folur. Zoti i foli drejtpërdrejt Musait. Ka edhe të dërguar që sjellin lajme të mira, dhe paralajmërime që njerëzimi të mos ketë asnjë argument kundër Zotit, pasi vijnë të dërguarit. Allahu është i Plotfuqishëm, I Gjithëdijshëm. Por Allahu jep dëshmi për atë që ua zëbret. Ai jua ka dërguar me dijen e tij dhe gjithashtu engjëjt sjellin dëshmi; dhe Allahu është i mjaftueshëm si dëshmitar. (4/en-Nisā’, 163-164; gjithashtu 48/el-Fet’h, 28).

Nocioni i profetësisë përfshin edhe ekzistencën e engjëjve. Në thelb ai nënkupton ekzistencën e Zotit dhe të engjëjve nga njëra anë, dhe të shpalljes, nga ana tjetër. Për më tepër, secila shpallje ka një provë në vetvete për të vërtetën e vet. Për shembull, Kur’ani paraqet sfidën e mëposhtme si provë:

“Nëse jeni në dyshime për zbuluesën e shërbëtorit Tonë, Muhamedit, atëherë bëni një sure (d.m.th. një kapitull) si ajo. Dhe thërrisni miqtë ose ndihmësit tuaj (për të vënë në provë dyshimet tuaja). Por nëse nuk e bëni dot, dhe me siguri nuk do ta bëni dot, atëherë të keni frikë nga dënimi i Allahut.” (2/el-Bekare, 23)

“Mubamedi nuk është ati i asnjërit prej burrave tuaj, por (është) I dërguari i Allahut, dhe Vula e Profetëve; sepse Allahu i di të gjitha gjërat.” (33/el-Ahzāb, 40)

“Këtë ditë ua kam përsosur fenë tuaj për ju, e kam plotësuar mirësinë Time për ju, dhe kam zgjedhur për ju Islamin si fenë tuaj.” (5/el-Mā’ide, 3)

Kështu e kemi përmbledhur strukturën e botës të botëvështrimit islamik, prej të cilit rrjedh detyrimisht ideja e dijes së shpallur, *el-‘ilm*. Mbi bazën e kësaj është përpunuar struktura e dijes. Para së gjithash, koncepti i *‘ilm* vendoset si elementi themeltar; këtë pikë e provon rëndësia që i jepet. Mbi bazën e kësaj qasjeje mund të mëtojmë se po ta shqyrtojmë me kujdes historinë e hershme intelektuale të Islamit, do të shohim se farat e disa prej shkencave tashmë ekzistonin pikërisht në kohën e Profetit, e veçanërisht në Medinë, të tilla si historia, e drejta, letërsia, gramatika, filozofia dhe teologjia, të cilat janë të gjitha në fazën e fillimit. Aty nga fundi i shekullit të parë të Islamit, në shekullin VIII të e.r., shumica e dijeve të grumbulluara në këto disiplina tashmë ishte në rrugën që të ngrihej si shkencë. Që ky proces të zhvillohej, siç e themi ne, mbi bazën e epistemologjisë sonë dhe sociologjisë së shkencës, ajo strukturë e dijes duhej të ishte zhvilluar brenda botëvështrimit islamik. Tashti do të përpiqemi t’i gjurmojmë këto zhvillime dhe të tregojmë sesi u ngjiz kjo strukturë.

b) Shfaqja e strukturës islamike të dijes brenda botëvështrimit islamik (0-10 P.H./622-623 e.r.)

Epistemologjia e shkencës që shtjellohet këtu na ka treguar se shkencat nuk mund të zhvillohen duke *u importuar*. Me fjalë të tjera, nuk mund të lindë një shkencë në një shoqëri, duke e importuar dijen shkencore prej një burimi tjetër qytetërimor. Kjo ndodh sepse shkencat lindin nga brenda dhe e vetmja rrugë që kjo të realizohet

është nëpërmjet vendosjes së një botëvështrimi, i cili do të veprojë me struktura e saj të dijes si *konteksti mjedisor* i përshtatshëm për shkencat. Mëtimi i përgjithshëm është se shkenca dhe filozofia islamike nisën pas përkthimit arabisht të veprave shkencore e filozofike greke. Mbi bazën e natyrës së mendjes njerëzore del menjëherë se ky mëtim është i gabuar. Nga kjo anë neve na duhet të shohim se, kur nisën të përktheheshin arabisht veprat filozofike e shkencore greke, tashmë kishte pasur një botëvështrim islamik të shprehur shquarazi dhe të stërholluar, me një strukturë të stërholluar të dijes. Për më tepër, duhet parë se madje përpara Islamit, të gjitha ato arritje filozofike e shkencore greke kishin qenë të pranishme në rajon, megjithëse nuk kishte pasur asnjë përparim të ndjeshëm në shkencat. Roli i përkthimeve nga greqishtja as nuk duhet tepruar, as nuk duhet nënvleftësuar: këto përkthime nuk luajtën rolin e zanafillës për përparimin shkencor në qytetërimin islamik; ato vetëm ndihmuan për ta çuar më përpara dukurinë tashmë të nisur të përparimit shkencor. Në këtë rrugë natyrisht që u ngritën si shkenca të reja disa prej shkencave, të cilat ende nuk ishin formuar si degë të pavarura të diturisë në Islam. Porse mbi të gjitha, tipari më i rëndësishëm i gjithë këtyre veprimtarive shkencore është pasqyrimi së bashku i botëvështrimit islamik me metafizikën e tij themeltare dhe i skemës konceptuale shkencore islamike. Synimi ynë është të tregojmë se botëvështrimi i hershëm islamik, ashtu si u ngjiz pas tri periudhave të parashtruara më lart, tashmë mund të zërthehej në strukturën e vet të dijes, si dhe në strukturën e vlerës dhe në strukturën e njeriut. Por në këtë kontekst ne nuk jemi të interesuar për dy strukturat e tjera, prandaj do të përqendrohemi vetëm te e para.

Para së gjithash, koncepti i *'ilm* përfshihet si element themeltar brenda botëvështrimit të Islamit; rëndësia që i jepet *'ilm*-it e provon këtë pikë:

“Ndër shërbëtorët e Tij, vetëm dijetarët / 'ulemā' janë ata që e kanë frikë Zotin.” (35/el-Fātir, 28)

“A mund të quben të barabartë ata që dinë, me ata që nuk dinë? Vetëm njerëzit e matur përsiatin [për këtë]. (39/ez-Zumer, 9)

“Allahu do t'u ngrerë shkallën atyre që besojnë dhe atyre të cilëve u është dhënë dija.” (58/el-Muxhādele, 11)

Edhe shumë ajete të tjera në Kur'an mund të sillen për këtë; mjafton të citohet fakti se madje Profetit i kërkuan të shprehej: “O Zoti im! Ma shto dijen” (*Tā Hā* (20): 114). Dijetarët janë nderuar duke i përmendur në shkallën që vjen pas engjëjve: “Allahu është dëshmitar se nuk ka hyjni tjetër veç Atij vetë, e po kështu janë engjëjt dhe ata që janë të pajisur me dije, që qëndrojnë të patundur në drejtësi” (Ali 'Imran (3): 18). Lidhur me këtë mund të citohet *hadith*-i i mëposhtëm:

“Ndër shenjat e Orës (eshrātu's-sā'a, Dita e Kiametit) janë rënia e dijenive dhe shfaqja e padijes. (Buhari, “Kitābu'l-'ilm”, 71)

“Allahu nuk ua heq dijen duke ua shkukur njerëzve, por ua merr me vdekjen e të diturve ('ulemā') derisa të mos mbetet asnjë i ditur. Njerëzit nisin të pranojnë të paditurit si udhëheqës. Kur i pyesin, ata japin njoftime pa dije. Kështu hyjnë në rrugë të shtrembër dhe i çojnë njerëzit në rrugë të shtrembër.” (Buhāri, “Kitābu'l-'ilm”, 86)

“Ai, të cilin e pyesin për diçka që e di, por ai e fsheh, Ditën e Ringjalljes do t'i vihet një urë zjarri mbi krye. (Ebū Dāvūd, *Sunen*, Bābu'l-'ilm”, 3650)⁶⁹

“Nëse dikush udhëton në një rrugë për të kërkuar dijen, Allahu do ta bëjë të udhëtojë nëpër njërën nga rrugët e Xhenetit, engjëjt do t'i ulin krabët prej kënaqësisë së mirë me atë që kërkon

⁶⁹ Përkthimet e *hadithit* nga *Suneni* i Ebū Dāvūd-it janë përshtatur nga përkthimi i Ahmad Hasanit *Sunen Ebū Dāvūd* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1984).

dijen, dhe banorët e qiejve e të tokës, dhe peshqit në thellësi të ujërave do të kërkojnë falje për të diturin (‘ālim). Epërsia e të diturit mbi të devotshmin (zāhid) është e ngjashme me hënën natën, kur është e plotë mbi gjithë yjet e tjera. Të diturit janë trashëgimtarë të Profetëve, të cilët nuk lenë pas as para e as pasuri, por vetëm dije. Ai që e merr atë, e merr me bollëk. (Ebū Dāvūd, Sunen, “Bābu’l-‘ilm”, 3634; gjithashtu në Tirmidhi, “‘ilm”, 19, Nesā’i, Tahāreh, 112, Ibën Māxhe, “Mukaddime”, 17, Ahmed ibën Hanbel, Musned, IV, 239)

“Një intelektual (fakih) është më i rrezikshëm për Shejtanin sesa një mijë njerëz të devotshëm (‘ābid). (Ibën Māxhe, “Mukaddime”, 222)

“Nëse Allahu dëshiron t’i bëjë mirë një njeriu, Ai e bën intelektual (fakih) në fe.” (Buhāri, “Kitābu’l-‘ilm”, kreu 14)

Hadithet e mësipërme janë të mjaftueshme për të treguar se struktura e dijes në botëvështrimin islamik nis me një theksim të fortë të konceptit për dijen. Natyrisht, në këtë drejtim ‘ilm nuk është i vetmi term i përfshirë në këtë theksim, ndonëse ne u përqendruam te ai. Me sa duket në këtë drejtim, dy terma dalin së bashku në Islam-in e hershëm: ‘ilm dhe fikh. Që të dy termat i referohen dijes, ndonëse i pari shpreh dijen e përpiktë, të saktë dhe të përcaktuar, ndërsa i dyti do të thotë shkencor, e rrjedhimisht, dije e llojit racional. Për këtë arsye ‘ilm përdoret si nga Kur’ani, edhe nga hadithi për t’iu referuar dijes së shpallur, e cila është e përcaktuar dhe absolute.⁷⁰ Është e qartë se ‘ilm përdoret për t’iu referuar dijes, e cila ose është e shpallur, ose është e lidhur me atë që shpallet. Nga ana tjetër, po ai term përdoret si në Kur’an, edhe në disa hadithe gjithashtu për t’iu referuar dijes në përgjithësi:

⁷⁰ Për këtë përdorim shih ajetet e mëposhtme: 2/el-Bekare, 120; 3/ Ali ‘Imrān, 61; /el-En’am, 119, 140, 143; 11/Hūd, 14, 49; 13/er-Ra’d, 37, 43; 19/Mejmem, 43.

“Ne u kemi dhënë atyre një libër (d.m.th. shpalljen) dhe ua kemi shpjeguar me një dije si udhërrëfim e mëshirë për njerëzit që besojnë.” (7/el-A’rāf, 52; shih gjithashtu 4/en-Nisā’, 157; 6/el-En’ām, 119; 27/en-Neml, 15-6; 31/Llukmān, 20)

“Nëse dikush përvetëson dijen për gjërat me të cilën kërkohet kënaqësia e Allahut, por e fiton vetëm për të përfituar disa leverdi të kësaj bote, ai nuk do të arrijë ta shijojë Xhenetin”. (Ebū Dāvūd, Sunen, Bābu’l-‘ilm”, 3656)

Kur *‘ilm* shpallet, ai është absolut dhe kështu i njëjtë me Zbulesën; por kur arrihet nga njeriu, nuk mund të jetë i njëjtë me Zbulesën. Prandaj përdorimi i përgjithshëm i *‘ilm* si në Kuran edhe në hadithet i referohet dijes së përvetësuar nga njeriu. Përdorimi *bigajri ‘ilm* – pa pasur asnjë dije (6/el-En’ām, 119; 31/Llukmān, 20 e kështu më tej), atëherë do të thotë “*‘ilm* pa përmbajtjen e shpallur, kur nuk duhet të jetë kështu i zbrazët”. Prandaj kuptimi i përgjithshëm i *‘ilm*-it në strukturën e dijes të botëvështrimit islamik është i lidhur ngushtë me përdorimin e tij në kuptimin e Shpalljes.

“Ata që bëjnë mbrapshti ndjekin trillet e veta pa pasur asnjë dije. Kush do t’i tregojë rrugën dikujt, të cilin Allahu e ka lënë të hyjë në rrugë të gabuar? Ata nuk do të kenë mbështetës. Prandaj mbajeni fytyrën tuaj të kthyer drejt fesë së vërtetë, punës nga dora e Allahut sipas së cilës Ai e ka bërë njerëzimin. Kjo është feja e drejtë, ndonëse shumë njerëz nuk e dinë. (30/er-Rum, 29-30)

Është e qartë se këtu është përmasa morale ajo që e shtjellon Kur’ani si struktura e dijes për botëvështrimin islamik. Nëse kjo përmasë morale zhvishet nga dija, mund të çojë te pasoja shkatërrimtare:

“Ata që me marrinë e tyre kanë rrvare fëmijët e vet pa pasur asnjë dije dhe kanë ndaluar diçka që Allahu ua ka dhënë, janë të humbur duke trilluar gjëra rreth Allahut; ata kanë hyrë në rrugë të shtrembër dhe nuk kanë udhërrëfim... Kush mund të jetë më i

dëmshëm sesa ai që shpif një gënjeshtër për Allahun për t'i mashtruar njerëzit pa pasur asnjë dije.” (6/el-En'am, 140, 144)

Rrjedhimisht, qasja kur'anore e cilëson dijen me një përmasë morale, e cila përsëri jepet nga shpallja; qëndrimi me indiferencë prandaj përjashtohet nga botëvështrimi islamik dhe nga struktura e tij e dijes. Prej këndeje del se dija nuk konceptohet si asnjënjë kundrejt vlerave, ajo është e lidhur së brendshmi me vlerat e kështu mund të jetë e dëmshme ose e dobishme, ashtu siç është lutur Profeti: “O Allah, kërkoj strehë te Ti nga dija që nuk është e dobishme” (Muslim, “Kitābu'dh-dhikr”, 73; Ebū Dāvūd, “Vitr”, 32 e më tej). Për më tepër, ky aspekt i dijes mund të vihet re edhe në ajetin e mëposhtëm: “Ata mësojnë çka është e dëmshme dhe jo e dobishme për ta.” (2/el-Bekare, 102)

Dija e dobishme kuptohet ose si Zbulesa vetë, siç e kemi parë në ajetet e përmendura a të cituara, ose si dije e prejardhur drejtpërdrejt nga Zbulesa, apo dhe si dije në kuptimin e përgjithshëm, e konkretisht si e fituar prej njeriut, porse që nuk mund të pajtohet me Zbulesën dhe kështu nuk mund të mbështetet në të. Prej ajeteve dhe haditheve, që e përdorin termin *ilm*, gjithashtu është e qartë se kurdoherë që *ilm* përdoret në kuptimin e Shpalljes ose në kuptimin e përgjithshëm të dijes së shpallur, pothuaj përdoret vetëm e vetëm me nyjen shquese (*el-ilm*). Rrjedhimisht, Kur'ani dëshiron prerazi ta cilësojë dijen; në të vërtetë qëllimi i tij është ta udhëheqë dijen në përgjithësi; për këtë arsye dija e shpallur lidhet me këtë pikë. Dija në përgjithësi nuk lihet më e mënjanuar, por në këtë mënyrë kërkohet që të vishet me vlerat e Shpalljes. Pasi të vishet kështu dija e përgjithshme, ajo bëhet *dije e ndriçuar*, e cila nuk është më dije e padobishme. Nuk ka dyshim se të gjitha këto vlera përfshihen me delikatesë në dijen-konceptim të botëvështrimit

islamik nga Kur'ani. Së pari ai pohon se “dija e vërtetë është vetëm te Zoti” (46/el-Ahkāf, 13), pastaj vihet në dukje: ”mbi gjithë ata që zotërojnë dijen është i Gjithë-dijshmi” (12/Jūsuf, 76). Për më tepër shprehet prerazi se “Allahu di atë që nuk e dini ju” (2/el-Bekare, 216’ shih edhe 3/Alī ‘Imran, 65-6).

Në këtë mënyrë zhvillohet edhe një moralitet i dijes si pjesë e strukturës së dijes të botëvështrimit islamik. Dija e pacilësuar vështrohet sikur nuk është fare dije; për pasojë, vjen togfjalëshi “që nuk kanë asnjë dije”. Kjo sepse kur Kur'ani i fajëson ata njerëz me këtë akuzë, është e qartë se nuk do të thotë që ata njerëz nuk kishin përgjithësisht dije; në të vërtetë, “ata dinin vetëm pamjen e jashtme të jetës së kësaj bote, por nuk kishin fare dijeni për jetën që do të vijë (*el-āhireh*)” (30/er-Rūm, 7). Për këtë arsye dija e tyre është si *mosekëzistuese*. Rrjedhimisht, dija e pandriçuar është e cekët në vetvete dhe si e tillë mund të barazohet me padijen.

Ndërsa të gjitha këto konceptime lidhur me *‘ilm*, *fikh* dhe terma të tjerë të lidhur me dijen po përpunoheshin, pak nga pak nisi të lindte një të kuptuar doktrinor brenda botëvështrimit islamik; është ky të kuptuar i gjithanshëm doktrinor, të cilin ne e quajmë ‘struktura e dijes’ e botëvështrimit islamik. Siç e kemi parë, ky konceptim e thekson dijen me kujdesin më të madh, madje pa e lënë thjesht me një theksim, sepse edhe pohon: “të kërkosh dijen është një detyrim për secilin musliman” (Ibën Māxhe, “Mukaddime”, 17, 224). Për më tepër, krahas këtij theksimi, jepet gjithashtu një kornizë së bashku me të kuptuarit doktrinor të dijes. Po të mbahet parasysh gjithashtu nxitja që bën Kur'ani për të vëzhguar dhe për të kuptuar universin bashkë me natyrën e disa problemeve të lidhura me të, bëhet i pashmangshëm rezultati se nga gjithë këto veprimtari gjithëpërfshirëse dijekërkuese do të

përftohet një rrjet konceptesh; pikërisht këtë rrjet ne e kemi quajtur *skema konceptuale shkencore*. Meqë kjo skemë ka lindur si rezultat i botëvështrimit islamik dhe brenda tij, e kemi përcaktuar si *skema konceptuale shkencore islamike*. Siç e kemi parë, nëse një skemë e tillë lind në një shoqëri të caktuar ose në një qytetërim, ajo quhet 'tradita shkencore'. Prandaj skema konceptuale shkencore islamike është truall i traditës shkencore islamike. Tashti do të kalojmë te shqyrtimi shkurt i ngjizjes së kësaj tradite.

2. Shfaqja e traditës shkencore islamike (10-200 P.H./632-800 e.r.)

Shtrirja e këtij studimi nuk na lejon të japim një paraqitje të hollësishme sesi u zhvillua kjo skemë e përgjithshme e veprimtarive shkencore islamike. Porse një përshkrim i shkurtër i këtij procesi është i nevojshëm jo vetëm për të treguar historinë e tij, porse dhe për ta sqaruar se çfarë kuptojmë me të. Prandaj do të përpiqemi të japim tiparet më të përgjithshme gjatë zhvillimit të tij në shekujt e parë të Islamit.

Para së gjithash, meqë një traditë kërkon një shoqëri në të cilën të mund të shpaloset, na duhet të orvatemi jo vetëm të tregojmë praninë e një bashkësie shkencëtarësh në shekujt e parë të Islamit, por edhe sesi kjo bashkësi u përftua. Së dyti, korniza aktive e traditës shkencore islamike është skema konceptuale shkencore islamike. Prandaj si truall i saj i domosdoshëm duhet të ketë lindur më parë, ose të paktën njëkohësisht me traditën shkencore islame, kështu që tradita mbështetet në të. Në këtë rast do të sqarojmë këtë skemë dhe gjithashtu do të tregojmë ngjizjen e saj, pastaj sesi ajo çoi te zhvillimi i traditës shkencore në Islam.

a) *Shfaqja e skemës konceptuale shkencore islamike*

Siç e kemi vënë në dukje, pasi Profeti kaloi në Medinë, shpallja që ai mori përqendrohej më shumë te strukturat e tjera të botëvështrimit islamik dhe ndër to është struktura e dijes ajo që na intereson këtu. Kjo do të thotë se ai nisi të ngrinte disa institucione, të cilat u bënë modeli për arsimin në historinë e mëpastajme të islamit. Shkolla e sofasë, që njihet si As'habu's-suffe ose Ehlu's-suffe (d.m.th. e Njerëzve të sofasë) është vetëm një prej këtyre institucioneve arsimore të themeluara prej vetë Profetit në Medinë të hajati i gjatë i mbuluar i xhamisë. Shokët që i përkisnin kësaj Shkolle merreshin vetëm me studime dhe lutje. Ata nuk punonin dhe shumica e tyre madje as nuk u martuan derisa vdiq Profeti. Disa prej tyre e vijuan jetën me punë diturore dhe ruajtën traditat e Profetit gjatë gjithë jetës më pas. Jetesën e tyre Profeti e siguronte kryesisht me të ardhurat nga plaçka e luftës gjatë fushatave, kështu ata nuk detyroheshin t'i ndërprisnin studimet. Numri i tyre thuhet se arriti kohë pas kohe deri në 400 veta.⁷¹ Sofa në fillim ishte ndarë nga banesa e rishtarëve të ardhur dhe prej vendësve, që ishin tepër të varfër e nuk mund të kishin shtëpi të vetat. Por pak nga pak fitoi trajtën e një shkolle të rregullt me fjetore, ku leximi, shkrimi, e drejta muslimane, mësimi përmendsh i pjesëve të Kur'anit, *texhvidi* (leximi i drejtë i Kur'anit) dhe shkenca të tjera islamike jepeshin mësim nën mbikëqyrjen e drejtpërdrejtë të Profetit, i cili mundohej të kujdesej edhe për kërkesat e jetës së përditshme të bujtësve.

Profeti kujdesej aq shumë për arsimimin e muslimanëve, sa që kur disa banorë të Mekës u kapën rob pas fi-

⁷¹ Ibën Sadi jep emrat e mëposhtëm si anëtarë të kësaj Shkolle: Ebu Hurejre, Ebu Dherr el-Gifari, Vathile ibnu'l-Aska, Kajs ibn Tihfe el-Gifari, Abdurrahman ibën Ka'b el-Esamm etj. El-Huxhviri përmend 34 emra të *Keshfu'l-mahshub*; përkth. i R. Nicholson (Leyden and London, 1911), 81.

tores së tij në Bedr, i pyeti se cili ndër ta që ishte me shkollë mund të mësonte 10 fëmijë nga Medina që të shkruanin e të lexonin.⁷² Nganjëherë kjo bëhej duke u dhënë atyre lirinë. Ubade Ibën es-Samiti thotë se Profeti e caktoi si mësues në shkollën Suffe për klasat e shkrimit dhe për mësimet kur'anore.⁷³

Prandaj Shkolla e sofasë nuk mund të paraqitet thjesht si një shtëpi bamirësie e Profetit, siç krijohet përshtypja nga disa burime klasike.⁷⁴ Qëllimi kryesor për ngritjen e Suffes ishte që të ruhej trashëgimia intelektuale e Islamit. Duke u marrë me studimin dhe mësimin përmendsh të Kur'anit e të haditheve, duke e kaluar shumicën e kohës në përsiatje e lutje, duke e ndjekur Profetin gjatë ditës sa herë shkonte për të vëzhguar se çfarë bënte e thoshte që të mbahej shënim tradita e tij – në këtë kuptim Shkolla e Suffes përmbushi detyrën e arkivit të Profetit dhe u bë selia e parë e traditës shkencore islamike. Por në pjesën më të madhe të veprimtarive të tyre arkivore anëtarët më shumë u mbështetën te kujtesa. Disa prej tyre, si Ebu Hurejre dhe nxënësi i tij Hammam ibën Munebbih, kanë shkruar faqe, që kanë ardhur deri te ne. Mijëra hadithe janë dhënë me autoritetin e anëtarëve të suffes.

⁷² Ibn Hanbal, *Musned* (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1(21): 247; Ibn Sa'd, *Tabakātu'l-kubrā*, 2; 1:14.

⁷³ *Sunen Ebū Dāvūd*, përkth. Ahmed Hasan, vep. cit., 2: 972.

⁷⁴ **Anëtarët e sofave** ishin shumica mjaft të varfër, shih 2/el-Bekare, 273, që ka një vërejtje lidhur me ta, duke zbuluar gjendjen e tyre të mjerë; shih gjithashtu ajetin përkatës të libri i Muhammed ez-Zemahsher-it *el-Keshshāf* (Bejrut: Dāru'l-kutūbi'l-ilmijje, 1995), 1: 313). **Shkolla e sofasë** jepte mësim jo vetëm për ata që banonin atje, por gjatë ditës vinin në numër të madh edhe dijetarë e vizitorë të rastit. Por ndër ta kishte edhe personalitete mjaft të pasura, si Ebu Lubabe, i cili i dhuroi një lozhë Mesxhid ed-Dirarit, shih Vāqidi, *Kitab el-Maghażi*, përkth. i J. Wellhausen (Berlin: Druck und Verlag von G. Reimer, 1882), 410.

Për fat të keq, studimet moderne janë të papërshtatshme për të nxjerrë në dritë informacionin historik rreth kësaj shkolle. Për këtë arsye në fillim mund të duket e çuditshme që të thirret “shkollë” ky grup njerëzish. Megjithatë, fakti që Profeti kishte si synim jo vetëm t’u jepte këtyre njerëzve strehë dhe mjete jetese, por edhe t’i bënte sofatë qendër të diturisë, e përlligj që të quhen të paktën një vend shkollimi, d.m.th. një shkollë. Nga ana tjetër, kur shohim jetën që bënin aq të ndryshme qartas nga ajo e Shokëve të tjerë, përfundimi më i pranueshëm është se ata kishin gjithashtu një konceptim tjetër për botën dhe rolin e njeriut në mendimin e Islamit të hershëm. Por për fat të keq, materialet historike lidhur me këtë aspekt të Shkollës së Sofasë janë tejet të pakta. Ka shumë nevojë që të bëhen kërkime për Shkollën e Sofasë ashtu siç e kemi paraqitur këtu.

Për më tepër, ka dëshmi të mjaftueshme se Sofaja nuk ka qenë e vetmja shkollë në Medinë. Për shembull, Ibën Hanbeli përmend se në një kohë të caktuar “një tufë prej 70 nxënësish ndiqnin mësimet te një mësues në Medinë dhe punonin atje deri në mëngjes.”⁷⁵ Në fakt, atje në Medinë kishte të paktën nëntë xhami në kohën e Profetit. Profesori Hamidullah pohon, se secila prej këtyre xhamive shërbente njëkohësisht edhe si shkollë dhe se “njerëzit që banonin në atë vend i dërgonin fëmijët e tyre te këto xhami. Kuba nuk është larg nga Medina. Nganjëherë Profeti shkonte atje dhe vetë e mbikëqyrte shkollën në atë vend. Ka të thëna të përgjithshme të Profetit lidhur me ata, që mësonin në shkollat e xhamive. Ai gjithashtu gëzohej kur njerëzit mësonin prej fqinjëve të tyre.”⁷⁶

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ M. Hamidullah, “Educational System in the Time of the Prophet”, *Islamic Culture*, 13 (1939), 53-55.

Të gjitha këto veprimtari arsimore çuan te formimi i një grupi dijetarësh, të cilët transmetuan traditën e Profetit të mësimdhënies dhe të kërkimit për dije te brezi pasues i dijetarëve, të cilët u bënë nxënësit e tyre. Natyrisht, brezi i parë i dijetarëve i kishte të thjeshta dhe idetë lidhur me shkencat e veçanta, ndonëse i kishin tejet të stërholluara dijenitë e tyre për fenë dhe çështjet e lidhura me të, në radhë të parë sepse kishin udhërrëfimin e Shpalljes. Por mjaft shpejt nisi të merrte sipërinë një brez i ri dijetarësh në këtë traditë kërkimore dhe dëshira për të mësuar u shtua; si pasojë, lindi një grup dijetarësh me mendësi shkencore të stërholluar. Ndër ta mund të sjellim emrat e mëposhtëm: Kadi Shurejh (vdiq më 84/703), Muhammed ibën el-Hanefije (v. 81/700), Ma'bed el-Xhuheni (v. 84/703), Sa'id ibnu'l-Musejeb (v. rreth 91/709), 'Urve ibën ez-Zubejr el-'Avvam (v. 94/712), Ibrahim Neha'i (v. rreth 56/717), Aban ibn 'Uthman (v. 100/718), Muxhahid ibën Xhabir (v. 100/718), 'Umer ibën 'Abdu'l-'aziz (v. 102/720), Vehb ibn Munebbih (v. 110, 114/719), Hasan el-Basri (v. 110/728), 'Ata' ibn Ebi Rebah (v. 114/732), Hammad ibën Ebu Sulejman (v. 120/737), Gejlan ed-Dimeshki (v. rreth 123/740), ez-Zuhri (v. 124/742), Vasil ibën 'Ata (v. 131/748), Ibën Is'hak (d. 151/768), Xha'fer es-Sadik (v. 148/765), Ebu Hanife (v. 150/767), Evza'i (v. 158/774), Hisham ibnu'l-Hakem (v. 179.795-6), Malik ibën Enes (v. 179/796), Ebu Jusuf (v. 182/799), Sufjan eth-Theuri (v. 161/778), esh-Shafi'i (v. 204/819) etj.

Nga përpjekjet e këtyre shkencëtarëve e të shumë të tjerëve hap pas hapi u përpunua në radhë të parë një fjalor i stërholluar i termave teknikë aty nga fundi i shekullit të dytë të Islamit. Ky fjalor teknik mes të tjerash përfshinte fjalët e mëposhtme: *'ilm*, *usūl*, *re'j*, *ixhtibād*, *kijās*, *fikh*, *'akl*, *kalb*, *idrāk*, *vehm*, *taedebbur*, *fiker*, *nadhar*, *bikme*,

jekin, vahj, tefsir, te'vil, 'ālem, kelām, nutk, dhann, hakek, bātil, sidk, kidhb, vaxhūd, 'adem, debr, samed, sermed, ezel, ebed, hal, hulk, firāse, fitre, tabi'ah, ihtijār, kisb, hajr, sherr, balāl, harām, vāxhib, mumkin, emr, imān, irāde etj. Kush mund të mëtojë se këta terma shkencorë nuk përmbaheshin në botëvështrimin ideologjik? Sepse gjithë këto përdorime gjithashtu e kishin bazën e përdorimit në Kur'an. Në të vërtetë ata ishin në përdorim jo vetëm si fjalë të përditshme, por edhe si nocione me kuptime të stërholluara e të pasura, që i bënë të përshtatshëm për përdorimin e mëvonshëm shkencor teknik. Qëllimi i parashtrësës sonë është të tregojë se të gjithë këta terma teknikë formonin rrjetën e stërholluar të nocioneve shkencore deri në fund të shekullit të dytë të Islamit (afërsisht vitet 830). Meqë është e nevojshme të bëhen kërkime të tjera historike për të nxjerrë në dritë lëndën, nuk mund të hyjmë në paraqitjen e mëtejshme të hollësishme. Më mirë do të përqendrohemi te disa terma kyç, të cilët e provojnë mjaftueshëm rastin tonë në këtë kontekst, me qëllim që të vëmë në pah traditën shkencore të hershme islamike.

b) Shfaqja e traditës së hershme shkencore islamike

Ashtu siç e kemi përkufizuar tashmë nocionin e traditës shkencore, mund të themi se tradita shkencore islamike është shfaqje e skemës konceptuale shkencore islamike brenda mjedisit islamik. Mund ta tregojmë këtë duke shqyrtuar kuptimet shkencore të lidhura me nocionet shkencore, kur nisin të përftohen në bashkësinë e hershme muslimane. Për këtë qëllim do të përzgjedhim vetëm nocionet më themeltare në shkencën islamike, ashtu si e kanë vendin brenda skemës konceptuale shkencore islamike.

Për shembull, ne kemi dijeni se ez-Zuhriu ka thënë, që një teori e shëndoshë (*el-re'j el-hasen*) është një copë e

mirë dijeje.⁷⁷ Ibën ‘Abbās na njofton nga Profeti se ka thënë: “Sikur po shoh gratë e Benu Fahrit që vijnë rrotull fisit Hazrexh, ndërsa tundin vithet, ato janë polite-site. Ky është politeizmi i parë i kësaj bashkësie. O Allah, teoria e tyre e gabuar (*sū’ re’jibim*) më në fund do t’i bëjë që ta përjashtojnë Zotin si paracaktues i së mirës, po ashtu siç e kanë përjashtuar tashmë si paracaktues i së keqes.”⁷⁸ Natyrisht, mund të mos jetë kurdoherë e mundshme në një skemë konceptuale shkencore tjetër të gjendet një përkthim i barasvlershëm për një term shkencor të një skeme konceptuale shkencore, të formuluar për një kuptim të posaçëm brenda një botëvështrimi. Kështu ndodh në rastin e nocionit *re’j*, i cili nuk ka një term përgjegjës të përpiktë në fjalorin shkencor Perëndimor; vetëm se termi ‘teori’ përdoret shumë afër me termin *re’j*. Kjo dëshmohet gjithashtu në njoftimin e Ibën Sadit, i cili ka pohuar që kur ‘Ata ibën Ebi Rebahun e pyetën lidhur me gjykimin e tij nëse ishte *‘ilm* apo *re’j*, ai u përgjigj se ishte *‘ilm*, nëse gjykimi i tij rridhte prej një tjetri, d.m.th. *ether*, përndryshe nënkuptohej se gjykimi në fjalë mbështetej te *re’j*-i.⁷⁹ Kjo do të thotë se *‘ilm* kuptohet si një pjesë e përcaktuar e dijes, e cila ose është marrë drejtpërdrejt nga një burim i shpallur, ose rrjedh prej tij mbi bazën e një praktike të mëparshme të Profetit. Mirëpo *re’j* nuk mund të jetë *‘ilm* në këtë kuptim, sepse është vështrimi i një individi për një problem të caktuar. Rrjedhimisht, *re’j* aktualisht do të thotë ‘teori’ në terminologjinë shkencore Perëndimore. Jo vetëm një teori, d.m.th. *re’j*, do të thotë ‘mendim i përkohshëm’, ajo shpreh gjithashtu një argumentim racional, sepse një

⁷⁷ Shih Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), 8.

⁷⁸ Ahmad ibn Hanbal, vep. cit., 1 (21): 330.

⁷⁹ *Kitāb Tabakāti’l-kubrā*, bot. i Ihsān ‘Abbās (Bejrut: Dār Sādir, 1968), 5: 469.

teori shkencore mbështetet në arsyetimin. Ky të kuptuar i *reʿj*-it është i qartë gjithashtu nga përdorimi i mëposhtëm: “*niʿme vezir el-ʿilm er-reʿj el-hasenʿ*” (çfarë zotëruese e mirë e dijes është një teori korrekte).⁸⁰ Për më tepër, meqë arsyeja nuk është autoritare në mbretërinë transcendent absolute, Profeti thotë se “nëse dikush e interpreton Kur’anin mbi bazën e teorisë së vet, ai ka kryer një gabim madje edhe nëse e ka korrekt intepretim” (*men kāle fiʿl-Kurʿān bi reʿjibi fe esābe, fekad abta*),⁸¹ meqë nuk mund të ketë asnjë dituri të mbështetur në një teori. Thuhet gjithashtu se “nganjëherë Ibën ‘Abbasi i përmbahej një teorie, të cilën më pas e braktisi.”⁸²

Rrjedhimisht, është e qartë që, ndonëse Profeti ynë nuk e ka përdorur termin me kuptimin e *teorisë* në kuptimin shkencor, ai sigurisht që çau rrugën për një përdorim të tillë. Si rrjedhim, pak nga pak termi nisi të dilte si nocion i rëndësishëm në traditën shkencore islamike me kuptimin *teoria*.

Dija e mbështetur në argumentimin racional arrihet si rezultat i *reʿj*-it, dhe një dituri e tillë u përkufizua si *fikh* në traditën e hershme shkencore. Kjo del e qartë në citimet e mësipërme të haditheve në të cilat ndeshet *fikhu*. Meqë një dije e tillë është në të vërtetë *shkencë per se*, në disa përdorime të hershme dilte pikërisht në të njëjtën mënyrë, si në titullin e një libri të shkruar nga eth-Theʿālibi: *Fikhuʿl-luga*, d.m.th. shkenca e leksikografisë. Mirëpo zhvillimet e mëvonshme e ndryshuan këtë përdorim dhe, ndoshta, nën ndikimin e traditës shkencore greke ky përdorim ra e kështu u zëvendësua nga termi *ʿilm*. Për më tepër, sipas Ebu Hanifes, *fikh* do të thoshte

⁸⁰ ed-Dārimi, *Sunen*

⁸¹ *Sunen Ebu Dāvid*, vep. cit., 1036.

⁸² ed-Dārimi, vep. cit., “Mukaddime”, 52.

‘të menduarit spekulativ’.⁸³ edh-Dhehebiu ka thënë për ‘Abdullah ibn el-Mubarekun se “ai i shënonte dijet, d.m.th. hadithet, në kapituj lidhur me *fikh*” (*devvene’l-‘ilm fi’l-ebwab ve’l-fikh*).⁸⁴ Natyrisht, ky përdorim i termit ka një bazë te Kur’ani (p.sh. 9/et-Teube, 122; *li jetefekkabu fi’d-din*), si edhe te hadithi (shih hadithin e cituar më sipër lidhur me lutjen e Profetit për Ibën ‘Abbasin). Për këtë arsye *‘ilm* u mor nga Tradicionalistët se do të thoshte *hadith*.

Ixhtihād është një term gjithashtu i lidhur ngushtë me termin në rrjetin e nocioneve të traditës shkencore islamike; do të thotë *përpyjekja për të kërkuar dijen nëpërmjet re’j-it*. Prej këndeje *ixhtihād* gjithashtu do të thotë përpjekje shkencore me natyrë teorike. Për këtë arsye nuk është një dije e përcaktuar, porse natyrisht, duhet të mbështetet në dijen e shpallur. Duhet të ketë qenë për këtë arsye që Profeti ka thënë: “*fadlu’l-‘ālim ‘ale’l-muxhtehid mi’etu derexheb*”, e konkretisht se dijetari, i cili mbështetet në dijen e vërtetë është njëqind herë më i lartë në shkallë sesa dijetari teorik.⁸⁵ Po të duam të tregojmë marrëdhënien e *re’j* ndaj *ixhtihād*, duhet të themi se *re’j* është teoria, që prodhohet në një *ixhtihād*. Kjo del e qartë te përdorimi interesant nga Mu’ādh ibën Xhebel i *ixhtihād* dhe i *re’j* së bashku në hadithin e famshëm të *ixhtihād*it: *exhtehidu re’ji lā ālu*; d.m.th. Unë do të bëj përpjekjen time më të mirë për t’ia dalë me teorinë.⁸⁶ Porse *ixhtihādi* detyrimisht mbështetet në Kuran dhe në hadith, siç kuptohet gjithashtu prej këtij hadithi. Prandaj është dija teorike e bazuar në Kuran dhe në hadithe.

Por si është puna me dijen teorike, e cila rrjedh në radhë të parë nga të menduarit deduktiv? Tradita e her-

⁸³ L. Gardet, “‘Ilm al-Kalām”, *EA*.

⁸⁴ *Tadhkirat al-Huffāz* (Hyderabad: The Dāiratul-Ma’ārif-il-Osmania, 1955). 1:275.

⁸⁵ ed-Dārimi, vep. cit., “Mukaddime”, 32.

⁸⁶ Ahmed ibën Hanbel, *Musned*, 5: 230.

shme islamike përdorte termin *kelām* për t'iu referuar këtij lloji të dijes. Si i tillë, *kelām* do të thoshte 'dije spekulative'. Referimi më i hershëm për këtë mund të merret nga letra e Hasan el-Basriut (vdiq më 728), në të cilën ai pohon se "ne e nisëm studimin spekulativ të *kaderit* po ashtu si njerëzit nisën mohimin e tij" (*abdethnā'l-keḷām fihī*).⁸⁷ Gjithashtu ka të dhëna se një herë e shoqja e Profetit, Aishja, e dëgjoi Hasan el-Basriun të fliste dhe e pyeti: "kush është ai që përdor këtë ligjëratë të njerëzve të sinqertë" (*men hādihā elledhi jetekellem bi keḷāmi's-siddīkin*).⁸⁸ Në këtë kuptim *kelām* vjen fare afër te termi 'filozofia' siç përdoret sot, d.m.th. të menduarit spekulativ. Është e qartë përse muslimanët zgjodhën fjalën '*kelām*' për këtë lloj të dijes, sepse *kelām* do të thotë 'gjuhë' ose 'të folur', por jo në kuptimin e zakonshëm. Më tepër ajo i referohet atij tipi të gjuhës së njeriut, që ka natyrë deduktive. Në këtë kuptim afrohet me termin 'logos' në skemën konceptuale shkencore greke. Mund të përkthehet si 'ligjëratë', por në kuptimin teknik të terminologjisë së sotme shkencore të Perëndimit do të thotë përpikërisht 'filozofi'.

Është e qartë se të gjitha këto përdorime përcaktuan fjalorin shkencor të muslimanëve të hershëm. Jo vetëm u sqarua kuptimi i secilit term, por edhe marrëdhënia me termat e tjerë dhe u dha rruga, përkatësisht metoda, me të cilën duheshin përdorur. Për shembull, është e mundshme të mendohet se, meqë fjala *fikh* është të kuptuarit racional, mund të jetë një lloj i dijes, që duhet mënjanuar

⁸⁷ Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam", *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), 145; teksti arabisht Helmut Ritter, "Studien zur Islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri", *Der Islam*, 21 (1933), 68, rreshtat 10-11.

⁸⁸ Ibën el-Xheuzi, *el-Hasan el-Basri*, 8-9; cituar nga Muhammad 'Abdurrahim, *Tefsir el-Hasan el-Basri* (el-Kāhire: Dār el-Haremejn li't-Tibā'ah, 1992), 1: 21.

prej muslimanëve, siç tregohet më lart në hadithin, se dijetari që e bazon veten te dija e vërtetë është njëqind herë më i lartë në shkallë, sesa studiuesi teorik, d.m.th. racionalisti. Porse një hadith tjetër e sqaron se të kuptuarit racional mund të jetë vendimtar në disa raste (p.sh. *fakih vābid esbedd 'ale'sb-shejtān min elf 'ābid*).⁸⁹ Natyrisht, botëvështrimi islamik gjithashtu e sqaron se çfarë duhet të parapëlqehet në cilat raste.

Për konceptin e dijes në traditën shkencore islamike të shkencës islamike ka dalë i domosdoshëm edhe termi *hikme*. Për shembull, Muxhahidi e shpjegon termin *hikme* në ajetin *ve men ju'ta el-hikmeh fe kad ūtije hajren kethirā* (2/el-Bekare, 269) se përfshin tri gjëra: 1. el-Kur' ān. 2. *al-'ilm*, 3. *el-fikh*.⁹⁰ Këtu *'ilm* i referohet dijes së traditës islamike dhe Sunnetit, *fikh* mbahej si të kuptuarit racional mbi bazën e burimeve të shpallura. *Hikmeh*, nga ana tjetër, kuptohej si dija e prejardhur racionalisht nga një burim i shpallur, e si e tillë është edhe *'ilm* edhe *fikh* njëherësh, por e ndryshme nga spekulimi i pavarur, i cili mund të kuptohet si *kelām*. Për këtë arsye et-Taberiu njofton se *hikmeh* prej paraardhësve të tij përkufizohej si Kur'an dhe të kuptuarit e tij (racional) (*el-hikmeh hije el-Kur'ān ve'l-fikh bih*).⁹¹

Në këtë mënyrë secili term hap pas hapi mori një vend të posaçëm në skemën konceptuale shkencore islamike dhe fitoi një kuptim shkencor teknik, por kurdoherë në lidhje njëri me tjetrin. Prandaj nocionet në këtë skemë gjithashtu janë të lidhur njëri me tjetrin saqë kështu mbahen së bashku dhe përftojnë një vizion, një depërtim dhe një pamje në mendje të shkencëtarit musliman; dhe si korniza e në mendjen e shkencëtarit musli-

⁸⁹ et-Tirmidhi, "Ilm", 13; Ibën Māxhe, "Mukaddime".

⁹⁰ et-Taberi, *Xhāmi'ul-bejān fi Tefsiri'l-Kur' ān* (Bejrut: Dāni'l-Ma'rife, 1980), 3: 60.

⁹¹ Ibid.

man përbën atë që e kemi quajtur këtu 'tradita shkencore islamike'. Nuk ka rëndësi se në cilën fushë punon ditjetari, mjafton ndërtimi epistemologjik i mendjes së tij dhe ai detyrimisht pasqyron këtë traditë; dhe është ky vështrim që e karakterizon veprimtarinë shkencore si islamike, meqë buron nga botëvështrimi islamik. E përsëri në këtë kuptim një veprimtari shkencore e bën veten pjesë të shkencës islamike.

KREU I PESTË

Krijimi i shkencave të veçanta

Tashmë kornizën epistemologjike dhe sociologjike të shkencës të paraqitur këtu e kemi zbatuar për traditat shkencore në përgjithësi. Në këtë krye do të përpiqemi ta zbatojmë për shkencat e veçanta në një qytetërim të dhënë, e në këtë rast, në qytetërimin islamik. Të njëjtën kornizë mund ta zbatojmë për qytetërimet e tjera dhe në këtë rast, meqë nuk do ta bëjmë këtë për shkak se e kapërcen përmasën e kësaj trajtese, do të përpiqemi të vëmë në dukje dallimet kryesore në të tre rastet e traditave të zgjedhura për studimin tonë këtu.

Tashmë kemi treguar gjatë diskutimit tonë të procesit shkencor, se vetëdija shkencore është e domosdoshme për një korpus të organizuar të dijes që të quhet 'shkencë'. Në këtë rast, a mund të flasim për një traditë shkencore kur nuk ka asnjë shkencë, që do të na tregonte se mungon vetëdija shkencore? Nëse në kreun paraardhës treguam lindjen e një tradite shkencore islamike, kjo do të thotë se vetëdijshmëria shkencore duhej të ishte bërë e përcaktueshme së bashku me të. Nëse nga ana tjetër, kështu ka ndodhur, kjo do të thotë nga ana e vet se gjithashtu duhet të ketë pasur disa shkenca në atë kohë. Meqë zbatimi i vetëdijshmërisë shkencore dhe ngjizja kështu e një tradite është një proces, ai do të mbulonte një periudhë të gjatë kohe. Do të niste me ndonjë veprimtari dijefituese dhe më në fund do të çonte te të dyja dukuritë. Në kreun e mësipërm ne treguam

se ky proces kishte nisur që nga viti i dhjetë i Hixhrit deri në fillim të shekullit të tretë (10-200 P.H./623-800 e.r.). kjo do të thotë se ka mbuluar rreth dyqind vjet të një procesi shkencor. Në fillim të këtij procesi nuk mund të prisnim të gjenim vetëdijshmërinë shkencore, e cila na sjell ndër mend çështjen se kur nisi të zbatohej historikisht. Ky krye do të merret kryesisht me këtë problem me qëllim që ta zbatojmë kornizën tonë për shkencat e veçanta dhe në këtë rast do të zgjedhim qytetërimin islamik si rastin tonë studimor.

Nuk kemi nevojë në të vërtetë të zbulojmë datën e saktë për zbatimin historik të vetëdijes shkencore, që në fakt do të thotë 'emërtimi i shkencave të veçanta' dhe në fakt është tepër e vështirë për ta gjetur me siguri në një datë të përpiktë, sepse procesi shkencor po e niste rrugën e vet krejt natyrshëm në shekullin e parë të Islamit. Për më tepër, për shkak se nuk kemi lëndën e mjaftueshme historike, është e vështirë të përcaktohet në periudhën e hershme, se cili i ditur, *'alim*, i përdori për herë të parë termat e diskutuar në kuptimet e tyre shkencore teknike. Megjithatë duhet ta pranojmë se madje nga fundi i shekullit të dytë vetëdija shkencore ishte duke u zbatuar frytshmërisht për korpusë të posaçme të organizuara të dijes. Kjo do të thotë se është e mundshme të shquajmë formacionet e hershme shkencore në Islam pikërisht që nga fundi i shekullit të dytë pas hixhretit (800 e.r.). Për këtë arsye është e mundshme të flasim se tashmë rreth kësaj kohe ekzistonte një traditë shkencore islamike.

Cilat janë karakteristikat e shkencës së hershme islamike? Ajo më e rëndësishmja është se gjithë objektet e studimit që po diskutojmë vështrohen se përfshijnë objektin e një shkence gjithëpërfshirëse. Për këtë arsye vetëm një emër u jepet gjithë objekteve të studimit të hulumtuara, *el-fikh*, që kështu është shkenca amë në tradi-

tën shkencore islamike. Në një farë mënyre është e ngjashme me përdorimin e hershëm greqisht të termit *filozofia*, që në fakt ishte një term gjithëpërfshirës, i cili u referohej gjithë veprimtarive të diturive disiplinore. Siç e kemi treguar, në këtë kuptim gjithëpërfshirës *el-fikh* nuk do të thotë 'e drejta', por më tepër do të thotë *shkenca*.⁹² Në traditën e hershme shkencore islamike prandaj të gjitha objektet e studimit vështrohen në një mënyrë ose në një tjetër si degë të *el-fikh*. Prandaj Ebu Hanife, për shembull, përdor termin *el-fikhu'l-ekber* për t'iu referuar objekteve të lidhura me *teologjinë*. Ai duket se ishte i vetëdijshëm që, si për një shkencë mbuluese, objektet e studimit ishte e mundshme të klasifikoheshin nën *el-fikh*, çka tregon për gjurmët e hershme të vetëdijshmërisë shkencore. Por përsëri nuk e gjejmë te Ebu Hanife një përkufizim të qartë të objektit të studimit dhe të metodës, që përbëjnë *el-fikh*-un si një disiplinë.

Paraqitja jonë tregon se procesi prej të cilit lindën shkencat e veçanta është po ashtu me rëndësi në këtë drejtim për sqarimin e kornizave epistemologjike dhe sociologjike të shkencës të përpunuara këtu. Për këtë arsye në këtë krye ne do të përpiqemi shkurt të demonstrojmë sesi lindën shkenca të tilla të veçanta brenda traditës shkencore islamike. Do të zgjedhim si raste shembujsh shkencat më të hershme: *fikh* dhe *kelām* (d.m.th. filozofinë). Meqë modeli ynë është procesi shkencor, do ta zbatojmë tashti për rastet tona si shembuj.

⁹² Për të dalluar kuptimin e hershëm të termit *el-fikh* nga kuptimi i tij i mëvonshëm me domethënien e drejta, do ta përdorim gjithnjë me nyjen shquese; kështu *el-fikh* do të jetë me kuptimin 'shkencë', ndërsa *fikh* në këtë kontekst do t'i referohet 'shkencës së të drejtës dhe jurisprudencës' përgjithësisht.

A. El-fikh

Siç e kemi argumentuar, kuptimi i termit *el-fikh* në traditën e hershme shkencore islamike do të thoshte thjesht *shkencë*. Në traditën greke shohim një rast të ngjashëm lidhur me filozofinë, e cila në fillim kuptohej si *shkenca par excellence* dhe pastaj u klasifikua ndër shkencat e veçanta, të cilat lindën në një fazë të mëpastajme. Po kështu ka ndodhur me *el-fikh* në traditën islamike. Mirëpo në një fazë të mëvonshme kuptimi i këtij termi u kufizua për studimet fetare-morale-ligjore. Siç e kemi tre-guar, kjo qe rrjedhojë e ndikimeve greke. Kur u përkthyen arabisht veprat shkencore e filozofike greke, përkthyesit qenë arabë të krishterë, të cilët e dinin greqishten dhe asnjë mendimtar grek nuk e dinte greqishten aq sa të merrte pjesë në përkthimet. Meqë studiuesit e krishterë arabë nuk ishin të stërvitur me shkencën islamike, as nuk e dinin fjalorin teknik të muslimanëve. Prandaj ata, për shembull, e përkthyen termin e greqishtes *epistemë* me *'ilm*, ndërsa ky ishte gabim i madh, sepse tashmë e kemi parë që në traditën shkencore islamike *'ilm* do të thoshte 'dija e shpallur'. Duke u mbështetur në vlerësimin tonë të këtushëm, mund të themi se po të kishte qenë një përkthyes musliman, ai mund ta kishte përkthyer *epistemën* me *el-fikh*. Po ta vlerësojmë këtë problem, do të shohim se fjalë për fjalë *epistemë* dhe *'ilm* duan të thonë dije, kështu na dalin sinonime. Një përkthyes i cili nuk ka parasysh kuptimin teknik të termit arabisht, natyrisht që do ta përkthejë me përdorimin e përditshëm. Filozofët muslimanë nuk kanë kundërshtuar për këtë përkthim, sepse *'ilm* si dija e shpallur konceptohej se ishte absolute, d.m.th. dija e vërtetë, dhe pikërisht ky kuptim jepej te *epistema* sipas Aristotelit. Prandaj në këtë kuptim ky përkthim nuk është

edhe aq i gabuar dhe në fakt mund të ketë ndikuar te filozofët muslimanë për përfundimin, që si filozofia, edhe dija e Shpalljes përçojnë të njëjtën Të vërtetë.

Për këtë mund të sjellim edhe dëshmi të tjera; termi *silogjizëm* është përkthyer me *kijās*, që do të thoshte *arsyetim analogjik* në fjalorin shkencor islamik. Porse nuk kishte asnjë term që t'i përgjigjej *silogjizmit*. Për më tepër edhe termi *filozofia* ishte problematik; meqë përkthyesit e krishterë nuk ishin të stërvitur me traditën shkencore islamike, nuk ishin të ushtruar mirë as me terminologjinë shkencore islamike. Për pasojë, u përpoqën të përdornin termin *hikmeh* për ta përkthyer arabisht. Ishte e qartë se ky përkthim mbështetej në kuptimin e përditshëm të termit, të cilin e njihnin. Por kjo ka shkaktuar aq shumë ngatërtime dhe në të vërtetë solli një reagim nga bashkësia shkencore muslimane, saqë ata parapëlqyen ta përdornin në formën greke të arabizuar *el-felsefeh*. Siç e kemi treguar, në atë kohë termi *kelām* kishte ardhur mjaft afër kuptimit *filozofia*. Nëse këta terma do të ishin përkthyer kështu drejt në arabishten, besoj se nuk do të kishte pasur aq shumë reagim kundër filozofisë aristoteliane nga ana e bashkësisë së hershme shkencore islamike.

Rrjedhimisht, është gabim i ndjeshëm ta interpretosh cilindo reagim të bashkësisë shkencore muslimane kundër filozofisë aristoteliane thjesht si fanatizëm fetar kundër shkencës. Reagimi ka qenë në radhë të parë *shkencor*; meqë ata dijetarë ishin mësuar me kuptimin e termit *'ilm* për 'dija e shpallur absolute', ata shihnin shumë doktrina të gabuara në filozofinë e Aristotelit, të cilat bënin që të mos cilësohej në nivelin e *'ilm-it*. Për më tepër, si mund të ishin *hikme* teori aq shumë të gabuara? Sepse *hikme* do të thoshte, siç e kemi parë, *el-Kur'an ve'l-fikh*

bibi.⁹³ Kjo mospërputhje ndërmjet fjalorit shkencor islamik dhe filozofisë aristoteliane çoi te hedhja poshtë e saj nga ana e studiuesve muslimanë. Por më në fund ky fjalor i ri e çau rrugën, meqë disa dijetarë shkruan për ta hedhur poshtë filozofinë e Aristotelit, duke i përdorur këta terma të përkthyer gabim. Kështu *'ilm* nisi të merrte kuptimin *shkenca*, kurse *bikme* me disa rezerva erdhi e mori kuptimin *filozofia* etj. Duke mbajtur parasysh këto, ne do të përpiqemi më tej të tregojmë lindjen e *fikh*-ut si një shkencë e hershme islamike. Duke bërë këtë, do të zbatojmë sërish teorinë tonë të procesit shkencor, të përpunuar në sociologjinë e shkencës (Kreu 3).

1. Etapa e problemeve shkencore (0-80 P.H./622 – rr. 700)

Kur Profeti u shpërngul në Medinë, u ngrit një bashkësi e re muslimane mbi bazën e botëvështrimit islamik, nëpërmjet të cilit edukoheshin muslimanët. Kjo do të thotë se muslimanët duhet të kenë jetuar në përputhje me botëvështrimin e ri, i cili kishte sjellë disa probleme, që duheshin zgjidhur. Shumë prej këtyre problemeve kërkonin gjithashtu një qasje intelektuale. Ishin të gjitha objekte të ndryshme studimi: teologjike, morale, politike, ligjore dhe shoqërore. Objektet teologjike dhe morale, siç e kemi parë, në botëvështrimin islamik përkonin me fenë; prej këndeje, zgjidhja e tyre në pjesën më të madhe vinte prej Shpalljes, por shpjegimi dhe pesha e tyre u përpunuan nga vetë Profeti. Megjithatë ende mbeteshin të dykuptimta disa çështje teologjike dhe morale, kurse mjaft probleme politike, shoqërore, li-

⁹³ et-Taberi, *Xhâmi'ul-bejân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Bejrut: Dânu'l-Ma'rife, 1980) 3: 60.

gjore dhe ekonomike i mbeteshin bashkësisë që t'i zgjidhte. Pejgamberi ishte udhëheqës jo vetëm për çështjet fetare, por edhe për ato intelektuale. Kështu ai e theksonte rëndësinë e të kuptuarit të fesë me qëllim që të zbatohet në jetën e njeriut, që do të thoshte të gjende-
shin *zgjidhje intelektuale për ato probleme*.

Kjo duket qartë në përdorimin zanafillës të termit *fikh* me kuptimin *të kuptuarit e fesë* me qëllimin që të zbatohet për jetën e njeriut (domethënë, për të gjetur *zgjidhje intelektuale* për problemet e kohës së tyre). Le të shohim hadithin e mëposhtëm: “Le ta ndriçojë Allahu njeriun që dëgjon fjalën tonë, ta rrokë me zemër dhe t’ua kalojë të tjerëve. Bartësi i *fikhut* le ta kalojë fjalën tonë te ai që ka më shumë dije (*fikh*) sesa ai; dhe shumë bartës të dijes (*fikh*) nuk janë të ditur (*fekih*).”⁹⁴ Ndonëse termi *fikh* në këtë përdorim nuk do të thotë ende *shkencë*, përsëri është përdorur me një kuptim, që ka shumë afëri me kuptimin e *shkencës për të cilën bëhet përpjekje të përkthejë termin fekih si ‘shkencëtar’*. Prandaj ne kemi parapëlqyer ta përkthejmë me ‘dijetar’.

Në rast se është e qartë që bashkësia e hershme muslimane po përpiqej të gjente zgjidhje diturore për problemet e veta, atëherë nuk është e vështirë të shihet se në procesin e vet shkencor tashmë shkenca islamike është në fazën e problemeve. Disa prej këtyre problemeve mund të përmbliidhen në këtë kontekst si ligjore, ekonomike, letrare, politike dhe shoqërore. Për shembull, shkurt ne e dimë se veprimtaritë ligjore paraislamike ishin të kufizuara me të drejtën zakonore ndër arabët. Në shoqërinë arabe paraislamike organizimi politik përbënte korpusin politik. Fisi ishte i lidhur prej korpusit të ligjeve të pashkruara. Askush nuk kishte fuqi ligjore për të ndërhyrë në sistem, ndryshimet në ligj ndodhnin në

⁹⁴ Ebū Dāvūd, *Sunen*, “Ilm”, 10; et-Tirmidhi, *Sunen*, “Ilm”, 7.

rrugë të natyrshme për periudha të gjata. Këto ndryshime kryesisht bëheshin nga individë dhe pranoheshin në qoftë se e gjithë bashkësia i pëlqente. Prandaj nuk kishte asnjë institucion zyrtar të së drejtës. Ishte vetëm e drejta zakonore e arabëve. Meqë nuk kishte asnjë autoritet politik të organizuar, nuk kishte as sistem ligjor. Kur mosmarrëveshjet ligjore nuk rregulloheshin nëpërmjet kanaleve private, i drejtoheshin *hakem*-it (arbitrit). Zakonisht si *hakem* zgjidhej dikush që besohej se kishte fuqi të mbinatyrshme. Secila palë duhej të jepte diçka si peng sigurie për t'iu nënshtruar vendimit të arbitrit.

Në kohën e Profetit nuk kishte si probleme çështje teologjike; problemi më i madh në atë kohë ishte të tregojë absurditeti i hyjnive pagane. Muslimanët ishin plotësisht të ndërgjegjshëm se probleme të tilla nuk mund të zgjidheshin nga aftësia e mendjes sonë; rrjedhimisht, ata e pranonin Zbulesën si të vetmin burim për çështje të tilla. E vetmja përpjekje intelektuale e kërkuar prej tyre ishte të orvateshin çiltërisht për të kuptuar se çfarë u shpallte Zbulesa. Atyre u duhej vetëm të tregonin sesa irracional ishte vështrimi teologjik pagan. Kjo del e qartë edhe në Kur'an: "*Po të kishte në qiell dhe në tokë zotër të tjerë veç Allahut, do të kishte një ngatërresë në të dyja*". (21/el-Enbijā', 22 dhe në mjaft ajete të tjera për këtë).

Kur kështu, me ardhjen e Profetit më 622, u ngrit bashkësia muslimane në Medinë, u vendos edhe një farë autoriteti politik dhe prandaj u ngrit gjithashtu një sistem juridik i organizuar. Profeti ishte autoriteti qendror. Porse disa shokë të Profetit nxirrnin përfundime nga Kur'ani e *sunneti* i Profetit për të gjitha këto çështje nëpërmjet arsyetimit të pavarur, çka u quajt me termin *re'j*, siç e kemi parë. Përfundimet e tyre u pranuan prej shokëve të tjerë dhe për pasojë u bënë të detyrueshme për bashkësinë. Me sa duket, që në kohët më të hershme u shfaqën

dy karakteristika për çfarëdo vendimi ligjor që do të pranohej universalisht nga gjithë muslimanët dhe do të merrte statusin e ligjit: 1. arsyetimi i pavarur i mbështetur në Kur'anin dhe Sunnet; 2. njohja e një bashkësie me autoritet, në këtë rast të atyre që kishin *'ilm*, e konkretisht që i dinin kushtet prej kohëve të Profetit. Termi *fikh* mori kështu përdorim mjaft të përgjithshëm; e në të vërtetë përdorimi i tij u bë aq i zakonshëm, sa që shpejt pas vdekjes së Profetit nisi të fitonte kuptim teknik.

Një veprimtari tjetër shkencore në fazën e problemeve shihet në formën e veprave diturore për hadithin. Ne e dimë se që më parë disa shokë kishin mbajtur shënime për udhërrëfimin e vet dhe zakonisht këto shënime i mbanin me vete, madje nganjëherë edhe për udhëzime dhe për ngritjen e qarqeve të tyre diturore. Disa përmbledhje më të gjera me shënime janë quajtur *Kitāb* (Libër). Kjo shprehi për të mbajtur hadithin të shkruar pak nga pak çoi te përmbledhje më të gjera; ndër to më të përmendurat janë këto të mëposhtmet: 1. *Kitāb* i Esmā bint Umejs (v. 38/658-59); 2. *Kitāb* i Sa'd ibën 'Ubāde (v. rreth 15/636); 3. *Sahife* i 'Amr ibën el-'As (v. 65/684-5); 4. *Sahife* i Semure ibën Xhunde (v. 60/679-680). Në të vërtetë *sahife* i 'Amër ibën el-'As, i quajtur gjithashtu *es-Sahifatu's-sadikab*, përmbante pak qindra hadithe.⁹⁵

Në këtë etapë të hartimit të përmbledhjeve kemi katër emra të rëndësishëm dijetarësh, të cilët u përpoqën të trajtonin disa probleme të përmbledhjeve me hadithe, siç janë si të organizohej literatura e haditheve dhe të zhvillohej terminologjia për të dalluar hadithet autentike dhe jo autentike: "Urve ibën ez-Zubejr (rr. 25-93/645-

⁹⁵ Shih Ibnu'l-Ethir, *Usdu'l-gābe*, 3:233 (Kajro, 1285-7) dhe M. Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978), 30.

710); Abān ibën 'Uthmān (rr. 20-205/640-723); ez-Zuhriu dhe Ibën Is'hāku.

Et-Taberiu përmend se 'Urve shkroi një varg njoftimesh mbi historinë e hershme të Islamit me kërkesën e 'Abdulmelikut.⁹⁶ Ai përmendet gjithashtu ndër të mëdhenjtë *fukabā* të Medinës dhe nderohej lart si burim i besueshëm për hadithin në burime. Thuhet se kishte një bibliotekë të madhe për historinë dhe të drejtën islame. Ka shkruar gjithashtu më të hershmin *Kitābu'l-megāzi*, por nuk ka mbajtur shënime sistematike për hadithin. Ibën Is'hāku, et-Taberiu dhe Ibën Sa'di rendisin mjaft tradita prej tij. Është e qartë se 'Urve i përket etapës problematike në procesin e hadithit për t'u ngjizur si shkencë. Ndiheja e tij për lindjen e vetëdijes historike nuk mund të mohohet; prandaj ai vështrohet si nismëtar i Shkollës së Medinës të Historisë.⁹⁷ Abān ibn 'Uthmān ibën 'Affān, nga ana tjetër, është ndër dijetarët më të hershëm që ka hartuar libra për historinë. Ai njihet mirë për librin e tij mbi biografinë e Profetit. Veprat e tilla më të hershme quheshin *Megāzi* nga historianët muslimanë. Ābān (nganjëherë si Ebān) ishte i përmendur gjithashtu për dijenitë rreth çështjeve ligjore e shoqërore. Ndër nxënësit e tij ishte historiani i mirënjohur ez-Zuhri. Ābān ibën 'Uthman ka qenë një historian më sistematik sesa paraardhësit e tij. Ndiheja e tij për historiografinë islame vjen nga përpjekjet për të ngjallur interesimin për kornizën islamike të një historie të botës. Për fat të keq asnjë prej shkrimeve të tij nuk na ka ardhur. Porse ka shumë hadithe që njoftohen me autoritetin e tij. Çiltërsia dhe përkujdesi i imët studimor për saktësinë historike e kanë renditur ndër burimet më të besu-

⁹⁶ V. Vacca, *Et.*

⁹⁷ A.A. Duri, *Al-Zuhri: A Study on the Beginning of History Writing in Islam. BSOAS*, 19 (1957), 1.

eshme të traditës. Ibën Sa'd njofton se *Kitābu'l-megāzi* i tij ishte një libër burimor për breznitë e mëvonshme të historianëve.⁹⁸ Prandaj ne e quajmë se i përket së njëjtës etapë si dhe 'Urve ibnu'z-Zubejr në procesin e lindjes së *el-fikhut* si shkencë.

Natyrisht, veprimtaritë lidhur me transmetimin e hadithit nuk klasifikohen të *el-fikh*, por si veprimtari diturore në periudhat e mëvonshme kjo do të çonte të lindja e historisë si shkencë dhe të një metodologji e stërholluar që do të përdorej në të tilla shkenca; një veprimtari në përkim me studimet e hadithit, por e perceptuar qartë nga dijetarët e hershëm gjithashtu si *el-fikh*. Këto dhe mjaft veprimtari të tjera tregojnë se ajo fjalë, e cila më pas u zgjodh si emri i veprimtarive diturore ligjore ka vetëm prejardhje islamike. Brenda kësaj të kaluarë, sistemi ligjor në Islam nisi të pasurohej duke përdorur terminologjinë tashmë të zhvilluar brenda botëvështrimit islamik, që tashmë kishte zënë vend në Mekë. Disa koncepte të këtij botëvështrimi ishin të lidhura drejtpërdrejt me të kuptuarit ligjor, si: gjyqi i fundit, nocioni i *el-va'd ve'l-ve'id*, ideja e drejtësisë, doktrina e bashkësisë *ummet*, koncepti i veprimit të drejtë, punët e mira, *'amel* etj. Mbi bazën e kësaj i pari ligj i paraqitur nga Kur'ani u praktikua me autoritetin e Profetit; shokët gjithashtu vërenin sesi e ushtronte Profeti mendimin e tij, duke interpretuar ajetet ligjore të Kur'anit. Në këtë mënyrë pjesa më e madhe e terminologjisë u zhvillua prej vetë Profetit ose është marrë drejtpërdrejt nga Kur'ani apo nëpërmjet mendimit të Profetit. Kjo mund të shihet qartë në hadithin e përmbledhur në *Risāle* të esh-Shāfi'iut. P.sh. *'adl, afv, ehl, el-kitāb, exhel, exhir, exhr, 'akd, 'ākil, 'amel, emān, 'amd, bej', hadd, hakek, halāl, havām, fikh, fida, dhimmi, istihāsān, ihtijār,*

⁹⁸ Ibën Sa'd, 5: 156; Azami, 60.

ixhtihād, muxhtehid, reʿj, mekrūh, kādi, shibb, shāhid, shekke (shukūk) dokument i shkruar, *vāxhib, ʿukube, vali* (rojë ligjore), *dhāhir, bātin* etj.

Pas vdekjes së Profetit, shokët e tij e vijuan traditën e tij dhe kështu u shtuan rastet, në përpjesëtim me të menduarit e atëhershëm, madje nisën edhe të fitojnë stërhollim të mëtejshëm. Kështu gjatë gjysmës së parë të shekullit islamik faza e problemeve nisi të formonte një korpus të dijes së përgjithshme. Mirëpo rreth dy dhjetëvjeçarë më vonë, d.m.th. në vitet 660, ndeshim më shumë specialistë, veprimtaritë e të cilëve mund të vështrohen se i bashkuan në një disiplinë të gjitha këto diskutime të hapërdara e të veçuara. Kjo do të thotë se ajo veprimtari studimore e zanafillës, e cila mund të klasifikohet si *el-fikh*, kaloi në etapën e dytë.

2. Krijimi i traditës disiplinore (rr. 700 – 750)

Tashmë që objektet e studimit në diskutim u njohën gjerësisht, u shpik një metodë e formuluar mjaftueshëm dhe si rrjedhim, *el-fikh* erdhi e mori një kuptim më të përcaktuar: *shkenca*. Për studiuesit e specializuar në këtë fushë, korpusi i dijes i përfshirë në gjithë diskutimet përbënte një disiplinë, që përfshinte edhe shumë *fetva* ose vendime të pavarura të dijetarëve. Kështu këta dijetarë, konkretisht *fukahā*, arritën të kuptonin se objekti i tyre i studimit tashmë përbënte një disiplinë, e cila konceptohej në fillim të shekullit të dytë si një shkencë amë, *el-fikh*. Si i tillë, çfarëdo studimi që vështrohej si shkencor mund të klasifikohej si *el-fikh*. Po të kujtojmë përkufizimin e shkencës, do të shohim se shkencor do të thotë ‘që është në radhë të parë teori (*reʿj*)’. Për këtë arsye shohim edhe disa objekte studimi më të specializuara, të ci-

lave iu dhanë emra si degë të *el-fikh*, të tilla si: *fikhu'l-hadith*, *fikhu'r-rej* dhe *fikhu'l-lugah*. Në zanafillë këto ndërtime kishin kuptim të drejtpërdrejtë, por me grumbullimin e më shumë pikëpamjeve dhe diskutimeve për këto objekte, pak nga pak u perceptuan si shkenca të veçanta. Të gjitha këto zhvillime ndodhën në etapën disiplinore të shkencës islamike, që afërsisht mund të datohen se kanë qenë ndërmjet viteve 80-130 P.H./700-750 e.r.

Mendimtarë të shquar të përfshirë në këtë proces diskutimesh, i cili çoi te ngjizja e *el-fikhut* si shkencë në etapën e traditës disiplinore, janë: 'Abdullah ibnu'l-Mubarek, për të cilin el-Dhehebiu ka thënë: "*devvene'l-'ilm fi'l-ebvāb ve'l-fikh*".⁹⁹ Thuhet se ai ka shkruar libra dhe komentare për traditat e Profetit.¹⁰⁰ Hishām ibn 'Urve (v. 94/712) dhe i ati gjithashtu kanë qenë dijetarë të asaj etape; dhe në fakt Ibën Sa'di njofton se shumë *kutub fikh* të 'Urve-s u dogjën në betejën e Harras.¹⁰¹ Thuhet se 'Urve ka qenë dëshmitar i vdekjes së shumë *fukahāve* në atë betejë. Duhet ta kuptojmë se *fukahā* do të thotë në këtë rast 'të ditur'. Por përdorimi i veçantë na jep përshtypjen se ishte duke lindur vetëdija shkencore, nëse nuk kishte lindur ende.

Ez-Zuhriu dhe Hasan el-Basriu (642-728) ishin gjithashtu të ditur (*fukahā*) të asaj etape, dhe për ta Ibën Kajjim el-Xhevziije thotë se fetvatë e ez-Zuhrit ishin përmbledhur në tre libra dhe të Hasan el-Basriut në shtatë libra.¹⁰² Vehb ibën Munebbih nga Jemeni (rr. 655-732/39-114 V.H.) është një dijetar tjetër i asaj periudhe; ai ka shkruar mjaft libra, ndër të cilët mund të përmen-

⁹⁹ *Tadhkirat al-Huffāz* (Hyderabad: The Dā'iratü'l-Ma'ārif-il-Osmania, 1955), I: 275.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ *Tabakātu'l-Kubrā*, 6: 135.

¹⁰² *I'lam* 1: 26.

dim më të rëndësishmit: *Kitābu'l-mubtade'*, *Kitābu'l-kader* dhe *Hikmet Vehb*, në të cilët ka përmbledhur thëniet e urta të brezave të mëparshëm Ndiimesa e Vehb-it për zhvillimin e shkencës islame është e jashtëzakonshme, sidomos për lindjen e historisë si shkencë. Ai u mor me historinë e Arabisë dhe të feve përpara Islamit. Vepra e tij *Kitābu'l-mubtade'*, në të cilën diskuton krijimin, mund të vështrohet si kozmologji antropologjike. Ai stërviti mjaft dijetarë dhe nxënësit e tij u bënë dijetarë të shquar të brezit pasues.

Një incident, i cili tregon për veprimtarinë diturore të kësaj periudhe ka qenë debati ndërmjet Mejmūn Ibën Mihrānit dhe Gejlān ed-Dimeshkiut, ku thuhet se ka qenë i pranishëm el-Evz'āi (v. 773). Thuhet se kalifi Hishām (105-125/727-742) e kishte ngarkuar Mejmūn Ibën Mihrānin që të hidhte poshtë mendimet *kaderite* të Gejlān ed-Dimeshkiut. Gejlān e pyeti Mihrān: “A e kërkon Allahu që të kryhen gjynahe?” Ibën Mihrān u përgjigj me pyetjen e mëposhtme: “A janë gjynahet të bëra kundër vullnetit të Allahut?” Gejlān nuk qe në gjendje të përgjigjej dhe prandaj e mbylli gojën.¹⁰³ Nuk është dhënë forma e plotë e argumentimit, por dy pyetjet e shkëmbyera duken të mjaftueshme për të treguar argumentimin e hershëm ndërmjet dijetarëve, që u bë një karakteristikë themelore e *kelām-it* të mëvonshëm, objektet e të cilit po ashtu përfshihen te *el-fikh*. Por në këtë etapë nuk ishte një disiplinë e mëvetësishme; dallohej prej objekteve të tjera diturore, sepse në fillim të diskutimit vihej së pari: “*el-keḷām fi...*” e konkretisht “ligjëratë spekulative mbi...”.

Një prej autoriteteve më të shquara të traditës, Muhammad ibën Muslim ibën Shihāb ez-Zuhri (rreth 50-

¹⁰³ Al-Tabari, *Tārikh*, bot. i Goeje (Leyden, 1873-1901), 11: 1733. Cituar nga W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: At The University Press, 1973), 86.

129/670-742), që i përket etapës disiplinore, u përpoq t'u shmangej trazirave politike të kohës së tij. Dituria e tij në fushën ligjore ishte e pranuar njësoj edhe në kohën e tij dhe në fakt kalifi Jezid II (101-105/719-723) e kishte caktuar si kadi. Pastaj pasardhësi i Jezidit, Hishami (105-125/723-792), e ngarkoi me shkollimin e të bijve. Ndonëse e kaloi pjesën më të madhe të jetës më pas në Damask, bënte shpesh vizita në qytetin e lindjes, Medinë, për të mbledhur hadithe. Veprimtaritë e tij studimore nuk kufizoheshin vetëm me transmetimin e hadithit, por ai përpunoi një metodë për të përcaktuar kronologjinë e përpiktë të hadithit, që mblidhte. Kjo qe e nevojshme për të ndërtuar një histori domethënëse të Islamit të hershëm. Meqë ishte i interesuar për poezinë, ashtu si dhe paraardhësit e tij, citonte mjaft vjersha lidhur me ngjarjet për të cilat u fliste nxënësve të vet.¹⁰⁴ Ez-Zuhri mbahet si një kritik i mirë i poezisë. Për më tepër, veprat e tij për historinë e hershme të Islamit sollën lindjen e një veprimtarie tjetër letrare, që quhet librat *sire* (jetëshkrim i Profetit). Ka qenë ez-Zuhriu, i cili e përdori *sire*-n në kuptimin teknik, ndonëse nuk e përdori si titull për asnjë nga veprat e veta.

Haxhxi Halife se një *Megāzi* është punë e el-Zuhriut.¹⁰⁵ Por për fat të keq asnjë prej veprave të tij në traditë nuk ka ardhur deri më sot. Megjithatë disa fragmente janë ruajtur kryesisht te *Sire* i Ibn Is'hāk dhe në veprat historike të et-Taberit, Vākidiut dhe el-Beladhūri (*Futūhu'l-buldān*). Kështu ai ka dhënë kornizën kryesore për letërsinë *sire*. Me sa duket, ai i ka trajtuar subjektet e veta me një vazhdimësi kronologjike të ngjarjeve. Qëllimi i tij kryesor në këtë punë ishte të arrinte te *'ilmi*, që ishte përdorur nga dijetarët e hershëm muslimanë për

¹⁰⁴ *Aghāni*, 19: 59, cituar nga A. A. Duri, vep. cit., 3.

¹⁰⁵ *Keshfu'dh-dhunūn*, Istanbul, 2: 1747; Duri, vep. cit.

t'iu referuar dijes së traditës profetike, duke u kuptuar si 'dija e shpallur' në traditën e hershme islamike. Nga kjo anë duhet ta pranojmë ndihmesën e tij që termi *'ilm* të përdorej në kuptimin teknik. Ashtu si shokët tradicionalistë e madje juristët, ez-Zuhriu e përdorte termin *'ilm* për t'iu referuar dijes së kërkuar për jetën islamike ligjore, shoqërore dhe fetare. Meqë shumë ajete në Kur'an u referohen meritave në përvetësimin e *'ilmit*, ai i vështronte veprimtaritë e veta diturore se bënë pjesë po në atë fushë.

Ez-Zuhriu gjithashtu futi një metodë të re të *isnād*-it (vargu i transmetuesve), duke vendosur atë që njihet si tradita kolektive, e cila është një "ndërthurje e shumë traditave në një rrëfim të vetëm të thjeshtë."¹⁰⁶ Ai nuk ngurronte që t'u drejtohej ajeteve përkatëse të Kur'anit. Studimet e veta nuk i kufizonte me periudhën e Profetit dhe merrej me historinë paraislamike e në veçanti interesohej për historinë e profetëve të së kaluarës, e madje edhe më i rëndësishëm ishte interesimi për periudhën e kalifatit në historinë islamike, duke regjistruar gjithë dijen e vet dhe veprimtaritë diturore. Ai u mor mjaft gjatë me mbretërimin e 'Uthmanit dhe u përpoq të jepte një paraqitje asnjëans të ngjarjeve. Kjo tregon gjithashtu se ez-Zuhriu besonte te çiltëria dhe detyra fetare e historianit për të regjistruar ngjarjet sa më objektivisht që të jetë e mundur. Megjithatë në disa raste ai nuk ka ngurruar të japë interpretimin e vet për ngjarjet, që i vështronte si *el-fikh*. Natyrisht, në ligjëratat e tij ai duhet të ketë dhënë mjaft gjykime vetjake dhe raste me interpretimin e vet personal. Për shembull, lidhur me udhëheqjen politike ai ka shënuar se Profeti nuk caktoi asnjërin si pasardhës dhe nuk ka pasur asnjë pasardhës të bazuar në emërimin si trashëgimtar, ndërsa ashtu u praktikua më vonë nga

¹⁰⁶ Duri, *rep. cit.*, 8.

emevitët. Kështu, udhëheqësi duhet të zgjidhet nga bashkësia muslimane duke u mbështetur në meritat vetjake të pasardhësit të mundshëm dhe në aftësitë për të udhëhequr bashkësinë.¹⁰⁷

Është e qartë se ez-Zuhriu e percepton *el-fikhun* si shkenca e përgjithshme, e cila përfshin gjithë veprimtari të shkencore të mbështetura në gjykimin racional. Ndihej mesa e tij vjen nga fakti se ai përfaqëson kalimin prej etapës problematike të diskutimit të ngjarjeve historike të zhvillimi i një tradite shkencore në *el-fikh* përgjithësisht dhe të historiografia në veçanti. Kështu ai i përket etapës disiplinore të procesit shkencor në historinë e shkencës islame. Ndonëse ai njihet gjithashtu si jurist, arritjet e tij janë kryesisht në fushën e historisë. Ai ndihmoi për përpunimin e disa termave të rinj në hadith; si domos me përpjekjen për të zhvilluar një metodë të re, nëpërmjet së cilës materiali i transmetuar mund të redaktohej pavarësisht nga tekstet e ndryshme që pajtohen në anët thelbësore, por janë transmetuar nëpërmjet autoriteteve të ndryshme. Për më tepër, nuk ka dyshim se përmes metodës së ez-Zuhriut hadithi hyri në rrugën për t'u bërë një autoritet i padiskutueshëm, që vjen menjëherë pas Kur'anit në të gjitha diskutimet ligjore, shoqërore dhe teologjike.

Një prej dijetarëve më me autoritet që vinte nga Shkolla e Medinës e historisë ishte Muhammed ibën Is'hāk ibën Jesār, i njohur me emrin Ibën Is'hak. Lindi në Medinë rreth vitit 85/709. Është një dijetar tjetër, që duhet përmendur në etapën disiplinore të procesit shkencor islamik. Prandaj do të përpiqemi të japin përmbledhtas ndihmesën e tij për lindjen e traditës disiplinore në *el-fikh*.

¹⁰⁷ Ibid., 10.

Ibën Ishaki ishte nxënës i ez-Zuhriut, i cili ka thënë se Ibën Ishaki ka qenë “njeriu më i ditur në *megāzi*”.¹⁰⁸ Ai ra në mospajtim me disa figura të njohura të Shkollës së Medinës, si me Hisham ibën ‘Urve dhe Malik ibën Ene-sin, të cilët nuk e njohën Ibën Is’hakin si autoritet në çështjet ligjore, ndonëse ai ishte gjithashtu i ushtruar mirë në hadithin ligjor. Në të vërtetë Ibën Haxheri i referohet atij si transmetuesi i 17000 haditheve për vendimet ligjore.¹⁰⁹ Së fundi, Ibën Ishaki u vendos në Bagdad, ku e vijoi veprimtarinë diturore derisa vdiq më 150/767. Vepra e tij më e rëndësishme është *Siretu Resulil-lah* (Jetëshkrimi i të Dërguarit të Allahut), e para trajtesë në formë të shkruar e jetës së Profetit sipas vargëzimit kronologjik të ngjarjeve. Atij i quhen edhe dy vepra të tjera: *Kitābu’l-bulefā* dhe *Sunen*.¹¹⁰ Megjithatë e fundit nga këto vepra nuk na ka arritur. Ndonëse ishte pranuar si autoritet në literaturën *sire-megāzi*, disa tradicionalistë të rëndësishëm nuk e quanin një burim të besueshëm për transmetimin e hadithit. Mendoj se kjo ka rëndësi, për aq sa ka të bëjë me karrierën e Ibën Is’hakit. Por ky mendim nuk do të thotë se Ibën Is’haki nuk ishte një dijetar i kujdesshëm në grumbullimin e të dhënave historike; përkundrazi, asnjëherë nuk është vënë në dyshim autoriteti i tij në historiografi. Por transmetimi i haditheve kërkonte të tjera kritere, si: t’i kushtohej më tepër vëmendje tekstit fjalë për fjalë dhe *isnād*-it të hadithit, gjë që kishte më shumë rëndësi për autenticitetin e hadithit sesa ngjarjet e veçanta historike, që mund të përmendeshin në hadithin e transmetuar. Është e qartë se si historiograf Ibën Is’ha-

¹⁰⁸ Ibën Sejjidi’n-nās, *‘Ujānu’l-ether fi funān el-megāzi we’l-shemā’il ve’s-sijer* (Kajro, 1356), 1: 1-17, cituar nga J.M.B. Jones q.v. *EP*.

¹⁰⁹ J.M.B. Jones, *EP*, q.v.; Ibën Haxher, *Tehābibu’t-tehdhib* (Hyderabad, 1326), 9: 41.

¹¹⁰ Haxhxi Halife, *Keshfu’dh-dhunin*, 2: 1008.

ki u përpoq t'i regjistronte më me kujdes faktet historike. Kjo karakteristikë e tij e dallon nga anëtarët e tjerë të Shkollës Tradicionaliste, të cilët i kushtonin vëmendje kryesisht transmetimit fjalë për fjalë të hadithit. Si rezultat i veprimtarive studimore të tradicionalistëve të tillë si Ibën Is'haki, e më pas të nxënësit të tij Ibën Hishamit, historia u ngrit si shkencë e pavarur aty nga fillimi i shekullit të tretë hixhri /të dhjetë të e.r. Prandaj ose me Ibën Ishakin dhe bashkëkohësit e tij, si Malik ibën Enesin, ose menjëherë pas tij, nisën të lulëzonin organizuesit e hadithit, p.sh. el-Buhāri dhe Muslimi. E përsëri pas Ibën Ishakit erdhën historianë të mëdhenj të botës, si Vākidi, Ibën Sa'd, el-Belādhūri, Ja'kūbi dhe et-Taberi. Një nga aspektet më të rëndësishme të qytetërimeve është se ato janë të interesuara për historinë e tyre dhe ajo që është më e rëndësishme, qytetërime të tilla shkencore e perceptojnë historinë e vet si histori botërore. Kështu ka ndodhur edhe me qytetërimin islamik, kur historianët botërorë u shfaqën pikërisht në shekujt e parë të fillimit të tij.

Kështu na duhet ta pranojmë ndihmesën e Shkollës Tradicionaliste (*el-mubaddithūn*) për zhvillimin e idesë së historisë në Islam, që më në fund çoi te zhvillimi i filozofisë së historisë. Diskutimet filozofike për historinë dhe metodologjinë historike silleshin rreth literaturës së hadithit në etapat fillestare, por më vonë këto diskutime u bënë gjithashtu rreth studimeve thjesht historike. Të gjitha këto veprimtari arritën pjekurinë aty nga fillimi i shekullit të dytë të Islamit (vitet 750), kur u ngjiz një traditë disiplinore në historinë e shkencës islamike. Si rezultat i kësaj lindi vetëdija shkencore mes studiuesve muslimanë. Nga ana e vet, kjo do të thotë se shkencëtarët muslimanë rreth kësaj kohe u bënë të ndërgjegjshëm se dituria e tyre përbënte një korpus të organizuar dijesh

me një metodologji të caktuar; për më tepër, ky korpus i përgjithshëm i dijes, që paskëtaj u njoh me emrin *el-fikh* mund të klasifikohet në degët përkatëse, në përputhje me objektin e studimit të diskutuar në disiplinat përkatëse, dhe secila përbën një shkencë të pavarur. Më tej do të përpiqemi të gjurmojmë hapat e këtij zhvillimi të ri në shkencën islamike.

Në këtë kohë pati studiues, që merreshin me problemin qendror në filozofinë ligjore: si të bëhej ligj e drejta? Në fillim ky problem nuk u rrok në kuptimin filozofik, por më tepër ishin gjyqtarët që interesoheshin sesi t'i zgjidhnin disa probleme ligjore në gjyqet e tyre të përditshme. Meqë brenda botëvështrimit islamik e drejta duhet të mbështetet në "burimin e shpallur", askush nuk mendonte ta nxirrte ligjin në rrugë racionale, d.m.th. pavarësisht prej shpalljes. Pas pak kohësh Tradita profetike nisi të vështrohej gjithashtu si autoritet, burimi i shpallur menjëherë u përcaktua te Kur'ani dhe sunneti, d.m.th. te Tradita profetike. Kështu e drejta ka vetëm dy baza në Islam. Por gjatë zbatimit këto dy burime jo kurdoherë ishin të mjaftueshme për të nxjerrë një vendim ligjor. Në fakt, kjo pikë ishte pranuar nga Profeti në rastin e incidentit të njohur të Mu'adh ibën Xhebelit, i cili ishte caktuar qeveritar i Jemenit. Kur Profeti e pyeti, siç e kemi parë në kreun e mësipërm, sesi duhej qeverisur ligji, ai qe përgjigjur se po të mos gjente një bazë në Kur'an ose në sunnet, atëherë do të mbështetej në mendimin e vet (*re'*). Profeti e miratoi këtë parim të Mu'adhut dhe e lëvdoi gjykimin e tij.

Mirëpo pas Profetit disa juristë ndien nevojën për të zhvilluar një procedurë më të frytshme sesa gjykimi personal i gjyqtarit, të quajtur *re'*. Na duhet të vëmë në dukje peshën e çështjeve të diskutuara prej gjyqtarëve të periudhës së hershme, që dhanë ndihmesë jo vetëm për

zhvillimin e mendimit ligjor në Islam, por edhe për lindjen e një shkence, e cila kishte natyrë më spekulative, të quajtur *kelām* në traditën islamike, por edhe të njohur si filozofi në disa tradita të tjera. Për ta treguar këtë me dëshmi konkrete, do ta nisim me shkollat më të hershme që u ngritën pak dhjetëvjeçarë pas Profetit. Shkolla e Medinës e studiuesve bën pjesë ndër ato që dhanë ndihmesë për këtë.

Siç e kemi parë, skema konceptuale islamike e veprimtarive diturore tashmë ishte ngritur në Medinë dhe kështu kjo mund të merret si shkolla më e vjetër e shkencës islamike. Ndonëse është e vërtetë që një shkollë e së drejtës, e Medinës, ishte ngritur më parë, për shkak të këmbënguljes te parapëlqimi i sunnetit mbi gjykimin personal (*raʿy*), natyra spekulative e veprimtarive të tyre ligjore u zhvillua më vonë sesa te shkollat e tjera të ligjeve, si Shkolla e Kufës.¹¹¹ Anëtarët më të shquar të Shkollës së hershme të Medinës zakonisht përmenden si shtatë juristët e Medinës. Por përbërja e këtyre shtatë emrave zakonisht jepet e ndryshme; ata që përmenden më shpesh në këtë listë janë: Seʿid ibën Musejjib (v. rreth 90/708), ʿUrve ibën Zubejr për të cilin folëm në etapën e problemeve të procesit shkencor të shkencës islamike, Ebu Bekr ibën ʿAbdurrahman (v. 94/712), ʿUbejdullah ibën ʿAbdilʿlah iëbn ʿUtbe (v. 94/712 ose 98/716), Hārixe ibën Zejd (v. rreth 99/717), Sulejmān ibën Jesār (v. rreth 100/718), Kadhīm ibën Muhammed (v. 106/724). Nuk është edhe aq e qartë se çfarë tipi të doktrinës ligjore

¹¹¹ Khs. përfundimin e Schacht-it se “zhvillimi i teorisë dhe i doktrinës ligjore në Medinë vinte në radhë të dytë dhe varej prej asaj të Irakut”, që duhet kuptuar në këtë drejtim. *The Origins*, 243. Përndryshe, do të ishte gabim të interpretohej se do të thoshte që Shkolla e Medinës u ngrit më vonë sesa Shkolla e Kufës; ndërkaq përfundimi ynë mund të dëshmohet thjesht nga kronologjia e ngjarjeve ligjore, se pa dyshim ka qenë më e vonë në Kufa sesa në Medinë, që u bë selia e Islamit menjëherë në fillim të historisë islamike.

kanë zhvilluar këta shtatë juristë. Ka pak të dhëna për ta. Kjo ndoshta vjen sepse në kohën e tyre vështirë se kishte ndonjë dallim të ndjeshëm mendimi ndër shkollat ligjore.

Emri më i shquar pas shtatë *kādi*-ve të Shkollës së Medinës është ez-Zuhriu, për të cilin folëm më sipër. Tashmë i kemi treguar cilësitë e tij si jurist, përveç karrierës së tij të shkëlqyer si historian dhe tradicionalist. Esh-Shejbani i referohet kësaj në pohimin e tij se “(ai) ishte juristi dhe dijetari më i madh i Medinës në kohën e vet dhe njeriu më i ditur ndër ta lidhur me traditat nga Profeti.”¹¹²

Kolegu më i ri i ez-Zuhriut, Rebi’ah ibën Ebi ‘Abdirrahman kishte nofkën *Rebi’atu’r-re’j*. Kjo do të thotë se në Shkollën e Medinës disa juristë e kishin miratuar *re’j*-in si metodë. Tashmë e kemi vënë në dukje se ky koncept shkencor në kuptimin islamik do të thotë “teori” dhe kështu përfaqëson arsyetimin mbi interpretimin e një nyjeje tekstuale dhe pastaj për zbatimin e tij te një rast ligjor më vete në kontekstin e së drejtës. Në kohët e mëvonshme megjithatë *re’j* u zhvillua në metodologjinë ligjore dhe kështu u përdor më sistematikisht nën nocione të tilla, si: *kijās* (analogji), *istibsān* dhe *istislāh* (interesi publik). Kemi njoftime se ez-Zuhriu ka thënë që një teori e shëndoshë (*el-re’j el-hasen*) është një copë e mirë diturie.¹¹³ Kjo na provon se anëtarë të Shkollës së Medinës kanë pasur dallime në mënyrën sesi *re’j* zbatohet në metodologjinë ligjore. Shkolla e Medinës hyri në një fazë të re me njërin prej përfaqësuesve më të shquar klasikë, Mālik ibën Enesin, i cili e shndërroi shkollën në një periudhë letrare.¹¹⁴ Si rezultat, pas tij Shkolla e Medinës u shndërrua në atë që sot quhet Shkolla e Malikit.

¹¹² Schacht, *Origins*, 247.

¹¹³ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Center, 1986), 8.

¹¹⁴ Schacht, *Origins*, 248.

Kitābu'l-egāni na njofton se Ebū 'Abdil'lah Mālik ibën Enesi (90~97-179/708~716-796) në fillim dëshironte të bëhej këngëtar, por më vonë e bindi e ëma të studionte *el-fikh*. Thuhet se ka mësuar te Rebi'atu'r-re'j. Ka studiuar hadithin te ez-Zuhriu dhe Hisham ibn 'Urve. Kalifi el-Mehdi është këshilluar me të për ndryshimet strukturore të Qa'bes dhe er-Rashidi e ka vizituar rrugës për në haxh. Vepra e tij madhore, *Kitāb el-Muvetta'* vështrohet si libri më i hershëm që ka mbetur për *el-fikh*.¹¹⁵ Përveç kësaj vepre me autoritet në të drejtën islame, ndër veprat e tij renditen edhe këta tituj: *Kitābu's-Sunen*, *Kitābu'l-menāsik*, *Kitābu'l-muxhālesat*, *Risāle fi'l-'akdijeh*, *Risāle fi'l-fetva'*, *Tefsir* (i Kur'anit), *Risāle fi'l-kader ve'r-redd 'ala'l-kaderijje*, *Kitābu'n-muxhūm* dhe *Kitābu's-sirr*.¹¹⁶

Ndihmesa e Imam Malikit për shkencën islamike mund të përmbliidhet te përkufizimi, që i ka dhënë termit *sunne*, mbi të cilin mund të mbështetej vetëm *re'j*. Pikëpamjen e vet ai e jep të ngjeshur: “sunna është një provë e mjaftueshme, por njeriu kërkon të dijë edhe arsyen.” Del mjaft e qartë se Maliki e përdor nocionin ‘sunne’, duke përfshirë si praktikat profetike, ashtu edhe praktikat e ditës të bashkësisë muslimane. Nganjëherë praktikat e ditës të bashkësisë muslimane në Medinë përmenden si *'amel*, së cilës nganjëherë i jepet parësia ndaj Traditës Profetike, ose praktikës së përgjithshme të shokëve.¹¹⁷ Por Maliki e ka bërë të qartë, se me praktikë kuptonte vetëm praktikën e përgjithshme të Medinës (*el'amel el-medeni*). Kjo ndodh sepse praktika medinase nuk pasqyronte thjesht zakonet aktuale, por më tepër mishëronte një kornizë teorike, që mund të përdorej në doktrinën ligjore. Rrjedhimisht, praktika kishte nevojë

¹¹⁵ Schacht, *EP*, q.v.

¹¹⁶ Schacht, *Origins*, 311.

¹¹⁷ *Ibid.*, 63-65.

për një përkufizim dhe në të vërtetë për një përcaktim nga ana e dijetarëve muslimanë, në mënyrë që të përbënte themelin e së drejtës. Rrjedhimisht, nocioni *ixhmā'* (konsensus) gjithashtu luan rol me rëndësi në mendimin e Malikit, sepse mjaft shpesh ai e përdor konceptin e vet në lidhje me të njëjtin nocion, *el'amel el-muxhtema'* 'alejh *'indena* (praktika jonë e përgjithshme e pranuar). Porse ky nocion nuk e gjen përkufizimin e ndërlikuar në mendimin e Malikit. Ai më tepër e merr si të ishte thjesht një praktikë, kundrejt së cilës nuk ngrihet ndonjë kundërshtrim mbi bazën e tekstit.

Duke vështruar *Muvetta'*-në e Malikit, mund të themi se është ndoshta përpjekja e parë për të ngritur një sistem nga pikëpamja ligjore. Kjo ka shumë rëndësi për ne, nëse do të marrim parasysh përkufizimin që kemi dhënë për shkencën si "korpus sistematik i organizuar dijesh". Kështu ai përfaqëson përpjekjen për të formuluar një sistem islamik të shkencës; ndonëse jo spekulativ në kuptimin si përdoret ky term në filozofi. Është më tepër një sistem i përfutur për të nxjerrë parime teorike, të cilat janë ligjore, morale, shoqërore dhe arsimore njëkohësisht, që t'i përdorin muslimanët si udhërrëfyese në jetën e tyre të përditshme. Del e qartë se nëpërmjet veprave të studiuesve të tillë, shkencë islamike hyri në fazën e tretë të procesit të vet shkencor: fazën e emërtimeve me veçoritë e saj. Më tej do të diskutojmë sesi ndodhi kjo në historinë e hershme të shkencës islamike.

Nga kjo pikëpamje do të shqyrtojmë Shkollën e Mekës të studiuesve, të cilët kanë gjithashtu rëndësi në zhvillimin e etapës disiplinore të procesit shkencor për shkencën islamike. Përmendet Ibën Abbasi si themeluesi i kësaj shkolle. Prandaj na duhet të pranojmë, se pikërisht nëpërmjet veprimtarive diturore të Ibën Abbasit dhe të nxënësve të tij hap pas hapi u ngjiz tradita shken-

core ligjore deri afër fillimit të shekullit të dytë, kur ishte në të lindur *fikh* si shkencë e pavarur brenda korpusit të përgjithshëm të *el-fikhut*, shkenca islamike amë e hershme. Dijetari i parë përfaqësues i Shkollës së Mekës njihet me emrin ‘Atā’ ibën Ebi Rebāh, i cili kishte lindur në Jemen rreth vitit 26/646, por ishte rritur në Mekë, ku edhe vdiq më 114 ose 115/732-733. Përmendet për përdorimin që i bëri *re’jiti*. Është i njohur edhe për zbatimin e *kijasit* e të *istihsanit* (aprovimi). Mbi këtë bazë mund të themi se *fikhu* ishte rrugës për të hyrë në etapën e problemeve ligjore më teknikisht në kohën e Ata-së. Ebū Hanife thotë se kishte ndjekur ligjëratat e Ata-së në Mekë, çka tregon se Shkolla e Mekës e vijoi traditën e vet të mësimdhënies zyrtare në shkencat islamike, që konkretisht kishin nisur me Shkollën e Suffes gjatë kohës së Profetit dhe u bë më teknike me veprimtaritë diturore të Ibën Abbasit. Prej këndeje mund të nxjerrim përfundimin se Ata ka qenë i pari filozof ligjor në shkollën e Mekës, i cili shtroi çështje të natyrës spekulative.

Me sa duket, ka njoftime se Ata ka qenë kundër *re’jiti*, d.m.th. diskutimit spekulativ lidhur me bazat e së drejtës. Porse dëshmitë e të dhënave historike, siç e vë në dukje edhe Shahti,¹¹⁸ tregojnë bindshëm që ai jo vetëm i miratonte *re’jin* dhe metodat e tjera racionale në jurisprudencën e vet, por në të vërtetë edhe i zbatonte në vendimet e tij. Ata ka qenë i njohur mirë si dijetar edhe për ndihmesat në literaturën e hadithit. Në radhë të parë kemi njoftime se ai e ka marrë hadithin nga Shokët e njohur mirë (sahabët), duke përfshirë ‘Ali ibën Ebi Tālibin.¹¹⁹ Gjithashtu i nxiste nxënësit e tij të transkriptonin hadithin.¹²⁰ El-Buhāriu ka thënë se ai ka regjistruar një ha-

¹¹⁸ Ibid., 251.

¹¹⁹ Azami, *rep. cit.*, 48.

¹²⁰ Ibid., 80.

dith dhe ia ka dërguar Jezid ibën Ebi Habibit (rreth 53-128/672-745), i cili njihej si transmetues i besueshëm.¹²¹

Pas vdekjes së Ata-së, Shkolla e Mekës pati rënie dhe nuk vijoi tradita diturore; si rrjedhim, pak nga pak ajo u përthith prej shkollave të tjera e në veçanti prej shkollës në Kufë, sepse shumë nxënës të saj kaluan në Kufë, disa në Basër dhe pjesë të tjera të botës muslimane. Ata që shkuan në Kufë u bënë mbizotërues në mendimin ligjor musliman, ashtu si dhe Shkolla e Medinës dhe Shkolla e Shafi'iut. Shkollat juridike të Mekës dhe Basrës pak nga pak u zhdukën derisa më në fund u përthithën tërësisht prej shkollave të tjera. Porse Shkolla e Basrës, ndonëse e humbi rëndësinë për jurisprudencën, u bë qendra e të menduarit spekulativ në Islam. Siç do ta shohim, mendimtarët e hershëm me orientim më filozofik erdhën nga Basra, ndër ta edhe mu'tezilitët e hershëm.

Shkolla e Kufës është një grumbullim tjetër kryesor dijetarësh, që dha ndihmesë për ardhjen e etapës disiplinore në procesin shkencor të shkencës islamike. Puna diturore në Kufa nisi kur disa nga sahabët u vendosën aty, pasi e kishte themeluar Sa'd ibën Ebi Vekkāsi më 17/638 si kamp ushtarak. Kur Kufa u shndërrua në qytet, 'Umer ibën el-Hattābi u caktua guvernatori i parë më 22/642. Sipas njoftimeve prej traditës, rreth kësaj kohe ose ndoshta edhe më parë sesa të emërohej guvernatori, Umeri kishte caktuar një kadi të parë të Kufës. Thuhet se ky kadi ka qenë Shurejh, i cili mbajti postin e gjyqtarit për mbi gjashtëdhjetë vjet, derisa vdiq, ndërmjet viteve 76-99/695-717. Sipas Shahtit, në të vërtetë Shurejhi ishte *hakem* "i stilit të vjetër ndër fiset arabe në afërsi të Kufës ... dhe figura e tij legjendare pasqyron kalimin nga forma e vjetër te e reja për administrimin e

¹²¹ *Sahih*, Kitābu'l-buj'ū, 112.

drejtësisë.”¹²² Me sa duket, pikëpamja e Shahtit është e drejtë, sidomos po të mbahet parasysh teoria jonë për përfitim të një korpusi dijesh si shkencë. Por koha e Shurejhut i përgjigjet etapës së problemeve në procesin e ngjizjes së *fikhut* si shkencë e pavarur. Nga ana tjetër, ai pati një jetë shumë të gjatë dhe në përputhje me atë që arritëm si përfundim me diskutimin e mëparshëm përsëri lidhur me zhvillimin e mendimit ligjor si shkencë e njësuar, etapa e dytë, e quajtur “ngritja e traditës disiplinore” në mendimin ligjor nisi rreth vitit 700, çka do të thotë se në të vërtetë Shurejhu i vijoi veprimtaritë ligjore qoftë si gjyqtar ose si *hakem*, deri rreth fillimit të kësaj etape. Meqë tashmë aty nga ajo kohë ishte zhvilluar një pjesë e terminologjisë ligjore, ka shumë të ngjarë që referimi të Shurejhu duhet të përmbliidhte edhe një pjesë të kësaj terminologjie, si përdorimi i termave *kadi* (khs. *hakem*), *kijās*, *istihsān*, si dhe disa *fetvā* nga karriera e tij e pasqyrojnë këtë terminologji. Në fakt, kemi disa njoftime, ndonëse disa prej tyre nuk mund të verifikohen me përpikëri, por që të paktën vërtetohen logjikisht mbi bazën e teorisë sonë lidhur me procesin shkencor. Rrjedhimisht, Shurejhu duhet ta ketë nisur karrierën e vet ndoshta si *hakem*, çka mund ta ketë autorizuar vetë Umeri, dhe më pas ka arritur të quhet *kadi*, një titull që iu dha më vonë.

Mbi bazën e kësaj analize është e mundshme të pohohet se në Shkollën e Kufës mendimi ligjor, ose të paktën veprimtaritë ligjore të organizuara kanë nisur me Shurejhun. Por u zhvillua më tej, kur disa shokë kaluan në Kufë. Këta shokë kanë qenë Talhā, ez-Zubejr, Ebū Musa el-Esh’ari, ‘Abdullah ibën Mes’ūd dhe ‘Ali ibën Ebi Tālib, që të gjithë duke jetuar një kohë të gjatë në

¹²² Schacht, *Introduction*, 24.

Kufa ose që ishin vendosur atje, domethënë qëndruan mjaft gjatë në Kufa sa arritën të jepnin ndihmesë për veprimtaritë diturore atje. Si rezultat, ndër këto personalitete, sidomos Abdullah ibën Mesudi dhe Ali ibën Ebi Talibi të paktën në fushën ligjore, u bënë të njohur si autoritete udhëheqëse. Për këtë arsye ata vështrohen si themeluesit kujdestarë të Shkollës së Kufës.

Ibën Mesudi (v. 32/652) ka qenë në fakt autoritet në shumë veprimtari diturore, si në hadith, tefsir që kishte nisur të merrte një natyrë më të përcaktuar si disiplinë, në histori e drejtësi. Ai pati një grup pasuesish, ndër të cilët përfshihet edhe Shurejhu. Por mes qarkut të studimeve të Ibën Mesudit mendimtari me më shumë autoritet i Shkollës së Kufës të drejtësisë është Ibrahim Nehai, i cili gjithashtu ka qenë transmetuesi kryesor i hadithit ligjor prej tij. Nehai kishte lindur rreth v. 50/670 në Kufë dhe vdiq rreth 96/717. Si këshilltar juridik ka qenë figura kryesore e Shkollës së Kufës dhe ndoshta i pari mendimtar, që u përpoq të mbronte përdorimin e *re'jit* si metodologji ligjore mbi bazën e *sunnetit*, por me argumente racionale. Në këtë rrugë nisi një valë e re e mendimit ligjor në Kufë dhe ndikoi mbi gjithë shkollat e tjera të mendimit kryesisht nëpërmjet nxënësve kompetentë të Nehaiut, si Hammād ibën Ebi Sulejmān.

Hammādi kishte lindur rreth vitit 60/679. Studioi *el-fikhun* dhe hadithin të dijetarë kompetentë në Kufë dhe shpejt u bë autoritet, që tërhoqi një numër të mjaftë nxënësish të shkëlqyer në qarkun e vet. Nga ky qark doli edhe Ebū Hanife. Kur vdiq mësuesi i tij më 120/737-8 tashmë kishte një sasi të ndjeshme mendimi ligjor teknik në dispozicion për Ebu Hanifen, që të zhvillonte një traditë disiplinore në *el-fikh*. Kadi i Kufës në atë kohë ishte Muhammed ibën 'Abdurrahmān ibën Ebi Lejlā (74-148/693-765), ndihmesat e të cilit në këtë drejtim gjithashtu

duhen përmendur. Ibën Ebi Lejlā e studioi jurisprudencën te Ebū ‘Amr’ Āmir ibën Sharāhil ibën ‘Amr esh-Sha’bi (v. 100/728) dhe te ‘Atā’ ibën Ebi Rebāh i Shkollës së Mekës. Ibën Ebi Lejla iu kundërvu disa ideve të Ebu Hanifes, por e vijoi përdorimin e metodës së Kufës të *re’jī*t për të mbështetur gjykimet e veta. Thuhet se ka shkruar një *Kitābu’l-ferāid*. Kështu mendimi ligjor në Shkollën e Kufës kaloi në etapën e dytë, kur nisi tradita disiplinore të ngjizet hap pas hapi rreth fillimit të shekullit VIII, d.m.th. në fund të shekullit të parë të Islamit, nëpërmjet grumbullimit të një sasive të madhe mendimi ligjor teknik nga dijetarë kompetentë të Kufës, si Ibën Mesudi, Shurejhu, Nehai, Hammadi, esh-Shabi dhe Ibën Ebi Lejla. Ky zhvillim arriti kulmin te mendimi i Ebu Hanifes, me të cilin lindi tradita e veçantë disiplinore ligjore. Ebu Hanife paraqet një shkallë të stërholluar të arsyetimit në mendimin ligjor dhe jep jo vetëm një kredo, që gjithashtu është shenjë e të menduarit spekulativ, por edhe një korpus të formuluar mirë të ideve teologjike. Ai pati nxënës kompetentë si Ebu Jusufin dhe esh-Shejbanin.

Ebū Jūsuf Ja’kūb ibën Ibrāhim, i lindur më 113/731 mori mësim kryesisht te Ebu Hanife, por vajti edhe në Medinë për të marrë udhëzime nga Malik ibën Enesi dhe el-Lejth ibën Sa’di. Më pas u caktua kadi i Bagdadit, ku jetoi dhe ushtroi dijen ligjore derisa vdiq më 182/798. Harun er-Reshidi i dha titullin e *kadi’l-kudāt* (gjykatës i gjykatësve), çka tregon se ishte i shquar jo vetëm për mendimin ligjor, por edhe në praktikë. Ka shkruar mjaft libra, kryesisht për ligjin islamik: *Kitābu’l-hijel* (Libri i trilleve ligjore), *Kitābu’l-harāxh* i hartuar me kërkesën e Harun er-Reshidit, *Kitābu’l-āthār* (një përmbledhje e hadithit ligjor, e përdorur kryesisht nga Shkolla e Kufës), *Kitāb Ihtilāf Ebi Hanife ve Ibën Ebi Lejlā* dhe *Kitābu’r-Redd ‘alā sijer el-Evzā’i*.

Dishepulli i tij më i rëndësishëm ka qenë esh-Shejbani, i cili gjithashtu kishte qenë nxënës te Ebu Hanifes.

Ebu Jusufi ndoqi kryesisht Ebu Hanifen, por në disa hollësi të vogla u largua prej tij; për shembull, i jepte më shumë rol hadithit sesa mësuesi i vet. Duke vështruar metodën e Shafi'ut, qëndrimi i Ebu Jusufit mund të interpretohet se pasqyron rrjedhën e zakonshme të mendimit ligjor në kohën e tij. Ndihtesa e tij kryesore është sistematizimi dhe konsolidimi i mendimit të Ebu Hanifes dhe si rezultat, zëvendësimi gradual i Shkollës së Kufës, ose dhe shndërrimi i saj në shkollën hanefite. Në këtë proces një rol tjetër i shquar i takon Ebu Abdil'lah Muhammed ibën el-Hasan ibën Farkad esh-Shejbanit, i cili lindi në Vasit më 132/749-50, por u edukua në Kufë. Në moshë të re, si katërmëdhjetëvjeçar, u pranua si nxënës i Ebu Hanifes. Kur mbushi njëzet vjeç, u lejua të bënte ligjërata në xhaminë e Kufës. Pas vdekjes së Ebu Hanifes, mësoi edhe te Sufjān eth-Thevri, el-Evzāi, Imam Maliki dhe Ebu Jusufi. Prandaj e mori përgatitjen ligjore kryesisht në Shkollën e Kufës, kurse për hadithin vijoi mësimet e eth-Theuriut dhe Imam Malikit. Ishte i afërt me murxhijtë në doktrinat e tyre teologjike, që vinin nga ndikimi i Ebu Hanifës. Gjatë mbretërimit të Harun er-Reshidit shërbeu si kadi i tij së pari në er-Rakka, pastaj në Horosan, ku edhe vdiq duke qenë në atë detyrë në vitin 189/805. Thuhet se te ai ka mësuar Imam Shafi'iu.

Ashtu si gjithë anëtarët e Shkollës së Kufës, esh-Shejbani e përdori gjithashtu *re'jin*, ndonëse ishte më i butë sesa mjaft të tjerë. Gjithashtu ishte i njohur për dijet në fushën e gramatikës. Nëpërmjet veprave të tij, doktrinat e Ebu Hanifes u bënë prirja zyrtare e Shkollës së Kufës, që më pas përmendet me emrin e mësuesit: *el-Hanefijje*. Disa prej librave të tij kryesorë janë: *Kitābu'l-asl fi'l-furā'* (i quajtur *el-Mebsūt*), *Kitābu'l-xhāmi' el-kebir*, *Kitāb*

el-xhāmi' es-sagīr, *Kitāb es-sijer el-kebir* dhe *Kitābu'l-āthār*. Gjithashtu nëpërmjet përpjekjeve të tij dhe të botimit kritik të *el-Muvetta'-s* na është siguruar dija që kemi për mësuesin e tij të hadithit Malik ibën Enes.

Mund të merret esh-Shejbani si mendimtari i fundit në etapën e traditës disiplinore, që u shfaq tashmë me mendimin e Ebu Hanifës. Rrjedhimisht, Shafi'iu dhe koha e tij mund të merren si pikënisja për fillimin e etapës së emërtimit në procesin shkencor të shkencës së përgjithshme islamike, *el-fikh*.

3. Shfaqja e etapës së emërtimit në el-fikh (rr.v. 100 / 750)

Është e mundshme që ta marrim këtë etapë si një kohë shumë të shkurtër dhe atëherë do të përcaktohej me përpikëri të madhe data e saj, nëse do të kishim të dhëna historike të mjaftueshme. Përkundrazi, nuk ndodh kështu lidhur me *el-fikhun*, sepse për emra të përcaktuar dhe për pavarësinë e shkencave të veçanta na duhet të shqyrtojmë një shekull veprimtarish diturore, që nisnin nga koha e Shafi'ut e më pas, konkretisht afërsisht ndërmjet fillimit dhe fundit të shekullit të dytë të Islamit (vitet 750-850). Për ta treguar këtë dhe vetë lindjen e pavarur të shkencave nga *el-fikhu*, na duhet të shqyrtojmë veprimtaritë diturore ndërmjet këtyre viteve me një trajtim mjaft të shkurtër, përndryshe do të përfundonim duke shkruar historinë e hershme të traditës shkencore islamike. Prandaj, siç kemi bërë në rastet e mësipërme, do të japim vetëm disa shembuj si raste.

Para së gjithash, shkenca e parë që u formua si e pavarur, siç del nga trajtimi ynë i mësipërm, ishte *fikhu*, por natyrisht në këtë kuptim nuk do të thotë më shkenca

amë *el-fikh*. Rrjedhimisht, shkenca e parë që erdhi për t'u emërtuar si disiplinë individuale ishte jurisprudenca, çka mund të ketë ndodhur rreth vitit 750. Kjo mund të nxirret prej veprave të anëtarëve të shquar të Shkollës së Kufës, siç u përmendën më lart. Në këto vepra është e qartë, se termi *fikh*, nuk është më me përdorim si në kuptimin zanafillës. Përdoret më tepër për studimet disiplinore ligjore, të cilat në këtë fazë përfshinin jo vetëm jurisprudencën, por edhe etikën, politikën e studimet teologjike. Por siç do ta shohim më poshtë, kur doli *kelāmi* si disiplinë rivale, mori disa prej objekteve nga objektet e studimit të *fikhut* dhe u ngrit vetë si një shkencë më e gjerë, që diskuton gjithë problemet spekulative të shkencës islamike. Pati disa ngjarje që ndihmuan për këtë zhvillim e ndër to më e rëndësishme ishte lëvizja politike, që çoi te diskutime teologjike dhe spekulative më rigorozë. Një faktor tjetër ishte ardhja e një vale të re mendimi në shkencën kryesore islamike kryesisht nga mendimi helenik.

Për shembull, në gramatikë secila shkollë zhvilloi një prirje të ndryshme: Shkolla e Kufës u përpoq të përdorte Kur'anin dhe thëniet e disa të lashtëve arabë për të ndriçuar ose për të mbështetur një rregull gramatikor. Por anëtarët e Shkollës së Basrës iu drejtuan argumenteve logjike ose madje disa parimeve filozofike. Me vijimin e këtij qëndrimi të Shkollës së Basrës duke përfshirë logjikën aristoteliane, ata nisën të përfshinin edhe elementë të logjikës greke në etapa të mëvonshme.¹²³ Edhe shkenca të tjera nisën të marrin një trajtë më të përcaktuar pas kësaj faze. Më poshtë do të përpiqemi të japim si shembull vetëm *kelām*-in për shkak të marrëdhënies së tij

¹²³ Shih Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, New York: Caravan Books, 1982), 22.

të posaçme me filozofinë dhe pastaj në mënyrë të përgjithshme do të diskutojmë ecurinë e shkencave të tjera.

B. Kelāmi

Përkufizimi i *kelāmit*, në përputhje me *mutekel-limēt* e mëvonshëm, është: “shkenca që merret me ngulitjen e patundur të besimeve fetare duke sjellë prova dhe duke mënjanuar dyshimet.”¹²⁴ Mirëpo më parë el-Farabiu e kishte përkufizuar si “një shkencë që i mundëson njeriut të sigurojë fitoren e kredos dhe të veprimeve të paraqitura prej Ligjvënësit tonë të fesë, dhe për të hedhur poshtë gjithë mendimet në kundërshtim me të.”¹²⁵ Ndërsa po të shqyrtojmë objektet e diskutuara në *kelām*, do të shohim se diskutohen kryesisht çështjet e lidhura me sistemin. Prandaj, ndonëse nuk ka një sistem sistemor të ndërtuar nëpërmjet *mutekel-limëve*, është e mundshme të argumentohet se shumica e shkollave të *kelāmit* e kanë një sistem të vetin. Te esh’aritët, maturiditët dhe mu’tezilitët *kelāmi* i përgjigjet një sistemi në kuptimin filozofik. Kjo na shtyn të vijmë te përfundimi se asnjë prej përkufizimeve tradicionale ose klasike të *kelāmit* nuk është i kënaqshëm. Sipas objektit historik të tij të studimit, *kelām* është *studimi i sistemeve ose i problemeve të lidhura me sistemin, por vetëm brenda kontekstit islamik*. Kështu mund të arrijmë në përfundimin, se *kelāmi* është *filozofia e veçantë për botëvështrimin e Islamit*, që përbën kornizën e tij të përgjithshme, dhe si i tillë meriton emrin ‘filozofia islamike’ më tepër se cila-

¹²⁴ Shih, për shembull, *Mevākif* të el-Ixhit, shkruar në shek. XIX/shek. VIII V.H.

¹²⁵ Shih librin e tij *Ihsā'u'l-ulum*, bot. i 'Uthmān Emin (Egjpt: Matba'atu'l-Itimād, 1949), 107-8.

do disiplinë tjetër. Natyrisht, problemet dhe objektet e tij të studimit janë zhvilluar hap pas hapi gjatë gjithë tre shekujve të parë të Islamit dhe kështu pësuan ndikimin e filozofisë greke. Një dëshmi tjetër për saktësinë e përkufizimit tonë është fakti, se ndikimin filozofik grek e pësoi më shumë se cilado degë tjetër e diturisë brenda shkencës islamike. Meqë *kelāmi* ishte disiplinë filozofike në kuptimin islamik, ishte e natyrshme që *mutekel-limet* muslimanë e do të interesoheshin për idetë e kolegëve të tyre në qytetërimet e tjera. Nga kjo arrijmë te përfundimi se *kelāmi* është termi islamik për 'filozofinë' dhe jo 'hikmë', që është termi arabisht për greqishten 'sophia'.

Duke e parë shqyrtimin tonë për vështrimin e procesit të përfuturit të *kelāmit* si shkencë, në një farë mënyre ai na del si hulumtimi sesi lindi filozofia në Islam. Do të përpiqemi ta bëjmë këtë në përputhje me procesin që u krye brenda korpusit të përgjithshëm të veprimtarive diturore islamike.

1. Etapa e problemeve

(rreth 0-100 P.H/610 – v. 700 e.r.)

Meqë në përputhje me shpjegimin tonë sesi 'bëhet shkenca', korniza e parë brenda së cilës punon një dijetar është botëvështrimi i tij, korniza e përgjithshme e veprimtarive shkencore, na duhet atëherë së pari të saktësojmë, se botëvështrimi, i cili e dha këtë kornizë për studiu-esisit më të hershëm që të bënin *kelām* ka qenë botëvështrimi i Islamit. Tashmë e kemi vënë në dukje se botëvështrimi islamik u ngulit në periudhën e Mekës të Islamit dhe kështu nisi të jepte kornizën më të përgjithshme për gjithë veprimtaritë shkencore që zhvilloheshin në qytetërimin islamik. Ishte po ai botëvështrim, që kishte

peshën më të madhe në rastin e *kelāmit*, sepse ishte shkenca e interesuar për objektin e studimit, meqë është e lidhur ngushtë pas botëvështrimit. Rrjedhimisht, *kelāmi* e gjen pjesën më të madhe të objektit të vet të studimit brenda botëvështrimit islamik si korniza e tij më e gjerë, si: *tevhid*, profetësia, *āhiret*, *din*, njeriu dhe fati i tij, çështjet kozmologjike, shkakësia e kështu më tej. Të gjitha këto çështje janë marrë nga Shpallja dhe u organizuan sistematikisht në një tërësi arkitektonike në mendjet e muslimanëve të hershëm me ndihmën e Profetit.

Në radhë të parë, muslimanët e njihnin diskutimin e çështjeve të lidhura me *kelāmin*, si: ekzistenca e Zotit, natyra e profetësisë, padituria, besimi dhe mosbesimi, statusi i një udhëheqësi etj. Rrjedhimisht, etapa e problemeve për *kelāmin* nisi me ardhjen e Islamit. Natyrisht, ashtu si ka ndodhur edhe me gjithë disiplinat e tjera, këto diskutime të hershme mund të mos kishin karakter shkencor. Meqë e datojmë periudhën e Medinës si kohën e ndërtimit të skemës konceptuale shkencore islamike, do të na pëlqente të thoshim se më vonë në këtë periudhë problemet e lidhura me *kelāmin* duhet të kenë nisur të merrnin karakter shkencor, i cili pak nga pak e solli këtë diskutim të një traditë disiplinore, që përbën etapën e dytë në procesin e lindjes së një shkence.

Së dyti, meqë Profeti ishte i gjallë në Medinë si autoritet, në etapën e zanafillës të problemeve të *kelāmit* muslimanët nuk ishin të ndarë në kampe, domethënë në shkolla. Për pasojë, i shpëton vëzhgimit nga ana jonë. Por edhe me vdekjen e Profetit tonë, tashmë na e tërheq vëmendjen një prej problemeve të *kelāmit*: si të zgjidhet udhëheqësi i ri, d.m.th. problemi i udhëheqësit politik. Por ka qenë kryesisht kundërshtia mes Aliut dhe Muavisë, që i ndau muslimanët për herë të parë në kampe politike e më pas në shkolla të *kelāmit*, sepse secila palë përpiqej ta

përlijte pozitën e vet nga pikëpamja e fesë, d.m.th. e botëvështrimit islamik, që përbën gjithashtu kornizën më të gjerë për të gjitha veprimtaritë shkencore islamike.

Rrjedhimisht, në zhvillimin e *kelāmit* si shkencë, etapa e problemeve është nyjëtuar kryesisht prej Profetit dhe shokëve të tij (*as'hab*) në radhë të parë, e më pas nga grupet politike që u krijuan si pasojë e kundërshtive pas Profetit e pastaj u shndërruan në shkolla të mendimit. Kur ato grupe të hershme u shndërruan kështu në shkolla të mendimit, nisën të nxirrnin përfaqësuesit kryesorë, të cilët sot i njohim kryesisht nëpërmjet veprave dytësore, jo nëpërmjet veprave të tyre të vetat, të cilat më vonë ose janë zhdukur, ose kanë humbur sepse askush nuk ishte i interesuar për thjeshtësinë e ideve të tyre që t'i ruante. Për shembull, harixhitët patën Abdullah ibën Jezidin dhe el-Jeman ibën Rebabin (që të dy jetuan rreth viteve 20/100 P.H./gjysma e dytë e shek. VIII). Ibnu'n-Nedimi thotë se që të dy këta dijetarë kishin hartuar traktate për *tevhid* dhe për të hedhur poshtë teorinë e mu'tezilitëve për vullnetin e lirë.¹²⁶ Meqë në zhvillimet e mëvonshme harixhitët e humbën peshën e tyre, nuk nxorën ndonjë mendimtar me peshë. Prandaj rëndësia e tyre për ne në këtë studim vjen ngaqë ata sollën ngritjen e disa çështjeve të reja, të cilat do t'u shtoheshin atyre që tashmë ishin zhvilluar në botëvështrimin e hershëm islamik.

Dy lëvizjet e harixhitëve, ezrekitët (*azārika*), krijuar prej Nafi ibën el-Ezrekut, dhe nexhditët (*nexhdijje*), të cilët mbështetën Abdullah ibën ez-Zubejrin në Mekë, por më pas u kthyen në vendlindje, Nexhd, prej të cilit vjen emri i tyre, sollën disa debate teologjike: ezrekitët argumentonin kundër pasuesve të Aliut, se “vendimi i takon vetëm Allahut” (*la hukme il-la lil-lah*). Rrjedhimisht,

¹²⁶ *el-Fihrist*, 182.

çfarëdo çështjeje duhet të zgjidhet vetëm në përputhje me Kur'anin. Mbi këtë bazë ata argumentonin se gjynahqari i madh u përket banorëve të xhehenemit, siç thuhet qartë në Kur'an. Uthmani ishte gjynahqar i madh, sepse nuk i kishte dënuar të mbrapshtit siç e parashikonte Kur'an.¹²⁷ Më tej, ezrekitët argumentonin se madje edhe autoritetet ekzistuese gjithashtu kishin hyrë në gjynah, prandaj ata që nuk bashkoheshin në luftën kundër autoriteteve ekzistuese, ishin gjithashtu mëkatarë. Një gjynahqar nuk është më musliman, prandaj edhe mund të vritet dhe pasuria t'i konfiskohet.

Nexhditët kishin pikëpamje të ngjashme me ezrekitët, me përjashtim të anës se nuk ishin po aq radikalë. Ata pohonin se gjynahqari është hipokrit (*munafik*) dhe jo mosbesimtar (*kafir*). Ata gjithashtu për herë të parë sollën pikëpamjen për *takijjen*.¹²⁸ Aty nga fillimi i shekullit VIII u shfaqën një varg rrymash të harixhitëve. Ndër to ishin vakifitet (*vākifijje*), d.m.th. ata që e pezullojnë gjykimin; patën rëndësi sepse çuan të lindja e një shkolle tjetër, e murxhitëve. Ata mëtonin se nuk mund ta dënonin një keqbërës nëse do të shkonte në xhehenem apo jo. Por ne duhet ta dënojmë, ndonëse për një punë të tillë duhet ta pezullojmë gjykimin. Për ta treguar sesi lindën problemet e hershme të *kelāmit*, na duhet të hyjmë në parashtrimin më të hollësishëm të këtyre kundërshtive.

Pasuesit e Aliut mëtonin, se e mbështesnin sepse një njeri si ai nuk do të bënte asnjë gabim. Mirëpo ata që e kundërshtonin këtë grup mëtonin se jo vetëm mund të bënte gabime Aliu, por edhe tashmë e kishte bërë një, sepse nuk e predikonte hapur mbështetjen për ata që kishin vrarë Uthmanin. Sipas këtij grupi, Uthmani tashmë

¹²⁷ M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: At The University Press, 1987), 8.

¹²⁸ *Ibid.*, 9.

kishte hyrë në gjynah, sepse nuk e kishte dënuar një anëtar të njohur të administratës së tij për këtë krim. Ky grup i dytë, që i kundërshtonte pasuesit e Aliut, mori emrin 'harixhitët' (të shkëputurit) rreth vitit 36/657, sepse ata u shkëputën së pari prej Aliut, ndërsa ishin në luftë kundër Muaviut bashkë me të, dhe pastaj nga Muaviu po ashtu në rastin e Arbitrimit.

Xhabir ibën Zejdi (v.rreth 100V.H./720) ka qenë një udhëheqës i hershëm ibadit i Basrës, i cili pati letërkëmbim me Sālim ibën Dhekvān.¹²⁹ Abdullah ibën Ibad ka qenë themeluesi i degës ibadite të harixhitëve, e cila ishte më e afërta me *ehl-i sunnetin* ndër harixhitët. Ai i shkroi dy letra kalifit Abdulmelik.¹³⁰

Këto spekulime teologjike të thjeshta nuk duhet t'i vështrojmë veçan prej procesit të *fikhut* duke u krijuar si shkencë. Nëse të gjitha veprimtaritë përftuese të spekulimit shkencor vlerësohen si një tërësi, shohim se trazirat politike u dhanë tjetër drejtim këtyre veprimtarive. Siç e kemi përcaktuar më sipër, tashmë ishin themeluar dy kornizat e nevojshme për veprimtari të tilla shkencore; *njëra ishte korniza e botëvështrimit islamik (të krijuar në Mekë më 610-622); kurse tjetra ishte skema konceptuale shkencore e përgjithshme islamike, e krijuar në Medinë dhe më pas, afërsisht nga fillimi i shekullit të parë deri në mbarim të tij (622-vitet 720)*. Tashmë që të dyja kornizat kishin arritur një ndërlikim të ndjeshëm deri në kohën kur lindën kundërshtitë.

¹²⁹ Për hollësi të mëtejshme shih Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study* (Cambridge: University Press, 1981), 3. Për fat të keq, përfundimet e këtij libri nuk janë të besueshme, sepse tekstet janë marrë të shkëputura prej kornizave të përpunuara në këtë trajtesë; për më tepër informacion historik lidhur me këtë shih A.K. Emami, "A Description of New Ibadī Manuscripts from North Africa", *JSS* 15 (1970).

¹³⁰ Që të dyja letrat janë në *Kashf al-Ghumrah* të Sirhān ibn 'Umar ibn Sa'd te Dor. e Muzeut Britanik (Or. 8076); e para v. 1996-2066 dhe e dyta v. 2006-2122. Shih edhe *Ibid*.

E para ndodhi në kohën e Uthmanit, kur pati një kryengritje kundër politikave të tij administrative. Kundërshtia e dytë ishte konflikti Ali-Aishe. Konflikti i tretë që ndodhi ndërmjet Aliut dhe Muavijës solli si pasojë që për herë të parë u shfaqën fraksionet dhe si rrjedhojë, që i nevojshëm një argumentim më spekulativ për të mbështetur qëndrimin politik e ligjor të secilit grup. Mirëpo pas vdekjes së Aliut ndodhën ngjarje edhe më tragjike në rastin e të birit, el-Husejnit; si pasojë e kësaj pasuesit e Aliut gjithashtu u tërhoqën gjatë zhvillimit të kundërshtive si nga harixhitët, ashtu edhe nga pjesa tjetër e muslimanëve. Kështu u krijua një grupim i dytë politik në Islam, i cili mori emrin shiitët.¹³¹ Prandaj, ndonëse disa grupe njerëzish kishin nisur ta njëjtësonin veten me shiitët shpejt pas vdekjes së Aliut më 661, unë besoj se përdorimi i termit shiitë për këtë grup njerëzish është vetëm një shprehje që vjen prej burimeve të mëvonshme; gjatë kohës kur janë shkruar këto burime tashmë termi shiitë kishte marrë përdorim të gjerë. Në tekstet më të hershme ndeshet përmendja e Shi'a, nëpërmjet epitetit Seb'iije.¹³²

Si harixhitët, ashtu dhe shiitët, për shkak të orientimit të tyre, që ishte në thelb politik, bënë kryengritje të vazhdueshme kundër dinastisë së parë në Islam, kundër emevitëve. Është e mundshme të përfshihen edhe emevitët si një fraksion tjetër në këto zhvillime, sepse siç do

¹³¹ Ka pasur një grup të vogël të sahabëve, që e mbështetën Aliun si trashëgimtar të Profetit; ky grup sot përcaktohet si Shi'atu 'Alij, domethënë partia e Aliut. Por nuk del e qartë a vërtet ky grup e ka quajtur veten me emrin *Shi'a*. Sipsa burimeve Shia, ekzistonte Shia madje edhe kur ishte gjallë Profeti (shih al-Nevbahti, *Firak*, 23). Natyrisht, kështu kjo ka shkuar shumë larg. Të paktën për aq sa na intereson neve këtu, Shia u bë me rëndësi vetëm me Husejnin si rrymë spekulative, d.m.th. rreth vitit 680.

¹³² Shih al-Dhahabi, *Tarikh al-Islam*, 3: 559, 80, referim nga J. Van Ess, "Dass Kitāb al-Īj'ā Des Hasan b. Muhammad al-Hanafīyya", *Arabica*, XXI, 1974, f. 23, n. 7, ku po ajo fjalë, d.m.th. Sab'iyya del në f. 24, par. 8. Për hollësi të mëtejshme shih *EF* q.v. Abdullah ibn Saba'.

ta shohim, edhe ata u përpoqën të jepnin disa argumente për ta përligjur veten.¹³³ Kjo del e qartë nga njoftimi pasues, se dy ngjarje të mëparshme e kishin shkaktuar diskutimin lidhur me problemin e *kaderit* (paracaktimi hyjnor): 1. Muavija u përpoq ta përligjte veten se e kishte përdorur forcën me dekretin e *kaderit*; 2. kur Jezidi (i biri i Muavijës) e përshkoi Mekën më 64/683, mori zjarr Qabeja dhe ai duket se e ka mbrojtur veten, duke iu drejtuar idesës së *kaderit*¹³⁴. Kaderijtë e moderuar e formuluan pozitën e tyre kështu: Allahu dëshiron të bëhet vetëm mirë, e keqja vjen nga njerëzit ose nga *iblisi*. Njeriu mund të zgjedhë lirisht ndërmjet të dyjave, por Allahu e di nga gjithë përjetësia se çfarë do të zgjedhë njeriu (*kader*). Kështu Allahu do ta shtyjë njeriun në rrugë të shtrembër, nëse njeriu i jep shkas duke bërë një gjynah.

Kaderijtë mund të merret si e para rrymë filozofike që u shfaq në Islam (rreth 71/690). Përfaqësuesi kryesor dhe madje nganjëherë i përfshirë në numrin e themeluesve të tij është Ma'bed el-Xhuhāni (v. 84/703). Emevitët argumentonin se ishte Vullneti Absolut i Allahut për të mbrojtur veten kundër disa dijetarëve të tillë, domethënë e quanin zero lirinë e njeriut, një qëndrim të cilin më vonë e ka mbrojtur një shkollë tjetër, e quajtur xhebriji. Mirëpo kaderijje argumentonte për të mbrojtur lirinë e njeriut në një mënyrë mjaft të ngathët, duke mos ia quajtur të keqen Zotit. Për ta Allahu krijon vetëm të mirën, prandaj është njeriu përgjegjës për të keqen. Mirëpo Allahu e di nga përjetësia se çfarë do të zgjidhte njeriu. Kjo paradije nuk është vendimtare në veprimet e njeriut, e kështu mund të jetë vetëm një rast kur Allahu e shpie në gabim. Disa nga tezat e kaderijve pak nga pak u kon-

¹³³ Për shembull shih njoftimin e al-Tabarit në *Tārikh*, bot. prej de Goeje (Leyden, 1873-1901), 11: 1733.

¹³⁴ *Sire Halebijje* (Kajro, 1382/1962), 1: 185, 15.

soliduan në mësimet e një shkolle tjetër të mendimit, të quajtur mu'tezile, e cila nisi të përfitohej mjaft shpejt pas ngritjes së atyre shkollave të përmendura këtu (vitet 80/700). Shumica e këtyre veprimtarive parashkencore më vonë u përmbledhën në librat e mohimeve, si *Kitābu'r-redd 'ale'l-Kaderijje*, nga Amr ibën Ubejdi (v. 143 ose 4/760 ose 1), i cili ishte dishepull i Hasan el-Basrit, por më vonë u bashkua me Vasilin.

Kalifi Umar ibn Abdulazizi, i cili udhëhoqi më 88-101/717-730, gjithashtu ka shkruar një letër kundër kaderitëve.¹³⁵ Në të vërtetë, ai mund të numërohet ndër dijetarët, të cilët dhanë ndihmesë për etapën e problemeve në procesin shkencor, i cili më në fund çoi te ngritja e *kelāmit* si shkencë e pavarur. Qëndrimi i tij mund të përmbledhet në pohimin vijues: Allahu e di që dikush do të kryejë një mëkat, ndonëse është në gjendje ta pengojë për të mos e bërë atë mëkat. Rrjedhimisht, dija e Allahut ka vetëm funksionin për ta "regjistruar" (*hafidh*), por jo të kryerjes së veprimit të mëkatarit. Prandaj lihet në vetë dorën e njeriut të bëjë mirë apo të bëjë keq.

Meqë rryma e kaderitëve nuk vazhdoi, ndonëse pikëpamja e saj lidhur me lirinë e njeriut përballë paradisenisë së Allahut për aktin është mbrojtur në një formë a në një tjetër nga shkolla të tjera të mendimit, ajo edhe nuk u zhvillua në një shkollë spekulative të gjallë, ashtu si dhe rryma e harixhitëve. Porse teoria e saj për vullnetin e lirë dhe paracaktimin e fatit hapi horizonte të reja për zhvillimin e *kelāmit*, si shkencë në Islam.

Tashmë kemi treguar se harixhitët erdhën e u bënë një grup politik prej kundërshtisë Ali-Muavije. Kur Mua-

¹³⁵ Botuar në *Hiljetu'l-evlijā* nga Ebū Nu'ajm, red. M.A. el-Hanxhi (Kajro, 1332-8) në vol. 5: 346-53. Është ribotuar nga J. van Ess në *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, 1977), 43-54. Ai ka shkruar edhe disa letra të shtypura në *Siret 'Umer ibën 'Abdulaziz*, red. nga A. 'Ubejd (Beirut, 1967).

vije i propozoi Aliut që t'i zgjidhnin dallimet e tyre nëpërmjet arbitrave, një grup njerëzish u ngritën kundër kësaj duke thënë, se gjyqi i njeriut vihej mbi vendimin hyjnor. Ata e kundërshtuan këtë me forcë, duke thirrur: “gjykimi i takon vetëm Allahut” (*la hukme il-la lil-lah*). Më vonë kjo u bë e njohur me emrin *tabkim*, d.m.th. dëshmimi i vendimit të Allahut; si pasojë, edhe harixhitët quhen gjithashtu *el-Muhakkime*, d.m.th. pala që dëshmon vetëm vendimin e Allahut. Në këtë mënyrë doli në dritë i pari grup politik në islam, *harixhitët* (37-657). Duke u përpjekur për ta përligjur veten, ky grup pak nga pak u shndërrua në një shkollë të mendimit. Por meqë u zhduk edhe si grup politik në një datë të hershme (rreth viteve 700), shkolla e harixhitëve nuk vijoi të ishte një shkollë e rëndësishme e mendimit, por vijoi vetëm dega e ibadijve, që është një rrymë më e zbutur e harixhitëve, e cila ka vijuar të gjallojë deri në ditët tona dhe madje edhe kështu është një sekt fetar me teologjinë e vet, me kredon e besimit dhe *fikhun*.

Harixhitët nuk kishin një mendim të njëtrajtshëm. Prandaj e mbronin qëndrimin e vet politik me ide të shkëputura, të zhvilluara prej mendimtarësh të veçantë të ndryshëm, të cilët përqendroheshin te zbatimi i këtyre ideve më tepër sesa te mbrojtja e tyre ushtarakisht. Meqë ka pasur mjaft degëzime të harixhitëve, është e vështirë të diskutohen doktrinat e tyre në mënyrë të përgjithësuar. Prandaj do të përqendrohemi te doktrinat e harixhitëve më të hershëm deri në fund të shekullit të parë të Islamit. Në fakt kjo është një periudhë që na intereson këtu, sepse doktrinat e harixhitëve bëjnë pjesë ndër ata faktorë, që çuan te lindja e të menduarit më spekulativ. Doktrinat themelore të mendimit harixhit, pa dhënë hollësitë e tyre, janë këto: për secilin besimtar musliman është detyrim (*farz*) që të shpallë të paligjshëm dhe pran-

daj të përpiqet të rrëzojë udhëheqësin (*imam*), i cili ka hyrë në rrugë të shtrembër; cilido musliman, që është fetarisht dhe moralisht i mirë (*takvā*), është i zgjedhshëm si *imam* me votën e bashkësisë; asnjë besim nuk është i vlefshëm pa një jetë që të bëhet në përputhje me atë besim. Rrjedhimisht, imami nuk është i vlefshëm pa vepra. Nëse një musliman kryen një mëkat të rëndë, ai menjëherë bëhet *murtedd* (felëshues); të gjithë muslimanët jo harixhitë janë *murteddë*. *Isti'rād* (dënimi fetar me vdekje sipas terminologjisë së tyre), duhet të zbatohet për të gjithë *murteddët*, të cilët kurrë më nuk mund të rihyjnë në besim madje edhe me *teube*. Një *murtedd* vritet me gjithë familjen e tij, me gratë e fëmijët; pastërtia e ndërgjegjes dhe pastërtia mendore janë kusht paraprak për pastërtinë e trupit, që kërkohet për *'ibādet*, si *namaḥ* dhe *agjërimi*. Për pasojë asnjë *namaḥ* ose forma të tjera të *'ibādetit* nuk janë të vlefshme pa pastërtinë mendore e trupore.

Rreth vitit 76/695, në fillim ndoshta nga Hasan ibën Muhammed ibn el-Hanefijje, nipi i Aliut, hyri ideja e *irxhā'*-së. Në librin e tij *Kitābu'l-irxhā'* Ibën el-Hanefijje ka argumentuar, se kalifati i Ebu Bekrit dhe i Umerit mund të miratohet, por e shtyn (*erxha*) vendimin lidhur me ata, që ishin përfshirë në luftërat civile, d.m.th. Uthmanin dhe Aliun.¹³⁶ Ibën el-Hanefijje është një dijetar i rëndësishëm në këtë drejtim, sepse qëndrimi i tij është sistematik e spekulativ, gjë që është shenjë e *kelāmit*. Botimi i librave të tillë ndihmoi në këtë drejtim për ta shpejtuar zhvillimin.

Nga ana tjetër, shiitët u përçanë në degë të tjera me zhvillimin e orientimit të tyre politik që ata e ndoqën sipas imamëve. Degëzimet imamitë, zejditë dhe ismailitë u ngulitën mjaft herët si rryma të mirëpërcaktuara nga

¹³⁶ Shih J. van Ess, *rep. cit.*, 20-52.

kryengritja e Zejd ibën 'Aliut, 122/740. Përfaqësuesit kryesorë të shi'as së hershme, të cilët dhanë ndihmesë për zhvillimin e etapës së problemeve në procesin shkencor të *kelāmit*, janë Muhammed ibën en-Nu'mān (i quajtur Shejtān et-Tāk), Zurāre ibën A'jān (v. 150/767), Hisham ibën el-Hakem (v. 179-/795-6); Hishām ibën Sālim el-Xhevāliki dhe 'Ali ibën Ismā'il el-Mithāni et-Temmār, i cili është përcaktuar si i pari imam *mutekel-lim* nga Ibnu'n-Nedimi.¹³⁷ Dega zejdite, nga ana tjetër, në këtë kohë përfaqësohej në *kelām* kryesisht nga Sulejmān ibën Xherir (v. rreth 177/793), për të cilin thuhet se ka qenë në qarqet e Xha'fer es-Sādikut (v. 148/765), i cili nga ana e vet ka dhënë ndihmesë për zhvillimin e *kelāmit* si filozofi islamike, duke çuar te lindja e një tradite disiplinore.

Problemet kryesore që u diskutuan në këtë etapë ishin liria e njeriut, dija e Zotit dhe shtrirja e saj, marrëdhënia ndërmjet paradijenisë së Zotit (*kader*) dhe veprimt të njeriut, e duke qenë e tillë a ka vend për zgjedhjen e lirë (*ihitjār*), natyra e besimit, marrëdhënia ndërmjet besimit e veprimt, gjendja e mëkatarit të rëndë dhe cilësitë e sundimtarit. Sipas qasjes sonë, e cila nuk dallon në këtë etapë veprimtaritë përfshirëse të këtyre problemeve dhe problemet ligjore të diskutuara më lart, është e mundshme që të gjitha këto veprimtari diturore të vështrohen se çojnë të lindja e një tradite spekulative të ndërlikuar në Islam. Por me grumbullimin e problemeve të diskutuara, dijetarët e hershëm e rrokën dallimin e terminologjisë dhe të metodës mes këtij korpusi problemesh. Këto probleme me karakter më spekulativ, të cilat sot mund të klasifikohen si filozofike, kishin nisur të afroheshin te një term teknik, nën emërtimin e të cilit kishin filluar diskutimet: *kelām*. Referimi më i hershëm mund të merret

¹³⁷ *el-Fihrist*, 175.

nga letra e Hasan el-Basriut (v. më 728), në të cilën siç e pamë në kreun e mëparshëm, ai pohonte që “e kemi filluar studimin spekulativ, d.m.th. *kelāmist*, të *kaderit*, po ashtu si njerëzit nisën edhe ta mohojnë.¹³⁸

Është e qartë se *kelām* do të thoshte “ligjëratë spekulative për disa probleme”. Këto disa probleme nuk ngatërroheshin me problemet e tjera të diskutuara, p.sh., në *fikh*. Askush nuk do të thoshte njësoj si en-Nedimi në frazën e cituar, sepse problemet e paraqitura në këto tema diskutohen në *fikh*, jo në *kelām*. Në këtë mënyrë nëpërmjet traditës së shkruar ose gojore, problemet filozofike të diskutuara brenda kornizës së botëvështrimit islamik dhe skemës konceptuale shkencore, nisën të marrin një karakter përfundimtar, të përqendruar rreth termit *kelām*, i cili mori një përkufizim të nënkuptuar teknik falë punimeve të këtyre dijetarëve të hershëm.

El-Hasani ka argumentuar se gjykimi rreth së drejtës dhe së gabuarës në këtë konflikt duhet t'i lihet Allahut dhe muslimanët nuk duhet të shpallin as pajtim e as kundërshtim për të. Prandaj ai bëri një letër të hapur mbi doktrinën e vet të *irxhā'*-së dhe e lexoi para publikut. Ndonëse është hedhur ndonjë dyshim për rolin e el-Hasanit dhe të autenticitetit të *Kitābu'l-irxhā'* që quhet si i tij, nuk ka ndonjë arsye thelbësore për ta hedhur poshtë. Doktrina më e hershme e murxhitëve, ashtu si pasqyrohet në veçanti të *Kitābu'l-irxhā'* që i quhet el-Hasan ibën el-Hanefijje dhe të polemika anti-murxhite e Ibadiut të *Siretu Sālim*, e afirmuan bashkimin pa kushte me Ebu Bekrin e Umerin, si dhe pezullimin e gjykimit lidhur me Uthmanin dhe Aliun. Pezullimi i gjykimit ishte i detyrue-

¹³⁸ Julian Obermann, “Political Theology in Early Islam”, *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), 145. Teksti arabisht, Helmut Ritter, “Studien zur Islamischen Fromigkeit I: Hasan al-Basri”, *Der Islam*, 21 (1933), 68, rreshtat 10-11.

shëm lidhur me të kaluarën, e cila nuk mund të dëshmohej më. Ata i mbaheshin mendimit, se muslimanët nuk do ta humbisnin statusin e tyre të besimtarit me çfarëdo veprimi, porse ishin të përgatitur që të dënonin keqbërësit si besimtarë që kanë humbur rrugën (*mu'minūn dul-lāl*), të cilët në fund të fundit mund të dënoheshin ose të falleshin nga Allahu. Njëjtësimi i besimit me besimin e vërtetë duke përjashtuar veprimet, që më vonë u bë tipar thelbësor i *irxhā'*-së, nënkuptohej qartas, ndonëse nuk zinte vend qendror në mësimet e hershme murxhite.

Ebu Hanife në *Risāle ilā' Uthmān el-Battī* e ka hedhur poshtë emrin Murxhie për veten, duke pohuar se prej rinovuesve (*ehl el-bid'a*) ai ishte vënë për ata që në fakt ishin Njerëzit e Drejtësisë (*'adl*) dhe Ehl-i Sunnetit. Termi *'adl* këtu duhet kuptuar se nënkupton drejtësinë dhe reformën politike, por jo doktrinën mu'tezilite të vullnetit të lirë. Më pas kuptimi i Murxhi'es dhe i *irxhā'*-së u përqendrua te përkufizimi i besimit si përjashtim i veprimeve, një doktrinë teologjike, të cilën e kundërshtuan me forcë si Ehl-i Suneti edhe Mu'tezileja.

Murxhie përgjithësisht nuk bënte dallim ndërmjet *Islamit* dhe *imanit*, si dhe i vështronte gjithë muslimanët si besimtarë, me përjashtim të atyre që përjashtoheshin prej konsensusit musliman. Ata që kryenin akte të ndaluara quheshin besimtarë gjynahqarë (*mu'minūn fussāk*). Ndërsa murxhitët e hidhnin poshtë doktrinën harixhite e mu'tezilite të *va'id*-it, dënimi i pakushtëzuar i mëkatarit të papenduar në botën e përtejme, ata përgjithësisht e pranonin se Allahu mund të dënonte ose të falte besëshkallët muslimanë. Ndërsa disa mendonin se ky dënim i muslimanëve mund të ishte i përjetshëm, të tjerët pohonin se do të ishte i përkohshëm dhe të gjithë në fund të fundit do të hynin në xhenet me ndërmjetësinë (*shefā'a*) e Muhammedit a.s.

Mësimet teologjike të murxhitëve, sipas përkufizimit të gjerë të hereziografëve, kishin të bënin në radhë të parë me problemet e mëposhtme: besimi (*imani*) përkufizohej në pjesën më të madhe edhe si njohje (*ma'rifë*), e njëkohësisht edhe pohim publik (*ikrār*) i Allahut, i Profetëve të tij dhe i shpalljeve të tyre në përgjithësi. Njohja e Allahut për më tepër shpesh përkufizohej se përfshinte nënshkrimin (*huda'*) ndaj Tij dhe dashurinë (*mehabbe*) për të.

Përgjithësisht besimi përshkruhej si një tërësi e pandashme (*la jetexhezza'*) e besimeve dhe e pohimit. Prandaj nuk mund të përbëhej prej një besimi të pjesëshëm. Mbi këtë bazë, murxhitët e hershëm, duke përfshirë Ebu Hanifen, përgjithësisht i përmbaheshin mendimit se besimi as mund të shtohet, as mund të pakësohet. Nën tryshinë e pjesëve të Kur'anit, që e përmendin shprehur shtimin e besimit ndër besimtarët muslimanë, murxhitët e mëvonshëm të shkollës së Ebu Hanifes: nexhxharije, maturidije dhe të tjerët, pohonin kryesisht se besimi mund të shtohet, por jo të pakësohet. Ky shtim shpjegohej me mënyra të ndryshme si një dije plotësuese e hollësive të *shariatit* përtej minimumit të domosdoshëm, si një shtim i bindjes (*jekin*), ose më gjerësisht i tipareve subjektive (*sifat*) të besimtarëve lidhur me thelbin e pandryshueshëm (*dhāt*) të besimit. Ndër këto është përmendur fakti që Ebu Hanife i ka shkruar një letër Uthman el-Battit.¹³⁹ Mbi bazën e kësaj letre atë e akuzuan se kishte pikëpamje të përbashkëta me murxhitët, ndonëse e kishte hedhur poshtë hapur murxhien. Në fakt në veprën e tij *Fikhu'l-ekber* ka ide në kundërshtim me ato të Murxhies. Për ne ka rëndësi që Ebu Hanifeja kishte hyrë në diskutime, të cilat mund të klasifikohen mirëfilltazi të *kelāmit*. Në këtë

¹³⁹ Shtypur nga M. Z. el-Keutheri bashkë me *Kitāb el-'Ālim va'l-Mutē'al-lim* dhe *Fikh Ebsat* (Kajro, 1368).

mënyrë ai gjithashtu ka dhënë ndihmesë për ngjizjen e traditës disiplinore në procesin shkencor të *kelāmit*.

Kështu etapa e problemeve fitoi karakter disiplinor pas mbarimit të shekullit të parë të Islamit (vitet 730), që mund të merret si fillimi i etapës së dytë në procesin e lindjes së *kelāmit*, si shkencë. Në këtë rrugë edhe fjala *kelām* doli si kandidati teknik më i përshtatshëm për të qenë emri i shkencës që do të krijohet, në të cilën më vonë të gjitha këto probleme do të merreshin si objekt studimi.

2. Krijimi i një tradite disiplinore në Kelām (v. 730-800)

Kelām hyri në një fazë të re pas veprimtarive diturore të mendimtarëve të sipërpërmendur dhe të shkollave të tyre, e kështu nëpërmjet pranimit kolektiv e të heshtur të gjithë atyre dijetarëve dhe në ligjëratat e tyre të shkruara ose gojore termi *kelām* nisi të merrte një kuptim teknik për të shënuar gjithë diskutimet spekulative lidhur me problemet filozofike, që dolën kryesisht si pasojë e trazirave politike si në gjysmën e dytë të shekullit të parë të Islamit (d.m.th. pas viteve 650), ashtu dhe nganjëherë edhe si pasojë e diskutimeve diturore në disiplinat e tjera, si *fikh*, *tefsir*, *hadith* e në histori. Kjo del e qartë në faktin se pas viteve 730 dijetarët nisën të hartonin traktate për këtë subjekt, duke u dhënë kështu njësinë e metodën diskutimeve të tyre për këto probleme.

Pikërisht në radhë të parë nëpërmjet veprimtarive shkencore të disa dijetarëve të shquar, si Xhafer es-Sadi-ku, Ebu Hanife dhe eh-Shafii *kelāmi* hyri në një fazë disiplinore, në të cilën më pas mbisunduan kryesisht pasuesit e hershëm të mu'teziles, si Xhehm ibën Safvān, Vāsil ibën 'Atā', Amr ibën 'Ubejd, Ebū'l-Hudhejl Muhammad

el-Al-lāf, Hishām ibën el-Hakem. Në vend që të shqyrtojmë këtu gjithë këto figura, ndihmesat e të cilave tashmë janë vënë në dukje si duhet nga shumë hulumtues të studimeve islamike, më mirë do të zgjedhim vetëm një prej tyre, d.m.th. Xhehm ibn Safvan, për ta përligjur qëndrimin tonë.

Ebu Muhriz Xhehm ibën Safvan et-Tirmidhi lindi në Horosan në qytetin Tirmidh në një datë që nuk e dimë. Për jetën e tij ka fare pak njoftime. Dimë vetëm se ai mori pjesë në një kryengritje kundër emevitëve me el-Harith ibën Surejxin më 116/739. Kryengritja herë pas here arrinte suksese e madje për disa vjet el-Harithi shtiu në sundim Horosanin lindor. Por më në fund më 128/746 Xhehm-i u kap dhe u ekzekutua. Pak muaj më vonë të njëjtin fat pësoi edhe el-Harithi.

Xhehm-i ka qenë më tepër ideologu ose propagandisti intelektual i kësaj lëvizjeje. Sipas et-Taberit ata kërkonin që qeveria të administrohej në përputhje me “Librin e Allahut dhe Sunnetin e Profetit.”¹⁴⁰ Ahmed ibën Hanbeli na njofton se atij i pëlqente argumentimi dialektik dhe ligjërata për Allahun dhe esencën e Tij.¹⁴¹

Ai ka përpunuar argumente për të hedhur poshtë sektin indian të sumanijëve dhe është përpjekur të provojë se Allahu ekziston, duke argumentuar që ndonëse nuk mund ta shohim, ta dëgjojmë, ta prekim ose ta ndiejmë Allahun në çfarëdo mënyre të ngjashme me këto perceptime shqisore, Ai përsëri ekziston. Edhe nëse ne nuk mundemi ta shohim, ta prekim ose ta ndiejmë shqisorisht intelektin tonë, ne përsëri e nxjerrim ekzistencën e tij prej funksioneve të tij; po ashtu Allahu

¹⁴⁰ Al-Tabari, 2: 157; khs. gjithashtu 1577, 1583.

¹⁴¹ “Kitāb el-Redd ‘ale’z-zenādiqa ve’l-xhehmijje”, *Darul-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmu’ası*, 4-6 (1927), 315. Përkthimet janë marrë me përshtatje të vogla nga R. M. Frank, “The Neoplatonism of Galim İbn Safwān”, *Le Muséon*, 78 (1965).

është një qenie që në asnjë mënyrë nuk mund të perceptohet prej shqisave. Në këtë mënyrë Xhehm-i ndoshta u shty të nxirrte një teologji racionale për të provuar idenë islamike të Zotit. Nga të dhënat e historianëve, si p.sh. el-Taberi, el-Bagdadi, el-Nevbahti e madje el-Esh'ari dhe Ahmed ibën Hanbeli, duket se Xhehm-i besonte se kishte aftësinë ta provonte (argumentonte) konceptin kur'anor të Zotit në mënyrë racionale. Është e qartë se ai besonte te ana racionale e gjykimeve kur'anore e profetike lidhur me Zotin dhe esencën e Tij. Për ta treguar këtë, le të përpiqemi të gjurmojmë idetë e tij nga burimet që kemi.

Ideja pikënisëse e Xhehmit thuhet se ka qenë dallimi ndërmjet Zotit dhe 'sendeve'. Ai argumentonte se Zoti nuk mund të ishte një 'send'. Kjo ide mbështetej te disa ajete të Kur'anit: 39/ez-Zumer, 63; 42/el-Shūrā, 9 dhe 6/el-En'am, 103. Shumica e mendimtarëve të hershëm e sulmonin këtë ide spekulative lidhur me natyrën e Zotit dhe si pasojë quhej si pozitë heretike. Ka dy arsye themelore për këtë akuzë e që të dyja janë mjaft të rëndësishme:

Si rrjedhim i botëvështrimit islamik muslimanët e dinin, se natyra e Allahut është e kuptueshme vetëm ashtu si zbulohet prej shpalljes dhe rrjedhimisht, nuk mund të rroket në mënyrë të pavarur prej intelektit. Prandaj që të gjitha spekulimet jo vetëm janë të kota, por edhe të rrezikshme përveç idesë së shpallur të Zotit, meqë idetë rivale për Zotin mund të shfaqen si pasojë e spekulimeve të papërmbajtura.

Ndoshta mendimtarët që kapen pas fjalës do ta vështronin këtë pohim, se shkon te thënia që "Në qoftë se Allahu nuk është një gjë", atëherë Ai nuk mund të thuhet se përgjithësisht ekziston. Për këtë, shih formuli-

min e tezës së Xhehmit nga ana e Ahmed ibën Hanbelit se “Allahu është një gjë që ekziston” (*shej’un me’xhūd*).¹⁴²

Mirëpo argumenti i Xhehmit për ta provuar këtë pikë e tregon qartë se ai thjesht po përpiqej të zhvillonte një ide natyrore të Zotit, në kundërshtim me idenë e fjalëpërfjalshme të Zotit të nënkuptuar prej shpalljes.

*Gjërat janë krijuar (muhdeth) dhe është Krijuesi që e bën një gjë të jetë një gjë.*¹⁴³

Rrijdhimisht, gjërat janë krijuar, por nuk është krijuar Zoti; vetë kjo ide e vë Atë veçan nga gjërat. Prandaj thuhet se Xhehmi është shprehur:

*Unë nuk do të them se Zoti është një gjë, sepse kjo do të thoshte që ta bëje Atë të ngjashëm me sendet.*¹⁴⁴

Më tej Xhehmi vijon, se Zoti, sipas el-Darimut, nuk ka asnjë kufi (*hadd*), asnjë cak (*gāje*) dhe as fund (*nihāje*), sepse një send është i tillë, që mund të ekzistojë vetëm nëse i ka këto karakteristika. Ndërsa Zoti, duke mos qenë një send, gjithashtu i kapërcen këto karakteristika.

Deri këtu Xhehmi kishte parashtruar dy ide lidhur me natyrën e Zotit: 1. Zoti nuk është një send. 2. Zoti është i pakufishëm. Që të dy gjykimet në të vërtetë mund të nxirren nga Kur’ani nëpërmjet interpretimit ligjërator. Në radhë të parë, vetë Xhehmi i citon disa ajete; së dyti, thjesht shprehja filozofike *Allahu ekber* mund të çonte te ky përfundim. Por për shkak të ngjashmërive, R. M. Franku ka arritur në përfundimin se Xhehmi i kishte marrë këto ide prej burimeve neoplatonike.¹⁴⁵ Ibën Hazmi gjithashtu ka përpunuar një pohim pikërisht si qëndrimi i Xhehmit:

¹⁴² Frank, 400, duke cituar al-Baghdadin, 129, 133.

¹⁴³ Frank, 398.

¹⁴⁴ Frank, 933, duke cituar *Maqalāt*, 280.

¹⁴⁵ Frank, 400-401.

*Zoti nuk është një gjë, porse Ai nuk është edhe asgjë, sepse Ai është krijuesi i gjithë gjërave. Ryjedhimisht, nuk ka asnjë gjë që të mos jetë një krijesë.*¹⁴⁶

Përfundimi i kësaj ideje racionale për Zotin i quhet Xhehmit nga ana e Ahmed ibën Hanbelit:

*Zoti nuk përshkrubet ose nuk njihet prej asnjë atributi ose veprimi, Ai nuk ka as ndonjë fund e asnjë cak; Ai nuk rroket me anë të mendjes ... pavarësisht se çfarë mund t'ju vijë ndër mend se ka një gjë që do të mund ta përkuftizonte, Ai është kundër kësaj.*¹⁴⁷

Siç e kemi vënë në dukje, Xhehmi përpiquej qartas të paraqiste një formulim racional të idesë kur'anore të Zotit. Nëse një ide shprehet racionalisht, detyrimisht bëhet abstrakte, pa asnjë karakteristikë fizike; si e tillë, përftohet një ide transcendente e Zotit. Këtë bënte Xhehmi dhe prandaj arriti në përfundimin, se Zoti nuk mund të kishte cilësitë e sendeve fizike. Meqë Kur'ani e përshkruan Allahun me disa attribute antropomorfike, kjo u shkaktonte disa probleme përshkrimeve racionale të Allahut sipas Xhehmit, sepse një ide abstrakte e Zotit njëkohësisht bëhet konkrete nëpërmjet attributeve. Kështu ai i mohonte të gjitha atributet e Allahut dhe ky qëndrim është quajtur *ta'til*. Kështu Xhehmi u përpoq të mbronte një ide për Zotin pa asnjë atribut, ndërsa njëkohësisht kishte funksionet e këtyre attributeve:

Allahu është tërësisht dëgjim, shikim dhe dije (sem', basar, 'ilm), dhe në tërësinë e Tij është kudo. Nëse Ai di, Ai di në tërësinë e Tij dhe nëse dëgjon, Ai dëgjon në tërësinë e Tij, dhe nëse sheh, Ai sheh në tërësinë e tij. Dija e Allahut është në mënyrën e gotërimit dhe të dëshmisë së drejtpërdrejtë, sepse Ai nuk e di një

¹⁴⁶ Al-Fasl fi'l-Milal wa'l-Ahwāl wa'l-Nihal, 4: 205, cituar ibid., 401-2.

¹⁴⁷ Richard M. Frank jep këtu një përkthim të shtrembër të fjalëve të Ibën Hanbelit, ndoshta për ta bërë paralel me pohimet e Plotinit. Khs. Ibën Hanbel te *Daru'l-Funun Ilahiyat Fakültesi*, 5-6 (1927), 315.

gjë derisa të jetë, kështu që Ai e di në një dije që është prej përjetësie e pranishme në Vetën e Tij përpara se të bëhet të jetë. Përkundrazi, kur e bën sendin të jetë, Ai është vetë i pranishëm te sendi dhe sendi vetë është me Të. Nëse Ai dëshiron një gjë, Ai e cakton gjënë nga vendi i vet. Kjo është gjithëpërfshirja e gjërave nga dija e Allahut. Rrjedhimisht, nuk mund të ketë dije për asgjë prej tyre në vetvete përpara sesa të bëhen të jenë.¹⁴⁸

Ky argumentim nënkupton që Zoti nuk i di gjërat përpara ekzistencës së tyre aktuale. Mirëpo el-Esh'ariu argumentonte se nuk ishte kjo që kërkonte të mëtonte Xhehmi. Përkundrazi, ai mëtonte se Zoti e di sendin që në çastin e krijimit të tij (*hāl budūthihī*); kjo sepse është e pamundur të dish një gjë, kur është mosekzistuese. Për më tepër, Xhehmi e përkufizon një gjë si një trup tashmë ekzistues; rrjedhimisht, një mosekzistues nuk mund të thuhet as që është i njohshëm, as që është i panjohshëm.¹⁴⁹

Është e qartë se për Xhehm ibën Safvanin Allahu nuk ka attribute në kuptimin aktual. Referimi kur'anor te Allahu me disa emërtime, si *rabb*, *hālik*, *rahmān*, *rahīm* dhe *'alīm* është i lejueshëm, sepse një emër është i ndryshëm prej një atributi, i cili shënon një veprim (*fi'l*), kurse emri shënon një qenie nga pikëpamja e atij veprimi. Po përsëri emri është i ndryshëm prej sendit që emërtohet. Rrjedhimisht, do të pranojmë që edhe gjithë emrat gjithashtu krijohen, duke përfshirë emrin e Allahut. Përpara krijimit të këtyre emrave Allahu nuk kishte emër. Prandaj attribute mund të njëjtësohen tani me Zotin vetëm në një mënyrë krejt transcendentë. Një përfundim logjik prej këndej është ideja se Kur'ani është një fjalë e krijuar.

Në të vërtetë Xhehmi argumentonte se Kur'ani ishte krijuar, sepse:

¹⁴⁸ Gösta Vitestam, *Kitab al-Radd 'ala'l-Jahmiyya* des Abu Sa'id 'Uthmān ibn Sa'id al-Dārimi (Lund/Leiden: E. J. Brill, 1960), 59; Frank, vep. cit., 411.

¹⁴⁹ *Makalāt*, 454; shih gjithashtu Ahmed ibën Hanbel, *er-Redd*, 324.

Allahu nuk ka folur dhe Ai asnjëherë nuk flet. Ai thjesht bën që diçka të bëhet, kështu që të bëhet i njohur Allahu. Ai kështu ka krijuar tingullin e një zëri dhe ka shkaktuar që të dëgjohet. Për pasojë, fjala e Allahut nuk mund të ndodhë, veçse (xheuf) prej zgavrës, gjubës dhe buzëve.¹⁵⁰

Këtu ka një problem të rëndësishëm, meqë ajeti i Kur'anit thotë: *kun fe-jekūn*. Xhehmi argumenton se "Allahu kurrë nuk ka thënë me çfarëdo shprehje ose fjale *bëhu* dhe pas kësaj të bëhej".¹⁵¹ Sepse krijimi nga Allahu vjen prej Fuqisë së Tij (*kudre*), që gjithashtu krijohet. Kështu, argumenton Xhehmi, "Allahu nuk ka fuqi derisa të mos ketë krijuar Ai për Vetën një akt të fuqisë".¹⁵² Në të njëjtën mënyrë, dija e Allahut gjithashtu krijohet. Rrjedhimisht, Allahu nuk di derisa Ai të krijojë për Vetën një akt të dijes.¹⁵³ Esh'ariu jep një paraqitje të plotë të pozitës së Xhehmit lidhur me krijimin e këtyre akteve hyjnore:

Xhehmi ka thënë se dija e Allahut krijohet (muhdeth). Ai e krijon atë dhe kështu di nëpërmjet saj. Mund të besohet se Allahu i di gjithë gjërat përpara ekzistencës së tyre aktuale nëpërmjet një akti të dijes, të cilin Ai e krijon përpara tyre.¹⁵⁴

Përveç këtyre doktrinave teologjike, thuhet se Xhehmi e ka mohuar lirinë e njeriut mbi bazën e idesë, se njeriu nuk ka fuqi nga natyra. Kjo do të thotë se zgjedhja e njeriut, vullneti dhe akti i tij, të gjitha krijohen te ai, ashtu si krijohen dhe trupi i tij, ngjyra e karakteristikat e tjera fizike. Rrjedhimisht, "një qenie njerëzore nuk ka asnjë akt e as ndonjë fuqi për të vepruar, madje përkundrazi, Allahu

¹⁵⁰ Ibën Hanbel, *er-Redd*, 322.

¹⁵¹ Frank, 422.

¹⁵² Ibid., 406.

¹⁵³ Ibid., 408; Ibën Hanbel, 322.

¹⁵⁴ Përkth. nga Frank, 408; *Maqalât*, 494.

është Vepruesi i gjithëfuqishëm.”¹⁵⁵ Pikëpamjet e tij lidhur me këtë pikë el-Esh’ariu i përmbeldh si më poshtë:

*Njeri nuk ka pushtet mbi asgjë, dhe as që dubet paraqitur sikur ka fuqi të veproje (istita’a); në gjithë veprimet e tij ai është i shtrënguar nga jashtë, meqë nuk ka as fuqi (kudre), as vullnet (irāde) dhe as liri të vullnetshme për të zgjedhur (ihtijār). Vetëm Allahu i krijon veprimet te ai, pikërisht po ashtu si i ka krijuar Ai në të gjitha objektet e ngurta veprimet, të cilat i vishen atij metaforikisht, siç u vishen si atribut objekteve të ngurta, si për shembull, thuhet që pema nxjerr frytin, uji rrjedh, guri lëviz, dielli lind e perëndon.*¹⁵⁶

Prandaj, sipas Xhehmit, vetëm Allahu është vepruesi real (*fā’il*). Për pasojë, veprimet nuk u përkasin sendeve brendësisht, d.m.th. zjarri nuk digjet thelbësisht.

Në këtë mënyrë, siç e kemi parë, diskutohej trajtimi sistematik i atyre që sot do ta quanim ‘subjekte filozofike’. Termi i përdorur për t’iu referuar diskutimeve të tilla kurdoherë ka qenë *kelām*, siç u përpoqëm ta tregonim në kreun e mëparshëm. Por të gjitha këto diskutime të grumbulluara paraqisnin të njëjtat karakteristika dhe kështu erdhi e u klasifikuan në konceptin mbulues *kelām*. Ndonëse ky është procesi përmes të cilit lindi etapa disiplinore në *kelām*, përsëri në këtë etapë nuk gjejmë asnjë dëshmi për vetëdijen shkencore në veprimtaritë e *kelāmit*. Ky zhvillim do të kryhej në etapën që e kemi quajtur ‘etapa e emërtimit’. Më poshtë do të shqyrtojmë ecurinë e këtij përparimi në procesin shkencor, nëpërmjet të cilit *kelāmi* u ngjiz si shkencë.

¹⁵⁵ Frank, 406.

¹⁵⁶ Ibid., 405; *Makalāt*, 273.

3. Shfaqja e Kelām-it si shkencë (v. 200-350 V.H./v. 800-950): Etapa e emërimit

Emërtimi i një shkence, siç e kemi parë në diskutimin tonë lidhur me procesin shkencor në kreun për sociologjinë e shkencës, mund të bëhet në mënyra të ndryshme. Është e mundshme që vetëm një dijetar i shquar ta emërtojë shkencën e re që po lind, siç ka ndodhur me emërtimin e *fizikës* nga Aristoteli. Porse në rastin e *kelāmit*, emri i dhënë kësaj veprimtarie në mënyrë të natyrshme erdhi e u bë emri i shkencës. Si pasojë, është e mundshme që vetëdijshmëria shkencore të ketë lindur përpara mesit të shekullit të tretë të *hixbretit* (vitet 950), por nuk ka qenë në gjendje ta përcaktojë përdorimin e llojit *'ilmu'l-keleam*, ose *fikhu'l-keleam* (që i përgjigjet përdorimit të *fikhu'l-luga*, për shembull) përpara el-Esh'ariut, i cili ka shkruar një traktat për të mbrojtur *shkencën e kelāmit*. Më vonë ky togfjalësh është përdorur nga filozofë të tillë të shquar, si 'Abdulkāhir el-Bagdādi (v. 429/1037), esh-Shehrestāni (v. 547/1153) dhe Ebū el-Berekāt el-Bagdādi (rreth 560/1164). Sepse ky përdorim do të na kishte treguar vetëdijshmërinë shkencore në studimet e *kelāmit*. Traktati i el-Esh'ariut *Risāle fi Istihāsān el-haud fi'ilmu'l-keleam* e përmban këtë togfjalësh. Është shkruar për të mbrojtur *kelāmin*, rrjedhimisht e tregon qartë vetëdijen shkencore. Porse unë nuk jam i sigurt nëse ai ka qenë i pari që e përdori këtë togfjalësh. Ai ka jetuar në shekullin e tretë (260-324/873-935). Po ta pranojmë se këtë vepër e ka shkruar në një datë afërsisht të vonë, mund të themi me siguri se tashmë që në fillim të shekullit të katërt *kelāmi* e kishte zënë vendin si një shkencë e pavarur, e shkëputur prej *el-fikhut*. Një historik i shkurtër i këtij zhvillimi mund ta provojë këtë pikë. Tashti mund të

bëjmë një përpjekje për këtë, pa i diskutuar teoritë e dijetarëve të *kelāmit*.

Vasil ibën Ata njihet si themeluesi i mu'tezilitëve, të cilët dhanë më shumë ndihmesë për përfundimin e vetëdijes shkencore në *kelām*. Lindi më 80/699 në Medinë dhe vdiq më 748/131.¹⁵⁷ Njihet si dishepull i Ebu Hashim Abdullah ibën Muhammed ibën el-Hanefijes. Por në çështjen e *imametit* iu kundërvu mësuesit të vet dhe hyri në qarkun e Hasan el-Basriut. Ibën Ha'likani jep disa nga veprat e tij, ndër të cilat përmenden: *Kitāb el-Menzile bejne'l-menziletejn*, *Kitāb el-futjā* dhe *Kitāb et-Teuhid*. Asnjë prej këtyre librave nuk na ka arritur. Hasan el-Basriu vdiq më 728, kur Vasili ishte ende 29 vjeç. Kështu largimi i Vasilit nga Hasan el-Basriu do të ketë ndodhur vetëm pak vjet përpara vdekjes së tij. Rrjedhimisht, kjo na bën të spekulojmë se incidenti i *i'tizāl-it* do të ketë ndodhur rreth vitit 107/725. Nëse kjo datë merret si fillimi zyrtar i Shkollës mu'tezilite nga Vasili, zhvillimi do të ketë kërkuar disa kohë. Megjithatë themeluesi doktrinor i mu'teziles dihet se ka qenë Ebū'l-Hudhejl Muhammed ibn el-'Al'lāf, i cili kishte lindur vitin kur vdiq Vasili (rreth 226/840).

Ka njoftime se Vasili bënte në Basër takime të shpeshta në shtëpinë e një sumani,¹⁵⁸ budist, me miq të tillë, si Abdulkerim ibën Ebil-Avxha, Salih ibn Abdulkuddusin, i cili njihet për doktrinat e tij dualiste, d.m.th.

¹⁵⁷ Disa të dhëna për të gjenden në *Kashf al-Ghumma 'an Iftirāq al-Ummah* të Siddiq Hasan (Bhopal, India: Matba'at Shahjahani, 1304/1886), 19 vij.

¹⁵⁸ Es-Sumanijje: një farë sekti idhujtarësh, të cilët i përmbaheshin doktrinës së metempsikozës dhe mohonin se dija vjen nga informatat; një farë grupi nga indianët, të cilët i përmbaheshin mendimit se bota e tanishme vjen nga përjetësia, ose se është e përjetshme dhe mbështesin doktrinën e metempsikozës. Thuhet se fjala është një emër i parregullt nga *sumanat*, një qytet i Indisë. Shih E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1984).

thanevi (ndoshta me këtë kuptohet manikeizmi) dhe me poetin Beshshar ibën Burdin.¹⁵⁹ Kur mes këtij grupi shpërtheu një debat i mprehtë sidomos për çështje teologjike madhore, u ndërpre në mbledhjet e rregullta. Njoftohet se atëherë Vasili hartoi një traktat për të hedhur poshtë manikeizmin, por nuk na ka ardhur ky libër. Atëherë ndoshta Beshshar ibën Burdi i frymëzuar prej këtyre mbledhjeve, përpunoi një teologji heretike, të mbështetur në atë që quhet 'doktrina e zjarrit'. Kundër teologjisë së Beshsharit mu'tezilitët përpunuan një teologji të mbështetur në filozofinë e natyrës të kohës së tyre (d.m.th. të fizikës). Vjershat e Safvan el-Ensarit na tregojnë për diçka nga ky vështrim teologjik.¹⁶⁰ Ndoshta në këtë rrugë për herë të parë filozofia u vu në shërbim të teologjisë në Islam.

Për ne ka rëndësi që të përcaktojmë datën e këtyre ngjarjeve me qëllim që të zbulojmë ndikimin e huaj mbi traditën spekulative në Islam, d.m.th. 150/750 dhe 200/800. E para nga këto data tregon për depërtimin e ideve dhe doktrinave të huaja në mënyrë të paorganizuar e josistematike, kryesisht nëpërmjet diskutimeve të tilla, si ato ndërmjet Vasilit dhe qarkut të tij me manikeizmin; data e dytë tregon ose më mirë shënon një ndikim më sistematik nëpërmjet përkthimeve e studimeve të burimeve të huaja. Nëse e kemi qartësuar këtë, atëherë gjithashtu zgjidhet edhe një problem tjetër që na del përpara kryesisht prej orientalistëve. Kjo sepse disa prej tyre shkojnë aq larg, sa mëtojnë që *fikhu*, *kelāmi* dhe filozofia e kanë prejardhjen te burimet greke. Paraqitja që i kemi bërë procesit shkencor mund ta zgjidhë këtë problem. Në të vërtetë kemi thënë se asnjë shkencë nuk mund të lindë në asnjë qytetërim nëpërmjet ndikimit të huaj, i cili

¹⁵⁹ Khs. esh-Shehrestāni, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 244; dhe *Kitābu'l-egāni*, 3: 24.

¹⁶⁰ el-Xhāhiz, *Kitābu'l-bejān*, 1: 16-19.

nuk mund të sjellë një botëvështrim të përshtatshëm për lëvrimin e shkencave. Natyrisht, këtu po flasim për ndikimin shkencor, jo për ndikimin kulturor, që duhet të ketë qenë prej kohëve më të hershme, d.m.th. rreth 50 P.H. ose edhe më parë. Por siç e kemi treguar, kjo nuk mund të çonte te lindja e një tradite shkencore të stërholluar në Islam.

Zhvillimi i mëvonshëm i muteziles solli dy shkolla: 1. Shkolla e Basrës, e krijuar prej Vasilit, përfaqësuesit e saj të mëvonshëm që dhanë ndihmesë për ngjizjen e *kelāmit* si shkencë e pavarur kanë qenë: Ebu'l-Hudhejl el-Al'af, Hisham ibën el-Hakem, Mu'ammer ibën 'Abbad es-Sulemi, en-Nezzam, el-Xhahidh (v. 255/869) dhe Ebu 'Ali el-Xhubbai (v. 303/915), mësuesi i el-Esh'ariut; 2. Shkolla e Bagdadit, e themeluar nga Bishr ibën el-Mu'temir (v. 210/825-6), me përfaqësues kryesorë Thumame ibën Eshres (v. 210/825-6), Ibën Ebi Davud (v. 854-5/240) dhe heretikun e famshëm Ibën er-Ravendi, i cili iku nga shkolla e Bagdadit për *rāfidijte* më të skajshëm, Isa ibën Kubejz el-Murdar.

Përveç mu'tezilitëve mund të rendisim disa emra, që janë me rëndësi të jashtëzakonshme në etapën e emërtimit të *kelāmit*, si Ahmed ibën Hanbel (v. 241/855) dhe nxënësit e Ebu Hanifes: Nusajr ibqn Jahja el-Belhi (v. 268/881) dhe Muhammed ibn Mukatil er-Razi (v. 248/862), e gjithashtu nxënësi mu'tezilit i el-Xhubbait: Ebu Hasan el-Esh'ari (v. 324/935), Ebu Mensur el-Maturidi (v. 333/915) dhe Davud ibën Ali (v. 270/884). Të gjithë këta dijetarë zhvilluan shkolla të mendimit dhe ndihmuan në vendosjen e *kelāmit* si shkencë e pavarur. Kur etapa e emërtimit erdhi te plotësimi nëpërmjet veprave të tyre, filozofët muslimanë nisën t'i bënin veprimtaritë shkencore brenda 'skemës konceptuale shkencore të *kelāmit*'. Sepse është e qartë që nga mesi i shekullit të

katërt (vitet 950) skema konceptuale shkencore e veçantë ishte vendosur mirë në *kelām*. Siç e ka treguar epistemologjia jonë e shkencës, kjo skemë u vendos brenda korpusit të përgjithshëm të skemës konceptuale shkencore islamike, që përfshin përgjithësisht disa nocione kyç të shkencës, të përdorura në të gjitha veprimtaritë shkencore, si koncepti i dijes, i së vërtetës, metodës, teorisë dhe shkencës. Por kur këto koncepte përpunohen si një rrjet i skemës konceptuale, ndërthuren shumë nocione të tjera doktrinale që duhet të përdoren në të gjitha veprimtaritë shkencore brenda një qytetërimi. Për rëndësinë e tyre do të citojmë përzgjedhjen e mëposhtme si terma kyç të skemës konceptuale shkencore islamike, që janë dëshmuar historikisht dhe në trajtimin tonë të mësipërm të procesit shkencor në ngritjen e shkencave të veçanta: *'ilm, usūl, re'j, iḫtibād, kijās, fikḥ, 'akl, kalb, idrāk, vehm, tedebbur, fikr, nadhar, hikme, jekin, vahj, tefsir, te'vil, 'ālem, kelām, nutk, dhann, hakḥ, bātil, sidk, kidhb, vaxhūd, 'adem, debr, samed, sermed, ezel, ebed, halk, hulk, firāse, fitre, tabi'ab, ihtijār, kisb, hajr, sherr, halāl, harām, vāxhib, mumkin, emr, imān dhe irāde*. Nëse çështja paraqitet kështu, tashti mund të merremi shkurt me lindjen e disa shkencave të tjera të veçanta për të treguar sesi këto koncepte të përgjithshme u përvetësuan në shkenca të tjera individuale.

C. Filozofia politike, historia dhe shkenca të tjera

Periudha e Medinës nis me ardhjen e Profetit tonë në Kuba në oazën e Medinës më 12 të Rebiu'l-evvel, 1/shtator 4, 622. Kjo datë mund të merret si fillimi i

veprimtarive politike profetike.¹⁶¹ Është botëvështrimi kur'anor që jep themelet për t'u ngritur një bashkësi shoqërore-politike, e mbështetur në parimet fetare-morale të Islamit, që gjithashtu e drejtoi Profetin tonë të hynte në një politikë të re. Ai e arriti këtë brenda dhjetë vjetëve të jetës në Medinë: “shteti islamik nuk i kishte përcaktuar me saktësi kufijtë gjeografikë, por sigurisht që ai ekzistonte.”¹⁶² Veprimtaria e parë politike e njoftuar në këto vite është ajo që zakonisht quhet “Kushtetuta e Medinës”, e cila ishte një marrëveshje ndërmjet Profetit në emër të muslimanëve dhe banorëve të Medinës (duke përfshirë edhe fiset çifute). Në këtë kushtetutë Medina, e më pas Jethribi, vështrohet si një shtet, në të cilin qytetarët e tij dhe natyra e shtetit shpreheshin në mënyrën e mëposhtme:

1. Besimtarët dhe njerëzit e varur prej tyre përbëjnë një bashkësi të vetme *umme*,

2. Secili fis ose nënndarje e bashkësisë është përgjegjës për paratë e gjakut dhe shpërblesat në emër të anëtarëve të tij (nenet 2-77);

3. Anëtarët e bashkësisë duhet të tregojnë solidaritet të plotë kundër krimit dhe të mos mbështesin një kriminel edhe kur është anëtar i fisit, në rast se krimi bëhet kundër një anëtari tjetër të bashkësisë (nenet 13, 21);

4. Anëtarët e bashkësisë duhet të tregojnë solidaritet të plotë kundër pabesimtarëve në paqë dhe në luftë (nenet 14, 17, 19, 44), e gjithashtu solidaritet për të dhënë ‘mbrojtjen e fqinjësisë’ (*xhār*, neni 15);

5. Çifutët e grupeve të ndryshme i përkasin bashkësisë dhe do të mbajnë fenë e tyre; ata dhe muslimanët duhet të japin ‘ndihmë’ (duke përfshirë edhe ndihmën

¹⁶¹ Watt gjithashtu e pranon këtë në *Islamic Political Thought* (Edinburgh: The University Press, 1987), 4.

¹⁶² *Ibid.*

ushtarake) për njëri-tjetrin kur del nevoja (nenet 24-35, 37, 38, 46).¹⁶³

Sistemi i sigurisë publike në shoqërinë arabe të asaj kohe mbështetej në nocionin e mbrojtjes, që quhej *ṣhār* (mbrojtja fqinjësore), e klientit ose *mevālī* ose *balīf*, aleat. Më tej kjo mbështetej nga sistemi i hakmarrjes ose i parave të gjakut dhe shpërblesës. Të gjitha këto pranohe-shin nga kushtetuta, por ajo solli një element të ri islamik, të cilin Watt-i e sheh si një “revolucion”;¹⁶⁴ nëse një anëtar i bashkësisë kishte kryer një krim kundrejt bashkëqytetarëve, anëtarët e fisit të kriminelit duhej të ndihmonin që të arrihej dënimi i tij, në vend të zakonit para-islamik që e mbështeste. Megjithatë, nëse njëri vriste një tjetër rastësisht, atëherë ai duhej të paguante paratë e gjakut, të cilat familja e viktimës kërkohej t’i pranonte, ndërsa shteti [ose një gjykatës në rastet e mëvonshme] do të caktonte shumën.

Siç mund ta shohim qartë në këtë dokument, Profeti ishte pranuar heshturazi si kreu i Shtetit (shih nenet 23 dhe 42). Kështu një koncept politik në lidhje me aspektet e veta ligjore e shoqërore ishte duke u zhvilluar nga kjo marrëveshje e parë ndërmjet muslimanëve dhe qytetarëve të tjerë të Medinës. Në këtë periudhë lindi e qartë terminologjia e mëposhtme: *umme*, *shteti* (*dāru’l-islām*), *dāru’l-harb*, *ul’u-l’emr* (kreu i shtetit), *imam*, *balīfe*, solidaritet, ndihmë reciproke e qytetarëve për sigurinë si funksion i policisë, *mithāk*, traktat, betim, *shūrā* (mbledhja konsultative), politikat e luftës, *ṣhibad*, *iḥmā’*, *hakk*, *teklīf*, *mukel’lef*, *mulk*, *bek’ah*, *hukūkullāh*, *hukūku’l-besher* etj.

¹⁶³ Kemi dhënë katër pika të pëmbledhura, të marra nga dokumenti i transmetuar prej Ibën Is’hāk siç e parashtron Watt-i, *rep. cit.*, 5. Shih *Sirat Rasul Allah*. Bot. i Mustafa al-Saqā, Ibrahim al-Abyari, ‘Abd al-Hafiz Shalabi (Kajro, 1936); përkth. nga Alfred Guillaume (Karaçi: Oxford University Press, 1970).

¹⁶⁴ Watt, *vep. cit.*, 9.

E gjithë kjo terminologji mbështetet në terminologjinë bazë të metafizikës themelore islamike tashmë të përpunuar nga Kur'ani. Natyrisht, kjo paraqitje themeluese përfshinte mjaft terminologji teologjike dhe filozofike, e cila i kërkonte besimtarit të dëshmonte një farë sjelljeje në veprimtaritë e përditshme dhe si e tillë, kishte përmbajtje të prejardhur gjithashtu, që përbën anën shoqëruese etike. Në këtë mënyrë etika, politika dhe e drejta lidheshin ngushtë me konceptin e fesë në Islam. Si pjesë përbërëse e gjithë botëvështrimit të Islamit ato të gjitha studioheshin nën një shkencë të përgjithshme, së cilës ia kishte dhënë emrin madje dhe vetë Profeti, të frymëzuar nga pikëpamja kur'anore: *el-fikh*. Ky fillim i veprimtarive të hershme politike çoi te krijimi i një rrjeti të ndërlikuar konceptesh politike. Kështu lindi mendimi politik islamik, i cili pak nga pak kaloi nëpër procesin shkencor, siç e kemi paraqitur më sipër, derisa ky mendim u ngjiz gjithashtu si një shkencë e veçantë, filozofia politike.

Ndërsa të gjitha këto zhvillime filozofike, teologjike, ligjore dhe politike po ndodhnin, edhe një shkencë tjetër ishte gjithashtu në rrugën e ngjizjes. Tashmë ekzistonte si histori e shpallur ose më mirë si rrëfim (*kissa*) i disa Profetëve dhe bashkësive të tyre në Kur'an. Natyrisht qëllimi i Kur'anit këtu nuk është të japë një paraqitje historike si të tillë, por më tepër për t'u dhënë mësim atyre që u drejtohet, *ibre*, nga historia e tyre. Ajo që ka rëndësi këtu është se këto *kisas* (rrëfime) mësimdhënëse jo vetëm ngjallën interes të madh mes bashkësisë së hershme për historinë, por edhe një pjesë e terminologjisë përkatëse me këtë u përpunua si brenda Kur'anit, ashtu edhe bashkësisë kryesisht nëpërmjet Traditave Profetike. Në këtë mënyrë Kur'ani solli një parim të rëndësishëm historik në filozofinë islamike [të kuptuarit] të historisë, se studimi i brezave të kaluar nuk duhet të jetë një hulum-

tim i thjeshtë i ngeshëm për të kënaqur kureshtjen njerëzore; ajo duhet të jetë një ilustrim i së shkuarës si një shembull i caktuar për ne dhe për brezat e ardhshëm, sepse ligji i Allahut për historinë njerëzore (*sunnetullah*) nuk ndryshon. Për këtë arsye shumë nga Shokët (*as'hab*) u interesuan për të mbledhur materiale lidhur me historinë e kaluar dhe me gjendjen e sotme, e kështu ata nisën të ruanin thëniet e Profetit. Në këtë rrugë muslimanët e hershëm nisën të kalonin nga tradita gojore, e cila në atë kohë ishte metoda mbizotëruese për të ruajtur trashëgiminë kulturore ndër arabët, te tradita e shkruar.

Ne nuk mund ta paraqesim gjithë procesin shkencor, i cili u krye në rastin e historisë. Por mund të përmblidhet shkurt, se kështu dolën librat e parë në formën e *sahife* e më pas të *megāzi*, e këto nga ana e tyre sollën te lindja e traditës së *sire*. Në të vërtetë *sire* është histori e mirëfilltë dhe kjo nisi të shihej në faktin, që pas literaturës *sire* historianët muslimanë nisën të interesoheshin për historinë e botës madje edhe kur shkruheshin *megazi*, si Vehb Ibën Munebbih, veprimtaritë diturore të të cilit u paraqitën më sipër.

Kështu na duhet të pranojmë ndihmesën e Shkollës së Tradicionalistëve (*muhaddithān*) për zhvillimin e idesë së historisë në Islam, që më në fund çoi te zhvillimi gjithashtu i një filozofie të historisë. Diskutimet filozofike të historisë dhe metodologjia historike silleshin rreth literaturës së *hadithit* në fillim të etapave, por më vonë këto diskutime u bënë gjithashtu rreth studimeve të mirëfillta historike. Në këtë rrugë procesi shkencor në shkencën e historisë kaloi nëpër etapën e problemeve, traditës disiplinore dhe emërtimit. Termi *tārib* iu dha si emër kësaj shkence dhe mund të ketë qenë el-Vākidiu (v. 208/823), i cili e përdori termin në këtë kuptim teknik

për herë të parë, çka do të thotë se në kohën e tij u zhvillua etapa e tretë dhe e fundit e procesit shkencor.

Pas shekullit IV/X të e.r. nisi të zhvillohej një proces i ri shkencor. Dijetarët muslimanë u ndeshën me filozofinë dhe shkencën helenistike në vendet e pushtuara. Natyrisht, në fillim ata nisën të diskutonin çështjet e kësaj trashëgimie shkencore gojarisht me dijetarët që e njihnin këtë trashëgimi shkencore. Këta dijetarë ishin kryesisht të krishterë arabë, që bënë diskutime dhe debate me dijetarët muslimanë. Kur edhe disa prej dijetarëve muslimanë u interesuan për filozofinë e shkencën helenistike, nisën ta studionin te dijetarë të shquar të asaj trashëgimie. Na duhet ta kuptojmë, se këta dijetarë arabë të krishterë, që studionin filozofinë dhe shkencën greke nuk ishin mendimtarë origjinalë; ata ishin thjesht komentatorë, që në veçanti e njihnin shumë mirë filozofinë e Aristotelit. Por skema konceptuale shkencore islamike ishte mjaft dinamike në atë kohë dhe kështu, kur dijetarët muslimanë, të tillë si el-Kindi (v. 260/873), el-Farabi (v. 339/950), el-Amiri (v. 381/992) dhe el-Sixhistani (v. 987-8), el-Miskewejh (v. 421/1030), u ndeshën me trashëgiminë intelektuale helenistike, ata nisën të filozofonin dhe të ndërtonin një sistem të vetin, të mbështetur në kornizën e dhënë prej skemës konceptuale shkencore islamike dhe teoritë shkencore të filozofëve helenistikë të mëparshëm. Në këtë mënyrë ata sollën shkencën greke. Na duhet ta kuptojmë se muslimanët e përdornin dijen e thjeshtë që mund ta kishin në këto shkenca të reja madje edhe përpara sesa të futeshin në Islam; por këto dije matematike, astronomike e mjekësore ende nuk ishin formuluar si një disiplinë që të quhej shkencë. Prandaj këto ishin 'shkenca të huazuara', nëse mund të përdoret ky term me këtë kuptim. Pasi ato gjetën vend në Islam, muslimanët dhanë ndihmesë për përparimin e

këtyre shkencave dhe në fakt e zgjeruan dijen e grumbulluar në disa prej këtyre shkencave aq shumë, sa degët e tyre nisën të lindnin si disiplina të pavaruara, si algjebra në matematikë dhe *kimia* në fizikë. Njëkohësisht duhet të kuptojmë se një shoqëri nuk mund të japë ndihmesë të kuptimshme për përparimin e shkencave nëpërmjet thjesht huazimit të shkencave nga qytetërime të tjera, derisa bashkësia e dijetarëve në atë shkencë të përpunojë kornizat e nevojshme për të kryer veprimtaritë shkencore, siç jemi përpjekur ta paraqesim në këtë trajtesë. Më tej do t'i diskutojmë të përfundimet tona këto çështje, e konkretisht, sesi është i mundur përparimi shkencor dhe përfundimi i paraqitjes sonë në këtë trajtesë.

Përfundime

Në këtë trajtesë është bërë përpjekja për të treguar, se në radhë të parë shkenca në bazë është një veprimtari njohëse, e si e tillë mbështetet në ndërtimin epistemologjik njerëzor; së dyti, ajo tregon se, si veprimtari njohëse, shkenca ka një aspekt shoqëror, që e ka prejardhjen para së gjithash nga ndërtimi shoqëror i bashkësisë së vet shkencore, dhe së dyti, prej shoqërisë në përgjithësi; së fundi, epistemologjia dhe sociologjia e shkencës, siç quhen këto dy pika, mund të përdoren në një shoqëri për të lëvruar shkencën. Me qëllim që ta vërtetojmë këtë pikë, u përpoqëm të përshkruanim procesin e lindjes së mendimit shkencor në tre qytetërime. Në këtë mënyrë mund të argumentojmë gjithashtu se ka nevojë për një kornizë të përshtatshme, nëpërmjet së cilës mund të zbulohet historia e mendimit shkencor në qytetërimet. Në radhë të parë kemi hulumtuar dy perspektiva, të cilat po të ndërthuren e përftojnë kornizën e nevojshme për një histori të tillë të mendimit shkencor. Perspektiva e parë përpiket të përpujë një epistemologji vetëm mbi bazën e së cilës veprimtaritë shkencore janë të mundshme; kjo ka marrë emrin 'epistemologjia e shkencës'. Perspektiva e dytë përpiket të kuptojë procesin përmes të cilit lind shkenca dhe ky proces kërkon një bashkësi shkencëtarësh, të cilët të jenë të mjaftueshëm për të treguar nevojën e këtij procesi; këtë e quajmë 'sociologjia e shkencës'.

Ndërthurja e epistemologjisë së shkencës dhe sociologjisë së shkencës është përdorur si korniza përkatëse për lindjen e shkencave në shoqëri të ndryshme. Këtë e zbatuam për historinë e shkencës islame në krerët e katërt dhe të pestë. Shpresojmë se këto pika kanë dalë të qarta. Ajo që mund të mos jetë edhe aq e qartë janë disa ndërlikime në këtë trajtesë. Një prej tyre është se mund të përdoret edhe si një teori për problemin e përparimit të shkencave në një shoqëri të veçantë. Prandaj do të përpiqemi ta ilustrojmë këtë pikë me disa raste të veçanta.

Sot në vendet ku ka ngecur përparimi shkencor ose është fare i paktë, zotëron një ide naive se mund të përparojnë në drejtimin shkencor duke e importuar shkencën nga Perëndimi. Mirëpo historia e shkencave tregon se nuk mund të bëhet kështu. Korniza e përpunuar në këtë trajtesë mund ta provojë këtë jo vetëm historikisht, por edhe konceptualisht. Historikisht kemi treguar se burimi i dinamizmit shkencor gjithmonë ka qenë brenda vetë qytetërimit. Ndonëse përparimi shkencor i një qytetërimi nga kjo anë mund të ndikojë një tjetër, në qoftë se ai që e pëson ndikimin nuk i bën ndryshimet e nevojshme në skemën e vet konceptuale, siç e kemi treguar në rastin e Islamit, ai nuk mund t'i përballojë problemet e reja që lindin nga ai ndikim shkencor dhe si pasojë, shtrirja e ndikimit do të mbetet e kufizuar pa asnjë ndihmesë shkencore përmasore nga ai qytetërim. Rrjedhimisht, dija shkencore e importuar nuk do të jetë e dobishme për të përfutur përparimin shkencor, por për të çuar më tej veprimtaritë shkencore tashmë ekzistuese. Si pasojë, ne mund të shtrojmë pyetjen e mëposhtme: nëse importimi i dijes shkencore nuk prodhon asnjë përparim, atëherë çka e prodhon përparimin shkencor dhe në fakt edhe atë teknologjik?

Në radhë të parë duhet të jemi të qartë lidhur me atë që e quajmë 'përparim shkencor'. Në disa raste madje mund të gjejmë një shoqëri, e cila teknologjikisht është e përparuar dhe mund të hyjmë në rrugë të gabuar e të mendojmë se ajo është edhe një shoqëri shkencërisht e përparuar, si në rastin e Japonisë. Si rrjedhim, do të dëshironim t'i imitonim ata, pa e ditur në të vërtetë se çfarë duam. Atëherë e kemi ngatërruar shkencën me teknologjinë; ndonëse teknologjia në pjesën më të madhe rrjedh prej shkencave dhe deri në një farë mase mbështetet në shkencat, përsëri, meqë ka gjithashtu një karakteristikë të pavarur, mund të zhvillohet edhe e pavarur prej shkencave. Siç e kemi parë në rastin e Islamit, nuk ka pasur teknologji e madje as shkenca natyrore në fillimet e historisë së traditës së tij shkencore. Ato lindën në rrugë të natyrshme mbi bazën e skemës teorike, që e jepte veprimtaria shkencore e mëparshme. Për pasojë, do të dëshironim të mëtonim, se shkencat lindin nga një farë mjedisi dhe konteksti, i cili njëkohësisht vepron si të thuash, si *habitat* për përparimin e tyre. Për më tepër, është e mundshme që shkencat të lindin në një mjedis, por të mos zhvillohen atje. Në këtë rast, përparimi shkencor duhet të konceptohet jo nga pikëpamja e kohëzgjatjes, por më tepër nga pikëpamja e ndikimit dhe veprimit mbi kulturën e qytetërimin brenda të cilit lulëzon. Rrjedhimisht, me 'përparim shkencor' do të kuptojmë *gjithë veprimtarinë shkencore* (duke përfshirë shkencat jo-fizike, si filozofia, historia, sociologjia, teologjia dhe arsimi) të cilat ndihmojnë për ngritjen e një qytetërimi. Rrjedhimisht ato veprimtari, të cilat ndeshen në një bashkësi dhe karakterizohen si shkencore, nuk do ta bënin një shoqëri shkencërisht të përparuar, në rast se ato veprimtari shkencore nuk e sjellin kulturën e asaj shoqërie në nivelin e një qytetërimi. Për ta kthjelluar këtë, kemi ne-

vojë të tregojmë aspektin konceptual të zhvillimit shkencor, të mbështetur në kornizën teorike të paraqitur në këtë trajtesë dhe pikërisht në këtë aspekt do ta shqyrtojmë si mbështetjen tonë historike teorike.

A. Themelet e pavëzhgueshme

Me sa duket, çfarëdo veprimtari njerëzore përftohet nga një themel i vëzhgueshëm dhe i pavëzhgueshëm. Me 'themel' këtu kuptojmë "arsyet dhe qëllimet që janë në bazë të veprimit, qëndrimi i vepruesit dhe çfarëdo përlligje që mund të jepet për veprimin e tij". *Themeli* i një veprimi është, rrjedhimisht, "gjithë dukuritë e vëzhgueshme dhe të pavëzhgueshme që merren si vendi në lidhje me atë veprim në mendje, në trup e në rrethimin e njeriut në fjalë, qoftë në kohën e kryerjes së veprimit, ose në kohë përpara kryerjes së tij." Me *themel të vëzhgueshëm* ne kuptojmë "gjithçka vjen përpara veprimit, sjellja, qëndrimi dhe ngjarjet e dhëna qoftë si arsyeja ose kushti për veprimin që kryhet". Me *themel të pavëzhgueshëm*, nga ana tjetër, ne kuptojmë "gjithë operacionet mendore dhe qëndrimet që çojnë te veprimi, të marra qoftë si përlligje ose si shkaqe të tij".

Me qëllim që ta kthjellojmë këtë, mund të sjellim analogjinë e mëposhtme: një njeri që vjedh diçka mund të thuhet se vjedh ngaqë është egoist, i pandershëm dhe sepse ka rrethana që e shtyjnë te ai veprim i padëshiruar. Të gjitha këto dhe motive ose rrethana të tjera të ngjashme, që janë nënshtresa e aktit, i quajmë se janë *themeli i vëzhgueshëm*, sepse mund të vëzhgohen ose drejtpërdrejt, ose tërthorazi brenda vetë veprimit. Megjithatë ka edhe

disa kushte të tjera mendore, të cilat e shtyjnë njeriun në fjalë, si koncepti i tij për vjedhjen dhe vendi që ka ky koncept në botëvështrimin e tij. Meqë ka një *themel të pavëzhgueshëm* për veprimin e tij, ato mund të nxirren vetëm nga njohja intelektuale. Prandaj gjatë analizës së veprimit është e mundshme të veçohen tre elementë, që përbëjnë kryerjen e tij: 1. korniza mendore brenda së cilës veprimi konceptohet përpara kryerjes; 2. disa kushte fiziologjike dhe mjedisore që çojnë te veprimi, ndërsa ne dëshirojmë ta zgjerojmë shtrirjen e këtyre elementëve duke mos i kufizuar vetëm te kushtet mjedisore dhe fiziologjike; 3. cilëtdo qofshin faktorët, të cilët përfshihen në kohën e kryerjes së veprimit. Është e qartë se elementët e dytë dhe të tretë janë të vëzhgueshëm ose drejtpërdrejt, ose tërthorazi; kurse të parët vëzhgohen vetëm nëpërmjet njohjes mendore. Prandaj brenda analizës sonë, dy elementët e fundit i karakterizojmë si *të vëzhgueshëm*, porse të parët janë *themeli i pavëzhgueshëm* i veprimit.

Siç shihet në analogjinë tonë, zhvillimi i këtyre *themeleve të vëzhgueshme dhe të pavëzhgueshme* në jetën e individit duhet të bëhet në mënyra të ndryshme, por të lidhura me njëra-tjetrën. Korniza mendore, për shembull, nuk zhvillohet menjëherë, ndonëse vetë veprimi kryhet menjëherë. Madje edhe kushtet mjedisore e fiziologjike mund të zhvillohen menjëherë, po përsëri në marrëdhënie me kornizën mendore dhe me kryerjen e veprimit. Në fakt, korniza mendore është tërësia e koncepteve dhe e qëndrimit mendor të zhvilluar nga individi përmes gjithë jetës së tij dhe si e tillë përbën botëvështrimin e tij. Meqë çdo koncept i lidhur dhe çdo ngjarje vlerësohet brenda një botëvështrimi përpara sesa të merret një vendim për të kryer veprimin, atëherë kjo duhet të jetë *parakushti kryesor* për çfarëdo veprimi. Prandaj ne kemi arritur në përfundim në këtë trajtesë, se *botëvështrimi është the-*

meli i pavëzhgueshëm i gjithë sjelljes së njeriut, duke përfshirë edhe veprimtarinë shkencore e teknologjike. Me 'parakusht' nuk kuptojmë atë që është imediat, sepse në një botëvështrim themeli imediat i veprimeve tona janë mendësitë e vendosura në strukturat e botëvështrimit. Më shumë me këtë kuptojmë kornizën më të përgjithshme të një veprimi. Meqë e marrim botëvështrimin si *themelin parësor* të çfarëdo veprimi, prej këtij nxjerrim përfundimin se çfarëdo veprimi i njeriut në fund të fundit vjen nga botëvështrimi i tij dhe si i tillë në fund të fundit mund të rrëgjohet te ai botëvështrim. Që sjellja njerëzore në fund të fundit mund të rrëgjohet në botëvështrimin na del e mjaftueshme në vetvete për të shfaqur rëndësinë e botëvështrimit në jetën individuale e shoqërore, natyrisht, duke përfshirë veprimtarinë shkencore. Porse mbi të gjitha, nga pikëpamja epistemologjike, kemi treguar se botëvështrimi është shumë më i rëndësishëm sesa gjithë elementët e tjerë të sjelljes njerëzore, sepse është e vetmja kornizë brenda së cilës mendja njerëzore mund të veprojë me qëllim që të arrijë njohjen.

1. Mjedisi

Duke përdorur një argument të Kantit, mund të themi se tashmë e zotërojmë një farë njohjeje a priori. Këtë e interpretojmë se do të thotë: "mendja njerëzore është krijuar që të jetë e aftë të fitojë dije për universin në të cilin *është*". Më tej duhet të shtojmë, se bota gjithashtu është krijuar në atë mënyrë, që të kuptohet prej mendjes njerëzore. Hapi i parë për të fituar dije nis kur mendja jonë pajiset me përfaqësimet e kësaj bote nëpërmjet perceptimit shqisor. Për t'u kthyer te terminologjia e Kantit, do të themi se gjithashtu jemi në gjendje të zo-

tërojmë dije a posteriori. Ndërthurja e vazhdueshme e a priori me a posteriori hap pas hapi formon në mendje një kornizë, të cilën e kemi quajtur 'botëvështrim'. Që në çastin e ngjizjes së një dijeje a posteriori, mendja nis të punojë brenda asaj kornize, duke e zgjeruar nëpërmjet ndërthurjeve të ndryshme të dijes së fituar më pas. Kështu botëvështrimi bëhet *mjedisi*, brenda të cilit operon mendja dhe pa të cilin as nuk mund të funksionojë. Le të mendojmë një botëvështrim, në të cilin nuk ka asnjë koncept për shkencën ose për çfarëdo koncepte të tjera të lidhura me të. U përpoqëm të tregonim se nuk është e mundshme asnjë dije shkencore brenda një *mjedisi* të tillë. Nga premisat tona mund të nxjerrim si përfundim se *themeli i pavëzhgueshëm si parakusht* për përparimin e shkencave është sqarimi i botëvështrimit, të cilin e quajtëm 'mjedisin' e çfarëdo dijeje të fituar (ose që do të fitohet).

2. Konteksti

Mirëpo mjedisi në vetvete nuk është i mjaftueshëm për të sjellë mundësinë e një veprimtarie shkencore, sepse që kjo mundësi të bëhet realitet, është e nevojshme të ekzistojë skema konceptuale, brenda së cilës kryhen të gjitha veprimtaritë shkencore. Këtë skemë konceptuale ne e quajtëm "skema konceptuale [shkencore] e përgjithshme", e cila nis me konceptet më të përgjithshme, të tilla si: dija (*'ilm*), [shkencë] dhe disiplinë, e zbret deri te konceptet teorike më të posaçme, si: e vërteta, teoria, metoda, eksperimenti dhe vëzhgimi. Pa një skemë të tillë konceptuale asnjë mjedis nuk mund të përgatitet për përparimin e shkencave. Meqë kjo skemë konceptuale vepron si përmbyllëse dhe rrjedhimisht, si mjedisi imediat i veprimtarive shkencore, do ta quajmë 'konteksti' i shkencave. Cilido

kontekst duhet të nënkuptojë një botëvështrim; prandaj nuk është i mundur asnjë kontekst pa mjedisin e vet, përkatësisht botëkuptimin. Meqë konteksti është i lidhur ngushtë me botëvështrimin, ai duhet vështruar edhe si themeli i pavëzhgueshëm, që përbën skemën konceptuale në të cilën mbështetet mendërisht një veprim.

3. Konteksti mjedisor

Meqë këtu çështja është për përparimin e shkencave, dëshirojmë të marrim veçan atë pjesë të botëvështrimit që na intereson këtu dhe ta lidhim me skemën konceptuale, të cilën e kemi quajtur *kontekst* të shkencave. Në këtë rast jemi në gjendje të ndërthurim *mjedisin* me *kontekstin*, me qëllim që të tregojmë sesi përparimi shkencor është i mundshëm në një shoqëri; me këtë ndërthurje vijmë te *themeli i pavëzhgueshëm si parakushti më i kërkuar* për përparimin e shkencave, të cilin do ta quajmë *konteksti mjedisor* për përparimin e shkencave. Brenda kësaj kornize teorike do të vijojmë për ta vërtetuar qëndrimin tonë.

B. Funkzioni i botëvështrimit në përparimin shkencor

Siç e kemi vënë në dukje, mendja e njeriut nuk është në gjendje të operojë pa një botëvështrim. Prandaj edhe nëse duam, edhe nëse nuk duam, do të zhvillohet automatikisht një botëvështrim me rritjen tonë. Ajo që po paraqesim në këtë trajtesë është se zhvillimi i botëvështrimit nuk duhet të bëhet rastësisht, siç po ndodh sot në

botën muslimane. Do të duhej të zhvillohej në një rrugë, të cilën e quajtmë 'shkencore', e vetëm atëherë botëvështrimi mund të bëhet i përshtatshëm për përparimin e shkencave. Zhvillimin shkencor të një botëvështrimi e përkufizojmë si "ngulitja e përbërësve të tij kryesorë, d.m.th. koncepteve, ideve dhe doktrinave të individëve e shoqërisë nëpërmjet përkufizimeve transparente dhe si një korpus i organizuar dijenish". Kjo arrihet nëpërmjet tri etapave të njëpasnjëshme, ashtu si i diskutuam në paraqitjen që bëmë për epistemologjinë e shkencës: Etapa e parë, e quajtur 'niveli abstrakt', është faza e *formimit të botëvështrimit* dhe si e tillë, meqë botëvështrimi formohet nga mendimi abstrakt, quhet 'sistem' në kuptimin filozofik. Etapa e dytë mund të quhet 'niveli i konkretizuar', që është niveli i intelektualëve, i njerëzve të tillë si letrarët, artistët, arkitektët, mësuesit dhe pedagogët, të cilët janë në gjendje ta kuptojnë botëvështrimin abstrakt të zhvilluar ose të ndërtuar nga bashkësia shkencore, dhe që kanë vullnetin ose në të vërtetë duhet ta pasqyrojnë në veprat e tyre. Meqë veprat e intelektualëve zakonisht kanë natyrë konkrete, botëvështrimi është i konkretizuar dhe kështu u kalohet masave të gjera, të cilat mund t'i kuptojnë më lehtë idetë konkrete. Së fundi, etapa e tretë është niveli i përhapjes masive të botëvështrimit nëpërmjet institucioneve arsimore dhe mjeteve masive të komunikimit. Kur botëvështrimi kështu përhapet nga niveli më i lartë i abstraksionit të niveli më i poshtëm i konkretizimit, ai arrin të masat dhe nis t'i japë trajtë botëvështrimit të tyre në përputhje me konceptet e veta, me idetë dhe doktrinën e përcaktuara mirë dhe të zhvilluara sistematikisht. Me këtë rrugë në nivelin e shoqërisë formohet botëvështrimi i individëve në përputhje me atë të bashkësisë shkencore; në këtë rrugë formimi i botëvështrimit mund të quhet *shkencor*. Formimi i botëvështrimit

në nivelin e shoqërisë bëhet në dy rrafshe: Së pari, në planin individual, ku nis së pari duke pasur përvojën e rrethimit tonë, pastaj vijon me të mësuarit e një gjuhe dhe me rritjen tonë, bëhet më abstrakt nëpërmjet formimit të koncepteve dhe me lindjen e ideve në mendje. Si rezultat, mendja jonë i ndërthur këto në korpuse më të mëdha të dijes duke u shtuar, duke e zgjeruar botëvështrimin për sa kohë jetojmë. Së dyti, në planin shoqëror, ku të gjitha këto dukuri në formimin e botëvështrimit ndikohen nga çfarëdo idesh ose botëvështrimesh të tjera, që qarkullojnë në shoqëri.

Siç e kemi treguar, ashtu si mjedisi i çfarëdo veprimtarie njerëzore është botëvështrimi brenda të cilit ajo veprimtari kryhet, meqë veprimtaritë tona shkencore nuk mund të ekzistojnë pa një mjedis, edhe mjedisi brenda të cilit kryhen është gjithashtu botëvështrim. Prej këndeje del se 'mjedisi' nuk do të thotë rrethimi fizik. Përkundrazi, rrethimi fizik është i vetmi mjedis i vëzhgueshëm; kurse botëvështrimi është mjedisi që shquhet dhe si të tillë e kemi quajtur 'themeli i pavëzhgueshëm'.

Rrjedhimisht, mjedisi i mirëfilltë për përparimin e shkencave do të thotë vetëm botëvështrimi i përshtatshëm, brenda të cilit ka potencial për lëvrimin e shkencave. Ajo që nënkupton ky pohim është se ka disa botëvështrime, brenda të cilave nuk mund të lulëzojnë shkencat. Një shembull më konkret për këtë gjendje të punës është Arabia para- dhe pasislamike. Siç e kemi parë, ka qenë e mundshme vetëm për botëvështrimin islamik, e rrjedhimisht jo për atë paraislamik, që të çonte të lindja e mendimit shkencor.

Këtu mund të na shtrohet pyetja, se çfarë lloji botëvështrimi e siguron mjedisin e mirëfilltë për përparimin shkencor. Që t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, na mjafton të shqyrtojmë vetëm zhvillimin historik të shkencave në

qytetërimin islamik. Cilin lloj të botëvështrimit u dha Islami muslimanëve, në atë mënyrë që ata të ishin në gjendje të përfshiheshin në të gjitha shkencat? Ne u përpoqëm ta tregonim këtë historikisht dhe argumentuam, se Profeti e zhvilloi botëkuptimin islamik krahas me Zbulesën, ashtu si iu shpall atij. Në këtë rast, ka qenë botëvështrimi i hershëm islamik i cili çoi te përparimi shkencor që nga shekulli i parë i Islamit. Për shembull, në Periudhën e hershme të Mekës u zhvilluan kryesisht koncepte dhe çështje etiko-teologjike, si: ideja për një Zot, konceptet e krijimit, të jetës së përtejme dhe të përgjegjësisë njerëzore, të ndihmës për të varfrit dhe mbrojtjen e jetimëve, çfarë është e mirë dhe çfarë është e keqe; pastaj u erdhi radha koncepteve më abstrakte dhe doktrinave, si doktrina e profetësisë, koncepti i *'ilmit*, kuptimi i fesë dhe *'ibade(t)*, e së fundi në Medinë koncepte të tilla, si ligji, *shihadi*, vëllazëria, bashkësia muslimane (*umme*) etj., që u përpunuan së bashku me çështjet e tjera në një unitet tërësor idesh, duke përbërë atë që e kemi quajtur 'botëvështrimi i Islamit'. Natyrisht, kur hynte një temë e re, temat e zhvilluara më parë nuk pushonin së diskutuari, përkundrazi, përpunoheshin më tej dhe kthjelloheshin.

Kështu kemi treguar, se farat e disa shkencave tashmë ekzistonin që në kohën e Profetit; në këtë fazë të fillimit ishin të gjitha: historia, e drejta, letërsia, gramatika, filozofia dhe teologjia. Duhet vënë në dukje se të gjitha këto shkenca janë të lidhura ngushtë me *formimin e botëvështrimit*. Siç e kemi treguar në kreun e pestë, aty nga fundi i shekullit të dytë dhe gjatë shekullit të tretë të Islamit shumica e dijeve të grumbulluara në këto disiplina u formuan si shkenca. Pastaj vetëm në shekullin e katërt shohim disiplina të tjera, si fizika, astronomia, matematika dhe kimia, që nisnin të lindin si shkenca. Arsyeja për këtë nuk janë dhe nuk mund të jenë përkthimet nga gre-

qishtja e veprave filozofike dhe shkencore. Sepse këtu ka vetëm një arsye për këtë dhe ky është *konteksti mjedisor*, i cili tashmë ishte zhvilluar nga disiplinat e lartpërmendura, të bazuara në Zbulesën. Vetë ky fakt mund të shpjegohet gjithashtu me një mënyrë tjetër: shkencat nuk mund të zhvillohen duke *u importuar*. Me fjalë të tjera, nuk mund t'i importojmë shkencat me qëllim që të kemi përparim të shkencave. Ato duhet të lindin nga brenda dhe e vetmja rrugë që të realizohet kjo është nëpërmjet vendosjes së një botëvështrimi, i cili do të vepronte si *konteksti mjedisor* i përshtatshëm për shkencat. Kështu kemi treguar se kur nisën të përktheheshin në arabishten veprat shkencore e filozofike greke, tashmë kishte një botëvështrim islamik të ndërlikuar dhe të shprehur qartë, së bashku me strukturën e tij të dijes. Për më tepër, duhet të shihet se edhe përpara Islamit, të gjitha ato arritje filozofike e shkencore greke ishin të pranishme në atë rajon; përse nuk ndikuan ato mbi askënd në drejtimin e përparimit më tej të këtyre shkencave? Roli i përkthimeve nga greqishtja as nuk duhet tepruar dhe as nuk duhet nënvleftësuar: këto përkthime luajtën rol për të zënë fill përparimet shkencore në qytetërimin islamik; ato vetëm sa ndihmuan për ta çuar më tej dukurinë tashmë të nisur të përparimit shkencor. Në këtë mënyrë, disa prej shkencave, të cilat ende nuk ishin ndërtuar si degë të pavarura të dijes në Islam, natyrisht që u ngritën si shkenca të reja.

Në këtë mënyrë, kur e ndërthurim kornizën tonë teorike të përpunuar më lart me provat historike, mund të analizojmë dukurinë e përparimit shkencor në një qytetërim:

i pari dhe më kryesori, parakushti themelor për përparimin e shkencave është një *botëvështrim i përshtatshëm* i zhvilluar shkencërisht si i përshtatshëm për lëvrimin e shkencave;

i dyti dhe kushti tjetër themelor për këtë dukuri është *zëhvillimi i një konteksti për shkencat*, të cilin e quajtmë 'skema konceptuale shkencore';

kushti i tretë me rëndësi sipas radhës është tërësia e gjithë rrethanave të tjera të vëzhgueshme, të cilat ndihmojnë dy kushtet e mësipërme për të gjetur vend në shoqëri me frytshmëri dhe janë pikërisht këto kushte, të cilat mund t'i quajmë 'themelet e vëzhgueshme për përparimin e shkencave'.

Meqë dy kushtet e para janë *themeli i pavëzhgueshëm* i përparimit shkencor, mjaft nga politikëbërësit në botën muslimane janë mjerisht të paaftë t'i shohin. Si rezultat, ata e kanë bërë politikën në përputhje me *themelin e vëzhgueshëm* të veprimtarive shkencore, të cilat vazhdimisht përfundojnë në përpjekje të kota për të lëvruar shkencat në shoqëritë e tyre. Si provë e këtij pohimi është gjendja e sotme e shkencave në botën muslimane. Nëse ndonjëherë një shkencëtar musliman arrin një zbulim shkencor të meritueshëm, ai do të jetë jashtë *kontekstit mjedisor*, e konkretisht do të jetë një arritje e bërë brenda botëvështrimit dhe skemës konceptuale shkencore Perëndimore, pa përmendur se do të kryhet brenda mjedisit fizik Perëndimor. Muslimanët janë mbërthyer pas këtij lloji të bërjes së politikës për më shumë se një shekull dhe i kanë dërguar studentët në Perëndim për pothuaj një shekull me të vetmin qëllim që të importojnë përparimin shkencor. Mjerisht, të gjitha këto kanë përfunduar në tmerrin e dështimit, sepse kanë shpërfillur kushtin më rrënjësor dhe të domosdoshëm për këtë qëllim, *kontekstin mjedisor*. Meqë ky kusht është *themeli i pavëzhgueshëm* për përparimin shkencor, në të vërtetë ai është i pakapshëm. Rrjedhimisht, është e lehtë që të shpëtojë nga duart. Ashtu si kemi argumentuar deri këtu, zgjidhja për këtë gjendje të dëshpëruar të punëve gjendet te kërkesa

për më shumë vëmendje ndaj aspektit të sjelljes njerëzore, të cilin e kemi parashtruar këtu si themelin fundor. Më poshtë tani mund të shtojmë një diskutim për themelet e vëzhgueshme, me qëllim që ta lidhim shqetësimin tonë me aspektin teknik të problemit.

C. Themelet e vëzhgueshme

Ashtu siç e argumentuam, është e lehtë të zbulohen elementët që duhen përfshirë si themelet e vëzhgueshme për përparimin shkencor, sepse janë kushte *formale* të zhvillimit shkencor. Porse zbatimi i tyre nuk është i mundshëm pa themelin e pavëzhgueshëm. Nuk është e mundur të numërohen të gjithë këta elementë, prandaj do të orvatemi të citojmë ata më thelbësorët nga kjo anë.

1. Pasojat e kontekstit mjedisor

Kur zhvillohen vërtet themelet e pavëzhgueshme të veprimtarive shkencore, ato nisin të veprojnë në rrugë të natyrshme në shoqëri. Ashtu si e kemi treguar gjatë diskutimit tonë për sociologjinë e shkencës, si rezultat i kontekstit mjedisor, disa shkaqe bërthamore kontekstuale do të jenë të frytshme brenda shoqërisë. Kjo do të sjellë një farë dinamizmi, i cili është mjaft i frytshëm në përparimin shkencor. Për shembull, një riorganizim i institucioneve do të niste, nëse disa institucione të shoqërisë nuk përshtaten me vështrimin shkencor të ri që përftohet, siç ndodhi në botëvështrimin e hershëm islamik, i cili solli me vete ndryshime të tilla brenda jetës së hershme ekonomike dhe arsimore muslimane.

Prandaj, nëse ndodh një zhvillim i tillë, shoqëria duhet të jetë e gatshme për pasojat e kontekstit mjedisor. Sidomos autoritetet politike duhet të orvaten ta ndihmojnë një përparim të tillë duke ndjekur politika, të cilat janë të dobishme për përparimin shkencor. Politika më e rëndësishme që mund të hartohet nga politikëbërësit është të sigurojnë burimet financiare, të cilat tashti mund t'i përmbledhim shkurt.

2. Mundësitë materiale

Për fat të keq, ata që përpiqen të gjejnë një zgjidhje për prapambetjen shkencore të shoqërive të sotme muslimane, kurdoherë përmendin mundësitë e kufizuara financiare. Është e mundshme të gjenden këto mundësi financiare pa u arritur ndonjë përparim shkencor, çka do të thotë se prania e mundësive të tilla materiale nuk çon vetë te përparimi shkencor. Megjithatë mund të ndihmojë për ta shpejtuar procesin, në qoftë se ai tashmë është vënë në rrugë të drejtë nga konteksti mjedisor.

Disa prej këtyre mundësive financiare duhet të sigurojnë mirëqenie shoqërore jo vetëm për dijetarët, por edhe për studentët e aftë, të cilët luftojnë që të jenë aktivë në marrjen e dijeve shkencore. Çlirimi prej barrëve të jetës është një mundësi tjetër financiare, që mund të arrihet nëpërmjet financimit bujar të projekteve shkencore, duke ngritur konkurrime me shpërblime, duke dhënë bursa më të mëdha studimi dhe madje duke caktuar rrogat më të larta të mundshme dhe skema pagash për studiuesit, në mënyrë që profesioni i tyre të tërheqë vëmendjen e të fitojë prestigj para publikut të përgjithshëm, e kështu studentët e shkëlqyer të zgjedhin me dëshirë këto karriera.

Kualifikimi i shkencëtarëve gjithashtu duhet parë si mundësi materiale, që ndihmon për përparimin e shkencave në shoqëri. Kushdo duhet të ketë një shans për këtë lloj arsimimi. Të gjitha mjetet e nevojshme për këtë kualifikim duhet të jepen bujarisht. Kur përballohen të gjitha këto, atëherë duke shpresuar se edhe konteksti mjedisor do të lëvrohet me frytshmëri nga bashkësia shkencore, përparimi shkencor do të ketë mbështetje në themele të shëndosha.

Lista e shkurtimeve:

| | |
|-----------------|---|
| AJISS | The American Journal of Islamic Social Sciences |
| AUIFD | Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| BFAEU | Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University |
| BJRL | Bulletin of the John Rylands Library |
| BSOAS | Bulletin of the School of Oriental and African Studies |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| DTCFD | Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi |
| EI ² | Encyclopedia of Islam, second edition |
| HI | Hamdard Islamicus |
| IC | Islamic Culture |
| IJMES | International Journal of Middle East Studies |
| IQ | The Islamic Quarterly |
| IS | Islamic Studies |
| IOS | Israel Oriental Studies |
| JAOS | Journal of the American Oriental Society |
| JHP | Journal of the History of Philosophy |
| JHS | Journal of Hellenistic Studies |
| JIS | Journal of Islamic Studies |
| JNES | Journal of Near Eastern Studies |
| JPHS | Journal of Pakistan Historical Society |

| | |
|-------|--|
| JRAS | Journal of the Royal Asiatic Society |
| JSS | Journal of Semitic Studies |
| MIDEO | Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales du Caire |
| MW | The Muslim World |
| MS | Medieval Studies |
| MUSJ | Mélanges de l'Université Saint-Joseph |
| PF | Philosophical Forum |
| RDSO | Rivista Degli Studi Orientali |
| SI | Studia Islamica |
| ZDMG | Zeitschrift der Deutschen Morgenländis- chen Gesellschaft |

Bibliografia

Abdullah, S. M., bot. *Professor Mubammad Shafi'i Presentation Volume* (Lahore: The Majlis-e-Armughan-e-'Ilmi, 1955).

Ebū Dāvūd. *Sunen në el-Kutubu's-sitte ve shurūbuhā* (Istanbul: Çağrı Yayınları dhe Dār Sehnūn, 1992).

_____ . *Sunan Abū Dāvūd*, përkth. i Ahmad Hasan (Lahore: Sh. Muahmmad Ashraf, 1984).

Ebū Hanife, el-Nu'mān ibën Thābit. *el-'Ālim ve'l-Mute'al'lim*, bot. i Muhammad Zāhid el-Keutheri në *Imam-i Aẓamın Beş Eseri* me një përkthim turqisht nga Osman Öz (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. Ş., 1981).

_____ . *el-Fikh el-Ebsat* në *Imam-i Aẓamın Beş Eseri* me një përkthim turqisht nga Osman Öz (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. Ş., 1981).

_____ . *el-Fikhu'l-ekber* në *Imam-i Aẓamın Beş Eseri* me një përkthim turqisht nga Osman Öz (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. Ş., 1981).

_____ . *Risale Ebi Hanife ilā 'Uthmān el-Batti* në *Imam-i Aẓamın Beş Eseri* me një përkthim turqisht nga Osman Öz (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. Ş., 1981).

_____ . *Kitāb Vasijet el-Imām Ebi Hanife* në *Imam-i Aẓamın Beş Eseri* me një përkthim turqisht nga Osman Öz (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. Ş., 1981).

Ebū Nu'ajm. *Hiljetu'l-evlijā'*, bot. nga M. A. Hanxhi (Kajro, 1932-38).

Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi: İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimden, Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

_____ . 'A Concept of Philosophy in the Qur'anic Context', *AJISS* 11: 2 (1994).

_____ . *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996).

_____ . "Transcendent Rationality, Ibn Rushd and Kant: A Critical Synthesis", *Alif* 16 (1996).

Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (Cambridge: At the University Press, 1939).

Ahmed, Ziauddin, "A Survey of the Development of Theology in Islam", *IS* 11 (1972), 93v.

el-'Axhlūni, Ismā'il ibn Muhammed. *Keshfu'l-bafa' ve Mużil el-İlbās* (Beirut: Mu'essesetu'r-risāle, 1985).

'Allama Shibli Nu'mani, Shams al-Ulama'. *Omar the Great (The Second Caliph of Islam)*, përkth. Maulana Zafar Ali Khan (Lahore: Sh. Muahmmad Ashraf, 1975).

Al-Alousi, Husām Muhi Eldin. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam* (Baghdad: The National Printing and Publishing Co., 1965).

Al-'Asqalāni, Ibn Hajar. *Nużbat al-Nazar fi Tawdih Nubbat al-Fikar*, përkth. turqisht i Talat Koçygit në *Hadis Istilahları Hakkında Nubbetu'l-Fiker Serbi* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971).

_____ . *Tabdhib al-Tabdhib* (Hyderabad, 1326).

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *İslām and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, bot. i dytë, 1993).

_____ . *The Positive Aspects of Tasawwuf* (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1981).

_____. *Prolegomena to the Islamic Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995).

Al-Baghdādi, ‘Abd al-Latif. *Kalam fi Mahd al-Khayr*, shih Richard C. Taylor.

el-Bagdādi, Ebū Mansūr Abdulkāhir ibën Tahir. *el-Fark bejne’l-firāke*, bot. nga M. Bedr (Kajro, 1328/1910). Për përkthimin anglisht shih K. Chambers Seelye (Pjesa I); dhe A. S. Halkin (Pjesa 2).

el-Bagdādi, el-Katib. *Tārih Bagdad*, 14 vëll. (Kajro, 1349/1931).

el-Basri, el-Hasan. Shih Hasan el-Basri.

el-Bejhaki, Ebū Bekr Ahmed ibën Musa. *Ta’rih Hukema’ el-Islam*, bot. Muhammed Kurd Ali (Damask: el-Mejma’ el-‘Ilmi el-Arabi, 1946).

_____. *Kitāb el-esmā’ ve’s-sifāt* (Beirut: Dār el-Kutub al-‘Ilmijje, n.d.).

el-Buhāri. *Sabih në el-Kutubu’e-sitte ve Shurubuhā* (Istanbul: Çagri Yayınları dhe Dār Sehnün, 1992).

Al-Dārimi, *Sunan në Al-Kutub al-Sittah wa Shurubuhā* (Istanbul: Çagri Yayınları dhe Dār Sahnün, 1992).

Al-Dārimi, Abū Sa’id ‘Uthman ibn Sa’id. *Kitāb al-Radd ‘ala’l-Yahmiyya des Abū Sa’id ‘Uthman ibn Sa’id al-Dārimi*, bot. i Gösta Vitestama (Lund: C.W.K. Gleerup and Leiden: E.J. Brill, 1960).

Al-Dhahabi, Abū ‘Abdullah Shams al-Din Muhammad. *Tadhkirat al-Huffāz*, (Hyderabad: The Dāiratu’l-Ma’ārif-il-Osmania, 1955).

Ali, A. Yusuf. *The Holy Qu’ran: Text, Translation and Commentary* (Brentwood, MD: Amana Corp., 1983).

‘Allāma Shibli Nu’māni, Shams al-’ulemā’. *Omar the Great (The Second Caliph of Islam)*, përkth. nga Maulana Zafar Ali Khan (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975).

Arberry, A. J. *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan Publishing Co., 1976).

Azami, Muammad Mustafa. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Riyadh and New York: King Saud University and John Wiley & Sons, Inc., 1985).

_____. *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978).

_____. *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, n.d.).

Badawi, Abdurrahman. *Histoire de la Philosophie en Islam*, 2 vol. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972).

Barber, Bernard. *Science and the Social Order* (New York: The Free Press, 1952).

_____. "The Sociology of Science", *Encyclopedia of Social Sciences*.

Birkeland, Harris. *The Legend of the Opening of Muhammed's Breast* (Oslo: I Kommissjon Hos Jacob Dybwad, 1955).

Boer T. J. De. *The History of Philosophy in Islam*, përkth. Edward R. Jones (New York: Dover Publications, 1967).

Bosworth, Clifford Edmund. *The Islamic Dynasties* (Edinburgh: At The University Press, 1980).

Braybrooke, David. *Philosophy of Social Science* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1987).

Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

Cerrahoğlu, İsmail. "Ali ibn Ebi Talha'nın Tefsir Sahifesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1969), 55v.

_____. *Kur'an Tefsiri'nin Doguşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968).

_____. *Yahya ibn Sallam ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970).

Cook, Michael A. "The Origins of *Kalām*", *BSOAS* 43 (1980), 32v.

_____. *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, përkth. i Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series, 1969).

Coulson, N.J. *A History of Islamic Law* (Edinburgh: At The University Press, 1978).

Craig, Wm. Lane. *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979).

Daiber, Hans. *Wāsil ibn 'Ata als Prediger und Theologe* (Leiden, New York: E. J. Brill, 1988).

Dampier, William C. *A History of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E.J. Brill, 1994).

Dunlop, D. M. "Biographical Material from the *Siwan al-Hikma*", *JRAS* (1957).

_____. "The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitriq", *JRAS* (1959), 140v.

_____. "The Nichomachean Ethics in Arabic, Books I-IV". *BSOAS* 17 (1955), 1v.

Duri, A.A. "Al-Zuhri: A Study on the Beginnings of History Writing in Islam", *BSOAS* 19 (1957), 1v.

Dutton, Yasin. "Sunna, Hadith and Madinan 'Amal", *JIS* 4:1 (1993), 1v.

Elder, Earl Edgar, përkth. *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi* (New York: Columbia University Press, 1950).

Ennami, A. K. "A Description of New Ibadi Manuscripts from North Africa", *JSS* 15 (1970).

van Ess, Joseph. "Abū'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote" në *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani* bot. i Marmura, Michael (Albany: State University of New York Press, 1984).

_____ . *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, 1977).

_____ . "The Beginnings of Islamic Theology", *The Cultural Context of Medieval Learning*, bot. i J.E. Murdoch and E. D. Sylla (Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975).

_____ . "Das Kitāb al-'Irjā' des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya", *Arabica*, XXI (1974), 20v.

_____ . *Das Kitāb an-Nakāt des Naẓẓam* (Göttingen, 1972).

_____ . *Une lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme* (Paris, 1984).

_____ . "The Logical Structure of Islamic Theology", në *Logic in Classical Islamic Culture*, bot. i G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970).

_____ . "Mu'tazilism" në *The Encyclopedia of Religion*.

_____ . *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin, 1991).

_____ . "Umar II and his Epistle against the Qadariya", *Abr-Nahrain* 12 (1971-2) 19v.

_____ . "Ein unbekanntes Fragment de Naẓẓam" in *Der Orient in der Forschung*, bot. i W. Höhnerbach; 197v.

_____ . *Zwischen Hadit und Teologie* (Berlin, 1975).

el-Esh'ari, Ebū'l-Hasan 'Ali ibn Ismā'il. *el-Ibāne 'an Usūli'd-dijāne* (el-Medinetu'l-munevvere: el-Xhami'atu'l - Islamijje, 1975).

_____ . *Al-Ibānah 'an Usul al-Diyānah* (*The Elucidation of Islam's Foundation*), përkth. i Walter C. Klein (New Haven: American Oriental Society, 1940).

_____ . *Kitāb al-Luma'*, bot. dhe përkth. R. J. McCarthy në *The Theology of Al-Ash'ari* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953).

_____ . *Kitāb Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilāf al-Muslimin*, bot. i Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag BMBH, 1980).

_____ . *Risalat Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam*, bot. dhe përkth. R. J. McCarthy në *The Theology of Al-Ash'ari* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953).

el-Eshkar, 'Umer Sulejmān. *Tārih el-fikh el-Islāmi* (el-Kuvejt: Mektebetu'l-Fellāh, 1982).

Fakhri, Majid. *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991).

_____ . *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983).

Frank, Richard MacDonough. "Abū Hāshim's Theory of States: Its Structure and Function", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968* (Leiden, 1971).

_____ . *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978).

_____ . "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis" në *Islamic Theology and Philosophy: Studies in*

Honour of George F. Hourani, bot. i Marmura, Michael (Albany: State University of New York Press, 1984).

_____. "The *Kalam*, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968).

_____. "Kalam and Philosophy: A Perspective from One Problem", në *Islamic Philosophical Theology*, bot. i Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979).

_____. *The Metaphysics of Created Being according to Abū L-Hudhayl Al-'Allaf* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Institut, 1966).

_____. "The Neoplatonism of Gahm ibn Safwan", *Le Museon* 78 (1965), 395v.

_____. "The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyā*", *Cahiers de Byrsa* (1956), 181v.

_____. "Remarks on the Early Development of *Kalam*", *Atti del terzo Congresso di Studi arabe e islamici, Ravello, 1-6 Settembre, 1966* (Napoli, 1967).

_____. "Some fragments of Ishaq's Translation of the *De Anima*", *Cahiers de Byrsa* 8 (1958-9), 231v.

Friedlaender, Israel. "The Heterodoxies of the Shiaeites by Ibn Hazm" *JAOS* 28 (1907), 1-80; 29 (1908), 1-183.

Fyzee, Asaf A. A. "Materials for an Isma'ili Bibliography: 1920-1934", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, II (1935), 59v.

Fück, J. *Muhammad Ibn Ishaq* (Frankfurt a.M., 1925).

Fuller, Steve. *Philosophy of Science and its Discontents* (New York, London: The Guilford Press, 1993).

Giere, Ronald N. *Explaining Science: A Cognitive Approach* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1990).

Gjertsen, Derek, *Science and Philosophy: Past and Present* (London: Penguin Books, 1989).

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, përkth. i Andras dhe Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981).

Greene, John C. *Science, Ideology and World View: Essays in the History of Evolutionary Ideas* (Berkeley: University of California Press, 1981).

Grunebaum, G.E. von. "The Concept of Plagiarism in Arabic Theory", *JNES* 3 (1944), 234v.

Guillaume, Alfred. "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the *Kitāb u-l Qadar* from the *Sahih of al-Bukhari*", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1924).

Gutas, Dimitri. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1975).

Hāccı Halife (Kātib Çelebi). *Keshf'uz-zunūn*. Bot. Şerafettin Yaltkaya dhe Kilisli Rifat Bilge. 2 vëll. Istanbul: Ma'ārif Matbaası, 1941-43.

Halkin, A. S. përkth. *Moslem Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak)*, pj. II (Tel Aviv: N.p., 1935). Shih K. Chambers Seelye për pj. I.

Hallaq, Wael B. "Was al-Shafi'is the Master Architect of Islamic Jurisprudence", *IJMES* 25 (1993), 587v.

_____. "Usūl el-fikh Beyond Tradition", *JIS* 3:2 (1992), 172v.

Hamidullah, Muhammad. *Majal'latu'l-mejma' el-'ilmi el-'arabi* (1953).

_____. 'Educational System in the Time of the Prophet', *IC* 13 (1939), 48v.

Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Center, 1986).

Hasan el-Basri. *Tafsir el-Hasan el-Basri*, bot. Muhammed 'Abdurrahim, 2 vëll. (Kajro: Dāru'l-hadith, 1992).

Hasan, Siddiq. *Kashf al-Ghumma 'an Iftirāq al-'ulemā'* (Bhapol, India: Matba'a Shahjahani, 1304/1886).

Hoobdhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1992).

Horovitz, Josef. "The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors", *IC* 1 (1927), 535v; dhe II (1928), 22-50; 164-182; 495-526.

Hourani, George F. "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", *SI* 32 (1970).

_____. Bot. *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1975).

_____. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

Ibn 'Abbas, 'Abdullah. *Tefsir 'Abdullah ibn 'Abbas*, ed. Rashid 'Abdulmun'im er-Rixhal (Istanbul: Eda Neşriyat, 1994).

Ibën Ebi Usajbî'a. *Kitāb 'Ujūn el-Enbā' fi Tabakāt el-Etibb'ā* (Beirut: Dār el-Mektebet el-Hajat, 1965).

Ibën Enes. Shih Imam Malik Ibën Enes.

Ibn al-Athir. *Al-Kāmil fi al-Ta'rikh*, bot. i C.J. Tornberg (Leiden, 1851-1874).

_____. *Usd el-Gabe* (Kajro, 1285-7).

Ibën Haxher. Shih el-Askalāni, Ibën Haxher.

Ibën Hanbel, Ahmed. *Musned në el-Kutubu's-Sitte ve Shurūhubā* (Istanbul: Çağrı Yayınları dhe Dār Sehnūn, 1992).

_____ . "Kitāb er-redd 'ale'z-zenādika ve'l-xhehmijje", *Dārul-Funūn İlahiyat Fakültesi Mecmu'ası*, 4-6 (1927), 315.

Ibën Hazm. *el-Kitāb el-Fisāl fi el-Mihal ve'l-Ehvā ve'n-Nihal*. 5 vëll. Cairo, 1964.

_____ . *el-Usul ve'l-Furū* (Beirut: Dār el-Kutub el-'İlmijje, 1984).

Ibën Ishāk. *Siretu Resulil'lah*, bot. i Mustafā es-Sakā, Ibrahim el-Abjari, 'Abdulhafidh Shelebi (Kajro: 1936); përkth, së bashku me *Sire* të Ibën Hishamit nga Alfred Guillaume (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Ibën Xhulxhul. *Tabakāt el-etibba'* (Kajro, 1955).

Ibën el-Kalbi, Hisham. *Kitāb el-esnām*, përkth. i Nabih Emin Faris (Princeton University Press, 1952).

Ibën Kathir, Ebū'l-Feda 'Imaduddin Isma'il ibën 'Umer. *Kisas el-Enbija'*, bot. i Muhammed Ahmed 'Abdulaziz (Kajro: Dār el-Hadith, n.d.)

_____ . *Bidājet el-Halk*, bot. i Ibrahim Muhammad el-Xhemel (Beirut: Dār el-Kitāb el-'Arabi, 1988).

Ibn Hal'likan. *Vefejat el-A'jān*, 8 vëll., bot. i Ihsan Abbas (Beirut: Dār eth-Thekafe, 1968-72).

_____ . *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, përkth. MacGuckin De Slane (New York and London: Johnson Reprint Corporation, 1961).

Ibn en-Nedim. *el-Fibrisat*. Bot. Ridā Texheddud. Tehran, 1391/1350/1971.

Ibn al-Qifti. *Tārikh al-Hukamā'*, bot. i J. Lippert (Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903).

Ibën Sa'd. *Kitāb Tabakāt el-Kubrā*, bot. i Ihsān 'Abbās (Beirut: Dār Sādir, 1968).

Ibën Sejjidinnās. *Ujūn el-Āthār fi Funūn el-Megāzi ve'sh-Shemā'il ve's-Sijer* (Kajro, 1356).

Ibën Tejjmijje. *Mejmū' min el-Resāil ve'l-Mesāil el-Kajjime* (Kajro, 1349/1930).

el-'Ixhi, 'Adududdin. *el-Mevākif fi 'Ilm el-Kelām*. 8 vëll. Kajro, 1325/1907.

Imām Mālik Ibn Anas. *Al-Muwatta of Imām Malik Ibn Anas: The First Formulation of Islamic Law*, përkth. Aisha Abdurrahman Bewley (London and New York: Kegan Paul International, 1989).

Irving, T. B. *The Qu'ran: Translation and Commentary* (Brattleboro, Vermont: Amana Books, 1988).

Ivanov, W. *Two Early Ismā'ili Treatises* (Bombay, 1933).

_____. "Early Shi'ite Movements", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Studies*, 17 (1941), 1v.

_____. "Ismailis and Qarmatians", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Studies*, 16 (1940), 43v.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London, New York: Longman and Librairie du Liban, 1979).

el-Xhāhidh, *Kitāb Kitāb el-Bejān ve't-Tebjin*. Bot. 'Abdusselām Muhammed Hārūn. 4 vëll. nē 2. Kajro: Lexhnetu't-Te'lif, 1946-50.

Jeffry, Arthur. "The Qur'an as Scripture", *MW* 40 (1950), 41-55; Pjesa II 106-1134; dhe pjesa III 184-275.

Jones, J. M. B. "The Chronology of the *Maghāzi*: A Textual Survey", *BSOAS* XIX (1957), 245v.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

_____. "The Date of the Great *Fitna*", *Arabica* 20 (1973), 142v.

Kafafi, M. "The Rise of Kharijism According to Abū Sa'īd Muhammad ibn Sa'īd al-Azdi al-Qalhātī", *BFAEU* 14 (1952), 29v.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduk Publications, 1989).

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, përkth. i Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975)

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (Istanbul: Ekin Yayınları, 1983).

Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny, bot. *Law in the Middle East* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955).

Hal'lāf, 'Abdulvehhāb. *İlm Usul el-fikh: Hulāsat Tārih et-Teshri' el-Islāmi* (Istanbul: el-Mektebet el-Islamijje, 1984).

el-Hajjāt, Ebūl-Husejn 'Abdurrahman. *Kitāb el-Intisar ve er-Redd 'ala Ibën er-Ravendi el-Mulhid*, bot. nga H. S. Nyberg (Kajro: Mektebet ed-Dār el-'Arabijje li'l-Kitāb, 1993) [Kjo vepër është ribotuar dhe përkthyer nga A. Nader me titullin *Le livre de triomphe* (Beyrut, 1957)].

Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılabları Hakkında Nubbetu'l-Fiker Şerhi* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971).

Kohlberg, E. "The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad" in *ZDMG* 126 (1976), 64v.

Koren, J. and Y. D. Nevo. "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991), 87v.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1992).

_____. "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *JAOS* 104 (1984), 135v.

_____. *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistāni and his Circle* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

Kragh, Helge. *An Introduction to the Historiography of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Küçükcalay, Hüseyin. *Abdullah ibn Mes'ud ve Tefsir Ilmindeki Yeri* (Konya: Deniz Kuşları Matbaası, 1971).

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Lane, E. W. *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1984).

Laudan, Larry. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Lerner, R. and Muhsin Mahdi. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Glencoe: Agora, 1963).

Lewinstein, Keith. "The Azāriqa in Islamic Heresiography", *BSOAS* 54 (1991).

Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism* (Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1940).

Longino, Helen E. *Science and Social Knowledge* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990).

Macdonald, Duncan B. "The Development of the Idea of Spirit in Islam – I & II", *The Moslem World*, 22 (1932), 25-42 dhe 153-168.

Madelung, Wielferd, bot. *The "Sira" of Imām Ahmad b. Yahya Al-Nāsir li-Din Allah* (Exeter: Ithaca Press, 1990).

_____. "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalām*", *Islamic Philosophical Theology*, bot. i Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979).

_____. *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, Berlin, 1965.

_____. "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kitāb al Imām* of Abū 'Ubayd al-Qasim ibn Sallam", *SI* 32 (1970).

_____. "The Early Murji'a in Khurasan and Transaxiana and the Spread of Hanafism", *Der Islam* 59 (1982).

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: 1964).

Mahmasani, Suhbi. *Al-Anzā'i wa Ta'ālimuhu al-Insāniyyah wa'l-Qānūniyyah* (Beirut: Dār al-Ilm li'l-Malayin, 1978).

_____. *Falsafat al-Tashri' al-Islām: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, përkth. Farhat J. Ziadeh (Shah Alam, Malaysia: Penerbitan Hizbi, 1987).

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Usūl el-fikh*" , *SI* LIX (1984), 5v.

_____. bot. *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. (Leiden: E. J. Brill, 1965).

Malik ibën Enes. *Shih Imām Malik Ibën Enes*.

Maquet, Jacques. *The Sociology of Knowledge: Its Structure and its Relation to the Philosophy of Knowledge*, përkth. John F. Locke (Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1977).

Marmura, Michael, bot. *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani* (Albany: State University of New York Press, 1984).

el-Mes'ūdi. *Murūxh edb-Dheheb* (Beirut: Dār el-Endalūs, 1966).

_____. *et-Tenbih ve'l-Isbrāf* (Leyden, 1893).

Ma'sumi, Muhammad Saghir Hasan. "Disagreement of the Sahaba and Early Jurists", *HI* 2 (1987), 15v.

Al-Mātūrīdī, Abū Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud. *Kitāb al-Tevhid*, Fathalla Kholeif (Beyrouth: Dār El-Meshreq Éditeurs Sarl, 1982).

McCarthy, Richard J. *The Theology of Al-Asb'āri* (Beyrouth: Imprimeri Catholique, 1953).

McNeill, William. *The Rise of the West: A History of the Human Community*, (Chicago, London: The University of Chicago Pres, 1963).

Merton, Robert K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, bot. i Norman W. Storer (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978).

_____. *Social Theory and Social Structure*, botim i dytë i zgjeruar (New York: The Free Press, 1968).

Meyendorf, John. "Byzantine Views on Islam", *DOP* 18 (1964), 115v.

Meyerhof, Max. "New Light on Hunain ibn Ishaq and his Period", *Isis* 8 (1926).

Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*, përkth. i S. K. Bukhsh dhe D. S. Margoliouth (London: 1937).

Mingana, Alphonse. "The Apology of Timothy, the Patriarch, before the Caliph Mahdi", *BJRL*, XII (1928), 137v.

Miskevejh. *Kitāb Texhārib el-Umem*, bot. H. F. Amedroz (Bagdad: el-Muthenna, n.d.).

Moosa, M. "Al-Kindi's Role in the Transmission of Greek Knowledge to the Arabs", *JPHS* 15:1 (1967).

Morewedge, Parviz. "Contemporary Scholarship on Near Eastern Philosophy", *PF* 2 (1970-71), 122v.

_____ . bot. *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar, NY: Caravan Books, 1981).

_____ . bot. *Islamic Philosophical Theology* (Albany: State University of New York Press, 1979).

Motzki, Harold. "The Musannaf of 'Abd al-Razzaq al-Sam'āni as a Source of Authentic *Abādith* of the First Century A.H.", *JNES* 50 (1991), 1v.

Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahman. *Al-Madkhal ila Fikh al-Imām 'Alī R.A.* (Cairo: Dār al-Hadith, 1979).

Muir, William. *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* (Edinburgh: John Grant, 1915).

Musallam al-Lahji, Abūl-Ghimar ibn Muhammad ibn Ja'far. *Sirat al-Imām Ahmad ibn Yahyā al-Nāsir li Din Allāh*, ed. Wilfred Madelung (Oxford: Ithaca Press, 1990).

Myers, Eugene A. *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York: F. Ungar Publishing Co., 1964).

Nader, Albert N. *Le système philosophique des Mu'tazila* (Beirut, Dar El-Machreq Sarl, 1956).

Al-Nasafi, Abūl-Mu'in Maymun ibn Muhammad. *Tabsirat al-Adillah*, bot. Claude Salamé (Damascus: Institut Français de Damas, 1990).

Al-Naysābūri, Al-Hakim. *An Introduction to the Science of Tradition*, pērkh. i James Robson [*al-Madkhal fi Usūl al-Hadith*] (London, 1953).

Al-Nawbakhti, *Kitāb Firaq al-Shi'a*, bot. H. Ritter (Leipzig, 1931).

en-Nimle, 'Alī Ibrahim. *Merakiḡ et-Terḡheme el-Kadime 'inde'l-Muslimin* (Rijad: Mektebet el-Melik Fehd el-Vataniyye, 1412/1992).

'Nu'mānī, Shems el-'Ulemā'. Shih 'Allāme Shiblī Nu'mānī, Shems el-'ulemā'.

Obermann, Julian. "Political Theology in Early Islam", *JAOS* 55 (1935), 138v.

O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and its Place in History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1922; bot, i 2-të. 1962).

_____. *History of Arabia before Muhammad* (Lahore: Alliance Publishers, 1989).

_____. *How Greek Science Passed to the Arabs* (London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1948).

O'Shaughnessy, Thomas. *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* (Roma: Pontificio Institutum Orientalium Studiorum, 1953).

Öz, Osman. *Imam-ı Aẓamın Beş Eseri* (Istanbul: Kalem Yayıncılık A. S., 1981).

Patton, Walter M. *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: E. J. Brill, 1897).

Pessagno, J. Meric. "The Uses of Evil in Maturidian Thought", *SI* 60 (1984), 59v.

Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qādi'l-Qudāt Ab'ul-Hasan 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad al-Hamadani* (Leiden, 1976).

Pines, Shlomo. "A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim", *IOS* 1 (1971), 224v.

Rippin, Andrew and Jan Knappert, bot. dhe përkth. *Textual Sources for the Study of Islam* (Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1986).

Ritter, Helmut. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: I. Hasan al-Basri", *Der Islam* 21 (1993).

Robson, J. "Ibn Ishaq's Use of the Isnad", *BJRL* 38 (1956), 449v.

Rosenthal, Franz. "From Arabic Books and Manuscripts VI: Istanbul Materials for Al-Kindi and Sarahsi", *JAOS* 76 (1956).

_____ . *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

_____ . *The Study of Muslim Intellectual and Social Studies: Approaches and Methods*, monograph of the third annual United Arab Emirates Lecture in Islamic Studies, The University of Michigan Ann Arbor , tetor 9, 1980.

_____ . *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Rome, 1947).

_____ . *Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi* (New Haven: American Oriental Series, 1943).

Ross, E. C. "Annals of 'Oman from Early Times to the Year 1728 A.D., from an Arabic MS by Sheykh Sirha'n ..." *Journal and the Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal* 43 (1874). IIIv.

Salem, Elie Adib. *Political Theory and Institutions of the Khawarij* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1956).

Salisbury, Edward E. "Contributions from Original Sources to Our Knowledge of the Science of Muslim Tradition", *JAOS* VII (1862), 60v.

Salkini, 'Abdullah Muhammed. *Habr el-Umme: 'Abdullah ibn 'Abbas ve Medresetuhu fi't-Tefsir* (Beirut: Dār el-Selam, 1976).

Schacht, Joseph. "An Early Murci'ite Treatise: The *Kitāb al-Ālim Wal-Muta'allim*", *Oriens* 17 (1964), 96v.

_____ . *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

_____ . "On Abū Mus'ab and his *Mukhatasari*", *Andalus* 30 (1965), 1v.

_____ . "On Musa ibn 'Uqba's *Kitāb al-Maghazi*", *Acta Orientalia* 21:4 (1953) 288v.

_____ . "On Shāfi'is Life and Personality", *Studia Orientalia Ioanni Pedersen: Septuagenario A. D. VII*

Nov. Anno MCMLII A Collegis Discipulis Amicis Dicata (Hauniae, Copenhagen: Einar Munksgaard, 1953).

_____. "On Some Manuscripts in Kairouan and Tunis", *Arabica* 14 (1967), 225v.

_____. *The Origins of Islamic Jurisprudence* (Oxford: At The Clarendon Press, 1950).

_____. and C. E. Bosworth, bot. *The Legacy of Islam*, bot. i 2-të (Oxford: Clarendon Press, 1974).

Schwarz, Michael. "The Letter of Hasan al-Basri", *Oriens* 20 (1967), 15v.

Seale, Morris S. *Muslim Theology* (London: Luzac and Company Limited, 1964).

Seelye, K. Chambers. *Moslem Schisms and Sects* (New York: Columbia University Oriental Series, 1919); përkthim i 'Abd al-Qahir al-Baghdadi's *Al-Farq Bayn al-Firāq*, pjesa I. Shih gjithashtu A. S. Halkin.

Shehadi, Fadlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, New York: Caravan Books, 1982).

esh-Shehrestāni, M. b. 'Abdulkerim. *Kitāb el-Milel ve en-Nihal*. Bot. W. Cureton. 3 vëll. Kajro, 1948.

Shahrazuri. *Nuzhat al-Arwāh wa Rawdat al-Afrāh fi Ta'rikh al-Hukamah wa'l-Falāsifah*, bot. Khurshid Ahmad (India, 1976).

Sharif, Muhammad M., bot. *A History of Muslim Philosophy*, 2 vëll. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

Shehadi, Fadlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, NY: Caravan Books, 1982).

Smith, Wilfred Cantwell. "Faith as *Tasdiq*" në *Islamic Philosophical Theology*, bot. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979).

_____. "The Concept of Shari'a Among Some Mutakallimūn" në *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb*, bot. George Makdisi (Leiden: E. J. Brill, 1965).

Somogy, Joseph De. "A Qasida on the Destruction of Baghdad by the Mongols", *BSOAS* 7 41 v.

_____. *A Short History of Oriental Trade* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968).

_____. "A Treatise on the Qarmatians in the *Kitāb al-Muntazam* of Ibn al-Jauzi", *RDSO* 13 (1931-2), 248v.

Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics*, 4 vëll. (New York: American Book Co., 1937).

Sprenger, A. "On the Origin and Progress of Writing down Historical Records Among the Musulmans", *Journal of the Asiatic Society of Bangal*, 25 (1856), 303-29; dhe 375-81.

Shibli N'umani, Shams al-'Ulama'. *Omar the Great*, 2 vëll., përkth. i Maulana Zafar Ali Khan (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1975).

Stern, S. M., A. Hourani and V. Brown, bot. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday* (London: 1972).

Strothmann, R. "On the History of Islamic Heresiography" *IS* 11 (1938), 5v.

Subhan, Abdus. "Al-Jahm ibn Safwan and his Philosophy", *IS* 11 (1937), 221v.

et-Taberi, Ebū Kha'fer. et-Taberi, *Xhāmi' el-Bejān fi Tefsir el-Kur'ān* (Bejrut: Dār el-Ma'rife, 1980).

_____. *Tārih er-Rusul ve'l-Mulūk*. Bot. M. J. de Goeje. Nē 3 seri prej 6, 3 dhe 4 vëll. përkatësisht. Leiden: E. J. Brill, 1879-1901.

Al-Taftazāni, Sa'd al-Din. *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, përkth. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950).

et-Tarifi, Nasir ibën 'Akil ibën Jāsir. *el-Kadā fi 'Abdi 'Umer ibn el-Hattāb*, 2 vëll. (Xhidde: Dār el-Mekan, 1986).

Taylor, Richard C. "Abd al-Latif al-Baghdādi's *Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)*" në *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani* bot. Michael Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984).

Thomson, William. "Kharijism and the Kharijites" në *Macdonald Presentation Volume* (Princeton, 1933).

_____. "The Sects of Islam", *MW* 39 (1949), 208v.

_____. "Free Will and Predestination in Early Islam I & II", *MW* 40 (1950); 207-216 dhe 276-287.

et-Tirmidhi, *Sunen në el-Kutubu's-sitte ve Shurūhuhā* (Istanbul: Çağrı Yayınları dhe Dār Sehnūn, 1992).

Tritton, A. S. "Man, Nafs, Rūh, 'Aql", *BSOAS* 34 (1971).

_____. *Muslim Theology* (London, 1947).

_____. "Theology in the Making", *JRAS* (1945), 82v.

Ünal, Ismail Hakkı. *Imam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994).

Vitestam, Gösta, bot. *Kitāb al-Radd 'ala'l-Jabmiyya desd Abū Sa'id Uthman ibn Sa'id al-Dārimi* (Lund and Leiden: E. J. Brill, 1960).

Walzer, Richard. *Greek into Arabic* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962).

_____. "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens* 3 (1950).

_____. "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens* 6 (1953), 91v.

el-Vākidi, *Kitāb el-Megāzi*, përkth. nga J. Wellhausen (Berlin: Druck und Verlag von G. Reimer, 1882).

Watt, Montgomery. *Bell's Introduction to the Qu'ran* (Edinburgh: At The University Press, 1970).

_____ . "Early Discussions about the Qur'an", *MW* 40 (1950), 27v.

_____ . *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: At The University Press, 1973).

_____ . *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac and Company, Ltd., 1948).

_____ . *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: At The University Press, 1987).

_____ . *Islamic Political Thought* (Edinburgh: At The University Press, 1987).

_____ . "Kharijite Thought in the Umayyad Period", *Der Islam*, 36 (1961) 15v.

_____ . "The Logical Basis of Early Kalam", *IQ* 6 (1962), 3v.

Weiss, Bernard. "The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Din al-'Āmidī", *SI* 59 (1984), 79v.

Wellhausen, Julius. *The Religio-Political Factions in Early Islam*, përkth. i R. C. Ostle (Amsterdam, Oxford: North Holland Publishing Company, 1975).

_____ . *The Arab Kingdom and its Fall* (Calcutta, 1927).

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: At The University Press, 1932).

Whitehead, Alfred North. *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1938).

_____ . *Process and Reality*, bot. i David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1979).

_____. *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967).

Whitley, Richard. *The Intellectual and Social Organization of the Sciences* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976).

_____. "The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *MW* 33 (1943) 114v.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefi Mezhebinde İctihad Felsefesi* (Istanbul: İşaret Yayınları, 1981).

ez-Zemahsheri, Muhammed. *el-Keshshāf* (Beirut: Dār el-Kutūb el-İlmijje, 1995).

Zaman, İftikhar. "The Science of *Rijal* as a Method in the Study of Hadiths", *JIS* 5:1 (1994), 5v.

Zejdān, 'Abdulkerim. *el-Vejiz fi Usul el-fikh* (Istanbul: Dersaadet Kitabevi, n.d.).

Treguesi i emrave:

A

Abān ibën 'Uthmāni, 252
Abdulkāhir el-Bagdādi,
298

Ahmed ibën Hanbeli, 224,
236, 291, 292, 293, 294,
295, 301

Allahu, 12, 21, 98, 214-6,
217-27, 249-50, 256,
260, 278, 282-4, 287-9,
291-7, 306

aprovimi, 267

Aristoteli, 27, 126, 131-2,
134, 139, 147, 152, 153,
156, 173, 179-80, 196,
246-7, 298, 307

aspekte antropologjike,
192

B

Babiloni, 151

bashkësia, 18-9, 24, 26,
28, 30, 111, 113-4, 116,
136, 144-50, 157-9,
161-2, 167-76, 179-80,

191, 205, 208-9, 219,
228, 233, 247-50, 253,
259, 265, 285, 303-5,
308-9, 317, 319, 324

bashkësi shkencëtarësh,
32, 144, 160, 228

Beshshar ibën Burdini,
300

botëvështrimi, 6-7, 10, 14,
20, 22, 26, 29, 31, 40,
43, 96, 99, 102-3, 105-
125, 128, 132, 135, 138-
9, 144, 157, 160-8, 189,
196, 203-13, 221-7,
229, 233-4, 238-9, 248,
253, 262, 275-8, 280,
287, 292, 301, 303, 305,
313-22

botëvështrimi grek, 115,
196

botëvështrimi
perëndimor, 29, 115,
121

botëvështrimit islamik, 14,
20-1, 40, 43, 107, 112-
5, 119-21, 139, 167,

169, 205-6, 209-13,
221-2, 224-7, 229, 238-
9, 248, 253, 262, 276-8,
280, 287, 292, 318, 320

D

Dampier, 30, 155, 331

Davud ibën Ali, 301

dija, 19, 24, 26-7, 30-1, 37,
39, 44, 48, 55-6, 68, 73,
95-7, 111-2, 135, 150,
152-3, 162, 184, 202,
209, 221, 226-7, 235-6,
272, 294, 319, 323

dinamizmi institucional,
183-4

dinamizmi intelektual,
178-80, 182-4, 194,
201, 203

dinamizmi moral, 178,
180-1, 183, 194, 201

dinamizmi politik; 201

dinamizmi shoqëror, 182-
3, 195

E

Ebū el-Berekāt el-Bagdā-
di, 298

Ebū Hanife, 235, 267,
270-2, 289, 301, 327

Ebu Hasan el-Esh'ari,
269, 292, 295, 297-8,
301, 333

Ebū Jūsuf Ja'kūb ibën
Ibrāhim, 271

Ebu Mensur el-Maturidi,
301

Ebū'l-Hudhejl, 290, 299

edh-Dhehebiu, 236

ego, 70

ehl-i sunneti, 280

eksperimenti, 49, 315

el-'Al'lāf, 299

el-Amiri, 307

el-Beladhūri, 257

el-Evzā'i, 271-2

el-Fārābiu, 65

el-fikh, 238, 244-6, 253-6,
258-9, 262, 265, 267,
270, 273-4, 298, 305,
333, 335, 339, 341, 350

el-Kindi, 307

el-muhaddithūn, 261

el-Sixhistani, 307

el-Xhahidh, 301, 338

emocionet, 47, 57, 59-61,
68

epistema, 147, 246

Epistemologjia, 6, 38, 95,
128, 207-8, 221

esh-Shehrestāni, 298, 300,
346

Esh-Shejbani, 264

eth-The'ālibi, 235

et-Taberi, 238, 248, 252,
257, 261, 291, 347

Euklidi, 156

ez-Zuhri, 232-3, 252, 255-60, 264-5

F

fazat shkencore, 149

Fenikasit, 194

fikhu, 7, 120, 130, 147, 154, 156, 209, 211, 224, 227, 232, 235, 237-8, 245-7, 249, 251, 253-5, 259, 265, 267, 269-70, 273-4, 280, 284, 287, 290, 298, 300, 302

filozofia, 9-12, 27, 31, 45, 62, 65, 67, 69-70, 82, 97, 111, 120, 130-1, 144, 152, 166, 167, 181, 184, 190, 191, 199, 206, 211, 221, 222, 237, 245-8, 261-2, 275-6, 300, 305, 307, 311, 319

filozofia politike, 7, 302

fitreb, 69, 130

fjalori shkencor, 234, 237, 247-8

frizët, 200

Fulberti, 203

gajbi, 20, 21

G

Gejlân ed-Dimeshkiut, 256

Gerlantit nga Auriaku, 203

grumbullimi i dijes, 16, 26

Gj

gjendja mendore, 67

gjendja psikologjike, 47

gjykimi personal, 263

H

hadith, 12, 24, 206, 223, 236, 238, 249, 251-3, 259-60, 265, 267, 270, 272, 290, 336

halife, 121, 212, 304

Hamidullah, 231

Hammad ibën Ebu Sulejman, 232

Hammam ibën Munebih, 230

harixhitët, 280

Hasan el-Basri, 232, 237, 255, 283, 287, 299, 329

Herakliti, 153

Hikmeb, 238

Hikmet, 256

Hishām ibën el-Hakem, 291

Homeri, 132, 195

I

i brendshëm, 50-1, 56-7, 60, 63, 77, 85, 116

Ibën Abbasi, 234, 236, 266

- Ibën Is'hak, 232, 252, 259, 260
 Ibën Kajjim el-Xhevziije, 255
 Ibën Sa'd, 234, 252, 253, 255, 261, 337
 Ibën Sina, 116
 Ibrahim Nehai, 270
 Idealet anësore, 174
 idealet shkencore;, 168
 ideja e Zotit, 119, 214
 idenë kur'anore, 217
 identiteti, 166
 Imagjinata, 74, 83, 84
 institucione shoqërore, 143
 Intelekti, 83, 84, 88
 intelektualët muslimanë, 13
 introspektimit, 50
 Intuita, 88
 intuita shqisore, 60, 71
 istihsanit, 267
- K**
- Kadi Shurejh, 232
 Kanti, 38, 42-4, 56, 58, 62, 69, 81, 97, 106, 314
 Karli i Madh, 200
kelām, 18, 130, 139, 154, 156, 173, 209, 233, 237-8, 245, 247, 256, 263, 274-9, 283, 285-7, 289-90, 297-302
- Knososi, 192, 195
 koncept, 9-11, 14-5, 18, 58, 61, 68, 74, 85, 95, 99, 103, 107-8, 111-4, 117, 119-21, 125, 127-31, 133-5, 137, 139-40, 147, 156, 163, 165-6, 177, 206-7, 210-4, 224, 228, 238, 253, 264, 266, 292, 297, 302, 304-5, 313, 315, 317, 319
 Konteksti mjedisor, 316
 Koperniku, 173
 Korniza mendore, 124, 313
 korpusi dijes, 25, 143, 150, 269
 korrespondenca, 87
 kujtesa, 72, 74, 76, 80, 230
 kuptimet shkencore, 233
 kuptimi ontologjik, 51
 kuptimi epistemologjik, 60, 110, 11-5, 128
 Kushtetuta e Medinës, 303
- L**
- Lidhja formale, 173
- M**
- Mālik ibën Enes, 264, 265
 maturidijje, 289
 mbretëria, 21-2, 63-9, 235

- mbretëria transcendente, 64-5
- mbretëria absolute, 66
- Medina, 209, 221, 229, 231, 248, 250, 257, 259, 263, 265, 271, 277, 280, 299, 303, 319
- Meka, 113, 206, 213, 229, 253, 266-8, 271, 276, 278, 280, 282, 319
- mendësia, 21, 99, 102, 108, 116, 121, 124, 136, 232, 314
- mendimi, 56, 78, 83, 128, 158, 165-6, 176, 180, 191, 231, 253, 262-4, 266, 268-71, 272-4, 278, 283-4, 288-9, 299, 301, 305, 309, 317-8
- Mendimtarët, 43
- Mesdheu, 201-2
- mësimi skollistik, 202
- metafizika, 69-70, 156, 206, 222, 305
- metoda, 16, 19-20, 22-3, 30, 43, 72, 82, 130, 135, 150, 153-4, 237, 267, 306, 315
- metodologjia, 19, 25-6, 31, 152, 261, 264
- Mikena, 195
- mitologjia, 132, 194, 196
- mjedisi konceptual, 14, 107, 125, 134, 197, 207
- mjedisi mendor, 108
- Muhammed ibën el-Hanefijje, 232, 299
- Muhammed ibën el-Hasan ibën Farkad, 272
- Mundësitë materiale, 323
- Murxhie, 288
- Muxhahid ibën Xhabir, 232
- Muxhahidi, 238
- N**
- natyrore, 37, 39, 65, 70, 84, 86-8, 95-7, 100-2, 105, 110, 114, 117, 126, 131, 135, 166, 177, 179, 293, 311
- Nj**
- njohja mendore, 6, 71
- njohja, 10-1, 20, 22-4, 26, 28, 32, 38-42, 44, 46-8, 50-7, 60, 62, 64, 68-9, 71-3, 75-8, 80-1, 83-5, 88-90, 95-100, 103-4, 115, 121-3, 127-8, 130-4, 136, 146-8, 153, 158-9, 173, 176, 251, 289, 313
- O**
- objekti i studimit, 16-7, 27, 149, 154-5, 160, 254, 290

objekti i dijes, 6, 48
operacionet natyrore, 109-10
organizimi njohës, 170

P

Parmenidi, 133-4, 153
perceptimi, 55-6, 134
perceptimi shqisor, 55, 60, 134
përkufizimi, 9, 11, 13-6, 30-1, 44-6, 56, 114, 124, 128, 245, 265-6, 287-8
përparimi shkencor, 7, 13, 115, 132, 179, 191, 205, 222, 308, 310-1, 316, 318-9, 320-1, 323-4
përshtypja empirike, 49-50
përvoja, 42, 49-54, 60-1, 63, 66, 68, 70-1, 79, 90, 96, 98, 100, 102
përvoja e jashtme, 53
Peter Abelari, 203
Peter Lambardi, 203
Pirenejve, 200
Pitagora, 153
praktika kulturore, 219
prirja, 38, 86, 131, 274
procesi epistemologjik, 61, 64
profeti, 204, 209, 221, 223, 229-32, 234, 236-

7, 250, 252-5, 257-8, 260, 262, 267, 277-8, 281, 291, 302, 306, 319

Ptolemeu, 173

Q

qëllimi metodologjik, 168, 170-1
qëllimin i shenjtë, 219
qenia, 52, 62, 65, 89
qenija konkrete, 52
qytetërimi, 7, 190, 192, 197, 204
qytetërimi grek, 185-6, 189, 197
qytetërimi minoik, 192-3, 195
qytetërimi islamik, 14, 128, 168, 174, 177, 197, 209, 222, 243-4, 261, 276, 319, 320

R

Rosenthal, Franz, 45, 344

S

Salamanka, 203
Saragosa, 203
scientia, 33, 147
Sicilia, 201, 203
sistemi arsimor, 39
skema konceptuale, 6, 128, 130, 138-9, 161, 164, 189, 196, 203, 207-

8, 211, 228, 263, 280, 302, 307, 315, 321
 skema konceptuale shkencore, 128, 130, 133-5, 138-9, 161-2, 164, 168, 189, 196, 203, 207-8, 211, 222, 228-9, 233, 237-8, 277, 280, 287, 301-2, 307, 321
 sociologët, 144, 166
 sociologjia e shkencës, 27, 32, 127, 143-4, 151, 158, 175, 194, 209, 221, 248, 298, 309-10, 322
 Sokrati, 133, 191
 struktura epistemologjike, 157
 subjekti, 47, 68, 70
 subjekti njohës, 47
 Sufjan eth-Theuri, 232
sunnetullah, 182, 306

Sh

Shahti, 267
 Shën Anselmi, 203
 shiitët, 281
 shkakësia, 65
 shkaqet kontekstuale, 178, 182-3, 204
 shkolla e Medinës, 252, 259, 260, 263-4, 268
 shkolla e Mekës, 266-8, 271

shkolla e Shafi'iut, 268
 shkolla Palatine, 200
 shkolla e xhamive, 231
 shkolla e Sofasë, 231
 shkolla e Shartrit, 203
 shkolla tradicionaliste, 261
 shoshitja racionale, 159
 shpallja, 22-3, 64, 67-8, 96, 113, 147, 205-6, 225-6, 232, 247-8
 shpjegimi anatomik, 40
 Shurejhu, 269, 270, 271

T

të menduarit filozofik, 109, 167, 191, 199
Tefsir, 209, 237-8, 248, 265, 330-1, 336, 340, 345, 347
 tekstet e shpallura, 65
 teologjia, 27, 70, 136, 292, 300
 teoria islamike, 41, 42
 terma vlerësues, 41
 terma shoqërorë, 159
 terminologjia filozofike, 26
 terminologjia, 18, 23, 26, 50-1, 100, 119-20, 140, 153, 163, 206, 211, 234, 237, 247, 251, 253, 269, 285-6, 304-5, 314

- terminologjia shkencore,
18, 120, 206, 211, 234,
247 Toledoja, 202
- tradita shkencore, 18-20,
23-4, 27-8, 30, 33, 121,
130-1, 133, 135-9, 144-
50, 154-5, 160, 168-71,
174-5, 186, 189, 194,
196-9, 202-5, 206, 208-
10, 228, 230, 233, 235-
6, 238-9, 243-47, 254-5,
259, 267, 269, 273, 290,
306
- tradita shkencore islamike,
169, 202, 204, 228, 230,
236, 245, 273
- transcendenca, 23, 64-5,
206, 328
- trazira morale, 181
- trualli epistemologjik, 32,
44, 103, 107, 196
- Th**
- Thalesi, 132, 156, 196
- themeli i pavëzhgueshëm,
123-5, 312-3, 315, 316,
318, 321-2
- U**
- umme*, 212, 303, 304, 319
- Urve ibën ez-Zubejr, 232,
251
- V**
- Vakidi, 257, 261, 306, 349
- varfëria intelektuale, 166
- Vasil ibën 'Atā, 290
- Vehb ibën Munebbih, 255
- veprimtaria shkencore.,
108, 116, 157, 159
- vështrimi historik, 11
- vështrimi teologjik, 300
- vetëdija shkencore, 10-1,
25, 28, 31, 154, 243-4,
255, 261
- vëzhgimi, 28, 49, 82, 315
- vullneti, 68, 72, 74, 80, 87-
8, 256, 278, 283, 288,
296-7, 317
- Xh**
- xhahilijeti, 205
- Xhehm ibn Safvan, 290-1
- Xhehmi, 291-7
- Z**
- zakonet kulturore, 157
- zbulesa, 12, 21, 24, 65, 67,
96, 225-6, 250, 319, 320
- Zeusi, 195
- zgjidhja intelektuale, 249
- Zoti, 27, 42, 65, 217, 223,
234, 292, 294-5
- W**
- Whitehead, 82, 116, 166,
349
- Will, 335, 348-9



Mendimi shkencor dhe barra e tij është një trajtesë, e cila hulumton rrugët nëpër të cilat është kuptuar shkencë gjatë historisë dhe mënyrën sesi e konceptojmë sot. Këtu argumentohet se çfarëdo dukurie njerëzore ka disa korniza mendore, përmes të cilave gjen shprehjen. Prej këndej shtron pyetjen: përmes cilave korniza mendore shfaqet shkencë? Para së gjithash, shkencë është një veprimtari njohëse dhe si e tillë përbën një përpjekje për të fituar dije rreth disa objekteve ose dukurive rrotull nesh. Në këtë rast ajo duhet të ketë një kornizë epistemologjike, e cila shtjellohet në këtë trajtesë si epistemologjia e shkencës; më tej përbën një veprimtari që kryhet prej bashkësisë së studiuesve dhe nxënësve të tyre nëpër një vargëzim të pashkëputur të traditës. Kjo na jep kornizën sociologjike. Duke u mbështetur në këto korniza themelore, d.m.th. në qasjen njohëse dhe sociologjike, arrihet të përkufizimi i konceptit të shkencës. Për shkak të mungesës së një kornize epistemologjike dhe sociologjike, të marra së bashku, nuk janë shpjeguar në mënyrë të përshtatshme mjaft nocione thelbësore, si procesi shkencor, vetëdijshmëria shkencore dhe botëvështrimi, lidhur me lindjen dhe zhvillimin e shkencës brenda një qytetërimi. Kështu kjo trajtesë na sjell një të kuptuar të freskët të koncepteve sociologjike lidhur me shkencën, si: bashkësia shkencore dhe tradita shkencore. Nga historia e shkencës është sjellë një lëndë e bollshme, që shpaloset brenda tre qytetërimeve të marra si shembull: qytetërimin grek, islamik dhe Perëndimor, me qëllim që të mbështetet korniza në të cilën është përfutur mendimi shkencor në këto bashkësi. Autori, Alparslan Açikgenç, është profesor i historisë dhe i filozofisë në Universitetin Fatih të Stambollit. Profesori Açikgenç e mori B.A. në Universitetin e Ankarasë (1974), kurse doktoranturën e kreu në Universitetin e Çikagos (1983) me disertacionin "Koncepti i ekzistencës të Sadra dhe Hajdegeri". Ka dhënë leksione në universitete të ndryshme në Turqi (Universiteti Teknik i Lindjes së Mesme), në Malajzi (Instituti Ndërkombëtar i Mendimit dhe Qytetërimin Islamik) dhe në Jordani (Universiteti Al el-Bejt). Disa nga librat e tij të botuar më parë janë: *Qenia dhe ekzistenca të Sadra dhe Hajdegeri: Një ontologji krabasimtare* (Instituti Ndërkombëtar i Mendimit dhe Qytetërimin Islamik - ISTAC, Kuala Lumpur, 1993); *Shkencë Islamike: drejt një përkufizimi* (ISTAC, Kuala Lumpur, 1996); *Filozofia e dijes* (turqisht, insan Yayınları, Stamboll, 1992).

ISBN 998956176-9



9 789989 561766

