

ZIAUDDIN SARDAR
JEREMY HENZELL-THOMAS

RIVLERËSIMI I REFORMËS NË ARSIMIN E LARTË

Nga islamizimi drejt integritit të dijes



RIVLERËSIMI I REFORMËS
NË ARSIMIN E LARTË

Nga islamizimi drejt integritit të dijes

*Rivlerësimi i reformës në arsimin e lartë: Nga islamizimi
drejt integritetit të dijes* (Albanian)

Ziauddin Sardar & Jeremy Henzell-Thomas

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic
Thought (IIIT), First Edition 1443AH / 2022CE

ISBN: 978-9928-126-42-9 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:

Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge

Ziauddin Sardar & Jeremy Henzell-Thomas

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1439AH / 2018CE

ISBN: 978-1-56564-375-8 Paperback

ISBN: 978-1-56564-376-5 Hardback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

PËRKTHIMI
KONSULENT SHKENCOR
REDAKTIMI SHKENCOR
REDAKTIMI GJUHËSOR
KOORDINATORE
FAQOSJA DHE DIZAJNI
BOTUES

Astrit Hykaj
Prof. Ass. Dr. Ramiz Zekaj
Mentor Beqo
Roald Hysa
Anisa Hykaj
Suhejb Xhemali
Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i
Qytetërimit Islam

SHTYPUR NGA

www.aiitc.net / contact@aiitc.net
Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri"
Autostrada Tiranë-Durrës, km 26
Cel: +355 672063702
email: info@milenumiri.al
web: www.milenumiri.al

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse
të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medeoemos edhe ato të
botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve
të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë
e saktë ose e përshtatshme.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Sardar, Ziauddin
Rivlerësimi i reformës në arsimin e lartë : nga islamizmi drejt integritetit të dijes / Ziauddin Sardar, Jeremy
Henzell-Thomas ; përkth. Astrit Hykaj ; red. shkenc. Mentor Beqo. – Tiranë : AIITC, 2021, 257 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Rethinking reform in higher education from Islamic thought

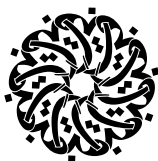
ISBN 978-9928-126-42-9

I. Henzell-Thomas, Jeremy

1. Feja islame 2. Arsimi i lartë 3. Reforma

28 - 756 : 378 . 014.3

Ziauddin Sardar
Jeremy Henzell-Thomas



RIVLERËSIMI I REFORMËS NË ARSIMIN E LARTË

Nga islamizimi drejt integritetit të dijes

Përktheu
Astrit Hykaj



Tiranë, 2022



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i
Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Përmbajtja

PARATHËNIE	7
------------------	---

Ziauddin Sardar

HARTËZIMI I TERRENIT.....	11
RIVLERËSIMI I UNIVERSITETEVE (OSE JO)	18
SHOQËRITË E DIJES DHE PRODHIMI I DIJES	30
PARADIGMAT: TË VJETRA DHE JO DOMOSDOSHMËRISHT TË REJA	37
QËNDRUESHMËRIA DHE E ARDHMJA E QËNDRUESHME.....	42
TRANS-DISIPLINARITETI: FORMIMI I PARADIGMAVE TË REJA.....	51
KOMPLEKSITETI DHE SISTEMET KOMPLEKSE	57
Atëherë, çfarë është kompleksiteti?	
Dhe cila është rëndësia e tij në arsimin e lartë?.....	58
ARDHMËRITË DHE ÇËSHTJA E VLERAVE	65
NJË VETËDIJE E RE	71
REFERENCAT.....	85

Ziauddin Sardar

NGA ISLAMIZIMI DREJT INTEGRIMIT TË DIJES	101
RISHIKIMI I HISTORIVE.....	104
STRUKTURA E DIJES.....	111
RRETHANAT BASHKËKOHORE	117
ÇËSHTJA E GJUHËS.....	128
KUNDËRSHTITË DHE MËDYSHJET.....	139

RENDITJET DHE BREZAT E SË ARDHMES	143
TË ECËSH PËRPARA.....	147
Çfarë duhet të bëjmë për ta mbërritur qëllimin tonë?	148
SHËNIME DHE REFERENCA.....	160

Jeremy Henzell-Thomas

INTEGRIMI QË NE SYNOJMË.....	163
HIJET E KUPTIMIT	165
QARKU I INTEGRIMIT	172
PËRTEJ DIKOTIMIVE.....	177
UNIVERSITETI HOLISTIK	180
REFERENCAT.....	189

Jeremy Henzell-Thomas

DREJT NJË GJUHE INTEGRIMI.....	193
HORIZONTET ZGJERUESE TË NJOHURIVE NJERËZORE.....	196
FUQIA E DIALEKTIKËS.....	198
TENSIONI NDËRMJET 'AUTORITETIT' DHE 'INTERPRETIMIT'.....	200
GJUHA, KONCEPTUALIZIMI DHE PËRGJËGJESIA	201
PARADOKSI I UNITETIT DHE I SHUMËLLOJSHMËRISË	204
TË KALOSH PËRMES GURËVE QË PËRPLASEN: RREZIQET E	
MENDIMIT BINAR	206
RRESHTIMI I PËRKUFIZIMEVE TONA PËR TË KRIJUAR NJË	
PARADIGMË TË RE	210
SI E TRAJTËSON LIGJËRIMI TË KUPTUARIT.....	212
QARTËSIMI I TERMINOLOGJISË SË NGATËRRUAR	214
ORIENTIMI, EKUILIBRI DHE INTEGRIMI	218
E VËRTETA, DREJTËSIA DHE RRUGA E MESME.....	219
DALLIMI I KUPTIMEVE POZITIVE DHE NEGATIVE.....	223
GJURMIMI I KUPTIMEVE MË TË MIRA.....	225
KUPTIMET 'ORIGINALE', NDRYSHIMI SEMANTIK DHE ENTROPIA	
TERMINOLOGJIKE.....	228
JOSHJET IDEOLOGJIKE TË 'IZM – AVE'.....	230
TERMAT PROBLEMATIKË NË LIGJËRIMIN MBI TEMËN	235
EKSELENCA: NJË HYRJË MODEL	
PËR FJALORIN E PROPOZUAR TË FJALËVE	242
CITIME	253



Parathënie

Shoqëritë Myslimane janë duke përjetuar një krizë në arsim në të gjitha nivelet. Shumica e studimeve të fundit kanë vënë në dukje, sesa e dëmshme është bërë kjo gjendje. Raporti i Zhvillimit të Shoqërisë Arabe i vitit 2003 vuri në dukje, se “mungesa e dijes” në shoqëritë arabe ishte e “rëndë” dhe e “rrënjësor thellë”; një vlerësim i njëjtë mund të bëhet edhe për kombet e tjera myslimane. Së fundmi, kërkime të shumta shkencore dhe botime të tjera kanë pohuar përfundime të ngjashme.

Në fillim të vitit 1980, IIIT shprehu në planin e vet të punës se ‘shekuj të kthimit mbrapa, kanë bërë të mundur, që anafalbetizmi, padija dhe bestytnitë të shpërndahen mes myslimanëve’ dhe ‘këta keqbërës kanë bërë që myslimanët të tërhiqen drejt një lumturie të përkryer, që mbërrihet nëpërmjet besimit të verbër, duke anuar nga e drejtëpërdrejtja dhe besimi i verbër’. Instituti vuri në dukje ‘rënien intelektuale dhe metodike’, si shkakun kryesor të kësaj sëmundjeje, dhe mund të shkojmë më tej duke e menduar atë, si dështimin e mendjes dhe zemrës.

Gjatë viteve të fundit IIIT ka mbajtur një sërë takimesh për të shqyrtuar gjendjen e arsimit në shoqëritë myslimane dhe për të krijuar një mënyrë të suksesshme për t’u zhvilluar. Pas kësaj u mbajt një takim dy ditor mbi Reformimin e Arsimit e

Lartë në Shoqëritë Myslimane, me datat 9 dhe 10 dhjetor 2013, së bashku me Qendrën Wilson.

Shqyrtime të mëtjeshme të ngjeshura u mbajtën në takimet e IIIT në Mbretërinë e Bashkuar dhe dolën në një sërë përfundimesh. U theksua se shkencat shoqërore në përgjithësi janë kritikuar ashpër për *copëzimin e realitetit*, sikur qeniet njerëzore politike, shoqërore, ekonomike dhe mendore, të ishin specie të ndryshme për t'u studiuar në një model të veçantë. Gjithashtu u kuptua, se kriza e arsimimit, përfshirë Arsimin e Lartë, nuk është kufizuar tek shoqëritë myslimane. Arsimi i Lartë në Perëndim është gjithashtu duke u përballur me një gjendje të vështirë, megjithëse kriza këtu është e një natyre tjetër. Ish Dekani i Kolegjit të Harvardit, Harry Hat Lewis, e ka trajtuar këtë në librin e tij Përsosmëria pa një Shpirt: A ka të Ardhme Arsimi Liberal?

Shumë çështje të tjera janë ngritur në libra dhe kërkime shkencore. Një tjetër përfundim ishte, se problemet e përgjithshme të Arsimit të Lartë janë të natyrës epistemologjike dhe etike. Rruga përpara na kërkon t'i kalojmë këto sfida nëpërmjet integritit të dijes, e cila ka nevojë *për rivlerësimin e identiteteve disiplinare*, dhe një mënyrë të re mendimi, e cila do të bashkojë njohuritë e zbuluara me përpjekjet njerëzore në prodhimin e dijes. Më fjalë të tjera, kemi nevojë për një model të ri bazuar në pikëpamjen e Kuranit për botën dhe një epistemologji, mbështetur në doktrinën e *teuhidit* (Zoti është një) dhe në përgjegjësinë kundrejt Zotit, shpirtit të dikujt, njerëzimit, të gjitha qenieve të gjalla dhe botën. Ky model i jep rëndësi dijes së Shpallur dhe asaj Njerëzore, dhe njeh larmishmërinë dhe shumëllojshmërinë e shoqërive tona, po ashtu ritmin e shpejtë të teknologjive të reja dhe risive, që janë duke ndryshuar botën.

Duke ndjekur takimet e ngjeshura në Mbretërinë e Bashkuar, Profesor Abdelwahab El-Affendit iu kërkuar të paraqiste një shkrim mbi Reformën në Arsim. Artikulli që ai shkroi u vërejt nga Dr. Jeremy Henzell-Thomas. Të dy artikujt u ndërthurën dhe u zhvilluan në një vëllim të vetëm të titulluar "Nga Islamizimi

drejt Integritetit të Dijes: Rivlerësimi¹ i Reformës në Arsimin e Lartë” nga Profesor Ziauddin Sardar. Shkrimi përfundimtar u qarkullua për shqyrtim në takimin mbi Reformën e Arsimit në Shoqëritë Myslimane mbajtur në Turqi më 18 dhe 19 Mars 2016 nga IIIT së bashku me Fakultetin e Teologjisë, Universitetin e Stambollit, dhe MAHYA. Shkrimi i lartpërmendur është përfshirë në këtë vëllim së bashku me tre shkrime të tjera. Ky vëllim përfaqëson botimin e parë të IIIT mbi Reformën e Arsimit të Lartë në Shoqëritë Myslimane (RALSM) dhe po botohet së bashku me *Qendrën e Politikave Postnormale dhe Studimeve të Ardhshme*.

Takimi mbi Reformën në Arsim në Shoqëritë Myslimane i mbajtur në Stamboll u ndërtua mbi katër tema kryesore:

- Natyra dhe Veçoritë e Trashëgimisë Islame dhe Etika e Islamit në Arsim
- Çështjet e Integritetit të Dijes dhe Trashëgimisë së IIIT
- Çështjet dhe Rrymat në Modelet Mbizotëruese të Arsimit
- E ardhmja e Arsimit në Botën e Globalizuar.

Ky punim mbi reformën është i gjithi një ndryshim i modelit të pikëpamjes, që rrjedh nga shqyrtime të rëndësishme përfshirë qëllimet e vetë arsimit. Mund të kërkojë reformimin e disiplinave që kemi, krijimin e disiplinave të reja, po ashtu duke punuar bashkëlidhur me dijet dhe ligjëratat bashkëkohore, duke marrë parasysh normat etike dhe shpirtërore të shoqërive myslimane, parimet udhëzuese nën të cilat veprojnë, dhe që shënojnë themelin e përbërjes së saj dhe përcaktimin shpirtëror. Reforma e Arsimit të Lartë, në vend që të krijojë ndarje, njeh larmishmërinë dhe shumëllojshmërinë e shoqërisë së sotme të ndërlidhur, dhe synon të zëvendësojë qasje të njëtrajtshme dhe të varfra për

1 Autori në titullin origjinal në anglisht përdor termin *rethinking*, të cilin në shqip kemi zgjedhur ta përkthejmë me termin *rivlerësimi*, pasi na duket termi më i përshtatshëm që e ngërthen kuptimin e fjalës *rethinking* në shqip. Kjo për arsye se autori synon të sjellë një shqyrtim të tematikës së trajtuar nga një këndvështrim i ri, më i përditësuar dhe më i avancuar.

dije me një aftësi më të gjerë dhe krijuese për të kuptuar të vërtetën, që gjendet në toka të ndryshme dhe kultura të ndryshme. Maturia, barazpesha dhe komunikimi efektiv janë tiparet madhore të themeleve të filozofisë.

Shpresojmë se idetë dhe mendimet e shprehura në këtë vëllim do të veprojnë, si përshpejtues për të nxitur rrahje mendimesh dhe shqyrtime të mëtejshme mbi shqetësimet e ngritura. Qëllimi është të prodhojmë parashtrime përtëritëse, të dobishme dhe të zbatueshme në të gjitha fushat e Arsimit të Lartë të cilat mund të pasurojnë dhe të mbështesin Projektin e Reformës së Arsimit të Lartë në Shoqëritë Myslimane. Ftojme kërkues shkencor dhe ekspertë për t'iu bashkuar kësaj stuhie mendimesh duke parashtruar idetë, vërejtjet dhe ndihmesat e tyre.



ZIAUDDIN SARDAR

Hartëzimi i terrenit

Besimi se Arsimi i Lartë duhet të ndryshojë në mënyrë rrënjësore ka një histori të gjatë. Zakonisht është i lidhur me arsyetimin e “krizës në arsimin e lartë”, i cili u bë i njohur nga libri i shumëpërfolur *“Përsosmëria pa një Shpirt”* nga Harry Lewis, ish Dekani i Kolegjit Harvard, botuar në 2006. Lewis arsyeton, se universitetet si Harvardi, nuk japin mësim virtytet thelbësore të qenies njerëzore, idealet e arsimit liberal kushtuar çlirimit të mendjes dhe shpirtit. Por analiza e kësaj krize shkon me tej se Lewis, dhe shkakut i sëmundjes nuk është thjeshtë mungesa e shpirtit.

Emërtimi ‘krizë’ ka kuptime të shumëfishta. Përkufizimi në fjalor është “koha e çastit dhe e rrezikut”. Në anglishten e mesjetës së vonë, lë të kuptojë pikën kthyesë të një sëmundje, kur aftësia e vetë të sëmurit për t’u përmirësuar, nuk ishte e mjaftueshme për t’u shëruar. Kuptimi Grek i fjalës, gjithashtu do të thotë çasti i së vërtetës, kur domethënia e një ngjarje mbërrin në pikën kur bëhet tërësisht e nevojshme për të marrë një vendim (O’Conner, 1987). Në kuptimin klasik arsimi është në pikën kthyesë, ka mbërritur në pikën ku nuk është i aftë të shërohet vetë, me aftësitë e tij ideore, mendësore, morale dhe rregullatore. Çasti i së vërtetës ka ardhur, është koha për të vendosur dhe ndryshuar. Por një krizë nuk shfaqet e izoluar dhe kriza e arsimit nuk është një dukuri që bën përjashtim. Është pasojë e një sërë krizash dhe që ka lidhje me to, kriza e kapitalizmit (Wolf, 2016), Kriza Ekonomike (Roubini, 2011), kriza e demokracisë

shoqërore (Keating, 2015), Kriza e Autoritetit Moral (Cupitt, 2012), për të mos përmendur krizën mjedisore, krizën shpirtërore dhe krizën e besimit. Duket se ne jetojmë në një “botë pas krize” (Sharma, 2016). Kështu në mënyrë që të vlerësojmë plotësisht përmasat e krizës në arsimin e lartë, ne duhet ta shohim atë, si një nyjë në një rrjet krizash të shumëfishta dhe të ndërli dhura me njëra-tjetrën. E gjithë kjo nënkupton, se idetë tradicionale mbi të cilat jemi mbështetur janë prishur.

Në vitin 1997, Bill Readings arsyetoi në *Universitetin në shkatërrim*, se lidhjet historike midis universiteteve dhe shteteve kombe janë prishur. Arsimi i Lartë është në krizë, sepse vetë shteti-komb është në tatëpjetë, jehona dhe mbrojtja e kulturës kombëtare për shumë shtete nuk është më e rëndësishme, dhe ekonomia gjithpërfshirëse do të thotë, që universitetit nuk i kërkohet më të përgatisin qytetarë. Si rrjedhim, universitetet po kthehen në ndërmarrje, dhe ideja e kulturës po zëvendësohet me një ligjëratë aftësie. Readings arsyetoi se arsimi i lartë duhet t'i përgjigjet shqetësimeve të drejtësisë më shumë sesa kushteve të së vërtetës, dhe qëllimi ynë duhet të jetë, që të bëjmë drejtësi në arsim. Një vit më vonë, në një shkrim ndikues, Michel Godet, Profesor i Menaxhimit Strategjik dhe Prespektivës në Konservatorin prestigjioz të *National des Art et Meteirs* (CNAM), gjithashtu parashtrroi se sistemet arsimore në vendet e zhvilluara dhe vendet në zhvillim, pavarësisht ndryshimeve midis tyre ishin në krizë. “Nëse përgjithësisht arsimi është vënë në pikëpyetje”, - tha ai, - “nuk është sepse kërkohet më pak nga arsimi, por sepse kërkohet diçka më shumë dhe ndoshta diçka ndryshe.” (Godet, 1988, fq. 243). Godet nxori në pah, njëmbëdhjetë arsyt kryesore për krizën, të cilat ia vlejné të përmenden të plotë:

1. *Kriza e teorisë së dijes* (arsimi, përvoja, stazhi i punës ...), pamjaftueshmëria dhe vështirësia në sigurimin e sasisë ndërkombëtare të të dhënave, krahasimeve, dhe shpërhapjen e ideve mbështetur në mençurinë e marrë rreth arsimit (nivele të përqesësuara, roli i metodave të mësimdhënies, etj).

2. *Kriza e qëllimeve*. Cilat janë qëllimet e sistemit arsimor? Të zhvillojë njerëz, të krijojë qytetarë të përgjegjshëm, të përçojë aftësi të veçanta, të mësojë studentët se si ata të nxënë dije? A duhet të përzgjedhë dhe formojë një elitë, apo është përparim kolektiv që preferohet ndaj promovimit përzgjedhës?

3. *Kriza lidhur me përmbajtjen dhe organizimin e sistemeve arsimore*. Kjo krizë rrjedh në mënyrë të arsyeshme nga kriza e dytë. Çfarë duhet mësuar, kujt, dhe si? Këtu ngrihet çështja e vlerësimit formativ përkundrejt atij normativ. I pari do të ketë përparësinë e pajisjes me mënyrën e njësimit të pikave të forta dhe të dobëta të secilit nxënës, dhe do të ishte një mënyrë më e mirë e nxitjes së nxënësve për të përmirësuar kryerjen e detyrimeve të tyre. Ky vlerësim formues do të lehtësonte grupimin e nxënësve, sipas aftësive dhe vlerësimit të dobishëm të mesimdhënies. Vlerësimi normativ do të mbetej i dobishëm për qëllime të jashtme, do t'i jepte mësuesve dhe nxënësve mjete për renditjen vetjake të studentëve. Në këtë mënyrë, vlerësimi nuk do të përfshinte frikën e dështimit, por do të sillte një dëshirë për përparim.

4. *Kriza e procesit të zgjedhjes*. Shumë shpesh, çmimi që paguhet për suksesin e një pjese të vogël është ndjesia e dështimit dhe e zhgënjimit midis pjesës domethënëse të mbetur.

5. *Kriza e barazisë dhe e meritës*. Iluzioni barazitar, meritokratik po përgënjeshtrohet gjithnjë e më shumë nga faktet. Rregulli i hekurt i sistemeve arsimore është, se suksesi arsimor mbetet i lidhur ngushtë me prejardhjen shoqërore, pavarësisht sistemit që është në përdorim. Zhgënjimi është shumë i fortë, ndërsa shumë e më shumë diploma kërkohen për të gjetur një punë...

6. *Kriza e kontrollit*, për shkak të madhësisë së tij, sistemi arsimor veçohet nga një ngurtësi dhe qëndresë e fortë për të ndryshuar. Të sjellësh ndryshime është një detyrë e vështirë dhe që kërkon kohë. Çdo veprim shkakton një zinxhir kundërveprimesh të ndërlikuara dhe shpesh të gabuara, të cilat kërkojnë kohë për t'u njëzuar dhe njo-hur. Trajnimi dhe autoriteti i drejtorëve janë të pamjaftueshme për

menaxhimin e përgjegjësisë të besuara atyre, ndërsa në të njëjtën kohë mësuesit kanë pothuajse pavarësi të plotë pedagogjike.

7. *Krizë në cilësinë e arsimit dhe ndoshta edhe të mësuesve.* Punësimet e mëdha në vitet 1960 dhe 1970 përfshijnë një dorëlëshim në nivelet e aftësimit për punë. Disa mësuesve iu kërkua të jepnin dije, të cilat vetë ata nuk i kishin. Ishte sikurse stazhi i mësuesve, i cili është gjithashtu i domosdoshëm, dhe që do mund ta zëvendësonte dijen. Natyrisht, mungesa e mundësive të vërteta për të pasur mundësi ose leje në veprimtarinë e mësuesit në klasë, për të mirë apo për të keq, nuk e përmirëson cilësinë.

8. *Kriza në dobinë ekonomike dhe shoqërore.* Diplomat janë gjithnjë e më shumë të nevojshme, sepse janë gjithnjë e më shumë të zhvlerësuar. Gara për diplomën do të thotë një shpërdorim burimesh.

9. *Kriza financiare.* Në një sërë shtetesh është bërë e pamundur për të rritur shpenzimet publike në arsim. Për me tepër është e dukshme, se nuk mund të zgjidhim të gjitha problemet e arsimit nëpërmjet mjeteve financiare.

10. *Kriza e besimit.* Qytetarët presin më shumë nga shkollat e tyre, dhe nuk ka dyshim, pse gjithnjë e më shumë po i sfidojnë ato dhe kallxojnë mungesën e shtysës së mësuesve dhe pikat e tyre të dobëta. Gjithashtu, për arsye se makineria arsimore po shpërndan një numër ende më të madh diplomash, vlera që ka secila prej tyre është duke u zvogëluar. Rritja e numrit të nxënësve, duke ia dalë deri në fund të kursit, të jep përshtypjen, se ata janë mashtruar. Në një sistem arsimor, i cili është përzgjedhës dhe jo formues, rritja e numrit të “prodhimeve” zvogëlon vlerën e secilit prej tyre.

11. *Kriza e të qenit vetvetja të mësuesit.* Mësuesit kanë parë renditjen e tyre shoqërore të ulët, aftësitë e tyre të vëna në dyshim dhe të zhvlerësuar, në krahasim me mënyrat e tjera të ndërlidhjes. (Godet, 1988, fq. 248-249)

Dy ndryshime dhe kriza të tjera u zbuluan nga Peter Manicas; globalizimi dhe zhvillimet teknologjike, të cilat synojnë të shkojnë dorë për dorë. Manicas sugjeron se 'Globalizimi' ka dhënë idenë, se shtetet mund të arrijnë zhvillim, duke nxitur shkencat në universitete. Kjo është pasojë e një sërë faktorësh: ka qasje mbarë botërore tek të dhënat shkencore, për shkak të teknologjive të reja të komunikimit, shpikjet dhe trajnimi i punonjësve teknikë të aftësuar është tashmë i globalizuar, teknologjitë e reja zakonisht nuk kërkojnë infrastrukturë dhe investim të madh, dhe më e rëndësishmja, korporatat janë globale, fitimet e tyre jo domosdoshmërisht kthehen pas në shtetin, ku ndodhen zyrat e tyre qëndrore. (Manicas, 1998).

Në Lindjen e Mesme problemi është përkeqësuar, sepse universitetet janë kontrolluar nga shteti dhe në këtë mënyrë nuk ndihmojnë në 'zhvillimin e shoqërisë civile' ose 'qytetërimin e shtetit' (Mojab, 1998, fq. 657).

Argumenti thelbësor i shumicës prej literaturës së hershme mbi krizën në edukim është, se falë ndërveprimit të rritjes së neoliberalizmit, globalizimit në rritje dhe teknologjive të zhvilluara të komunikimit universitetet janë kthyer në sipërmarrje të mëdha. Kjo prirje jo vetëm është bërë më e fuqishme gjatë dhjetë vjeçarëve, por tashmë është kthyer drejt një rruge të çuditshme. Tom Abeles mendon, se universitetet udhëheqëse në botë tashmë sillen si ndërmarrje shumëkombëshe me ortakë globalë, sipërmarrje të përbashkëta, dhe ndërlidhës me komunitetet e korporatave dhe bankave të investimeve. Ato janë 'copëtuar' dhe tashmë mbështjellin programet e tyre dhe njësitë matëse për t'ju ofruar qytetarëve të dhënë pas personazheve me zë. Së shpejti, thotë Abeles, 'studentët do të kenë mundësi të zgjedhin një kurs astronomie të dhënë nga Leonard Nimoy, si "Z. Spock", ose një kurs arkeologjie të dhënë nga Harrison Ford si "Indiana Jones". Kur vjen puna tek kërkimi shkencor, shumë universitete janë si Poloniusi i Shekspirit, që luan *Hamletin*, i udhëhequr nga

industria, duke i luhatur marrëveshjet, si retë që ndryshojnë formë' (Abeles, 2001).

Fillimi i shekullit të njëzet e një ndryshoi të gjitha strukturat shoqërore, kulturore dhe politike të një bote shumë e më shumë të globalizuar dhe natyrën e arsimit të lartë. Në përgjigje të globalizimit, thotë Heather Eggins, arsimi i lartë 'është zhvendosur nga rrethina në qendër të vëmendjes' (Eggins, 2003, fq. 3). Roli tradicional i universiteteve, i marrjes, përçarjes dhe ruajtjes së dijes është venitur dhe zëvendësuar me rolin e ofruesve të shërbimit, që u shërbejnë klientëve dhe përdoruesve të tyre. Tashmë ato u shërbejnë studentëve të dhënë pas teknologjisë, 'të cilët qëndrojnë në shtëpi dhe janë shumë të lidhur me botën nëpërmjet rrjetit dhe internetit. Ata kanë pajisje, të cilat iu ofrojnë atyre të dhëna dhe mundësi mësim-nxënije, në mënyra që disa vjet më parë nuk ishin të mundura, si i-Macs, i-Phone, i-Pad, i-Pod dhe mundësi të tjera me sisteme vepërimi të ndryshme. Ata kanë lindur në botën e teknologjisë, kanë lindur në kulturë' (Gilbert. 2013). Universitetet janë përshtatur me brezin e internetit nga nevoja. Por siç thotë Abeles, kjo ka prodhuar ulje në fitime: 'në një botë të lidhur me internetin, çmimi i të dhënave për njësi po bëhet më i lirë, dhe çmimi për njësitë e përdorshme është bërë më i shtrenjtë'. Një njeri i paarsimuar me kompjuter dhe aftësi kodimi mbetet sërish i paarsimuar. Studentët mbeten gjysmë të arsimuar, edhe nëse kanë fituar aftësi të larta teknologjike dhe diploma të larta. Në një mjedis në ndryshim rrënjësor, universitetet kanë kërkuar të modernizohen, kur 'shumë prej strukturave, marrëveshjeve dhe pikëpamjeve mbi jetën, të cilat i japin formë modernizimit, e pajisin atë me metaforat dhe pikëpamjet e saj të rrënjësura për botën, së bashku me ndjenjën tonë të sigurisë po zhduket shumë shpejt (Maureen O'Hara, 2007). Ndryshimi nuk është vetëm i shpejtë, por gjithashtu po rritet në mënyrë të shpejtë, atë që Robert Colville e quan *Nxitiimi i Madh* (2016). Në përballje me këtë ndryshim të shpejtë, 'prodhimet' e universiteteve e gjejnë veten e tyre, si 'të huaj në një vend të huaj'. Institucionet e arsimit të

lartë kanë dështuar të kuptojnë natyrën e ndryshimit të tanishëm historik. Ata menduan, si shumica e njerëzve dhe institucioneve, se e ardhmja 'do të jetë thjeshtë një rrëfenjë më e mirë ose me e keqe e shoqërisë industriale që kemi sot; dhe se arsyeja e ftohtësisë përrëndimore shekullore' do t'u shërbejë atyre mirë, siç ka bërë për disa shekuj, dhe t'i udhëheqë ata drejt një 'shoqërie më të hapur në mendime dhe dije. Megjithatë O'Hara hamendëson, se është më e arsyeshme të mendojmë, se ajo çfarë mendohet të jetë kanuni thelbësor i dijes, në kuptimin e mënyrave të dëshiruara të arsyetimit, ndjenjës së identitetit dhe vërtetësisë jetësore, shumë shpejt mund të bëhet i dalë jashtë përdorimit dhe i papërshtatshëm për t'u përballur me sfidat e jetës së përditshme në shoqërinë e ndërlihdura globalisht' (Maureen O'Hara, 2007, fq. 993).

'Kanuni themelor i dijes', çfarë duhet të mësohet dhe si duhet të mësohet, jo vetëm 'mbetet në të kaluarën e largët' (Jacobs, 2015), por gjithashtu ka mangësi të tjera të rënda. Ai thekson përparësitë dhe dëshirat e brezave të tashme, që përmbushen me shpenzimet e nevojave dhe kërkesave të brezave të ardhshme (Masini, 2013). Ai e vendos theksin, tek 'standartizimi i pashpirt'; dhe nuk i përgatit studentët për një botë të kapluar nga pasiguria (Hargreaves, 2003). Ai është përqëndruar mbi 'kërkesat aspak të lakueshme të diplomës, semestrit dhe kohëzgjatjes së kursit, të cilat e detyrojnë mësimnxënien të jetë e bazuar në kohë sesa në nxënie, dhe vlerësimet të cilat përqëndrohen në krahasimin e studentëve, sesa në ndihmesën e vërtetë për të përvetësuar qëllimet e mësimnxënies (Watson dhe Watson, 2013). Pavarësisht faktit se universitetet e përqafuan teknologjinë digjitale, ato dështuan të kuptonin rëndësinë e rrjeteve: 'megjithëse rrjetet shoqërore janë bërë pjesë e jetës tonë, dhe disa institucione të larta arsimore i përdorin ato', ka shumë pak ndërgjegjësim, ose kërkim shkencor 'në arsimin e lartë mbi mënyrën se si rrjetet bëjnë ndryshim, ose mund të përdoren drejt ndryshimit' (Kezar 2014).

E gjitha kjo të shpie vetëm tek një përfundim i pamohueshëm: institucionet e arsimit të lartë, nuk janë përshtatur me botën sot, dhe tashmë u ka kaluar data e skadencës. Ka një 'nevojë të ngutshme për ndryshim në modelin arsimor', sepse 'e gjithë bota përballet me sfida të paparashikueshme: ekonomike, teknologjike, shoqërore dhe vetjake', dhe arsimi i lartë nuk është i aftë t'ia dalë të tejkalojë këto sfida (Tomozi dhe Topala, 2014). Ka gjithashtu një nevojë njëlloj të rëndësishme për të zhvilluar kapitalin njerëzor, për të vlerësuar krijimtarinë, përshtatshmërinë dhe përfytyrimin; që arsimi t'i bëjë jehonë 'vlerave të kulturës, dhe të rrënjosë vetë-shqetësimin ndaj të tjerëve', të përqendrohet mbi vlerat, etikën dhe pikëpamjen morale të dijes, dhe të hedhë një shikim të gjerë dhe afatgjatë' (Zinser, 2012). Duhet të rishikojmë qëllimet, dhe drejtimin e ardhshëm të universiteteve.

RIVLERËSIMI I UNIVERSITETEVE (OSE JO)

Kriza nuk e ka ndaluar arsimin e lartë të rritet dhe zgjerohet, megjithëse ka pësuar një ndryshim të pamasë. Gjatë dy dhjetëvjeçarëve të fundit ka pasur një shtim të shkrimeve kushtuar pikëpamjeve të ndryshme mbi arsimin e lartë (Bray dhe Major, 2011). Kjo rritje i është mveshur ndërkombëtarizimit dhe globalizmit, si dy prirje të ndryshme me pasoja të ndryshme (Enders dhe Fulton, 2002). Ndërkombëtarizimi ka bërë të mundur rritjen e bashkëpunimit ndërkombëtar, duke përfshirë lëvizshmërinë e studentëve dhe punonjësve, bashkëpunim në kërkimin shkencor dhe zgjerimin e programeve. Gjithashtu ka shfaqur disa gabime dhe kundërthënie në rolin shoqëror të universiteteve, duke çuar në izolim në nivele vendore dhe krahinore. Globalizimi, si më i ndërlikuar dhe 'ideologjikisht më dyshues' imponon një strukturë tregu neoliberal dhe zvogëlon autoritetin e shtetit

mbi arsimin e lartë. Këto prirje shpjen në ndërprerje të financimeve qeveritare (Oliff et al, 2013), numri i studentëve dhe pagesave janë rritur, janë detyruar të kryhen ndryshime në programe dhe akademikët e fakulteteve janë detyruar të dalin jashtë (Flaherty, 2014), ndërsa ka një presion të vazhdueshëm për të mundësuar shumë e më shumë kurse *online* dhe në distancë, që tanimë është në përdorim të zakonshëm. Qeveritë e vendeve të OECD² janë duke kërkuar, që universitetet të mbështesin tregtinë dhe sipërmarrjet vendore dhe madje të largohen nga kërkimi shkencor dhe mësimdhënia, në mënyrë që t'u shërbejnë më mirë ekonomive vendore (Sharma, 2012). Në Mbretërinë e Bashkuar universitetet shihen, si një pjesë përbërëse e zinxhirit furnizues të tregtive (Wilson, 2012). Një raport i Ernst & Young (2012) mbi universitetet australiane të le përshtypjen, se kërkimi shkencor tradicional dhe modelet e mësimdhënies mund të mos mbijetojnë për shumë kohë dhe këshillon që ato të garojnë për studentë ndërkombëtarë që mund të zhvendoseshin, të cilët kanë leje-hyrje në një sasi të madhe të dhënash dhe ndërtojnë lidhje të ngushta me industrinë. Megjithëse shumë janë të ndërgjegjshëm për këtë mjedis të ndryshimit të shpejtë dhe kërkesave çoroditëse, ka patur disa përpjekje me vështirësi përpara për të gjetur fakte, sesi ne duhet të ri-ndreqim natyrën, dobinë, dhe qëllimin e universiteteve (Datoral, 2013; Vincent-Lancrin, 2004). Siç e thekson William Deresiewicz: 'kolegji është i rrallë në mendim dhe në të nxënë. Të gjithë po mundohen të gjejnë, se për çfarë bëhet fjalë. Deri tani, kanë gjetur tre shprehjet kryesore, 'udhëheqësi', 'shërbim', dhe 'krijimtari' (Deresiewicz, 2015).

Ky pështjellim është sqaruar shumë mirë nga projekti i Bashkimit Europian 'Arsimi i Lartë European në udhëkryq'. Projekti u mbështet në një sërë takimesh, në disa ku unë mora pjesë, kishin si synim të shkonin përtej 'përpunimit të Bolonjës dhe reformave kombëtare' dhe të krijojnë një mënyrë, që Universitetet Europiane

të ecin përpara. Procesi i Bolonjës filloi me nënshkrimin e Deklaratës së Bolonjës në po atë qytet në vitin 1999. Ideja ishte të bashkonte universitetet Europiane dhe të krijonte një Zonë të Përbashkët Europiane të Arsimit të Lartë (ZPEAL), të ofronte hapësirë, ku mund të shqyrtohen, zbatohen dhe bashkërendohen njësi të përbashkëta, dhe ta shndërronte Europën në një ekonomi garuese, gjallëruese dhe të mbështetur në dije. Në tërësi, Procesi i Bolonjës është cilësuar si shumë i suksesshëm, pavarësisht dijenisë se arsimi i lartë në Europë është në gjendje krize. Shumica e zgjidhjeve të ofruara për të ecur përpara, në fund të projektit, janë edhe nivele të prejardhura, ndërkombëtarizimi i universiteteve, administrim më i mirë nëpërmjet një lloji pavarësie, më shumë financim, sigurimi i cilësisë, dallimi midis universiteteve në Europë, dhe nxitja e lëvizshmërisë midis studentëve dhe punonjësve. Megjithatë disa këshillime, në lidhje me politikat janë deri diku të vërteta. Së pari, shndërrimi nga ngrehinat e kurseve tek kulturat akademike, me theksin në të dy aftësitë dhe punësueshmërinë 'si një përgjigje për sfidat që Europa po përballon brenda ekonomisë globale', dhe pabarazisë shoqërore në Europë. Së dyti, një theks mbi parashikimin (e njohur gjithashtu si studimet e ardhshme), si pasojë e gjallërive të ndryshueshme midis Europës dhe botës, njohja e pavarësisë ekonomike dhe veprimeve politike vendimtare, dhe rreziqeve kulturore të Euro-qendërimit (Curaj et al. 2012). Megjithatë pavarësisht ndërgjegjshmërisë së ndryshimit të mjedisit dhe shqetësimet për drejtësi shoqërore, universitetet ende janë të përshtatura brenda modelit (dështues) ekonomik mbizotërues. Theksi i përgjithshëm mbetet mbi ekonominë neoliberale e *Bashkimit dhe Aleancat në Arsimin e Lartë* (Curaj et al, 2015).

Theksi i përgjithshëm i projektit të Bashkimit European nuk është shumë larg nga ajo çfarë Banka Botërore dhe Fondi Ndërkombëtar Monetar, të dy investitorët kryesorë në arsimin e lartë në vendet myslimane dhe ato në zhvillim, kanë mbrojtur për disa dhjetë vjeçarë. Shkrimi i parë i Bankës Botërore për politikat e

arsimit tretësor, *Arsimi i Lartë: Mësime Përvojë*, e njohu krizën në arsimin e lartë dhe më pas vazhdoi të këshillonte rrugë-dalje mbështetur në:

- Nxitjen e dallimit më të madh të institucioneve, duke përfshirë zhvillimin e institucioneve private;
- Ofrimin e shpërblimeve për institucionet qytetare për të zgjeruar burimet e financimit, duke përfshirë ndarjen e shpenzimeve me studentët, dhe lidhjen e financimit qeveritar vetëm me mësimnxënien;
- Ripërcaktimin e rolit të qeverisë në arsimin e lartë; dhe
- Parashtrimin e politikave posaçërisht të krijuara për t'u dhënë përparësi pikësnyimeve cilësore dhe të drejta. (Banka Botërore, 1994, fq. 4)

Raporti arsyeton se këto politika të arsimit të lartë do të çojnë në uljen e varfërisë, rritjen e barazisë, qëndrueshmërisë, dhe zhvillimin e gjithanshëm. Në raportin e vitit 2002, *Formimi i Shoqërive të Dijes: Sfida të Reja për Arsimin Terciar*, Banka Botërore u detyrua të pranojë, se arsimi i lartë ishte i pavarur nga strukturat shoqërore-ekonomike, dhe kishte shumë pak ose aspak ndikim mbi varfërinë, zhvillimin ose çfarëdo tjetër. Tashmë ajo mbron një strategji gjithëpërfshirëse, të ndërlidhur, afatgjatë, e cila njeh kompleksitetin e ndryshimeve, që janë duke ndodhur. Ajo këshillon, që tregjet e lira në arsimin e lartë duhet të jenë të barazpeshuara me sigurimin e cilësisë. Ekonomitë në zhvillim duhet të nxisin ortakëri me institucione lokale dhe të blejnë të drejtën e posaçme me universitetet e huaja dhe ofrues të njohur ndërkombëtarë (Banka Botërore. 2002). Në këtë mënyrë theksi ka mbetur tek modeli ekonomik monetar, i cili mbështet filozofinë dhe punën e Bankës Botërore dhe Fondit Monetar Ndërkombëtar. Megjithatë, së fundmi, Fondi Monetar Ndërkombëtar ka vërtetuar, se agjenda neoliberales e tridhjetë viteve të fundit i ka kthyer universitetet në dyqane ushqimore, siç thekson Abeles

(2001), të sfidosh kapitalistët të cilët janë të interesuar në studi-me kryesore liberale, sepse arti i errët, që ai ushtron mund të zotërohet brenda 30 ditësh në punë dhe bërthama e arsimit tradicional është të shtydhesh shumë e më shumë drejt skajit dhe të biesh nga tavolina, si qindarkat në lojën e qindarkave. Ndërsa ende brohorasim tregjet e lira neoliberales, shkrimi i ekonomistëve më të mirë të Fondit Ndërkombëtar Monetar në gazetën e vet, *Financa dhe Zhvillimi*, arrijnë në përfundimin, se shpenzimet e programit neoliberal, në lidhje me rritjen e pabarazisë janë të spikatura, përfitimi në lidhje me rritjen e zhvillimit, duket i vështirë për t'u arritur, dhe shpenzimet e zvogëlimit të vazhdueshëm të madhësisë së shtetit dhe jehona e privatizimit 'mund të jenë të mëdha, shumë më të mëdha se përfitimet' (Ostry et al., 2016).

Mbizotërimi i institucioneve, si Banka Botërore do të thotë, se reforma e arsimit të lartë shpesh është e detyruar nga sipër, sesa e shfaqur në mënyrë organike nga nivelet e ulëta. Shqyrtimet rreth reformës arsimore botërore, siç thekson Rizvi dhe Lingard, 'nuk janë të përqendruara në hapësirën kombëtare', 'por burojnë gjithnjë e më shumë nga organizata ndërkombëtare dhe mbikombëtare'. Jo çuditërisht, ideja e shndërrimit arsimor është bërë 'pjesë përbërëse për mbështetjen e ideve neoliberales të tregjeve të lira, garës ekonomike, dhe kërkesave të tjera të ekonomisë botërore nga organizata si OECD, Bashkimi Europian dhe Banka Botërore' (Rizvi dhe Lingard, 2010, fq. 14). Por ky shqyrtim i 'sundimeve hegjemoniste' (Bates, 2016, fq. 3) është përqafuar nga institucione kombëtare dhe akademike. Një shembull i mirë është ofruar nga kërkuesit shkencorë nga Shtetet e Bashkuara, Europa, Australia dhe Afrika të grupuara së bashku nga Heather Eggins në *Globalizimi dhe Reforma në Arsimin e Lartë*. Ideatorët e librit këshillojnë, se sfidat e globalizimit trajtohen më mirë me reformën e financimit, ndërkombëtarizimit, stardartizimit, dhe me drejtues akademikë (Eggins, 2003).

Pështjellimet dhe kundërthëniet janë me tepri; dhe pothuajse asnjë nuk ka ide, sesi ne mund ti rimendojmë universitetet. Crow dhe Dabars e përshkruajnë këtë, si ‘gjirin e moskuptimit të përbashkët’ (me një përshëndetje nga C. P. Snow).

Nuk është befasuese, se vërejtja rreth strukturave të përbashkëta të universiteteve po rritet. Në fakt, ka një lëvizje gjithnjë e në rritje për të kërkuar pavarësinë e tyre dhe lirim të tyre nga rrethimi mbytës i ndërmarrjeve. Një kërkim tjetër shkencor i botuar në Britani, i titulluar ‘Në Mbrojtje të Arsimit të Lartë Shtetëror’ u kërkon universiteteve të jenë ‘të pavarura moralisht dhe intelektualisht nga autoriteti shtetëror dhe të pavarur intelektualisht nga i gjithë sundimi politik dhe fuqia ekonomike’. Ai thotë: ‘arsimi i lartë shtetëror nuk është arsimi i lartë i kontrolluar nga shteti, por një arsim i lartë i financuar nga paratë e qytetarëve, i cili respekton këto parime dhe siguron përfitime të tjera qytetarie të përshtatshme në një shoqëri demokratike. Këto parime dhe përfitime janë vënë në rrezik nga tregu në arsimin e lartë dhe hyrja e ofruesve për përfitim. Për më tepër arsyeton, se ‘mësimdhënia dhe kërkimi shkencor në universitete duhet të jetë i pandashëm, nëse shkollimi nuk duhet të mbetet pas nevojave për ndryshim, kërkesave të shoqërisë, dhe përparimet në dijen shkencore’ (Kërkimi Shkencor Alternativ, 2011). Një platformë e lëshuar nga punonjësit dhe studentët e Universitetit të Aberdinit, ka si qëllim të ‘kthejë përsëri universitetin në një vend edukimi, besimi, bashkësie dhe lirie akademike’ (Ingold, 2016). Një tjetër platformë, e emëruar *Manifesto 15* dhe e firmosur nga një sërë akademikësh amerikanë, kërkon të nxisë mbështetjen popullore për reformimin e arsimit. ‘Në një botë të kapluar nga pasiguria dhe një ndjenje në rritje e daljes jashtë përdorimit të sistemeve arsimore’,- lind pyetja, - ‘si mund të sigurojmë suksesin tonë si njerëz, të komunitetit tonë, dhe planetit?’ Përgjigja është të ‘zhvillojmë arsimin’; duke filluar nga ‘çfarë kemi mësuar deri tani’ (Moravec, 2015). Të tjerë drejtohen nga

universitete të sapo themeluara, si Universiteti Mondragon në Veri të Spanjës, si një model për t'u ndjekur. I themeluar në 1997, ai punon si një organizatë jo-fitimprurëse; punonjësit, drejtuesit dhe studentët, të gjithë kanë një vend në universitet dhe mund të kërkojnë pronësinë (Matthews, 2013). Kolegji Berea në Kentucky, SHBA, shihet si një model i mundur për të ardhmen. Me 1.1 miliard dollar të financuara, ai është një prej institucioneve më të pasura të arsimit të lartë në vend; por Kolegji Christian ka një sërë tiparesh të veçanta dhe të pazakonta. 'Ndryshe nga kolegjet të mirë financuara, Berea nuk ka një skuadër futbollit, konvikte të përbashkëta për femra dhe meshkuj, dushe të ngrohtë ose mure ngjitëse në palestra. Në vend të kësaj ka një buxhet bazë, me ushqime nga ferma e kolegjit, mobilie të bëra me dorë nga punishtja e kolegjit, dhe një punë 10 orë në javë brenda ndërtesave për çdo student' (Lewin, 2008). Ai vepron mbi një model pa tarifa për shkollim për të ofruar arsim të lartë për studentët, të cilët 'premtojnë shumë për të ardhmen por kanë burime ekonomike të kufizuara' (faqja e internetit Berea). Theksi është në krijimin e një bashkësie, që mëson, me studentë si bashkëpunëtorë të barabartë, dhe barazi midis grupeve në pakicë dhe burrave e grave.

Përveç projektimit të institucioneve të rinuara si modele të së ardhmes, dhe programeve për ndryshim janë bërë përpjekje për ndryshimin e universiteteve nga brenda. Në *Projektimin e Universitetit të Ri Amerikan*, Crow dhe Dabars këshillojnë, se universitetet duhet të rindregjen, duke filluar nga themeli mbi parimet ndërdisiplinare. Ajo çfarë i bën universitetet të papërshtatshme për botën tonë, që ndryshon shpejt, mendojnë ata, 'është prania e vazhdueshme e lidhjeve tradicionale midis fushave akademike dhe departamenteve' (Crow dhe Dabars, 2015, fq. 185). Të gjitha fakultetet e shkencave dhe arteve në universitetet amerikane, dhe mund të hamendësojmë kudo në botë, përmbajnë një listë të ngjashme të departamenteve. Secila fushë

është një kulturë e ndryshme, e cila rrallëherë ndërvepron me kultura të tjera disiplinare. Chad Wellmon (2015) në *Organizimin e Ndriçimit të Mendjes: Mbingarkesa e të dhënave dhe Krijimi i Universitetit Modern Kërkimor* - thotë, se strukturat disiplinare, të cilat sot gjenden nëpër universitete janë shfaqur për herë të parë gjatë fundit të shekullit të 18. Më vonë, si tani, shoqëria u trazua nga teknologjitë e përparuara, si mundësia e madhe për materiale të shtypur, 'prurjet me tepri të shtypit', 'pllakosja' e librave që qarkullojnë në mënyrë 'ngjitëse' midis qytetarisë së edukuar. Kishte një shqetësim rreth dijes së konsoliduar autoritare, specializimit dhe të dhënave të besueshme. Wellmon arsyeton, se strukturat disiplinare që universitetet formojnë dhe krijojnë, përbëjnë ndihmesën më të thellë dhe të qëndrueshme të ndriçimit të mendjes. Qëllimi nuk ishte thjesht të institucionalizohej një rend i ri dijesh dhe disiplinash, por gjithashtu t'i jepej formë një lloji të veçantë njeriu disiplinuar (Wellmon, 2015). Universitetet e kanë përdorur këtë formë vetë-organizuese si një vegël mbijetese. Por struktura e vjetër disiplinare tashmë është bërë e ngurtë; dhe tashmë vetë mekanizmi kërcënon mbijetesën e universiteteve.

Një shteg i mundshëm nga rruga pa krye është të lëvizim drejt degëve të ndryshme të dijes, e cila shpesh përballet me reagime armiqësore nga akademikët. Por, siç Crow dhe Dabars nënvizojnë, 'shkenca dhe shoqëria tashmë njohin faktin, që dijet disiplinare dhe ndërdisiplinare nuk janë përjashtuese por plotësuese' (Crow dhe Dabars, 2015, fq. 184-185). Rindreqja e universitetit kërkon, që dijet ndërdisiplinare të jenë si elementët bazë të strukturës, po ashtu dhe filozofia bazë e universitetit. Për Crow dhe Dabars institucioni i arsimit të lartë ideal i rinuar, ndërdisiplinar për kërkim shkencor dhe mësimnxënie është Universiteti Shtetëror i Arizonës (USHA), ku Michael Crow ka shërbyer si Rektor, që prej vitit 2002.

Duke u përballur me shkurtime të mëdha të buxhetit, si pasojë e krizës financiare të vitit 2008, (USHA) krijoi një plan

veprues për të rinuar vetveten. Ky plan përfshinte “rikonfigurimin ndërdisiplinor” të universitetit dhe themelimin e një sërë qendrash inovative multidisiplinare të ekselencës. U formuan një numër rekord i klasave të përbashkëta, si Histori Arti dhe Shkencat Kompjuterike dhe në fusha që po krijoheshin, si kompleksiteti dhe gjallëria shoqërore, së bashku me një theks në qëndrueshmëri. Midis instituteve dhe qendrave inovative të krijuara në USHA janë Instituti i Biodizenjimit dhe Instituti i Origjinës Njerëzore. Shkolla Globale e Qëndrueshmërisë Julie Ann Wringley e USHA-së ofron diploma universitare dhe pasuniversitare dhe shënon më shumë se 100 profesorë akademikë, të cilët ndajnë klasa në departamente të tjera dhe vijnë nga një mori disiplinash. Në 2015, USHA krijoi Shkollën për të Ardhmen e inovacionit në Shoqëri, e cila i shikon përpjekjet e saj si pjesë e një strukture më të madhe shoqërore, vendore, krahinore, kombëtare, botërore, i përcjell dëshirat dhe nevojat tona rreth së ardhmes që ne të gjithë duam të jetojmë’ (Guston, 2015). E gjitha kjo bëri që *U. S. News and World Report* të shpallte USHA-në, si ‘shkollën më të rinuar të Shteteve të Bashkuara për vitin 2016 (Lajmet e USHA-së, 2015). Vërejtësit e USHA-së dhe Rektori Michael Crow, megjithatë vënë në lojë qasjen sipërmarrëse të Universitetit në arsimin e lartë, dhe lidhjet e thella të tij me interesat e ndërmarrjeve amerikane. Një financim i madh për qendrat e reja ka ardhur nga Departamenti i Mbrojtjes, Laboratori i Kërkimeve i Ushtrisë, Agjencia e Sigurisë Kombëtare po ashtu edhe nga ndërmarrje të mirënjohura amerikane. Por ka shumë pak dyshim, se eksperimenti ka prodhuar rezultate për mirë, të cilat janë paraqitur nga Crow and Dabars përfshirë renditjen në vendin e parë në Shtetet e Bashkuara për risi, rritje në regjistrime dhe ndihmë financiare, shumëllojshmëri dhe përballueshmëri shoqërore, këmbënguljen e studentëve të vitit të parë, përmirësime në arritjet akademike, zgjerimi i sipërmarrjes së kërkimit shkencor, po ashtu nderime si çmime Nobel dhe Pulitzer. Crow

and Dabars arsyetojnë, se kjo është arritur, sepse USHA përqa-fon mjedisin e vet kulturor, shoqëror-ekonomik dhe fizik, nxit ndryshimin shoqëror, duke u lidhur me nevojat qytetare, përdor dijen e tij dhe mbështetësitë, krijon dije duke kapërcyer disipli-nat, lidhet me bashkësinë nëpërmjet ortakërive me përfitime të përbashkëta, ndërvepron me njerëz në nivele vendore, krahino-re dhe ndërkombëtare, angazhohet në suksesin e çdo studenti, kështu që kërkimi i tij shkencor ka qëllim dhe ndikim. Duke ma-rrë parasysh suksesin e tij, thonë Crow dhe Dabars, USHA ofron një prej modeleve më të mira për mënyrën sesi duhet të rindre-qen universitetet, të ndryshojmë arsimin e lartë dhe anojmë drejt një modeli të ri, që ecën përpara. Në të vërtetë duhet të shihet si 'shembulli kryesor për Universitetin e Ri Amerikan'.

Një analizë disi më e thellë është ofruar nga filozofi i arsimit dhe ish-Rektor i Universitetit të Islandës, Pall Skulason. Shqetësi-mi kryesor i përshtjellimit, që rrethon arsimin e lartë dhe refor-mën e tij, arsyeton Skulason është, se ne nuk e dimë, se për çfarë është universiteti. Universitetet Europiane në fuqi, të krijuara në shekullin e 19-të në tre vende të ndryshme, me tre tradita të ndry-shme, secili me një ide të ndryshme për çfarë janë universitetet? Tradita Gjermane u krijua nga filozofi Wilhelm von Humboldt, i cili themeloi Universitetin Humboldt të Berlinit në vitin 1807. Mo-delit Humboldian e sheh qëllimin e universitetit, si një zhvillim i shkencës dhe i diturisë, dhe përqëndrohet në kërkimin shkencor thelbësor; dhe vetë akademikët drejtojnë universitetet në mënyrë të përbashkët. Tradita Franceze daton në kohën e Napoleonit, i cili themeloi Universitetin e Francës në 1806. Në modelin e Napoleonit qëllimi i universitetit ishte të ofronte dijen dhe aftësimin, që kombi kishte nevojë. Qëllimi kryesor i universitetit është trajnimi i profe-sionistëve, të cilët drejtojnë shoqëri dhe qeveri. Struktura qeverisë-se është e përshkallëzuar, për sa kohë shteti financon dhe rregullon universitetin. Tradita Britanike është bazuar mbi idenë e shprehur nga Kardinali John Newman në *Ideja e Universitetit* (1852). Në këtë

model të Newmanit, qëllimi i universitetit është të ofrojë aftësi dhe profesionistë të trajnuar për të drejtuar, si kombin dhe Perandorinë. Theksi bie në zhvillimin e karakterit, aftësinë e studentit, dhe struktura qeverisëse është drejtimi profesional i universitetit. Këto tradita, shkruan Skulason, 'janë shkrirë, duke krijuar fërki-me brenda universiteteve europiane, dhe në fakt në mbarë botën, ku universitetet veprojnë me një zgjatim të vogël ose të madh të modelit evropian' (Skulason, 2015, fq. 27-28). (Crow dhe Dabart i shqyrtojnë gjithashtu këto tradita në lidhje me Shtetet e Bashkuara). Kjo gjendje është përkeqësuar nga një model tjetër i ri Amerikan: universitetet si ndërmarrje tregtare. Në Europë, përpilimi i Bolonjës i la këto tradita kundërshtuese të paprekura; dhe u përqëndrua në shqetësimet organizative dhe strukturore 'për t'i ofruar Europës një sistem universitar bashkëkohor dhe të dobishëm që nxit lëvizshmërinë dhe punësueshmërinë, duke bërë shtetet europiane më konkurrese në tregun e ekonomisë botërore. Ky qëllim është mbërritur, ose po mbërrihet, nëpërmjet një strukture të përbashkët diplome, veprimeve të niveluara të njohjes, sistemeve të aftësimit dhe sistemeve të sigurimit të cilësisë'. Por, 'një pamje dhe udhëzim i përbashkët lidhur me qëllimet themelore të universiteteve' nuk ka mundur të dalë (Skulason, 2015, fq. 54-55). Ndryshimi i shpejtë i teknologjisë dhe lidhjet botërore gjithnjë e më shumë në rritje dhe kompleksiteti e kanë shndërruar këtë mungesë parashikimi në një krizë të menjëhershme identiteti.

Skulason i parashtrohet mendimtarit anglez Michael Oakshott, se ne e shohim dhe kuptojmë universitetin si 'një bashkëbisedim, një vend ku njerëzit përpiqen të kuptojnë botën dhe vetëqenësinë e tyre brenda kuptimit të një rrugëtimi të përbashkët për dije dhe mësimnxënie së bashku për të dhënë dhe shkëmbyer ide'. Si një bashkësi e angazhuar në bashkëbisedim, një universitet nuk duhet të caktohet në një vend të veçantë por mund të jetë lehtësisht mbarëbotëror – të paktën me ndihmën e teknologjive bashkëkohore të ndërlidhjes. Në këtë mënyrë biseda

mund të jetë ndërkombëtare dhe ndërkulturore, bashkëveprimi dhe bashkëpunimi mund të lulëzojë, 'duke u dhënë akademikëve mundësinë të ndajnë mendimet dhe besimet e tyre dhe të mësojnë nga tradita të ndryshme akademike' me 'qëllimin për t'i shërbyer jo vetëm bashkësisë së tyre vendore por njerëzimit në përgjithësi ... ata mund të ndihmojnë kombet e botës të merren me shumë probleme teorike, teknike dhe etike duke u përballur me ato' (Skulason, 2015, fq. 38).

Vetë bashkëbisedimi duhet të bazohet në etikën e dijes dhe besimit. Skulason ka një pikëpamje të veçantë mbi besimin; të cilën unë e mendoj të jetë shumë afër me pikëpamjen Islame të vlerësuar nga Mutezilitët. Ai i referohet idesë, që i atribuohet Dekartit, Kanti dhe Sartrit, se ne nuk duhet të besojmë derisa të kemi hulumtuar dhe konfirmuar vlefshmërinë e besimeve tona si 'plotësisht të pavërtetë'.

Kjo nënkupton, zhdukjen e të gjitha besimeve, sepse marrëveshja është një veprim i vullnetshëm, dhe rrjedhimisht pasojë e një veprimi. Më fjalë të tjera është thjeshtë një përfytyrim, që ne mund ta zhdukim me qëllim, ose të dyshojmë në të gjitha besimet tona. Kjo do të thotë, se rritja e mundësisë që besimet tona janë të vërteta, nuk mund të mbërrihet duke krijuar metoda ose rregulla për t'i pranuar ato mbi bazat e arsyes, që ne i mendojmë të vlefshme. Për më tepër ajo çfarë ka rëndësi është, se ne kemi fituar virtyte në teorinë e dijes, të cilat sigurojnë dhe po ashtu mundësojnë vërtetësinë e besimeve tona' (Skulason, 2015, fq. 91).

Virtytet epistemologjike të Skulason përfshijnë: paanshmëri intelektuale, rëndësinë intelektuale, drejtimin intelektual dhe ekuilibrin reflektiv, përkufizuar si 'të dish si të ndryshosh një rregull, kur ai do të të drejtojë në kundërshtimin e një intuitede të qartë, dhe të dish kur të kundërshtosh një intuitë kur ajo do të kundërshtojë një rregull thelbësor' (Skulason, 2015, fq. 92). Etika që kuadron si bisedën ashtu edhe virtytet epistemologjike, janë kërkimi i njohurive të reja, shkrirja e dijeve, komunikimi i dijeve dhe ruajtja e dijes.

Bisedat vazhdojnë, dhe universiteti kërkon qëllimin e vet, brenda kësaj kornize etike dhe besimi. Detyra e universitetit, hamendëson Skulason, është përçimi i ideve dhe kulturave. 'Idetë të cilat u përkasin kulturës nuk janë thjesht idetë, që ne kemi, veç e veç apo në grup; ato janë themelet e vetes tonë' (Skulason, 2015, fq. 99). Ne jemi idetë tona. Ne lulëzojmë kur idetë tona lulëzojnë dhe po kështu kultura jonë. Por 'kultura, në vetvete e saj, ka një prirje të përkeqësohet, nëse nuk është vazhdimisht e lëvruar dhe e përforcuar nga njerëz të përkushtuar ndaj kujdesit të saj. Detyra etike e universitetit është të pasqyrojë vazhdimisht dhe në mënyrë të pandërprerë idetë dhe punën tonë për zhvillimin e tyre në një botë, që është duke u ndryshuar shpejt. Detyra, -këshillon Skulason,- është dyfish: 'në njërën anë duhet të jemi të hapur ndaj formulimit ose interpretimit të ri të ideve, që janë thelbësore për mendimin dhe veprimin tonë, dhe kjo kërkon që vazhdimisht të reflektojmë mbi këto ide nga këndvështrime dhe pikëpamje të ndryshme, duke nënkuptuar që ne duhet t'i rezistojmë të dyjave: qëndrimit skeptik, ku dyshojmë të gjithë përfundimet dhe teoritë, si dhe qëndrimit dogmatik, me të cilin i lejojmë vetes të bindemi një herë e përgjithmonë për atë, që e konsiderojmë të vërtetë apo të drejtë. Nga ana tjetër, ne duhet të jemi të vetëdijshëm, për faktin se vlerat themelore, të cilat ne kemi për detyrë t'i ruajmë dhe ushqejmë, gjithnjë rrezikojnë të tejkalohen nga një grup vlerash të ndryshme, që nuk lidhen me interes dhe llojet e veprimtarive të përshtatshme për akademinë' (Skulason, 2015, fq. 103).

SHOQËRITË E DIJES DHE PRODHIMI I DIJES

Shqetësimet e thella të Skulasonit rreth etikës dhe besimeve lënë të kuptohet, se mënyrat zakonore të prodhimit të dijes, nuk janë thjesht të papërshtatshme, por shumë të parëndësishme,

veçanërisht për kulturat jo-perëndimore, megjithëse vetë Skulason nuk del në këtë përfundim. Por papërshtatshmëria e mënyrave tradicionale të njohjes, dhe universiteti si një depo dijes, po vihet në dyshim nga Brezi Z, grupi i dhënë pas teknologjisë, që është rritur me teknologji digjitale (White, 2016). Wellmon shtron pyetjen; ‘nëse kontrolli zotërues i universitetit mbi dijen ka përfunduar, siç mendojnë kritikët, atëherë çfarë e dallon atë nga buri-met e tjera të dijes në epokën e Google-it dhe Wikipedias? Cili është qëllimi i universitetit në një epokë në të cilën njohuritë akademike janë gërryer nga demokratizimi i mjeteve për shpërndarjen e dijes? (Wellmon, 2015, fq.19). Nuk është vetëm fakti, që vijimësia e shpërndarjes dhe përçimit të dijes ka ndryshuar, por gjithashtu vetë natyra e dijes: çfarë në fakt përbën dijen dhe si ta përfitojmë atë.

Tradicionalisht dija është e prodhuar nga disiplinat; kjo është arsyeja pse universitetet janë ndërtuar sipas disiplinave të ndryshme shkencore. Por siç kam shkruar dhe diku tjetër, disiplinat janë si hamburgerat dhe koka-kola: vetëm se hahen dhe pihen kudo, nuk do të thotë se janë gjithëpërfshirëse dhe të bëra në parajsë. Disiplinat nuk gjenden atje jashtë në ndonjë ‘jetë të vërtetë’, por janë të krijuara në mënyrë shoqërore dhe zhvillohen me pikëpamje të veçanta për botën dhe mjedise kulturore’ (Sardar, 199, fq. 38), po ashtu siç janë shfaqur universitetet me tradita dhe kultura të veçanta, siç analizojnë kaq mirë Wellmon dhe Skulason. Prodhimi tradicional i dijes rreth disiplinave mësimore, ka disa kohë që po ndryshon tashmë dhe po zëvendësohet me shfaqjen e prodhimit të dijes së shpërndarë, e cila prirët të jetë ndërmjet disiplinave, e shpërndarë, e ndërlikuar, dhe shpesh ka nivele të larta pasigurie. Në shkencën e filozofisë dhe sociologjisë, i është dhënë një emërtim i ndryshëm, si ‘shkenca pas normale’ dhe ‘Mode 2 i dijes’. Teoria e shkencës pasnormale e sheh prodhimin tradicional të dijes, si të papërshtatshme për një botë, ku ‘faktet janë të pasigurta, vlerat në diskutim, rreziqet e larta dhe vendimet

e ngutshme' (Funtowicz dhe Ravetëz, 1991). Dije të reja duhet të prodhohen në një kornizë "komunitetesh të zgjeruar të kolegëve, e cila përfshin jo vetëm ato akademike dhe të aftësuar, por gjithashtu vrojues, veprimtarë, njerëz pa zanat dhe të gjithë ata, që janë të prekur nga dijet e krijuara. Palë të ndryshme sjellin 'faktet e tyre të zgjeruara', të cilat mund të përfshijnë dije për jetën e përditshme, dije që kanë të bëjnë me kultura të veçanta, dokumente të rrjedhur, dhe materiale të tjera, që nuk janë të njohur nga ekspertët. Prodhimi përfundimtar çon drejt një shqyrtimi dhe bashkëbisedimi, që shpie drejt 'ekspertizës'.

Në përfundimet e tij në *Rëndësia e Arsimit të Lartë në Shekullin e 21-të* në Shoqatën e Universiteteve të Komonuelthit, Michael Gibbons, i cili i vuri dhe emrin, nxori në pah pesë cilësi të prodhimit të Mode 2 të dijes: është dije e prodhuar sipas kërkesës, transdisiplinare, është e larmishme dhe përfaqëson shumëllojshmëri organizative, është e mbështetur mbi përgjegjësi të zgjeruara shoqërore, dhe ka një sistem gjerësisht më të mbështetur për kontrollin e cilësisë (Gibbons, 1998). Kjo do të thotë se mësimdhënia dhe kërkimi shkencor, nuk janë më veprimtari të vetëpërmbytura, por përfshijnë ndërveprime me shumë prodhues të tjerë dijes; dhe kërkimi shkencor në universitete shpesh përfshin bashkëpunim me kërkime në industri, ndërmarrje dhe krijues të tjerë dijes. Duke qënë se rreth 90% e dijes së prodhuar botërisht, nuk prodhohet atje ku në fakt është e kërkuar, sfidat për universitetet, në fakt për të gjithë prodhuesit e dijes, është 'si të marrësh dijen, që mund të jetë prodhuar kudo në botë në vendin ku mund të përdoret, në mënyrë të dobishme në një kuptim të veçantë të zgjidhjes së shqetësimeve' (Gibbons, 1998, fq. 8). 'Rimendimi i Shkencës: Dija dhe Publiku në Epokën e Pasigurisë. Gibbons dhe kolegët e tij arsyetojnë, se për mbijetesë dhe sukses, universitetet duhet të rindërtojnë vetveten; dhe rindërtimi mund të duhet të shoqërohet me zgjerim të roleve shoqërore-ekonomike, kulturore dhe shkencore të universitetit, duke ia hapur botën

e tij jetës'. Universiteti gjithashtu do të duhet të institucionalizohet pasi në kohët tona të pasigurta dhe të ndërlikdhura, "brenda" dhe "jashtë" nuk kanë kuptim më të mirë, se mësimdhënia dhe kërkimi (Nowotny et al., 2002, fq. 91).

Koncepti i Mode 2 të dijes nuk është i ri. Në fakt na shpie pas në shekullin e 19-të, përpara se prodhimi i dijes të institucionalizohet në universitete. Gjithashtu është kritikuar ashpër kërkimi shumëdisiplinar dhe transdisiplinar, që mund të ndërmerren pa iu drejtuar përmbajtjes ose shumëllojshmërisë dhe pa u mbështetur gjerësisht në kontrollin e cilësisë. Por ai na pajis me njohuri në modelet e prodhimit të dijes. Në fakt, dikush mund të arsyetojë, se ai është një lajmëtar për fjalimin dhe shoqëritë e dijes, e përkufizuar nga Amy Hargreaves, si shoqëri të cilat 'përpunojnë të dhënat dhe dijen, në mënyra që fuqizojnë mësimnxënien, nxitin mençurinë dhe shpikjen, dhe zhvillojnë aftësinë për të nisur dhe përballuar ndryshimin' (Hargreaves, 2003, fq. 3). Raporti i Unesco-s, *Drejt Shoqërive të Djes*, shton se 'një shoqëri dijesh është një shoqëri, e cila është ushqyer nga shumëllojshmëria dhe aftësitë e saj', ushqen ndarjen e dijes, dhe shpie në prodhimin e më shumë dijeve të rëndësishme për vendet e Jugut. Kjo do të thotë, se institucionet e mësimnxënies në arsimin e lartë duhet të jenë përgjegjëse për problemet shoqërore, botës së punës, kulturën, mangësitë dhe grupet e parëndësishme, nivele të tjera të arsimit, kudo dhe gjatë gjithë kohës (Unesco, 2005, fq. 97).

Prodhimi tradicional i dijes gjithashtu është kritikuar ashpër në studimet kulturore, teorinë kritike, teorinë feministe dhe qarqet studimore paskoloniale. Gjendet një literaturë e gjerë mbi tematikën e përqendruar më shumë mbi politikën dhe prirjet mbizotëruese të (mbizotërimit të mashkullit perëndimor; bashkëkohor) prodhimit të dijes dhe kërkon ta shkolonizojë atë. Natyrat kolonizuese të disiplinave të shkencave shoqërore kanë qenë të theksuara në punë aq të shquara, si *Takimi Kolonial dhe Antropologjik* (Asad, 1973), *Zanafillat e Shkencave Shoqërore Amerikane* (Ross, 1991),

dhe *Sociologjia dhe Perandoria: Ngatërresa Perandorake e Disiplinës* (G. Steinmetz, 2014). Së fundmi, ligjërata është përmbledhur nga Ramaswami Harindranath në një çështje të veçantë të *Studimeve Pas Kolonizimit* në 'Shkonolizimi, Dija dhe Estetika'. Kthimi i shkollizimit, shkruan Harindranath: kërkon të bëjë ndërhyrje të rëndësishme në politikat akademike botërore në kuptimin e krijimit të një fjalori, i cili dëmton praninë e kornizave Euro-Amerikane dhe është më i rëndësishëm për të kuptuar formacionet politike bashkëkohore, shoqërore dhe kulturore në pjesën jugore të botës, të cilat marrin parasysh, si historinë e kolonizimit, po ashtu edhe pasojat e vazhdueshme të formës kolonizuese të prodhimit të dijes dhe strukturave në këto formacione (Harindranath, 2014, fq. 110).

Kjo vërejtje është një përgjigje kundrejt krizës në akademinë perëndimore, një ngacmim kundrejt 'temave racore dhe kolonizuese bashkëkohore' dhe kërkon mosbindje të teorisë së dijes, me qëllimin për të rrëzuar po atë teori perëndimore (Harindranath, 2014, fq. 110).

Lëvizja e 'dijes kulturore' ka qëllime të ngjashme. Në Shtetet e Bashkuara zëri më intelektual është Ward Churchill (Keetoowah Cherokee), një ish-udhëheqës i lëvizjes Amerikano-Indiane në Colorado dhe Profesor i Studimeve Amerikane-Indiane në Universitetin e Kolorados. Churchill ka sulmuar industrinë e dijes amerikane në një sërë librash, si *Fantazitë e Garës së Masterit* (1999) dhe *Veprim Kryengritës* (2003). Në punimin e tij me zë, 'Studime të Bardha: Imperializmi Intelektual i Arsimit të Lartë' Churchill arsyeton, se 'sistemi arsimor amerikan si i tërë është plotësisht i vërtetuar të jetë i kyçur në modelin eurocentrik, jo vetëm në kuptimin e përqendrimit të tij, por gjithashtu në trashëgiminë e tij të dallueshme dhe strukturën ideore' (Churchill, 2000, fq. 8).

Ky sistem i mbizotërimit të epërsisë europiane varet nga mirëmbajtja dhe zgjerimi i tij i vazhduar, madje dhe nga mbijetesa e tij, mbi riprodhimin e modelit të tij intelektual, mënyra e tij e miratuar e mendimit, të

shikimit të gjërave, të kuptimit, dhe të qenit me përjashtimin e të gjitha të tjerave' (Churchill, 2002, fq. 25).

Shkolla e 'dijes kulturore' kërkon 'të ligjërojë dijen kulturore dhe filozofitë, si mënyra të njohjes në të drejtën e tyre' dhe kështu të ndryshojë akademinë. Vitet e fundit është krijuar një literaturë e shumtë mbi tematikën, pjesë e së cilës është pasqyruar në përmbledhjen e shkëlqyer- Filozofitë Kulturore dhe Edukimi Kritik: Një Lexues (Safa Dei, 2011). Ky projekt nuk është parë me më shumë rëndësi sesa në Amerikën Latine. Jose Jorge de Carvalho dhe Juliana Florez-Florez e përshkruajnë projektin mbarë kontinental 'Mbërritja e dijeve', si një ndërhyrje teorike ndër-lëndore dhe politike, e cila ka si qëllim të çlirojë universitetet e krahinës. De Carvalho dhe Florez-Florez thonë, se të gjitha universitetet Latino-Amerikane të themeluara nga Spanjollët kryesisht si institucione Katolike janë neokoloniale, sepse:

ata pranuan hierarkinë e dijes të imponuara nga kolonizuesit, të cilët kanë vlerësuar dijen akademike europiane, në mënyrë që të përjashtojnë, cungojnë dhe ndalojnë dijet kulturore vendase, afrikane dhe dije të tjera tradicionale të njerëzve, të cilat u forcuan gjatë pesë shekujsh mbizotërim perëndimor në kontinent. Për secilën fushë të dijeve kulturore vendase ose Afro-Braziliane, dija perëndimore ka zhvilluar një mënyrë specifike për të shkarkuar vlerat e saj thelbësore. Shkencat dhe teknologjitë e njerëzve tanë tradicionale janë konsideruar, si të gabuara, sepe nuk janë të modeluara matematikisht. Historia e tyre ishte gjithashtu e papranueshme, sepse nuk i ndante aspektet mitologjike nga ato historiografike; Gjeografia e tyre u anashkalua, sepse supozohej të kishte mangësi në saktësinë matematike për të përcaktuar largësi dhe lartësi relative; Mjekësia mendohej jo e besueshme, sepse nuk ishte e bazuar në 'shkencë', në kuptimin që nuk përdorte mjete të sakta; dhe kështu me radhë. Kështu që të gjitha themelet e dijes moderne perëndimore ishin projektuar kundër kontinentit Latino-Amerikan (dhe Jugut në përgjithësi) për të justifikuar mbizotërimin dhe shfrytëzimin e burimeve të kontinentit. Dukshëm, kjo

është mbështetur nga epërsia ushtarake, mbështetja e fundit për të ligjëruar epërsinë e shtirur të epistemologjisë të kombeve perëndimore mbi pjesën tjetër të njerëzve në planet. (de Carvalho dhe Florez-Florez, 2014, fq. 125-126).

Projekti 'Arritja e Dijëve' përqendrohet në ringjalljen e trashëgimisë së humbur, si dhe të shpalosja e ndikimeve të qenësishme të prodhimit tradicional të dijes. De Carvalho dhe Florez-Florez shkruajnë, se ana parësore e projektit është 'rigjallërimi i vërtetë i teorisë' së dijes tradicionale. Mjeshttrat e dijes kulturore, që janë ende gjallë, janë sjellë në akademi si profesorë dhe për kërkues shkencorë në universitete. Procesi është i hapur, përfshirës, jo fanatik dhe i bazuar mbi cilësinë. Megjithatë çiltërsia nuk duhet të ngatërrohet me tërësinë e ndërsjellë: 'Arritja e Dijëve' përcakton një qëndrim të aftë për të përqafuar ndryshimet në një hapësirë dialogu, madje edhe në pikën e mbështetjes së mos bashkë matjeve aksiologjik edhe ideologjike ndërmjet dallimeve. Kjo do të thotë se dijet afrikane, kulturore, popullore, tradicionale dhe bashkëkohore nuk janë domosdoshmërisht të barazuara: ato janë të gjitha të vlefshme, por asnjëra nuk mund të zëvendësojë tjetrën. Kështu që çlirimi i universitetit nuk do të thotë përjashtimin e dijes sot; vijimësia e çlirimit nuk është një sulm mbi Europën, por është për të dalluar se dija europiane sot është një prej formave të tjera të dijes. Megjithatë, ajo vë në dyshim qëndërsinë europiane të dijes bashkëkohore dhe qëllimeve të saj për të qenë gjithëpërfshirëse (de Carvalho dhe Florez-Florez, 2014).

Pra, forcat që sjellin ndryshim në arsimin e lartë, nuk përfshijnë thjesht 'globalizimin, shfaqjen e shoqërisë së dijes, dhe përsheptimin e ndryshimit' (Moravec, 2008), - por gjithashtu shfaqjen e modeleve të reja të prodhimit të dijes, si dhe përpjekjen për të çliruar dijen. Ndërsa këto prirje shpesh analizohen veçmas, rrallëherë janë trajtuar, si të bashkëlidhura, dhe është bërë shumë pak përpjekje për të kuptuar ndërveprimet e ndërlikuara midis tyre. Së bashku, këto prirje i drejtohen faktit, se

kushtet shoqërore të teorisë së dijes, dhe teknologjisë, të cilat mbështesin rrugëtimin disiplinuar të prodhimit të dijes po vijnë drejt fundit; dhe shfaqja e kuptimit të arsimit të lartë, mësim-nxënies dhe kërkimi shkencor duhet të ndryshojë nga dijet, që duhen marrë drejt mënyrës, se si të krijojmë dije të reja, të cilat kanë rëndësi në përmbajtje të veçantë, bashkësi të veçantë, rrethana të veçanta (Moravec, 2013). Në fund të fundit, detyra e universiteteve duhet të ndryshojë ‘nga rojtarë të dijes në kujdestarë, krijues, ndërlihdës, certifikues dhe kodifikues të dijes’ (Wolfie dhe Andrews, 2014). Por, përtej kësaj ne kemi nevojë për modele të reja të arsimit të lartë.

PARADIGMAT: TË VJETRA DHE JO DOMOSDOSHMËRISHT TË REJA

Ndërsa kërkesat për modele të reja në arsimin e lartë janë në rritje, ka shumë pak dakordësi mbi atë çfarë paradigmat e reja këshillohen të jenë, mund të jenë, ose duhet të jenë. Nga përkufizimi origjinal i Thomas Khun, një paradigmë është një paketë besimesh mbi të cilat krijohet, kërkohet dhe zhvillohet dija. Ajo ofron një kornizë metafizike për kërkim dhe një botëkuptim, i cili përcakton natyrën e botës, vendin tonë në të, dhe sesi ne si njerëz dhe bashkësi ndërveprojmë me botën dhe pjesët e saj. Pra, një ndryshim në paradigmë duhet të përfshijë një ndryshim në grupin themelor të besimeve, metafizikës dhe botëkuptimit, për të cilën nuk ka prova që po ndodh. Në shkencat shoqërore dhe humanitare një paradigmë mund të kuptohet, si ‘një kornizë e tre pyetjeve që kanë të bëjnë me ontologjinë (natyrën e vërtetësisë jetësore, ose botëkuptimin), epistemologjinë (marrëdhënia midis dijes dhe dijetarit), dhe metodologjinë (mënyra për të vërtetuar një botëkuptim të veçantë)’ (Bates, 2016, fq. 73). Por problemi është se, ‘asnjë

metodologji nuk mund të vendosë “të vërtetën” e një botëkuptimi brenda një paradigme të veçantë’. Prandaj metodologjitë e reja brenda paradigmave ekzistuese, nuk do të sjellin një paradigmë të re. Ligjërimi mbi paradigmat e reja është kapur ngushtë; kërkon të krijojë një paradigmë të re, duke përdorur metoda të bazuara në paradigmen e vjetër, dhe paradigma e vjetër nuk lejon hedhjen e strukturës metafizike që e mban.

Jo çuditërisht, siç ka një çoroditje të madhe mbi ‘ringritjen e universiteteve’, ka edhe shushatje të madhe mbi natyrën e paradigmave të reja. Sugjerimet shtrihen nga ato më të dobëtat, ku ‘gjendet një marrëveshje e përbashkët, se një ndryshim në mendësinë e studentëve dhe familjeve të tyre rreth shpenzimeve, veçanërisht në komunitetet e pakicave, është thelbësore’ (Hayes, 2002), tek ato më të qarta (‘arsimtarët duhet të kuptojnë marrëzinë e ndarjes së arsimit nga përvoja e jetuar: një ide e çalë, se arsimi mund të bëhet i paanshëm’ (Chege, 2009), deri tek ato, që përfshijnë punën e njëkohëshme në nivelet vendore, botërore dhe vetjake për të nxitur zhvillimin njerëzor (Cheng, 2005), duke krijuar sisteme edukimi të mbështetura në qëllime (Cohen, 1993), kujdesje dhe mbrojtje të sistemit arsimor (de Souza et al., 2013), dhe arsim të bazuar jo në modelin e dijes së teorisë kryesore njerëzore, por në ‘zhvillimin njerëzor dhe teorinë e aftësisë’ (Mehrota, 2015).

Pjesë e shqetësimit është mungesa e një përcaktimi të qartë, se çfarë përbën një ndryshim modelesh. Thompson Jr, për shembull, mendon, se thjesht zhvendosja në modele zhvilluese do të çojë në modele të reja: ‘thjesht ndryshimi për të bërë studentët të mësojnë, jo të japin mësim, përshtatja e modeleve zhvilluese përbën një model të ri për arsimin universitar. Kjo shtysë për modelin e ri vjen nga marrëveshjet shoqërore, përgjigjja e arsimit të lartë kundrejt nevojave shoqërore të shekullit të njëzet e një, dhe risitë në shkencat zhvilluese’ (Thompson Jr. 2014). J. Zadjia parashtron, se ‘idea më e përparuar është pikëpamja e “sigurisë

botërore”, si një paradigmë e re për arsimin po ashtu dhe për mbi-jetesën njerëzore’ (Zadja, 2002). Watson mendon, se shpëtimi do të vijë prej teknologjisë: ‘duhet të ndërtohet një model i ri arsimit i mbështetur në mësimnxënie, dhe teknologji, e cila ushtrohet në mënyrë të vazhdueshme në të gjithë vijimësinë e mësimnxënies dhe që përqëndrohet në këtë model të ri që duhet të jetë i disponueshëm nëse tjetërsimi i ri do të jetë i suksesshëm dhe në kohë’ (Watson et al, 2012). Harbour dhe Wolgemuth do të ishin i kënaqur me ‘vegimin e ri të arsimit të lartë shtetëror bazuar në demokraci. Një vegim i tillë do t’i jepte përparësi mundësive, drejtësisë dhe rritjes së studentëve. Gjithashtu do të shërbejë si themel për politikat e reja përparimtare të cilat do të vërtetojnë se kolegjet dhe universitetet shtetërore janë shumë më shumë se vegla të zhvillimit ekonomik’ (Harbour dhe Wolgemuth, 2013).

Të tjerë mbështeten në teoritë në fuqi për të krijuar paradigma të reja. Chen, për shembull, beson në teorinë e inteligjencave të shumëfishta, e cila e shikon inteligjencën, në disa mënyra të ndryshme dhe jo si një aftësi të vetme.

Ai thekson rëndësinë e përqendrimit të veçoria dhe mendon që në paradigmen e re, natyra njerëzore në kontekstin shoqëror të mijëvjeçarit të ri, hamendësohet të jetë e shumëfishtë, si njeri teknologjik, ekonomik, social, politik, kulturor dhe si njeri që gjithmonë mëson në këtë botë kaq të vogël të të dhënave, teknologjisë së lartë dhe shumëkulturore. Njerëzit që mësojnë përgjatë gjithë jetës (ose një shoqëri e dijes) janë të domosdoshëm për të mbështetur zhvillimet e shumëfishta të vazhdueshme të njerëzve dhe të shoqërisë që jeton në një epokë e cila ndryshon me shpejtësi. Nga pikëpamja e teorisë së ISHK-së (Inteligjencat e Shumëfishta të Kontekstualizuara), shoqëria duhet të priret drejt shoqërisë së inteligjencës së shumëfishtë, e cila mund ofrojë dijen dhe inteligjencën e nevojshme dhe forcën shtytëse për të mbështetur zhvillimet e shumta. (Cheng, 2000).

Nga ana tjetër, Buendia dhe Morales arsyetojnë se ‘një paradigmë e re arsimimi për zhvillimin e vazhdueshëm’ ndodhet në

andragogji, e cila është teoria dhe zbatimi i veprimtarisë arsimore të të rriturit. Ata këshillojnë 'zhvillimin e një disipline të quajtur Pandragogji', e cila do të ndihmojë, si njerëzit po ashtu edhe grupet të mësojnë duke krijuar kuptimet, që nxisin mësimin në përgjatë gjithë jetës, komunitetin dhe qëndrueshmërinë. Ata shpjegojnë, se në modelin pandragogjik mësimnxënia është më e rëndësishme sesa mësimdhënia. 'Dija e grupit, duke përfshirë arsimtarin, është duke u zhvilluar në mënyrë të vazhdueshme nëpërmjet planifikimit, kërkimit dhe vlerësimit të bashkuar të mësimnxënies. Nëpërmjet kësaj mënyre, si arsimtari po ashtu dhe pjesëmarrësit mund të zhvillojnë trajta të reja të mendimit, rreth çfarë dhe si po mësojnë ata'. (Buendia dhe Morales, 2003, fq. 565). Një tjetër paradigmë e mbështetur në kërkim shkencor, e cila do të hulumtojë ndërhyrjet, ka 'fuqinë të prodhojë dije, të cilat zbatohen në mënyrë të drejtëpërdrejtë në praktikën arsimore' dhe prodhon një mënyrë më të mirë mësimdhënieje dhe mësimnxënieje (Design-Based Research Collective, 2003).

Sigurisht, nuk ka asgjë të re në gjithë këtë. Në 1998, Skolnik u ankua, se nuk ka asnjë ide të "madhe" intelektuale të shekullit të 20-të, e cila është trajtuar, si e parëndësishme deri në nivelin e pikëpamjes së Kuhnit për ndryshimin e paradigmes. Emërtimi, ndryshimi i paradigmes, duket se nënkupton ndryshimin më të vogël në pikëpamje, dhe këto ditë është e vështirë të marrësh pjesë në një seminar mbi çfarëdo tematike, i cili nuk premtan, se pjesëmarrësit do të përjetojnë një ndryshim paradigme (Skolnik, 1998). Ka dy arsye kryesore për prirjen mbizotëruese për t'u kthyer pas tek idetë dhe teoritë e qarkulluara gjerësisht. Së pari, siç shpjegojnë English dhe Ehrich, është logjika e fushës, praktika e vërtetë e kërkimit në fushën e arsimit. Fusha përmban ato çfarë shihen si vizione të drejta, të sakta, ortodokse, zakone mbizotëruese - çfarë Pierre Bordieu (1998) i quajti 'doxa' (besim i përbashkët). Kur një luftë intelektuale zhvillohet ndërmjet vizioneve të ndryshme brenda një fushe, e cila është duke

humbur legjitimitetin saj, *doxa* imponohet nga një agjenci e jashtme ose nga brenda për të ofruar legjitimitetin e nevojshëm. Vetëm fakti që ‘qasja e fuqishme në kërkim të së vërtetës’ “është thurur me përvojën jetësore të mirësjelljes...” do të thotë se ‘përparimi jashtë kësaj tradite duket i pamundur’. Mundësia e përballjes me këtë lloj besimi metodologjik do të çonte në përballjen me tradita të vjetra në këtë fushë. Kërkuesit shkencorë nuk mund të mendojnë jashtë këtyre metodave, sepse ato përcaktojnë të vërtetën që ata kuptojnë. Empirizmi nuk është në gjendje të jetojë sipas dogmës së vet, që thotë se ‘dukuritë e pavëzhgueshme nuk janë të vërteta’ (English dhe Ehrich, 2015). Pra, lufta intelektuale për një paradigëm të re shpesh përfundon me paradigmen e vjetër, që ringre vetveten. Së dyti, natyra e vetë ndryshimit është e frikshme, shushatëse dhe e ndërlikuar, e drejtohet nga ato çfarë duket që janë fuqi të pakontrolluara kapitaliste dhe teknologjike. Ashtu siç Schejbel nënvizon

“e ardhmja është këtu tashmë; stuhia e përkryer për arsimin e lartë është në horizont. Qeveritë shtetërore dhe kombëtare janë të dobëta dhe proceset politike janë të diskutueshme dhe të paparashikueshme; papunësia është e lartë, ekonomia është keq, dhe njerëzit ndihen të varfër. Mbështetja popullore për gjithçka po zhduket shumë shpejt; arsimi i lartë është i shtrenjtë dhe po bëhet i pamundur për shumë, sepse kushton përtej rritjes së arsyeshme të çmimeve, prej vitesh. Inteligjenca Artificiale nuk është më fantazi; dhe kërkesa kapitaliste për më mirë, më shpejt, dhe më lirë po udhëheq zhvillimin (Schejbel, 2012, fq. 378)”.

Prandaj, përpjekjet për të krijuar paradigma të reja të vërteta, duket që nuk po mbërrijnë gjëkund shumë shpejt. Ajo çfarë ka ndodhur është, se disiplina të ndryshme janë përpjekur të imponojnë logjikën e fushës së tyre *doxa* mbi reformën arsimore. Çështje kjo, që u shtjellua mirë nga Gage më 1989. Ne duhet të kuptojmë, shkruan Gage, se ‘luftërat paradigmatiche në kërkimin shoqëror dhe arsimor janë pjesërisht luftëra midis disiplinave të

ndryshme. Ishte psikologjia në një pjesë të madhe, që përdori qasjen objektive/sasiore në kërkimet mbi mësimdhënien. Në pjesën më të madhe, antropologjia krijoi qasjen interpretative/cilësore. Ishte puna e analistëve nga shkencat ekonomike, shkencat politike dhe sociologjia, që prodhoi teorinë kritike. (Gage, 1989). Pra, ecja kuturu është mbajtur nga metodat, të cilat dolën nga modellet e vjetra, duke siguruar që sa më shumë ndryshonin gjërat, aq më shumë qëndronin të njëjta.

Megjithatë ka pajtueshmëri midis akademikëve, që po bëjnë reformën se udhëtimi drejt paradigmeve të reja duhet të marrë parasysh qëndrueshmërinë dhe trans-disiplinaritetin, kompleksitetin që lind dhe të përqendrohen plotësisht drejt të ardhmes

QËNDRUESHMËRIA DHE E ARDHMJJA E QËNDRUESHME

Qëndrueshmëria në vetvete nuk është një paradigmë e re. Prejardhjen e ka tek raporti i Komisionit Brundtland 'E Ardhmja Jonë e Përbashkët' i cili arsyeton, se të gjitha zhvillimet, së paku në teori dhe të përkufizuar gjerësisht duhet të jenë të qëndrueshëm. Siç përkufizohet nga raporti, zhvillimi i qëndrueshëm 'plotëson nevojat e të tashmes pa rrezikuar aftësinë e brezave të ardhshëm për të plotësuar nevojat e tyre' (Brundtland, 1987). Ajo çfarë është më tërheqëse, në përkufizimin e Brundtland është fakti, se është qartazi i orientuar drejt së ardhmes. Emërtimi është gjetur për të përshkruar një fushë të gjerë zbatueshmërisht të shëndetshme. Termi përshkruan tanimë një larmi të gjerë të praktikave ekologjikisht të shëndetshme dhe të orientuara drejt së ardhmes.

Mbërritja e qëndrueshmërisë shkaktoi goditje në pothuajse të gjitha disiplinat arsimore dhe fushat akademike; dhe qëndrueshmëria, shpesh e përdorur në mënyrë të barabartë me

'zhvillimin e qëndrueshëm' është bërë tashmë një ligjërimit 'normal'. Gjatë dy dhjetëvjeçarëve është prodhuar literaturë e bollshme mbi qëndrueshmërinë, me rëndësi mbi zhvillimin e qëndrueshëm. Emërtimi tashmë përdoret gjerësisht nga akademikët e reformës dhe institucionet, veçanërisht ato që kërkojnë paradigma të reja, që i përshtaten sfidave dhe mundësive të shekullit të 21. Duke marrë parasysh rëndësinë e përcaktimit të Brundland mbi 'brezat e ardhshëm' dikush mund të mendojë, se do të ketë shumë përqendrim mbi nevojat dhe kërkesat e brezave të ardhshëm; për fat të keq, nuk është ky rasti, dhe shumica e literaturës i është kushtuar zgjidhjes së sfidave të sotme me shumë pak përpjekje të shpenzuara për krijimin dhe/ose modelimin e nevojave të brezave të ardhshëm. Dhe shumica e kësaj zgjidheshqetësimi është brenda kornizës së idesë së vjetër, por shumë të dukshme të 'zhvillimit'.

Le të shohim '*Një e Ardhme e Qëndrueshme*' e Firth (2012), e ndërtuar si një burim mësimdhënieje për arsimtarët që përkrahin qëndrueshmërinë. Megjithëse Firth ofron një parashtrim të shkurtër, por të plotë për sfidat kryesore të qëndrueshmërisë me një rëndësi të veçantë mbi ndryshimet klimatike, ai nuk jep ndonjë ide ose mjete pedagogjike për të hamendësuar mundësitë e ardhmeshme. E njëjta gjë mund të thuhet te *Arsimi i Lartë dhe Zhvillimi i Qëndrueshëm: Një Model për Rinovimin e Kurrikulave* (2014) i shkruar në mënyrë rreptësisht akademike nga Desha dhe Hargroves. Botuesit kanë mbledhur një model madhështor për rinovimin e kurrikulave posaçërisht brenda disiplinave inxhinierike, por punimit i mungon një orientim i drejtë i së ardhmes, megjithëse ata qortojnë semestrat tipikë të shkurtër në fushën e arsimit të lartë (Desha dhe Hargroves, 2014, fq. 44). Në rastin më të mirë punimi ofron një renditje të trajektoreve së karrierave në të ardhmen.

Ndërsa dija dhe aftësitë (statika, dinamika, termodinamika dhe mekanika e lëngjeve) do të vazhdojnë të formojnë themelet e arsimit të inxhinierisë, dije dhe aftësi të reja të bashkuara me zhvillimin e

qëndrueshëm do të kërkohej të bashkohen në programe, duke përfshirë prodhimin e ulët së energjisë elektrike me çlirim të ulët të karbonit, efikasitetin e burimeve, kiminë mjedisore, ndërtesat ekologjike, ekologjinë industriale, qelizat e karburantit dhe menaxhimin e përparuar të ujit. (Desha and Hargroves, 2014, fq. 33).

Qëndrueshmëria, sigurisht që kërkon të mbështesë. Por pyetja 'kyçe' e asaj që ne kërkojmë të mbështesim ose mbetet pa përgjigje, ose hamendësohet të jetë ruajtja e neoliberalizmit dhe ekonomisë së tregut të lirë. Prirja e sotme në arsimin e lartë, siç përshkruan Barth et al. te *Manuali Routledge i Arsimit të Lartë për Zhvillim të Qëndrueshëm (2016)*, është adresimi i qëndrueshmërisë nëpërmjet kurrikulave, kërimit shkencor, dhe shtrirjes. Në të vërtetë, ndikimi i arsimit të qëndrueshëm, tregon Bath et al., është rritur në mënyrë domethënëse, që prej raportit të Komisionit të Brundtland. Por për ku është drejtuar arsimi i qëndrueshëm? Kryesisht në krijimin e aftësive përmjet zhvillimit të qëndrueshëm shoqëror-ekonomik dhe sipërmarrje të qëndrueshme. Projekti i madh i BE-së, 'Aftësitë për Zhvillimin e Qëndrueshëm Shoqëror-Ekonomik', i cili përfshin një grup universitetesh të Europës, nga Austria në Suedi ka pikërisht të njëjtat qëllime. Pra, a do të thotë kjo, siç shprehet Beynaghi et al. (2014), se veçanërisht pas Konferencës së Kombeve të Bashkuara mbi Zhvillimin e Qëndrueshëm në vitin 2012, arsimi i lartë për zhvillim të qëndrueshëm "mund të interpretohet si fara e misionit të sapolindur për universitetet"?

Jo plotësisht, ka mjaftueshëm vërejtje mbi zhvillimin e qëndrueshëm, që e sheh 'misionin e ri' si sipërmarrjen e vjetër të riperpunuar për të ruajtur, gjendjen aktuale. Siç vëren Medovoi, 'zakonisht qëndrueshmëria përparon një narrativë që paraqet dëmin ('e vërteta e papërshtatshme' e gjysmës së parë të errët të narrativës) përpara thirrjes morale për veprim (nisja e praktikave të qëndrueshme dhe kapitalizmit natyror), që propozohet me qëllim shmangien e krizës dhe rikapjen e së ardhmes. (Medovoi,

2010, fq. 143). Problemi me zhvillimin e qëndrueshëm është vetë ideja e zhvillimit, e cila është lidhur thellësisht me Politikën Ekonomike Monetare. Gjithashtu është në fuqi ideja, se qëndrueshmëria tashmë është kapur nga akademia dhe është vendosur në shërbim të kapitalizmit. Roli i saj është shmangur nga politikat ekologjike me prirje drejt së ardhmes për të zgjidhur shqetësime të shoqërisë perëndimore pa vënë në dyshim detyrat themelore dhe vlerat e saj. Po përdoret për të shfajësuar praktikën industriale dhe zhvillimet teknologjike, të cilat rrisin ndikimin shoqëror dhe ekologjik të kapitalizmit. Si pasojë, ideja e qëndrueshmërisë po vihet në dyshim; dhe disa shohin nevojën për një paradigmë të re, të rrënjësuar në veçoritë e qëndrueshmërisë, por gjithashtu të ringjallë arsimin e lartë, që nga themelet. Në *Arsimi i Lartë dhe Zhvillimi i Qëndrueshëm: Paradoksi dhe Mundësia* (2009), Gough dhe Scott shprehen, se 'zhvendosja e mëtejshme e Paradigmës shoqërore tashmë është e domosdoshme (ose është duke u shfaqur), dhe është bërë e nevojshme nga dukuri si:

- Dështimi i shkencës dhe teknologjisë për të zgjidhur probleme të varfërisë, urisë, sëmundjeve dhe shkatërrimit mjedisor;
- Shfaqja e rreziqeve, të cilat duken që janë krijuar nga zbatimi industrial i shkencës dhe teknologjisë (Beck, 1992, 1999);
- Kriza mjedisore në shkallë të padëgjueshme;
- Rritja e zhgënjimit me blerësit dhe/ose globalizmin (Gough dhe Scott, 2009, fq. 16).

Gough dhe Scott argumentojnë, se kjo paradigmë është pothuajse gati, dhe në fakt ka një listë në rritjen e shembujve pedagogjikë dhe kornizave institucionale, që iu përgjigjen sfidave të ngulitura si dhe ndryshimit të vazhdueshëm, megjithëse ndikimi i këtyre përpjekjeve është i vështirë për t'u matur. Ajo çfarë e pengon eksperimentimin krijues është, shtesa për të përcaktuar sasinë, e

cila është e rrënjosur thellë në praktikat administrative të institucioneve të arsimit të lartë. Gough dhe Scott paralajmërojnë, se nëse qëndrueshmëria bëhet një 'veçori akademike', do të humbiste aftësinë e saj shndërruese. Dhe shumë mendojnë, se e ka humbur tashmë.

Kritika e zhvillimit të qëndrueshëm gjatë dhjetë viteve të fundit, ka çuar në shfaqjen e debatit të ri të 'të ardhmes së qëndrueshme' (Tonn, 2007; Conway, 2012; Su et al., 2012; Kempen, 2014). Siç le të kuptojë vetë emri, ai është më i orientuar drejt së ardhmes, por është gjithashtu më i bazuar në ekologji dhe etikë, dhe më i fokusuar në prodhimin e metodave pedagogjike pragmatike. Për shembull, *Edukimi në Dizajn për një të Ardhme të Qëndrueshme* i shkruar nga Rob Fleming, ofron një vizion për atë çfarë mund të jetë dhe mund të arrijë disiplina e dizajnit, nëse shfrytëzon fuqinë shndërruese të qëndrueshmërisë. Duke u përqendruar në nevojën për përfshirje, Fleming mbështet mënyrat pjesëmarrëse të njohjes dhe vijimësinë e mësimnxënies të rrënjosura në të kaluarën, të tashmen dhe mundësitë për atë që mund të vijë në të ardhmen, që do të thotë gjithashtu se ai bën gjeste në mënyrë të vecantë ndaj nevojave të brezave të ardhshëm. Fleming shkruan, se 'zhvillimi i profesioneve të dizajnit në nivele më të larta të vetëdijes, nuk kërkon ndryshimin e paradigmes aq shumë, sa kërkon *kalimin* në një botëkuptim të ri më të integruar dhe *përfshirjen* e të gjithë botëkuptimeve pararendëse.' (Fleming, 2013, fq. 4). Ndërsa parashtimi i Flemingut mund të duket i frikshëm, veçanërisht në lidhje me mënyrën sesi mund të përfshihen të gjitha botëkuptimet e mëparshme, thirrja e tij për përsosuri thekson nevojën e madhe për të tejkaluar kërkimin shkencor dhe modelet e vjetëruara të mësimdhënies brenda arsimit të lartë. Gjithashtu Fleming vëren dhe sfidon dinamikën e ngulitur të pushtetit në debatet globale rreth arsimit të lartë, të cilat ai i shikon, si kërcënim në rritjen e kërkimit shkencor dhe mënyrave të mësimdhënies. Ai pyet: Si do munden

akademitë e dizajnit të mbizotëruar kryesisht nga Kaukazian të tejkalojnë vite përparësie dhe të ndërtojnë bashkësi mësimnxënies me të larmishme dhe gjithëpërfshirëse? Si do të heqin dorë profesionet e dizajnit nga kontrolli i tyre i ngushtë mbi territorin e disiplinës për të hapur mundësi për bashkëpunim kuptimplotë? (Fleming 2013, fq. 5). Si shumë prej bashkëkohësve të tij, fuqia e Flemingut qëndron në ngritjen e pyetjeve sesa në dhënien e përgjigjeve, dhe rëndësia e tij mbi 'revolucionet e vogla', të cilat janë ndërhyrje strategjike, që kanë si qëllim të largohen nga strukturat tradicionale institucionale, ofron sadopak një vizion shpresëdhënës mbi reformën në arsimin e lartë. Përqendrimi i ardhmërive të qëndrueshme tek kurrikula dhe arsimit duket gjithashtu premtues.

Një theks i veçantë vihet mbi mënyrën sesi etika mund të ndërthuret brenda kurseve universitare, sa përparësi mund t'i jepen shumëllojshmërisë dhe shqetësimeve kulturore, dhe sesi mund të ngulitet qëndrimi kritik tek studentët dhe profesorët. Për shembull, Steve Keirl, thotë se studentët duhet të angazhohen politikisht me tre shtytësit kryesor të dhjetëvjeçarit të fundit: kapitalizmin e skajshëm, globalizimin e shumëfishtë, dhe përmbysjen e qëndrueshmërisë nga neolirshmëria, në thelb, studentët duhet të largohen nga pikëpamjet e besimit qorrazi të arsimit të lartë. Ai ofron një program të qëndrueshëm demokratik mbështetur në karakter, ndërgjegje, parehati dhe bisedim, mësimnxënie të mësuesve dhe profesorëve në bashkëpunim, dhe garë, në mënyrë që edukimi të bëhet një proces me përvojë kritike (Keirl, 2015). Një mendim i fundit mbi tiparet e qëndrueshme dhe roli i tyre në ndryshimin e modelit në arsimin e lartë është paraqitur nga përzgjedhja e Stable dhe Keirl (2015).

Një udhëzim për qëndrueshmërinë e mësimnxënies dhe mësimdhënies në arsimin e lartë, më shumë një mjet sesa një model i krijuar hap pas hapi për programin dhe modelin pedagogjik, u paraqit në *Korniza e Përshtatur e së Ardhmes* nga Stephen Sterling (2012). Puna e Sterlingut është përsëri brenda këndvështrimit të

gjerë të Dekadës së Arsimit për Zhvillimin e Qëndrueshëm të Kombeve të Bashkuara (2005-14), që ishte një punim në shkallë të gjerë i reformës arsimore drejtuar nga UNESCO. Duke ofruar ide dhe strategji të përditshme për modelimin e qëndrueshmërisë brenda klasave dhe mënyrave në fuqi të kërkimit shkencor, Korniza e Përshtatur e së Ardhmes tashmë shërben, si një prej fushave me përparësi të Akademisë së Arsimit të Lartë, e cila është një shoqatë në Mbretërinë e Bashkuar, me qëllim nxitjen e mësimnxënies dhe mësimdhënies në arsimin e lartë. Në kundërshtim me shumë prej bashkëkohësve të tij, Sterling i kushton një sasi të konsiderueshme kohe dhe energjie fushës së vlerave, të cilën shumë e shohin, si pikën e nisjes për ndryshimin në vazhdimësi. Ai krijoi një listë të gjerë, e cila është shfaqur në fjalimin e të ardhmes së qëndrueshme:

- Mjaftueshmëria (të jetosh lehtë);
- Barazia dhe drejtësia (brenda brezit dhe midis brezave);
- Përfshirja shoqërore dhe plotësimi i nevojave të domosdoshme njerëzore;
- Pjesëmarrja dhe fuqizimi;
- Dobia ekologjike (në përdorimin e burimeve);
- Biodiversiteti dhe hapësirë e gjelbër;
- Nevojat dhe të drejtat njerëzore;
- Investimi etik dhe tregti e ndershme, harxhimi i qëndrueshëm;
- Të drejtat dhe nevojat e kafshëve dhe gjallesave të tjera;
- Demokracia dhe pjesëmarrja;
- Ruajtja e burimeve dhe dobia;
- Komuniteti dhe Reciprociteti;
- Plotësimi i nevojave lokalisht;
- Rezistenca dhe jetëgjatësia ;
- Sistemi shëndetësor dhe mirëqënia;
- Ardhmëria, të marrësh parasysh të ardhmen që sot (fq. 34-35).

Fakti që Sterling përmend shprehimisht 'të ardhmen', e cila është një krahasim më pak i përdorur për studimet e së ardhmes, është më shumë si një vlerë, sesa si një strategji ose qasje, është shumë premtues, vetëm nëse shumë pak bëjnë të njëjtën gjë. Në fakt, puna kërkimore e Sterlingut është vendosur brenda disa programeve të përparuara universitare, përfshirë Masterin e Arteve në Udhëheqësi në Arsimin e Qëndrueshëm të Universitetit Shtetëror Portland, i cili ishte një prej të parëve në numrin në rritje të programeve në këtë fushë. Në shkrimin e tij të mëparshëm, *Arsimi i Qëndrueshëm: Rishikimi i Mësimnxënies dhe Ndryshimi* (2001), Sterling sfidon modelin mekanik dhe industrial të arsimit të lartë, ndërsa përmbledh një qasje për ndryshim të përshkallëzuar të rrënjësuar në idenë themelore të mirëqënies, një përcaktim që zgjeron natyrën e hamendësimeve rreth qëndrueshmërisë, ndërsa njëkohësisht thërret për përfshirjen e nevojave mbështetur në punimin e Komisionit të Brundtland. Duke pasqyruar ndikimin e mundshëm të shfaqjes së qëndrueshmërisë, Sterling thotë, se 'risia krahasuese e agjendës së qëndrueshmërisë, natyrës ndërdisiplinare dhe transdisiplinare të së njëjtës fushë, nevojën për qasje me në qendër nxënësin, "drejtimin ekologjik" dhe mësimnxënie organizuese, të gjitha paraqeshtojnë një sfidë për normat e ngulitura (Sterling, 2001, fq. 71). Megjithatë shumë prej risisë së qëndrueshmërisë është harxhuar që kur Sterling shkroi këto fjalë, mendimi i tij për normat e kërcënuara është njëlloj i rëndësishëm, madje dhe më shumë, se ishte dhjetë vjet më parë. Mbështetur në punën e Sterlingut dhe të tjerëve, kundërshtia e së ardhmes së qëndrueshme është duke sfiduar normat e themeluara, veçanërisht në lidhje me mënyrën se si shihen dhe kuptohen problemet e ndërlikuara të zhvillimit të qëndrueshëm në arsimin e lartë.

E ardhmja e qëndrueshme ka si qëllim të përfshijë sisteme të mendimit, kompleksitetit dhe mënyrave të së ardhmes në qasjen e saj. Në vëllimin e tyre, *Arsimi për një të Ardhme të Qëndrueshme*:

Një Paradigmë shprehe për Shekullin e 21 (2000), Weeler dhe Bijur shpjegojnë, se si bëhet kjo. Ata nënvizojnë rëndësinë e të shqyrtuarit të sistemit, vijimësinë e kuptimit sesi sistemet, një grup përbërësish të pavarur e të ndërlidhur, e ndikojnë njëri-tjetrin, 'punë bashkëpunuese akademike' dhe "aftësitë e pjesëmarrjes dhe ndërtimit të bashkësisë" për studentët. Ata gjithashtu theksojnë rëndësinë e udhërrëfyesit një përpunim planifikimi që përqendrohet në përcaktimin e matësve të së ardhmes së parapëlqyer të dikujt. Në vend që të ofrojë një plan të mbështetur në përcaktim ose të bërë hap pas hapi, formulimi vepron si një mjet për udhëzime dhe këshilla, në rastin më të mirë si kahje për të vazhduar drejt rrugëve të parapëlqyera. Roli i *Teori e Kompleksitetit për një të Ardhme të Qëndrueshme* është hulumtuar nga Norberg dhe Cumming (2008), të cilët janë të shqetësuar për mënyrën sesi mund të shndërrohen modelet institucionale. Ndërsa ata janë përqendruar kryesisht në ruajtjen e natyrës, thirrja e tyre për një qasje ndërlikuese ofron një mendim të vlefshëm për reformën në arsimin e lartë. Norberg dhe Cumming gjithashtu nënvizojnë rëndësinë e 'planifikimit pamor dhe shkrimor', dhe vendin e rëndësishëm të shumëllojshmërisë, si një fuqi për kapërcimin e kufijve të së tashmes: duhet vendosur një përqendrim mbi përpunimet, të cilat ndikojnë në shumëllojshmëri brenda sistemit, meqenëse këto ndikojnë mundësitë tona të ardhshme' (Norberg dhe Cumming, 2008, fq. 290).

Çështja e natyrës dhe rolit të Paradigmës shfaqen shpesh në fjalimet mbi tiparet e qëndrueshme. Në *Dija e Qendrueshme*: (2014), Rober Frodeman arsyeton, se Një Teori e Ndërdisciplinartetit, filozofia e cila e sheh veten si nëna e të gjitha disiplinave, duhet të zbatojë detyrën duke dalë dhe të përballet me sfida të vërteta të botës. Si filozofia dhe shkencat njerëzore duhet të rishpikin vetëveten për qëndrueshmërinë dhe të ndërmarrin detyrën në vijimësi të Sokratit, të ofrojnë vërejtje historike dhe filozofike për shoqërinë. Në mënyrë interesante por jo të çuditshme, Frodeman nuk beson se prishja e disiplinave të veçanta

është e nevojshme, gjë të cilën disa e shohin si Një Teori e Ndërdisciplinaritetit parakusht për ringritjen e arsimit të lartë dhe shfaqjen e modeleve të reja rrënjësore. Ndërsa filozofia duhet të luajë një rol në formimin e pyetjeve të duhura lidhur me të ardhmen e qëndrueshme, argumenti i Frodemanit mbi ‘burokratin filozof’ dhe ‘filozofi të fushës’ duket se është më shumë rreth filozofisë jo disiplinare, sesa në fakt përballet me sfidat e qëndrueshmërisë në arsimin e lartë. Nga ana tjetër, Jacques Ranciere, i mirënjohur për punën e tij në teorinë politike është kundër strukturave disiplinore. Në një intervistë në vitin 2008, Ranciere pohoi, se ‘shpërndarja e disiplinave nënkupton një shpërndarje më të thellë, e cila ndan ata të cilësuar si të aftësuar për të menduar nga ata të cilësuar si të pa aftësuar; ata që bëjnë shkencë dhe ata që cilësohen si veglat e saj’. Qëndrueshmëria duhet të përpiqet të jetë ndërdisciplinare, gjë e cila ‘nuk është vetëm çështje të shkosh pranë tyre, por t’i thyesh ato’ (Baronian dhe Rosello, 2008).

Rëndësia e përgjithshme e të ardhmes së qëndrueshme, megjithatë nuk është në thyerjen e disiplinave, por të punosh brenda kornizave ndër dhe trans-disiplinare.

TRANS-DISIPLINARITETI: FORMIMI I PARADIGMAVE TË REJA

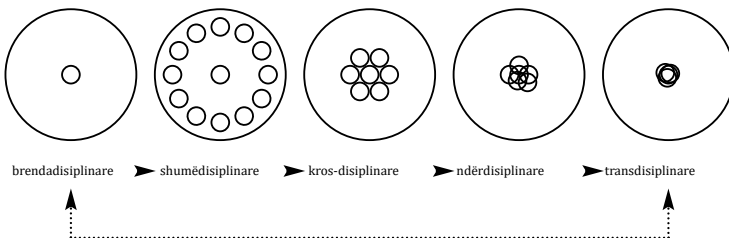
Ndërsa shfaqja e qëndrueshmërisë brenda arsimit të lartë krijon kundërthënie të reja rreth kufizimeve të disiplinave dhe mënyrave të kërkimit shkencor, levizjet shoqërore në vitet 1970 dhe 1980 kishin ngritur shqetësime lidhur me mënyrat e kërkimeve brenda secilës disiplinë mësimore. Dyshime rreth fuqisë së ngulitur të disiplinave tradicionale u ngritën, duke çuar në shtrimin e pyetjeve të mëdha rreth natyrës së vetë arsimit të lartë. A ishte arsimi i lartë i përgatitur për sfidat e jetës në kohën e

ndryshimeve të thella? A mundej arsimi i lartë të jetë pjesë e zgjidhjes ose zgjidhjeve për shqetësime të ndërlikuara? Si mund të zhvendoset arsimi i lartë nga të qënurit bashkëfajtor në 'pushtimin e së ardhmes' (Sardar, 1993) dhe të ndihmojë drejt parashikimit të së ardhmes së barabartë? Në përgjigje të këtyre dhe të tjera pyetjeve, shumë e shikonin paradigmen e vjetër – ai në të cilin çdo disiplinë prodhon dije brenda vetë veçorisë së saj – si të vjetëruar dhe të papërshtatshëm për sfidat dhe mundësitë që do të vijnë. Sipas punimit të botuar nga Komisioni i Brundtland, debati mbi ndërdisiplinaritetin u zgjerua nga një qendër drejt zhvillimin të fushave të reja studimore për të sjellë hapësira disiplinash si mënyra për të krijuar dhe bashkërenduar dije të re, bëri që shumë studiues mezi prisnin të shikonin këtë ide të zhvillohej në pjesën kryesore të modelit të ri të arsimit të lartë (Klein, 1990; Nissani, 1997; Haynes, 2002). Sipas pëcaktimit nga Studiues Kombëtar, ndër-disiplinarja është ndërmarrë 'nga grupe ose njerëz të cilët bashkërendojnë të dhënat, teknikat, mjetet, këndvështrimet, idetë, dhe/ ose teoritë nga dy ose më shumë disiplina ose trupa të dijes së specializuar për të përparuar në kuptimin thelbësor ose të zgjidhë probleme, zgjidhja e të cilave është përtej qëllimit të një disipline të vetme ose fushe të ushtrimit të kërkimit shkencor' (2005). Me rëndësinë e përparimit të dijes dhe bashkërendimit të qasjeve dhe këndvështrimeve të ndryshme, premtimi për kërkim shkencor dhe mënyra ndërdisiplinare për të sjellë zgjidhje të qëndrueshme mbetet një nënvizim i fuqishëm në arsimin e lartë, por disa vazhdojnë të dyshojnë mbi dobinë dhe përfundimet e kësaj qasjeje.

Burimet dhe analizat kritike mbi ndërdisiplinaritetin janë rritur shumë gjatë dhjetë vjeçarëve të fundit. Jacobs dhe Frickel vënë re, se shumica, në mos të gjitha, bien kryesisht në tre lloj renditje: ndërdisiplinariteti 'është lavdëruar si i përkryer, për-buzej si një rrezik, dhe përqafohej si mënyrë' (Jacob dhe Frickel, 2009, fq. 44). Qartësia ideore e ofruar nga Akademia Kombëtare

dhe të tjerë bën të mundur, që shumë akademikë dhe hulumtues të kërkonin, që ata të zbatonin ndërdisiplinaritetin, por pyetjet rreth asaj se çfarë në fakt përbëjnë zbatimin dhe kërkimin shkencor ndërdisiplinar (Stember 1991) dhe ‘epërsinë e nënkuptuar të dijes ndërdisiplinare mbi atë jashtë disiplinave mësimore’ (Jacob dhe Frickel, 2009, fq. 60) vazhduan të ngriheshin. Veç e veç kanë zhvilluar njësi matëse të qarta për të matur prodhimin e dijes, të cilat shpesh janë të drejtuara nga ekspertë të brendshëm, por të zbulosh fakte të reja, të vlerësosh ndërdisiplinaritetin është e vështirë dhe mbetet një pikë shqyrtimi midis ithtarëve dhe kritizerëve. Mbajtja e disa disiplinave të paprekura në kohë të turbullta, siç arsyeton Frodeman, për shembull, në rastin e filozofisë ose ekonomistët që këmbëngulin përballë vërejtjeve në rritje, është bërë një prej shenjave dalluese të zbatimit dhe kërkimit shkencor ndërlëndor. Natyrisht, kjo ka ngritur gjithashtu shqetësime serioze në lidhje me supozimet dhe agjendat që qëndrojnë në themel të nismave të tilla.

Një arsye ose ndoshta arsyeja kryesore për fërkimet e vazhdueshme lidhur me zbatimin dhe kërkimin shkencor ndërdisiplinar është ngatërrimi dhe bashkimi midis llojeve të ndryshme të disiplinave. Cili është ndryshimi midis qasjeve dhe kërkimit brenda-, shumë-, kros-, ndër- dhe trans-disiplinar. Jensenius na afron disa udhëzime në një grup grafikash, të cilat na tregojnë sesi çdo qasje vepron në teori dhe në jetë.



Brenda-disiplinariteti bën punë brenda një discipline të vetme; hulumtimi kros-disiplinar e shikon një disiplinë nga këndvështrimi i një discipline tjetër; kërkimi shumë-disiplinar sjell të punojnë së bashku njerëz nga disiplina të ndryshme ku secili drejtohet nga dijet e disiplinës së vet'; mënyrat ndërdisiplinare kanë për qëllim 'të bashkërendojnë dije dhe mënyra nga disiplina të ndryshme duke përdorur një shkrimje të vërtetë qasjesh'; dhe qasja transdisiplinare vendos qëllimet e saj në 'krijimin e një bashkimi të kornizave intelektuale përtej këndvështrimeve të disiplinave veç e veç' (Jensenius, 2012). Megjithatë, siç tregon Jensenius, ndërsa kërkimi dhe zbatimi ndërdisiplinar ka për qëllim të mjegullojë e të fshijë kufijtë ndërmjet disiplinave, dikush mund ti dallojë ende kufijtë e disiplinës kontribuese, e cila duhet thënë se vazhdon prodhimin dhe ndoshta më e rëndësishmja, sintezën e dijes disiplinare (Jensenius, 2012). Megjithatë, kjo sintezë i le disiplinat kontribuese të paprekura dhe shpesh nuk bën shumë për të transformuar praktikën brenda vetë disiplinës. Kjo për shkak se bashkëpunimet ndërdisiplinare shihen si dytësorë në prodhimin e dijes brenda një discipline, dhe përfundojnë kur financimet për të tilla sipërmarrje mbarojnë (Stember, 1991; Jacobs dhe Friclek, 2009).

Duke lëvizur përtej disiplinave dhe duke mbështetur një qasje të drejtuar për nga hulumtimi, transdisiplinariteti është shndërruar kohët e fundit në thirrjen përbashkuese të arsimtarëve reformistë, që kërkojnë paradigma të reja po ashtu edhe mjete për të trazuar kërkimin dhe praktikën në arsimin e lartë. Termi u paraqit për herë të parë nga Jean Piaget (1972), për të treguar nevojën për të shkuar përtej sintezës së dijes disiplinare dhe për të lëvizur drejt formimit të dijes pa kufinj disiplinare. (Bernstein, 2015). Duke marrë parasysh ndryshimin e qëllimit dhe vendndodhjes, ideja ndërlëndore kërkon besnikëri në shpirtin mbizotërues të projektit sesa në zakonin dhe traditën disiplinare, e cila gjallëron dhe ka nevojë për shkëmbime të reja midis

grupeve, që do ndërmarrin një punë të tillë. Këtë çështje e parashtrroi Basarab Nicolescu, një fizikant rumun, në një prej nismave të Kongresit të Parë Botëror mbi Transdisiplinaritetin (1994), i cili çoi tek Karta Botërore e Transdisiplinaritetit (Bernstein, 2015). Megjithëse u cilësua si një zbulim i madh, gjuha e tepruar e Kartës bëri që shumë të mendojnë se ishte më shumë një shfaqje sesa një qëndrim i përbashkët qëllimesh të detyrueshme për marrëveshje akademike. Karta është kritikuar gjithashtu se është utopike dhe pak konservatore në mënyrën sesi përcakton parimet e transdisiplinaritetit, veçanërisht kapacitetet e tij bazë.

“Saktësia, hapja, dhe toleranca janë vetitë themelore të vizionit dhe qëndrimit transdisiplinar. Saktësia në arsyetim, duke marrë parasysh të gjitha të dhënat në fuqi, është mbrojtja më e mirë kundrejt shtrembërimeve të mundshme. Hapja përfshin pranimin e së panjohurës, të papriturës dhe të paparashikueshmes. Toleranca nënkupton njohjen e të drejtës për ide dhe të vërteta të ndryshme prej tonave. (Nicolescu, 1994)”.

Ndërsa transdisiplinariteti ofroi një kornizë të re për modele dhe mjete kërkimi, shumë pyetje lindin rreth mënyrës, si ta praktikojmë transdisiplinaritetin, veçanërisht kur kërkon shqyrtime të reja rreth kuptimit dhe vlerave, çështje të cilat jo të gjitha disiplinat janë të përshtatshme t’i ndërmarrin. Semetsky arsyeton, se ‘dija transdisiplinare i takon asaj çfarë Nicolescu e quan dija *in vivo*, e cila tejkalon dijen shkencore për botën e jashtme, si të pavarur nga subjekti. Lidhur me botën e brendshme të subjektivitetit njerëzor, domosdoshmërisht përfshin një sistem vlerash dhe kuptimesh që shkon përtej thjesht dhe vetëm fakteve objektive (Semetsky, 2010, fq. 35). Nëse dikush merr përcaktimin e Semetsky në kuptimin formal, atëherë transdisiplinariteti parashtron një rrezik të drejtëpërdrejtë të njëres prej shtyllave të arsimit të lartë disiplinar.

Sigurisht përdorimi i vlerave, si qendër ose pikë hyrëse për kërkim, nuk është veçori e transdisiplinaritetit. Megjithatë,

bashkimi i disiplinave, qoftë edhe vetëm për t'i shpërbërë ato, është një hap përtej sintezës, dhe një hap përpara drejt prodhimit të llojeve vërtet të reja të dijes. Klein këshillon, se një mënyrë për të vënë në jetë transdisiplinaritetin është t'i japësh formë, si një meta-qasje, e cila duhet të lexohet, si një paradigmë e re; dhe në të njëjtën mënyrë Fleming (2013) arsyeton për transhendentë. Ai shkruan, se transdisiplinariteti 'si projekt epistemologjik' do të jetë lidhur më pas me debatin mbi transhendentën. Si mënyrë e prodhimit të dijes, do të jetë lidhur me qëllime të dobishmërisë, megjithëse ato shtrihen nga prodhimi i të mirave të reja tek protokollet e sistemit shëndetësor dhe qëndrueshmërisë mjedisore. Si formë e kritikës, do të vazhdojë të vendosë në pikëpyetje strukturën dhe logjikën e universitetit dhe rolin e tij në shoqëri' (Klein, 2014, fq.73). Bocchi et al. ofrojnë një argument të qartë mbi mënyrën, sesi dhe pse transdisiplinariteti mund të na shpjerë drejt një paradigme të re. Transdisiplinariteti, sugjerojnë ata- 'duhet të adresojë ndërtimin e njohurive' nëpërmjet pandehmave të hapura dhe të nënkuptuara, që formojnë paradigmen përmes së cilës disiplina dhe perspektiva të ndryshme krijojnë njohuri, si dhe formësojnë hulumtimin mbi temën, përfshirë edhe temën tonë'. 'Duhet të përfshijë një mendim kompleks'- vazhdojnë ata,- 'dhe një kuptim të organizimit të njohurive, izomorfike në një nivel konjitiv dhe institucional, të historisë së zvogëlimit dhe shkëputjes (atë që Morin [1994, 2008c] e quan "mendimi i thjeshtë") dhe të rëndësisë së kontekstualizimit dhe lidhjes (ose "mendimit kompleks") (Bocchi et al., 2014, Fq.341). Duke vendosur theksin tek kompleksiteti, kërkimi dhe praktikat transdisiplinare brenda arsimit të lartë mund të veprojnë si shtytës për të nxitur prodhimin e dijes, e cila mund të prodhojë paradigma të reja, si në formë dhe përmbajtje, po ashtu të sfidojë kornizat dhe kufijtë institucional.

Fakti që transdisiplinariteti shihet më shumë, si metodë ose qasje sesa si paradigmë, konsiderohet nga shumë studiues më

shumë si forcë sesa dobësi, qoftë kjo vetëm për ta mbrojtur nga ngurtësimi dhe konsumimi prej mënyrave aktuale të hulumtimit brenda arsimit të lartë. Duke mbajtur një ambiguitet këmbëngulës të atillë, që ofron një sfidë të fortë për akademikët, që nuk trazojnë ujërat - transdisiplinariteti mund të krijojë fuqi ligjërimore dhe reale, duke u radhitur me mënyrat e tjera kritike të hulumtimit. Siç vëren Darbellay, kur transdisiplinariteti 'radhitet me shkencën pas-normale dhe me përcaktimin e Rittel dhe Webber për problemet e vështira (Rittel & Webber, 1972), diskutimet për thyerjen e normave dhe zgjidhja e problemeve kombinohen, duke u çliruar nga pandehmat reduksioniste dhe mekanike rreth mënyrave se si gjërat janë të lidhura, se si funksionojnë sistemet, dhe nga pritshmëria se shkencat ofron zgjidhjen e vetme " më të mirë " ose përgjigjet përfundimtare' (Darbellay, 2015, fq. 72).

KOMPLEKSITETI DHE SISTEMET KOMPLEKSE

Së bashku me transdisiplinaritetin ka një zhvendosje të qartë drejt kompleksitetit. Kompleksiteti në vetvete nuk është një paradigmë e re; ka ekzistuar që nga fillimi i viteve 1990, kur Instituti Senta Fe në New Meksiko filloi botimin e veprës pioniere mbi 'sistemet përshtatëse të ndërlikuara' (Waldrop, 1992). Puna fillestare u drejtua për nga shkencat: shumica mbi fizikën dhe biologjinë dhe solli shfaqjen e teorisë së kaosit, ekonofizikës dhe biologjisë së sistemeve (Kauffman, 1992). Megjithatë, shumë shpejt u zhvendos në shkencat shoqërore (Kiel dhe Elliott, 1997; Eve et al., 1997) por theksi mbeti në analizat sasiore (ato çfarë Eve et al. i quajti 'masat e besueshme') të shkencave politike, ekonomike dhe drejtimi brenda këndvështrimeve ndërdisiplinare dhe shumëdisiplinare. Kjo vinte me një paralajmërim: kompleksiteti nxori në pah natyrën ideologjike të shkencave shoqërore. Siç nënvizojnë

Harvey dhe Reed (1997, fq.296) në vëllimin e Keil et al., shumica e akademikëve 'hamendësojnë' në mënyrë të kotë, se ka vetëm një shkencë shoqërore dhe vetëm një metodë shkencore'; kompleksiteti e sfidon këtë 'supozim metodologjik' dhe këshillon, se 'asnjë metodë nuk mund të vlerësojë plotësisht kompleksitetin e shumëfishtë të jetës shoqërore'.

*Atëherë, çfarë është kompleksiteti?
Dhe cila është rëndësia e tij në arsimin e lartë?*

Si fillim, ne duhet të bëjmë ndryshimin midis çfarë është e ndërlikuar dhe çfarë është komplekse. Një sistem i ndërlikuar është si një top prej leshi i bërë nyje: mund të duhet kohë dhe mundim të konsiderueshëm, por nyjet mund të zgjidhen. Inxhinieria, e cila nuk ka më shumë se gjashtë ndryshore, është një shembull i mirë i një sistemi të ndërlikuar. Sistemet e ndërlikuara paraqesin një dukuri krejt të ndryshme. Një sistem i ndërlikuar është si një rrjetë e ndërthurur dhe e përpunuar në të cilën çdo gjë është e lidhur me gjithçka tjetër. Është e pamundur ta zgjidhësh rrjetën; sa më shumë përpiqesh, aq më shumë lidhet. Kështu që shqetësimet që janë të lidhura me sistemet komplekse thuhet të jenë "të vështirë", jo sepse janë të këqija, por sepse janë të pamundura të zgjidhen në mënyra tradicionale, duke marrë parasysh natyrën e tyre të ndërlidhur, ndërruar dhe shumë të koklavitur. Dilger (2012) na thotë, se vetë bota po bëhet më komplekse:

"Si fillim ka më shumë njerëz se në të kaluarën. Shoqëritë janë më komplekse dhe më të ndërlidhura se më parë. Gjendet një përparim i madh në shkencë, teknologji dhe ekonomi, rritje të mëtejshme e kompleksitetit. Interneti nuk është vetëm duke lidhur njerëz në mbarë botën, por gjithashtu përmban një sasi të dhënash me një rritje bindëse. Do të duhet më shumë se përjetësia për të parë dhe lexuar gjithçka që prodhohet çdo ditë. Kjo është e vërtetë edhe për nënfushat e literaturës akademike. Së

fundi sasia dhe cilësia e të dhënave të reja është plotësisht e pakalueshme. Për më tepër, ndërsa shumë të dhëna janë shumë të thjeshta ose madje thjesht zhurmë, kompleksiteti dhe thellësia e shkencës dhe teknologjisë është duke u rritur. Për shembull, kompjuterat e rinj nuk janë më të mëdhenj, por më të vegjël dhe shumë më të shpejtë dhe më të dobishëm sesa kompjuterat e vjetër (Dilger, 2012, fq. 50)."

Gjatë viteve të fundit, teoria e kompleksitetit është zhvilluar në mënyrë të ndjeshme. Ajo përbëhet nga një sërë parimesh qendrore. Page shkruan, se ne e mendojmë kompleksitetin 'si struktura dhe modele të mbivendosura, të cilat nuk përshkruhen dhe parashikohen lehtësisht. Sistemet që prodhojnë ndërlikime përbëhen nga njësi që ndjekin rregullat, e të cilave janë të ndërvarura. Këto njësi ndërveprojnë me një *strukturë kontakti* ose me një *rrjet*. Për më tepër subjektet shpesh *përshtaten*. Përshtatja mund të jetë të mësuarit në një sistem shoqëror ose përzgjedhja natyrore në një sistem ekologjik' (Page, 2012, fq. 17). Ose e thënë më thjesht, një sistem i ndërlikuar përbëhet nga një sërë njësisish të ndryshme, të cilat ndërveprojnë në një rrjet, që mund të jetë një rrjet kompjuterik, një hapësirë gjeografike, një treg, një ekosistem ose një grup njerëzish, bashkësish ose institucionesh. Pasuria e ndërveprimeve lejon sistemin t'i nënshtrohet vetë një organizimi rastësor: 'Njerëzit duke u përpjekur të kënaqin nevojat e tyre materiale, organizojnë veten në mënyrë të pandërgjegjshme në një ekonomi nëpërmjet një mori veprimesh vetjake të blerjes dhe shitjes; ndodh pa qenë njeri në krye ose pa e planifikuar me vetëdije atë. Genet në një embrion në zhvillim organizojnë veten e tyre në një mënyrë të caktuar për të formuar qelizën e mëlçisë dhe në një mënyrë tjetër për të formuar qelizën muskulare. Zogjtë fluturues përshtatin veprimet e fqinjëve, duke u organizuar në mënyrë të pavetëdijshme në një tufë' (Waldrop, 1992, fq. 11). Për më tepër, këto sisteme të ndërlikuara, vetëorganizuese janë përshtatëse në kuptimin, se ato çfarëdo që ndodh e kthejnë në të mirën e tyre. Përshtatja mund

të jetë një proces nxënieje në një sistem shoqëror, ose një përzgjedhje natyrore në një sistem ekologjik. Nëse subjektet në një sistem të ndërlikuar përshtaten, atëherë ata zhvillojnë një aftësim më të madh për t'ju përgjigjur mjedisit të tyre ndryshues. Sistemet komplekse përshtatëse kanë një tjetër veçori të rëndësishme: ata janë të aftë të prodhojnë *shpërthime të papritura*: që do të thotë, një rend i ndryshëm ngrehinash dhe veprimtarish, që rrjedhin nga ndërveprimet në rrjet. Shpërthimet mund të jenë për të mirë ose për të keq. Milingonat mund të ndërtojnë ura. Kulturat mund ta shndërrojnë veten dhe mund të bëhen risi dhe gjallëri. Rrjetet kompjuterike mund të prishen. Tregjet mund të fundosen. Sistemet komplekse priren të jenë të mëdha, me kundërshti, dhe janë të afta të prodhojnë ngjarje të mëdha. Kjo është arsyeja pse 'kompleksiteti është i vështirë për t'u matur' (Dilger, 2012).

Sistemet komplekse kanë veçori të tjera të rëndësishme. Një sistem kompleks i përbërë nga rrjete në të cilat pjesë të pavarura janë të lidhura dhe ndërveprojnë midis tyre, mund të çojë në përshtypje të mira: në një mekanizëm zmadhues, që i zmadhon gjërat në përmasa gjeometrike. Rezultati i shumë ndryshoreve të pavarura, që ndërveprojnë në shumë mënyra të ndryshme në një sistem kompleks të ndërlidhur, që prodhon përshtypje për mirë është kaos. Kaosi është përcaktuar në një sërë mënyrash, nga 'një lloj rendi pa rregullsi tek 'studimi cilësor i sjelljes së paqëndrueshme jo periodike në sisteme dinamike jolineare të përcaktuar. (Kellert, 1993, fq. 2). Një përkufizim tërheqës është bërë nga Edward Lorenz, pionieri i teorisë së kaosit: 'kur e tashmja përcakton të ardhmen, por e tashmja e përfaqëton nuk e përcakton përfaqësisht të ardhmen'. Një përkufizim i njohur është bërë nga gazetari shkencor Roger Lewin: 'Nga ndërveprimi i përbërësve vetjakë *këtu poshtë* shfaqet diçka si pronë botërore *këtu sipër*, diçka që mund të kesh parashikuar nga ajo çfarë di për pjesët përbërëse' (Lewin, 1993, fq. 12). Sisteme të tilla kanë mundësinë të barazpeshojnë rendin dhe kaosin. Kjo pikë ekuilibri quhet pika skajore e

kaosit: është vendi ku sistemi është në një lloj gjendje pezull ndërmjet qëndrueshmërisë dhe shpërbërjes së plotë drejt turbullirës. Në pikën skajore të kaosit, sistemet komplekse mund të shpërbëhen ose të vetëorganizohen në një rend të ri. 'Një tjetër veçori dalluese e sistemeve kaotike është varësia e tyre e ndjeshme ndaj kushteve fillestare, ndryshime jashtëzakonisht të vogla në fillim çojnë në ndryshime më të mëdha më vonë' (Sardar dhe Abrams, 1999, fq. 26). E gjitha kjo do të thotë, se një sistem kompleks dhe i ndërlidhur është plot me pasiguri, këndvështrime të shumëfishta, dhe prirje drejt sjelljes së turbullt (Nowotny, 2016; Revista e Filozofit, 2014). Gjithashtu do të thotë, se vetë një sistem kompleks kërkon një tjetër sistem kompleks për ta kuptuar dhe drejtuar atë, njohur si Ligji i Shumëllojshmërisë së Nevojshme i Ashby. Shumëllojshmëria nuk është vetëm një kërkesë, e cila është detyruese ose e nevojshme, ajo gjithashtu përfshin larmishmërinë në kuptimin e saj të gjerë larminë, pluralizmin, kulturë e shumëllojshme, këndvështrime të ndryshme, ndër, shumë dhe transdisiplinare. Të gjitha këto duhet të jenë të pranishme në çdo përpjekje, që kërkon të kuptojë një sistem kompleks përfshirë arsimin e lartë dhe prodhimin e dijes.

Kompleksiteti nuk është thjeshtë një teori e rëndësishme. Është mënyra sesi bota jonë është ndërtuar dhe vihet në punë. Nëse ne duhet të kuptojmë ndryshimin në të gjithë përmasën e tij, përfshirë ndryshimin shoqëror, politik dhe kulturor, po ashtu ndryshimin në modelin arsimor, nuk mund të nënvlerësojmë kompleksitetin. Dhe duke marrë parasysh, se vetë jeta tashmë është bërë komplekse, dhe pothuajse të gjitha hallat me të cilat ne përballemi janë bërë komplekse dhe të vështira, do të duket e natyrshme që kompleksiteti të ishte në qendër të shkencave shoqërore dhe arsimit të lartë. Colander dhe Kupers (2014) pyesin, se pse 'shkencëtarët shoqërorë nuk e kanë përshtatur tashmë atë? Përgjigja e tyre: 'arsyeja kryesore është, se ne pothuajse nuk kemi "shkencëtar shoqëror"; në vend të tyre ajo

çfarë ne kemi janë ekonomistë, sociologë, shkencëtarë politikë, psikologë dhe kështu me radhë, secili prej tyre e shohin politikën brenda nënfushave të tyre. Ndarjes së shkencave shoqërore i mungon integrimi, i cili është themeli i kompleksitetit' (Colander dhe Kupers, 2014, fq. 260). Kjo nuk është një gjendje e natyrshme; por një pasojë e një ngrehine akademike institucionale, që ka strehuar fusha të veçuara veprimi.

Kompleksiteti nuk mund të jetë një paradigmë e re, po ai patjetër ka mundësinë të prodhojë paradigma të reja. Bates e përshkruan atë, si një 'paradigmë në zhvillim'; ai mendon, se ky po him është 'bazuar në trupin e pavarur të dijes, të cilin shkencat e kompleksitetit e zhvilluan për të shpjeguar dinamikat komplekse arsimore' (Bates, 2016, fq. 75). Viacava dhe Pedrozo (2010) pohojnë, se nëse arsimi i lartë shihet si një sistem kompleks përshtatës dhe zhvillon aftësim për të drejtuar kompleksitetin, atëherë do të rikrijojë vetëveten si paradigmë e re. Megjithatë duke 'mënjënuar parimet themelore të kompleksitetit, insitucionet arsimore, mënyrat dhe qëllimet e të cilave ndërveprojnë më njëra-tjetrën, kanë mbërritur në një pikë të pashmangshme, ku përmbushja e qëllimeve fisnike me mënyra jo fisnike përfundon duke i shkelur dhe zëvendësuar ato me këto mënyra'; dhe të gjitha përpjekjet për 'ringritje kanë sjellë të kundërtën', dhe do ta theksonin më shumë krizën në arsimin e lartë (Konidari, 2011, fq. 71).

Në lidhje me dijen dhe arsimin e lartë, kompleksiteti na mëson, detyron disa njohuri, që nuk kemi luksin t'i nënvlerësojmë. Kompleksiteti na tregon, se:

1. Bota jonë e globalizuar është e ndërlidhur, ndërvarur dhe e 'rrjetizuar'; kompleksiteti i sfidave tona vjen nga lidhja gjithnjë e në rritje e botës njerëzore' (Page, 2011, fq. 2). Duhet t'u kushtojmë rëndësi rrjeteve dhe ndërlidhjeve, për të reaguar dhe përsëritur: veprimet janë në ndërveprim.

2. Ndryshimi mund të studiohet në mënyrë kuptimplotë vetëm në një kornizë transdisiplinare, që merr parasysht shumëllojshmërinë

komplekse të shoqërive dhe kulturave njerëzore dhe disiplinave të ndryshme të dijes. Page (2011) nxjerr në pah tre lloje shumëllojshmërisht, e që ne duhet të mendojmë: larminë brenda llojit, ndryshimet përtej llojeve, dhe ndryshimet midis bashkësive ose sistemeve.

3. Ne nuk mund të kemi dije ‘një herë e përgjithmonë’, por dija është ‘diçka që ne duhet të ndiejmë në rrugën tonë pafundësisht. Pse pafundësisht? Sepse duke vepruar, ne krijojmë dije; dhe duke krijuar dije, ne mësojmë se si të veprojmë në mënyra të ndryshme; dhe duke vepruar në mënyra të ndryshme, ne sjellim dije të reja që ndryshojnë botën, që na bëjnë ne të veprojmë ndryshe, dhe kështu me radhë, pafundësisht’ (Osberg et. al., 2008, fq. 213).

4. Dija prodhohet brenda bashkësive dhe rrjeteve, dhe kështu është e varur nga kuptimi, e pandarë nga përmbajtja shoqërore, kulturore, mendore dhe politike, dhe është thelbësisht e ndërlikuar. ‘Në mënyrë të ngjashme me ndërveprime të vetë-organizuara midis mjeteve në sisteme të ndërlikuara përshtatëse, njerëzit në organizime ndërveprojnë lokalisht, duke ndjekur ndikimet lokale vetë-organizuese, si pushteti, zgjedhja, dhe modele vendore bisedash (debatesh)’ (Bates, 2016, fq. 66). Dobishmëria në rritje e një njeriu, bashkësie ose një institucioni të vetëm, nuk ka asnjë ndikim në sistem në përgjithësi. Vetëm kur shoqëritë bashkohen, në rrjete shfaqet ndryshimi i vërtetë.

5. Arsimi mbështetet mbi një ridrejtimit rrënjësor nga një pyetësor rreth zgjidhjeve mbi ‘krizën’ arsimore tek pyetjet e hapura rreth natyrës plotësuese të dijes’ (Bates, 2016, fq. 39).

6. ‘Mësimnxënia nuk është thjeshtë marrja e aftësive dhe të dhënave; por kthehet në një njeri të caktuar, një njohës në kuptimin se çfarë do të thotë të dish, mirëkuptohet në lidhje me regjimin e të drejtave në një bashkësi’ (Wanger, 2008, fq. 2).

7. Reformat në arsimin e lartë nuk mund të zbehen në udhëzime, plane të përcaktuara dhe agjenda. Komplexiteti shpjegon, se pse agjenda dhe projektet për reformën e arsimit të lartë ‘nuk mund të

kodohen thjeshtësisht në dokumente politikash dhe të përçohen' për 'zbatimin e tyre mekanik' (Bates, 2016, fq. 3). Paradigmat e reja në arsimin e lartë mund të gjenden në çështje të tilla, sesi kompleksiteti 'parashih ndryshimet arsimore, si të ngutshme dhe të ndryshme ndaj kushteve të ndërlukuara vendore dhe mundësinë, se një ndryshim i vogël në kushtet fillestare, i përsëritur me kalimin e kohës, mund të çojë në pasoja të paparashikuara ose të padëshiruara' (Bates, 2016, fq. 40).

Pra, kompleksiteti ka aftësinë për të krijuar mundësi të reja dhe të na çojë drejt një paradigme të re, në kuptimin e vërtetë të ndryshimit rrënjësor të grupeve mbizotëruese të besimeve, struktura-ve konvencionale dhe mënyrave të njohjes, të të qenit dhe të të bërit. Por përfundimet nuk mund të dihen paraprakisht. Nga përkufizimi, e papritura nuk mund të parashikohet, dhe nuk mund të përcaktohet paraprakisht. Megjithatë mund të shpjegë drejt elementëve dhe mendimeve të ndryshme dhe në këtë mënyrë drejt mundësive të pafundme. Është e lidhur po aq shumë me ndryshimin e të tjerëve dhe gjërat e tjera, sa ç'është e lidhur me ndryshimin e pritshmërive dhe vetes.

Sigurisht, kompleksiteti mund të përfshijë një sasi të madhe analize të të dhënave, përpunime matematikore dhe veprimesh të përcaktuara (treguar në mënyrë të aftë nga Page (2016), Kile dhe Elliott (1997), Eve et al. (1997) dhe shumë të tjerë). Por kompleksiteti përcillet më së miri si narrativa. "Të jesh njerëzor",- shkruan Bates- "është të jesh i lidhur me kuptimin, të dëshirosh kuptimin; dhe kuptimi mund të përçohet më anë të shkrimit, nëpërmjet një narrative dhe proze të organizuar, dhe mënyrën se si një qasje narrative, e cila pajis lexuesin me një përvojë të përjetuar mund të theksojë kuptimet dhe njohuritë e dala nga të dhënat. Në hulumtimin organizativ të formësuar nga kompleksiteti metodologjitë e mbështetura tek narrativa ofrojnë mundësi për kuptimin e thellë të proceseve ndryshuese dhe pasojave të qëllimshme dhe paqëllimshme të tyre, si dhe përbashkimin e shumë këndvështrimeve të ndryshme të praktikuesve (Bates, 2016, fq. 81)".

ARDHMËRITË DHE ÇËSHTJA E VLERAVE

Arsimi i lartë i prirur drejt së ardhmes është gjithashtu rreth kuptimit, njohjes, rritjes së anës njerëzore, dhe tregimit të historive. Botimet e studimit të së ardhmes me mundësi të shumëfishta, si një prej hamendësimeve thelbësore është, se nuk gjendet vetëm një, por disa të ardhme. Ajo bashkon si kompleksitetin dhe transdisiplinaren, si shtyllat e saj kryesore; dhe qëllimet e shumëfishimit të dijes, po ashtu edhe mënyrat nëpërmjet të cilave prodhohet dija. Sardar thotë, se studimi i së ardhmes:

“e trajton si kompleksitetin po ashtu dhe kundërshtitë e qenësishme në botë; ai trajton si përmasat botërore po ashtu dhe ato vendore të planifikimit; thekson si ndërvarësinë po ashtu edhe ndërlidhjet; dhe bashkon pluralizmin dhe pjesëmarrjen përmes të gjitha niveleve shoqërore dhe kulturore. Studimi i së ardhmes është një shkencë për sa kohë përfshin zbulimin e vazhdueshëm dhe të disiplinuar, sipas përvojës jetësore dhe përmes arsyes, të mundësive të ardhshme. Por prova nuk është një mundësi në studimin e së ardhmes; kështu që studimi i së ardhmes nuk është një shkencë. Për sa kohë studimi i së ardhmes përfshin largpamësinë, analizën e së nesërme, krijimin e vizioneve dhe përfytyrimeve, ai është një art. Është arti i parashikimit mbështetur në shkencën e zbulimit/ hulumtimit (Sardar, 2006, fq. 63-64)”.

Ndërsa studimi i së ardhmes është në fuqi, që prej viteve 1960, gjatë dy dhjetëvjeçarëve të fundit, dhe veçanërisht pas krizës ekonomike të vitit 2008, ka përfutur një vëmendje më të mprehtë në akademi dhe institucione të arsimit të lartë. Papritur, duket se të gjithë po ‘zbulojnë’ dhe ‘janë të shqetësuar’ ‘për të ardhmen’. Por ‘e ardhmja’ e përfytyruar dhe e përpunuar nga shumë vetë, nuk mund të jetë larg qëllimeve dhe shënjestrës së studimit të së ardhmes të përshkruar nga Sardar (1999). ‘E ardhmja’ ka kuptim të ndryshëm për njerëz të ndryshëm. Kjo është dukshme nga emri, që i është dhënë mënyrës së kërkimit, i cili studion dhe hulumton

'të ardhmen': *futurologjia, futuristika dhe futurizmi* në Shtetet e Bashkuara; parashikimi në ndërmarrje, tregti, drejtim dhe qarqet teknokratike. Në disa shtabe ushtarake dhe ndërmarrje përsihkruhet si 'drejtimi strategjik'. Theksi në këto qasje bie vetëm mbi të 'ardhmen': gjendet vetëm një e ardhme, e cila mund të parashikohet, drejtohet dhe kontrollohet lehtësisht. Këto qasje e paraqesin studimin e së ardhmes sikur të ishte një shkencë në të cilën mund të kryhen studime po ashtu, si në shkencat e tjera, si fizika ose biologjia. Duke qenë të tilla, ato jo vetëm mënjanojnë kompleksitetin, por po shkojnë kundër kompleksitetit botëror në rritje. Në Europë dhe Australi, emërtimet 'Studimet e së ardhmes' parapëlqehet për të theksuar, si natyrën ndërdisiplinare të fushës po ashtu shumëllojshmërinë e së ardhmes së mundshme. Në Francë dhe Spanjë, është përdorur emërtimi 'i mundshëm/ardhshëm', i cili ka të njëjtin kuptim të pluralizmit dhe shumëllojshmërisë. Shpesh 'studimi i së ardhmeve' është shkurtuar në 'të ardhmet', si në 'të ardhmet e qëndrueshme', i cili është gjithashtu titulli i gazetës më të vjetër në këtë fushë: *Të ardhmet, Gazeta e Politikave, Planifikimit dhe Studimit të së Ardhmeve* (Sardar, 2010). Emërtimi 'parashikime' përdoret ndonjëherë për të zëvendësuar 'të ardhmen'. Ndërkombëtarisht, *futurologjia* është emërtimi më i njohur nga media dhe shkrimtarët e aeroporteve, më të lexuarit, ku është përdorur posaçërisht për 'parashikimet rreth së ardhmes'. Gjatë pesë viteve të fundit, është shfaqur emërtimi 'parashikim', si një ngjashmëri për të ardhmet. Jasman dhe McIlveen (2011) na ofrojnë një studim rreth emërtimeve kryesore për të ardhmen të përdorur në shqyrtimet e arsimit të lartë dhe çfarë ato nënkuptojnë për kërkimin shkencor:

- Parashikimi/vlerësimi shpeshherë zbatohet në kuptimet ekonomike, zakonisht duke përdorur qasje të dhënash për të prodhuar një parashikim.
- Largpamësia dhe largpamësia strategjike ka si qëllim të rrisë ndërgjegjësimin rreth pasojave të ardhshme të veprimeve të përditshme, por jo domosdoshmërisht

ofrojnë skenare për të ardhmen për të formuar/ krijuar rezultate të parapëlqyera të mundshme.

- Studimi i së ardhmeve dhe studimi i rëndësishëm i së ardhmeve zakonisht janë përshtatur brenda kuptimit akademik, duke ofruar mendime dhe pasqyrimë të rrepta, dhe të thella rreth së ardhmes (Semetsky, 2008). Kundërthëniet janë përftuar prej kuptimeve dhe teorive të shoqërive. Studimi i rëndësishëm i së ardhmeve prirët të analizojë çështjet e pushtetit dhe veprimit.
- Sociologjia e së ardhmes është gjithashtu një qasje akademike, e cila gjurmon shfaqjen e ideve kryesore rreth së ardhmes, historinë e mendimit rreth së ardhmes, dhe mendësinë tonë për kohën (Adams dhe Groves, 2007). (Jasman dhe McIlveen, 2011, fq. 119).

Duhet thënë se shumica e kërkimeve rreth së ardhmes është ose përqendrim një përmasor mbi parashikimin, ose, nëse është më i sofistikuar, prirët drej epërsisë ekonomike dhe të korporatave. Një shembull i mirë i rastit të parë është paraqitur nga *Times Higher Education*, e cila u kërkoi pesë ekspertëve të jepnin parashikimet e tyre. Përfundimi: e ardhmja do të formohet nga Realiteti i Augmentuar (AR), platformat virtuale, teknologjia e përmirësuar e sensorëve, shtypi 3D, angazhimit të burimeve të shumëfishta (crowdsourcing). (Parr, 2014). Një tjetër 'Pesë parashikime të spikatura për të ardhmen e Arsimit të Lartë' na tregojnë, se programi akademik do të bëhet edhe më shumëdisiplinar dhe do të ketë një barazpeshë midis MOOCS (Kurset Masive të Hapura Online) dhe mësimnxënies tradicionale, rekrutimi dhe mbajtja e studentëve do të jetë më e rëndësishme se asnjëherë më parë, institucionet e arsimit të lartë do të shpenzojnë në teknologji, dhe arsimi i lartë do të zbulojë mënyra të reja financimi (Lukanic, 2014). Në një artikull mbi diplomën digjitale, *The Economist* hamendëson prirje të ngjashme (Economist, 2014), të cilat do të çojnë drejt një

'tërmeti të mirëpritur'. Në fakt nuk ka asgjë të re apo të 'spikatur' rreth këtyre parashikimeve; janë të dobët mbështetur mbi analiza sipërfaqësore, dhe thonë shumë pak ose asgjë për vlerën e së ardhmes. Ushtrimi shkon pak më shumë, se zbatimi i të tashmes në të ardhmen; kjo është arsyeja pse parashikime të tilla priren të përqendrohen në teknologji. Si përfundim, të gjitha strukturat dhe vlerat, që ato përfaqësojnë mbeten të paprekura; 'kriza' në arsimin e lartë është theksuar më shumë sesa zgjidhur. Shumë kërkime akademike, përpiqen ta rregullojnë pa shumë dije rreth studimit të së ardhmeve ose vlerësojnë, se të ardhmet janë plot me mundësi të shumëfishta. Për shembull, punime të bëra së bashku nga Olson dhe Presley në: *E Ardhmja e Arsimit të Lartë (2009)*, ofrojnë një analizë të shqetësimeve të ditës të tilla, si mundësia e ringritur drejt arsimit të lartë, ri-analizimi i pikësnyimeve të arsimit të lartë, dallimi ndërmjet të mirave publike dhe private sesa një hulumtim i mundësive të së ardhmeve. 22 drejtuesit në arsimin e lartë ndihmojnë akademikisht, shkrime vërejtëse dhe shumë teorike, por të gjithë përqendrohen në të tashmen jo në të ardhmet me shumë drejtime. Megjithatë kërkime shkencore të vërteta për të ardhmen mbështetur në institucionet e arsimit të lartë mund të sjellin dobi, dhe në fakt kanë sjellë. Qendra Kërkimore për të Ardhmen në Finlandë pranë Universitetit Turku është një rast i tillë. E themeluar në vitin 1992, si një njësi ndihmëse e Shkollës Ekonomike Turku, Qendra ka mbi njëqind degë, me qindra studentë masteri dhe doktorature. Shumica e kërkimeve në Qendër ishte përqendruar kryesisht mbi të ardhmet ekonomike dhe bëri ndryshime në arsim në Finlandë. Për shembull, arsimi në shkollat e mesme u ndryshua rrënjësisht: programet e organizuara me lëndë u zëvendësuan me 4-të: komunikim, krijimtari, mendim kritik, bashkëpunim. Si pasojë, sistemi arsimor në Finlandë u konsiderua, si një prej më të mirëve (Wenger, 2008). Rezultati më i suksesshëm i Qendrës ishte themelimi dhe më pas ngritja e Nokias. Po dështimi i saj më i rëndësishëm? Shitja e Nokias, u ble dhe

më pas dhe u shkatërrua nga Microsofti. Qendra tashmë është bërë edhe më shumëdisiplinare, si Universiteti Shtetëror i Arizonës, dhe kërkimi shkencor tashmë është drejtuar te mundësitë e së ardhmes. Por theksi i përgjithshëm është ende mbi ekonominë dhe teknologjinë: kërkimi mbi mjedisin dhe energjinë, ushqimin dhe harxhimin, bio-ekonominë, dhe sigurinë me disa anime drejt shqetësimeve arsimore, shoqërore dhe kulturore. Në disa shtete ky lloj kërkimi mbi të ardhmen kryhet më atë, që zakonisht quhet 'bashkëpunim', por në fakt shkon pak më shumë, sesa themelimi i fushimeve universitare të universiteteve perëndimore dhe mbar-tjes së aftësisht nga ndërmarrjet perëndimore, të cilat shpesh krijojnë 'qendra dijesh' për të shfaqur epërsinë teknologjike. Katari dhe Dubai sjellin shembuj të mirë; dhe India duket se po shkon në të njëjtin drejtim gjithashtu. Yeravdekar dhe Tiwari arsyetojnë, se 'duke marrë parasysh kërkesën e madhe për arsim të lartë cilësor, ftesa e universiteteve të huaja për të krijuar themele këtu është e rëndësishme në qasjen e rënies së prurjeve. Duhet marrë parasysh, se India ka nevojë për 800 universitete të tjera deri në 2020 për t'u marrë me nevojat e arsimit për 45 milion studentë. Kjo kërkesë nuk mund të përballohet vetëm nga universitetet vendase (Yeravdekar dhe Tiwari, 2014, fq. 171). Ndonjëherë, bashkëpunim do të thotë të ofrosh MOOCs përmes ortakërisë me ndërmarrjet. Butler (2015) vëren, se 'kjo ortakëri është një shembull i çuditshëm sesi universitetet e mëdha mund t'i përgjigjen sfidës së inovacionit shkatërrues. Universiteti Shtetëror i Arizonës (USHA) është një universitet i madh shtetëror, që e ka kuptuar tashmë këtë gabim, duke u bashkuar me Starbucks për të afruar diploma për punonjësit e mund t'u japin të ardhmet e shoqërisë prirejeve në fuqi; dhe çfarë duhet t'u japin të ardhmet e shoqërisë shpresave dhe ëndrrave tona. Pyetja që duhet bërë është, sigurisht, një pyetje e vlerave. Ne duhet të kalojmë nga *mund të në duhet të*; që do të thotë, se duhet të kemi një ide të saktë mbi cilat vlera dëshirojmë të mbështetemi, dhe një përfytyrim të zbatueshëm për

shoqërinë, që duam të krijojmë në të ardhmen. Duhet të kemi një ide të mirë për të dyja: mund dhe duhet. Që do të thotë:

‘arsimtarët duhet të mbikëqyrin literaturën, që mbështet përfytyrime thellësisht të ndryshme të së ardhmeve përpara se të angazhohen në plane afatgjatë dhe politika që e lehtësojnë atë’ (Dator, 2014, fq. 1). Sigurisht, është e mundur se ‘të ardhmet e mundura’ mund të përmbajnë elemente, që mund t’u shërbejnë ‘të ardhmeve të duhura’. Në studimin e tij mbi ‘arsimin e lartë me kahje drejt së ardhmes’, Rieckmann këshillon një sërë përbërësish kyç nga arsimi për debatin e zhvillimit të qëndrueshëm, që duhen zbatuar në universitete. Arsimi i lartë duhet të jetë i drejtuar mbi parimin e mbështetjes në aftësi: në vend që t’iu bëjë jehonë sjelljeve dhe mënyrave të caktuara të menduarit, duhet të përqendrohet në krijimin e aftësisë për të menduar në mënyrë të thellë rreth dhe përtej asaj, që thonë ekspertët dhe aftësinë për të provuar idetë për qëndrueshmërinë dhe zbatueshmërinë e të ardhmeve të tyre. Theksi duhet gjithashtu të vihet në zbulimin e kundërshtive. Dhe arsimi i lartë duhet të krijojë ‘lidhje të ngushta midis cilësisë mjedisore, barazizë njerëzore, të drejtave të njeriut dhe paqes dhe temave politike’ (Rieckmann, 2012, fq. 129). Shumë prej traditës së rëndësishme Europiane dhe Australiane e studimeve të ardhmërive ka qënë e lidhur me këto qëllime. Si një mënyrë transdisiplinare studimi, e pabazuar në ndonjë disiplinë të veçantë, studimi i së ardhmeve është pasuruar nga këndvështrimet, idetë, dhe mjetet e çdo disipline akademike, thekson pluralitetin, larmishmërinë dhe kompleksitetin, dhe kështu është i përshtatshëm për t’u bashkërenduar në të gjitha pikëpamjet e arsimit të lartë të sqaruara nga antologjia e Datorit, *Avancimi i Ardhmërive: Studimet e Ardhmërive në Arsimin e Lartë* (Dator, 2002). Metodologjitë dhe konceptet e së ardhmeve thuhet, se janë mjete të dobishme për mësimdhënien e temave shumë, dhe transdisiplinare. Skenarët, për shembull, janë një mënyrë e shkëlqyeshme për të ndërsjellë idetë e qëndrueshmërisë dhe ‘mësimnxënien shoqërore’, duke bërë të mundur që pjesëmarrësit të angazhohen dhe të shqyrtojnë mundësitë për të përballuar të ardhmen e pasigurt’ (Tschapka dhe Kim, 2015). Në fakt, është zhvilluar një grusht metodash pedagogjike për të nxitur mendimin vërejtës, gjithëpërfshirës, ndërdisiplinar për çështje të ndërlikuara (Fahey dhe

Randall, 1998; Iversen, 2003; Miller, 2007; Barth, 2011); dhe Organizata për Zhvillim dhe Bashkëpunim Ekonomik tashmë na nxit të 'mendojmë mënyra për të ringritur arsimin'. Dija e prodhuar nëpërmjet përpunimit të mendimit dhe zbulimit të së ardhmeve mund të veçohet si, atë çfarë Semetsky (2010) e quan, dija *in vivo* (e gjallë), e cila është prodhuar brenda një përpunimi të gjallë dhe të vazhdueshëm. Ajo mbështetet jo vetëm në prirjet dhe çështjet e botës së jashtme, por gjithashtu është e lidhur me kulturën, traditën, me botën e mendësisë njerëzore, shqyrtimin e çështjeve të fuqisë dhe veprimit, dhe thelbësisht përfshin një sistem vlerash dhe kuptimesh, të cilat shkojnë përtej të dhënave dhe fakteve. Në mënyrë ideale kërkimi dhe mendimi kuptimplotë për të ardhmet duhet të synojnë të rimendojnë arsimin e lartë, si një sipërmarrje njerëzore morale, e cila nxit barazi, ndashmëri, dhe drejtësi shoqërore.

NJË VETËDIJE E RE

Pra, çfarë mund të themi rreth ndryshimeve të fundit, prirjeve të qëndrueshme, vërejtjes, kundër vërejtjes, dhe përpjekjeve të shumta për të prodhuar një ndryshim paradigme në qasjet mbi arsimin e lartë?

Ndërsa gjendet një mungesë e dukshme e një paradigme të re, qartësisht të përcaktuar për arsimin e lartë, një sërë temash janë shumë të qarta, të paraqitura si më poshtë në dhjetë pika.

1. Arsimi i lartë po kalon një periudhë pasigurie dhe krize, si pasojë e ndryshimit të shpejtë teknologjik; por kjo krizë është gjithashtu një krizë e qëllimeve, vlerave dhe teorisë së dijes. Universitetet nuk luajnë më rolin e tyre tradicional në zhvillimin, ruajtjen dhe përcimin e dijes dhe në vend të kësaj janë shndërruar në biznese, që ofrojnë shërbime për klientët dhe konsumatorët. Profesorët dhe mësuesit tashmë ngajnë me punëtorët e punishteve.

2. Përpjekjet për të ringritur universitetet nuk janë të shumta. Reforma e drejtuar në pjesën më të madhe nga organizata ndërkombëtare, si Banka Botërore, Fondi Monetar Ndërkombëtar, Organizata për Zhvillim dhe Bashkëpunim Ekonomik, është përshtatur brenda kornizave të paradigmave kryesore me theks në ekonominë neoliberales. Ka një lëvizje drejt bashkimit dhe bashkëpunimit ndërkombëtar të universiteteve; dhe shumë universitete tashmë po hapin kampuse në Lindjen e Mesme, Indi, Kinë dhe Azinë Jug-Lindore.
3. Përndryshe, ne mund t'i shohim universitetet, si subjekte morale dhe intelektuale të pavarura nga sundimi politik dhe ndikimi ekonomik (Alternative white paper, 2011); ose si një sipërmarrje kooperative në bashkëpunësi të akademikëve, drejtuesve dhe studentëve (Matthews, 2013); ose si një bashkësi e angazhuar në mënyrë vepruese në biseda brenda kornizës së kërkimit të dijes (Skulason, 2015)
4. Mënyrat e prodhimit të dijes janë gjithashtu duke u ndryshuar. Gjenden një sërë teorish të reja të prodhimit të dijes si shkenca pasnormale dhe Dija Mode 2. Dija po prodhohet gjithnjë e më shumë në 'bashkësi të zgjeruar bashkëpunëtorësh' (të cilat përfshijnë si të aftësuarit, ashtu dhe të paftësuarit), nëpërmjet rrjeteve të bashkësive, brenda kuptimit vendor dhe botëror, dhe është 'i përbashkët dhe i mishëruar'. Gjithashtu, duhet të jemi të ndërgjegjshëm, se një pjesë e madhe e dijes është 'dije e rrezikshme' (Facer, 2011); dhe që 'dijen nuk mund ta masim' (Moravec, 2015).
5. Bota jonë e globalizuar po bëhet shumë më shumë e ndërlidhur dhe e ndërlikuar, dhe për të mbetur i rëndësishëm, arsimi i lartë ka nevojë për vetëdije më të madhe për mundësitë komplekse dhe të panjohura.

Kompleksiteti duhet të bashkërendohet në të gjitha nivelet e arsimit të lartë, duke përfshirë strukturat institucionale; dhe kompleksiteti duhet të përdoret për të rimenduar teorinë arsimore për të na çuar përtej asaj, që është në fuqi drejt e një grushti idesh të reja.

6. Problemet komplekse nuk mund të studiohen, jo më të zgjidhen, nga këndvështrimet e një disipline të vetme. Ne duhet të lëvizim drejt mënyrave shumë dhe transdisiplinare të kërkimit dhe prodhimit të dijes. Në fakt, ne duhet të shkojmë më tej dhe të përqafojmë ndërdisiplinaren dhe ndashmërinë njerëzore në gjithë ndërlikimet e tij. Ndërsa strukturat lëndore me shumë mundësi do të mbijetojnë në të ardhmen e afërt, ato po bëhen më pak të rëndësishme për një botë të ndërlikuar e të ndërlidhur. Si e tillë, do të bëhet e domosdoshme për të rimodeluar universitetet nga themelet mbi parimet e ndër dhe transdisiplinaritetit.
7. Çështje komplekse kërkojnë qasje komplekse dhe kështu që janë drejtuar më së miri nga bashkëpunime midis një sërë grupesh kërkimore dhe universitete, që punojnë së bashku si një rrjetë për të përmbushur qëllimet e përbashkëta. Teknologjitë e reja të komunikimit, si *Mediawiki*, një faqe interneti e bazuar në teknologji, që lejon përdorues të shumtë të ndihmojnë në mënyrë të thjeshtë dhe të shpejtë për të ngarkuar, ndërtuar, dhe zhvilluar përmbajtje në rrjet, shpesh janë përdorur për t'i bërë jehonë dhe për të mbështetur mësimnxënien e përbashkët midis studentëve në institucionet e arsimit të lartë (Hadjerrouit, 2012). Grupet e kërkimit të ndodhura në pjesë të ndryshme të botës bashkëpunojnë mbi pengesa të caktuara, duke përdorur teknologjitë e rrjeteve shoqërore, si për të krijuar bashkësitë e dijes dhe për të krijuar dije të reja. Por teknologjia duhet gjithashtu shqyrtuar.

8. Bota sa vjen e bëhet më pak e qëndrueshme, kështu që ka një nevojë të ngutshme, që arsimit i lartë të përqafojë qëndrueshmërinë. Arsimit i qëndrueshëm përqendrohet në nevojat themelore të njerëzve në mbarë botën për të përmirësuar cilësinë e jetës së tyre, pa vënë në rrezik cilësinë e jetës së brezave të ardhshëm.
9. Ka një shqetësim në rritje rreth 'së ardhmes'; dhe kërkohet që ne të mësojmë të ardhmen, siç kemi mësuar të shkuarën. Por kjo e ardhme në pjesën më të madhe shihet nga pikëpamja e zhvillimeve teknologjike dhe hamendësohet, si paracaktuese dhe njëcopëshe. Kërkimi shkencor për të ardhmen e arsimit të lartë dhe universiteteve tregon 'mendim të kufizuar kritik në përshtypjet e tij rreth së ardhmes dhe iu afron mbështetje të kufizuar arsimtarëve për t'iu përgjigjur shqyrtimeve të përhapura bashkëkohore në një pasiguri rrënjësore' (Facer, 2013). Sidoqoftë, ai ka prodhuar disa gjëra të mira, siç kemi parë në rastin e Finlandës dhe institucionet si Universiteti Shtetëror i Arizonës dhe Universiteti Tamkang në Taivan. Të ardhme të qëndrueshme, të cilat përfshijnë kompleksitetin, vendosin larmishmërinë, vlerat dhe kulturat në qendër të shqyrtimit. *Manifesto 15* përdor një thënie nga shkrimtari i fantashkencës, William Gibson për të nënkuptuar, se e ardhmja është tashmë këtu, thjesht nuk është shpërndarë në mënyrë të barabartë. Arsimit i lartë është vërtetë mbrapa "shumicës së industrive të tjera kryesisht nga prirja jonë për të parë mbrapa, por jo përpara. Për shembull, ne japim mësim historinë e letërsisë, por jo të ardhmen e shkrimit. Ne japim mësim mendime historike të rëndësishme matematike, por nuk angazhohemi në krijimin e matematikës së re të domosdoshme për ndërtimin e së ardhmes' (Moravec, 2015). Gjithashtu

arsyetohet, se e ardhmja nuk duhet të shihet si strategji, por si vlerë (Sterling, 2012).

10. Duke marrë parasysh të gjitha këto, shumë prej përsh-typjeve tona rreth qëllimeve të arsimit të lartë, zhvillimit të programit, mësimnxënies, prodhimit të dijes, vënies në punë të universiteteve, mundësitë për punësim të të diplomuarve, dhe rrugët e karrierës (përfshirë karrierat akademike), ndonëse jo domosdoshmërisht të gabuara, tashmë janë bërë të parëndësishme. Gjatë dy dhjetëvjeçarëve të fundit, bota ka ndryshuar në mënyrë të vullshme.

Pavarësisht prej kufizimeve të qëllimit të punimit, kjo mendoj se është gjendja ku ndodhemi.

Ngërçi i tanishëm në krijimin e paradigmave të reja për arsimin e lartë na ofron gjithashtu një mundësi. Ne mund të ndihmojmë në shfaqjen e paradigmave të reja, dhe po ashtu të luajmë një rol veprues në formimin e tyre. Megjithatë kjo nuk është diçka, që mund të mbërrihet nëpërmjet një punimi madhështor të vetëm, ose 'planeve të punës' të mirëpërcaktuara. Kërkon një proces përtëritës, që vazhdimisht përshtatet në rrethanat që ndryshojnë shpejt. Procesi duhet të nisë në rritje të vogla, që veprojnë si shtysë, duke u ndërtuar ngadalë, dhe përfundimisht fiton vull.

Shumica e studiuesve që shqyrtojnë problemet e reformës së arsimit të lartë, nxisin në mënyrë të përsëritur institucionet për t'i kushtuar rëndësi sfidave të së ardhmes dhe nevojave dhe kërkesave të brezave të ardhshëm, siç mund të shihen nga ky studim. Shqyrtimi i së ardhmes së qëndrueshme është përqendruar veçanërisht në të ardhmen. Por përpara se dikush të angazhohet dhe zbulojë të ardhmet me dy mundësi në një mënyrë kuptimplo- të, duhet të jetë i qartë mbi të ardhmen, që do të thotë, të ketë disa ide sesi e ardhmja hulumtohet dhe studiohet, njohje të metodika- ve të saj, dhe një ndërgjegjësim, sesi e ardhmja është parashikuar

dhe formuar. Literatura mbi të ardhmen është jetësore, nëse një institucion i arsimit të lartë dëshiron (a) t'u mbijetojë sfidave të së ardhmes, duke u përshtatur me ndryshimin e shpejtë, të qëndrojnë e përshtatshme/rëndësishme, dhe të përfitojë nga mundësitë e shfaqura, si Universiteti Shtetëror i Arizonës; ose (b) t'i bëjë jehonë drejtësisë shoqërore, barazisë dhe të rrisë anën tonë njerëzore, siç arsyetohet nga Keri Facer (2011); ose (c) të krijojë modele të reja, të cilat na zhvendosin nga neolirshmëria dhe kriza në arsimin e lartë dhe të udhëzojnë ndryshime të vërteta shoqërore, kulturore, mendore dhe institucionale.

Ronbald Burnett (1999) shpjegon, se arsimi i lartë ndodhet në një trazirë të madhe, sepse universitetet e gjejnë veten e tyre në 'Epokën e Super-Kompleksitetit': ku pasiguria, përplasja, kundërshtitë, sjellja e çrregullt dhe padija në rritje janë normë. Është shumë e lehtë të ndihesh i ngazëllyer nga kompleksiteti; dhe vetëm nëse dikush ka paksa vetëdije të natyrës së kompleksitetit dhe sesi sillen rrjetet, mund të bëjë shumë rreth tij. Për të zotëruar kompleksitetin 'duhet të njësojmë pika mbështetëse, pika në kohë në të cilat ndërhyrjet mund të kenë ndikime të mëdha' (Scott, 2011). Përndryshe mund të themi, se arsimi i lartë ka shkuar 'pas normal' (Sardar, 2010; Sardar, 2015; Sardar dhe Sweeney, 2016; Sardar, 2016), normat dhe marrëveshjet e arsimit të lartë janë jashtë hapit të kohëve tona dhe kanë ndaluar së punuari siç duhet.

Siç na mësojnë veçanërisht teoria, studimet kulturore, studimet paskoloniale dhe dija vendore/ kulturore fjalori është i mbartur. Gjuha që ti përdor për të shqyrtuar dhe shkrirë, luan një rol jetësor në shtyrjen me tej në modelet në fuqi ose rrit për-pjekjet e tua për të shkuar përpara drejt paradigmeve të reja.

Për të pasur ndonjë domethënie dhe kuptim, çdo përpjekje për të ringritur arsimin e lartë duhet të marrë parasysh këto pika. Megjithatë mbështetur në atë çfarë ne kemi mësuar nga ky studim i gjerë, por jo plotësisht literaturë gjithëpërfshirëse, dhe

çfarë ne tashmë dimë, gjenden një sërë faktorësh të tjerë, që ne duhet të marrim parasysh.

Gjenden fakte të mjaftueshme, që lënë të kuptojnë, se diplomat e shkencave, të inxhinierisë dhe mjekësisë në universitete në gjithë botën myslimane janë mësuar në mënyrë të pathelluar pa asnjë kuptim. Ajo çfarë është mësuar nuk është shkencë por shkencëtarizëm, një besim i verbër në mënyra shkencore. Si pasojë, nuk ka pothuajse asnjë mbërritje shkencore në shoqëritë myslimane. Gjithashtu nënkuptohet, se ky arsimim veçanërisht i ngushtë është pjesërisht përgjegjës për mendësinë e Xhihadistëve (Rose, 2015); Gambetta dhe Hertog, 2016). Pra, qasja në fuqi lidhur me arsimin shkencor është një shqetësim i madh në shoqëritë myslimane. Për të luftuar këtë prirje, për shembull, ne mund të zhvillojmë një program për të nxitur arsimin e rëndësishëm shkencor në universitetet myslimane, i cili u jep njohurinë e duhur rreth përmbajtjes së historisë dhe filozofisë së shkencës, dhe çliron përfytyrimin (Haq, 2012). Ka një ringjallje të vogël të historisë dhe filozofisë së shkencës myslimane në Perëndim (megjithëse, për fat të keq jo në botën myslimane), që ne mund të përfitojmë prej saj. John Marenbon shpjegon, se ‘Filozofia në Arabisht’:

tashmë po merr vëmendje për hir të saj, si asnjëherë më parë, jo vetëm midis specialistëve islamik, por gjithashtu në degët e filozofisë, dhe në disa klase nga akademikë, të cilët punojnë mbi traditën latine gjithashtu. Përfytyrimi i cunguar dhe i shtrembëruar i filozofisë arabe, ku përfundon para vitit 1200 me vdekjen e Averroesit, mendimtarit i fundit arab, i cili ndikoi filozofinë latine, tashmë po zëvendësohet me një tjetër, që e sheh traditën të shtrihet drejt arritjeve të mendimtarëve si Tusi, në shekullin e nëntëmbëdhjetë, dhe Mulla Sadra në shekullin e shtatëmbëdhjetë. Fusha të mendimit arab, të cilat ishin të panjohura për Mesjetën Latine, si filozofia e gjuhës së Farabiut, ose modeli logjik i Avicenna po hetohen’ (Marenbon, 2016, fq.78).

Ne mund të lundrojmë në këtë valë të vogël. Prodhojmë risi programesh, të cilat ofrojnë përmbajtje shoqërore dhe kulturore, dhe bashkërendojmë zbulimet e reja në historinë dhe filozofinë e shkencës, në shkencën e arsimit. Një projekt që nxit një arsim të barazpeshuar shkencor në mbarë botën myslimane do të ketë një epërsi të madhe.

Ne mund të shkojmë më tej dhe të nxitim universitetet në botën myslimane për të bashkëpunuar me njëra-tjetrën, dhe me universitetet perëndimore për të prodhuar rrjete kërkuesish dhe akademikësh, të cilët punojnë mbi shqetësimet brenda përmbajtjes vendore, si dhe ndërkombëtarisht mbi halle të përbashkëta të shoqërive myslimane dhe bashkësive të tjera kudo në botë. Përgesat e dukshme dhe të zakonshme të arsimit në fushën e shkencës të përshkruara nga Iniciativa e Shkencës në Botën Myslimane në *Shkenca në Universitetet e Botës Myslimane* (2015), për shembull, nuk mund të zgjidhen nga universitete vetjake të mënjanuara. Ato kërkojnë bashkëpunim dhe ndarjen e burimeve mendore dhe materiale. IIIT ka lidhje të shkëlqyeshme me një sërë universitetesh Amerikane dhe Turke, të cilat mund të shërbejnë, si një platformë për fillimin e krijimit të këtij rrjeti. Në Europë, projekti Universitetet në Ekonominë e Dijes (UED) na pajis më një model të dobishëm. Projekti i bashkëpunimit katër-vjeçar financon 12 akademikë të studimeve doktorale dhe 6 post doktorale në gjashtë universitete europiane për të punuar së bashku në rritjen e marrëdhënies midis universiteteve dhe ekonomive të dijes në Europë dhe Qarkut Aziatik-Paqësor. Ndërkohë që kërkimi shkencor mund të jetë tradicional, modeli bashkëpunues është i ri dhe origjinal. Sipas faqes së tij të internetit, qëllimi i projektit UNIKE është trajnimi i grupit të ndërlidhur të kërkuesve të rëndësishëm për të qënë udhëheqës të së ardhmes, po ashtu prodhimi i kërkimit shkencor origjinal lidhur me qëllimin dhe rolet e ndryshuara të universiteteve në ekonominë botërore të dijes' (UNIKE, 2016). Shoqatat myslimane mund të nxitin krijimin e rrjeteve të ngjashme të akademikëve

doktoralë dhe post doktoralë në universitetet perëndimore dhe myslimane, që punojnë mbi pengesat e shoqërive myslimane, përfshirë një arsim më të përshtatshëm të shkencës, duke ngulitur filozofinë në universitetet myslimane, dhe inaguruar studimet e lirshme në institucionet e arsimit të lartë.

Duke marrë parasysh rëndësinë e tyre në rritje, dhe faktin se dija e re prodhohet në pjesën më të madhe nga rrjetet, Manifest 15 shkruan se: “rrjeti është mësimnxënia”, ne duhet t’i bëjmë jehonë dhe të krijojmë sa më shumë rrjete institucionale dhe akademike të mundemi. Në fakt, mund të mendohet, se ne kemi nevojë për një Rrjet Universitar, që përqendrohet në mënyrë të posaçme mbi shqetësimet mbi problemet aktuale dhe ato në zhvillim të shoqërisë myslimane, i ngjashëm me Rrjetin Universitar BRICS të parashtruar. Ideja është të krijojmë një rrjet të ndryshëm akademikësh dhe kërkuesish, që punojnë në universitete të ndryshme, të cilët përqendrohen në probleme të tilla, si energjia, mjedisi dhe ndryshimi klimatik, burimet ujore, trajtimi i ndotjes, dhe lidhjet ndërkombëtare nga pikëpamja e BRICS, shtetet si (Brazil, Rusia, India, Kina dhe Afrika e Jugut) (O’Malley, 2016). Megjithatë projekti është kritikuar, sepse ka udhëheqje ruse, ai parashtron një rrugë për të ecur përpara.

Ndërsa dija e re prodhohet në bashkësi nëpërmjet rrahjesh të forta mendimi, ne duhet të krijojmë një mori të tërë bashkësish akademike për të hulumtuar anët e ndryshme të ringritjes dhe ndryshimeve të modelit. Grupet e profesorëve, akademikëve, dhe mendimtarëve duhet të bashkohen në mënyrë të rregullt për t’u angazhuar në biseda shumëpalëshe. Anëtarët e këtyre bashkësive duhet të vijnë nga një sërë fushash të ndryshme. Për shembull, nëse bashkojmë një grup me studiues tradicionalë, nuk do të prodhohet dije e re. Ata do të pajtohen me njëri-tjetrin, do të shkojnë në përfundimin se ulemaja³ i ka zgjidhur të gjitha shqetësimet për

3 Ulema – një grup studiuesish myslimanë, të cilët njihen të kenë dije për ligjin e shenjtë dhe teologjinë islame.

përjetësinë, dhe do të shpërndahen me një buzëqeshje të lumtur në fytyrat e tyre. Një bidesë shumëpalëshe përfshin këndvështrime të shumëfishta dhe shpesh kundërshtuese, ku qëndrimet dhe hamendësimet e pjesëmarrësve sfidohen dhe vihen në dyshim nga pikëpamje të ndryshme, dhe nga kjo përftohet një shkrirje përmes kundërshtive po ashtu dhe vlerësimeve të pikëpamjeve të ndryshme. Ato përbëjnë 'revolucionet e vogla' të Flemingut, që në mënyrë të përshkallëzuar krijojnë çarje në ndërtesën e modeleve mbizotëruese (Fleming, 2013).

Nëse dija prodhohet më së miri në kuptimin e ushtrimit dhe sipas nevojave të veçanta, atëherë ne duhet të shohim në veçorinë dhe përmbajtjen tonë. Ose e thënë me fjalë të tjera, duhet të krijojmë disiplina gjithëpërfshirëse, të cilat dalin nga shqetësimet tona. Mendoni si një shembull një prej halleve më të mëdha për myslimanët dhe Islamin në kohët tona: Islamofobia, e cila ka zgjeruar dhe zëvendësuar rrahjen e mendimit të vjetër akademik të Orientalizmit. Ndryshe nga Orientalizmi, i cili gjendet në përfundimet e dijetarëve dhe akademikëve, Islamofobia është kudo në politikë, filma, shfaqje televizive, teatër, media e lajme, blogje, dhe madje është ngulitur brenda institucioneve. Është me rëndësi të themi, se tashmë është duke u shfaqur, si një fushë studimi në të drejtën e saj: libra dhe shkrime mbi Islamofobinë janë duke u përhapur, po jepet mësim në degë universitare, dhe ka një *Raport Vjetor European mbi Islamofobinë* (Bayrakli dhe Hafez, 2015), i cili ofron një studim të prirjeve Islamofobike të 25 shteteve Europiane. Por Islamofobia është vetëm një njësi krahasuar me shqetësime më të mëdha: përhapja e llojeve të ndryshme të padijes. Në kohët pasnormale, ku dija kundërshtohet dhe faktet shqyrtohen, padija shpesh shpërndahet. Nuk po flasim për vërtitjen e vjetër të të dhënave ose jehonën. Mendoni sesi industria e duhanit përhap çoroditje rreth asaj, se duhani shkakton kancer duke krijuar kërkimin e saj kundërshtues, duke financuar kërkime në institucione me emër, dhe nëpërmjet

lobingjeve të tyre të fuqishme. E njëjta gjë për kompanitë e naftës dhe ndryshimin klimatik; kompanitë e naftës themeluan dhe financuan njohës për të kryer kërkime, të cilat mohojnë vërtetësinë e ngrohjes globale. Saktësisht e njëjta gjë po ndodh tani lidhur me inxhinierinë gjenetike, zbulime të tjera shkencore dhe zhvillime teknologjike, po ashtu si fusha të ekonomisë dhe financës. Por padija nuk është vetëm vegël e keqinformimit; ka përmasa të tjera gjithashtu. Ne jemi të paditur për çështje të cilat nuk kanë përgjigje në të tashmen; ato mund të zbulohen vetëm në të ardhmen. Të hamendësosh, që ka një përgjigje të saktë në një rrethanë të ndërlikuar, ku nuk ka përgjigje të sakta apo të gabuara është vetë një formë padije. Hamendësimet dhe përcaktimet tona gjithashtu na drejtojnë në padijen e ‘të panjohurave të panjohura’, gjëra që ne nuk i dimë, por që duhet t’i dimë. Pra, padija, si shumica e gjërave në kohët tona, është një dukuri e ndërlikuar, e cila duhet të studiohet në të drejtën e saj. Kështu që kemi, fushën ndërlëndore të shfaqur të studimeve të padijes, e njohur gjithashtu si Agnologia (Proctor dhe Schiebinger, 2008; Firestein. 2012; Gross dhe Mc Goey, 2016). Ne duhet të nxjerrim në pah fusha të tilla po ashtu të krijojmë fusha të përshtatshme me përmbajtjen tonë. Ndoshta mund të themelojmë një qendër lëndore, e cila sjell akademikë nga një sërë fushash, shkencat shoqërore, arte dhe shkencat njerëzore, studimet liberale, shkencat e natyrës, po ashtu si dhe akademikët tradicionalë, të përkushtuar në zbulimin e dijes së kuptueshme dhe formimin e fushave të reja të kërkimit. Mund të ndodhet në një hapësirë fizike ose mund të jetë një rrjet gjallërues dhe angazhues, ose të dyja, por do të ketë nevojë për aftësinë për të dalluar shqetësimet që shfaqen, dhe të vërejë dhe sfidojë në mënyrë të vazhdueshme idetë në një përpunim të vazhdueshëm përsëritës.

Më pas lind pyetja acaruese për teknologjitë e fundit. Padyshim, sfida më e madhe e institucioneve të arsimit të lartë vjen nga teknologjitë e reja, të cilat gjithmonë kanë anë të mira dhe të

këqija dhe përfshijnë shqetësime dhe zgjedhje morale dhe etike, administrative dhe financiare, dije dhe kërkimi. Këto teknologji nuk mund të mënjanojnë. Në mënyrë që të lulëzojnë dhe jo thjesht të mbijetojnë, universitetet e së ardhmes duhet të kenë aftësinë për të dalluar pengesat kryesore që dalin dhe prirjet e përsheptuara; dhe të bëjnë zgjedhje të matura e të investojnë në burimet siç duhet. Por si i bën dikush zgjedhjet e duhura në problemet e teknologjive të fundit të ndërlikuara? Për shembull, mendoni një prej teknologjive më të reja, që ngjall interes të madh dhe investim të rëndësishëm: *blockchain*⁴ (zinxhiri ndalues), ngrehina e monedhës digjitale si Bitcoin dhe Ethereum. *Blockchain* vepron duke krijuar blloqe kodimi për veprime bankare në platformën e vet, nga prekja në një adresë për të dërguar lekë. Të gjitha veprimet priten nga një rrjet kolegësh, i cili krijon një libër llogarish të hapur dhe të shpërndarë. Të dhënat, më pas, shërbejnë si të dhëna publike dhe janë strehuar në një zinxhir, i cili nuk mund të ndryshohet pa krijuar një veprim bankar të ri. Për disa, *blockchain* është thjeshtë një sistem i thjeshtë të dhënash, që rrit çiltërsinë dhe sigurinë, duke shpërqendruar të gjitha të dhënat dhe veprimet bankare midis rrjetit; për të tjerët, *blockchain* ofron një mundësi për të rimenduar ndarjen e të dhënave siç e njohim atë dhe përpjekje për të rikthyer sërish kontrollin, nga fuqitë e ndërmarrjeve, të cilat mbizotërojnë teknologjinë botërore të ndërlidhjes dhe tregjet financiare nëpërmjet ndërveprimeve të reja të internetit (Allison, 2016) dhe platformave bankare (Van de Sande, 2015; Tapscott dhe Tapscott, 2016). Nëse dikush mendon, se *blockchain* do të na shoqërojë drejt një epoke të re, ose thjesht të zgjerojë të tashmen, vetë teknologjia është e rëndësishme dhe kërkon vëmendjen tonë. Në fakt, ajo ka marrë tashmë një vëmendje të madhe. Firma ndërkombëtare e këshillimeve Deloitte, për shembull, flet për një 'nxitim të ri të artë', dhe thekson se investimi botëror në këtë teknologji, që po lind është rritur në mënyrë

4 Blockchain – një sistem nëpërmjet të cilit kryhen transaksione në monedhë elektronike si bitcoin.

të ndjeshme në pesë vitet e fundit (Deloitte Australi, 2016). Bankat kryesore ndërkombëtare dhe ndërmarrjet financiare kanë investuar në krijimet e *blockchain* dhe janë duke punuar në ndërtimin e aftësive të brendshme për këtë teknologji. Qeveritë dhe shoqatat e shoqërive civile gjithashtu kërkojnë të marrin rolin e udhëheqësve në këtë fushë. Në shkurt të vitit 2016, qeveria e Dubait themeloi Këshillin Global të *Blockchain*, si pjesë e Muzeut të vet të Themelimit të së Ardhmes (Prisco, 2016). Në fillim të vitit 2016, Komiteti Ndërkombëtar i Kryqit të Kuq filloi një projekt fillestar duke përdorur monedhën digjitale të mbështetur në *blockchain* në Bangladesh. Në të njëjtën kohë, *Blockchain Humanitar*, një krijim me qendër në Mbretërinë e Bashkuar, nisi të punojë 'për të shqyrtuar dhe zgjidhur shqetësimet e ndërlikuara botërore, si racizmi dhe papunësia në bashkësitë Afro-Amerikane, përfshirja në shoqatën e drogës në tregjet e pasurive të patundshme në Amerikën Latine, dhe shitja e të miturve për qëllime seksuale në Azinë Jug-Lindore' (Scott, 2016).

Duke marrë parasysh natyrën e tij, një sërë pyetjesh shoqërore, kulturore, ekonomike dhe etike lindin nga shfaqja e teknologjisë së *blockchainit*; dhe si zakonisht me çdo teknologji të re, e ardhmja e vet është duke u pushtuar shumë shpejt. Duke marrë parasysh të gjithë interesin dhe jehonën, për të mos thënë shqetësimet e padijes, rreth *blockchain*, çfarë mund të bëjnë universitetet tani? Çfarë programesh ndërdisiplinare dhe transdisiplinare studimi mundet të zhvillojnë universitetet përreth *blockchain*? Duke parë shpejtësinë e zhvillimeve dhe investimeve, si mund të punojnë universitetet me sektorin shtetëror dhe vetjak për të prodhuar dije të re në *blockchain*? Si mund të përdoret *blockchain* në mjedisin universitar për të përmirësuar transparencën dhe ndarjen e informacionit. A mundet që përqendrimi tek *blockchain* të zhvendosi burimet nga programe të tjerë po aq të rëndësishëm? Nëse *blockchain* përdoret për veprimet dhe administrimin e universitetit, çfarë ndikimi do të ketë kjo teknologji në praktikat

financiare dhe ekonomike (Long, 2016)? Cilat anë të *blockchain* do të përputhen me programet dhe fushat e fuqishme të universiteteve? Cilët ortakë universiteti mund të kenë tashmë lidhje me bashkësinë botërore të *blockchain*? Çfarë ortakërisht të reja mund të ndërtohen rreth teknologjive *blockchain*? Këto janë gjithashtu pyetje të veçanta për kuptimin *mysliman*. A do të bëhet *blockchain* një vegël tjetër teknologjike për të minuar zhvillimin ekonomik në botën *myslimane*? A do munden vendet *myslimane* të përdorin këtë teknologji me fuqinë e saj të plotë duke marrë parasysh pengesat në fuqi në teknologjinë e internetit në jugun e globit? A do të kenë aftësi sistemet arsimore në universitetet *myslimane* për të prodhuar fuqinë punëtore të nevojshme me aftësitë e duhura? Këto, dhe pyetje të tjera të ngjashme, nuk mund të marrin përgjigje pa kërkim shkencor dhe pa prodhuar dije të re rreth *blockchain*. Ato do të kërkojnë një mënyrë ndërdisiplinare kërkimi të përqëndruar në *blockchain*, që do të marrin vetë parasysh ndryshimet në teknologji. Pra, një rrahje mendimi të plotë mund, ose në fakt duhet të bëhet rreth *blockchain*. Ka një sërë teknologjish të tjera nga IA (Inteligenca Artificiale), inxhinieria gjenetike, ndërfaqe kompjuterike, pajisje elektronike të fiksuara, nanoteknologjia në informatikën kuantike, secila prej tyre kërkon shqyrtime dhe kërkime të veçanta ndër dhe transdisiplinare. Të gjitha do të kenë një ndikim të thellë në të ardhmen e arsimit të lartë. Ka rreziqe lidhur me secilën, të cilat duhen shqyrtuar dhe analizuar me kujdes. Dhe për më tepër, nuk ka një fushë studimi ndërdisiplinar, që përqendrohet në këto pyetje jetësore. Ka një rast të ngutshëm për bashkimin e universiteteve perëndimore dhe *myslimane* për të bashkëpunuar dhe prodhuar dije, që krijon zgjedhje të bëra me mençuri, përtej zgjuarsisë dhe mendimit ideologjik.

Harta nuk është territori. Ka rrahje mendimesh të përparuar, mënyra të reja transdisiplinare kërkimi, mirëkuptim sesi prodhohet dija e re në një botë komplekse, të pasigurt, të ndër-lidhur, dhe të globalizuar, dhe modele në gjendje zhvillimi. Por

terreni i reformës në arsimin e lartë dhe formimi i paradigmeve të reja është i hapur. Këtu janë përshkruar vetëm disa hapa; ato mund të hulumtohen më tej, të zgjerohen dhe të shndërrohen në një plan veprimesh të plotë, dinamik dhe përsëritës. Gjithsesi këto hapa na tregojnë, se kemi një mundësi të artë për të luajtur një rol të rëndësishëm në krijimin e një rruge të suksesshme përmes një mjedisi gjithnjë e më kaotik.

E ardhmja na thërret.

REFERENCAT

- Abeles, Tom P. 2001. "Rethinking the University". *Foresight* 3 (6): fq. 563-68. doi:10.1108/14636680110420486.
- ACT Foundation & Institute for the Future. 2016. "Learning Is Earning 2026". <http://www.learningisearning2026.org/>.
- "Acting in Uncertainty". 2014. *The Philosopher's Magazine*, fq.77-106.
- Alhadeff-Jones, Michel. 2008. "Three Generations of Complexity Theories: Nuances and Ambiguities". Në *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, redaktuar nga Mark Mason, botimi 1, fq. 62-78. Chichester, WestSussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Allen, Mark. 2002. *The Corporate University Handbook: Designing, Managing, and Growing a Successful Program*. New York, NY: AMACOM.
- Allison, Ian. 2016. "Ethereum's Viktor Trón Talks about Swarm and the Skeleton of Web 3.0". *International Business Times UK*. 18 Maj. <http://www.ibtimes.co.uk/ethereums-viktor-tron-talks-aboutswarm-skeleton-web-3-0-1560654>.
- "Alternative White Paper: In Defence of Public Higher Education". 2011. *The Guardian*. 27 Shtator. <http://www.theguardian.com/education/interactive/2011/sep/27/higher-education-alternativewhite-paper>.
- Alvesson, Mats, Todd Bridgman, dhe Hugh Willmott, eds. 2011. *The Oxford Handbook of Critical Management Studies*. I ribotuar. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Apple, Michael W. 2003. *The State and the Politics of Knowledge*. NewYork; Londër: Routledge.
- ———. 2006. "Markets and Measurement: Audit Cultures, Commodification, and Class Strategies in Education". *The Journal of Educational Sociology* 78 (0): fq. 373-98. doi:10.11151/eds1951.78.373.

- Asad, Talal, ed. 1995. *Anthropology & the Colonial Encounter*. Humanity Books.
- "At ASU, One Is the Loveliest Number". 2016. *ASU Now: Access, Excellence, Impact*. 11 Maj. <https://asunow.asu.edu/20160511asu-news-asu-one-loveliest-number>.
- Barnett, Ronald. 1999. *Realizing the University in an Age of Supercomplexity*. Botimi 1. Buckingham; Philadelphia, PA: Open Univ Press.
- Baronian, Marie-Aude, dhe Mireille Rosello. 2008. "Jacques Rancière and Indisciplinarity". Përkthyer nga Gregory Elliot. *Arts and Research: A Journal of Ideas, Contexts, and Methods* 2 (1). <http://www.artandresearch.org.uk/v2n1/jrinterview.html>.
- Barth, Matthias, Gerd Michelsen, Marco Rieckmann, dhe Ian Thomas, eds. 2015. *Routledge Handbook of Higher Education for Sustainable Development*. Londër; NewYork, NY: Routledge.
- Berman, Sheri. 2016. "The Promise of the Arab Spring". *Foreign Affairs*. 2 Mars. <https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2012-12-03/promise-arab-spring>.
- Bernstein, Jay Hillel. 2015. "Transdisciplinarity: A Review of Its Origins, Development, and Current Issues". *Journal of Research Practice* 1 (1): 1.
- Beynaghi, A., FQ. Moztarzadeh, R.Maknoon, T. Waas, M. Mozafari, J. Hugé, dhe W. Leal Filho. 2014. "Towards an Orientation of Higher Education in the Post Rio+20 Proces: How Is the Game Changing?" *Futures* 63 (Nëntor): fq. 49-67. doi:10.1016/j.futures.2014.08.004.
- Blank, Chancellor. 2015. "Update on Budget Reductions| Office of the Chancellor". 17 Prill. <https://chancellor.wisc.edu/blog/updateon-budget-reductions/>.
- Bocchi, Gianluca, Eloisa Cianci, Alfonso Montuori, Raffaella Trigona, dhe Oscar Nicolaus. 2014. "Educating for Creativity". *World Futures* 70 (5-6): fq. 336-69. doi:10.1080/02604027.2014.977084.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Bray, Nathaniel J., dhe Claire H. Major. 2011. "Status of Journals in the Field of Higher Education". *The Journal of Higher Education* 82 (4): fq.479-503. doi:10.1353/jhe.2011.0020.
- Brundtland, Gro Harlem. 1987. "Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development". Kombet e Bashkuara. http://conspect.nl/pdf/Our_Common_Future-Brundtland_Report_1987.pdf.
- Buendia, Augustin, dhe Carolina Morales. 2003. "A New Educational Paradigm for Evolving Development". *World Futures* 59 (8):fq.561-68.doi:10.1080/713747093.
- Butler, Stuart M. 2015. "New Arizona State-edX MOOC: Another Blow to Traditional College". *The Brookings Institution*. 4 Maj. <http://www.brookings.edu/blogs/techtank/posts/2015/05/4-asumooocs-butler>.
- Chege, Mwangi. 2009. "The Politics of Education in Kenyan Universities: A Call for a Paradigm Shift". *African Studies Review* 52 (03): fq.55-71. doi:10.1353/arw.0.0231.

- Cheng, Yin Cheong. 2000. "A CMI triplization Paradigm for Reforming Education in the New Millennium". *International Journal of Educational Management* 14 (4): fq.156-74. doi:10. 1108/09513540010371975.
- ———. 2005. *New Paradigm for Re-Engineering Education: Globalization, Localization and Individualization*. Education in the Asia-Pacific Region, v. 6. Dordrecht: Springer: Churchill, Ward. 2001. *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema, and the Colonization of American Indians*. San Francisco: City Lights Publishers.
- ———. 2002a. *White Studies: The Intellectual Imperialism of Higher Education*. Edituar nga Yusef Progler. Botimi 1. Citizens International, 10350 Penanag, Malayasia.
- ———. 2002b. *Acts of Rebellion: The Ward Churchill Reader*. New York: Routledge.
- Cohen, Audrey. 1993. "A New Educational Paradigm". *The PhiTheta Kappan* 74 (10).
- Colander, David C., dhe Roland Kupers. 2014. *Complexity and the Art of Public Policy: Solving Society's Problems from the Bottom up*. Princeton: Princeton University Press.
- Colville, Robert. 2016. *The Great Acceleration: How the World Is Getting Faster, Faster*. Bloomsbury Publishing.
- Conway, Maree. 2012. "Sustainable Futures: What Higher Education Has to Offer". *Social Alternatives* 31 (4): fq. 35-40.
- Crow, Michael M., dhe William B. Dabars. 2015. *Designing the New American University*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Cupitt, Don. 2012. *Crisis of Moral Authority*. Newedition. SCM Press.
- Curaj, Adrian, Luke Georgiou, Jennifer Cassingena Harper, dhe Eva Egron-Polak, eds. 2015. *Mergers and Alliances in Higher Education*. Zvicër: Springer International Publishing. <http://www.springer.com/gb/book/9783319131344>.
- Darbellay, Frédéric. 2015. "Rethinking Inter- and Transdisciplinarity: Undisciplined Knowledge and the Emergence of a New Thought Style". *Futures* 65 (Janar): fq. 163-74. doi: 10.1016/j.futures. 2014.10.009. Dator, James A., ed. 2002. *Advancing Futures: Futures Studies in Higher Education*. Praeger Studies on the 21st Century. Westport, Conn: Praeger.
- ———. 2014. "Highlight: Technology That Shapes a Future of Education". *"ICT in Education Announcement" E-Newsletter – UNESCO Bangkok*, February.
- Dator, Jim, Ray Yeh, and Seongwon Park. 2013. "Campuses 2060: Four Futures of Higher Education in Four Alternative Futures of Society". Në *Developments in Higher Education: National Strategies and Global Perspectives*, edituar nga Munir Shuib, Aida Suraya Md. Yunus, dhe Shukran Abd. Rahman, fq.116-62. Academic Im print Series / Penerbit USM. [Glugor], Pulau Pinang: Institut Penyelidikan Pendidikan TinggiNegara: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Dei, George J. Sefa, ed. 2011. *Indigenous Philosophies and Critical Education: A Reader*. Botimi 1. New York: Peter Lang Publishing Inc.

- Deloitte Australia. 2016. "Bitcoin, Blockchain and Distributed Ledgers | Deloitte Australia | Technology Consulting Services and Reports". *Deloitte Australia*. <http://www2.deloitte.com/au/en/pages/technology/articles/distributed-ledgers.html>.
- Deresiewicz, William. 2015. "The Neoliberal Arts". *Harper's Magazine*, Shtator. <http://harpers.org/archive/2015/09/the-neoliberalarts/>.
- Desha, Cheryl, and Karlson Hargroves. 2014. *Higher Education and Sustainable Development: A Model for Curriculum Renewal*. Botimi 1. Londër; Nju York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- De Souza, Hector Gurgulino, Garry Jacobs, Winston Nagan, Ivo Šlaus, and Alberto Zucconi. 2013. "A Revolution and a New Paradigm in Education". *Cadmus Journal* 2 (1). <http://cadmusjournal.org>.
- Downton, S. Bruce. 2013. "Our University: A Framing of Futures". *Macquarie University*. <http://www.mq.edu.au/our-university/>.
- Eggins, Heather, ed. 2003. *Globalization and Reform in Higher Education*. Maidenhead, Berkshire, UK: Open University Press.
- Enders, Jürgen, and Oliver Fulton, eds. 2002. *Higher Education in a Globalising World: International Trends and Mutual Observations: A Festschrift in Honour of Ulrich Teichler*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- English, Fenwick W., dhe Lisa Catherine Ehrich. 2015. "Innovatus Interregnum: Waiting for a Paradigm Shift". Edituar nga Jeffrey S. Brooks dhe Anthony H. Normore. *International Journal of Educational Management* 29 (7): pp.851-62. doi:10.1108/IJEM-052015-0055
- Ernst & Young. 2012. "University of the Future". [http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/University_of_the_future/\\$FILE/University_of_the_future_2012.pdf](http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/University_of_the_future/$FILE/University_of_the_future_2012.pdf).
- Eve, Raymond A., Sara T. Horsfall, dhe MaryLee, eds. 1997. *Chaos, Complexity, and Sociology: Myths, Models, and Theories*. Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, Inc.
- Facer, Keri. 2011. *Learning Futures: Education, Technology, and Social Change*. Botimi 1, Londër; Nju York: Routledge.
- *Facilitating Interdisciplinary Research*. 2004. Washington, DC: National Academies Press. <http://www.nap.edu/catalog/11153>.
- Firth, Lisa. 2012. *A Sustainable Future*. Cambridge: Independence.
- Fitz, Nicholas. 2015. "Economic Inequality: It's Far Worse Than You Think". *Scientific American*. 31 Mars. <http://www.Scientificamerican.com/article/economic-inequality-it-s-far-worsethan-you-think/>.
- Flaherty, Colleen. 2014. "Faculty Members at Upper Iowa U. Say They Lost Jobs for Questioning Curricular Changes". 22 Korrik. <https://www.insidehighered.com/news/2014/07/22/facultymembers-upper-iowa-u-say-they-lost-jobs-questioning-curricularchanges>.
- Flashes (2016), 'Decade of Vizion' (Dubai: Qindeel) Shkurt

- Fleming, Rob. 2013. *Design Education for a Sustainable Future*. Londër; Nju Jork: Routledge.
- Fournier, Valérie, dhe Warren Smith. 2012. "Making Choice, Taking Risk: On the Coming out of Critical Management Studies Ephemera". *Ephemera: Theory & Politics in Organization* 12 (4): fq. 463-74.
- Freedom House. 2016. "Freedom in the World 2016". Freedom House. https://freedomhouse.org/sites/default/files/FH_FITW_Report_2016.pdf.
- Freeman, Oliver, Richard Watson, dhe Teaching Australia - Australian Institute for Teaching and School Leadership. 2008. *Teaching for Uncertain Futures: The Open Book Scenarios: A Project Exploring Possible Futures for Teaching*. Canberra: Teaching Australia.
- Frodeman, Robert. 2014. *Sustainable Knowledge: A Theory of Inter disciplinarity*. Palgrave Pivot. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; Nju Jork, NY: Palgrave Macmillan.
- Fullan, Michael G., dhe Suzanne Stiegelbauer. 1992. *The New Meaning of Educational Change*. Botimi 2. Toronto: OISE Press [u.a.].
- Funtowicz, Silvio O., dhe Jerome R. Ravetëz. 1993. "Science for the Post-Normal Age". *Futures* 25 (7): fq. 739-55.
- Gage, N. L. 1989. "The Paradigm Wars and Their After math: A 'Historical' Sketch of Research on Teaching since 1989". *Educational Researcher* 18 (7).
- Gibbons, Michael. 1994. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. Londër; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd.
- ———. 1998. "Higher Education Relevance in the 21st Century". UNESCO. <http://portal.unesco.org/education/en/files/9619/10376170210CommissionI-E.pdf/CommissionI-E.pdf>.
- Gilbert, Michael. 2013. "A Plea for Systemic Change in Education". *On the Horizon* 21 (4): fq. 312-22. doi:10.1108/OTH-12-20120041.
- Godet, Michel. 1988. "World wide Challenges and Crises in Education Systems". *Futures* 20 (3): pp.241-51. doi:10.1016/0016-3287(88) 90080-8.
- Gough, Stephen, dhe William Scott, eds. 2009. *Higher Education and Sustainable Development Paradox and Possibility*. Nju Jork, NY: Routledge.
- Grey, Christopher, dhe Hugh Willmott, eds. 2005. *Critical Management Studies: A Reader*. Oxford Management Readers. Oxford: Oxford University Press.
- Guston, Dave. 2016. "School for the Future of Innovation in Society". ASU. 17 Qershor. <https://sfis.asu.edu/about/directorswelcome>.
- Hadjerrouit, Said. 2012. "Wiki-Based Collaborative Learning in Higher Education: A Pedagogical Evaluation". *International Journal of Innovation and Learning* 12 (1): 6. doi:10.1504/IJIL. 2012.047307.
- Haq, Syed Nomanul. 2012. "Across Sementic Turfs: The Need for Broader Education". In *Urolithiasis: Basic Science and Clinical Practice*, edituar nga J. J. Talati. Dordrecht: Springer.

- Harbour, Clifford P, dhe Jennifer R. Wolgemuth. 2013. "Giorgio Agamben and the Abandonment Paradigm: A New Form of Student Diversion in Public Higher Education". *The Review of Higher Education* 36 (2): pp.235-54. doi:10.1353/rhe.2013.0004.
- Hargreaves, Andy. 2003. *Teaching in the Knowledge Society: Education in the Age of Insecurity*. Nju Jork: Teachers College Press.
- Harindranath, Ramaswami. 2014. "The View from the Global South: An Introduction". *Postcolonial Studies* 17 (2): fq.109-14. doi:10. 1080/13688790. 2014.966412.
- Harvey, David L., dhe Michael Reed. 1997. "Social Science as the Study of Complex Systems". In *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*, edituar nga L. Douglas Kieland Euel W. Elliott, Revised edition. University of Michigan Press.
- Hayes, Dianne. 2012. "Higher Education and Financial Literacy - A New Paradigm". *Diverse: Issues in Higher Education* 29 (5): fq. 8-9.
- Hemsley-Brown, Jane. 2011. "Market Heal Thyself: The Challenge sof a Free Market in Higher Education". *Journal of Marketing for Higher Education* 21 (2): fq.115-32. doi:10.1080/08841241. 2011.623832.
- Inayatullah, Sohail. 2008a. "Images and Trends in Tension: The Alternative Futures of the University". Në *Alternative Educational Futures: Pedagogies for Emergent Worlds*, edituar nga Sohail Inayatullah, Marcus Bussey, and Ivana Milojevic, pp.113-32. Rotterdam: Sense Publishers.
- ———. 2008b. "Mapping Educational Futures: Six Foundational Concepts and the Six Pillars Approach". In *Alternative Educational Futures: Pedagogies for Emergent Worlds*, edituar nga Sohail Inayatullah, Marcus Bussey, dhe Ivana Milojevic, fq.13-40. Rotterdam: Sense Publishers.
- Ingold, Timothy. 2016. "Reclaiming the University of Aberdeen". *Council for the Defence of British Universities*. 18 Qershor. [http:// cdbu.org.uk/reclaiming-the-university-of-berdeen/](http://cdbu.org.uk/reclaiming-the-university-of-berdeen/).
- Iversen, Jonas Svava. 2006. "Futures Thinking Methodologies and Options for Education – OECD". *OECD*. <https://www.oecd.org/site/schoolingfortomorrow-knowledgebase/futuresthinking/scenarios/futuresthinkingmethodologiesandoptionsforeducation.htm>.
- Jacobs, Garry. 2015. "Overcoming the Educational Time Warp: Anticipating a Different Future". *Cadmus Journal: New Perspectives on Major Global Issues* 2 (5): fq.1-15.
- Jacobs, Jerry A., dhe Scott Frickel. 2009. "Interdisciplinarity: A Critical Assessment". *Annual Review of Sociology* 35: fq.43-65.
- Jarvis, Peter. 2001. *Universities and Corporate Universities: The Higher Learning Industry in Global Society*. Londër: Kogan Page.
- Jasman, Anne, dhe Peter McIlveen. 2011. "Educating for the Future and Complexity". *On the Horizon* 19 (2): fq.118-26. doi:10.1108/ 10748121111138 317.

- Jensenius, Alexander Refsum. 2012. "Disciplinarity: Intra, Cross, Multi, Inter, Trans". *ARJ*. 12 Mars. <http://www.arj.no/2012/03/12/disciplinarity-2/>.
- Johnson, R. Burke, dhe Anthony J. Onwuegbuzie. 2004. "Mixed Methods Research: A Research Paradigm Whose Time Has Come". *Educational Researcher* 33 (7): fq.14-26.
- Kauffman, Stuart A. 1993. *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Botimi 1. Nju Jork: Oxford University Press, USA.
- Keating, Michael, dhe David McCrone. 2013. *The Crisis of Social Democracy in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Keirl, Steve. 2015. "Against NeoLiberalism: For Sustainable-Democratic Curriculum Through Design and Technology Education". In *Environment, Ethics and Cultures: Design and Technology Education's Contribution to Sustainable Global Futures*, edituar nga Kay Stables dhe Steve Keirl. Londër: Sense Publishers.
- Kellert, Stephen H. 1994. *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamical Systems*. New edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Kelly, Nick. 2014. "Corporate Highs: The US P-TECH Model for Schools in Australia?" *The Conversation*. 16 Qershor. <http://theconversation.com/corporate-highs-the-us-p-tech-model-for-schools-in-australia-27912>.
- Kempen, Elizabeth. 2014. "Special Issue on Sustainable Futures: Editorial". *International Journal of Consumer Studies* 38 (5): fq.443. doi:10.1111/ijcs.12132.
- Kezar, Adrianna. 2014. "Higher Education Change and Social Networks: A Review of Research". *The Journal of Higher Education* 85 (1): fq.91-125. doi:10.1353/jhe.2014.0003.
- Kiel, L. Douglas, dhe Euel W. Elliott, eds. 1997. *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*. Botim i rishikuar. University of Michigan Press.
- Klein, Julie Thompson. 1993. *Interdisciplinarity: History, Theory, and Practice*. Botimi 3. Detroit: Wayne State Univ. Press.
- ———. 2014. "Discourses of Transdisciplinarity: Looking Back to the Future". *Futures* 63 (Nëntor): fq. 68-74. doi:10.1016/j.futures.2014.08.008.
- Konidari, Victoria. 2011. "Education in a Complex World: A Political Question to Be Answered". *On the Horizon* 19 (2): pp.75-84. doi:10.1108/10748121111138272.
- Lewin, Roger. 2000. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*. Botimi 2. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Lewin, Tamar. 2008. "With No Frills or Tuition, a College Draws Notice". *The New York Times*, 21 Korrik. <http://www.nytimes.com/2008/07/21/education/21endowments.html>.
- Lewis, Harry. 2007. *Excellence Without a Soul: Does Liberal Education Have a Future?* Botimi 1. New York: Public Affairs.

- Li, Y.-T. 2015. "Constituting Co-Ethnic Exploitation: The Economic and Cultural Meanings of Cash-in-Hand Jobs for Ethnic Chinese Migrants in Australia". *Critical Sociology*, Shtator. doi:10. 1177/0896920515606504.
- Long, Caitlin. 2016. "Why Financial Regulators Are Warming to Blockchains And Right fully So". *Alt-M*. 26 Prill. <http://www.alt-m.org/2016/04/26/why-financial-regulators-are-warming-toblockchains-and-rightfully-so/>.
- Lukanic, Brad. 2014. "5 Bold Predictions for The Future of Higher Education". *Co. Exist*. 23 Prill. <http://www.fastcoexist.com/3029109/futurist-forum/5-bold-predictions-for-the-future-of-higher-education>.
- Macfarlane, Bruce. 2012. *Intellectual Leadership in Higher Education: Renewing the Role of the University Professor*. Research into Higher Education. Nju Jork: Routledge.
- Maney, Kevin. 2016. "Why the World Loves Silicon Valley...and Fears It". *Newsweek*, 17 Qershor.
- Manicas, Peter. 1998. "The Radical Restructing of Higher Education". *Futures* 30 (7): pp.651-56.
- Marenbon, John, The Philosophers' Magazine. 2016. "Newideas in history:" *The Philosophers' Magazine*, no. 72: pp.77-78. doi:10. 5840/tpm20167240.
- Masini, Eleonora Barbieri. 2013. "Inter generational Responsibility and Education for the Future". *Futures* 45 (Janar): S32-37. doi: 10.1016/j.futures.2012.11.005.
- Mason, Mark, ed. 2008. *Complexity Theory and the Philosophy of Education*. Botimi 1. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Matthews, David. 2013. "Inside a Cooperative University". *Times Higher Education (THE)*. 29 Gusht. <https://www.timeshighereducation.com/features/inside-a-cooperative-university/2006776>. article.
- McKenna, Laura. 2015. "The Unfortunate Fate of Sweet Briar's Professors". *The Atlantic*, 10 Mars. <http://www.theatlantic.com/education/archive/2015/03/the-unfortunate-fate-of-sweet-briarsprofessors/387376/>.
- Medovoi, Leerom. 2010. "A Contribution to the Critique of Political Ecology: Sustainability as Disavowal". *New Formations* 69 (1): fq.129-43. doi:10.3898/NEWFQ.69.07.2010.
- Mehrotra, Santosh. 2005. "Human Capital or Human Development? Search for a Knowledge Paradigm for Education and Development". *Economic and Political Weekly* 40 (4): fq. 300-306.
- Miller, Riel. 2007. "Futures Literacy: A Hybrid Strategic Scenario Method". *Futures* 39 (4): fq. 341-62. doi: 10.1016/j.futures.2006.12.001.
- Milman, Oliver. 2015. "Rate of Environmental Degradation Puts Life on Earth at Risk, SayScientists". *The Guardian*, 15 Janar, sec. Environment. <https://www.theguardian.com/environment/2015/jan/15/rate-of-environmental-degradation-puts-life-on-earth-atrisk-say-scientists>.

- Moeller, Joergen Oerstroem. 2015. "A New Dark Age?" *The Huffington Post*. 16 Maj. http://www.huffingtonpost.com/joergenoerstroem-moeller/a-new-dark-age_b_6867118.html.
- Mogollon, Mery, dhe Chris Kraus. 2015. "In Venezuela, Students and Faculty Caught in Budget- Driven University Closures".
- *Latimes.com*. 17 Nëntor. <http://www.latimes.com/world/ mexico-americas/ la-fg-venezuela- professors-20151117-story.html>.
- Mojab, Shahrzad. 1998. "The State, University, and the Construction of Civil Society in the MiddleEast". *Futures* 30 (7): fq.657-67. doi:10.1016/S0016-3287(98)00073-1.
- Moravec, John. 2015. "Manifesto 15". *Manifesto* 15. 1 Janar. <http://www.manifesto15.org/en>.
- Moravec, John W. 2008. "A New Paradigm of Knowledge Production in Higher Education". *On the Horizon* 16(3):fq.123-36.doi:10.1108/10748120810901422.
- ———. 2013. "Knowmad Society: The 'new' Work and Education". Edituar nga John Moravec. *On the Horizon* 21 (2): pp.79-83. doi:10.1108/10748121311322978.
- Morrison, Keith. 2008. "Educational Philosophy and the Challenge of Complexity Theory". Në *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, edituar nga Mark Mason, Botimi 1, fq.16-31. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Muecke, Stephen. 2016. "'I Am What I Am Attached to': On Bruno Latour's 'Inquiry into the Modes of Existence'". *Los Angeles Review of Books*. 22 Qershor. <https://lareviewofbooks.org/article/i-am-what-i-am-attached-to-on-bruno-latours-inquiry- intothe-modes-of-existence/>.
- Muslim World Science Initiative, 2015. "Report of Zakri Task Force on Science at Universities of the Muslim World". Londër.
- Muslim World Science Initiative. 2015. "Report of Zakri Task Force on Science at Universities of the MuslimWorld". Londër dhe Stamboll. http://comtech.org/docs/Science_at_Universities_of_the_ Muslim_World.pdf.
- Nelson, Ruben. 2006. "Whither Democracy?Reflections on the Prospects of Democracy in the 21st Century". Foresight Canada / Creating Tomorrow Foundation. <http://foresightcanada.com/wpcontent/uploads/2015/09/Whither-Democracy Reflections...-R-Ne lson-2006.pdf>.
- Newman, Bl. John Henry. 2014. *The Idea of a University*. Assumption Press.
- Nicolescu, Basarab. 1994. "The Charter of Transdisciplinarity| Inters. org". <http://inters.org/Freitas-Morin-Nicolescu-Transdisciplinarity>.
- Nissani, Noti. 1997. "Ten Cheers for Interdisciplinarity: The Case for Interdisciplinary Knowledge and Research". *The Social Science Journal* 34 (2): fq.201-16.
- Norberg, Jon, dhe Graeme S. Cumming, eds. 2008. *Complexity Theory for a Sustainable Future*. Complexity in Ecological Systems. Nju Jork: Columbia University Press.

- Nowotny, Helga. 2016. *The Cunning of Uncertainty*. Cambridge; Malden, MA: Polity.
- Nowotny, Helga, Peter B. Scott, and Michael T. Gibbons. 2001. *ReThinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Botimi 1. Polity.
- O'Connor, James. 1987. *The Meaning of Crisis: A Theoretical Introduction*. Oksford, UK; Nju Jork, NY, USA: B. Blackwell.
- O'Hara, Maureen. 2007. "Strangers in a StrangeLand: Knowing, Learning and Education for the Global Knowledge Society". *Futures* 39 (8): fq.930-41. doi: 10.1016/j.futures.2007.03.006.
- Olif, Phil, Vincent Palacios, Igrid Johnson, dhe Michael Leachman. 2013. "Recent Deep State Higher Education Cuts May Harm Students and the Economy for Years to Come | Center on Budget and Policy Priorities". 19 Mars. <http://www.cbpp.org/research/recent-deep-state-higher-education-cuts-may-harm-students-andthe-economy-for-years-to-come>.
- Olson, Gary A., dhe John W. Presley. 2011. *Future of Higher Education: Perspectives from America's Academic Leaders*. Routledge.
- O'Malley, Brendan. 2016. "Rectors Gather to Establish BRICS Network University – University World News". *University World News*. 1 Prill. <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20160401222240569>.
- O'Neill, Kara. 2015. "UK Students Are Using 'Sugar Daddy' Websites to Fund Their Way through Uni". *Mirror*. 27 Tetor. <http://www.mirror.co.uk/news/uk-news/number-students-using-sugardaddy-6714056>.
- Osberg, Deborah, Gert Biesta, dhe Paul Cilliers. 2008. "From Representation to Emergence: Complexity's Challenge to the Epistemology of Schooling". Në *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, edituar nga Mark Mason, Botimi 1, fq.204-17. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Osborne, Thomas. 2004. "On Mediators: Intellectuals and the Ideas Trade in the Knowledge Society". *Economy and Society* 33 (4): fq. 430-47. doi:10.1080/0308514042000285224.
- Ostry, Jonathan D., Prakash Loungani, and Davide Furceri. 2016. "Neoliberalism: Oversold? – Finance & Development, June 2016". *IMF Finance & Development*, June, fq.38-41.
- Page, Scott E. 2011. *Diversity and Complexity*. Primers in Complex Systems. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Parr, Chris. 2014. "The Future of Higher Education? Five Experts Give Their Predictions". *Times Higher Education (THE)*. 5 Mars. <https://www.timeshighereducation.com/the-future-of-highereducation-five-experts-give-their-predictions/2011867.article>.
- Piaget, Jean. 1972. "The Epistemology of Interdisciplinary Relationships". In *Interdisciplinarity: Problems of Teaching and Research in Universities*. Centre for Educational Research and Innovation (CERI). Paris, France: OECD.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Përkthyer nga Arthur Goldhammer.

- Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Prisco, Giulio. 2016. "Dubai Claiming Position at Forefront of Blockchain Technology". *Bitcoin Magazine*. 14 Qershor. [https:// bitcoinmagazine.com/articles/dubai-claiming-position-at-forefront-of-blockchain-technology-1465933930](https://bitcoinmagazine.com/articles/dubai-claiming-position-at-forefront-of-blockchain-technology-1465933930).
- Proctor, Robert, and Londa L. Schiebinger, eds. 2008. *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Readings, Bill. 1997. *The University in Ruins*. Harvard University Press.
- Rieckmann, Marco. 2012. "Future-Oriented Higher Education: Which Key Competencies Should Be Fostered through University Teaching and Learning?" *Futures* 44 (2): fq.127–35. doi:10.1016/j.futures.2011.09.005.
- Rizvi, Fazal, dhe Bob Lingard. 2009. *Globalizing Education Policy*. New York: Routledge.
- Roeder, Mark. 2011. *The Big Mo: Why Momentum Now Rules Our World*. Virgin Digital.
- Rose, Martin. 2015. "Immunising the Mind: How Can Education Reform Contribute to Neutralising Violent Extremism?" Londër: British Council Working Paper.
- Ross, Dorothy. 1992. *The Origins of American Social Science*. Revised edition. Cambridge University Press.
- Roubini, Nouriel, dhe Stephen Mihm. 2011. *Crisis Economics: A Crash Course in the Future of Finance*. Penguin.
- Sardar, Ziauddin. 1993. "Colonizing the Future: The 'other' Dimension of Futures Studies". *Futures* 25 (2): fq.179-87. doi:10.1016/0016-3287(93)90163-N.
- ———. 1999. *Rescuing All Our Futures: The Future of Futures Studies* New York: Adamantine Press)
- ———. 2006. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations*. Edituar nga Ehsan Masood. Botimi 1. Paperback edition. Londër; Ann Arbor: Pluto Press.
- ———. 2010a. "The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; foresight – What's in a Name?" *Futures* 42 (3): fq.17784. doi: 10.1016/j.futures.2009.11.001.
- ———. 2010b. "Welcome to Post normal Times". *Futures* 42 (5): fq.435-44. doi: 10.1016/j.futures.2009.11.028.
- ———. 2015. "Post normal Times Revisited". *Futures* 67 (March): fq.26-39. doi: 10.1016/j.futures.2015.02.003.
- Sardar, Ziauddin, dhe Iwona Abrams. 2008. *Introducing Chaos: A Graphic Guide*. Botim i ri. Icon Books Ltd.
- Sardar, Ziauddin, dhe Jerome R. Ravetz. 1994. "Complexity: Fad or Future?" *Futures* 26 (6): fq. 563-67. doi:10.1016/0016-3287(94) 90028-0.
- Sardar, Ziauddin, dhe John A. Sweeney. 2016. "The Three Tomorrows of Postnormal Times". *Futures* 75 (Janar): fq.1–13. doi: 10.1016/j.futures.2015.10.004.

- Schejbal, David. 2012. "In Search of a New Paradigm for Higher Education". *Innovative Higher Education* 37 (5): fq.373-86. doi:10.1007/s10755-012-9218-z.
- Schneiders, Ben, dhe Royce Miller. 2015. "Revealed: The Rampant Exploitation of Foreign Workers in Australia". *The Sydney Morning Herald*. 1 Tetor. <http://www.smh.com.au/national/investigations/black-jobs-rampant-exploitation-of-foreign-workers-inaustralia-revealed-20150930-gjxz7q.html>.
- Scott, Michael. 2016. "Advancing 'Liberating Technologies': An Interview with Humanitarian Blockchain". *BTCManager.com*. 26 Maj. <https://btcmanager.com/news/advancing-liberating-technologies-an-interview-with-humanitarian-blockchain/>.
- Semetsky, Inna. 2010. "Ecoliteracy and Dewey's Educational Philosophy: Implications for Future Leaders". *Foresight* 12 (1): fq.31-44. doi:10.1108/14636681011020164.
- Sharma, Ruchir. 2016. *The Rise and Fall of Nations: Ten Rules of Change in the Post-Crisis World*. Allen Lane.
- Sharma, Yojana. 2012. "Universities Need to Serve Regional Economy, Society-OECD- University World News". *University World News*. 20 Maj <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20120517121051359>.
- Skolnik, Michael L. 1998. "Higher Education in the 21st Century". *Futures* 30 (7): fq. 635-50.
- Skúlason, Páll. 2015. *A critique of universities: reflections on the status and direction of the modern university*. Reykjavík: University of Iceland Press.
- Snoek, Marco, Gavin Baldwin, Paul Cautreels, Torsten Enemaerke, Valerie Halstead, Gillian Hilton, Torunn Klemp, et al., 2003. "Scenarios for the Future of Teacher Education in Europe".
- *European Journal of Teacher Education* 26 (1): fq.21-36. doi:10.1080/0261976032000065616.
- Stables, Kay, and Steve Keirl, eds. 2015. *Environment, Ethics and Cultures: Design and Technology Education's Contribution to Sustainable Global Futures*. Sense Publishers.
- Steinmetz, George, ed. 2013. *Sociology & Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Politics, History, and Culture. Durham: Duke University Press.
- Sember, Marilyn. 1991. "Advancing the Social Sciences through the Interdisciplinary Enterprise". *Social Science Journal* 28 (1): fq. 1-14.
- Sterling, Stephen. 2012. "The Future Fit Framework". Heslington, York: The Higher Education Academy. https://www.heacademy.ac.uk/sites/default/files/future_fit_270412_1435.pdf.
- Sterling, Stephen R. 2001. *Sustainable Education: Re-Visioning Learning and Change*. Schumacher Briefing, no. 6. Totnes: Green Books for the Schumacher Society.
- Stiegler, Bernard. 2015. *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century*. Botimi 1. Polity.

- Su, Ya-Hui, Li-Yia Feng, Chao-ChinYang, and Tzu-Ling Chen. 2012. "How Teachers Support University Students' Life long Learning Development for Sustainable Futures: The Student's Perspective". *Futures* 44 (2): fq.158-65. doi: 10.1016/j.futures.2011.09.008.
- Tapscott, Don, dhe Alex Tapscott. 2016. *Blockcha in Revolution: How the Technology Behind Bitcoinis Changing Money, Business, and the World*. Nju Jork: Portfolio/Penguin.
- Tham, Joo-Cheong. 2015. "Australia GrowsRicher by Exploiting Foreign Students". *The Age*, 19 Gusht. <http://www.theage.com.au/comment/tackling-the-exploitation-of-international-studentworkers-20150818-gj1ge3.html>.
- The Design-Based Research Collective. 2003. "Design-BasedResearch: An Emerging Paradigm for Educationa lInquiry". *Educational Researcher* 32 (1): fq. 5-8.
- *The Economist*. 2014. "The Digital Degree", 28 Qershor. <http://www.economist.com/news/briefing/21605899-staid-higher-educationbusiness-about-experience-welcome-earthquake-digital>.
- Thompson, Robert J, Jr. 2014. "A New Paradigm for Liberal Education". *Liberal Education*. Toffler, Alvin. 1990. *Future Shock*. Nju Jork: Bantam Books.
- Tomozii, Simona Elena, dhe Ioana Topală. 2014. "Why Do We Need to Change the Educational Paradigms?" *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 142 (August): fq. 586-91. doi: 10.1016/j.sbspro. 2014.07.670.
- Tonn, Bruce E. 2007. "Futures Sustainability". *Futures* 39 (9): fq.1097-1116. doi: 10.1016/j.futures.2007.03.018.
- UNICEFQ. 2015. "Girls' Education and Gender Equality". *UNICEF*. 23 Korrik. http://www.unicefq.org/education/beqe_70640.html.
- United Nations. 2014. "KyotoProtocol". *UN Frame work Convention on Climate Change*. http://unfccc.int/kyoto_protocol/items/2830.php.
- ———. 2016. "Millennium Development Goals: 2015 Progress Chart". Statistics Divizion, Department of Economic and Social Affairs, United Nations. 29 Janar.
- Universities in the Knowledge Economy. 2015. "About UNIKE". 28 Shtator. <http://unike.au.dk/about-unike/>.
- Universities UK. 2012. "Futures for Higher Education: AnalysingTrends". *Universities UK*. 26 Janar. http://www.universities_uk.ac.uk/policy-and-analysis/reports/Pages/futures-for-highereducation.aspx.
- Van de Sande, Alex. 2015. "How to Build Your Own Transparent Bank on the Blockchain". *Ethereum Blog*. December 7th. <https://blog.ethereum.org/2015/12/07/ethereum-in-practice-part-3-howto-build-your-own-transparent-bank-on-the-blockchain/>.
- Viacava, Keitiline Ramos, dhe Eugenio Avila Pedrozo. 2010. "Highe Education in Management: Reinventing the Paradigm to Gain the Capacity to HandleToday's Complexity". *On the Horizon* 18 (1): fq. 45-52. doi:10.1108/10748121011020994.

- Vincent-Lancrin, Stephan. 2004. "Building Futures Scenarios for Universities and Higher Education: An International Approach". *Policy Futures in Education* 2 (2): fq. 245-63.
- Waldrop, M. M. 1993. *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*. Pocket Books.
- Watson, William R., and Sunnie Lee Watson. 2013. "Exploding the Ivory Tower: Systemic Change for Higher Education". *Tech Trends* 57 (5).
- Watson, William R., Sunnie Lee Watson, dhe Charles M. Reigeluth. 2012. "A Systematic Integration of Technology for New-Paradigm Education". *Educational Technology*, Tetor.
- Wellmon, Chad. 2015. *Organizing Enlightenment: Information Over load and the Invention of the Modern Research University*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wenger, Etienne. 2008. *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Botimi 16. Learning in Doing: Social, Cognitive, and Computational Perspectives. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Wheeler, Keith A., dhe Anne Perraca Bijur, eds. 2000. *Education for a Sustainable Future: A Paradigm of Hope for the 21st Century*. Innovations in Science Education and Technology. Nju Jork: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.
- White, Tom. 2016. "Generation Z – Why We Need to Future-Proof Universities – University World News". *University World News*. 10 Qershor <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=2016052514252692>.
- Willmott, H. 2011. "Journal List Fetishism and the Perversion of Scholarship: Reactivity and the ABS List". *Organization* 18 (4): fq.429-42. doi:10.1177 /1350508411403532.
- Wilson, Tim. 2012. "A Review of Business University Collaboration". Londër: Department of Business, Innovation and Skills. https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/32383/12-610-wilson-review-business-universitycollaboration.pdf.
- Wolfe, Julianne K., dhe David W. Andrews. 2014. "The Changing Roles of Higher Education: Curator, Evaluator, Connector and Analyst". *On the Horizon* 22 (3): fq.210-17. doi:10.1108/OTH05-2014-0019.
- Wolff, Richard D. 2016. *Capitalism's Crisis Deepens: Essayson the Global Economic Meltdown*. Haymarket Books.
- World Bank. 1994. "Higher Education: The Lessons of Experience". Banka Ndërkombëtare për Rindërtim dhe Zhvillim. http://siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/2782_00-1099079877269/547664-1099079956815/HigherEd_lessons_En.pdf.
- ———, botimi 2002. *Constructing Knowledge Societies: New Challenges for Tertiary Education*. Directions in Development. Washington, DC: Banka Botërore.
- ———. 2013. "Millennium Development Goals| Data". 3 Dhjetor. <http://data.worldbank.org/about/millennium-development-goals>.

- World Health Organization. 2015. "WHO | HIV/AIDS". *WHO*. November. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs360/en/>.
- ———. 2016. "WHO | Disease Outbreak News (DONs)". *WHO*. 29 Janar. <http://www.who.int/csr/don/en/>.
- Yahoo7 News. 2016. "More 'Young, Educated, Broke' Australian Students 'Seek Arrangements' with Sugar Daddies". *Yahoo7 News*. 1 Shkurt. <https://au.news.yahoo.com/a/30705140/more-youngeducated-broke-australian-students-look-for-arrangements-with-sugardaddies/>.
- Yamamoto, Gonca Telli, and Faruk Karaman. 2011. "Education 2.0". *On the Horizon* 19 (2): fq. 109-17. doi:10.1108/107481211111 38308.
- Yeravdekar, Vidya Rajiv, dhe Gauri Tiwari. 2014. "Internationalization of Higher Education in India: How Primed Is the Country to Take on Education Hubs?" *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 157 (Nëntor): fq.165-82. doi: 10.1016/j.sbspro.2014.11.020.
- Young, Mike. 2015. "UCPH to Stop All New Hiring: PhD Cuts, Closure Threats". *Universitetsavisen*. 13 Tetor. <http://universitypost.dk/article/ucph-stop-all-new-hiring-phd-cuts-closure-threats>.
- Zadjia, Joseph. 2002. "Education and Policy: Changing Paradigms and Issues". *International Review of Education* 48 (1/2).
- Zinser, Richard. 2012. "A Curriculum Model of a Foundation for Educating the Global Citizens of the Future". *On the Horizon* 20 (1): fq. 64-73. doi:10.1108/10748121211202080.



ZIAUDDIN SARDAR

Nga islamizimi drejt integritit të dijes

Në marrëveshjen e Lancasterit, më 1744, në Pensilvani, midis Qeverisë së Virxhinias dhe Gjashtë Kombeve, këshilltarët nga Virxhinia, të shtyrë nga ideja për të përmirësuar kushtet e vendasve, shprehën dëshirën e tyre për të themeluar një Fondacion për Arsimimin e të Rinjve Indianë në Kolegjin Williamburg. Nëse Gjashtë Kombet do të dërgonin gjashtë prej njerëzve të tyre në kolegjin tonë, tha zëdhënësi i Qeverisë, ne do të kujdesemi për ta dhe do të sigurohemi, që ata të edukohen sipas mënyrave të botës së qytetëruar. Zëdhënësi Indian, mendoi për një çast dhe më pas u përgjigj:

Ne e dimë, se ju e vlerësoni shumë mënyrën e mësimnxënies në këto kolegje, dhe mbajtja e të rinjve tani, për sa kohë që do jenë me ju, do të ishte shumë e kushtueshme për ju. Prandaj ne jemi të bindur, se doni të na bëni mirë me kërkesën tuaj; dhe ju falënderojmë nga zemra. Por ju, që jeni të mençur, duhet të dini se kombe të ndryshme kanë ide të ndryshme për gjërat; dhe prandaj ju nuk do ta shihni si të pavend, nëse idetë tona për këtë mënyrë arsimimi nuk janë të njëjta me të tuajat. Kemi pasur përvojë në këtë fushë. Shumë prej të rinjve tanë janë arsimuar në Kolegjet e Krahinave Veriore; ata u arsimuan në të gjitha fushat tuaja të shkencave, por kur ata u kthyen pas tek ne, ishin vrapues të këqinj, të paditur në të gjitha mënyrat e jetesës në pyje, të paaftë të duronin të ftohtin ose urinë, nuk dinin as se si të ndërtonin një shtëpizë, të gjuanin një dre, ose të vrisnin një armik, flisnin gjuhën tonë me gabime, prandaj nuk ishin të përshtatshëm për të qënë gjuhëtarë, luftëtarë, as këshilltarë. Ata nuk ishin të mirë

për asgjë. Megjithatë ne nuk jemi mosmirënjohës për ofertën tuaj bujare, megjithëse ne s'e pranojmë atë. Dhe në mënyrë që të tregojmë një ndjenjë mirënjohje në lidhje me këtë, nëse zotërinjtë nga Virxhinia do të na dërgojnë gjashtë prej djemve të tyre, ne do të kujdesemi për arsimimin e tyre, t'i edukojmë ata në çdo gjë që ne dimë, dhe t'i bëjmë burra.

Kombe të ndryshme kanë ide të ndryshme për gjërat; dhe mund të shtojmë, pas Michel Foucault, *Rendi i Gjërave*. Një komb, një shoqëri, ose qytetërim ua kalon në mënyrë të ndërgjegjshme aftësitë e grumbulluara, dijen dhe mençurinë e së kaluarës brezave të ardhshëm nëpërmjet arsimit. Arsimimi jo vetëm ruan veçorinë kulturore dhe trashëgiminë historike të një shoqërie, por siguron mbijetesën e saj, si një njësi e veçantë. Ajo siguron një botëkuptim brenda së cilës shoqëria kërkon të zgjidhë hallet e saj, përcakton lidhjet shoqërore dhe veprimtarinë ekonomike, kupton vetveten, shtyn kufijtë e dijes, dhe vazhdon si një etni e gjallë. Indianët e kuptuan, se arsimimi i ofruar nga Qeveria e Virxhinias nuk i pajisi të rinjtë e tyre me aftësi dhe dije, që ata kishin nevojë për të mbijetuar; për më keq, ai kërcënoi qenësinë e kulturës dhe shoqërisë së tyre.

Një shoqëri pa sistemin e saj të stërholluar arsimor, e ngjizur për të ruajtur dhe përçarur vlerat dhe veçoritë kulturore, të cilat sigurojnë mbijetesën e saj, ose do të pushtohet ose do të humbasin treguesit e veçantë të botëkuptimit të saj. Si njerëzit po ashtu dhe shoqëria vuan nga mungesa e institucioneve të përshtatshme arsimore. Njeriut i është mohuar instrumenti shoqëror nëpërmjet të cilit mund të zhvillohet një ndjesi pohore e vlerave fetare dhe identitetit kulturor. Shoqërisë i mohohet kapitali njerëzor dhe përfundimi është që pothuajse të gjitha fusha, nga vlerat dhe aftësitë në qeverisje, ligj, tregti, financë, industri, dhe prodhim kulturor, pësojnë rënie të pakthyeshme. Kështu që arsimi nuk është thjesht një vijimësi nëpërmjet të cilit përçohet dija; është gjithashtu, në formën e arsimit të lartë, vegël nëpërmjet së cilës prodhohet dija. Edhe nëse shoqëritë myslimane kanë vlera për të ndarë, Abdelvhab El-Affendi thotë, se pa një sistem arsimor të suksesshëm, nuk kanë shumë

dije për të ndarë. Kjo është 'kriza' që shoqëritë myslimane janë përballur, që prej shekullit të shtatëmbëdhjetë e deri tani kur pothuajse e gjithë dija që myslimanët kishin u bërë e pavlerë brenda një kohe shumë të shkurtër në kushtet e vlerës botërore. Por nuk ishte vetëm dija botërore, që u zhduk nga shoqëritë myslimane. Rënia e institucioneve të mëdha arsimore myslimane, përshkruar me vend nga George Makdisi në *Ngritja e Kolegjeve*, gjithashtu shkatërroi vlerësimin e trashëgimisë myslimane, dhe shpuri në prishjen e normave dhe vlerave myslimane, dhe shtrembërimin e dijes fetare.

Por historia e 'Gjashtë Kombeve' gjithashtu, na çon drejt një gjendje të vështirë. El-Affendi thotë, se 'ndërsa Indianët ishin të saktë rreth papërshtatshmërisë së dijes së re në shoqëritë e tyre në atë kohë', dhe kështu shmangën dijen e re, 'kjo zgjedhje nuk bëri asgjë për të ruajtur kulturat e tyre, ose t'i mbronte ato nga pushtimi dhe nënshtrimi'. Në këto kushte përballemi me një paradoks themelor: 'deri në çfarë mase mundet aftësia për të përthithur dije brenda një paradigme kulturore ekzistuese të supozojë pasjen e një niveli të caktuar të përvetësimit të dijeve me të cilat të fillojë?'

Indianët, si myslimanët të cilët ndoqën më vonë një rrugë të ngjashme, duke mbetur të paditur nuk e ndihmuan veten e tyre; 'fuqia ndryshuese bëri që e para të zhdukej dhe e dyta të nënshtrohej'. Kështu që duhet të barazpeshojmë anën tjetër të edukacionit: 'ne duhet të pranojmë se vlerat tona shpirtërore nuk mund të mbijetojnë pa fuqinë për të mbrojtur shoqëritë tona nga nënshtrimi', gjë e cila do të thotë, se ne duhet të kemi disa vlerësime për dijen bashkëkohore.

Funksioni i këtij kapitulli është të sintetizojë diskutime të gjera mbi reformën e arsimit të lartë në botën myslimane të kryera në takime të shumta të mbajtura nën rrethana të volitshme të Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT); dhe të paraqesë një sfond më të kuptueshëm të arsyeve dhe qëndrimeve. Unë kam përdorur botime të ndryshme të paraqitura në këto takime (përfshirë botimet e Abdulkader Tayob, dhe

Abdulaziz Sachedina), vërejtjet mbi shkrimet, shqyrtimet nëpërmjet e-mailit, dhe biseda plotësuese, si disiplinën time themelore. Sigurisht shkrimi është e mbushur me arsyetimet, vërejtjet dhe këndvështrimin tim, siç pritet nga ju. Së fundmi, jam përpjekur të bashkërendoj miratime dhe këshilla të ndryshme në një kornizë të përgjithshme, që e çon punimin përpara në një mënyrë bashkëkohore dhe kuptimplotë.

Po filloj me përshkrimin e një pjese të rëndësishme të historisë.

RISHIKIMI I HISTORIVE

Shqetësimet dhe vërejtjet tona për dijen dhe arsimin nuk janë shumë larg nga ato, që e shtynë Ismail Raji al Faruqi dhe Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT) të hyjnë në projektin "Islamizimi i dijes". Ashtu si Gjashtë Kombet, al Faruqi dhe kolegët e tij e kuptuan, se sistemi bashkëkohor i arsimit, i mbartur dhe i imponuar nga Perëndimi, i plotësuar me hamendësimet e tij themelore dhe idetë dogmatike, ishte shkatërrues për sistemin e vlerave të shoqërive myslimane. Prodhimet e këtij sistemi u panë me dyshim nga shoqëritë e tyre, shpesh ishin homologë të dobët të bashkëkohësve të tyre perëndimorë dhe rrallë ndihmuan në zhvillimet për mirë të vendeve të tyre. Universitetet e Perëndimit në vendet myslimane kanë prirje të sqarojnë kulturën perëndimore të klasës së mesme dhe normat e vlerat, që e shoqërojnë atë. Edukimi që ata sigurojnë, ose anashkalon, ose hedh në erë zhvillimin shpirtëror të njeriut, si dhe thekson anën materiale të edukimit në të gjitha nivelet. Edhe nëse të diplomuarit e institucioneve arsimore bashkëkohore shfaqnin një ndjenjë të hulumtimit të pavarur dhe kërkimi intelektual, gjë që ishte e rrallë, atyre u mungonte qartazi, nëse përdorim fjalët e Jeremy Henzell-Thomas,

kuptimi kuranor i 'vetëdijës dhe dijes', që është dallimi i së vërtetës, që në shkallën më të lartë është njohja e Zotit'.

Duke marrë parasysh të gjitha vërejtjet, që ka marrë projekti "Islamizimi i Dijes", përfshirë edhe ato nga unë, çfarë nevojë ka për ta rishikuar atë? Është e rëndësishme të keni një ndjesi të historisë. Asnjë përpjekje për ringritje, nuk mund të bëhet në një zbrazëti tërësore. Ne gjithmonë ndërtojmë mbi projekte të mëparshme, duke i kritikuar ato dhe ecim përpara duke mësuar sukseset dhe dështimet e tyre. Për më tepër asnjë përpjekje për ringritje nuk është plotësisht e merituar, edhe pse mund të jetë zhvlerësuar nga vërejtjet e mëvonshme mbështetur në mbikëqyrje.

Në të vërtetë projekti "Islamizimi i Dijes" ishte në vetvete një vërejtje e përpjekjeve të hershme për të trajtuar "të keqen e umetit", edhe pse nuk u tha qartë. Në punimin e tij fillestar, që nisi diskutimet tona, El-Affendi theksoi se:

nga fundi i shekullit XIX, mendjet e mprehta si ajo e Sejid Jamal al-Din al-Afghani dhe Kayr al-Din al-Tunisi, filluan të vinin re natyrën shpërpë të sistemit të ri shkollor të vendosur në Stamboll dhe Kajro... Afghani vuri re gjashtëdhjetë vjet pas krijimit të shkollave të para, dështimin e shkollave të reja për të prodhuar ndonjë sistem të vetëmjaftueshëm të prodhimit të pavarur të dijes. Parashikimi i tij në atë kohë ishte, se ato shkolla nuk mësonin filozofi. Kishte një kuptim në të cilin ai kishte të drejtë, pasi mësimi i copëzuar i njohurive dhe aftësive teknike pa një kornizë të përgjithshme dhe vizion mbi botën nuk priret të prodhojë dije në ndonjë kuptim domethënës të botës. Ai vetë dha një shembull të tjetërsimit themelor 'filozofik', që Kurani solli në kornizën arabe të mendjes, si faktori frymëzues dhe vendimtar, që solli Civilizimin Islam. Megjithatë ai nuk e tha këtë, por nënkuptimi ishte se në Europë, tjetërsimi rrënjësor filozofik, në këtë rast *Iluminizmi* ishte faktori vendimtar në krijimin e kornizës së re të prodhimit dhe marrjes së dijes.

Në vërejtjet e tij për El-Affendi, Anwar Ibrahim përmend Muhamed Ikkal: dija në vetvete, pa virtytet e kërkuara si përlësia, bujaria,

dashuria për të vërtetën dhe drejtësinë do të jetë ‘aq e ftohtë sa vdekja, si pinjoll i dreqit... por nëse përzihet me dashuri, do të bashkohet me radhët e shpirtrave të lartë qiellorë’. Al-Faruqi dhe udhëtarët e tij përfshirë Abdul Hamid Abu Sulayman, Taha Xhabir Al-Alwani, Mona Abdul-Fadl dhe të tjerët po ndërtonin veprat e Sejjid Jamalal-Din al-Afghani, Kayral-Din al-Tunisi, Muhamed Iqbal, Malik Ben Nabi, Muhamed Asad, Ali Shariati dhe shumë të tjerëve.

Gjëja më e dukshme, që del nga faqet e *Islamizimit të Dijes: Parimet e Përgjithshme dhe Plani i Punës* (i përmendur deri më tani si *Plani i Punës*) është dhimbja dhe zemërimi i tij. Ka një dhimbje të dukshme dhe therëse në gjendjen e rëndë të myslimanëve: ‘shekujt e rënies kanë shkaktuar analfabetizëm, përhapur padije dhe besytyni në mesin e myslimanëve’ dhe ‘këto të këqija kanë bërë, që myslimani mesatar të tërhiqet në lumturinë e besimit të verbër, të anojë nga e drejtpërdrejta dhe dogma’; çdo shtet mysliman është “i ndarë kundër vetvetes”; dhe shkaku kryesor i kësaj sëmundjeje është “rënia intelektuale dhe metodike e umetit”. Zemërimi është drejtuar kryesisht drejt Perëndimit: ai ka “copëtuar me sukses” umetin; të imponuar, si me forcë ashtu edhe me bindje, “një sistem arsimor sekular”, që ka minuar “themelet e besimit dhe kulturës” të shoqërive myslimane; dhe përmes “një strategjie të menduar mirë dhe të planifikuar mirë”, siguroi që “përbërësit islamikë të programit të mbeten të pandryshuar” dhe kështu, do të mbeten jashtë pikëtakimit me vërtetësinë dhe përparimin”.

Nëse përcaktimi ishte i saktë më 1982, kur fillimisht filloi projekti dhe u botua për herë të parë *Plani i Punës* (botimi i dytë doli në 1989), sot është edhe më i rëndësishëm. *Plani i Punës* përshkroi “të këqijat e mendimit dhe metodikës” dhe gjendjen e arsimit në shoqëritë myslimane, si një “krizë”. *Raporti Arab i Zhvillimit Njerëzor 2003: Ndërtimi i një Shoqërie të Dijes*, foli për një “mungesë të dijes”, që ishte “e rrënjosur thellë” dhe “e rëndë”. Tani Ibrahim shih një mori çështjesh, që japin në mënyrë të

përgjithshme pamjen e qartë të gjendjes së arsimit në vendet myslimane si ‘një gjëmë’. Vetë gjuha na le të kuptojmë, që ne jemi në një rënie të shpejtë drejtë humnerës.

Një anë tjetër e *Planit të Punës*, që mund të lexohet midis rreshtave është shqetësimi i tij për kuptimin. Shqyrtimi në lidhje me formimin e ‘metodës tradicionale’, çështjet e *ixhtihadit* që ishte i kufizuar ‘tek ata që nuk kishin nevojë për të’ dhe ishin të bindur, se gjithçka ishte ‘krejtësisht e përshtatshme’ dhe ‘shqetësimi i botës myslimane ishte thjesht një nga ngurrimet e njeriut për të kuptuar vlerën e Islamit’, është në thelb për kuptimin. Arsyetimi themelor këtu është, se *fikhu* dhe metoda e tij, po ashtu dhe vetë Islami janë shteruar nga kuptimi. Kjo është kryesisht arsyeja pse shoqërive myslimane u mungon qëllimi dhe një ndjesi drejtimi. Pa kuptim, nuk mund të ketë qëllim në jetën e myslimanëve; dhe pa qëllim myslimani i edukuar nga Perëndimi ose ai tradicional, nuk mund të jetë as një agent, që përshtat disa qëllime, dhe as të bëhet mjeti për një qëllim. Kështu që nga myslimanët nuk mund të pritet, që t’i kushtojnë diçka mbërritjes së diçkaje. Përsëri, ky vëzhgim nuk shprehet qartë, por duhet të nxirret nga teksti.

Sidoqoftë ka diçka që shprehet qartë: “parimet e para të metodës islame”. Unë do të hamendësoja, që nuk është aq shumë një metodë e hapur, por përcaktime themelore të botëkuptimit të Islamit. Duke u nisur nga Uniteti i Allahut, ‘parimi i parë i Islamit dhe i gjithçkaje islame’, *Plani i Punës* na çon pandërprerje në unitetin e krijimit (rendi i gjithësisë dhe ndërlidhjen e gjithçkaje), unitetit të dijes, unitetit të jetës (prania njerëzore është një amanet nga Zoti, dhe qeniet njerëzore janë besimtarë, ose *pasues* të vendbanimit të rrugës sonë tokësore), unitetit të njerëzimit dhe së fundi natyrës përplotësuese të shpalljes dhe arsyes. Të marra së bashku, këto aksioma na ofrojnë një kornizë të shkëlqyeshme, si për kërkimin e dijes, ashtu edhe për ringritjen e arsimit mysliman.

Sesa e rëndësishme dhe bashkëkohore është kjo kornizë mund të gjykohet nga kritika e gjerë në literaturën akademike për

natyrën e copëtuar të dijes dhe mënyrën e ndjelljes së arsimit në institucionet e arsimit të lartë. ‘Parimet e para’ gjithashtu i përgjigjen një pyetje të shtruar shpesh nga Henzell-Thomas: ‘A nuk duhet të kapërcejmë shtojcën ndaj paradigmave dhe modeleve konkurruese (të cilat zakonisht janë natyrshëm të ndara në mes dhe kundërshtare) dhe të kuptojnë, se rruga përpara është një mënyrë e re e vetëdijes, e cila është integruese dhe gjithëpërfshirëse?’. Henzell-Thomas mendon, se kjo është në të vërtetë porosia e Kuranit, si dhe një pjesë e madhe e mendimit bashkëkohor, për shembull në filozofi dhe studimet e ardhmërive, theksohet qasja ‘integruese’ për prodhimin e dijes dhe arsimimin. Ai përmend punën e filozofit Jean Gebser, i cili arsyeton, se njerëzimi është në fazën e kalimit nga struktura e vetëdijes ‘Mendore’ tek ajo ‘Integruese’. Gebser e përshkroi formën e mangët të strukturës “Mendore”, si ontologji ‘objektiviste’ të materializmit racional, por i mëshoi mendimit, që kjo strukturë në agoni nuk mund të ri-përtërihej përmes rikthimit të “vlerat”; përkundrazi, nevojitej kalimi tek një mënyrë vetëdijeje “Integrale”, e cila nuk ishte e fiksuar në kategoritë e kundërta dualiste, perspektiva të njëanshme, korniza fikse dhe të ngjashme me këto’. Në studimet e ardhmërive, gjendet një metodikë e veçantë e quajtur ardhmëritë integrale, që kërkon të bashkërendojë perspektiva të ndryshme, po ashtu si Veten dhe Tjetrin. “Parimet e para” ofrojnë një kornizë të tillë bashkërenduese, e cila thekson ‘unitetin në shumësi’.

Pra, *Plani i Punës* na ofron diçka të prekshme për t’u mbështetur. Larg shpikjes së rrotës, ‘parimet e para’, kërkimi i kuptimit dhe përcaktimi i ‘krizës’, e cila është shndërruar në një ‘gjëmë’, përballja me shoqëritë myslimane duhet të jetë fillimi ynë për çdo përpjekje të ardhshme.

Shqetësimet lindin kur *Plani i Punës* përpiket t’i përgjigjet pyetjes së parashtruar nga Afghani, dhe të rishtuara nga El-Affendi: ‘Pse institucionet tona nuk prodhojnë dije të vërtetë?’ Përgjigjja e dhënë nga *Plani i Punës* për ta thënë shkurt është, se dija

perëndimore nuk i jep shoqërisë myslimane kuptim të vërtetë; në mënyrë që të jetë kuptimplotë për dijen e *ummah* duhet të 'islamizohet'. "Islamizimi" është paraqitur, si një kundërtënie e "perëndimit" dhe "përparimit"; dhe "Islamizimi i dijes" paraqitet si një përpunim, që "pasqyron pikësynimet, normat dhe qëllimin përfundimtar të shpalljes". *Plani i Punës* këshillon, që ne të fillojmë duke zotëruar disiplinat bashkëkohore të shkencave shoqërore dhe trashëgiminë e Islamit, dhe në thelb t'i mbarsim të dyja. Studiuesit myslimanë, duhet të bashkërendojnë njohuritë e reja (perëndimore) me përzgjedhjen e trashëgimisë islame duke fshirë, ndryshuar, ri-sqaruar dhe përshtatur përbërësit e saj, siç të detyron botëkuptimi Islam dhe vlerat e tij. Rëndësia e saktë për filozofinë e Islamit dhe metoda e qëllimi i secilës disiplinë duhet të përcaktohet. Duhet të përcaktohet një mënyrë e re në të cilën, disiplina e ripërpunuar mund të shërbejë për idealet e Islamit dhe një shteg i ri duhet të hapet". Në këtë pikë krijohet ideja e gabuar themelore: ka një mungesë të vetëdijes për mënyrën sesi prodhohet dija në shoqërinë bashkëkohore, si janë zhvilluar disiplinat dhe detyrat që ato kryejnë, si dhe për marrëdhëniet midis dijes dhe botëkuptimit. *Plani i Punës* gjithashtu hamendëson, se dijet e reja do të krijohen thjesht duke krijuar institucione të reja kushtuar Islamizimit, si një proces linear. Por siç thekson El-Affendi problemi është rrethor: për të prodhuar dije të re ne kemi nevojë për institucione të reja, por institucionet nuk mund të prodhohen pa mënyra të reja të dijes. Për më tepër përkundër theksit të tij në bashkërendimin e dijes, ditari i "Islamizimit",- siç na le të kuptojmë Henzell-Thomas,- "në të vërtetë përjetëson anë aspak ndihmuese dhe penguese të Dikotimise shekullare/fetare, dhe Henzell-Thomas pyet më tej, si mund të ruhet "islamizimi" nga kuptimet negative të lidhura jo vetëm me termin në vetvete, por edhe me hijen e perceptuar të 'islamifikimit', hije që nuk po i shqitet sot botës myslimane?

Çështjet e trashëgimisë së Islamit të ngritura nga *Plani i Punës* janë gjithashtu me vend dhe të rëndësishme për shqyrtimet

tona. Është trashëgimia jonë historike ajo që na siguron një ndjenjë të vazhdimësisë dhe të vetvetes ku po shkojmë, dhe ku duam të shkojmë varet në një farë mase nga ku po vijmë. Për të pasur ndonjë ide për të ardhmen tonë, duhet të kemi një kuptim të së kaluarës sonë. Pikëpamja jonë e historisë formon mënyrën, se si ne e shohim të tashmen dhe parashikojmë një të ardhme, siç tregohet nga ky punim, dhe kështu dikton se çfarë përgjigje prodhojmë për problemet tona sot, dhe në të ardhmen. Siç vëren Henzell-Thomas, historia intelektuale e Islamit u përfshi në disa çështje themelore mbi njohuritë, etikën, vetëveten dhe shoqërinë. I shoh këto rrahje mendimesh, si burime për pasqyrim të vërejtjeve rreth ringritjes arsimore islame". Trashëgimia jonë ka rrënjë të thella në artet liberale, liberalizëm dhe humanizëm që ne duhet ti rishikojmë. Sidoqoftë *Planet e Punës* e paraqesin "trashëgiminë", si një njësi të veçantë, diçka që mund të përpunohet, klasifikohet dhe zotërohet një herë e përgjithmonë, jo si histori të shumëllojshme, që ne i lexojmë, rilexojmë, interpretojmë dhe ri-interpretojmë e rishikojmë vazhdimisht. Kjo ide pasqyron zhgënjimin e Henzell-Thomas, të shprehur në referencë ndaj Malik Bennabi, i cili 'ia atribuoi atë që e quajti "falimentim qytetërimor" (veçanërisht brenda shoqërive myslimane), mungesës së ideve të reja dhe prirjes për t'iu kthyer arritjeve të "epokës së artë të qytetërimit islam" të ndërtuar nga paraardhësit e tyre, në vend që të shqyrtojnë sesi vlerat dhe parimet, që krijuan një qytetërim të tillë mund të ringjallen, ri-interpretohen dhe zbatohen në botën bashkëkohore'. Duhet të theksohet edhe prirja midis myslimanëve të caktuar tradicionalë dhe konservatorë për të parë historinë islame, veçanërisht periudhën formuese të Islamit, si ofrimin e zgjidhjeve të rregullta dhe të plota për të gjitha sëmundjet tona ('Ulemaja i ka zgjidhur të gjitha problemet tona, vëlla'). Trashëgimia jonë historike 'përbëhet nga kundërshti dhe mundësi themelore', dhe meriton të vlerësohet, si 'një rekord i të menduarit për përvojën njerëzore' në një kohë dhe kuptim të veçantë.

Sesi duhet të merremi me historinë dhe si ajo shfaq rëndësi për shqetësimet tona sot, sqarohet mirë nga Abdulkadar Toyab. Përmes një mirëkuptimi të thellë me Rumin, Tayob tregon se mendimi i tij na siguron njohuri të mprehta për identitetin dhe kërkimet e Vetvetes dhe Tjetrit, një shqetësim jo vetëm për shoqëritë myslimane, por për të gjitha shoqëritë. Siç na thotë Toyab, 'identiteti dhe autenticiteti janë çështje të rëndësishme në shoqëritë bashkëkohore, të shqyrtuara pafund në filozofi, shkencat njerëzore dhe shkencat shoqërore. Unë e kam njësuar atë, si një pengesë në programet e përparuara të reformës arsimore dhe ligjërimet e myslimanëve në njëqind vitet e fundit'. Sigurisht Rumi nuk na i jep të gjitha përgjigjet, por veprat e tij japin një këndvështrim rrënjësisht të ri nga leximet përparimtare dhe pas përparimtare të njëjtësisë", dhe tregon drejtimin e përgjithshëm të udhëtimit, që ne duhet të ndërmarim.

Drejtimi ynë i ardhshëm i udhëtimit përfshin mbështetjen e analizës sonë, si në parimin e parë të *Planit të Punës*, përdorimin krijues të historisë sonë mendore dhe një kuptim shumë më të përparuar, se si prodhohen, mirëmbahen dhe përdoren dijet në shoqërinë bashkëkohore.

STRUKTURA E DIJES

Dija dhe botëkuptimi janë të lidhura ngushtë. Dija nuk prodhohet kurrë në vakum; gjithmonë është e ngulitur brenda aksiomave dhe hamendësimeve të kulturës dhe botëkuptimit brenda të cilit prodhohet. Struktura e 'dijes moderne' dhe ndarjet e saj në disiplina të ndryshme, janë prodhim i drejtpërdrejtë i botëkuptimit perëndimor. Realiteti fizik dhe shoqëror nuk është ravi-jëzuar plotësisht në një model të ilustruar nga struktura disiplinore e sistemit të dijes perëndimore. Ideja që realiteti ndahet në

‘fizikë’ dhe ‘kimi’, ‘sociologji’ dhe ‘antropologji’, ‘fe’ dhe ‘politikë’, ‘ligj’ dhe ‘etikë’, nuk bazohet në ndonjë aksiomë objektive dhe universale; përkundrazi, është një konstruksion i ndërtuar, në përputhje me mënyrën se si një kulturë e veçantë e sheh ‘realitetin’ dhe se si kërkon të kuptojë, administrojë, kontrollojë dhe nënshtrojë gjithçka, që është ‘atje jashtë’. Çdo disiplinë akademike është krijuar brenda një konteksti të veçantë kulturor; dhe secila ka historinë e vet të veçantë që përcakton kufijtë e saj. Disiplinat bashkëkohore, siç i njohim dhe i kuptojmë, u krijuan kur fusha të tilla studimi, si gjeografia, sociologjia, antropologjia dhe historia u bënë profesione. Gjeografia fitoi rëndësi gjatë shekujve të gjashtëmbëdhjetë dhe të shtatëmbëdhjetë, ‘epoka e zbulimeve’ europiane, kur zgjerimi i shpejtë i fuqive koloniale në Azi dhe Afrikë dhe nevoja për mbledhjen e të ardhurave e bënë të domosdoshëm studimin e tokës. Nga dëshira për të drejtuar dhe zotëruar vendasit, pushtimi europian i dha jetë antropologjisë. Ndërsa detyra e antropologjisë ishte studimi e gjërave ekzotike me synimin për të vërtetuar epërsinë e patjetërsueshme të Europës, qëllimi i sociologjisë ishte të hulumtojë në mënyrat e jetesës së nënklasave, brenda Europës. Detyra e Historisë, e cila në rimishërimin e saj bashkëkohor u shfaq në të njëjtën kohë me shtetin komb, ishte të bënte të gjitha pjesët së bashku dhe të tregonte, që Historia e Europës ishte në të vërtetë Histori Botërore, historitë e të gjitha kulturave dhe qytetërimeve të tjera ishin thjesht degët, që rrodhën natyrshëm në lumin e madh të mbërritjeve europiane. Disiplinat e tjera, të tilla si orientalizmi, psikologjia, shkenca politike dhe ekonomia, dolën pas iluminizmit, secila e ngulitur në botëkuptimin e vet materialist. Të gjitha këto disiplina u zhvilluan brenda kësaj trashëgimie mendore, dhe u zhvilluan për të zgjidhur pengesat e veçanta fizike, materiale, mendore dhe intelektuale të kësaj tradite. Çfarëdo që të jetë disiplina, rrëfimi i përgjithshëm ishte i njëjtë: të përjetësohet botëkuptimi i Perëndimit. Ky tregim ende frymon në të gjitha disiplinat. Vetëm pse këto disiplina akademike janë pranuar dhe zbatuar në të gjithë botën, dhe vetëm

pse universitetet kudo strukturojnë degët e veta sipas tyre, nuk do të thotë se ato janë të vlefshme në mënyrë gjithëpërfshirëse, ose që ne jemi të detyruar të punojmë me to dhe t'i përjetësojmë ato. Siç kam shkruar diku tjetër 'hamburgerët dhe koka-kola ha-hen dhe pihen në të gjithë botën, por vështirë se dikush do t'i renditi ato si ushqime të pranueshme në mënyrë gjithëpërfshirëse: ajo që tregon prania e hamburgerave dhe koka-kolës në çdo qytet në botë nuk është gjithëpërfshirja e tyre, por fuqia dhe mbizotërimi i kulturës, që i ka prodhuar ato. Disiplinat gjithashtu janë si hamburgerat dhe koka-kola: ato nuk bëhen, as në parajsë, as nuk gjenden atje në ndonjë "realitet", por janë të krijuara, zhvillohen dhe rriten brenda *milieu*-ve kulturore dhe botëkuptimeve të veçanta ". Si të tilla, nuk ekzistojnë në mënyrë të pavarur, por kanë kuptim kryesisht në botëkuptimin e preardhjes dhe zhvillimit të tyre. Nuk është aspak befasisëse atëherë, siç edhe e përcakton *Plani i Punës* me të drejtë, që disiplinat moderne në fuqi kanë pak kuptim për kulturat myslimane.

Ka tre anë të tjera të disiplinat akademike, që duhet të vlerësojmë. Së pari, disiplinat jo vetëm që paraqesin një ngrehinë të hamendësuar të dijes, por ato gjithashtu *disiplinojnë*, domethënë, ato ndëshkojnë dhe ndreqin. Historiani indian Vinay Lal shkruan:

"Ato kryejnë punën e disiplinimit të pjesës kokëfortë të shoqërisë, të miratimit dhe përligjes së pabarazisë, krijimit të formave të reja të shtypjes dhe mosmarrëveshjeve mbyttëse. Disiplinat akademike e kanë disiplinuar kaq shumë botën, sa që çdo ndërhyrje intelektuale, shoqërore, kulturore ose ekonomike jashtë kornizës së njohurive moderne duket të jetë regresive, një specie indigenizmi, shenjë e primitivëve të pahijshëm dhe sigurisht e kotë. Mendoni këtu vetëm për legjitimitetin e jashtëzakonshëm, që i është dhënë "shkencës ekonomike" dhe rolin e ekonomistëve, si ekspertë të kohës sonë, fjala e të cilëve kur shpërndahet nëpër kanale të tilla të arkitekturës perandorake financiare, si Banka Botërore dhe FMN, është ligj për vendet në zhvillim, që gjenden në vështirësi.

Së dyti, ato pushtojnë të ardhmen. Përmasa kohore e Perëndimit nuk është e kufizuar vetëm në të kaluarën dhe të tashmen: Perëndimi është gjithashtu e ardhmja. Perëndimi nuk ishte vetëm në histori; ai rimodelohet në të tashmen dhe rindërtohet në të ardhmen nga disiplina akademike. Ndërsa disiplinat zhvillohen dhe përfshihen gjithnjë e më shumë nga kulturat e tjera të përjetësuar nga universitetet kudo, ato bëhen një pjesë e bashkërenduar e vetëdijes botërore. Si pasojë, shumë nga e ardhmja e afërt tashmë është pushtuar nga botëkuptimi perëndimor. Kur *Plani i Punës* u prodhua për herë të parë, pushtimi i së ardhmes u njoh si “perëndimizim”. Tani ai shfaqet në rubrikën e ‘globalizmit’. Mund të jetë fëmijore të barazosh të parën me atë të dytën, por prodhimi përfundimtar është i njëjti: vijueshmëria që po e shndërron botën në ‘fshatin global’, duke u zvogëluar me shpejtësi largësitë, duke ngjeshur hapësirën dhe kohën, edhe botës po i jep trajtën përfytyruese të një kulture dhe qytetërimi të vetëm.

Së treti, disiplinat akademike i japin Perëndimit fuqinë e tij themelore: fuqinë për të përcaktuar. Fuqia e vërtetë e Perëndimit, botëkuptimi i tij me të gjitha aksiomat dhe hamendësimet, nuk është i vendosur në muskujt e tij ekonomikë (i cili ende është i konsiderueshëm), aftësinë e tij ushtarake (asnjë fuqi tjetër në tokë nuk mund të sfidojë fuqinë ushtarake të SHBA-së.), dhe aftësinë teknologjike (e cila është përshkallëzuar në mënyrë të konsiderueshme me shfaqjen e Internetit). Përkundrazi ajo qëndron në fuqinë e saj për të përcaktuar. Perëndimi përcakton, se çfarë është, për shembull, liria, përparimi, qytetërimi dhe sjellja shoqërore; demokracia dhe të drejtat e njeriut; ligji, tradita dhe bashkësia; arsyeja, matematika dhe shkenca; kush është diktator ose terrorist apo një njeri i matur; çfarë është e vërtetë dhe çfarë do të thotë të jesh njerëzor. Disiplinat akademike ofrojnë ligjshmëri të mësuar, të studiuar dhe racionale për idetë përcaktuese. Kulturat dhe qytetërimet jo-perëndimore thjesht duhet t’i pranojnë këto përkufizime, ose të disiplinohen nga disiplinat dhe të përcaktohen, si jo të qenësishme!

Pikërisht kjo që po ndodh qartë me Islamin dhe shoqëritë myslimane dhe kjo është gjëma e vërtetë.

Këto tre anë të disiplinave akademike kanë të bëjnë me fuqinë; dhe pa u marrë dhe shpërndarë çështjet e pushtetit ne nuk do të bëjmë ndonjë përparim të vërtetë të reformës, megjithatë ne e përfytyrojmë ose e planifikojmë atë. Duke pasur parasysh këtë kornizë të njohurive bashkëkohore dhe strukturën e saj lëndore, të cilat veprojnë si një ves i stërholluar, shtrëngues, dikush mund të vërë në dyshim rekomandimin për 'krijimin e qendrave të ekselelencës në një larmi fushash, duke iu dhënë përparësi shkencave shoqërore' siç sugjeron El-Affendi. Edhe pse mund të theksojmë "ekselencën, ne do të përfundojmë në fushat që dëmtojnë dhe mënjanojnë kulturat myslimane. Çfarë saktësisht është kjo 'ekselencë' gjithsesi? Siç pohon me kënaqësi Henzell-Thomas ne mund të flasim për një vrasës profesional, por a nuk do të ishte e çuditshme të thuash, që Mario është një vrasës ekselent, përveçse në rastin kur ne do të ishim anëtarë të Mafies'; 'Ekselencia nuk ka të bëjë thjesht me zotërimin e zanatit të një fushe veprimtarie, ose aftësie, ose dobia në përmbushjen e një detyre, por përfshin përsosmërinë e karakterit njerëzor, dhe që ka një përmasë morale dhe përfundimisht shpirtërore. Ka plot dëshmi nga bota e sportit, që amatorët shpesh kanë vlera më të mira etike sesa profesionistët, me siguri sepse qëllimi i tyre nuk është që të fitojnë me çdo kusht'. Edhe një "qendër e Ekselencës, e përqendruar në disiplinat ekzistuese të shkencave shoqërore, është një transplant, nëse ndodhet në botën myslimane; dhe nëse ndodhet në një institucion perëndimor, ajo thjesht ruan mbizotërimin e Perëndimit. Sido që të jetë ajo ndihmon në atë që Henzell-Thomas e përshkruan si një ndjenjë të "pastrehësisë" kulturore të shoqërive myslimane.

Kështu që halli me të cilin përballemi duke menduar për reformën e arsimit të lartë në shoqëritë myslimane, nuk është thjesht, se ' modeli akademik laik nuk është asnjë ideologjikisht' dhe 'përjetëson botëkuptimin materialist-konsumerist,

siç nënkuptohet nga Henzell-Thomas, një kuptim i saktë që i bën jehonë *Planit të Punës*. Çështja është, se vlerat dhe hamendësimet e 'modelit akademik shekullar' në të vërtetë ndërtojnë paradigma, - ato janë vetë paradigma, tullat dhe llaçi i blloqeve formuese të disiplinave. Kështu që askush nuk mund të refuzojë anshmërinë kulturore të 'modelit akademik shekullar', nëse dikush punon brenda tyre, brenda paradigmes. Edhe blloqet ndërtuese të disiplinëve. Pra, njeriu nuk mund të nxjerrë paragjykime ideologjike dhe nëse jeni kundërshtar, ose dëshironi t'i afroheni temës nga një këndvështrim tërësisht të ndryshëm, paradigma di si t'ju disiplinojë dhe t'ju përshtasë. Sepsepa këto hamendësime ideologjike dhe vlera kulturore, nuk do të ketë disiplina akademike.

Disa shembuj për të sqaruar këtë arsytim disi të dendur do të ishin të dobishëm. Shqyrtoni disiplinën e shekullit XIX të eugenikës (përmirësimit racor). Me të drejtë u dënua nga akademikë mendjendritur dhe bamirës dhe u poshtërua tërësisht. Por nuk u zhduk; ajo u rishfaq si "Zhvillim", i cili vendosi pikërisht të njëjtat hamendësime dhe kornizë zhvillimore për të renditur kombet, shoqëritë dhe kulturat jo-perëndimore: nën-zhvillimi, zhvillimi, "duke dalë" (sikur nga zhuli proverbial), e zhvilluar, shumë e zhvilluar. Në të vërtetë, zhvillimi nuk ka qenë më pak tinëzar në ndikimin e tij te njerëzit jo-perëndimorë, sesa te eugenika. Mendoni për antropologjinë, e turpëruar për rolin e saj si shërbyese ndaj ndërmarrjes koloniale, që u përpoq në mënyrë të dëshpëruar për të rikrijuar veten si 'antropologji refleksive, 'antropologji pasmoderne', 'antropologji radikale' në të vërtetë, ka revista të përkushtuara plotësisht për 'rishikimin e antropologjisë'. Megjithatë aksiomat dhe hamendësimet e kësaj discipline mbeten të paprekura dhe përkundër të gjitha premtimeve për të qenë të përgjegjshëm për njerëzit që studiojnë, antropologjia nuk është aspak një disiplinë njerëzore. Regjistrimi i fundit i antropologëve, që punojnë mes fiseve Amazon, ku gjaku u vodh dhe iu shit ndërmarrjeve për hulumtime të ADN-së, dhe u futën viruse për të provuar qëndrueshmërinë, e fiset janë nxitur të jenë të

dhunshme për përfitimet e kamerave, tregon qartë se të gjitha hamendësimet koloniale dhe paragjykimet kulturore të disiplinës janë shëndoshë e mirë. Shumica e antropologëve sot punojnë për ndërmarrje, ku ndihmojnë në zhvillimin e prodhimeve me ndjeshmëri kulturore, që mund të shiten në “tregjet në zhvillim”.

Detyra e ringritjes së arsimit në shoqëritë myslimane është shumë më e thellë nga sa kemi përfytyruar deri më tani. Ajo ka dy anë themelore: të shpërbëjë fuqinë përcaktuese të sistemit modern të dijeve të përbëra nga disiplinat, institucionet dhe proceset e tij, si dhe botëkuptimin e tij perëndimor; dhe për të prodhuar paradigma të ndryshme të formimit të dijeve, që marrin parasysh historitë, trashëgimitë dhe traditat e Islamit dhe ofrojnë një vlerësim më njerëzor dhe të mbështetur në vlera të asaj, që përbën mësimin dhe përparimin e vet. Nevoja për paradigma të reja nuk është thjeshtë një shqetësim mysliman.

Në të vërtetë, një numër në rritje i studiuesve, në Perëndim dhe Lindje, tani po vënë në dyshim paradigmat mbizotëruese, rrjedhimisht fuqinë përcaktuese të Perëndimit, duke bërë thirrje për paradigma më njerëzore, që marrin parasysh shumëllojshmërinë dhe larmishmërinë e shoqërive tona, që marrin parasysh nevojat e mjedisit dhe planetit në tërësi. Ndryshimet në përmbajtjen bashkëkohore dhe ritmi i përshpejtimit të teknologjive dhe risive të fundit, që po tjetërsojnë botën, u kanë dhënë ngutshmëri këtyre kërkesave.

RRETHANAT BASHKËKOHORE

Ringritja, për nga natyra e saj është ushtrim, që anon drejt së ardhmes. Por fillon në të tashmen; pa e vlerësuar rrethanën brenda së cilës ne jetojmë dhe veprojmë, një reformë kuptimplotë nuk është e mundur. Bota ka ndryshuar në mënyrë të vrullshme, që

nga ditët kur u prodhua *Plani Fillestar i Punës*. Është bërë më e globalizuar dhe më e ndërlikuar. Modeli i vjetër i Amerikës, që udhëheq botën është duke u minuar me zhvendosjen e fuqisë në Kinë, Indi dhe Brazil, dhe një Rusi të zhvilluar (e njohur si vende BRIC). Shqetësime të thella kanë filluar të shfaqen në vetë disiplinat akademike, të cilat për shekuj me radhë ishin kështjella të qëndrueshmërisë. Sistemi ekonomik kapitalist nuk po bën punë; ose është duke punuar vetëm për një përqind të popullsisë botërore të cilët po grumbullojnë pjesën më të madhe të pasurisë së saj në kurriz të pabarazisë në rritje. Teoria ekonomike është nën sulm nga brenda dhe jashtë akademisë. Një tepri librash të fundit janë përpjekur ta prishin atë, dhe jo vetëm *Kryeqyteti në Shekullin Njëzet e Një* i Thomas Piketty, që tregon se pabarazia është thelbësore në përparimin ekonomik. Teoria e zhvillimit është kthyer në një zhele. Në periudhën e hartave Google, Gjeografia nuk është ajo që ka qenë dikur. Në fakt, askush nuk studion më “gjeografinë”, ata studiojnë qytete, njohje hapësinore, pamje urbane, turizëm, mjedis, dhe gjithçka që gjendet në këndin e gjeografisë. Sot pranohet gjerësisht, se ideja Iluministe e Modernitetit ka dështuar në pikëpamje epistemologjike. Dështimi i modernitetit i mveshet një modeli të vetëm perëndimor, i cili diktoi pikëpamjen e tij për ndryshime pa marrë parasysh kulturat e tjera. Moderniteti dhe idetë e tij shoqëruese të progresit, efencës dhe zhvillimit i shndërruan pjesë të mëdha të planetit tonë në zona katastrofash nga të cilat ndryshimi klimatik është shembulli më i dukshëm. ‘Njeriu modern’ është angazhuar thellë në ndryshimin e vetë tokës: pjesë të mëdha të planetit, sjellja njerëzore dhe ndikimi i saj në atmosferën e Tokës është bërë aq domethënëse, sa të përbëjë një periudhë të re gjeologjike, duke çuar në mendimin e Antropocenit, një periudhë e re gjeologjike e matur nga koha kur veprimtaritë njerëzore filluan të kenë një ndikim botëror në ekosistemin e Tokës. Pikëpamja e pasmodernizmit, një kundërveprim karshi ndikimit shkatërrues të modernizmit, gjithashtu ka

vazhduar rrjedhën e vet. Theksi i tij në ndërlidhje tërësore ka çuar në copëzimin e botës, duke rritur grindjet dhe mosmarrëveshjet. Ndërsa refuzoi të gjithë Narrativën e Madhe, na e paraqiti liberalizmin shekullar, si një Teori të Madhe të Shpëtimit; që në fakt doli të ishte një formë e re e imperializmit. Pasmoderniteti ka mbërritur në një nivelim globalizues të ndryshimeve, që kërcënon zhdukjen e kulturës krejtësisht në pas-kulturën përfundimtare; dhe ka prodhuar një krizë të thellë të identitetit, që është një burim kryesor i përplasjes së madhe në botën e sotme. Teoria dhe procesi i globalizimit, i cili e sheh globalizimin si një rrugë me një drejtim, ku rrjedha e ideve është në thelb nga Perëndimi në pjesën tjetër, ku kultura perëndimore, institucionet politike dhe ‘tregu i lirë’ shihen si një ilaç, që duhet të imponohet me dëshirë ose pa dëshirë në pjesën tjetër të botës, nuk është asgjë më pak se gjëmë. Edhe ideja e shumë kulturave, e rrënjosur në modernitetet dhe postmodernitetet, është bërë e zbrazët, e pakuptimtë dhe ka shteruar nga çdo përmbajtje. Ajo e ka shndërruar dallimin në *fetish*. Në thelb, të gjitha këto narrativa moderniteti, postmoderniteti, globalizimi, multikulturalizmi i japin përparësi liberalizmit shekullar dhe mbizotërimit të kulturës perëndimore dhe mënyrat perëndimore të të qenurit dhe të bërit. Kjo është arsyeja pse Kina dhe India duket, se janë më perëndimore se sa vetë Perëndimi. Paradigmat e vjetra për të cilat po flitet gjithnjë e më shumë, me të vërtetë i kanë kaluar datat e tyre “të skadencës”!

Pra, kriza, në të gjitha përmasat e saj shoqërore, kulturore dhe mendore, që ne përballemi nuk është e kufizuar vetëm në shoqëritë myslimane. Perëndimi është gjithashtu në një gjendje krize të rëndë. Në të vërtetë, kriza është mbarëbotërore si natyrë. Është prodhim i një sërë zhvillimesh gjatë dhjetëvjeçarëve të fundit. Shkalla e ndryshimit, për shembull, është përshpejtuar me shpejtësi. Fuqia përpunuese e kompjuterëve ka vazhduar të dyfishohet çdo dy vjet, siç parashikohet nga ligji i Moore. Një telefon i zgjuar tani ka më shumë fuqi llogaritëse, se sa të gjithë kompjuterët e përdorur për të

vendosur një njeri ne Hënë. U deshën 36 vjet për të hartuar njësinë më të vogël dy kromozomshe të një mize, 13 vjet për të hartuar atë të njerëzve, dhe tani ju mund të hartoni tuajën brenda një dite. Ithtari i mirënjohur i së ardhmes Jim Dator ka theksuar, se ne po përballemi me një “stuhi ndryshimi”. Ndërsa bota bëhet gjithnjë e më e globalizuar, ne bëhemi gjithnjë e më të ndërlidhur. Në të vërtetë, e gjithë bota është një sistem i krijuar nga rrjete njerëzish, grupesh, bashkësish, institucionesh, ndërmarrjesh, kombesh, të lidhura vazhdimisht me njëri-tjetrin nga Twitter, Facebook, Instagram, e-mail, e-lista, grupe lajmesh në internet, telefona celularë, teksti, video konferenca dhe blogjet. Kanalet televizive botërore japin 24-orë lajme. Kur gjërat janë në rrjet, ato kanë prirje të bëhen më të ndërlikuara. Shumica e shqetësimeve me të cilat përballemi janë të natyrës botërore, të lidhur me një sistem rrjetesh, të ngulitur në një mjedis ndryshimi të përshpejtuar, dhe janë shumë të ndërlikuara. Nuk ka asgjë të thjeshtë, në lidhje me “rregullimin e ekonomisë” ose zgjidhjen e shqetësimeve të mungesës së energjisë, ose luftimin e pandemive (siç tregon epidemia e Ebola-s) ose të bësh diçka për varfërinë dhe analfabetizmin, ose ndryshimin e institucioneve shoqërore, arsimore ose kulturore. Pengesat komplekse përshkruhen përgjithësisht, si “pengesa të vështira” domethënë, për të zgjidhur një problem, duhen zgjidhur një sërë problemesh të tjerë të ndërlidhur me njëri-tjetrin. Një sistem kompleks ka shumë pozicione, që janë logjikisht të papërputhshëm; probleme që kërkojnë ide kundërshtuese për t'i kuptuar le pastaj për t'i zgjidhur; dhe grupe të shumta me pikëpamje të papajtueshme. Kundërshtitë bëhen kështu normë.

Është e natyrshme që për një sistem kompleks të ndërlidhur të papajtueshme plot kundërshti dhe që përjeton ndryshime të shpejta, të prodhojë ndërveprim pozitiv dhe të përshpejtojë drejt skajit të kaosit. Kështu jemi vazhdimisht në prag të krizës dhe gjë-mave, duke filluar nga ‘dështimi i tregut’, ndryshimi i trazuar politik, trazirat shoqërore, pandemitë, mërgimi i madh i refugjatëve, ‘kriza

e arsimit të lartë europian' e deri te ndryshimi i pakthyeshëm i klimës, zhdukja pa masë e specieve dhe kriza në 'modelin standard' të fizikës!

Diku tjetër, unë kam përshkruar kohët e trazuara dhe në ndryshim që po kalojmë, ku theksi është mbi kompleksitetin, kontradiktat dhe kaosi si "periudha pasnormale". Detyra e teorisë është të theksohet, se paradigmata normale, që deri tani kanë udhëhequr Perëndimin dhe pjesën tjetër po shemben. Këtu duhet të mjaftojë të theksohet, se ajo përfshin pikëpamjet tradicionale të prodhimit të dijes, strukturat disiplinare, institucionet dhe proceset që e mbështesin dhe i japin zë asaj. Që çdo reformë të ketë kuptim, ne duhet të formojmë modele që janë 'pas', që janë duke shkuar më lart dhe përtej paradigmeve 'normale' aktuale.

Një botë komplekse dhe e ndërlidhur kërkon një pikëpamje të bashkërenduar, dhe të përbashkuar mbi njohuritë dhe arsimimin, një nga parimet e para të *'Planit të Punës: 'integrimi i dijes'*. Por paradigma e tanishme ndan, në mënyrë thelbësore njohuritë në copëza më të vogla të izoluara: shkenca është e ndarë nga shkencat shoqërore, shkencat shoqërore janë të izoluara nga humanitetet, janë shkëputur nga artet; dhe çdo disiplinë brenda kësaj ndarje artificiale mbahet në ndarje hermetike duke ruajtur me xhelozë fuqinë dhe territorin e saj. Çdo disiplinë në këtë mënyrë mund të prodhojë cilësi më të madhe, por nuk është në gjendje të zgjidhë probleme komplekse, të ndërlidhura me një mori shqetësimesh të tjera në një rrjetë. Garry Jacob, drejtuesi i Akademisë Botërore të Artit dhe Shkencës (një organizatë ndërkombëtare me 500 intelektualë, në të cilën, duhet të thuhet në interes të zbulimit të plotë, unë jam anëtar), përshkruan sistemin në fuqi të prodhimit të dijes dhe arsimit të lartë, si 'i ngjashëm me drejtimin e modelit T Fords 1914 në autostradat e sotme'. Arsimiti shkencor modern shekullar, shkruan ai, 'ka kufizuar gjithnjë e më shumë përcimin e vetëdijshëm të vlerave, në vlerë mendore, organizative dhe të punës, duke udhëhequr përcimin e vlerave themelore njerëzore drejt një

mësimnxënie informale shoqërore. Përpjekja për të qenë thjesht qëllimor, i ka hequr edukimit thelbin e tij më të vlefshëm". Kështu, sot ne kemi 'mbërritur në një pikë kritike, ku përjetësimi dhe shtrirja e paradigmes në fuqi në arsim dhe fusha të tjera, janë jashtëzakonisht të papërshtatshme për të përmbushur nevojat e njerëzimit'; dhe "ka një nevojë të ngutshme për të lëvizur përtej ideve dhe modeleve të pranishme për të hartuar dhe zbatuar një sistem të aftë për të shfrytëzuar mundësinë e pasur njerëzore, që mbetet kryesisht e pazhvilluar dhe e lënë pas dore në sistemin e tanishëm". Shkencat shoqërore në "sistemin në fuqi" janë fajtorët kryesorë në paradigmen e sotme. Në shkencat shoqërore, vëren një studim tjetër nga Akademia Botërore e Artit dhe Shkencës, e cila ka shpenzuar dhjetëra vjetra, duke hulumtuar shqetësimet e prodhimit të dijes, thotë se:

Qëndrueshmëria dhe bashkimi ndërmjet dhe përmes disiplinave janë një përjashtim i rrallë. Teoritë që rregullojnë çdo disiplinë ekzistojnë në ndarje hermetike, secila në botën e vet të veçantë të parimeve dhe fenomeneve. Është pothuajse sikur qenia njerëzore, politike, shoqërore, ekonomike dhe mendore-shpirtërore, të ishin lloje të ndryshme, secila me veçoritë e saj të vetme, në vend që të jenë role dhe fusha të shumta të shprehjes së përbashkët për të gjitha qeniet njerëzore. Me disa përjashtime, secila nga shkencat shoqërore kërkon të kuptojë dhe përshkruajë një përmasë të veçantë të realitetit shoqëror, duke iu referuar pak ose aspak veprimit dhe ndërveprimit me dimensione të tjera. Teoritë mikroekonomike parashohin një sërë kushtesh të përcaktuara, që rrallë gjenden në botën e vërtetë, dhe i marrin parasysh të gjitha valëzimet, si ndërhyrëse e të tejskajshme, sesa fakte të arsyeshme dhe të pashmangshme të ndërlidhjes midis përmasave ekonomike, politike, sociale dhe psikologjike të jetës. Kjo prirej mbërrin kulmin e saj me idenë e neolirshmërisë së tregjeve të lira ose të parregulluara, mbështetur në parakushtin, se ligji dhe rregullimi janë faktorë të jashtëm, që ndërhyjnë në lëvizjen normale të barazpeshës ndërmjet ofertës dhe kërkesës. Në të vërtetë, pak tregje përveç atij të zi dhe nëntokës mund të gjallojnë në mungesë të kornizës ligjore dhe

rregullatore, që përcakton dhe mbron të drejtat e pronës dhe marrëdhëniet përmes marrëveshjes. Për më tepër, ekonomia shmanget pjesën e madhe jo-monetare të veprimtarisë njerëzore, gjithçka që ne bëjmë pa shkëmbim të parave, thelbin jetësor të qenies sonë pa të cilën asnjë shoqëri apo kulturë nuk mund të mbijetojë dhe të bëjë punë, dhe që përfaqëson rreth 80% të vlerës së shtuar në kohën e Adam Smith-it. Ndarja dhe copëzimi i jetës janë rregullat qeverisëse dhe mënyrat e veprimit në shkencat shoqërore. Kufijtë lëndorë dhe ideorë, jo vetëm që përqendrojnë vëmendjen; ato gjithashtu pengojnë zbulimin dhe studimin e përpunimeve, që kapërcejnë ato kufij dhe ndikojnë në zhvillimin e politikës qytetare në drejtime të caktuara.

Kështu, as shoqëritë myslimane dhe as perëndimi, nuk kanë nevojë për më shumë shkenca shoqërore, të cilat nuk mund të plotësojnë sfidat e kohëve pasnormale, që kundërshtojnë të kuptuarit dhe zgjidhjen mbështetur në parimet mbizotëruese dhe njohuritë e stërholluara të zhvilluara nga disiplina të ndara të shkencave shoqërore. Për të qenë të vlefshëm, si ndërmarrjet e ardhshme, arsyetoni studimi, shkencat shoqërore duhet të merren me kompleksitetin, ndërvarësinë e përbashkët dhe të ndërsjellë të të gjitha formave të jetës me njëra-tjetrën dhe mjedisin e tyre fizik; kompleksitetin shoqëror të ndërveprimeve të shumta dhe ndër-lidhjeve midis qenieve njerëzore, institucioneve të tyre dhe kulturave; dhe kompleksitetin psikologjik, mendimeve dhe ndjenjave, qëndrimeve, nevojave, dëshirave, ndjesive dhe shtysave të ndërgjegjshme dhe të vetëdijshme, të cilat na përballin me fshehtësinë e pazgjidhshme të personaliteteve tona, dhe të të gjithë atyre, që kemi të bëjmë me ta. Çfarë kërkojnë 'problemet e vështira' është një qasje që thekson ndërlidhjen e gjithçkaje ('përbashkimin e krijimit'), sfidat shumë-përmasore politike, ekonomike, ekologjike, shoqërore dhe kulturore, që na ballafaqojnë të gjithëve, në lindje dhe perëndim ('përbashkimi i njerëzimit'); dhe fakti që ne të gjithë jetojmë një jetë të ndërvarur në tokë, shtëpia e udhëtimit tonë tokësor ('përbashkimi i jetës'). Pra, parimet fillestare,

përcaktimet e përshkruara gabimisht nga *Plani i Punës* si një 'metodologji', qëllloi të jenë të domosdoshme, si për lundrimin në kohët pasnormale, ashtu edhe për mbijetesën e ardhshme të gjithë njerëzimit.

Çdo përpjekje për prodhimin e dijes, që fillon me këto përcaktime, edhe pse ato janë të rrënjosura në mendimin dhe botëkuptimin islam është thelbësisht mbarëbotërore. Parimet fillestare nuk përqendrohen vetëm te "myslimanët" ose "shoqëritë myslimane", por në tërësinë e njerëzimit. Për më tepër një përfundim i natyreshëm i këtyre përcaktimeve është, se shoqëria njerëzore dhe mëvetësia, nuk mund të kuptohen siç duhet nga këndvështrimi i modernizmit, pasmodernizmit, laicizmit, pozitivizmit, reduksionizmit, formalizmit dhe natyralizmit dhe 'izmave' të tjera të shumta, të cilët na kanë sjellë në buzë të kaosit. Qeniet njerëzore janë të qëllimshme. Ne krijojmë institucione shoqërore, ekonomike, politike dhe kulturore jo vetëm për të përmbushur disa nevoja të caktuara, për të mbërritur qëllime të caktuar, por edhe për të përmbushur vlera të caktuara. Ne ndjekim dijen jo vetëm për të përvetësuar më shumë mirëkuptimin dhe veprim më me dobi në jetën e përditshme, por edhe për të lartësuar disa parime, që bashkërendojnë dijen me vlerat tona, theksojnë ndërvlerësinë e krijimit, bashkojnë njerëzimin, i japin zë drejtësisë dhe barazisë dhe ruajnë e forcojnë jetën. Kjo është ajo çka ka parasysh Henzell-Thomas, kur vazhdimisht thekson "edukimin tërësor" dhe këmbëngul se "duhet të flasin për arsimin në një kuptim më gjithëpërfshirës".

Çdo përpjekje e vërtetë për të bashkërenduar dijet duhet të përfshijë shkencën dhe teknologjinë - diçka që vërtetë është lënë pas dore në shqyrtimet tona. Henzell-Thomas shprehu shqetësimin për theksimin e madh të përhapur në shkencat e zbatuara mbi shkencat shoqërore dhe shkencat njerëzore në arsimin e lartë, por gjithashtu parashtroi kundër-arsyetimin 'se theksi i duhur mbi shkencën dhe teknologjinë është bërë i pashmangshëm në vartësi të gjendjes së padiskutueshme të prapambetur të kërkimit

shkencor në shoqëritë myslimane'. Një studim i 20 shteteve anëtare të Organizatës së Konferencës Islamike ka zbuluar, se këto vende kanë shpenzuar vetëm një të shtatën e mesatares botërore në kërkimet shkencore nga 1996 deri 2003. Kjo barazohet me 0.34 përqind të prodhimit të tyre të brendshëm bruto. El-Affendi mendoi, se "nevojat themelore të shoqërisë në aftësitë teknike në masë të madhe po përmbushen". Ibrahim theksoi, se disa shtete të pasura arabe kanë derdhur shuma të mëdha në shkencë dhe teknologji, por çfarë ka për të treguar për përfundimet e kërkimit? Kjo shtrou pyetjen: a ishin investuar paratë e naftës përmes R&D dhe arsimit të lartë apo u përdorën për të blerë shkencë dhe teknologji?" Ai këshillon, që përpjekjet tona për ringritje, duhet të zgjerohen për të tërhequr më shumë studiues dhe pjesëmarrës nga shkencat e fizikës'. Ibrahim u pajtua. Ai arsyetoi, se në qasjen e tanishme ndaj përpjekjes së islamizimit të dijes, ka një epërsi të përqendrimit në shkencat shoqërore, ndërsa kriza e *umetit* në kushtet e tanishme mund të gjurmohet te të qenurit teknologjikisht dhe shkencërisht i prapambetur krahasuar me bashkësitë jo-muslimane'. Ai gjithashtu këshillon, që "përpjekjet tona për ringritje duhet të zgjerohen për të tërhequr më shumë studiues dhe pjesëmarrës nga shkencat fizike, dhe me kohë kjo do t'i shtojë një lloj vërejtje më të barazpeshuar ndaj fuqisë mendore".

Ka disa pika themelore që duhen përmendur rreth shkencës dhe teknologjisë. Siç theksoi Isaiah Berlin mbi gjysmë shekulli më parë, 'shkenca dhe teknologjia, kanë formuar mbi të gjitha historinë njerëzore' në kohën tonë. Është 'sigurisht historia më e madhe e suksesit të kohës sonë'; dhe kërkon një vëmendje të madhe dhe në rritje nga të gjitha fushat. Por shkenca nuk mund të marrë rrënjë vendore në një shoqëri ku filozofia është shmangur dhe ka një mungesë të dukshme të kulturës së kërshërisë, kërkimit dhe ndërmarrjes shkencore. Çfarëdo që thonë apo nuk thonë të dhënat, fakti është se asnjë shkencë kuptimplotë nuk është bërë, apo nuk ka qenë bërë për më shumë se

njëqind vjet në shoqëritë myslimane. Pa një kulturë të lulëzuar shkencore dhe teknologjike myslimanët nuk mund të luajnë asnjë rol në formimin e historisë njerëzore. Përveç kësaj ndarja e shkencës nga anët e tjera të dijes, sikur të ishte një përpjekje krejtësisht asnjëse, siç vëren Tayob, është për të shpëputur në mënyrë të pandershme teknikën nga kultura, duke krijuar marrëdhënie dyshe, midis formës dhe përmbajtjes, qëllimit dhe mjetit. Qasja hamendëson, se nuk ka asgjë që e lidh (shkencën), teknologjinë dhe etikën, formën dhe përmbajtjen. Në kohët tona kjo qasje na pajis me një arsytim për t'i drejtuar sytë nga Perëndimi, dhe fuqizon varësinë, ndërsa duket se është e pavarur ". Së paku, shkenca dhe teknologjia, si fuqi lëvizëse e së ardhmes, gjithashtu duhet të kritikohen dhe shpërbëhen nga këndvështrimi i 'Parimeve Fillestare'. Nëse "kultura myslimane shpalos dijet e vërteta me saktësi morale", siç thotë Henzell-Thomas, atëherë a nuk duhet të hulumtojmë pasojat morale dhe etike të përparimeve shkencore dhe teknologjike? Bashkërendimi i njohurive do të kishte pak kuptim, nëse do të linim një pjesë të rëndësishme të përcaktimit jashtë ditarit të reformës. Si mund t'i japim zë, në mënyrë kuptimplote integritit të krijimit, njerëzimit ose jetës, ndërsa lejojmë që shkenca dhe teknologjia të hedhin në erë këto parime?

Tayob vazhdon të thotë, se ata që këshillojnë që shkencat shoqërore dhe humanitetet mund të ndaheshin nga shkencat teknologjike mendojnë, se 'e para do të tërhiqej posaçërisht nga trashëgimia mendore e Islamit, ndërsa kjo e fundit si teknikë do të importohet dhe zhvillohet nga përparime të bëra nga laboratorët dhe fabrikat jashtë (kryesisht në Perëndim)'. Por, trashëgimia intelektuale e Islamit na pajis me të dyja: një trashëgimi e madhe e vepërave shkencore dhe një trashëgimi, po aq e çmuar e shkencave shoqërore dhe njerëzore. Ne kemi nevojë për të dyja, që t'i mbështetim përpjekjet tona në të ardhmen. Sidoqoftë nuk është çështje e kthimit në kornizën klasike islame, edhe pse siç vëren Ibrahim, 'ne e dimë, që Bejtal-Hikmah e Epokës së Artë të Islamit lindi jo vetëm

filozofë, por shkencëtarë të shquar, që si ndjekje hyjnore e ditorisë panë zanafillën e “filozofëve-shkencëtarë” të aftë në një spektër të gjerë të disiplinave intelektuale”. Trashëgimia jonë klasike ishte një prodhim i një periudhe tjetër, mbi një mijë vjet më parë, ku ndryshimi ishte i ngadaltë pothuajse i palëvizshëm dhe shoqëria vepronte në një shkallë dhe nivele të ndryshme të ndërlikimeve. Mendimi ynë klasik kishte shqetësimet e veta, veçanërisht me shumëllojshmërinë dhe ndashmërinë. Duke e lidhur veten me mendimin klasik, ne rrezikojmë të anashkalojmë shumëllojshmërinë dhe ndashmërinë brenda Islamit, dhe mund të përfundojmë duke mohuar modele të ndryshme të zbatueshme, që nuk janë plotësisht në përputhje me këndvështrimin klasik. Por, ne kemi nevojë të mësojmë nga ajo dhe ta ndërtojmë trashëgiminë, të rishikojmë veprat e mendimtarëve tanë të mëdhenj për të zbuluar rëndësinë bashkëkohore të ideve të tyre, dhe siç thoshte dikur Ibrahim, në vend që të ruajnë hirin e zjarrit të tyre, të ecim përpara me flakën e tij.

Paradigmat e reja nuk krijohen brenda natës; as nuk i zëvendësojnë paradigmat ekzistuese papritmas dhe shpejt. Ndryshimi i paradigmave merr dhjetëra vite mendimi dhe përpjekje të qëndrueshme. Shpesh e reja del nën hijen e të vjetrës. Edhe një herë ne përballemi me një kotësi: për të prodhuar një paradigmë të re na duhet aftësim dhe përsosmëri në atë të vjetrën! “Shumica e organeve kërkimore sot nxitin punën ndërdisiplinare dhe krosdisiplinare”, - El-Affendi shkruan:

Disa universitete, siç është Arizona SU, po eksperimentojnë me riformimin e disiplinave (duke hequr në tërësi Antropologjinë, dhe duke e zëvendësuar atë me një shkencë të hulumtimit ‘njerëzor’; që bashkon biologjinë, arkeologjinë, gjeografinë, historinë, etj.). Disa sipërmarrje të tjera kanë shkuar edhe më tej, duke hequr të gjitha disiplinat, dhe duke i detyruar të gjithë punonjësit të punojnë së bashku.

Sidoqoftë në kushte të tilla, ende ju duhet dikush të jetë i mirë në disiplinat themelore të vjetra, të kuptojë të menduarit e fundit

në analizën e shqyrtimit dhe të jetë plotësisht i vetëdijshëm për metodikat e reja.

Jo vetëm kaq, por gjithashtu duhet të kujdesen për nën-specializimet. Askush këto ditë nuk mund të zotërojë të gjitha degët e fizikës dhe kimisë, e lëre më të jetë i mirë në të gjitha specializimet mjekësore. Kështu që është e pamundur të heqësh shumë specializime në disiplinë, për të mos përmendur disiplina të tëra për arsye të thjeshta praktike. Por edhe nëse vendosim të heqim dorë nga disipinat, njësia që ndërmerr një vepër të tillë duhet të përfshijë ata që janë aftësuar në të gjitha disipinat përkatëse për të siguruar, që asgjë të mos humbasë dhe të fitohet shumë nga lëvizje të tilla. Përndryshe mund të ishte, si Mongolët që hidhnin librat në lumin Tigër, pa idenë më të vogël për ato çka përmbanin.

Ekziston ana tjetër e përcaktimit Mongol. Siç tregon Umberto Eco në *Emri i Trëndafil*, specializimi mund të çojë në njohjen e një pjese të madhe të një çështjeje, paçka se zbulohet shumë pak për modelet komplekse, që thurin strukturën e dijes. Ose, siç e tha Ibrahim, ndërsa ndjekin interesa të veçanta, mendjet tona nuk duhet të jenë kurrë, siç thotë mendimtari spanjoll José Ortega Gasset, të barbarizuara nga specializimi. Ne duhet të jemi të vëmendshëm ndaj ideve në një mënyrë ose në tjetrën, paradigmën e vjetra zgjaten, ndërsa të reja zhvillohen dhe rriten derisa ato të bëhen paradigmat mbizotëruese, dhe e vjetra mund të vazhdojë ende në një mënyrë të dobishme. Në kohët tona do të japin frytë vetëm në një të ardhme jo aq të largët.

ÇËSHTJA E GJUHËS

Pasi të kemi përcaktuar, se për çfarë dëshirojmë të flasim, ne duhet të vendosim sesi të flasim për të. Kjo është arsyeja pse ne i kemi kushtuar kohë të konsiderueshme çështjeve të gjuhës.

Gjuha është mjeti themelor përmes të cilit mësojmë, japim mësim, përshtatemi me ndryshimin dhe zhvillojmë dijen. Është një pjesë e pandashme e mënyrës, sesi ne shprehim botëkuptimin tonë, si e përfytyrojmë veten si njerëz dhe shoqëri, formojmë përshtypjet tona për botën përreth nesh dhe angazhohemi me botën për ta ndryshuar atë. Megjithatë gjuha është plot paqartësi dhe një tokë pjellore për keqinterpretim ose keqkuptim. Gjuha është mjeti kryesor i kulturës; ashtu si kultura, edhe gjuha ka një histori, e shtruar si një vend i gjerë arkeologjik, depo e kuptimit të fituar. “Gjuha është, si një përshtjellim i rrugëve dhe shesheve të vogla”, shkroi Wittgenstein, -‘e shtëpive të vjetra dhe të reja dhe e shtëpive me shtesa nga periudha të ndryshme; dhe kjo e rrethuar nga një numër i madh bashkish të reja me rrugë të rregullta dhe shtëpi të njëtrajtshme”. Si një qytet i vjetër, por i lulëzuar, siç është Fezi ose Stambolli, gjuha është e gjallë, jetohet në të, duke përshtatur të vjetrën për qëllime të reja. Por marrëdhënia midis gjuhës dhe ndryshimit shoqëror, nuk është dhe nuk ka qenë kurrë, e drejt-përdrejtë dhe e njëtrajtshme. Siç kam shkruar diku tjetër:

Shkrimi është gjithmonë në varësi të kontekstit, dhe konteksti parashikon shkallë dalluese ndryshimi dhe përdorimi në gjuhë dhe në kuptimet e shumta të saj. Shoqëria, ashtu si gjuha jonë, është gjithmonë një punë e vazhduar, ku idetë dhe qëndrimet, si dhe sjelljet ruajnë, konservojnë, përshtaten, përparojnë, lirshmërojnë dhe ndryshojnë sipas larmisë së prejardhjeve dhe besimeve të popullatës në përgjithësi.

Sa më e ndërlikuar bëhet shoqëria, aq më shumë kuptime zhvillohen. Kjo krijon gjithnjë e më shumë grupe të veçanta, profesione, disiplinë të të mësuarit, si dhe grupe të interesit dhe nënkultura, secila prej të cilave mund të zhvillojë gjuhën e tyre për të shqyrtuar çështjet e veta midis tyre. Me ritme të ndryshme dhe me ndikime të ndryshme këto gjuhë dhe kuptime të stërholluara mund të kalojnë në rrjedhën kryesore ose të mos ndikojnë aspak në pjesën tjetër të shoqërisë. Kompleksiteti do të thotë kuptime të ndryshme, madje edhe kundërshtuese, të fjalëve që mund të vazhdojnë të bashkëjetojnë krah për krah ose të përdoren nga grupe të ndryshme njëkohësisht. Ndërsa kuptimet dhe ngatërrimet e reja

të gjuhës janë duke u zhvilluar, nuk ka ndonjë ligj të pandryshueshëm që të përcaktojë që ngatërrimet, shoqatat ose prurjet nga jashtë të zhduken.

Prandaj ne duhet të jemi të saktë në përdorimin e gjuhës: ne duhet të themi atë që synojmë të themi, dhe të sigurohemi të themi atë që duam të themi. Ose, siç e tha Henzell-Thomas, -'një nga qëllimet kryesore duhet të jetë grumbullimi i një niveli terminologjie, i cili siguron kahje dhe barazpeshë në mënyrën sesi ne shqyrtojmë konceptet... Ne duhet të dallojmë konceptet e mirëfillta nga shtrembërimet dhe kopjimet e tyre, kuptimin e tyre historik dhe kuptimin e ri, që mund të dëshirojmë t'ua japim atyre për të "shmangur kapjen ose manipulimin nga emërtimet ideologjike". Pra, detyra jonë e parë për të ecur përpara drejt modeleve të reja është zhvillimi i "një emërtese të ngjyruar dhe barazpeshuar të mbështetur në nivele të ndryshme të përshkrimit", që është "një mjet kryesor në vetvete për të zgjidhur dyzimet e lehta".

(Të paktën, një emertesë shkurtore do të na ndihmojë të shmangim diçka të pakuptimtë, si për shembull 'Islamiciteti', i cili rrit ngjyrimin e egërsisë dhe shkatërrimit. Në të vërtetë gjatë shqyrtimit tonë hasëm në një 'tregues të islamicitetit' të përshkruar, si 'një masë, e cila përfshin ligjet dhe qeverisjen, të drejtat njerëzore dhe politike, marrëdhëniet ndërkombëtare dhe faktorët ekonomikë', por që krijojnë pamjen e Islamit, që globalizon botën. Vendet që kryesojnë listën dhe shihen, si më besniket ndaj vlerave të Kuranit, Irlanda, Danimarka, Suedia dhe Britania e Madhe, në fakt do të tmerroheshin kur të marrin vesh, se islamiciteti është duke u hedhur në shoqëritë e tyre si energji elektrike).

Kjo detyrë fillon me vetë përshkrimin e asaj, që ne kemi vendosur të bëjmë, atë për të cilën dëshirojmë të flasim. Unë kam përdorur emërtimin "reformë", por a është një vijimësi reformimi, rikonfigurimi, rigjallërimi, rishikimi apo shndërrimi? Kërkimi i përgjigjes, - sipas Henzell-Thomas, - është 'një kërkim për Mesataren e Artë, "në masën dhe sasinë e duhur" të investuar në krijim. Një qëllim i lartë, por a nuk po flasim për arsimin "më cilësor"?

Henzell-Thomas dha bujarisht një listë emërtime, që janë përdorur në literaturë, që mund t'i marrim para sysh:

1. *Reforma* është përdorur gjerësisht. U përdor, për shembull, në artikullin e Forumit Islamik Botëror në SHBA, *Reforma në Arsimin e Lartë në botën Arabe*, e mbledhur nga Projekti *Brookings* për Marrëdhëniet e SHBA me Botën Islame dhe Shtetin e Katarit; dhe në mbledhjen për 'Reformat në Edukimin Islam', të mbajtur në Qendrën e Studimeve Islame, Universiteti i Kembrixhit, 9-10 Prill, 2011. Mund të theksohet se gjenden ngjyrimet e mundshme për keq (për tradicionalistët) në idenë e reformimit, që mund të parashtrijnë një largim rrënjësor, madje edhe revolucionar nga normat tradicionale ose mësimdhëniet sipas zakonisht.
2. *Rindërtimi* ka kuptimin e rimodelimit, ristrukturimit, ndryshimit të formës. Kjo është sigurisht një nga sfidat e rëndësishme, si për shembull në nevojën për të reformuar strukturat e qeverisjes dhe për të bërë ndryshime të mëdha strukturore për t'u marrë me problemet e strehimit të prurjes me tepri të studentëve, që kërkojnë të hyjnë në sistemin tretësor në shumë shoqëri muslimane. Sidoqoftë ka gjithashtu një nevojë të dukshme jo vetëm për ristrukturimin, por edhe për rigjallërimin e përmbajtjes dhe vlerave.
3. *Rigjallërimi*, emërtimi (së bashku me 'reformën') të përdorur në shkrimin e Abdul-Hamid Abu Sulayman 'Rigjallërimi i arsimit të lartë në botën muslimane' (IIIT Shkurt, 2007) dhe në një shkrim shoqërues nga i njëjti autor. Një rigjallërim i tillë përfshin, - sipas Ibrahimit, - "rigjallërimin e dijes dhe mendimit Islam".
4. *Rishikimi*, emërtimi i përdorur në Raportin Arab të Zhvillimit Njerëzor në vitin 2002, i cili kërkoi një "rishikim rrënjësor të sistemeve të arsimit në botën arabe"

dhe “një program për reformën e arsimit në nivelin Mbarë-Arab”.

5. *Ripërfytyrimi dhe rishikimi*, e para u përdor në ‘Ripërfytyrimi i së Ardhmes: Edukimi i Qytetarisë Demokratike dhe Edukimi Islam’, një shkrim i paraqitur nga Profesori Paul Smeyers (Universiteti Ghent dhe K.U. Leuven) në takimin vjetor të Filozofisë së Shoqërisë së Edukimit të Britanisë së Madhe në New College Oxford, 30 Mars-1 Prill 2012. E dyta mund të ketë një domethënie të mundshme përbuzëse nga lidhjet me Rishikimin, një emërtim, i cili mund të mos ketë parasysh vetëm vërejtjet ri-shqyrtuese të fakteve historike ose historiografisë në fuqi, përfshirë rishikimin e zanafilla-ve thelbësore ideologjike, por gjithashtu mund të ketë ndjesinë për keq, të mohimit të fakteve të pranuara përgjithësisht nga historianët kryesorë, ose (si në rastin e rishikimit fiktiv) bërja e ndryshimeve thelbësore për personazhet, ose mjedisin e një tregimi. Duhet të theksohet, se asnjë nga këto emërtime, nuk janë përdorur në studimet e së ardhmes, ku emërtimi parashikim për të krijuar një përfytyrim për të ardhmen është përdorur normalisht.
6. *Rizbulimi*, titulli i një takimi ndërkombëtar në tetor 2012 në Madrid: ‘Rizbulimi i Arsimit të Lartë’, ku u arsyetua se arsimit i lartë në vendet myslimane ka nevojë për një ‘rizbulim rrënjësor’.
7. *Përtëritja*, një emërtim i përdorur shpesh në kuptimin e ‘ringjalljes’ fetare dhe ‘rigjallërimit’, ose në planifikimin urban për zhvillimin dhe përmirësimin e një bashkësie.
8. *Transformimi*, emërtim i lidhur kryesisht me gjene- tikën, ku nënkuptohet ndryshimi natyror ose artificial i qelizave është përdorur gjithashtu për të nënkuptuar ndryshimet në shkallë të gjerë, siç është në Dale FQ.

Eickelman Qershor 1999 Mësimi Templeton mbi Fenë dhe Çështjet Botërore me titullin 'Ndryshimi i Ardhshëm i Botës Myslimane'.

9. *Revolucioni*, një emërtim shumë i parapëlqyer nga përparimtarët dhe ata që kërkojnë të rrishtojnë status quo-në, përdoret gjithashtu ndonjëherë në lidhje me arsimin. Siç është përmendur në një shkrim në *Universitetin Botëror të Lajmeve*: "Arabia Saudite është një udhëheqës akademik midis vendeve arabe dhe islame dhe po bashkohet me revolucionin ndërkombëtar shkencor dhe të arsimit të lartë".

Të gjitha këto emërtime vijnë të mbështjellura me historitë e tyre të veçanta, kanë domethënie për mirë dhe për keq, dhe në këtë mënyrë janë shqetësuese. Shqetësime të mëtejshme lindin, kur flasim për "autoritetin" dhe kthimin në "burime origjinale". Sepse nëse e pranojmë autoritetin e atyre që 'e dinë', atëherë jemi përsëri në periudhën e parë: këtu mund të merret ligjshmëria për sundim. Kur Henzell-Thomas na nxit të 'dallojmë konceptet e mirëfillta nga shtrembërimet dhe kopjimet' e tyre, çfarë nënkupton ai me "i mirëfilltë"? Kush e përcakton atë, që është e mirëfilltë? A mund të përcaktojmë diçka, si "të mirëfilltë" në histori? A ka mbetur "e mirëfillta" e palëvizshme në histori apo ka ndryshuar? A mund ta përcaktojmë "thelbin vërtetësor" të gjërave, nëse ato shpesh përcaktohen dhe ripërcaktohen dhe humbasin kuptimin e tyre "të vërtetë"?

Pyetje të tilla s'i këto ngrenë disa çështje të mëdha. Por çështja kryesore është tërheqja e dukshme midis vështirësisë për të përcaktuar atë, që mendohet të jetë 'e mirëfilltë' (dhe kështu përcaktimi i kushteve tona në lidhje me kushtet në fuqi), dhe të qenurit sa më e vërtetë për "thelbin origjinal" të gjërave. Shumë mysli-manë të rinj në ditët e sotme po përpiqen të zbulojnë atë, që ata e shohin si "islam i mirëfilltë", madje duke u kthyer

në “burime fillestare” kryesore, por përfundojnë me një qasje të drejtëpërdrejtë. Në të vërtetë, ata shpesh e pranojnë “sundimin” e atyre që dinë “për të mbërritur në sqarimin e tyre të drejtëpërdrejtë të asaj çfarë do të thotë të jesh mysliman në shekullin njëzet e një. Siç shpjegon Henzell-Thomas, - ‘e mirëfillta’ dhe ‘sundi-mi’ janë të lidhura me atë që kuptimi origjinal i ‘të mirëfilltës’ në anglisht ishte ‘autoritar’. ‘Fjala vjen nga fjala greke *authentikos* dhe kuptimi thelbësor i saj është “të kesh autoritetin e krijuesit origjinal”, domethënë të vulosur (ose” nënshkruar”), si rrjedh nga ai “burim”, jo një i rremë”. Pra, ne ballafaqohemi me një thënie të gabuar këtu: ‘si t’i japim hapësirë kuptimeve të zhvendosura dhe të qëndrueshme, që është gjithashtu detyra thelbësore për të shmangur rreziqet e rrënjosjes pa ndërprerje dhe çoroditjes nga njëra anë, dhe nga ana tjetër thatësia dhe qëndrueshmëria e besimit autoritar’.

Gjendet gjithashtu një lidhje e qartë midis ‘autenticitetit’ dhe ‘originalitetit’. Të jesh origjinal, në kuptimin grek do të thotë “në përputhje me natyrën tonë”. Pasi që të gjithë e kanë këtë aftësi të lindur, madje ‘njerëz të thjeshtë’, analfabetë kanë aftësinë të kuptojnë parimet e përgjithshme të gjithë mund të jenë ‘origjinalë’. “Gjithçka shkon pas”, - shkruan Henzell-Thomas, - ‘në një rrënjë parahistorike indo-europiane, e cila ishte edhe burimi i anglishtes’ të njëjtë, të ngjashëm dhe të vetme”. Kjo kaloi në Latinisht si *simplicis* - “i vetëm”. Njeriu “i thjeshtë” është një njeri “i vetëm” i pandarë, një njeri që është gjithmonë “i njëjtë”, i vërtetë me vetveten (Shekspiri: Kjo mbi të gjitha, që vetja jote të jetë e vërtetë). Thjeshtësia është, si një pasqyrë që pasqyron bashkimin hyjnor në thelb të çdo qenie njerëzore”. Kështu që një njeri origjinal mund të jetë autentik, dhe rrjedhimisht me autoritet (megjithëse jo autoritar), sepse ai ose ajo vuloset me vetitë e autoritetit përfundimtar, Krijuesit origjinal. Kjo na lidh drejtëpërdrejt me parimin e parë të integritetit të jetës dhe themelin e saj, domethënien islame të qenies njerëzore si *khalifa*, ‘mëkëmbës’ ose ‘përfaqësuesin’ e Zotit.

Qëllimi i përgjithshëm këtu është të mbrohet nga konstrukcionet ideologjike të Islamit, si dhe nga relativizmi absolut i promovuar me kaq ngulm në mendimin postmodern, dhe të shkojë drejt një lloji pluraliteti. Ideja origjinale franceze mbi ideologjinë, e pa si shkencë të ideve, dhe të vërtetësisë e gabimit të tyre, por emërtimi erdhi me shpejtësi për të nënkuptuar një sistem të plotë të mendimit, ndjenjës dhe qëndrimit ndaj njerëzve, shoqërisë dhe gjithçkaje. Lëvizjet islame, siç janë Vëllazëria Myslimane dhe Xhemati-e-Islami, shpesh e kanë ndërtuar Islamin, si një ideologji gjithëpërfshirëse, një sistem i plotë, i cili nuk lejon që të lulëzojnë mospajtimet, këndvështrimet e ndryshme apo ndonjë lloj pluraliteti. Parimi i dijes së lidhur me kulturat është i vlefshëm, kur u jep zë pikëpamjeve, përshtypjeve dhe peshimeve të ndryshme, dhe madje edhe kur këshillon që pikëpamjet e ndryshme mund të mos kenë të vërtetë apo vlefshmëri të plotë. Mirëpo përbën shqetësim kur hamendëson, si në pasmodernizëm, se nuk ka të vërtetë fare ose asgjë, që mund të na sigurojë kuptimin. “Kështu, ashtu si mund ta dallojmë botën krijuese të ideve nga ngrehinat abstrakte të ideologjisë”,- vëren Henzell-Thomas, -gjithashtu duhet të jemi të vetëdijshëm për “kurthin e mundshëm të një damke relativizmi, që heq gjithë kuptimin e qëndrueshëm”.

Në të vërtetë Henzell-Thomas na siguron një listë të rëndësishme emërtimesh, që duhet të dallohen qartë nga njëri-tjetri:

identiteti nga tribalizmi dhe sektarizmi, diversiteti nga ndarja dhe bashkimi (në diversitet) nga uniformiteti dhe mallkimi i qëndrimeve një-kulturore të niveluara, të cilat ndajnë realitetin në botëkuptime konkurruese të njëanshme ose njëpolare dhe përfundimisht në patologji të izoluar tribalizmi të narcizizmit qytetërimor dhe autizmit kulturor. Në të njëjtën kohë duhet të dallojmë autoritetin e shpalljes hyjnore, që çliron shpirtin e njeriut nga autoritarizmi i imponuar nga përcaktimet e ngushta njerëzore, që e burgosin atë; dhe qenësia e të vërtetave absolute dhe të përjetshme nga tirania e një absolutizmi, që shkatërron të gjithë kontekstin. Procesi mund të zhvillohet më tej për

të dalluar *komunitetin* nga *komunitarizmi*, *marrëdhënien* nga *relativizmi* dhe *individualitetin* nga *individualizmi* dhe solipsizmi; dhe 'midis shekullarizmit një ideologji, që kërkon të përulë ose përjashtojë zërat fetarë në sheshin e qytetarëve dhe shekullaritetit në kuptimin e të vepruarit, që siguron lirinë fetare dhe iu jep zë të gjitha pakicave.

Në mënyrë të ngjashme, cilësitë e *individualitetit* nuk duhet të përzihen me *individualizmin*, i cili nuk i jep njeriut asnjë pikë mbështetje përtej egos së tij dhe kënaqësisë së dëshirave të tij vetjake. Shprehja e individualitetit, e cila nuk është gjë tjetër veçse përmbushja dhe shprehja e veçantë e çdo qenie njerëzore, nuk është në kundërshtim me nevojat e bashkësisë. Përkundrazi në një periudhë përshtatjeje, njëtrajtshmëria dhe nivelimi gjithnjë e më shumë të kulluar, ndihmesa e njerëzve krijues që po përmbushin mundësitë e tyre vetjake, nuk ka qenë kurrë më shumë i nevojshëm, si mjete për të pasuruar dhe ringjallur bashkësitë. *Komunitarizmi* gjithmonë do të dyshojë për individin e individualizmin, por një *komunitet* i gjallë do të respektojë dhe ushqejë individualitetin, si një shprehje e vlefshme e diversitetit, ndërsa është në gjendje të barazpeshojë nevojat dhe mënyrat e të shprehurit individual me të drejtat e përbashkëta.

El-Affendi ka pohuar, se parimi udhëzues në përcaktimin e kuptimit të emërtimeve tona, duhet të jetë barazpesha; dhe ne duhet të kujtojmë, siç na thotë Kurani, që ata që nuk e dinë nuk janë të barabartë me ata që e dinë dhe i kushtojnë vëmendje paralajmërimit të Shkrimeve të Shenjta për të mos ndjekur të parët tanë dhe dijetarët klasikë verbërisht. Por në kushte pasnormale, njohja e vetvetes është e kufizuar; ose më saktë është e ndërthurur me tri lloje padijesh të bëra, të njohura në mënyrë të mrekullueshme nga neo-liberali i madh Donald Rumsfeld, i dituri di, i dituri nuk di dhe i padituri nuk di (çka mund ta quajmë Të pamenduarin). Ne kemi nevojë për një varg pafund këndvështrimesh të ndryshme dhe të shumta për t'iu kundërvënë këtyre llojeve të padijes, në vend se të mendojmë se ata që dinë në të vërtetë dinë ndonjë gjë! Për më tepër duhet të hamendësojmë, që çdo këndvështrim është i vlefshëm brenda fushave të veta

me fjalë të tjera, është një dije e njohur. Por edhe këtu ka elementë të paditur, që mund të na duhet të trajtojmë. Prandaj mbërritja e një qëndrimi të barazpeshuar për një çështje, nuk është aq e lehtë sa mund të duket. Është edhe çështja e dallimit midis baraspeshës dhe ujdisë, siç pohon dhe sqaron Henzell-Thomas dallimin, duke krahasuar barazpeshën me maturinë:

ne mund ta kuptojmë mirë atë në kuptimin e tij të mirëfilltë kuranor (ose me të vërtetë në përdorimin e Al-Ghazalit të idesë së kuptimit të artë, si ideal i vetisë njerëzore), por me sa duket nuk do të donim ta pranonim atë, si kuptim të një ujdie të shurdhër, ose në kuptimin që përdoret shpesh në ligjërimin publik dhe në media, ku një 'mysliman i përkorë' është një mysliman i mirë (jo shumë fetar), i cili është i heshtur dhe i padukshëm në sheshin qytetar, bindshëm i padëmshëm dhe i pamundimshëm.

Drejtëpeshimi bëhet gjithashtu i rëndësishëm në një pikëpamje tjetër. Shoqëritë myslimane,- vëren Ibrahim, - janë bërë "gjerësisht" të ndara sipas zakoneve të ndryshme. "Theksoj fjalën "gjerësisht",- thotë ai,

sepse nuk është një ndarje e dy kaheve të kundërta, sesa hije të ndryshme asnjëse në mes. Në njërin skaj të spektrit, kemi tradicio-nalistët ultrakonservatorë, që përfaqësojnë atë që ata mendojnë, se është Islami "i vërtetë". Këta janë Selefitë, që me kalimin e viteve kanë siguruar burime kuptimore si vehabistët, fundamentalistët, madje edhe talebanët dhe al-Kaeda (këto të fundit janë lëvizje politike, por kush mund të thotë, se ku mbaron feja dhe ku fillon politika?) Pastaj sigurisht, tani kanë nënën e të gjithë fundamentalistëve të quajtur ISIS me damkën e tyre të Shtetit Islamik për të cilin jam i sigurt, se ata do të përmendin kapituj dhe vargje për ligjshmërinë. Në skajin tjetër të spektrit, kemi progresistët ultra-liberalë, që përfaqësojnë gjithçka në kundërshtim të plotë me palën tjetër. Ata e kundërshtojnë sheria-tin në tërësi, e parashohin ligjëratën fetare, si trillim të pastër dhe e trajtojnë Kuranin përgjithësisht, si vetëm një Libër Parabolash dhe

gjatë procesit ka një ndarje të vazhdueshme në formë dhe strukturë në çështjet e ritualeve dhe adhurimit, krejt larg nga gërmadha e dukshme e nyjeve të besimit. Midis këtyre dy të kundërtave janë hije të ndryshme asnjënjëse dhe në mes janë të maturit. Në të vërtetë unë jam duke përdorur këto emërtime në mënyrë arbitrare. Kjo është një temë, që nuk vlen vetëm për t'u ndjekur më tej, por për mendimin tim, duhet të jetë e bashkërenduar në shqyrtime me një agjendë shumë të qartë: si ta bashkosh këtë hendek, që vazhdon të ndajë jo vetëm myslimanët dhe jo-myslimanët, por thellësisht përgjatë myslimanëve. Duke thënë këtë unë nuk po hamendësoj, që drejtësia morale dhe sjellja etike në arsim janë të parëndësishme, por që kjo duhet të shihet në vepra dhe veprim, jo në shpalljen e qëllimeve.

Çdo përpjekje e vlefshme për reformë duhet të pranojë dhe të jetë e vetëdijshme për këto dallime. Sepse është përmes një procesi të tillë, përfshirë analizën kuptimore të emërtimeve islamike si *khalifa*, *amanah* dhe shumë të tjerë që ne nuk i kemi përmendur, siç janë *shura*, *istislah*⁵, *zulm*⁶, *ahsan*⁷, etj., do të ecim përpara drejt vegimit shumëësor kuranor të integritit brenda diversitetit. Shumëllojshmëria nuk është thjesht njohja e thjeshtë e pranisë së diversitetit, apo thjesht falja e Tjetrit, por sipas urdhrit për të 'njohur njëri-tjetrin', 'për të hulumtuar sa më mirë të gjitha traditat përmes bashkëjetesës së gjithësecilit, njohjes së ndërsjellë, angazhimit vepres, dhe duke e shndërruar dashurinë', siç e tha Henzell-Thomas.

Një emërtim që kemi përqafuar është *polilog*, i përdorur për një bisedë të gjerë, që përfshin tradita, këndvështrime dhe pikëpamje të ndryshme. Ai thekson faktin se më shumë se dy (dialog) zëra, këndvështrime dhe qëndrime janë të përfshirë në zgjidhjen e një çështje të ndërlikuar; dhe që ne duhet të vlerësojmë të 'vërtetat' e tjera, sado të pakëndshme, qëndrime ndryshe, edhe pse ato mund të jenë të pakëndshme për ne, për të mbërritur në një

5 Istislah – gjykim i drejtë.

6 Zulm – padrejtësi, mizori.

7 Ahsan – i/e bukur, i/e mirë.

qëndrim mirëkuptimi, që mund të përshkruhet si ‘përbashkim me ndashmëri’. Siç vëren Henzell-Thomas, ‘polilogu nuk është asgjë, nëse nuk ka të bëjë me marrëdhënien. Dhe unë mendoj se është kaq e rëndësishme të theksohet, se kjo nuk ka të bëjë vetëm me të folurit, por edhe me të të dëgjuarit, një ushtrim më të gjerë të të dëgjuarit’. Polilogët, të cilëve do t’iu kthehemi shpejt, janë një mënyrë për të trajtuar kundërshtitë dhe ndasitë me të cilat hasim vazhdimisht.

KUNDËRSHTITË DHE MËDYSHJET

Është përmendur vazhdimisht në bisedat tona, se për të ndërtuar një kornizë të fuqishme konceptuale për parashikimin e ringritjes së arsimit të lartë, ne duhet të zgjidhim ndasitë themelore, të cilat vazhdimisht dhe me këmbëngulje na ballafaqojnë, siç janë tradita dhe bashkëkohorja, shkrimet dhe nënkuptimet, qëndrueshmëria dhe gjallëria. Pema e ringritjes nuk duhet të ketë vetëm degët e saj që mund të mbërrijnë në qiell, por edhe rrënjët e saj thellë në tokë. Për traditën dhe bashkëkohoren, për shembull, u theksua se duhet të përdorim një qasje të barazpeshuar, të dyja kanë anë të mira dhe të këqija, dhe neve na duhen të dyja. Për shembull, ne duhet të zhvendosemi përtej modelit tradicional, aq të ngulitur në shoqëritë myslimane, që e parasheh bashkëkohoren me një për-buzje të plotë; ose nëse përdorim fjalët e Henzell-Thomas, “i cili flet në lidhje me “gojëdhënë e përparimit”, tmerret e “individualizmit”, “laicitetit” dhe “modernizmit”, dhe e sheh gjithë historinë njerëzore si një trajektore në rënie të lirë drejt rrëmujes, me të cilin njeriu largohet shumë e më shumë nga natyra e tij “fillestare” dhe “e pacënuar”. Por në të njëjtën kohë duhet të pranojmë, se bashkëkohorja s’e nxin traditën, hedh në erë trashëgiminë kulturore, që mbështet traditën dhe kërkon të zëvendësojë traditën me

laiken bashkëkohore. Nuk është për t'u habitur, që motorri shoqëror i jetës së përditshme myslimane është në kërcënim të zhdukjes. Në mënyrë të ngjashme, ne nuk duhet ta romantizojmë traditën dhe të mendojmë, se gjithçka bazuar në traditë, ose histori dhe trashëgimi, sipas përcaktimit është e mirë. Henzell-Thomas pohon, se “në kërkim të një modeli ndryshe me bashkërendim kulturor”, “myslimanët duhet të thellojnë dëshirën për përgjithshmëri në vlerat islame për të vendosur themelin e njerëzores islame, sepse ajo njehson diçka thelbësore për të tërë njerëzimin. Në përputhje me rrethanat, qëndrueshmëria e traditës mbështetet në bashkërendimin e saj përgjithësues, që mund të pohojë besimin, që një traditë e tillë myslimane është në gjendje të krijojë një besim të nevojshëm në zbatimin e saj, dhe në të njëjtën kohë të sigurojë një model për shqyrtim të zgjeruar gjithëpërfshirës në bisedë me laicizmin, ose çdo traditë tjetër, që kërkon vëmendjen e myslimanëve’.

Henzell-Thomas paraqiti një listë të shkurtër të kundërshtive dhe ndasive, me shtesa nga Ibrahim, me te cilat duhet të luftojmë:

- Dijen dhe Vlerat
- Shekullarizmin dhe Fenë
- Utilitarizmin dhe Dobinë
- Sasinë dhe Cilësinë
- Relativizmin dhe Realitetin Transhendental
- Eficencën dhe Përsosmërinë Morale
- Të arsyeshmen dhe Kafshëroren
- Drejtësinë për Vetveten dhe Padrejtësinë

Shumë nga këto dikotomi kanë lidhje me njëra-tjetrën. Për shembull, sfida e pajtimit të dijeve dhe vlerave gjithashtu mund të mendohet, si sfidë e të bërit drejtësi të barabartë me dobinë dhe përsosmërinë morale ose sasinë dhe cilësinë. Por një pikë themelore rreth kundërshtive, të cilat shpesh shfaqen në sisteme të ndërlikuara, është se ato janë sipas përkufizimit pikëpamje të kundërta, të papajtueshme, të cilat nuk mund të rilinden: ato

mund të tejkalohen. Me fjalë të tjera, kundërshtitë duhet të shkrihen në një qëndrim të ri, që përfshin pjesën më të madhe të elementëve të papajftueshëm të qëndrimeve të ndryshme. Siç shpjegoi Henzell-Thomas: ‘brenda disiplinës perëndimore të psikologjisë së zhvillimit, K. Riegel vëren aftësinë për të pranuar kundërshtitë, përballjet konstruktive dhe asinkronitë, si periudha më e lartë e zhvillimit mendor, dhe James Fowler e shoqëron të menduarit dialektik në shumë këndvështrime me zhvillimin e besimit. Duket sheshit që përpunimi dialektik nuk është, as i ujdisë, as i përkatësisë të lirshme kulturore, por ai i tërheqjes krijuese, e cila përfundimisht shndërron kundërshtitë nënplotësuese, duke e çliruar mendimtarin me mendje të hapur nga zakonet e rrënjësura dhe modelet e kushtëzuara të mendimit, përkatësinë e vendosur, frikën e ndryshimit dhe paqëndrueshmërinë, ngurrimin për t’iu qasur çdo gjëje që mund të jetë kërcënuese për ndjenjën e “vetvetes”. Siguritë e rreme, që rrjedhin nga një kushtëzim i tillë, nuk janë të njëjta me “vërtetësinë” (*yaqin*), që Al-Ghazali e sheh, si prodhim të “shijimit” (*dhawq*) ose përvojës së drejtpërdrejtë “.

Në udhëtimin tonë drejt kapërcimit të kundërshtive dhe mbërritjes së “periudhës më të lartë të zhvillimit mendor”, ne fillojmë me kundërshtitë më të mëdha të të gjithëve: kundërshtia midis “Neve” dhe “Të tjerëve”, pra të sqaruar mirë dhe në mënyrë të kuptueshme nga Tayob.

Fillon,- siç vëren Tayob,- “me një ndarje të rregullt midis asaj që quhet islamike dhe asaj që quhet jo-islamike”, dhe përfundon me politikën e identitetit. Të gjitha përpjekjet historike për ringritjen e arsimit, përfshirë atë të *Planit të Punës*, Tayob arsyeton, se pajtohen në parimin e identitetit:

ata e shohin vetveten si të dallueshëm nga Tjetri. Tjetri u njehsua si krejtësisht i ndryshëm, ose një burim kërcënimi ose vlere. Për disa vetvetja u kërcënua nga një filozofi dhe humanizëm i huaj, i cili bëri thirrje për një veprim rrënjësor në një mënyrë ose në një tjetër. Për të tjerët vetvetja mund të përfitonte nga tjetri. Në përgjithësi një politikë

njehsimi i mbështeti këto projekte. Dhe ajo politikë u themelua dhe u rrënjos në Vetveten dhe Të Tjerët, që ishin në thelb të ndryshme dhe të pakapërcyeshme me njëri-tjetrin. Kishte shumë pak bazë të përbashkët midis Vetvetes dhe Tjetrit: asnjë histori e përbashkët, vlera të përbashkëta ose fat të përbashkët.

Demonizimi dhe dehumanizimi i ‘Tjetrit’, jo vetëm i ‘Perëndimit’, por edhe Indisë Hindu, kulturave dhe gjuhëve vendase, jo vetëm sekteve të tjera, por edhe mënyrave të tjera të njohjes, në të vërtetë të gjitha mënyrat e tjera të të qenit njeri, kanë qenë shenja dalluese mbizotëruese të mendimit mysliman. Ata që nuk e pranojnë arsimin bashkëkohor, vëren Tayob, nuk shohin aspak vlerë tek Tjetri; disa do ta vrisnin Tjetrin me sa duket për të treguar epërsinë e mënyrës së tyre të Islamit! ‘Lista e Të tjerëve’, shkruan Tayob:

vazhdon të zgjerohet, fillon me *jobesimtarin*, shkon te shiitët, por gjithashtu pastaj përfshin bashkëpunëtorët e afërt, që ndryshojnë për çështje të vogla. Ata që mbështesin degëzimin, gjithashtu mbajnë në zotërim kufijtë midis Vetvetes dhe Tjetrit në baza të vazhdueshme. Ironia dhe madje tragjedia, natyrisht qëndron në faktin se bashkimi i njerëzimit do të ishte harruar. Dhe ata që e parashtrojnë bashkërendimin të rrokur me përbashkimin themelor të gjendjes njerëzore, janë kundër vetvetes së veçantë. Ata theksojnë vlerën e Tjetrit si burim vlerash, por jo tjetrin si Vetvetja.

Tayob mendon, që ringritja domethënëse kërkon një qasje më gjithëpërfshirëse dhe më të guximshme ndaj identitetit. Myslimanët shpesh supozojnë, se përballen me probleme të veçanta dhe krijojnë programe kërkimore dhe institucione, që janë plotësisht të përshtatshme për myslimanët. Kjo është një qasje e cunguar për një botë komplekse e të ndërlikuar. Problemet e fesë dhe shekullarizmit, si dhe çështjet etike dhe teknologjike për të cilat ne i vëmë re në Perëndim janë gjithashtu probleme të shoqërive myslimane, ato janë shëmbëlltyra e problemeve tona. Mënyra sesi feja është shndërruar në një vegël, për shembull, nuk është thjesht një shqetësim i

historisë së pushtimit dhe shoqërive perëndimore, siç e kanë arsyetuar shumë studiues myslimanë. Shoqëritë myslimane gjithashtu e kanë shndërruar fenë në një vegël. Një vlerësim i fesë, kuptimi i saj, vlerat dhe botëkuptimi duhet të jetë një pjesë e ringritjes arsimore. Në mënyrë të ngjashme të gjitha shqetësimet me të cilat ballafaqohemi në nivele botërore janë gjithashtu shqetësime myslimane. Ato do t'i prekin myslimanët po aq sa çdo grup tjetër të njerëzve në planet. Paradigmat e reja duhet të bazohen në përcaktimet, që Vetëvetja nuk pasqyrohet vetëm tek Tjetri, por është gjithashtu një projektion i Vetvetes së pabashkërenduar, ose në emërtimin Jungian, të "hijes", anëve të pashpjeguara ose të pavetëdijshme të vetvetes, pra të errëta", dhe kështu nxisin djallëzimin e të gjithë atyre, që janë të ndryshëm nga ne. Kështu, sfidat kryesore morale, etike, politike, shoqërore, shkencore, teknologjike dhe kulturore me të cilat përballet bota duhet të jenë pjesë bashkërenduese e një programi të ringritjes.

Është interesante të theksohet, se Tayob përdor njohuri nga Rumi për të zhvilluar arsyetime të ngjashme me ato të teorisë së kohëve pasnormale, të cilat mbështeten në shqyrtimin e parashikimit të prirjeve, sistemeve të ndërlikuara dhe të ngutshme, teorisë së rrëmujës, parashikimeve dhe studimeve të së ardhmes. Një tregues i qartë ky, se trashëgimia jonë ka shumë për të na thënë neve dhe epokës tonë. Duke pasur parasysh që pushteti tani po zhvendoset nga Perëndimi, ose siç e thotë Tayob, 'nesër do të ndodhë në Indi, Brazil, Kinë', duhet të zhvillojmë bashkëpunim me ata 'të cilët shqetësohen për të ardhmen e njerëzimit dhe për jetën në tokë'.

RENDITJET DHE BREZAT E SË ARDHMES

Në dritën e kësaj shkrirje të shqyrtimeve tona dhe analizës së përgjithshme të ofruar këtu, bashkëbisedimi ynë për renditjen e

universiteteve duket mjaft i tepërt. Është e qartë se nuk është ky rasti, pasi El-Affendi pohon se “në shoqëritë e industrializuara” shumica e “bisedave të rëndësishme për drejtimin e përgjithshëm të shoqërisë” janë zgjidhur “. Përkundrazi, këto biseda janë rishfaqur me forcë të shtuar siç parashtrojnë një sërë librash të rinj; dhe drejtimi në të cilin shoqëritë perëndimore po udhëheqin vetveten, pjesën tjetër të botës dhe planetin, tani po shihet si e dëmshme për të gjithë jetën në Tokë. Kjo ngre një numër pyetjesh, duke përdorur fjalët e Ibrahimit, ‘çështjen e ndritshme’ të ‘renditjes botërore’, ku universitetet myslimane vazhdimisht dalin jashtëzakonisht keq. Kështu, duhet të bëjmë diçka për të përmirësuar renditjen tonë dhe për të dalë në krye. Por me çfarë po matemi? Një sistem tashmë i shkatërruar i arsimit të lartë? Një sistem që copëzon dijet, përjetëson strukturat disiplinare që shfajësojnë paradigmen mbizotëruese, dhe që ka ndihmuar në përgjithësi në krizën botërore me të cilën përballemi të gjithë? A duam të konkurojmë me këtë sistem në kushtet e veta dhe brenda paradigmes së vet, në mënyrë që universitetet tona të ngrihen në shkallët e renditjes? A do të mbërrihej me “cilësinë e arsimit” në Perëndim në një botë të mbizotëruar nga një model njëcope të sundimit kulturor që zhduk një ndjenjë të pastrehë kulturore të përjetuar nga studentët myslimanë? Dhe ku do të përfundonim nëse ‘ia mbërrijmë’? Në një vend ku, për të përdorur fjalët e Harry Lewis në Përsosmëri Pa një Shpirt (të shumë përmendur në bisedat tona) kolegjet dhe universitetet kanë ‘frikë të flasin për të vërtetën, kuptimin, qëllimin dhe çfarë do të thotë të jesh njerëzor’; dhe ku “ideali i një arsimi liberal jeton vetëm në emër” dhe askush nuk mëson “gjërat që do të çlirojnë mendjen dhe shpirtin njerëzor”. Sigurisht, të shmangësh sistemin e renditjes nuk do të thotë se dikush po mbështet gjendjen në fuqi në institucionet e arsimit të lartë të botës myslimane. Siç u theksua në mënyrë të përsëritur në diskutimin tonë, cilësia e arsimit në universitetet myslimane është jashtëzakonisht e dobët, nuk ka liri të kërkimit, dhe, si pasojë, shumica e studentëve tanë të zgjuar kërkojnë

studime pasuniversitare në Perëndim që pothuajse është bërë e rrugës. Ne fillojmë me pranimin e vërtetësisë së përditshme, por pranojmë vërejtjet e institucioneve perëndimore, sepse, siç shprehet Henzell-Thomas, ato janë 'ndreqës të rëndësishëm për hamendësimin se ilaçi për arsimin në botën myslimane është garë pa vërejtje e modeleve perëndimore, sikurse kushti kryesor për "sukses" në "përmirësim" midis institucioneve myslimane "të pasuksesshme" është përmirësimi i renditjes së tyre botërore siç përcaktohet nga sistemet dhe kushtet ndërkombëtare të renditjes. Çështja është sesi ne bashkarisht - Perëndimi dhe bota myslimane - të prodhojmë një model të ri të edukimit që jo vetëm i bën jehonë mendimit kritik dhe frymës së kërkimit, por edhe guxon të flasë për të vërtetën, kuptimin, qëllimin dhe çfarë do të thotë të jesh njerëzor në botën tonë të ndërlikuar dhe të ndërlikdhur.

Pati një shtjellim më ndriçues mbi gjithëpërfshirjen dhe brezin e ri. El-Affendi la të kuptohet se puna jonë duhet të bazohet në përvojën jetësore, që me sa duket do të thotë se duhet të angazhohemi me grupin e pranishëm të studentëve. Në përgjigjen e tij për El-Affendin, Henzell-Thomas ishte më i qartë: 'mund të na duhet një paradigmë udhëzuese por është angazhim konkret i përvojës jetësore, i cili do të sigurojë provat që do të na mundësojnë të stërhollojmë hipotezat tona paraprake përmes përpunimit vijues të shqyrtimit të mendimeve. Nga këndvështrimi im, kjo kërkon përfundimisht që të kemi pak njohuri të asaj që të rinjtë (burra dhe gra) duhet të thonë për përvojat e tyre '. Një maksimum themelor i studimeve të së ardhmes, dhe kështu të gjitha përpjekjet për ringritje që nga natyra anojnë drejt së ardhmes, është se "të rinjtë janë vetë e ardhmja" (ironia është se shumë pak vepra në të ardhmen përfshijnë në të vërtetë brezat e ardhshëm). Vetë ringritësit nuk jetojnë kurrë për të shijuar frytet e ringritjeve të tyre (ose të provojnë makthet që mund të kenë lëshuar). Është brezi tjetër që duhet të merret me ringritjet dhe t'i çojë ato përpara. Kjo është arsyeja pse është thelbësore që

ne jo vetëm t'i sjellim të rinjtë në shtjellimin tonë, por t'i bëjmë ata një pjesë bashkërenduese të projektit tonë të përgjithshëm.

Por, për të qenë me të vërtetë gjithëpërfshirës, ne duhet të përfshijmë të gjithë veprimtarët e mundshëm në shqyrtimet tona; 'qasja jonë e përvojës jetësore' duhet të përfshijë, siç thotë Henzell-Thomas, 'një ushtrim të gjerë dëgjimi'. Ka dy arsye themelore për këtë. Një, nëse po punojmë mbështetur në përbashkimin e jetës dhe njerëzimit, është e domosdoshme që ne të kemi sa më shumë të jetë e mundur përfaqësues të njerëzimit në shtjellimet tona. Dy, duke pasur parasysh që kemi të bëjmë me çështje dhe rrethana të ndërlikuara, është e rëndësishme të kuptojmë se ne mund të kuptojmë vetëm përmasat e tyre të shumëanshme përmes këndvështrimeve të ndërlikuara. Në sistemet e ndërlikuara e të ngutshme, ky njihet si Ligji Ashby i Varieteteve të Kërkimit: një sistem i ndërlikuar ka nevojë për një sistem tjetër të ndërlikuar për ta kuptuar dhe përdorur atë. Në hulumtimin e shkencës pasnormale (PNS), ku po analizohen çështje shkenore të stërholluara me pasoja të ndërlikuara etike, shoqërore, kulturore dhe mjedisore, përdoret një mjet i quajtur "Bashkësia e Zgjeruar e Bashkëpunëtorëve". Ajo përfshin një këshillim të gjerë me të gjithë ata që mund të preken nga mbërritjet e shkencës - përfshirë vërejtësit që nuk pajtohen me modelin, gazetarët, tubuesit, veprimtarët e mjedisit, bloggerët, klerikët, interesat e biznesit, amvisat dhe njerëzit jo profesionist. Në teorinë e kohëve pasnormale ne e quajmë Polilog, ku të aftësuarit, vërejtësit, feministët, studentët, hulumtuesit, të rinjtë, si dhe jo profesionistët janë zgjedhur me vetëdije dhe me qëllim brenda një shtjellimi të strukturuar për të mbërritur në një shkrirje gjithëpërfshirëse. Gjërat nuk ndryshojnë për mirë me një 'grusht meshkujsh të mosshuar', kur të tjerët, të cilët ndoshta kanë rrezikuar më shumë, dhe sigurisht kanë aq shumë për të ndihmuar, ndjehen të përjashtuar. Ndryshimi për mirë, i dëshirueshëm, që kemi mësuar gjatë dhjetëra viteve të fundit, përmbushet vetëm përmes bisedave përfshirëse,

të hapura dhe të dëlira. Kjo do të thotë që ne duhet të sjellim me vetëdije njerëz me formime, mosha, gjini, sekte dhe këndvështrime të ndryshme në takimet tona - dhe pastaj t'u sigurojmë atyre hapësirë të mjaftueshme për të shprehur pikëpamjet e tyre. Të paktën, ne duhet t'i ushqejmë të rinjtë përmes një kuptimi të drejtpërdrejtë të nevojave, anktheve dhe shpresave të tyre. Mungesa e një respekti të tillë dhe angazhimi me zëra të rinj është padyshim një nga arsyet kryesore e shumë prej shqetësimeve që shoqërojnë shoqëritë myslimane.

TË ECËSH PËRPARA

Atëherë për çfarë flasim, kur flasim për ringritjen e arsimit të lartë? Përgjigjet që dalin nga shqyrtimet tona deri më tani mund të shprehen në kthimin e 'pyetjeve të pakëndshme', të pyetur nga Henzell-Thomas në fund të mendimit të tij të gjatë mbi shkrimin e El-Affendi, në të shprehurit pozitiv. Ne po flasim për "arsimin tërësor" në një kuptim më të përgjithshëm. Qëllimi ynë është të krijojmë një model të ri të mbështetur në parimet fillestare, siç përshkruhet në *Planin e Punës*, ku njohuria, krijimi, jeta dhe njerëzimi mendohen si të bashkërenduara në një kornizë të përgjithshme. Si e tillë, ne synojmë të shkojmë përtej lidhjes me modelet në fuqi (të cilat zakonisht janë natyrshëm ndarëse dhe kundërshtuese) në kuptimin, se rruga përpara është një mënyrë e re e vetëdijes, e cila është ndërvepruese dhe gjithëpërfshirëse, dhe përfshin përqafimin e Tjetrit. Në këtë përpjekje, ne synojmë të mbrohemi nga nxirja e mendimeve dhe vërejtjeve të vlefshme në ideologji të shkatërruara, dhe korniza vengulitëse të mendimit, për të mos përsëritur gabimet e paraardhësve tanë. Ne synojmë të gërmojmë mbërritjet e qytetërimit Islam, të tregojmë rëndësinë e tyre bashkëkohore dhe t'i dallojmë ato nga vjetërsia dhe nostalgjia, që e

veçojnë dështimin qytetërues. Ne synojmë të peshojmë mendimin vërejtës me vlerat etike. Ndërsa synojmë të jemi një fener përsosmërie për të gjithë njerëzimin, ne jemi të vetëdijshëm për nevojën për një ndihmesë të tillë mundësisht shndërruese, që duhet të shoqërohet me emërtime, që janë përgjithësisht të mbërritshëm për një publik më të gjerë. Prandaj ne e parashohim këtë, si një ndihmesë në zhvillimin arsimor në të gjitha shoqëritë, qofshin myslimane apo jomyslimane. Por qëllimi ynë më i përcaktuar është të krijojmë një përpunim mendimi me të cilin myslimanët mund të mendojnë si myslimanë dhe të mendojnë rrugën e tyre për të dalë nga krizat bashkëkohore. Ne synojmë të nxitim një proces, që do të krijojë një rigjallërim të mendimit dhe shpirtit të hetimit në shoqëritë myslimane, zhvendosjen e shoqërive myslimane larg një politike të njehsimit drejt vlerave shpresëdhënëse, nxitjen e angazhimit të myslimanëve me botën bashkëkohore me gjithë ndërlikimet dhe kundërshtitë e saj, dhe të krijojmë një qytetari të sqaruar e pajisur plotësisht për të marrë një rol udhëheqës në botën bashkëkohore.

Megjithatë, mund të bëjmë gabime. Por të paktën ato do të jenë gabime të reja!

Çfarë duhet të bëjmë për ta mbërritur qëllimin tonë?

Ne duhet të trajtojmë çështjen e ringritjes në arsimin e lartë nga një numër pikëpamjesh të ndryshme. Ne kemi nevojë për punë të mbështetur në përvojën jetësore, si dhe një analizë teorike, përfshirë, - siç e ka thënë Hensell-Thomas, - edhe një hartëzim të vazhdueshëm të bisedave/fjalimeve sot, filozofive dhe qëndrimeve teorike për të sqaruar zhvillimin e një modeli të rrënjësor me humlumtim të përvojës jetësore. Duhet të rishikojmë trashëgiminë tonë filozofike dhe mendore dhe të rizbulojmë idetë dhe përfytyrimet, që kanë rëndësi bashkëkohore. Ne duhet të kuptojmë

strukturën e prodhimit të njohurive bashkëkohore dhe të vlerësojmë fuqitë, që formojnë botën bashkëkohore: 'është pikërisht duke njohur dhe kuptuar gjendjen e botës në këtë kohë të veçantë, që sfida e pluralizmit fetar dhe kulturor mund të përmbushet', - thotë Henzell-Thomas. Ne duhet të jemi vazhdimisht në mbrojtjen tonë ndaj asaj, që mund të quhet 'entropi terminologjike', atë çvlerësim dhe rënie të kuptimit brenda fjalorëve ideorë: 'Kjo nuk do të thotë që t'i jepet përparësi botës së përkohshme mbi botën shpirtërore, as t'i vendosësh kundër njëra-tjetrën, por për të kuptuar që mendjet njerëzore kushtëzohen ndryshe në secilën epokë, dhe ajo traditë duhet të jetë e vetë-ri-përtëritshme në mënyrë të gjallëruar dhe të përgjigjet ndaj kushteve të reja dhe pyetjeve të reja, nëse do të mbetet një traditë e gjallë'. Ne duhet të bëjmë dallimin midis kureshtjes mendore të çorientuar (pa marrë parasysh sa mendjehapur, 'originalë' dhe 'krijuesë' jemi) dhe përpjekjes mendore të mbështetur në vlerat më të larta etike dhe shpirtërore, si veçori e një qytetërimi vërtet të madh. Ne duhet të jemi gjithëpërfshirës, të përfshijmë studiues të rinj, të kemi përfaqësime më të përshtatshme të gjinisë dhe sekteve dhe të përfshihemi në ushtrime të gjera të dëgjimit. Dhe ne duhet të hulumtojmë morinë e plotë të metodologjive me anë të të cilave mendja mund të çlirohet nga kornizat ngulitëse të mendimit, që janë një qëndresë ndaj përshtatjes dhe ndryshimit.

Një pamje më përgjithësuese, shfaqet kur ndërthurim atë që dëshirojmë të mbërrijmë me atë, që na duhet për ta mbërritur. Në thelb, ajo që ne po themi është, se bota nuk është vetëm për t'u folur; ajo duhet të sillet mbështetur në përcaktimin dhe parimet, që ne i vlerësojmë. Dhe përmes përpunimit të krijimit të një bote të re ne kuptojmë veten, historinë tonë, marrëdhëniet tona me njëri-tjetrin dhe të tjerët, dhe vendin tonë në lidhje me të tjerët në botë. Ne synojmë kështu të krijojmë një ligjërim të ri: një sistem dijesh, modele të reja, ide, terminologji, kanune, shpallje që kanë kuptim për ne, përmes të cilit ne shpërbëjmë fuqinë dhe ideologjitë, si edhe angazhojmë e ndryshojmë botën.

Projekti i ideuar nga *Plani i Punës* tani ndryshon mënyrë dhe shkon nga “Islamizimi i Dijes” për t’u bërë një shtjellim mbi “Bashkërendimin e Dijes”. Që ligjërimi i ri, në zhvillim të bëhet një përpjekje e vazhdueshme shumë-breazash, në vend se thjesht një përpjekje e vetme, duhet një bashkësi e lulëzuar ligjërimi, që ndan përcaktimet dhe parimet e veta, punon në mënyrë të përbashkët për të zhvilluar dhe zgjeruar ligjërimin, duke përdorur idetë dhe terminologjinë e vet dhe ndërlidh mbërritjet dhe qëllimet e veta. Askush nuk mund të bëjë pa tjetrin: këtu mund të takohemi dhe zgjidhim problemin rrethor ‘të El-Affendiut: ‘për të prodhuar dije të re. Ne kemi nevojë për institucione të zbatueshme; por për të pasur institucione të vlefshme, na duhet një formë e re dijeshe dhe e aftësive prodhuese dhe tërheqëse të diturisë. Atëherë, ku dhe si fillojmë?” Ne punojmë nga të dy skajet njëkohësisht.

Unë këshilloj, që të fillojmë me një rrjet komuniteti debati, të cilin e ndërtojmë nga themelet. Ndërsa rrjeti dhe rrjedhimisht komuniteti mblidhet dhe zhvillohet, ajo do të prodhojë një dije të re, dhe dija e re do të futet në ligjërimi dhe do ta vërë në lëvizje atë. Ne duhet të krijojmë një rrjet formal global të hulumtuesve, mendimtarëve, studentëve pasuniversitarë dhe veprimtarëve, që pranojnë qëndrimin tonë se diskursi i ‘Integritetit të dijes’ nevojitet në mënyrë të ngutshme. Është e rëndësishme të kuptohet, që anëtarët e rrjetit nuk mund të jenë thjesht myslimanë; ne gjithashtu kemi nevojë për ndihmesë nga kulturat e tjera; dhe jo vetëm nga Perëndimi, por edhe nga India, Kina dhe Amerika Latine. Edhe pse në hapat fillestarë, kur vijëzimet e ligjëritimit po përcaktohen, ndoshta do të ishte më mirë, që shumica e anëtarëve të rrjetit të jenë myslimanë. Rrjeti është ‘formal’ në kuptimin që anëtarët e tij zgjidhen në bazë të kriterëve të caktuara, koordinohet dhe financohet, të gjithë punojnë kolektivisht brenda diskursit dhe të gjithë marrin pjesë në mbajtjen dhe zhvillimin e diskursit.

Studiuesit punojnë në grupe, vendore apo ndërkombëtare, që në teorinë e rrjetit quhen nyje. Çdo nyjë, një ekip ndërdisiplinar,

merret me tema të veçanta brenda një kornize të përgjithshme, duke përdorur të njëjtën terminologji dhe ide, si blloqet ndërtimore të kërkimit të tyre. Çdo nyje zgjedh Kryetarin e vet, i cili është përgjegjës për punën e Nyjës dhe ndërlidhjes me bashkërenduesit. Gjatë vitit anëtarët e rrjetit shqyrtojnë punën e tyre dhe kërkojnë të dhëna nga nyjet e tjera përmes teknologjisë digjitale. Sidoqoftë, të gjitha nyjet mbledhen një herë në vit për të paraqitur frytet e studimit të tyre, për t'u vlerësuar dhe vërejtur nga bashkëpunëtorët e tyre, dhe për të caktuar agjendën për vitin e ardhshëm. Takimi vjetor, ndoshta një çështje njëjavore shërben gjithashtu, si një hapësirë për studiuesit e ardhshëm me projekte të veçanta dhe punimet mbi metodologjinë, analizën kritike të çështjeve në zhvillim dhe sfidat e së ardhmes. Çdo anëtar ka qasje në të gjithë projektin e Bashkërendimit të Dijes, përfundimet e kërkimit dhe bashkësinë e tij studiuese. Përfundimet e projektit ndahen me institucionet myslimane dhe perëndimore të arsimit të lartë në mënyrë të herëpashershme për të kërkuar pikëpamjet dhe vërejtjet e tyre, si dhe për t'u marrë me çështjet dhe shqetësimet e tyre. Nyjet përfundimisht bëhen 'Qendra e Përsosmërisë të pëlqyera të El-Affendit, të vendosura në 'disa vende në botën myslimane dhe në perëndim', por ato nuk përqendrohen në shkencat shoqërore, por në disiplinat e veçanta, që janë pjesë përbërëse e ligjëratës së 'Bashkërendimit të Dijes'. Për më tepër këto qendra nuk imponohen nga lart, mbështetur në disa plane që janë hartuar, por zhvillohen dhe pihen organikisht në vendet e lulëzuara të mendimit dhe prodhimit të dijes.

Nga shtjellimet tona deri më tani, ne mund të njehsojmë katër nyje të mundshme, që duhet të ngrihen gjatë hapave të parë të projektit.

Së pari, siç ka arsyetuar fuqimisht Tayob, ne duhet të fillojmë me vlera, që do të thotë se duhet të rihapim pyetjet e ngritura së pari në teologji (*kalam*), si qendër veprimi ndaj sfidës së racionalizmit në historinë e mendimit islam". Parimet fillestare na sigurojnë një kornizë të përgjithshme të vlerave shumë të

përgjithshme, por për të shkuar më tej në çështje të veçanta, ne kemi nevojë që të kuptojmë, se për cilat vlera po flasim dhe iu bëjmë jehonë, si dhe brenda çfarë kuptimeve. Nuk ka përgjigje të ngurtë për pyetjen “çfarë është mirësia”: një liqen me ujë të freskët është i mirë dhe ofron një pije të shëndetshme, por i njëjti liqen bëhet “i keq”, kur mjedisi dhe faktorët e tjerë ndotin ujin e tij. Kur Tayob pyet: ‘Cilat vlera duhet të lartësohen në botën tonë bashkëkohore, të shënuar nga shkenca, kapitalizmi, diversiteti, mediatizimi dhe globalizimi? Cilat vlera duhet të lartësohen në institucionet arsimore në lidhje me Tjetrin, si armikun, fqinjin, të huajin si dhe mjedisin? Ai po shtron pyetje të vështira, që kanë përgjigje të ndërlikuara, të cilat vetë ato mund të ndryshojnë me përparime të reja në shkencë, shfaqja e teknologjive të reja, ndryshimet në natyrën e kapitalizmit, ndërkohë që ndryshimi i ngutshëm i shndërron marrëdhëniet shoqërore dhe shoqërinë. Edhe pyetja: “A janë këto vlera të përcaktuara plotësisht nga shpallja”,- kërkon një mendim të madh të ndërlikuar. Pjesë e shqetësimit tonë është, se filozofia përnjëmend është zhdukur nga bota myslimane, e cila ishte një ndër arsytet për rënien e qytetërimit mysliman, dhe si pasojë ne nuk kemi një traditë angazhimi me çështje të thella filozofike dhe etike. Për më tepër në një botë të ndërlikuar, të ndërlidhur, të globalizuar, shpesh në prag rrëmuje, nuk është e lehtë të përcaktohet, madje edhe për kulturat me një traditë të gjallë filozofike, çfarë është e mirë, më e mirë apo më e mira. Shqetësimi bëhet edhe më i ndërlikuar në kohën e përshpejtimit të ndryshimit, kur ajo që është e mirë nuk mund të mbetet në të vërtetë e mirë për një kohë të gjatë. Pra, halli nuk do të zgjidhet thjesht duke kthyer sytë mbrapa në *kelam*⁸, ose në traditën filozofike të Muteziliteve⁹ ose Sufistëve¹⁰. Në disa raste ne mund të gjejmë përgjigje të rëndësishme dhe të

8 Kalam – Teologjia e Studimit Islam, që merret me studimin e doktrinë Islame.

9 Mutezilije – shkolla racionale e teologjisë Islame.

10 Sufizmi – Misticizmi Islam.

gjalla, siç tregon Tayob me Rumin. Por, Madhështia dhe Mirësia e Qytetërimit Mysliman nuk i zgjidhi të gjitha problemet e njerëzimit; jo të gjitha pyetjet tona bashkëkohore të etikës dhe moralit, të cilat janë të thella, të ndërlikuara dhe kanë përgjigje gjallëruese, mund të zbulohen duke u bazuar në trashëgiminë tonë mendore dhe shpirtërore. Prandaj ne duhet t'i bëjmë të dyja: të rishikojmë trashëgiminë filozofike të Islamit dhe të zhvillojmë një traditë bashkëkohore filozofike të Islamit, duke u angazhuar me prirjet bashkëkohore filozofike të traditave të tjera, të cilat gjithashtu po luftojnë me çështje të ndërlikuara të etikës dhe duke u përpjekur të kuptojmë çështjet e moralit dhe etikës me të cilat përballemi sot. Kështu që theksi duhet të jetë në pikëpamjen bashkëkohore dhe grupi duhet të jetë me të vërtetë ndërlëndor me përfaqësues të kulturave të tjera.

Së dyti, na duhet një nyje, që punon për të analizuar fuqinë përcaktuese të sistemit bashkëkohor të dijes, duke përfshirë siç e tha Henzell-Thomas- 'hartëzimin rregullisht të ligjërimeve të sotme, filozofive dhe qëndrimeve teorike' dhe kontrollon paradigmen në fuqi të dijes dhe edukimit në shoqëritë myslimane, me qëllimin për të prodhuar modele të ndryshme të formimit të dijeve. Qëllimi është të prodhojmë mundësi, që janë më gjithëpërfshirëse dhe njerëzore, por edhe të rrënjosura si në historinë mendore ashtu edhe në traditën e Islamit dhe në hulumtimin e vlerave bashkëkohore myslimane të zbatuara nga nyja e parë.

Së treti, çështjet e trashëgimisë, trashëgimisë kulturore dhe historisë sonë intelektuale janë ngritur vazhdimisht. Për shembull, Sachedina pohon, se 'mendimtarët myslimanë duhet të angazhohen në rifitim të shtysës së vërtetë të traditës islame, domethënë, të kërkojnë mënyra të ndryshme të angazhimit mendor dhe shpirtëror të trashëgimisë islame në shoqëritë shumëfetare'. Sidoqoftë ai e kufizon ushtrimin të 'ligjërimi teologjik islam i harruar prej kohësh, i cili iu nënshtrua metodikës së njohur juridiko-etike', e cila 'duhet të ringrihet, si një ligjërim qytetar fetar

për të rritur zbatueshmërinë e nevojshme të teorisë në praktikë, të shkrimit dhe nënkuptimit dhe hapësirës së vërtetë'. Sigurisht ' roli qytetar i fesë nuk është i kufizuar në ritet publike, që kryhen veç e veç, si dhe bashkarisht'; por me siguri nuk mund të kufizohet as në teologji. (Do të guxoj të them se një pjesë e madhe e teologjisë sonë klasike është pjesë e hallit tonë të pranishëm). Ne duhet ta shohim trashëgiminë tonë në të gjithë larminë e saj të stërholluar, duke përfshirë shtjellime historike mbi njohuritë dhe renditjen e saj, shqyrtimet dhe mosmarrëveshjet filozofike, historinë dhe historiografinë, mbërritjet shkencore dhe teknologjike, zhvillimet arsimore, planifikimet e qytetit, shqetësimet mjedisore dhe ekologjike, vërejtjet politike, artin dhe letërsinë dhe mbërritjet e tjera njerëzore. Me fjalë të tjera, ne duhet ta shohim qytetërimin mysliman, si një qytetërim njerëzor si për shembull, të përshkruar nga Marshall Hodgson, dhe jo thjesht si një njësi të cunguar, e ngulitur me çështjet teologjike. Ne kemi nevojë për një grup studiuesish, duke përfshirë Islamin dhe historinë Islame, por edhe historianë dhe filozofë të shkencës dhe teknologjisë, artistë dhe novelistë, si dhe vërejtës letrarë dhe historianë të artit, për të prodhuar një pamje më të kuptueshme dhe të bashkërenduar të trashëgimisë sonë, si mbërritje njerëzore. Ose siç do ta thoshte Hodgson, si 'histori e përgjithshme e botës' dhe jo vetëm si histori e Islamit. Detyra e kësaj nyje është të sigurojë analizën përkatëse të trashëgimisë, që ushqehet në nyjet një dhe dy.

Së katërti, ne kemi nevojë për një grup sociologësh, vrojtuesish dhe ithtar të së ardhmes, për të punuar në prirjet bashkëkohore – sesi ato po ndikojnë në shoqëritë myslimane, duke ndryshuar sjelljen sociale, ekonomike dhe kulturore dhe duke krijuar dëshira dhe aspirata – dhe të hulumtojnë ndikimin e tyre në brezat e ardhshëm të myslimanëve. Punë kuptimplote e ringritjes mund të bëhet vetëm me një sy nga e ardhmja. Paradigmat e reja që synojmë t'i çojmë përpara, ndryshimi që kërkojmë, mund të ndodhin vetëm në të ardhmen. Kështu që ne duhet përpiqemi të kuptojmë llojin e

botës, që mund ta gjejmë veten në dhjetë, njëzet vjet nga tani: cilat angazhime të reja të pushtetit do të kenë kuptim për shoqëritë myslimane, cilat kërkesa të reja do të përballen me kulturat myslimane dhe për çfarë do të kishin nevojë myslimanët për të mbijetuar në një botë më të ndërlikuar dhe të ndërlidhur të së ardhmes. Ushtrimi i përfshin të dyja: të kuptuarit e gjallërisë, që po formëson botën bashkëkohore dhe të vlerësuarit e fuqive të ndryshimit, që po krijojnë një të ardhme më pushtuese, ose një të ardhme më çliruese. Dhe po aq e rëndësishme: si bashkohen pjesët e ndryshme të hulumtimit në një ligjëratë të përgjithshme dhe si do të përshtatet modeli i ri, që synojmë ta çojmë përpara me strukturat, që mund të prodhojnë të ardhmen ndryshe. Nëse dikush do të kapte atë që ne synojmë të bëjmë me një fjali, do të ishte: formimi i një të ardhme më të vlefshme të Islamit, Myslimanëve dhe botës. Kështu që kjo nyje përdor përfundimet e tre nyjeve të para për të zhvilluar një vegim për mirë të shoqërive myslimane dhe për të formuar politika, strategji dhe veprime, që na çojnë nga kriza e tanishme deri tek një e ardhme e zbatueshme dhe e lulëzuar.

Ndërsa të katër nyjet kanë fushat e tyre kryesore, ato punojnë në një mënyrë ndërdisiplinare dhe të bashkërenduar për të formuar ligjërimin e ri të Bashkërendimit të Dijeve. Natyrisht, fusha të tjera për kërkime dhe hulumtime, dhe bashkë me to nyje të reja, do të shfaqen ndërsa vazhdojmë me punën tonë. Por unë do të këshilloja, që kjo është më e pakta që na duhet për të filluar një rrjet të Integritit të Dijes dhe komunitetin e diskutit. Një pjesë e madhe e punës së rrjetit mund të sillet rreth Revistës së ribotuar Amerikane të Shkencave Shoqërore Islame: një komunitet diskursi ka nevojë për një rregullore, e cila kthehet në një themel mbi të cilin bashkësia përparon dhe zhvillohet. Do të duhej kohë për të gjetur studiues të përshtatshëm për nyjet tona fillestare; Unë do të këshilloja që të lejojmë të paktën dy vjet për të njehsuar individët, të kërkojmë pëlqimin e tyre dhe t'i bashkojmë ata për një takim nismëtar.

Sidoqoftë koha në mes është e rëndësishme për të bërë disa punë në terren. Ka tre projekte të veçanta, që duhet të ndërmerren për të siguruar, që rrjeti 'Integrimi i dijeve' ka një mbështetje për të punuar; dhe ato duhet të fillojnë tani.

1. Për të mësuar nga historia e fundit, dhe siç thotë El-Affendi, për të pasur disa ide rreth 'çfarë shkoi keq', na duhet një studim i thellë i përvojave të IIUM në Kuala Lumpur, si dhe prova të tjera të tilla si Lëvizja Gylen e Turqisë, e cila ka themeluar një varg universitetesh, dhe nisma të shumta 'Ismaili' të drejtuara nga Agha Khani, i cili ka themeluar drejtues në universitete të ndryshme perëndimore, ka ndërtuar institucione të arsimit të lartë në Pakistan dhe gjetkë. Studimi gjithashtu mund të këqyrë provat e suksesshme në kuptimin e marrëdhënieve (institucione të zgjedhura në Singapor, Indi dhe Korenë e Jugut, për shembull), ku duket se është mbërritur një sukses pjesor. Kjo është një detyrë, që mund të ndërmerret nga një çift studiuesish dhe mund të bëhet brenda një viti.
2. Ne kemi nevojë që çdo anëtar i rrjetit, të përdorë të njëjtat ide dhe emërtesa, pra të njëjtën gjuhë, në zhvillimin e ligjërimit. Kjo kërkon një leksik të hollësishëm të koncepteve dhe emërtimeve në anglisht dhe të atyre islame për të shmangur çoroditjen dhe shtrembërimin (nga myslimanët dhe jo-myslimanët), si dhe për t'i përkufizuar ato në mënyrën tonë të veçantë, t'i japë atyre një kuptim bashkëkohor dhe t'i përfshijë ato brenda ligjërimit 'Integrimi i dijeve'. Për shembull, çfarë kuptojmë me lirinë, të drejtat e njeriut, demokracinë, shekullarizimin e kështu me radhë? Cila është rëndësia bashkëkohore e emërtimeve islame, si *khalifa*, *shura*, *ixhma*, *istislah*, *apo ihsan*? Fizikani Niels Bohr dikur i tha kolegut të tij: 'Jo, jo, nuk po mendon; thjesht po tregohesh logjik. Kjo për faktin, se ne

jo vetëm mendojmë në mënyrë logjike; ne gjithashtu mendojmë përmes koncepteve. Emërtimet dhe konceptet janë blloqet themelorë formues përmes të cilëve një botëkuptim merr trajtë, i cili pastaj trajtëson botën. Raymond Williams e dinte mirë këtë: *Fjalët kyçe* të tij, jo vetëm që zhvilluan, siç sugjeron nëntitulli, *Një fjalor për kulturën dhe shoqërinë*, por hodhi themelet e disiplinave të studimeve kulturore, studimeve mediatike, studimeve postkoloniale dhe pati një ndikim të madh në shfaqjen e postmodernizmit. Kështu që na duhen më shumë sesa një fjalor. Leksiku duhet të jetë një hulumtim i kuptimit të ndryshuar të emërtimeve dhe koncepteve, një vërejtje historike dhe morale dhe një përpjekje për përcaktimin bashkëkohor, që ka kuptim brenda parimeve tona fillestare, një mjet për zhvillimin e një kuptimi të theksuar të emërtimeve dhe ideve të domosdoshme, që bëhen blloqe formuese të ligjërimit për Integrimin e Dijes. Detyra është të hedh themelet e një “mënyre të vetëdijshme” bashkërenduese dhe gjithëpërfshirëse, që na çon drejt paradigmes së re. Është një detyrë që mund të kryhet nga një studiues i vetëm, me aftësim në gjuhësi; por leksiku duhet të shtjellohet, shqyrtohet dhe vërehet nga një bashkësi, në mënyrë që ai të pranohet gjerësisht.

3. Për të siguruar që të gjithë anëtarët e rrjetit ‘Integrimi i dijes’ janë të vetëdijshëm për veprat thelbësore të trashëgimisë sonë intelektuale dhe letrare, si dhe për të përhapur një vlerësim të trashëgimisë sonë të pasur në brezin e ri, na duhet një shkrim mbi kanunet myslimane. Këto janë vepra me rëndësi të përgjithshme, të prodhuara brenda një ndikimi Islam, që duhet t’i lexojmë dhe rilexojmë pa pushim. Kanunet shërbejnë, si depo e kujtesës sonë: ato jo vetëm që na ndriçojnë për të kaluarën, por sigurojnë edhe

shpresë për të ardhmen. Prandaj, ne kemi nevojë për diçka më shumë sesa një listë e thjeshtë e autorëve të kanuneve - duhet të dimë diçka për përmbajtjen e tyre përgjithësuese dhe të përzetshme, si dhe për rëndësinë e tyre bashkëkohore. Çfarë na thonë *tani*? Në këtë pikë është interesante të theksohet ndikimi i Harold Bloomit *Kanuni Perëndimor* në akademi. Ai u prodhua me qëllim në një kohë kur filluan të ngrihen pyetje, në lidhje me nivelin dhe përdorimin e përmbledhjeve të botimeve, kryesisht filozofike dhe letrare amerikane, të cilat duhej të lexoheshin nga studentët, jo vetëm në SHBA, por pothuajse kudo. Shumëllojshmëria e kulturave ishte në modë dhe çështjet për letërsinë botërore dhe traditat filozofike të pjesës jo-Perëndimore kishin dalë në pah; dhe po ngriheshin kërkesa, që klasikët jo-perëndimorë duhet të mësoheshin në universitetet perëndimore. Në të vërtetë shumë institucione po ndryshonin programin e tyre. Puna e Bloomit ishte një përfundim i shqetësimit të tij, që ideat filozofike, mbërritjet historike dhe klasikja letrare e qytetërimit perëndimor po braktiseshin. Por nuk ishte vetëm çështja, se çfarë duhet të lexojnë studentët, por gjithashtu më e rëndësishmja, ishte një çështje e pushtetit. Pothuajse i vetëm ai ndreqi drejtimin dhe i solli të gjithë në rresht! Njëzet vjet më vonë ndryshimet e shfaqura në fuqinë botërore po shndërrojnë edhe njëherë formën e kulturës, artit dhe letërsisë dhe mënyrën e të parit dhe studimit të tyre. Pra, është një çast i volitshëm për të prodhuar një vëllim, që siguron një këndvështrim të bashkërenduar mbi kanunet myslimane, që tregon rëndësinë e tyre përgjithësuese, siguron që anëtarët e rrjetit 'Integrimi i Dijes' të jenë të vetëdijshëm për to, dhe nxit studentët të lexojnë dhe të angazhohen me ta. Bloom u mundua për vite me radhë për vëllimin e tij, por ky punim mund të përmbyllet brenda dy viteve nga një ekip studiuesish ndërdisiplinarë.

4. Është theksuar në mënyrë të përsëritur në bisedat tona, se ne duhet t'i dëgjojmë të rinjtë dhe t'i futim ata në bashkëbisedimet tona. Tashmë janë ndërmarrë hapa drejt këtij qëllimi dhe takimet e mbledhjet tona të ardhshme janë planifikuar të përkujnë me Shkollat Verore të organizuara nga IIIT në Stamboll, Sarajevë dhe vende të tjera. Pjesëmarrësit nga të dy takimet mund të angazhohen me njëri-tjetrin dhe studiuesit e rinj mund të futen për të marrë pjesë në bisedat tona si të barabartë. Sidoqoftë duhet të ndërmarrim një hap më të veçantë: të kryejmë një studim 'grup moshe' për të zbuluar shqetësimet, nevojat, ankthet, ëndrrat dhe shpresat e këtij brezi, dhe të shohim, se cilat lloje vlerash dhe shqetësimesh do të sjellin me vete, në lidhje me arsimin e lartë kur kalojnë në pika kyçe të pushtetit dhe ndikimit pas dhjetë vjetësh apo më shumë. Nuk ka nevojë të jetë një ushtrim i hollësishëm, megjithëse mund të jetë. Një studim i strukturuar i një popullate përfaqësuese duhet të bëjë punën!

Mbreti ka vdekur: 'Islamizimi i dijes', si shumica e ideve ka ndryshuar. Ishte një prodhim i kohës dhe pikëpamjeve të saj. Por ai ka lënë një trashëgimi: jo më pak se shtjellimin e shqetësimeve për gjendjen e rëndë të mendimit dhe edukimit mysliman, duke tërhequr vëmendjen për natyrën euro-qendrore të shkencave shoqërore dhe shqiptimin e parimeve fillestare. Ne ecim përpara me 'Integritin e Dijes'. Rroftë mbreti. Shpresojmë që mbreti i ri të jetë i veshur në mënyrë të përshtatshme.

SHËNIME DHE REFERENCA

- Citime nga Abdelwahab El-Affendi, Abdulkader Tayob, Abdulaziz Sachedina dhe Anwar Ibrahim janë marrë nga kontributet e tyre të datës 8 Tetor 2014 në takimet e IIIT mbi 'Reformën e Arsimit të Lartë': Abdelwahab El-Affendi, 'The Reconfiguration of Muslim Higher Education: Some Points for Reflection'; Abdulkader Tayob, 'Identity and Islamic Education al Reform'; Abdulaziz Sachedina, 'Reform of Education in the Muslim World'; and An War Ibrahim, 'Reflections on Abdelwahab El-Affendi's "The Reconfiguration of Muslim Higher Education: Some Points for Reflection" and Jeremy Henzell-Thomas's "Comments"'. Citimet të Jeremy Henzell-Thomas janë nga komentet e tij të zgjeruara nëpërmjet emailit.
- Fjalët e zëdhënësit indian u raportuan nga Benjamin Franklin, 'Remarks concerning the savages of North America', Londër, 1984; të cituar nga Thomas Lambo, 'Relevance of Western education to developing countries' *Teilhard Review* 2 (1) fq.2-4 (1976).
- Ismail Raji al Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work plan*, (Herndon, Virginia: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 1982); citimet e mia janë nga botimi i dytë, 1989. Gjithashtu është përmendur artikulli i AbdulHamid Abu Sulayman-it 'Revitalizing Higher Education in the Muslim World' (IIIT Shkurt, 2007).
- *Arab Human Development Report: Building a Knowledge Society* i vitit 2003 (New York: UNDP, 2003).
- Mbi disiplinat shiko Vinay Lal, 'Unhitching the disciplines: history and the social sciences in the new millennium' *Futures* 34 (1) fq.1-14 2002; Vinay Lal, *Empire of Knowledge* (Londër: Pluto Press, 2002); dhe Ziauddin Sardar, 'Development and the Location of Eurocentrism' in Ronaldo Munck dhe Denis O'Hearn (editors) *Critical Holism: (Re) Thinking Development* (Londër: Zed Books, 1998).
- Mbi krizat aktuale të mendimit, modelet dhe disiplinat shiko James Galbraith, *End of Normal: The Great Crisis and the Future of Growth* (New York: Simon dhe Schuster, 2014); Susan Greenfield, *Mind Change* (Londër: Rider, 2014); Michael Harris, *The End of Absence: Reclaiming What We've Lost in a World of Constant Connection* (New York: Current, 2014); David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (Londër: Profile Books, 2014); Richard Heinberg, *The End of Growth: Adapting to Our New Economic Reality* (West Sussex: Clairview Books, 2011); Henry Kissinger, *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History* (Londër: Allan Lane, 2014); Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction* (Londër: Bloomsbury, 2014); Michael Lewis, *Flash Boys* (Londër: Allan Lane, 2014); Evgeny Morozov, *To Save Everything Click Here* (Londër: Penguin, 2013); Naomi Klein, *This Changes Everything* (New York: Simon and Schuster, 2014); Slaughter, Richard, *The Biggest Wake up Call in History* (Brisbane: Foresight International, 2011); dhe sigurisht, Thomas Piketty *Capital in the Twenty-First Century*, përkthyer nga Arthur Goldhammer (Boston: The Belknap Press, 2014).

- Mbi krizën e arsimit të lartë në Europë shih Adrian Curaj et al., botimet *European Higher Education at the Cross roads*, 2 vëllimet (Heidelberg: Springer, 2012).
- Mbi kohët postnormale shiko Ziauddin Sardar, 'Welcome to Postnormal Times' *Futures* 42 (5) fq. 435-444, (2010); Ziauddin Sardar, 'Postnormal Times Revisited' *Futures* 67 (March) fq. 26-39, (2015); Ziauddin Sardar, 'The Future of Arab Spring in Post normal Times' *American Journal of Islamic Social Sciences* 30 fq. 125-136 vjeshtë (2013); John Sweeney, 'Signs of Post normal Times' *East West Affairs* 1 (3-4) fq. 5-12 (2013); Jordi Serra, 'Post-normal Governance' *East West Affairs*, Tetor, fq. 5-13 (2014); dhe çështja e veçantë e të Ardhmes në 'Postnormal Times' redaktuar nga Merry Wyn Davies: *Futures* 43 (2) fq. 136-227 (2011). Ka literaturë të gjerë mbi shkencën postnormale, shiko, për shembull, Ravetz, J. R. And Funtowicz, S. O. (1994), 'Emergent complex systems' *Futures* 26 (6) fq. 568-582; Ravetz, J. R. And Funtowicz, S. O. (1999), 'Posnormalscience: an in sight now maturing' *Futures* 31 (7) pp.641-646; Jerry Ravetz (2004), 'The post-normal science of precaution' *Futures* 36 (3) fq. 347-357; and Ravetz, J. R. (2013) 'The Structure of Science in Postnormal Age', *East-West Affairs* 3 – 4 Korrik.
- Mbi mënyrën sesi është studiuar dhe hulumtuar e ardhmja, shiko Ziauddin Sardar, *Future: All That Matters* (Hodder and Stoughton, Londër, 2013). Mbi polilogun, shiko 'Beyond difference: cultural relations in a new century', në leksionin e 70 vjetorit të British Council Lecture, ku u prezantua për herë të parë koncepti *How Do You Know: Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations* përzgjedhur, prezantuar dhe edituar nga Ehsan Masood (Londër: Pluto Press, 2006).
- Garry Jacob, 'Towards a new paradigm in education' *Cadmus* 2 (2) fq. 116-125 (2014) dhe Garry Jacobs, Winston P. Nagan and Alberto Zucconi, 'Unification of social sciences: search for science of society' *Cadmus* 2 (3) (2014) janë të disponueshme on-line në www.cadmusjournal.org.
- Mbi çështjen e gjuhës shiko Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* 18 (Oxford: Blackwell, 1953); Ziauddin Sardar, *The Language of Equality* (Londër: Equality and Human Rights Commission, 2008); dhe Jeremy Henzell-Thomas, Forword to *Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective* by Zahra Al-Zeera (Londër: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2001); Jeremy Henzell-Thomas, Pashënie për Ahmed Moustafa dhe Stefan Sperl, *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* (Inner Traditions International, forthcoming October, 2014); Jeremy Henzell-Thomas, 'Beyond the Tower of Babel: A Linguistic Approach to Clarifying Key Concepts in Islamic Pluralism' in *Citizenship, Security and Democracy: Muslim Engagement with the West*, ed. Wanda Krause (Richmond: AMSS UK, 2009); Jeremy Henzell-Thomas, 'The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam', in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, redaktuar nga Roger Boase (Aldershot: Ashgate, 2005); dhe Jeremy Henzell-Thomas, 'The Power of Words and Images'. Artikulli i prezantuar në konferencën e *Acknowledging a Shared Past to Build a Shared Future: Rethinking Muslim and Non-Muslim Relations* i mbledhur së bashku nga British Council dhe Qendra e Studimeve Islame në Universitetin e Cambridge, Mars 29-31, 2012.

- Fjalë të tjera të cituara përfshijnë: Harry Lewis, *Excellence Without a Soul* (New York: Public Affairs, 2007); Jean Gebser, *The Ever-Present Origin*, përkthim i autorizuar nga Noel Barstad me Algis Mickunas (Athin: Universiteti i Ohio Press, 1985, 1991); J. W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper and Row, 1981); Michel Foucault, *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences* (Londër: Routledge, 2001), botimi i dytë; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), katër vëllimet, botimi i ri, 1977; dhe Marshall Hodgson, *Rethinking History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); dhe citimi i *Isaiah Berlin* nga *The Crooked Timber of Humanity* (Londër: John Murray, 1959) p. 1.



JEREMY HENZELL-THOMAS

Integrimi që ne synojmë

Cilën rrugë duhet të ndjekim përgjatë peizazhit të arsimit të lartë, në veçanti brenda shoqërive myslimane? Si një udhëtar i interesuar i vendit, i dhënë pas ecjeve të gjata në një shumëllojshmëri të mjediseve “të shkreta”, unë mund të këshilloj, që t'i qasemi kësaj detyre, si një tjetër udhëtim i vështirë, duke vendosur të mbulojmë sa më shumë terren që të jetë e mundur në të gjitha kohët dhe të marrim çdo rrugë të mundshme.

Si i tillë unë mund të përpiqem të përmbyll një studim, duke renditur sa më shumë pikëpamje dhe këndvështrime, që mund të shpresojmë të përfshijmë, duke marrë brenda dhe duke u përpjekur të bashkojmë, sa më shumë prova dhe analiza të jetë e mundur. Dikush mund të fillojë në mënyrë të dobishme me punimet e botuara në *Critical Muslim*, ‘Reforma Edukative’ (botimi 15, 2015). Marodsilton Muborakshoeva, për shembull, ka hulumtuar përpërimin e “Universiteteve në kontekstet myslimane”. “Myslimanët e hershëm”, shkruan ajo, - “në mënyrë vepruese u përpoqën të gërshehojnë porosinë e Islamit jo vetëm me kulturat e tyre të pranishme, por edhe me qytetërimet e mëparshme”. Institucionet e arsimit të lartë, që u zhvilluan në periudhën klasike, të tilla si Al-Az’hari në Kajro, Al-Qarawiyin në Fez dhe Al-Zaytuna në Tuniz, kishin ‘arkitekturën e veçantë, strukturën e financimit dhe organizimin e njohurive dhe gjithashtu prezantuan diplomat (*ijaza*) dhe renditjet akademike’. Qasja e tyre ndaj njohurive ishte tërësore; dhe

ato u bënë 'shembujt mbi të cilat të krishterët e Europës modeluan universitetet e tyre'. Por kjo është histori. Universitetet bashkëkohore në botën myslimane, - vëren Muborakshoeva, - 'nuk kanë qasje krijuese dhe të vërtetë për përvetësimin dhe prodhimin e njohurive, dhe 'kanë shumë pak për të ndihmuar në fushën e përparimit shkencor dhe teknologjik, ose në studimet kulturore dhe fetare'. E njëjta pikë theksohet nga Martin Rose në anketën e tij tepër të përpiktë të universiteteve në Afrikën e Veriut. Egjipti, Libia, Algjeria, Tunizia dhe Maroku kanë qenë ndër shpenzuesit më të mëdhenj në botë, duke vendosur në mënyrë të vazhdueshme rreth 5 përqind të PBB dhe rreth 20 përqind të shpenzimeve qeveritare për arsim gjatë gjysmëshekullit të fundit. Megjithatë, mbërritjet, - thotë Rose me keqardhje, - janë 'më të pakta'.

Duke marrë rrugë të tjera, unë mund të futem në terrenin e diskutueshëm të medreseve. Ashtu sikurse tregohet në '*Çfarë është një Medrese?*' nga Ebrahim Moosa, dhe Simpoziumi i bazuar në librin e *Critical Muslim* (botimi 15), pamja ka ndryshuar në mënyrë bindëse dhe tani është e mbingarkuar me shkurre, moçalishte dhe rrethana të rrezikshme brenda dhe jashtë rrugës. Unë mund të përkulem para pamjes së shkretë përpara meje dhe ta marr si provë të pakontrollueshme të nevojës së ngutshme për ringritje, siç kërkohet nga Abdelwahab El-Affendi. Ose unë mund të këqyri në mënyrë vërejtëse modelet kuptimplotë, që synojnë të përcaktojnë natyrën dhe qëllimin e një arsimit universitar.

E gjithë kjo është e paçmueshme. Unë do të doja t'i drejtohem kësaj detyre, jo si një topograf që mat tokën, apo si një alpinist me syrin e tij në hartë duke kërkuar një rrugëdalje nga kënetat, por si një hulumtues, që kërkon hapësira të reja.

Më lejoni të filloj me një histori.

HIJET E KUPTIMIT

Në studimin e tij për botëkuptimin e vendasve amerikanë, fizikani FQ. David Peat (1994) pohon, se prirja natyrore në kulturën perëndimore është të paralajmërojë, të ndihmojë, mësojë, udhëzojë dhe përmirësojë, në vend që t'i lejojë njerëzit të mësojnë nga përvoja e tyre. Nën titullin 'Një histori për dijen dhe njohjen', ai tregon një histori të treguar nga Joe Couture, një terapist dhe shërues tradicional, i cili hulumton te ndikimet e këtyre dy mënyrave të njohjes dhe përplasjen midis një arsimimi perëndimor me prejar-dhjen e tij indiane. Historia tregon, sesi njerëzit tradicionalë mësojnë duke treguar histori të rrënjësura në përvojat e tyre të prekshme, sesa duke përçuar fakte, ose duke përdorur një arsye-tim të paqartë. Në këtë rast një vendas i moshuar, duke përshkruar përvojën e nipit të tij në një shkollë të zonës, nuk e ndiente nevojën të analizonte filozofinë arsimore të shkollës dhe as të shqyrtonte vlerën krahasuese të botëkuptimeve të ndryshme. Ai thjesht tregoi një histori, që solli në vëmendje disa nga gjërat, që ndiheshin rreth ndikimit të shkollës në bashkësinë vendore.

Historia që i moshuari tregoi ishte për kohën kur ai ishte djalë dhe duhej të bënte një udhëtim të gjatë përgjatë lumit Yukon për në qytetin Dawson. Kamioni i tij i vjetër ishte prishur dhe ai ishte përballur me një udhëtim të vështirë prej mbi njëqind milje në kushte të papërshtatshme. Në fund ai ia kishte dalë mbanë. Plaku tha, se nipi i tij tani mund të lexonte dhe shkruante, por ai nuk kishte asnjë dyshim, se nëse djali do të përpiquej të bënte të njëjtin udhëtim vetëm, ai nuk do të kthehej kurrë.

Si një kundërveprim i menjëhershëm, dhe pa vlerësimin e duhur të provave të këtij lloji, ne mund t'i hedhim poshtë të dyja historitë lehtësisht si të parëndësishme. Në fund të fundit, ju mund të thoni, për çfarë është e nevojshme në botën bashkëkohore ruajtja e një kulture kaq të varur nga aftësitë burrërore të vrapimit, jetesës në pyll dhe luftimit, edhe nëse mund të pajtohemi,

që aftësia tjetër aq e çmuar nga Indianët e Gjashtë Kombeve, ajo e këshillimit, është shumë e kërkuar, veçanërisht në shoqëritë bashkëkohore me halle gjithnjë e më të përhapura të shëndetit mendor. Dhe sa shpesh lind nevoja për aftësitë e nevojshme, që një djalë të udhëtojë njëqind milje në një vend të thyer në kushte të papërshtatshme, në mënyrë që të shkoj në shtëpi? Këto ditë madje, fëmijët rrallë ecin edhe për në shkollë, kaq i rrezikshëm mendohet të jetë një udhëtim i tillë për prindërit e tyre.

Mendimi i Sardarit për anekdotën e Gjashtë Kombeve në Kapitullin 2 (Islamizimi në Bashkërendimin e Diturisë, fq. 96-98) përmbledh paradoksin themelor, që përbën thelbin e shqetësimit para nesh, jo vetëm në fushën e veçantë të arsimit, por edhe në fusha më të gjera të ndryshimit të paradigmave dhe ndikimin e saj në ngritjen dhe rënien e qytetërimeve. Sardari mendon, se anekdota gjithashtu tregon edhe për një gjendje të vështirë. Ndërsa Indianët kishin të drejtë të gjykonin, se mënyrat e reja të njohurive, nuk ishin të përshtatshme për shoqërinë e tyre në atë kohë, kjo zgjedhje nuk bëri asgjë për të ruajtur kulturat e tyre apo për t'i shpëtuar ato prej humbjes shkatërrimtare. Indianët, si myslimanët që ndoqën një rrugë të ngjashme më vonë, nuk i bënë asnjë shërbim vetes, duke mbetur të paditur rreth fuqisë së pushtetit të çimentuar nga kolonializmi, 'i cili çoi të parin deri në zhdukje dhe të fundit në nënshtrim. Për të përballuar këtë gabim themelor,- pohon Sardar,- duhet të barazpeshojmë anën tjetër të ekuacionit dhe të përballemi me faktin, se vlerat tona shpirtërore dhe etike, nuk mund të mbijetojnë pa fuqinë për të mbrojtur shoqëritë tona nga nënshtrimi. Dhe ai mbërrin në përfundimin e pashmangshëm, se për këtë arsye është detyrë e shoqërive myslimane "të vlerësojnë dhe të mbërrijnë një shkallë të përsosmërisë në njohuritë bashkëkohore".

Analiza nënvizon konceptet kryesore, që na çojnë drejt një fushëpamje, që duhet të hapim. Duhet të jetë një pamje, që mund të marrë një vizion të gjerë panoramik, duke parë nga të gjitha anët dhe thellë në largësi, dhe një thellësi fushe, e cila na jep

përqendrim të mprehtë, kur kemi nevojë për të. Për ta bërë këtë kemi nevojë mbi të gjitha të kuptojmë, se ka nivele të ndryshme edhe pse plotësuese të përshkrimit të një realiteti shumëplanësh dhe me shumë këndvështrime, ku shumëllojshmëria e formave është e pafund dhe gjithnjë në ndryshim, por që megjithatë kanë një prejardhje dhe një qendër, një thelb të pandryshueshëm, i cili është burimi i gjithçkaje, dhe ku i gjithë diversiteti dhe shumëllojshmëria gjen bashkimin dhe pajtimin përfundimtar.

Për të përfshirë këtë unitet në diversitet brenda fushës së arsimit, duhet të shqyrtojmë në mënyrë kritike (dhe idealisht, të pastrojmë) pengesën masive të shkaktuar nga prirja njerëzore për ta ndarë realitetin në ide konkurruese dhe ndërsjelltazi të posaçme, ide, qasje dhe paradigma të mendimit, të cilat prodhojnë dhe mbajnë qëndrime kundërshtare. Sigurisht, kjo prirje është e mbërthyer brenda nesh në fushën e dyzimit, sepse siç na thotë Kurani, “githçka ne kemi është krijuar në çifte” (51: 49). Në një punim mbi fuqinë e arsimit në *Myslimani Kritik*, ‘Fuqia’ (botimi 14), sugjerova që të menduarit binar dhe dikotimizimi janë të ngulitura tek ne si një nga tiparet kryesore të ‘narrativës’ ose ‘skenarit’ të thjeshtë që na jep mjetet për të gjykuar dhe vepruar shpejt dhe me vendosmëri. Ne dhe “ata” është një thirrje e fuqishme për të nxitur veprim, gjykim dhe armiqësi. Në të kundërt, ‘filozofi i kolltukut’¹¹ i cili shqyrton imtësitë logjike të çdo propozicioni, përthith çdo aftësi, respekton çdo qëndrim, kërkon çdo copëz prove dhe vuan çdo mospajtim dhe nuancë të vogël, mund të mos ngrihet kurrë nga karrigia e tij. Kjo mpirje e pavendosmërisë është natyrisht skaji i fundit i një ylberi, ashtu si refleksi i kushtëzuar i mendimit të menjëhershëm,

11 ‘Filozofia e kolltukut’ i referohet hulumtimit filozofik që mbështetet vetëm në përvojën, introspeksionin dhe intuitën e vet (në ndryshim nga kampionet përfaqësues të përvojës, introspeksionit dhe intuitës). Me pak fjalë, filozofia e kolltukut është një hulumtim filozofik që mund të bëhet nga kolltuku - prej kësaj rrjedh dhe emri. Filozofia Eksperimentale është alternativa e filozofisë së kolltukut. Ajo përdor metoda eksperimentale të lidhura tradicionalisht me metoda më rigorozë të psikologjisë dhe shkencave konjitive për të studiuar shembuj më përfaqësues të të menduarit filozofik.

ose si paragjykimi i rrënjësor, i cili qëndron në skajin tjetër, duke pasqyruar “dobësinë e narrativës”, tregimin e thjeshtë që ka kup-tim ngushëllues për një botë gjithnjë e më të ndërlikuar. Dihet, për shembull, që në kohën e tkurrjes ekonomike, kalbjes shoqërore ose rënies më të madhe të qytetërimit, njerëzit shpesh do të fajësojnë ‘mërgimtarët’, si burimin e halleve tipike brenda shoqërisë së tyre. Fajësimi i “tjetrit” është një sqarim veçanërisht i thjeshtë, që largon nevojën për çdo vetë-këqyrje përnjëmend.

Por mëdyshja që parashtrojnë këto dy lloje të të menduarit nuk i shtrin kufijtë e saj deri në skajet fundore. Doktrina e thjeshtë-zuar ‘Përplasja e Qytetërimeve’ (Huntington, 1996) për shembull, përgjithësisht nuk perceptohet si e tejskajshme. Përkundrazi, pa-varësisht përshkrimit të Fred Halliday (1997) për ‘banalitetet e saj konflik-nxितese’ si ‘të dëmshme’ dhe tipike për qasjen ‘gjithëpërfshi-rëse’ e cila është ‘e pakujdesshme ndaj fakteve, e paditur në histori dhe indiferente ndaj të gjithë spektrit të teorisë shoqërore që me kujdesin e duhur, ka shikuar çështje të tilla si kultura, shoqërizimi dhe tradita’, dobësitë e saj themelore janë përbrenduar nga një pje-së e opinionit publik, kultura politike e *think tank-eve* dhe mediave me opinione përgjithësuese. Të gjitha këto na japin mësim të rre-gullta, që shpalosin se sa të prekshëm jemi nga të menduarit e shpejtë, dhe sesi dikotomizimi, i cili është kaq shpesh një tipar kryesor i të menduarit të tillë, që aq lehtë mund të priret drejt nor-mës dhe të bëhet e zakonshme dhe prirje kryesore.

Vlen të shqyrtohen termat *dikotomizim* dhe *dialektik*. Ndër-sa i pari shpesh është i prirur të ndajë përditshmërinë, duke për-vetësuar një qëndrim katërcipërisht të kundërt, i cili përjashton ‘tjetrin’ dhe nuk mund të gjejë asgjë të përbashkët apo pikëtaki-me midis qëndrimeve konkurruese, kjo e fundit kërkon në mënyrë ideale të përmirësojë qëndrimin në fuqi, dhe të shtyjë njohuritë dhe qytetërimin përmes angazhimit të thellë me një varg provash dhe këndvështrimesh të ndryshme, përmes bise-dave dy palëshe dhe shumë palëshe, të hapura dhe respektuese

me një bashkësi më të gjerë bashkëbiseduesish. Unë them, “idealisht” sepse “diskutimi” në përgjithësi është qartësisht një vazhdimësi. Në një fund, është ‘debati’ i ndarë në dysh, në të cilin secila ‘palë’ kërkon të mbrojë ‘qëndrimin’ e vet, duke parashtruar ose kundërshtuar një ‘pikëpamje’, dhe duke u mbështetur sa më shumë në stërhollime, si të dhëna dhe prova të arsyetuara. Si i tillë “debati” mund të bëjë më shumë sesa të fuqizojë parapëlqimin për dikotimizimin dhe të çimentojë një hipotezë apo narrativë aktuale. Në anën tjetër të vazhdimësisë qëndron një mënyrë e përparuar e mendimit, përpjekja e përkushtuar e ‘dialektikës’, njëkohësisht e logjikshme dhe haptazi ndërvepruese.

Porosia e tregimeve të thjeshta është gjithashtu shumë e qartë në popullaritetin dhe ndikimin e dialektikës pikëpamjeve rreth kulturave të ndryshme të Samuel Huntington (1996), Niall Ferguson (2011) dhe Dinesh D’Souza (1995) në të cilat çdo zë kundërshtues hidhet poshtë, si agent i ‘relativizmit kulturor’. “Relativizmi” është një gogol, që përdoret prej ideologëve tradicionalistë dhe supremacistëve kulturorë, që tregon çoroditje kronike dhe shthurje morale. Siç e ka theksuar Jacques Barzun (2001) në vëzhgimin e tij madhështor të qytetërimit bashkëkohor perëndimor, fjala e bezdishme *relativizëm*, është bërë ‘një klishe që nënkupton shkakun e çdo shthurje, dhe ‘një shpat i rrëshqitshëm i shfajësimeve dinake dhe pëshpëritjeve djallëzore, duke na vendosur neve më tej dhe më larg nga siguria e të vërtetave të përjetshme dhe vlerave të plota’. Por rrënja e fjalës ‘relativizëm’ do të ishte më e dobishme të shihet, si vijimësi që shtrihet nga mendësia ‘mos trazo ujërat’ e qasjes objektivistë, e cila me të vërtetë mund të jetë pa rrënjë në një kuptim për keq, dhe deri te një aftësi shumë e dobishme për të formuar marrëdhënie’, qoftë me ide ose me njerëz. Një libër për “Qytetërimin”, i cili ka titullin *‘The West and the Rest’* (Ferguson, 2011) mban një qëndrim të qartë, i cili nuk është në gjendje të shkëpusi kup-timoren e “relativizmit” prej “marrëdhënies”.

Një tjetër shembull i ditëve të sotme i përplasjes së hijeve të ndryshme të kuptimeve të së njëjtës fjalë ose rrënjës së saj është përdorimi i fjalës *multikulturalizëm*. Fjala mund të nënkuptojë të paktën tre mendime të ndryshme: së pari, praninë e shumësisë ose ndashmërisë ('shumë kultura'); së dyti, modeli i multikulturalizmit, që i jep zë mirëkuptimit midis bashkësive të ndara brenda shoqërive të përziera (nganjëherë përmendur si monokulturizmi); dhe së treti, shumësia si një përpunim veprues i angazhimit dobiprurës midis bashkësive të ndryshme (ndonjëherë quhet "ndërkulturizëm"). Ndërsa disa mund të arsyetojnë përmes ligjit, se tërheqja e ndërsjellë shoqërore dhe ndërtimi i një tregimi të përbashkët, nuk lehtësohet nga një mirëkuptim i thjeshtë midis kampeve të mënjnuara brenda shoqërisë, është thellësisht mashtrore të këshillosh, që multikulturalizmi në kuptimin e tij të rëndësishëm të angazhimit veprues ndërkulturor është i vdekur. Mungesa e kujdesit për të dalluar idetë e tilla mund të ketë pasoja thellësisht negative jo vetëm për bashkësitë pakicë, por edhe për shoqërinë më gjerë. Mund të themi, se gjithashtu e rëndësishme është të dallojmë pluralizmin në kuptimin e tij më krijues (si një përplasje ndërvepruese e kërkimit të së vërtetës) nga *pështjellimi*, i cili bashkon copëza të traditave të ndryshme, i jep zë një lloj përgjithësimi të dëshiruar, ose shërben si mbështetje ngushëlluese në një mëngjes ndërftar.

Gjithashtu me rëndësi është natyra shqetësuese e emërtimit *modernizëm* dhe prirja e këndvështrimit 'tradicionalist' për të ushtruar një ndjesi përbuzëse për gjithçka bashkëkohore. Kjo çoroditje shpesh është mbartur më tej në ekuacionin e modernizmit me të ashtuquajturin 'miti i progresit', si dhe njëjtësimi i "shekullar" dhe "relativ" me mohimin e të vërtetave të pandryshueshme dhe vlerave të plota. Emërtimi 'Shekullar' vjen nga Latinishtja *saeculum*, që do të thotë 'kjo periudhë' ose 'koha e tanishme', dhe ideja nënkupton gjendjen e botës në këtë kohë, periudhë apo epokë të veçantë. Në shkrimet e hershme të krishtera është përdorur për t'iu drejtuar botës së përkohshme përkundrejt asaj shpirtërore.

Sidoqoftë mund të arsyetohet, se pikërisht duke njohur dhe kuptuar gjendjen e botës në këtë kohë të veçantë, ne mund të përmbushim sfidën e pluralizmit fetar dhe kulturor. Kjo nuk ka për të dhënë përparësi në botën e përkohshme mbi botën shpirtërore, as për ta vendosur njërin kundër tjetrës, por për të kuptuar që mendjet njerëzore kushtëzohen ndryshe në çdo periudhë, dhe se tradita duhet të jetë vetëpërtëritëse gjallëruese dhe të përgjigjet ndaj kushteve të reja dhe pyetjeve të reja, nëse do të mbetet një traditë e gjallë. Me fjalë të tjera, koha, vendi dhe njerëzit nuk mund të përbusen në zhvillimin e të kuptuarit njerëzor. Siç pohon Richard Tarnas (1996), duke përmendur 'ndryshimin epokal', që ai beson se po kalon 'Mendja perëndimore', secili brez duhet të këqyrë dhe të mendojë përsëri, nga pikat e tyre të veçanta të përparësisë, idetë që kanë formësuar të kuptuarit e botës'. Ose siç thotë Panjwani (2015) në mënyrë të përmbledhur në përfundim të esesë së tij në *"Critical Muslim"* (numri 15), 'tradita nuk mund të trashëgohet në mënyrë të mefshtë. Secili brez duhet ta fitojë atë përsëri dhe me punë'. Dhe ky urdhër për të nisur jetën e freskët në atë që është bërë ankth vlen, natyrisht, për të gjitha kulturat dhe qytetërimet, përfshirë projektin madhështor të "Iluminizmit". Ndërkohë Pankaj Mishra (2015) na kujtoi me kaq këmbëngulje pas dhunimit të gazetarëve të Charlie Hebdo në Paris, se 'mund të na duhet të rifitojmë iluminizmin, po aq sa edhe fenë nga fundamentalistët e vet'. Nëse siç pohoi Kanti, Iluminizmi është "dalja e njeriut nga papjekuria e tij e vetëimponuar", më pas siç pretendon Mishra, kjo detyrë dhe detyrim nuk përmbushet kurrë; ajo duhet të përtërihet vazhdimisht nga çdo brez në kushte shoqërore dhe politike gjithnjë të ndryshueshme... Detyra për ata që e vlerësojnë lirinë është ta ripërfytyrojnë atë, përmes një etike të thellë të ndërthurur me dhembshuri dhe vetëdije të pandërprerë, në shoqëritë tona të përzierë, shumë të pabarabarta dhe në botën më të madhe të ndërvarur'. Me pak fjalë "ne duhet ta kapërcejmë shqyrtimin e lodhur, që vendos përballë perëndimin bashkëkohor kundër të prapambeturit dhe të rifitojmë qëllimin e Iluminizmit: vetëkritikën e rreptë".

QARKU I INTEGRIMIT

Duke shqyrtuar nevojën për dallime të qarta në përdorimin e emërtesës, unë parashtrova periudhën “perspektiva integrale” në marrjen parasysh, se si mund ta shndërrojmë kundërshtimin e dukshëm në plotësues dhe do të doja të merrja emërtimin “i përbërë” (dhe marrëdhëniet e tij me “bashkëveprim” dhe ‘tërësi’), si treguesit kryesorë të idesë së një forme integrale të vetëdijes së re që duhet të hapim. Këto fjalë vijnë nga Latinishtja *integer*, e tëra, e plota, e gjitha, dhe qartësisht kanë të bëjnë edhe me idenë ‘plotësisht’ dhe përmbushjen e saj të larmishme në fushën e ‘edukimit tërësor’. Ka gjithashtu një lidhje të qartë me parimin e Integritimit Hyjnor ose Njeshmërisë (*tawhid*), dhe me përpjekjet për ta përmbushur këtë parim në fushën e arsimit përmes ‘Islamizimit të Diturisë’. Puna e filozofit zvicerian Jean Gebser (1985) në përshkrimin e ndryshimeve strukturore, ose shndërrimeve në vetëdijen njerëzore me kalimin e kohës është udhëzuese. Duke u mbështetur në përfundimet e tij mbi prova, ndërtohet një studim i gjerë i përpjekjes njerëzore, Gebser besoi se njerëzimi është në periudhën e kalimit nga “Mendore” në ngrehinë “Bashkërendore” të vetëdijes. Ai e përshkroi formën e mangët të “strukturës mendore”, si një trajtë e qenësishme, pa vlera të materializmit të arsyeshëm, por pohoi se kjo ngrehinë ankthi nuk mund të ripërtërihej përmes një kthimi në “vlera”; përkundrazi, ishte e nevojshme një mbartje në një mënyrë ‘bashkërenduese’ e ndërgjegjejes, që nuk ishte e ngulitur në kategori kundërshtuese të dyzuara, këndvështrime të njëanshme, korniza të ngurta, shembuj konkurrues, dhe të ngjashme.

Këtu ka një pikëtakim të qartë midis formës ‘Integrale’ të vetëdijes të Gebser dhe procesit të dialektikës. Disa psikologë të zhvillimit e kanë përshkruar të vërtetën rreth mendimeve, si periudhën më të lartë të zhvillimit njohës, duke përfshirë aftësinë për të pranuar kundërshtitë, përplasjet dobiprurëse, gabimet e rënda dhe mospërputhshmërinë. Kjo nuk është një vijimësi e ujdisë,

relativizmit të lirshëm ose mashtrimit bishtnues të çështjeve të vështira, por një tërheqje krijuese, e cila përfundimisht shndërron kundërshtitë në miklime, duke e çliruar mendimtarin me mendje të hapur nga zakonet e rrënjësura dhe shembujt e kushtëzuar të mendimit, nga përkatësia e vendosur, frika nga ndryshimi dhe paqëndrueshmëria, nga siguritë e rreme dhe ngurrimi për t'iu qasur çdo gjëje, që mund të jetë kërcënuese për ndjenjat e dikujt.

Megjithatë pikëtakimet midis procesit dialektik, si një mënyrë e përparuar e mendimit njerëzor dhe idesë së një forme integrale të vetëdijes është vetëm e pjesshme. Pra, në çfarë kuptimi është ideja e një perspektive integrale si një “vetëdije në zhvillim” ose, në termat e Gebser, kalim në një “strukturë mendore” të re, e ndryshme në aspekte të rëndësishme nga dialektika? Le të marrim dialektikën në kuptimin e një debati midis dy ose më shumë vetëve, që mbajnë këndvështrime të ndryshme rreth një teme, dhe që dëshirojnë të bindin të tjerët për qëndrimin e tyre të vërtetë, apo ta përpunojnë atë të vërtetë përmes fakteve të arsyeshme dhe angazhimit të rëndësishëm me arsyetimet e të tjerëve. Ky është përfytyrimi i Sokratit, i cili e vlerëson dialektikën, si një mjet bindjeje, i cili është jashtëzakonisht më lart se retorika, e cila vepron te ndjenjat ose sofizmi, që josh duke ngritur fjalimet në një formë arti. Ky ideal ka zbritur tek ne, si një nga parimet themelore të qytetërimit perëndimor, dhe gjithashtu pikëtakohet në shumë mënyra me kulturën e hulumtimit intelektual dhe shkëmbimin e njohurive, gjë që e dalloi Islamit në kulmin e forcës së vet kulturore. Ajo kulturë siguroi një mjet për rizbulimin dhe përçimin e qytetërimit klasik, por sigurisht që ishte shumë më tepër se kaq. Në të vërtetë siç e përkujton me mjeshtëri Muhamed Asad (1980), ishte shtytja më e lartë mendore dhe shpirtërore e rrjedhur nga mësimet e shpallura në mënyrë hyjnore të Kuranit, që ndezën atë ‘frymë të kërkësisë mendore dhe hulumtimit të pavarur’, dhe që nga ana e saj ‘depërtoi’ në mënyra dhe me mënyra të panumërta në mendjen e Europës mesjetare dhe i dha asaj ringjalljen e kulturës perëndimore, që ne e quajmë Rilindje,

dhe kështu u bë me rrjedhën e kohës kryesisht përgjegjëse për lindjen e asaj, që përshkruhet si epoka e shkencës: periudha në të cilën po jetojmë tani ‘.

Askush nuk ka nevojë të mohojë përfitimet, që na ka sjellë ‘epoka e shkencës’ (me kusht që ta dallojmë atë nga shkencizmi), as përparimin e grumbulluar të njohurive, që rrjedhin nga arsye-timi i matur, mendësia e vërtetë, të menduarit kritik, analiza e arsyeshme, hulumtimi mendor dhe shkëmbimi ndërkulturor. Por pyetja mbetet, se në çfarë mënyre kjo formë integrale e vetëdijes mund të çoj përpara shkallën e sintezës, e cila mund të arrihet përmes një metode të bazuar kryesisht në mjetet analitike.

Unë mendoj që përgjigjja tashmë gjendet në konceptin e *tawhid*, dhe në atë që Sardari e ka përshkruar, si aksiomat themelore të botëkuptimit të Islamit. Në punimin e tij ‘Islamizimi i Diturisë’ ai e përshkruan sesi, duke u nisur nga Uniteti i Allahut, ‘parimi i parë i Islamit’ në *Planin e Punës* ‘na çon pandërprerje në unitetin e krijimit rendit kozmik dhe ndërlidhja e gjithçkaje, uniteti i dijes, uniteti i jetës, ekzistenca e njerëzimit si amanet i shenjtë, *amanah*, nga Zoti, dhe qenia njerëzore si kujdestare *khalifah*, e vendbanimit në rrugëtimin tonë tokësor, uniteti i njerëzimit, dhe më në fund natyra përplotësuese e shpalljes dhe arsyes. Bashkarisht këto aksioma na ofrojnë një kornizë të shkëlqyeshme, si për kërkimin e njohurive ashtu edhe për ringritjen e arsimit mysliman”.

Por siç thotë Sardari, vazhdimi në këtë kornizë gjithpërfshirëse të unitetit, është ‘rishpikja’ e detyrës, duke e çuar atë përpara nga ‘Islamizimi’ tek ‘Integrimi i Dijes’. Siç edhe arsyetoi, shumë shkurtimisht në një vërejtje të mëparshme të islamizimit: ‘disiplinat islamizuese tashmë të mbushura me parime të menduarit materialist dhe etika shekullare perëndimore, janë të barazvlefshme me një riparim të thjeshtë të teorisë së dijes dhe asgjë më shumë. Në rastin më të mirë do të përjetësonte ndarjen me thikë të dijes shekullare dhe islame, saqë projekti ishte aq i prirur për të shmangur.

Me këtë zhvendosje thelbësore krijuese nga Islamizimi në Integrim, dhe ndikimet e tij për një edukim vërtet tërësor, unë pajtohem me gjithë zemër, pavarësisht nëse e përshkruajmë si 'ringritje', 'shpikje' ose me emërtime të tjerë, që janë përdorur në letërsinë e fundit, si p.sh. 'rikonfigurimi', 'rigjallërimi', 'rijetësim', 'rishikimi', 'rigjenerimi', 'shndërrimi' ose madje 'revolucioni'. Nevoja për të 'rishpikur' detyrën është e ngutshme, sepse siç sqaron Sardar, çdo përpjekje për prodhimin e dijes, që fillon me përcaktime përbashkuese në Planin e Punës, 'edhe pse ato janë të rrënjosura në mendimin dhe botëkuptimin islam, është thelbësisht mbarë botërore. Parimet fillestare nuk përqendrohen vetëm tek myslimanët ose në shoqëritë myslimane, por në tërë njerëzimin'. Farid Panjwani (2015) na kujton, se duke ruajtur idealet dhe vlerat e tyre, myslimanët kanë punuar me njerëz të besimeve dhe kulturave të tjera për t'u angazhuar me shqetësimet e kohës së tyre, megjithatë 'pjesa më e madhe e literaturës për arsimin islam ndihmon në zgjerimin e hendekut midis Islamit dhe Perëndimit. Në përshkrimin e qytetëritimit perëndimor, si thellësisht shqetësues dhe një qasje posaçërisht "islamike", si zgjidhje, ai krijon një ndarje me thikë dhe pasqyron shkollën e përplasjes së qytetërimeve". Abdulkader Tayob (2015) merr përshtypjet e Rumit mbi "veten dhe tjetrin" për të arsyetuar, se është koha që ringritja në arsimin islam të vendosë veten më qartë në këndvështrimin krahasues ". Richard Pring (2015a), duke bërë pyetjen 'çfarë është një Universitet?' merr parasysh përfytyrimin e John Henry Newman për një universitet, si 'vend i mësimit të njohurive të përgjithshme' dhe pretendimin e John Stuart Mill, se një universitet nuk ishte në thelb një vend i arsimit profesional 'mësimi i njohurive të kërkuara për t'i përshtatur njerëzit për një mënyrë të veçantë të fitimit të jetesës së tyre', por një vend për krijimin e 'qenieve njerëzore të afta dhe të kultivuara. Duke parë përsëri universitetet e hershme të botës myslimane në shekujt e dhjetë dhe njëmbëdhjetë, Pring merr parasysh punën e Muborakshoeva në përshkrimin e animit të tyre drejt 'njohurive të përgjithshme'

dhe 'përcaktimit të një botëkuptimi me një mendim pluralist të dijes dhe teorisë së dijes, megjithatë brenda kornizës së përgjithshme të shpalljeve '.

Filozofi dhe juristi andaluzian i shekullit të katërmbëdhjetë Al-Shatibi, duke iu përgjigjur vërtetësisë në ndryshim të shoqërisë së tij, në të cilën pushteti po kalohej dukshëm nga myslimanët tek të krishterët, mësoi se megjithëse njerëzit dhe bashkësitë mund të vijnë nga kultura të ndryshme, të cilat janë formuar nga përvoja të veçanta dhe të përcaktuara historike, ata të gjithë ndajnë disa parime të përgjithshme dhe historike dhe vlera morale, të cilat nuk janë pronë e vetme e ndonjë feje ose grupi kulturor. Sidoqoftë përcaktimi i veçantë i parimeve dhe vlerave të tilla përgjithësuese, nuk bëhet në një zbrazëti, por ndikohet në mënyrë të pashmangshme nga përmbajtja e siguruar nga përvojat tona të veçanta si qenie historike. Si pasojë, ka një nevojë të vazhdueshme për të sfiduar dhe këqyruar mënyrën e përcaktimit (dhe zyrtarizimit) të parimeve të tilla, veçanërisht kur njerëzit me zakone të ndryshme vazhdojnë të takohen dhe bashkëveprojnë.

Në njëjtësimin e "përfundimit të natyrshëm" të përcaktimeve, që janë në themel të Planit të Punës, Sardari mendon se:

shoqëria njerëzore dhe individualiteti nuk mund të kuptohen, siç duhet sipas termave të modernizmit, postmodernizmit, laicizmit, pozitivizmit, reduksionizmit, formalizmit dhe natyralizmit dhe "izmeve" të tjera të shumta, që na kanë sjellë në prag të kaosit. Qeniet njerëzore janë të qëllimshme. Ne krijojmë institucione shoqërore, ekonomike, politike dhe kulturore jo vetëm për të përmbushur disa nevoja të caktuara, për të mbërritur qëllime të caktuara, por edhe për të përmbushur vlera të caktuara. Ne ndjekim njohuri jo vetëm për të fituar një kuptim më të madh dhe veprim më të dobishëm në botën e vërtetë, por edhe për t'u dhënë zë disa parimeve, që bashkërendojnë dijen me vlerat tona, theksojmë ndërvarësinë e krijimit, bashkojmë njerëzimin, i bëjnë jehonë barazisë dhe drejtësisë, dhe ruajnë e forcojnë jetën.

PËRTEJ DIKOTIMIVE

Pra, le të kthehemi te pyetja e ngutshme: në cilin kuptim atëherë një perspektivë integrale mund të na çojë më tej, sesa ç'mund ta bëjnë mjetet e tjera, të cilat shpesh janë shumë të përparuara për ringritjen e arsimit të lartë në shoqëritë myslimane? Si mund ta zgjerojmë pikëpamjen tonë përtej dikotimive që e shikon qoftë 'perëndimizimin ose 'islamizimin' si një ilaç? Si mund të shkojmë përtej mendësisë 'dështake', e cila jep përgjigje vetëm në pikëpamjen e 'arritjes' me modelet perëndimore të prodhimit të dijes, aftësisë, sigurimit të cilësisë, të menduarit të thellë, hulumtimit, arteve të lirshme dhe të gjithë faktorëve të tjerë, që duket se sigurojnë mbizotërimin e universiteteve perëndimore në renditjen botërore? Në të njëjtën kohë, si mund ta shmangim mendësinë e "këndit të qetë", e cila parapëlqen të zërë një qoshe famullitare, në të cilën gjithçka që nuk është qartësisht e "islamizuar", shihet si kërcënuese ose devijante? Ne duhet të jemi vazhdimisht në gatishmëri ndaj asaj, që mund të emërtohet "entropi terminologjike devijante" nga zhvlerësimi dhe mbarimi i kuptimit brenda fjalorit konceptual. Islamizimi, për shembull, është tkurrur dhe shihet thjesht nga jashtë, në kuptimin se duhet të ketë "biçikleta islamike", "trena islamikë" ose të ngjashme. Unë e kam hasur këtë mendësi shumë herë në punën time mbrojtëse në përfshirjen më të madhe të myslimanëve në ndjekjet në natyrë dhe botën jashtë dyerve, pasi jam pyetur në më shumë se një rast, nëse myslimanët mund të marrin pjesë në 'ecjen islamike', sikur kjo është një lloj i veçantë ecje nga mënyra në të cilën ecin qeniet e tjera njerëzore. Në fund të fundit, si mund të krijojmë një kulturë edukative, e cila është rrezja e përsosmërisë për të tërë njerëzimin? Në rastin më të mirë, arsimtarët myslimanë duhet të përshpejtojnë hapat, dhe kjo nuk është detyrë e vrazhdë, por në të njëjtën kohë, ata do të jenë plotësisht të vetëdijshëm për një detyrë më të ngutshme dhe më madhështore. Qytetërimi Islam ka më shumë për t'i ofruar

botës, sesa imitimet shfaqësuese të anëve më të këqija të sistemeve të arsimit praktik, edhe nëse anët më të mira të çdo sistemi mund të shërbejnë për t'ua kujtuar myslimanëve se çfarë e bëri qytetërimin e tyre aq madhështor. Ne duhet të kemi përlulësi për të kuptuar, se ne me të vërtetë mund të rimarrim dhe ringjallim anët e harruara ose të ndenjura të traditës islame përmes takimeve gjallëruese me traditat e tjera mendore dhe pedagogjike, të cilat kanë mbartur pjesërisht frymën themelore të hulumtimit Kur'anor në epokën bashkëkohore.

Por kjo rimarrje 'duhet të jetë një vijimësi vërtet krijuese, dhe jo hakmarrje e lodhshme për të kapur majat e periudhës së artë të qytetërimit islam, ajo nostalgji me pamje të prapambetur, si një shpërblim zhgënjyes për mungesën e ideve të reja, të cilat Malik Bennabi (1954) i shihte, si një shenjë e 'rrënimit qytetërues'. Ajo duhet të shqyrtojë sesi vlerat dhe parimet që krijuan një qytetërim të tillë mund të ringrihen, risqarohen dhe zbatohen në botën bashkëkohore. Analiza e Bennabit përputhet në një farë mase me gjetjen e Arnold Toynbee (1934-1961) në studimin e tij madhështor të historisë, se 'vjetërsia' (idealizimi i vazhdueshëm i lavdive të së kaluarës) është një nga shenjat kryesore të prishjes së qytetërimit. Ndërsa kjo ringritje duhet të shkelë me kujdes duke shmangur 'hijet sqaruese të lidhjes së dijeve me kulturat', ai, para së gjithash, duhet të përqafojë marrëdhëniet me shkrimet, fiktive dhe jo-fiktive, me gjithë njerëzimin dhe njohuritë njerëzore, me të gjithë krijimin dhe rregullin e gjithësisë dhe me Zotin.

Kurani na thotë, "Ne ju kemi bërë kombe dhe fise, në mënyrë që të njiheni me njëri-tjetrin." (49:13).

Dhe është ky shpagim i hirësisë së "marrëdhënies" që është për mua thelbi i çështjes. Ndërsa për një pikëpamje bashkërenduese, qoftë nëse e mendojmë atë si një vetëdije në zhvillim, një zhvendosje në një 'strukturë mendore' të re, ose thjesht si një shembull të ri, duhet të shohim se kjo kërkon tërësinë e aftësive njerëzore, 'dëgjimin, shikimin dhe shpirtin', të cilat siç na rikujton

Kurani, me të cilat ne jemi pajisur, gjë për të cilën kemi arsye të jemi mirënjohës' (16:78, 23:78, 46:26, 67:23). Shtrirja mahnitëse e cilësive tona përfshin gjithçka, që na bën njerëzor: të paktën shqisat që na mundësojnë të mësojmë përmes vëzhgimit dhe përvojës drejtpërdrejt; cilësitë shqyrtuese ose të matura mbështetur në gjuhë, të cilat na mundësojnë të mendojmë, hetojmë, analizojmë, përcaktojmë, përçmojmë, ideojmë, teorizojmë dhe arsyetojmë (*fikr*, 'aql'); aftësia jonë për kujtesë; dhe aftësitë morale që ofrojnë një parakusht (*furqan*) për dallimin e së vërtetës nga e pavërteta dhe e drejta nga e gabuara. Vetëm këto pa u përpjekur ende për të hulumtuar përmasat ndikuese të ndjenjës, 'mençurinë ndjesore' dhe mëshirën, si dhe ato cilësi 'më të larta' të lidhura me vetëdijen shpirtërore, tregojnë për shumë nga qëllimet kryesore të procesit arsimor, përfshirë bashkangjitjen e të dyjave njohurive dhe vlerave.

Vetëdijësimi për tërësinë e cilësive njerëzore na mundëson të fillojmë një kritikë të barazpeshuar të gjendjes së arsimit të lartë në të gjitha shoqëritë. Le të marrim një dikotomi tipike: idenë, se nëse njohuritë janë në rrezik në shoqëritë myslimane, po ashtu si janë në rrezik vlerat në ato perëndimore. Sidoqoftë nuk ka mungesë zërash për të na thënë, se të dy njohuritë dhe vlerat po minohen në universitetet perëndimore, megjithë mbizotërimin e institucioneve anglist-folëse të mësimi të lartë në renditjen botërore. Henry Giroux (2015), për shembull, pretendon se "arsimi i lartë në Amerikë është rrëmbyer nga elita e korporatave." Ai ankohet, se 'fushat e qytetarisë që dikur ofronin të paktën shkëlqimin e ideve përparimtare, politikat e ndriçuara shoqërore, vlerat përveç mallrave, dhe dialogun e shkëmbimin vërejtës janë komercializuar gjithnjë e më shumë, ose zëvendësuar nga hapësirat vetjake dhe mjediset e ndërmarrjeve, besnikëria përfundimtare e të cilave është të rriten përqindjet e fitimit'. Në këtë kohë, - pranon ai, - është më e rëndësishme se kurrë të besosh, se universiteti është një besim qytetar dhe një e mirë shoqërore. Në rastin më të mirë është një institucion i rëndësishëm i mbërthyer me premtimin e ngulitjes së depërtimit

mendor, përfytyrimin, pyetjes, rrezikimit, përgjegjësisë shoqërore dhe luftës për drejtësi”. Nuk është e vështirë të shihen shqetësimet e Giroux, si prodhime të një krize të thellë arsimore brenda sistemit më të gjerë arsimor në Perëndim.

Vetë idea e arsimit cilësor e krijuar për të ushqyer shtrirjen e plotë të mundësive njerëzore, është pushtuar nga regjimet e poshttra, të pashpresa, materiale, të prangosura në një gamë të ngushtë të përmbajtjes së përshkruar dhe të dhënë pas qasjeve vlerësuese sasiore, që vjen nga një kulturë shtypëse e shtyrë drejt qëllimit për të drejtuar, që zvogëlon qeniet njerëzore me përshtatjen dhe kryerjen e veprimeve në makinën industriale. Ka një mori cilësish dhe virtytesh, të cilat duhet të jenë puna e universiteteve për të edukuar dhe frymëzuar, por të cilat janë lënë pas dore edhe në universitete që zënë vendin më të lartë në renditjen botërore.

UNIVERSITETI HOLISTIK

Atëherë, si mund ta shtrijmë detyrën e një universiteti si ‘institucion kritik’ në lëvrimin e jo vetëm të atyre mjeteve të nevojshme arsyetuese me masë apo ‘të menduarit kritik’ (dhe zbatimin e tyre në zhvillimin e aftësimit), por edhe shumë më larg se një përqendrim praktik që përmbush nevojat qytetare, deri në ndezjen e të gjitha atyre aftësive dhe virtyteve të parashikuara nga kaq shumë arsimtarë bashkëkohorë dhe kritikë shoqërorë e kulturorë, zërat pasionantë të të cilëve duket se shpesh qajnë në shkretëtirë? Le t’i përsërisim ato: ‘mprehtësi intelektuale, përfytyrim, kureshtje, sipërmarrja, përgjegjësi shoqërore dhe luftë për drejtësi’ si dhe çlirimin e mendjes dhe shpirtit njerëzor, kërkimin e kuptimit dhe qëllimit më të thellë, dhe një vegim se çfarë do të thotë të jesh një qenie plotësisht njerëzore. Dhe le të shtojmë krijimtarinë, mendim të pavarur dhe, natyrisht, atë shtrirje

dhe pranim të zemrës dhe mendjes së hapur, e cila mund të dëgjojë, si dhe të flasë dhe të mbërrijë me interes të vërtetë dhe mirësjellje të thellë ndaj ‘tjetrit’ jo vetëm përmes bisedës dhe diskutimit, por edhe përmes shndërrimit të dashurisë.

Tek ato mund të shtojmë pasqyrën e Ronald Barnett (1990) se një mësim i mirëfilltë i lartë është ‘shqetësues’ në kuptimin e ‘përmbytjes së botës së marrë si e parëndësishme nga studenti’, dhe ‘shqetësuese sepse, në fund të fundit, studenti mbërrin të kuptojë se gjërat gjithmonë mund të jenë të ndryshme nga sa janë. Një përvojë e arsimit të lartë nuk është e plotë nëse studenti nuk e kupton se, pa marrë parasysh sa përpjekje është bërë, ose sa kërkime në bibliotekë, nuk ka përgjigje përfundimtare”. Dhe Richard Pring (2015b) e merr këtë periudhë përmbysjeje të domosdoshme, duke pyetur nëse arsimi i lartë, gjithashtu duhet të ballafaqohet dhe të rrëzojë ‘botën e marrë si të parëndësishme’ të të tjerëve, prindërve, qeverive dhe palëve të tjera të interesit, dhe përshtypjet e vendosura prej nesh të cilët jemi përgjegjës për dorëzimin e tij ‘

Unë qëllimisht përfshij ‘zemrën dhe mendjen’ në qasjen time ndaj gamës së gjerë të aftësive (pra, një këndvështrim vërtet bashkërendues) sepse është organi i përbërë i ‘mendjes-zemrës’ (fu’ad) i cili tregohet nga ato vargje të Kuranit të cilat na nxitin të jemi mirënjohës për cilësitë me të cilat jemi pajisur. Muhamed Asad shpjegon se ky mendim përfshin edhe mendësinë dhe ndjenjën, dhe jep përkthime të ndryshme të këtij emërtimi në vargje të ndryshme si ‘mendjet’, ‘zemrat’ dhe ‘zemrat me njohuri’. Në të njëjtën mënyrë, cilësia e ‘aql (intelektit), i cili shpesh përdoret për të nënkuptuar’ arsyen ‘në kuptimin e të menduarit arsyeshëm, është një mendim me shumë shtresa i cili, siç thekson Cyril Glassé (2001), përputhet në kuptimin e tij më të lartë dhe metafizik, siç përdoret në filozofinë islamike, tek Intelekti ose nous, dhe siç kuptohet në Platonizëm dhe Neoplatonizëm. Ky është Intelekti transhendent, përmes të cilit njeriu është i aftë të njohë Realitetin. Në traditën e Krishterimit Ortodoks është cilësia më e lartë tek njeriu, dhe përmes tij, njeriu njih

Zotin ose thelbin e brendshëm ose parimet (logoi) e gjërave të krijuara me anë të kapjes drejtpërdrejtë ose ndjesisë shpirtërore. Ai banon në thellësinë e shpirtit dhe përbën anën më të brendshme të Zemrës, organit të soditjes. Rumi bën dallimin midis dy shqisave në gjuhën e tij tipike konkrete dhe metaforike duke përshkruar ‘intelektin’ si ‘lëvoren’ dhe ‘Intelektin e intelektit’ si ‘thelbin’.

Gjithashtu e rëndësishme është të kuptohet se pikëpamja shumëplanëshe për ‘aql jo vetëm që përfshin arsyen dhe zgjuarsinë shpirtërore, ose racionalitetin dhe intelektin, por gjithashtu përfshin një përmasë morale, në të njëjtën mënyrë me idenë e’ përsosmërisë ‘të shprehur në fjalën arabe husn shkon shumë më larg se kuptimi i zotërimit vetjak ose mbërritjes në aftësi ose njohuri, por përfaqon virtyt dhe mirësi. Karim Crow (1999) ka treguar se një nga përbërësit kryesorë të idesë së ‘inteligjencës’ e shprehur me emertimin ‘aql është ‘etiko-shpirtëror, të mësuarit se si të ndreqim ndershmerinë e dikujt dhe të shkaktojmë shtysa njerëzore, aftësi dhe fuqi të heshtura për të lulëzuar, me ndjenja të pastra që i bëjnë jehonë zbatimit të një mençurie më të lartë ‘. Një analizë e tillë sjell pika takimi të dobishme me përparimet bashkëkohore në fushën e psikologjisë njohëse, e cila vë në dyshim tkurrjen e zakonshme të zgjuarsisë njerëzore në një faktor të vetëm përbashkues ose faktori z për ‘zgjuarsinë e përgjithshme’, të matur me testet e Pyetësorit të Zgjuarsisë, dhe tregon në vend të kësaj ‘zgjuarsitë e shumta’. Gardner (2006) nxjerr në pah shtatë nga këto: gjuhësore, pamore-hapësinore, arsye-time-matematikore, trup-ndjesi, muzikore-ritmike, ndërnjerëzore dhe ndërqelizore. Sipas Crow, gërshetimi i njohurive me të kuptuarit, dhe i zgjuarsisë emocionale, shoqërore dhe morale, gjithashtu nënkuptohet tradicionalisht me emërtimin “mençuri” dhe shfaqet në “tërësinë vetjake, ndërgjegjen dhe sjelljen e dobishme”. Guy Claxton (1997) tregon rastin e atyre që punojnë si vlerësues në hipodromet amerikane të cilët ‘janë në gjendje të bëjnë llogaritjet, bazuar në një model shumë të ndërlikuar që përfshin deri shtatë lloje ndryshorësh, megjithatë aftësia e tyre për ta bërë

këtë është plotësisht e palidhur me të dhënat e tyre të pyetësorit të zgjuarsisë’ (Ceci dhe Liker 1986).

Fakti që janë intelijenca gjuhësore dhe logjika matematikore ato që vlerësohen më shumë në sistemet arsimore perëndimore, pasqyron pjesërisht ndikimin mbizotërues të Piaget në fushën e psikologjisë së zhvillimit. Piaget e tkurri me sukses inteligjencën intuitive, praktike në nivelin foshnjor të inteligjencës shqisore motorrike, e cila është mbizotëruese gjatë dy viteve të para të jetës, për t’u tejkaluar dhe shndërruar në kohën e duhur nga mënyra më të fuqishme, abstrakte, mendore të njohjes veçanërisht, ‘veprimet formale’ të të menduarit rastësor dhe ndërtimin e teorisë. Claxton (1997) thekson qenësinë e një hamendësimi të nënkuptuar në ‘teorinë e fazave’ të zhvillimit të Piaget, se forma më e lartë e Inteligjencës është veprimi i arsyes dhe logjikës, dhe ndikimi i saj në disa breza të arsimtarëve ka siguruar, që shkollat, madje edhe shkollat fillore dhe kopshtet, e panë punën e tyre, si mjet që i ndihmon fëmijët duke u mbështetur në shqisat dhe ndjesinë e tyre, dhe duke i nxitur ata të bëhen shqyrtues, dhe shpjegues sa më shpejtë të jetë e mundur. Claxton e emërton këtë lloj të menduari si ‘demode’, ai lloj i të menduarit të ndërgjegjshëm të qëllimshëm, i cili punon mirë kur shqetësimi me të cilin përballet është lehtësisht në vartësi të përgjithësimet dhe ideve të përpikta; është shumë më i interesuar në gjetjen e përgjigjeve dhe zgjidhjeve të qarta, sesa në këqyrjen e hamendësimeve, që qëndrojnë pas pyetjeve, të cilat mund të nënkuptohet të ndërlikuara dhe të vështira; nënkupton se mënyra sesi e sheh rrethanën është ashtu siç është, dhe nuk e sheh me lehtësi fajin, i cili mund të jetë në mënyrën sesi rrethana kuptohet ose ‘përshtatet’; kërkon dhe parapëlqen qartësi dhe saktësi përmes gjuhës së mirëfilltë dhe të qartë, dhe as nuk pëlqen e as nuk vlerëson çoroditjen ose paqartësinë; është më shumë i qëllimshëm dhe i mundimshëm, sesa lojtar dhe punon me një ndjenjë ngutje dhe padurimi; dhe bën punë të mirë kur

merret me shqetësimet, që mund të trajtohen si një grumbullim i pjesëve të emërtueshme dhe për këtë arsye janë të kapshme në zbatimin e gjuhës për grimcëzimin, cungimin dhe shqyrtimin.

Në rikthimin e qëllimeve të tij më të larta nga të qenit ndër-marrje, ose ndonjë kalbje tjetër e idealeve të veta, një arsim i lartë mund të përqafojë disa nga ato aftësi të përparuara kritike dhe virtyte të përgjegjshme shoqërore të njëjtësuar nga Giroux dhe të tjerët, sesi, për shembull, dikush mundet të zhvillojë dëshirat shpirtërore, edhe nëse aftësitë e lidhura të vullnetit, qëllimit dhe vendimit mund të lidhen më në mënyrë tipike me 'përpjekjen', e cila është e domosdoshme për zhvillimin mendor? Si mundet dikush të mësojë soditjen pasqyruese (*tafakkur*), apo meditimin e shenjave në krijim (*tawassum*), që të drejton (përmes 'përfytyrimit krijues' në kuptimin e tij më të thellë) për kah pranisë së Krijuesit, ose në vëmendjen shpirtërore (*muraqaba*) me anë të së cilës njeriu vëzhgon dhe kujdeset për shpirtin ose zemrën e tij shpirtërore, një gjendje pranie me Perëndinë në të cilën dëshiruesi lë pas të gjitha mendimet dhe shqetësimet e tjera? Si mund të mësohet *taqwa*, në kuptimin e saj më të thellë të 'vetëdijes për Zotin', ose ndjesisë shpirtërore, aftësisë dalluese (*firasa*) ose mendjehollësisë (*basirah*)? Disa nga këto mund të jenë në programin mësimor në formën e 'përsiatjes' në disa shkolla (megjithëse edhe atëherë shpeshherë shndërrohen në një 'mjet' për qetësi, lumturi, mendje për një dobi më të madhe, ose ndonjë qëllim tjetër 'të dobishëm'), ose mund të ceken shkallë e të rikujtohen, si shpirtra pranues përmes 'mësimin në natyrë', ose veprimtarive të tjera përgjithësuese ose krijuese, por si mund të jetë të përfshihet në disiplinën e specializuar të një kursi universitar? A nuk është diçka, që përkundrazi mund të ushqehet përmes tërësisë *tarbiyah*, atij procesit arsimor me shumë anë, i cili përfshin jo vetëm arsimin zyrtar, por edhe atë që mësohet përmes familjes, miqve, idhujve, arsimit plotësues, veprimtarive rikrijuese, kulturës dhe udhëtimit (madje edhe në

Kinë)? Deri tani, mund të arsyetohet gjithashtu, se një mësues i mirë duhet të jetë jo vetëm një *mu'allim*, përcues i dijes, por edhe një *murabbi*, një ushqyes i shpirtave dhe zhvillues i karakterit.

Por le të kthehemi në tokë nga stratosfera, te pamja që mund të shpresojmë të mbërrijmë përmes ringritjes arsimore të mbështetur në bashkërendimin e njohurive dhe vlerave dhe fuqinë tjetërsuese të marrëdhënies. Abdulkader Tayob (2015) tregon rrugën në komentën e tij për një nga ligjërimet e Rumi, në të cilën Mevlana tërheq vëmendjen e tij here pas here tek dhimbja dhe lëndimi i ndërës në takimin midis 'vetvetes dhe tjetrit' dhe prishjes së marrëdhënies midis tyre. Siç pohon Tayob, Rumi largohet nga 'një vetvete, që është në kundërshtim ose e ndarë nga tjetra dhe 'drejton vetveten nga integrimi dhe bashkimi me tjetrën'. Kjo nuk është për të mohuar dhimbjen, "ndjenjën e tjetërsimit dhe varësisë, që ka mbërritur të prekë thellë në tela" tek ata, që merren me ringritjen arsimore islame në kohët tona. Dhe siç pohon Tayob, kjo dhimbje sigurisht që nuk duhet të zëvendësohet me një ndjenjë të thjeshtë bashkimi dhe përgjithësimi. Dhimbja e pushtimit, shkatërrimi i bashkësive dhe jetesës përmes kapitalizmit të shfrenuar dhe sistemeve të tjera të padobishme në botën moderne, nuk mund të mohohen'.

Sidoqoftë vlerësimi i Rumi për unitetin dhe shumësinë në botë dhe përshtypja e tij e thellë, se 'rruga drejt vetvetes kalon përmes tjetrit', hap një rrugë drejt ringritjes bashkëkohore arsimore, e cila mund ta kapërcejë lidhjen në dallim dhe ndryshim, që ne mund ta shohim në tre prirje kryesore të identifikuara nga Tayob. Lidhja me dikotomizmin është shumë e dukshme në prirjet refuzuese dhe 'dyzuese' antiperëndimore, që çuan në shpëputjen midis arsimit fetar dhe laik, por Tayob gjithashtu pohon, se është i pranishëm edhe në qëndrimin e tretë të përfaqësuar kryesisht nga 'Lëvizja islamizuese'. Megjithatë në dukje "integruet", kjo "çon një hap para drejt "universalitetit dhe unitetit" vetëm sa për të "bërë një hap tjetër mbrapa drejt dallimit dhe ndryshimit". Në një mënyrë të tillë

qasja e Islamizimit mund të përcaktohet, si një agim i rremë, ose një ngjarje e cila synon të çojë në bashkërendim, por që në fund të fundit përqendrohet vetëm tek vetja dhe nuk merr ndonjë mësim nga mënyra në të cilën "Tjetri mundëson një pasqyrim të përsosur të vetvetes". Një arsytim i bërë në mënyrë të tërthortë nga Muhamed Nejatullah Siddiqi (2015), i cili pasi kaloi një kohë të jetës duke punuar dhe studiuar 'ekonominë islame', tani del me përfundimin, se edhe "teoria dhe praktika e Ekonomisë dhe bankat islame janë me të meta, plot çrregullime dhe në thelb kanë dështuar si projekte. E tëra që ne mund të bëjmë është të përgëzojmë veten, që kemi shpikur kapitalizmin duke përdorur jurisprudencën islame! "Të mendoresh se myslimanët janë disa të parrezikuar nga' shekullarizimi, individualizmi dhe sëmundjet etike' është, si të jesh në një gjendje mohimi, për problemet e politikës, shoqërisë dhe etikës qartësisht të dukshme në Perëndim, për Tjetrin, dhe kjo është thirrje për rishikim të thellë të vetvetes' dhe shqetësimet e tilla ofrojnë një pikënisje të vërtetë për ringritjen arsimore. Në të njëjtën mënyrë dhe mbase më me theks është gjithashtu një iluzion, që myslimanët të mendojnë, se ata janë të parrezikuar nga 'parëndësia, shkretimi dhe hallakatja', të cilin ish-Kryepeshkopi i Canterbury, Rowan Williams (2007) e sheh, si gjithnjë e më të dukshme në shoqërinë bashkëkohore britanike. Dhe ne mund të shtojmë këtu pyetjen therëse të Jezusit në Predikimin e tij në Mal, duke pyetur pse ne e shohim qimen në syrin e vëllait tonë dhe nuk vëmë re traun në syrin tonë (Matthew 7: 1-5). Gjithashtu njihet edhe si "Fjalim mbi Gjykueshmërinë," metafora e tij përmbledhëse rreth ndërlidhjes midis vetvetes dhe tjetrit është gjithashtu shprehur në gjuhën e psikologjisë 'së thellë' bashkëkohore' në kuptimin e 'hijes' dhe 'projeksionit'. Duke mohuar traun në syrin tonë, në mënyrë të pavetëdijshme e projektojmë atë tek tjetri, në të njëjtën mënyrë siç projektojmë sëmundjet e shoqërisë sonë mbi mërgimtarët, duke sharë dhe madje duke dregosur 'të huajin'. Në një mënyrë të tillë tjetri përfytyrohet si "i errët", një projeksion i "hijes" tonë, ajo krahina

tjetër e mendësisë, të cilin ne nuk mbërrijmë ta njohim në veten tonë, si pjesë e “tërësisë” sonë. Mund të përmenden rezultate të shumta keqdashëse të kësaj vetëdije, përfshirë këtu tërbimin vrasës të Boko Haram dhe Anders Breivik, të shqyrtuara nga Sindre Bangstad (2015) në shkrimin e tij mbi Islamofobinë në Norvegji, në nxirjen e tyre përkatësisht ose të ‘Perëndimit’ (Boko=Perëndimor libra) ose ‘multikulturalizmi’, i cili shpreh për të frikësuarit nga e panjohura, hijet e urryera të ‘islamifikimit’ të Europës.

Përfundimi i Tayob, se ‘vlerat’ duhet të kenë përparësi mbi identitetin në përpjekjet për një kahje të re drejt “Unitetit radikal” të nevojshëm për ringritjen arsimore duket se bie në kundërshtim me besimin e Gebserit, se ‘struktura “mendore” në agoni’ nuk mund të ringjallet përmes një kthimi në vlera, por vetëm përmes një kalimi ‘formë integrale e vetëdijes’. Por të dyja këto njohuri janë jashtëzakonisht të vlefshme, dhe një mënyrë për të lëvizur drejt zgjidhjes së ndonjë mosmarrëveshje në dukje është të marrësh ‘rrënjësoren’ në kuptimin e saj për lidhje me ‘rrënjën’ ose prejardhjen, dhe jo në kuptimin e saj të mëvonshëm ndihmës për sa i përket referimit politik, veprim ose reformë dhe ndryshim apo risi. Duket qartë se si rrëshqitja e emërtesave drejt paqartësisë, ka cunguar më tej emërtimin në kuptimin e tij “radikalizim” të përdorur për ekstremistët.

Të jesh ‘radikal’ në kuptimin e kthimit në zanafillën e dikujt, është të shmangësh vegimin e tunelit, të mos ballafaqohesh ngushtë me pjesën e përparme (i joshur nga progresivizmi, i cili kundërshton të gjithë traditën), por as në pjesën e pasme (dogmatizmi regresiv apo nostalgia për kohët e kaluara), por të përballesh gjithmonë me Qendrën, e cila është progresivizmi ‘pika origjinale’ e treguar nga kuptimi i fjalës ‘revolucion’. Në të njëjtën mënyrë mund t’i përmbahemi rrënjës së fjalës “identitet”. Kuptimi i saj i vërtetë ruhet më së miri në prejardhjen e vet ‘I njëjtë’, i cili pasqyron kuptimin e identiteteve latine, fjalë për fjalë ‘njësoj’, që rrjedhin nga Latin *idem*, ‘e njëjtë’. Gjendet një ‘identitet’ i përbashkët në të gjitha qeniet

njerëzore, banorë në vendosjen parësore ose natyrën thelbësore (*fitrah*) me të cilënne kemi qenë të pasuruar hyjnisht. Fjala “e thjeshtë”, që rrjedh nga kuptimi rrënjë indo-europiane “njëjtë” ka kuptimin themelor “e njëjta farë”, domethënë jo shumëfarësh. Lidhja kuptimore midis asaj, që është e thjeshtë dhe asaj që është më vete, duket qartë në fjalën Latine *simplicus* (më vete), që rrjedh nga kjo rrënjë. Njeriu ‘i thjeshtë’ pra, mund të shihet në një kuptim, si një njeri ‘i vetëm’ i pandarë, një person që është gjithmonë ‘i njëjti’, i vërtetë për vetveten. Thjeshtësia në këtë kuptim është si një pasqyrë, që pasqyron Njëjtësinë Hyjnore në thelbin e çdo qenie njerëzore.

Marrëdhënia midis fjalëve “originë” dhe “orientim” gjithashtu mund të gërmohet nga rrënja e tyre e zakonshme. Të dy fjalët angleze vijnë nga i njëjti burim, Latinisht *oriri* ‘lindja’. Folja “orient” dhe motërzimi i saj “orientate” fillimisht nënkupton “kthimin e fytyrës në lindje”, drejtimin e lindjes së diellit. Drejtimi është një ide e rëndësishme shpirtërore, qoftë nga ana e jashtme përsa i përket drejtimit fizik (si në *Kibla*, drejtimin me të cilin myslimanët përballen në lutjen e përditshme, ose kthimi nga lindja drejt altarit për të krishterët) ose te drita e Zotit, as nga Lindja, dhe as nga Perëndimi’ (24:35), pika e bashkimit brenda zemrës, pikë pa përmasa në Qendrën përtej dyzimit dhe lojës së të kundërtave. Për t’u përballur me qendrën në këtë drejtim të brendshëm dhe për të nuhatur, se ‘kudo që të kthehesh atje është fytyra e Zotit’ (2:115) kërkon përkujtimin e vazhdueshëm të prejardhjes sonë, pikën tonë të lindjes dhe kthimin tonë të pashmangshëm: ‘Me të vërtetë ne i përkasim Zotit dhe me të vërtetë Atij do t’i kthehemi. (2:156).

Në të gjitha këto gërmime kuptimore, ne mund të dallojmë një gjuhë parësore, e cila qartëson bashkimin themelor dhe ndërlidhjen në rrënjë të gjithçkaje të qenësishme. Ky “bashkim rrënjësor” në kuptimin e tij më të thellë duhet të jetë në zemër të ringritjes rrënjësore arsimore të nevojshme në të gjitha shoqëritë. Të rrënjësura në marrëdhënie jetësore midis ‘vetvetes dhe

tjetrit', identiteti, orientimet dhe vlerat tona të ndryshme gjejnë një zanafillë dhe qendër të përbashkët, që shpërndan kundërshtimet e ngurta të ngritura nga dyzimi. Siç përfundon Sardari, 'Islamizimi i Diturisë, si shumica e ideve ka ecur përpara. Ishte një prodhim i kohës dhe përmbajtjes së saj. Por ajo ka lënë një trashëgimi'. Emërtimi i vetë parimeve fillestare të përqendruara në Bashkimin Hyjnor (*tawhid*), qëndron si një armaturë mbajtëse për ringritjen arsimore. Tani ne 'ecim përpara' me 'Bashkëndimin e njohurive', për të qenë të sigurt, por edhe me atë këndvështrim pamor të plotë, i cili mund të kapet vetëm nga tërësia e aftësive njerëzore. Kjo është vetëdija e shfaqur, që na afron shpresë për të ardhmen.

REFERENCAT

- Një version i mëparshëm i kësaj eseje nga Jeremy Henzell-Thomas u botua për herë të parë si Hyrje në *Critical Muslim*, 'Educational Reform', numri 15, (Londër: Hurst, 2015).
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat* (Dawlat Al-Tunisia, katër vëllime, 1882).
- Asad, Muhammad. 1980. *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar Al-Andalus, ribotuar nga Bath: The Book Foundation, 2004), fq. vi.
- Bangstad, Sindre. 2015. 'Researching Islamophobia in Norway'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', Nr. 15, (Londër: Hurst), fq. 99-110.
- Barnett, Ronald. 1990. *The Idea of Higher Education* (Buckingham: Open University Press and SRHE).
- Barzun, Jacques. 2001. *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present: 500 Years of Western Civilisation* (Londër: Harper Collins), fq. 760-61.
- Bennabi, Malik. 1954. *The Question of Culture* (ribotuar nga the Islamic Book Trust, 2003).
- Ceci, S. J. and Liker, J. 1986. 'A day at the races: a study of IQ, Expertise and cognitive complexity', *Journal of Experimental Psychology: General*, vëll. 115, fq. 255-266.
- Claxton, Guy. 1997. *Hare Brain Tortoise Mind: Why Intelligence Increases When You Think Less* (Londër: Fourth Estate).

- Crow, Karim Douglas. 1999. 'Between Wisdom and Reason: Aspects of 'Aql (Mind-Cognition) in Early Islam'. *Islamica*, 3:1.
- D'Souza, Dinesh. 1995. *The End of Racism* (New York City: The Free Press).
- El-Affendi, Abdelwahab. 2015. 'Thinking of Reconfiguration'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', Nr. 15, (Londër: Hurst), fq. 49-58.
- Ferguson, Niall. 2011. *Civilisation: The West and the Rest* (New York: Penguin Books).
- Gardner, Howard. 2006. *Multiple intelligences: New Horizons in Theory and Practice* (Basic Books).
- Gebser, Jean. 1985. *The Ever-Present Origin*, përkthim i autorizuar nga Noel Barstad with Algis Mickunas (Athens: University of Ohio Press).
- Giroux, Henry. 2015. 'Higher Education and the Politics of Disruption' më datë 17/03/2015 në <http://truth-out.org/news/item/29693-higher-education-and-the-politics-of-disruption> (akesuar më 20/03/2015).
- Glassé, Cyril. 2001. *The Concise Encyclopaedia of Islam* (Londër: Stacey International), fq. 55.
- Goldman, Daniel. 1995. *Emotional Intelligence* (New York: Bantam).
- Halliday, Fred. 1997. 'A new world myth', *New Statesman* (April), fq.42-43.
- Henzell-Thomas, Jeremy. 2015. 'The Power of Education'. *Critical Muslim*, 'Power', numri 14, (Londër: Hurst), fq. 65-86.
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilisations and the Making of the New World Order* (New York: Simon and Schuster).
- Kahneman, Daniel. 2012. *Thinking, Fast and Slow* (Londër: Penguin Books).
- Lewis, Harry. 2007. *Excellence Without A Soul: Does Liberal Education Have a Future?* (Public Affairs).
- Mishra, Pankaj. 2015. 'After the Paris Attacks: It's time for a new Enlightenment'. *The Guardian*, January 20th.
- Moosa, Ebrahim. 2015. *What is a Madrasa?* (Edinburgh: Edinburgh University Press), diskutuar në Simpoziumin *Critical Muslim*, 'Educational Reform', numri 15, (Londër: Hurst), fq. 213-241,
- Me kontribut të Iftikhar Malik, Shanon Shah, Mohammed Moussa dhe Merrylyn Wyn Davies.
- Muborakshoeva, Marodsilton. 2015. 'Universities in Muslim Contexts'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', issue 15, (Londër: Hurst), fq. 37-48.
- Panjwani, Farid. 2015. 'Facing Muslim History'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', numri 15, (Londër: Hurst), fq. 121-133. Ky punim përditëson dhe zhvillon më tej idetë nga punimi i mëparshëm, 'The "Islamic" in Islamic Education: Assessing the Discourse', *Current Issues in Comparative Education* 7:1 (2004).
- Peat, FQ. David. 1994. *Black foot Physics: A Journey into the Native American World view* (Londër: Fourth Estate), fq. 57.

- Pring, Richard. 2015a. 'What is a University?' *Critical Muslim*, 'Educational Reform', numri 15, (Londër: Hurst), fq. 25-35.
- Pring, Richard. 2015b. 'The Changing Nature of Universities: economic relevance, social inclusion or personal excellence?' at <http://www.learning.ox.ac.uk/iaul/ProfPring.pdf> (aksesuar më 28/3/2015).
- Rose, Martin. 2015. 'The Sheepskin Effect'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', issue 15, (Londër: Hurst), fq. 73-87.
- Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi* III, fq.2527-2528 dhe IV, fq. 1960- 1968.
- Sardar, Ziauddin. 2004. *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim* Londër: Granta Books), fq. 194-203.
- Siddiqi, Nejatullah. 2015. 'My Life in Islamic Economics'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', botimi 15, (Londër: Hurst), fq. 143-158.
- Taleb, Nassim Nicholas. 2007. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable* (New York: Random House).
- Tarnas, Richard. 1996. *The Passion of the Western Mind* (Londër: Pimlico), fq.445.
- Tayob, Abdulkader. 2015. 'Reforming Self and Other'. *Critical Muslim*, 'Educational Reform', botimi 15, (Londër: Hurst), fq. 59-73.
- Toynbee, Arnold. 1934-1961. *A Study of History* in 12 volumes (Oxford University Press).
- Williams, Rowan. 2007. 'Is our society broken? Yes, I think it is'. Daily Telegraph, 17 Shtator.



JEREMY HENZELL-THOMAS

Drejt një gjuhe integrimi

Unë jam i sigurt, se shumica prej nesh e dinë ndonjë nga llojet e tregimit biblik të Kullës së Babelit nga Libri i Zanafillës (11: 1-9), e madje ka edhe nga ata prej nesh, që nuk mund të jenë të njohur me zbatimin metaforik të fjalës 'Babel', që do të thotë çoroditje e ngatërruar zërash, ose zhurmën e fjalimit të ndërsjelltë e të pa-kuptueshëm.

Disa prej nesh gjithashtu mund ta njohin të paktën një nga përshkrimet e shumta të ndërtesës së Kullës së Babelit në artin perëndimor, nga të cilat dy pikturat e vajit të mbijetuara (rreth 1563) nga Pieter Bruege Plaku, janë ndoshta më të mirënjohurat. Përshkrimi i Bruegel-it i Kullës është i modeluar sipas Kolosseumit Romak, si një shenjë e krenarisë dhe vetëbesimit kokëfortë (Roma si "qyteti i përjetshëm" i ndërtuar për të zgjatur përgjithmonë). Sipas tregimit biblik Kulla e Babelit u ngrit nga pasardhësit e Noah (Nuh) të udhëhequr nga Nimrodi, Mbreti i Shinar, në një përpjekje mburravece për t'u ngjitur deri në parajsë. Si një ndëshkim për krenarinë e tyre, Zoti i hutoi ata duke i bërë ndërtuesit të paaftë të kuptojnë fjalimin e njëri-tjetrit; Prandaj sipas gojëdhënës ka ndodhur, 'ngatërrimi i gjuhëve' copëzimi i ligjëritimit njerëzor në gjuhët e ndryshme të botës dhe shpërndarja e njerëzimit mbi faqen e dheut.

Kurani, sidoqoftë nuk e mbështet idenë, se larmia e gjuhëve dhe racave është një ndëshkim për mendjemadhësinë dhe fyren, një ngarkesë e pafalshme e vendosur mbi njerëzimin, ose një

rënie nga identiteti i besimit në një Zot, dhe nga pastërtia e tër-heqja e ndërsjellë shumë gjuhësore dhe shumë kulturore. Përkundrazi ajo rregullon në mënyrë hyjnore unitetin në diversitet, jo vetëm në anën e kulturës, gjuhës dhe racës, por edhe në fe. Siç shpjegon Mahmoud Ayoub; 'Njerëzimi filloi si një dhe duhet të mbetet një, por është unitet në diversitet. Ky diversitet, për më tepër nuk është për shkak të zvetënimit të përshkallëzuar të shoqërisë njerëzore nga një gjendje ideale ose utopike. As nuk është pasojë e mungesës së udhëheqjes hyjnore ose të mirëkuptimit njerëzor. Përkundrazi diversiteti fetar është një rrethanë normale njerëzore, është pasojë e larmisë së kulturave njerëzore, gjuhëve, racave dhe mjediseve të ndryshme'. Dhe sipas fjalëve të Rabbit Abraham Heschel: 'Shpallja është gjithmonë e përshtatshme për cilësinë e njeriut. As dy mendje nuk janë njësoj, ashtu si dy fytyra nuk janë njësoj. Zëri i Zotit mbërrin shpirtin e njeriut në mënyra të ndryshme, në një shumësi gjuhësh. Një e vërtetë vjen e shprehur në shumë mënyra të të kuptuarit". Vetë Profeti Muhammed thuhet se ka thënë: "Diversiteti i popullit tim është bekim" (ikhtilaf ummati rahmah).

Vargjet kryesore në Kuran, të cilat mbështesin pluralizimin dhe vlerën e diversitetit janë të mirënjohura, por nuk mund të përsëriten sa duhet:

Ndërmjet shenjave të Tij janë krijimi i qiejve dhe i Tokës dhe shumëllojshmëria e gjuhëve dhe e ngjyrave (racave) tuaja. Padyshim në këtë ka shenja për ata që dinë. (30:22); Ne nuk kemi çuar asnjë të dërguar, përveçse në gjuhën e popullit të tij, për t'u shpjeguar atyre (shpalljet e Zotit). (14:4); Ne për secilin nga ju kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë. Sikur të donte Allahu, do t'ju kishte bërë një popull të vetëm, por Ai kërkon që t'ju provojë në atë që ju ka dhënë, prandaj bëni gara për punë të mira! Të gjithë do të ktheheni tek Allahu e Ai do t'ju lajmërojë për çështjet, rreth të cilave kishit kundërshti. (5:48) Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre dhe ju bëmë popuj e fise, për ta njohur njëri tjetrin. (49:13)

Ziauddin Sardar, duke shqyrtuar dy nga këto vargje shton, se diversiteti i gjuhëve njerëzore, kulturave, racave dhe kombeve është pjesë e qëllimit të krijimit' dhe Muhamed Asad shënon vargje të tjera, të cilat mbështesin, se sipas fjalëve të tij, "dallimi i pandërprerë në pikëpamjet dhe idetë e burrave nuk është i rastësishëm, por paraqet një faktor themelor të vullnetit të Zotit, atë të pranisë njerëzore'. Me pak fjalë Kurani na thotë, se diversiteti është një dhuratë, një element i gjendjes parësore të njeriut, një shenjë për të mençurin, një mundësi për të njohur njëri-tjetrin dhe për t'u pajtuar me njëri-tjetrin për të bërë vepra të mira.

Në shtjellimin e tij të "*Adam to Confusio Linguarum*", Umberto Eco merr parasysh pikëpamjen e Jürgen Trabant për historinë e Kullës së Babelit:

Kjo histori është një veprim propagandues, për aq sa siguron një shpjegim të veçantë të prejardhjes dhe larmisë së gjuhëve, duke e paraqitur atë vetëm si dënim dhe mallkim. Meqenëse shumëllojshmëria e gjuhëve mundëson një ndërlidhje botërore midis njerëzve, tek e pakta, vështirë që me siguri të ishte një ndëshkim. Sidoqoftë nënkuptoi gjithashtu një përmirësim të fuqive krijuese të vërteta të Adamit, një përhapje e asaj fuqie, që lejoi prodhimin e emrave në sajë të frymëzimit hyjnor.

Duke reflektuar në shpalosjet kuranore të shumësisë fetare, Khalid Abou El-Fadl bën arsyetimin e rëndësishëm,

që komentatorët klasikë mbi Kuranin nuk hulumtuan plotësisht ndikimet e këtij miratimi të ndashmërisë, ose rolin e zgjidhjes paqësore të keqkuptimeve në përjetësimin e llojit të bashkëveprimit shoqëror, që do të çonte në njerëz, që njohin njëri-tjetrin. Kurani nuk jep rregulla ose udhëzime të përcaktuara, sesi kombet e ndryshme dhe fiset 'duhet të përftojnë' njohuri të tilla. Në fakt prania e ndashmërisë, si qëllim kryesor i krijimit... mbeti e pazhvilluar në teologjinë islame. Studiuesit myslimanë paramodernë, nuk kishin një nxitje të fortë për të shqyrtuar kuptimin dhe pasojat e miratimit të ndashmërisë kuranore, dhe marrëdhënies ndërkulturore. Kjo është pjesërisht për shkak të mbizotërimit politik dhe

epërsisë së qytetërimit islam, i cili i la dijetarët myslimanë me një ndjenjë vetëbesimi të mjaftueshme. Sidoqoftë është e drejtë të thuhet, se qytetërimi islam ishte pluralist dhe jashtëzakonisht dorëlëshuar ndaj emërtimeve të ndryshme shoqërore dhe fetare. Kuptimi i ndikimeve të përkushtimit ndaj shumëllojshmërisë njerëzore dhe njohurive të ndërsjella në kushte bashkëkohore kërkon pasqyrim moral dhe vëmendje për rrethanat historike, pikërisht ajo që mungon nga teologjia dhe shkolla thjeshtëzuese.

HORIZONTET ZGJERUESE TË NJOHURIVE NJERËZORE

Mundësia e artë për përparimin e dijes dhe të kuptuarit e diversitetit si dhuratë, nënkuptohet gjithashtu në simbolikën e Penës në Kuran. Duke shtjelluar vargjet e para të Kuranit, që do të shpalleshin, Lexo me emrin e Zotit tënd, i Cili krijoi (gjithçka), e krijoi njeriun nga një droçkë gjaku! Lexo! Zoti yt është Bujari më i madh, i Cili me anë të penës ia mësoi, ia mësoi njeriut ato që nuk i dinte. (96:1-5), Muhamed Asad vëren se pena, përdorimi i së cilës i ka qenë mësuar njeriut nga Zoti, është një shenjë për të gjitha njohuritë e mbajtura me anë të shkrimit.

Aftësia e veçantë e njeriut për të përçuar, me anë të fletoreve të shkruara, mendimeve, përvojave dhe njohjeve të tij nga njëri brez te tjetri, nga brezi në brez dhe nga një mjedis kulturor në tjetrin, e pajis të gjithë njohurinë njerëzore me karakter grumbullues; ngaqë falë kësaj aftësie të dhënë nga Zoti, çdo qenie njerëzore merr pjesë, në një mënyrë apo tjetër, në grumbullimin e vazhdueshëm të diturisë së njerëzimit. Siç e thotë saktë Sardari: Ne jemi krijuar me aftësinë për të qenë qenie të njohura me aftësinë për të mësuar. Të mësuarit dhe njohuritë janë nga vetë natyra e tyre grumbulluese, kështu që unë e marr si të pakundërshtueshme, që ne kemi aftësinë dhe përgjegjësinë për të përparuar në mirëkuptim”.

Dhe ky përparim varet gjithashtu në një shkallë të madhe nga një larmi burimesh dhe fillesash të njohurive njerëzore dhe shkëmbimit të tyre, bashkim dhe bashkëpunim në zhvillimin e qytetërimit njerëzor. Një shembull i mrekullueshëm historik është shpikja e Skenarit të Përpjesëtuar nga veziri dhe shkruesi mjeshtër Ibn Muqla në Bagdatin e shekullit të 10-të. Pse u deshën të kalojnë tre shekuj pas vdekjes së Profetit të Islamit para ardhjes së një 'profeti të shkrimit të dorës' (Ibn Muqla), trashëgimia e të cilit në sigurimin e bazës gjeometrike për ndërtimin e formave të shkronjave arabe do të përcaktonte atë, e cila që atëherë u vlerësua, si kulmi i bukurshkrimit, mënyra më e mirë e përmbarimit të shkrimeve të shenjta të Kuranit në letër? Ahmed Moustafa dhe Stefan Sperl japin përgjigjen: 'Shpikja e Shkrimit të Përpjesëtuar duhej të priste një kohë, kur horizonti i dijes të përthithej nga ithtarët e kulturës islame, bashkë me të edhe emërtesa shkencore e gjuhës arabe, të ishte zgjeruar sa duhet për të përfshirë dhe për të thithur përparimet e qytetërimeve të tjera, të hershme'.

Ky zgjerim natyrisht përfshinte dhe u ndërtua sipas mbërritjes së vetë Grekëve në shkencën e gjeometrisë. Dhe ky përpunim i ndërgjegjësimit në rritje nënkuptohet në vargjet kuranore: "Ne do t'u tregojmë atyre shenjat Tona në hapësirat tokësore e qiellore, si dhe në vetvete, derisa t'u bëhet plotësisht e qartë se ai (Kurani) është e vërteta." (41:53) Muhamed Asad e sqaron këtë varg për të treguar 'një thellim dhe zgjerim hap pas hapi të depërtimit të njeriut në mrekullitë e gjithësisë, si dhe një kuptim më të thellë të mendësisë së tij' dhe Moustafa dhe Sperl shpjegojnë, se 'emërtimi horizont (*afaq*) mund të kuptohet, si duke iu referuar gamës së zgjeruar të përshtypjes njerëzore ashtu edhe fushave të ndryshme të njohurive njerëzore, cilido qoftë burimi i tyre". Se një kuptim i tillë thellues mund të vijë vetëm pas një periudhe rritjeje dhe pjekurie të vetëdijes, thekson Kurani në mënyrë të përsëritur. Vlen të përmendet, se Asad në mënyrë të qartë ia mveshi "frymën e kërshërisë mendore dhe hetimit të pavarur" lidhjes së saj me "zgjerimin e horizonteve", "këmbënguljes për vetëdije dhe njohuri" në Kuran.

FUQIA E DIALEKTIKËS

Një nxitës i rëndësishëm i përparimit të njohurive dhe maturimit të vetëdijes është procesi i dialektikës. Në kreun e tretë, unë e krahasova këtë me prirjen njerëzore për dikomitizim, e cila është në themel të kaq shumë keqkuptimeve dhe ngatërresave. Ndërsa mendimi dikotomik ose binar shpesh është i shtrënguar të ndajë realitetin duke përshtatur një qëndrim të kundërt dhe kundërshtues, i cili përjashton “tjetrin” dhe nuk mund të gjejë asnjë të përbashkët, ose pika takimi midis qëndrimeve konkurruese, dialektika nga ana tjetër, është procesi i të folurit dhe të menduarit, që del nga të kuptuarit, se e gjithë njohuria njerëzore është e përkohshme. Përmes saj njeriu kërkon të stërhollojë në mënyrë ideale një teori ose qëndrim në fuqi dhe të përparojë njohuritë përmes angazhimit të thellë me një varg provash dhe një shumësi pikëpamjesh të ndryshme, argumentesh, këndvështrimesh dhe shembujsh të mendimit, dhe përmes ‘bisedës së hapur dhe respektuese, shumëpalëshe me një bashkësi më të gjerë bashkëbiseduesish’. Një libër i botuar së fundmi me titull *Tetralogue* nga filozofi Timothy Williamson ka nëntitullin: ‘Unë kam të drejtë; Ju jeni gabim’. I vijëzuar sipas traditës së bashkëbisedimit sokratik, është një shqyrtim i gjerë midis katër vetave në një tren. Secili prej tyre fillon i bindur, se ai ose ajo ka të drejtë, por ndërsa biseda zhvillohet, duke filluar nga arsyetimi logjik i ftohtë deri në përplasje vetjake të ashpër, të gjithë ata kuptojnë, se duhet të ri-ndreqin atë që mendojnë për disa ide kryesore, përfshirë këtu edhe të vërtetën, gënjeshtren, dogmën, relativizmin, shkencën dhe bestytinën. Brenda kufijve së shoqërive myslimane është shqyrtuar, se ka një nevojë të ngutshme për jehonën dhe zbatimin e etikës dhe etikës së duhur islame (*adab al-ihktilaf*) për t’u angazhuar në një shqyrtim të respektueshëm dhe kundërshti në një botë të larmishme dhe një Islam të larmishëm. Kjo përfshin nevojën për diskutim njerëzor për ato çështje bashkëkohore, të cilat mund të nxitin

kundërthënie dhe mosmarrëveshje, por megjithatë hyjnë në mjedisin e shumicës së fjalimeve, në të cilat mendimet e ndryshme mund të shprehen në mënyrë të ligjshme.

Hulumtimet e fundit në Universitetin e Çikagos gjithashtu kanë zbuluar, se biseda në grup jep fuqinë e jashtëzakonshme dhe pothuajse të pashpjegueshme për të zbuluar gënjeshtren dhe 'nuhatjen e asaj që është e mirëfilltë'. Në fakt njerëzit në një grup 'kanë më shumë gjasa të njësojnë gënjeshttrat sesa dikush i mirë stërvitur'. Me fjalë të tjera mund të thuhet, se biseda shumëpalëshe ngjall aftësinë e përbuzjes, atë kusht ose nivel (*furqan*) i cili na mundëson të dallojmë të vërtetën (*haqq*) nga gënjeshtra (*batil*), dhe të drejtën nga e gabuara. Sidoqoftë kjo ngre disa pyetje të vështira, veçanërisht atë se çfarë kuptohet me fjalën "e mirëfilltë", ose me fjalët e famshme, që hapin punimin e Francis Bacon mbi të Vërtetën: 'Cila është e vërteta?- tha duke bërë shaka Pilate, i cili nuk do të qëndronte për të marrë përgjigje'. *Tetralogu* midis udhëtarëve në tren nuk mbërrin në ndonjë përfundim, se kush ka të drejtë dhe kush është i gabuar, por ia lë lexuesit të vendosë. Hulumtimi nga Universiteti i Çikagos, megjithatë duket se lë të kuptojë, që drejtimi i udhëtimit i fuqizuar nga dialektika është drejt një vendmbrëritje, e cila mund të emërtohet si 'e vërteta', dhe që ka vulën e 'origjinalitetit'. Për të shtrirë dallimin deri në skaj, ne kemi një vërtetësi të shqyrtueshme, ndërkulturore ose të dykuptimtë të përhershme në njërën anë, dhe një dallim të plotë, autoritar dhe të qartë midis të vërtetës dhe të pavërtetës në anën tjetër. Dhe në këtë kuptim ne mund të zbërthejmë një shënim tjetër të Muhamed Asadit mbi rolin e Penës, në të cilin ai pohon rolin kryesor të Shpalljes Hyjnore (dhe të Kuranit si *Al-Furqan*) në edukimin shpirtëror dhe moral të njerëzimit: 'Për më tepër Zoti që e mëson njeriun nënkupton edhe vepimin e shpalljes së Tij, përmes profetëve, të vërtetave shpirtërore dhe niveleve morale, të cilat nuk mund të vendosen qartësisht, vetëm përmes përvojës njerëzore dhe arsytimit: dhe kështu ai e kufizon dukurinë e shpalljes hyjnore si të tillë'.

TENSIONI NDËRMJET 'AUTORITETIT' DHE 'INTERPRETIMIT'

Sardari e përcakton saktë një nga çështjet kryesore para nesh, si tensionin e dukshëm midis vështirësisë së vendosjes së asaj, që hamendësohet autentike (dhe kështu përcakton kushtet tona, në lidhje me rrethanat e tanishme) dhe e të qenurit sa më i vërtetë për “thelbin origjinal” të gjërave. Ai përmend një çështje të rëndësishme, përpjekjen e shumë myslimanë të rinj në ditët e sotme për të zbuluar atë, që ata e shohin si “Islam i mirëfilltë”, madje duke u kthyer në burimet kryesore “origjinale”, dhe që prapë se prapë përfundojnë me një qasje letrare. Në të vërtetë ata shpesh pranojnë “aftësinë” e atyre që “dinë” për të mbërritur në interpretimet tekstuale të asaj se ç’do të thotë të jesh mysliman në shekullin njëzet e një”.

Kjo çështje shtrihet nga pyetjet më të rëndësishme, që duhet të trajtojmë në hulumtimin terminologjisë. Si mund ta zgjidhim dikotominë e mundshme në një anë, të asaj që është ‘origjinale’, autentike dhe ‘autoritare’ dhe nga ana tjetër, asaj që është e hapur për interpretim dhe kontekstualizim. Si mund t’i bëjmë vend në gjuhën që përdorim si hyjnore ashtu edhe atë njerëzore, shpalljes dhe arsyes, unitetit dhe shumësisë, çfarë është “e plotë” dhe “e paplotë”, “e sigurt” dhe “e pasigurt”? Ne do të duhet të kthehemi në këtë pyetje nga këndvështrime të ndryshme, dhe në kohën e duhur unë do të parashtroj disa parime, që mund të jenë të dobishme për të treguar rrugën përpara.

Edhe ngatërrimi i gjuhëve dhe mësimi më i thellë sqarohen bukur në tregimin e Rumi për udhëtarët dhe rrushin. Katër udhëtarë një Persian, një Turk, një Arab dhe një Grek, po grinden sesi të shpenzojnë më mirë një monedhë të vetme, e cila ishte e vetmja pjesë e parave, që ata kishin të përbashkët. Të gjithë duan rrush, por nuk e kuptojnë këtë, sepse secili prej tyre ka një fjalë të ndryshme për këtë frut. Një udhëtar i dëgjon duke u grindur, e

kupton se të gjithë duan të njëjtën gjë, dhe afron të plotësojë të gjitha nevojat e tyre me monedhën që ata posedojnë. Ai shkon dhe iu blen atyre një vesh rrushi, dhe të gjithë mbeten të mahnitur kur zbulojnë, se fjalët e tyre të ndryshme nënkuptonin të njëjtën gjë.

Tani, si shumë parabola, kjo është një histori me shumë shtresa. Në sipërfaqe çoroditja është shkaktuar nga dallimet gjuhësore, dhe kërkon një udhëtar shumë-gjuhësor, një përkthyes, për të zbuluar ngatërresën e gjuhëve. Dhe kjo shtresë e drejtë-përdrejtë është shtresë e përfaqësuar nga interpretimi tradicional i tregimit të Kullës së Babelit, ku moskuptimi i ndërsjellë është si pasojë e të folurit nga gjithsecili në gjuhë të ndryshme. Kuptimi i parabolës natyrisht shkon shumë më thellë se kjo. Të gjithë kemi dëshirë të kujtojmë unitetin hyjnor (*tawhid*, monedhën e vetme), por i japim emra të ndryshëm dhe kemi ide të ndryshme për atë që është. Vetëm i mençuri, i përfaqësuar këtu nga gjuhëtari udhëtar mund të na tregojë, se ajo që ne dëshirojmë shumë është në thelb e njëjta gjë.

GJUHA, KONCEPTUALIZIMI DHE PËRGJËGJESIA

Konteksti i rikujtimit nga ana e Sardar i qëllimit hyjnor, që përmban larmishmëria e gjuhëve njerëzore është historia në Kuran e Zotit, që i mëson Ademit emrat e të gjitha gjërave (2:30-39), dhe kjo parashtron një ide tjetër kryesore në hulumtimin tonë paraprak të shtrirjes, fuqisë dhe detyrës së gjuhës njerëzore. Në shënimin e tij për 20:31 Muhamed Asad, duke iu mbështetur fjalorit arabo-anglez të Edward William Lane shpjegon, se fjala arabe për ‘emrin’ (*ism*), sipas të gjithë filologëve, nënkupton një shprehje ‘që përcjell njohurinë e një sendi’ dhe që tregon ‘një disiplinë, rastësi ose një veti, për qëllimin e dallimit ose siç shpjegon Asad,’ në terminologjinë filozofike një koncept. Ai shton, se “nga kjo mund të vërehet në mënyrë të

ligjshme, që njohja e të gjithë emrave tregon këtu aftësinë e njeriut për përkufizime logjike, prej këtu për të menduarit konceptual. Diskush mund të shtojë, se kjo aftësi gjithashtu barazohet në një nivel me emërtimin '*aql*' (arsye, intelekt), kuptimi rrënjësor i të cilit është "lidhja" ose "mbajtja", duke treguar aftësinë njerëzore për ndarjen, përcaktimin dhe dallimin e kuptimeve, në mënyrë që të mbërrijnë në koncepte të sakta dhe të dallueshme. Në të vërtetë për shkak të aftësisë së tij për të menduar konceptualisht përmes mjetit të 'shkronjës', njeriu është epror në këtë drejtim dhe ndaj engjëjve, të cilët posedojnë vetëm njohuritë e dhëna drejtpërdrejt nga Zoti, dhe të cilët janë të urdhëruar nga Zoti të gjunjëzohen para Adamit në pranimin e emërimit të tij, si *khalifah*, ai që do të "trashëgojë tokën".

Por ky besim i shenjtë i vendos njerëzimit një ngarkesë të madhe përgjegjësie. Dhurata hyjnore e gjuhës e lidhur me vullnetin e lirë (*ikhtiyar*), na ka dhënë një shkop me dy skaje; ai mund të fshehë, errësojë, ngatërrojë, mashtrrojë, korruptojë dhe nxisë dëmtime, ose mund të sqarojë, ndriçojë dhe frymëzojë të bëmë atë, që është e drejtë dhe e mirë. Parabola e Fjalës së Mirë në Kuran (14:24-26) e bën këtë shumë të qartë: fjala e mirë është 'si një pemë e mirë, e rrënjosur thellë, e cila arrin me degët e saj drejt qiellit, duke dhënë frytet e saj gjithmonë me lejen e Mbështetësit të saj', por fjala e kalbur është 'ajo e një peme të thyer, të shqyer nga rrënjët e saj mbi faqen e tokës, plotësisht e paaftë të durojë'. Kuptimi i mirëfilltë i fjalës *qarar* është "të mos kesh një qëndrim të çfarëdoshëm", të paqëndrueshëm dhe të afërt, pa marrë parasysh sa i fuqishëm dhe bindës është ndikimi i tij origjinal në mendjet e njerëzve, që bien pre e tij. Përdorimi i duhur i gjuhës është gjithashtu përbërës për shumë nga parimet etike të përcaktuara në vargje të tjera të Kuranit. Mund të 'ftojë gjithçka, që është e mirë, të urdhërojë atë që është e drejtë dhe të ndalojë atë që është e gabuar' (3:104), dhe në marrëdhëniet e dikujt me njerëz të besimeve të ndryshme, duhet t'u flasë atyre 'në mënyrën më të mirë', duke arsyetuar 'në mënyrën më të mira

dhe më të hijshme' (16:125). Nga ana tjetër 'njeriu është, në të shumtën e gjërave, kontestues' (18:54), një arsyetues i fuqishëm me një nxitje për t'u grindur për hir të vetes dhe për të mbrojtur një 'qëndrim', sesa për t'u përfshirë në diskutime të dobishme, që janë të pranueshme në këndvështrime të ndryshme dhe çojnë në përparimin e njohurive; njeriu është i prirur të ketë 'mosmarrëveshje për gjëra' për të cilat ai 'nuk di asgjë' (3:66); ai tërhiqet lehtësisht nga thashethemet e paqarta dhe bisedat kot, boshe, të cilat nuk i sjellin dobi askujt (9:69); ai është i dhënë në përqeshje, tallje, shpifje dhe fyerje (49:11) dhe hipokrizinë e "të folurit me gjuhën, që nuk është në zemër". (48:11).

Gjuha është në rrënjën e aq shumë prej asaj, që ne mendojmë dhe bëjmë, dhe plotësisht e lidhur ngushtë me përmasën më të lartë etike dhe shpirtërore të përpjekjeve tona. Emrat nuk janë thjesht mjete për të menduarit e arsyeshëm, për të bërë dallime të shkëlqyera. Nga një këndvështrim Islam, shkronjat dhe fjalët janë vetë disiplina e universit të krijuar, që buron nga Fjala Hyjnore, që është origjina e të gjithë krijimit, në të cilën të gjitha idetë gjejnë bashkim dhe pajtim. Prandaj është një besim i shenjtë për të përdorur fjalë të drejta, të përshtatshme, të matura dhe të drejta, fjalë që janë "në masën e duhur dhe në përpjesëtimin e duhur". Në këtë kuptim të gjuhës shkronja nuk është një përbërës i pajetë, një ide boshe, por është një njësi e gjallë, dhe fjalët që formohen nga këto shkronja, dhe shprehjet, nyjet, fjalitë dhe shkurtoret kanë fuqinë për të zvogëluar, ose forcuar njerëzimin tonë. Fjala është në të vërtetë një veprim heroik, një vepër në vetvete, e cila mbart të njëjtën përgjegjësi si ajo, që merret për të vepruar. Ne kemi shprehjen "me fjalë dhe me vepra" dhe kjo përfshin këtë mençuri, këtë pikë bashkimi midis fjalës dhe veprimit.

Fjalimi më i mirë është më shumë sesa thjesht një gojëtari, ngaqë ashtu si 'djalli që ka meloditë më të mira', por ai mund të përdorë edhe fjalët më të zgjuara, ose më të shkëlqyera. Në fund të fundit fjala *dajjal* ('mashtgues' ose 'profet i rremë') vjen nga rrënja

arabe, e cila ka kuptimin konkret të 'përhapjes së katranit mbi një deve të zgjebosur', në mënyrë që të fshehë atë që është e kalbur nën një pamje të shëndoshë, dhe ta bëjë atë më të përshtatshme për treg. Ligjërimi i shkëlqyeshëm nuk është duke e mbuluar, tjerrur ose zbukuruar të vërtetën, dhe dukshëm është një mjet për të nxitur dëm. Të qenit i përpiktë në përdorimin tonë të fjalëve, nuk është vetëm çështje saktësie mendore dhe qartësi ideore, por është vepër i përgjegjshëm shoqëror në shërbim të njerëzimit. Në një studim të hollësishëm të përbërësve të ndryshëm të aftësisë së '*aql-it*', të titulluar me të drejtë 'Midis mençurisë dhe arsyes', Karim Douglass Crow merr parasysh rivlerësimet në fuqi të pikëpamjes mbi inteligjencën njerëzore në fushën e psikologjisë njohëse dhe shënon rishfaqjen e emërimit 'mençuri', që nënkupton 'një gërshetim të zgjuarësisë shoqërore dhe morale, ose, në emërtimin tradicional, atë përzierje të dijes dhe mirëkuptimit brenda një njeriu, që shfaqen në integritetin vetjak, ndërgjegjen dhe sjelljen të dobishme'. Ai përfundon, se një nga përbërësit kryesorë të konceptit "inteligjencë" të shprehur me emërtimin "*aql*" ishte "etiko-shpirtëror".

PARADOKSI I UNITETIT DHE I SHUMËLLOJSHMËRISË

Në këtë pikë duhet t'i jemi mirënjohës një paradoksi bindës. Aftësia për 'shkrim-këndim' e Profetit Muhamed, i cili e përgatiti atë për rolin e tij profetik; kjo është gjendja e tij e padijes së shkrim-këndimit, dhe zemra e tij e pastruar, të cilat sigurojnë që ai nuk e qëndis apo kalb mesazhin hyjnor, por e përcjell atë me besnikëri dhe qartësi. Mistiku i shekullit të 10-të Al-Niffari mendonte, se 'shkronja', përfshirë të menduarit konceptual të drejtuar nga fuqia e të folurit (*nutq*), është një perde që na ndan nga 'Froni' pikërisht, sepse është një mjet i pafund përhapjeje, diversiteti dhe shumësie, duke e

larguar vëmendjen tonë nga Uniteti hyjnor (*tawhid*), për atë që është ‘ndryshe’, hamendësuese dhe kalimtare. Ibn Arabi ka shumë për të thënë gjithashtu, sesi vetëdija e dikujt për shpalljen e natyrës ose veprimtarisë së Zotit në botë është një zbulim i vazhdueshëm i ndërlikimeve të reja, dhe përmes kësaj arrin të kuptojë me fjalët e tij, se ‘kjo çështje nuk ka një fund në të cilën mund të ndalet’. Kurani e shpreh këtë krijimtari të pakufishme hyjnore, përmes së cilës Shpallja Hyjnore ringrihet vazhdimisht në çdo çast, në një metaforë goditëse: “Sikur të gjithë drurët, që gjenden në Tokë të ishin pena, e deti bojë shkrimi e t’i shtohen atij edhe shtatë dete të tjera, nuk do të shtereshin fjalët e Allahut.” (31: 27). Çuditërisht, siç e shpjegon Shejhal-Akbar, Thelbi Hyjnor i pandryshueshëm (*huwiya*) “nuk mund të shfaqet” dhe është përtej qarkullimit; megjithatë është “Shpirti (*ruh*) i çdo shfaqje hyjnore”. Prandaj ‘shkronja’, si shfaqje e dukshme e Pranisë Hyjnore, njëkohësisht mbulohet dhe zbulohet. Ajo është një *barzakh*, një lidhje midis “dy deteve” të thelbit dhe formës, të brendshmit dhe të jashtmit, të jashtëzakonshmit dhe thelbësorit. Ta themi një mënyrë tjetër, e jashtëmja pa të brendshmen është e zbrazët, një lëvore pa një thelb, dhe anasjelltas e brendshmeja pa të jashtmen, edhe pse është e mbushur me mundësi, është mece, nuk ka formë, pa mjet, pa fushë veprimi, pa gjuhë të kuptueshme për ta shprehur veten.

Në përpjekje për të shprehur të pashpjegueshmen, gjuha e mistikëve mund të jetë thellësisht e brishtë, e thellë dhe madje e padepërtueshme, por ne nuk duhet të trembemi nga tërheqja midis thelbit dhe formës, sepse ky mospajtim është vetë thelbi i sfidës përpara nesh. Ai gjithashtu pasqyron, edhe pyetjet e rëndësishme të ngritura më herët: nga njëra anë, si të zgjidhim një dikotomi të mundshme ndërmjet asaj që është ‘originale’, ‘thelbësore’, ‘autentike’ dhe ‘autoritare’, dhe nga ana tjetër asaj, që është e hapur për hulumtim, interpretim dhe kontekstualizim; dhe si t’i gjejmë një vend në gjuhën që përdorim, si hyjnoren ashtu edhe atë njerëzoren, shpalljes dhe arsyes, integritit dhe

shumësisë, sigurisë dhe pasigurisë. Përmbushja e kësaj sfide është tërësore për qëllimin tonë për të gjetur atë, që mund të përshkruhet më së miri, si një gjuhë kryesore për të aktivizuar, formuar dhe nxitur një ligjërim të ri dhe gjallërues mbi bashkërendimin e njohurive për rigjallërimin e arsimit në shoqëritë myslimane. Brenda kësaj fushe praktike, si mund t'i përfshijmë kuptimet e qëndrueshme dhe ndryshuese? Si t'i përmbahemi një busulle parimore në përpjekjen tonë për njohuri, e cila shmang rrezikun e rrënjosjes dhe çorientimit të vazhdueshëm dhe megjithatë na largon nga ngulitja e sigurisë së rreme, të dhënë nga mendja e mbyllur në kuptimin e saj të ngushtë të librit të mbyllur? Në çfarëdolloj mënyre qoftë e çon anijen drejt rrënimit. Nëse e para është një vorbull relativizmi, e cila nuk na jep asnjë themel, kjo e fundit është shkëmbi dërrmues i shkollës autoritare dhe 'skenarizmit', studimi i teksteve që i nënshtrohet sqarimit njerëzor, paçka se e çimentuar dhe e ndarë nga përmbajtja dhe rrethanat, duke na dënuar drejt formalizmave të pafund dhe konservatorizmit të ngurtë, deri te mosmarrëveshjet e pastra në lidhje me ligjin, ndërhyrjet e tij, recetat, rregullat, ndalimet dhe tabutë, dhe përfundimisht tkurrjen e Islamit në mjekër dhe shall, dhe në një mal me imtësi, i cili është krahasuar me shikimin e Islamit me dylbi së prapthi.

TË KALOSH PËRMES GURËVE QË PËRPLASEN: RREZIQET E MENDIMIT BINAR

Metafora e anijes së mbytur evokon kërkimet mitologjike të dy heronjve të lashtë grekë: Jasonit dhe Odisesë. Ndër rreziqet më të mëdha me të cilat përballen Jasoni dhe Argonautët në udhëtimin e tyre për të gjetur 'Bashkën e Artë' ishin Shkëmbinjtë që përplasen, ose Plotësuesit, të cilët ruanin hyrjen në Detin e Zi, si një palë dyersh rrëshqitëse madhështore, duke u përplasur së

bashku dhe duke shtypur anijet midis tyre. Ananda Coomaraswamy e tregon historinë kështu:

Ndërsa Argonautët u ngjitën përgjatë Bosforit, ata mund të dëgjonin përplasjen e tmerrshme të Shkëmbinjve dhe bubullimat e dallgëve. Ata lëshuan një pëllumb dhe e shikonin, ndërkohë që fluturonte përpara tyre. Shkëmbinjtë u përplasën me pëllumbin duke i zhveshur pendët e bishtit, por zogu doli matanë. Pastaj ndërsa shkëmbinjtë u ndanë Argonautët u dhanë rremave me të gjitha fuqitë. Një shtytje e mirë nga dora hyjnore e Pallas-Athenës e ndihmoi anijen të dilte matanë shkëmbinjve, pikërisht në çastin që ata u *përplasën përsëri, duke* ua qethur hajmalinë nga pjesa fundore e anijes Argo... Argo ishte bërë anija e parë, *që* kaloi ngushticën e Shkëmbinjve dhe që mbijetoi. Pas kësaj Shkëmbinjtë përplasës mbetën të rrënjësuar larg njëri-tjetrit.

Shumë shembuj të tjerë të të njëjtit qëllim mund të zgjidhen nga kulturat dhe traditat e tjera, i cili është qëllimi i 'Derës vepruese' që ndan botën e njohur nga e panjohura përtej, dhe përmes së cilës heroi ose kërkuesi duhet të kalojë për të pasur sukses në gjetje, që nuk është asgjë tjetër në thelb, veçse kthimi në shtëpinë origjinale të tij ose të saj. Të kalosh mes shkëmbinjve duhet të kalosh nëpër "portën e ngushtë" ose "vrëmën e gjilpërës" midis palëve të kundërta, përkarshi dhe përtej dyzimit që detyrimisht karakterizon botën e kushtëzuar. Ajo duhet të udhëhiqet nga llamba "e ndezur nga një pemë e bekuar një pemë ulliri, e cila nuk është as e lindjes, as e perëndimit" (Kurani, 24:35). Në pikëpamjen e përpjekjes sonë drejt integritetit të dijes është të përpiqemi të zgjidhim dikotomitë e rrënjësura dhe dualitetet e forta, që karakterizojnë të menduarit binar në të gjitha format e veta, të cilat qëndrojnë në themel të atyre paradigmave të fuqishme kundërshtarë, që mbështesin tribalizmin. 'Përplasja e Qytetërimeve' është një shembull kryesor. Ne mund ta zgjedhim këtë përsa i përket diskutimit të gjatë të Orientalizmit, i cili siç shpjegon Sardi, i jep zë një ndjenje të ndryshimit themelor midis

Perëndimit dhe Lindjes, midis 'nesh' dhe 'atyre', dhe 'nuk është vetëm një mënyrë për të njohur Orientin, por edhe një mënyrë për të ruajtur fuqinë mbi të'. Ky është një shembull shumë i mirë i mënyrës me të cilën Perëndimi lëshon ndjenjën e vet të epërsisë qytetëruese përmes asaj, që Sardar e njëson si 'fuqinë e saj përfundimtare', fuqinë për të përcaktuar. Duke përpunuar këtë pasqyrë të rëndësishme, ai thekson,

se fuqia e vërtetë e Perëndimit, botëkuptimi i tij me të gjitha përcaktimet dhe hamendësimet e tij, nuk është e vendosur në muskulin e tij ekonomik (i cili është ende i konsiderueshëm), aftësinë e tij ushtarake (asnjë fuqi tjetër në planet nuk mund të sfidojë fuqinë ushtarake të SHBA-së), dhe aftësinë teknologjike (e cila është e përshkallëzuar në mënyrë të konsiderueshme me shfaqjen e Internetit). Përkundrazi ajo banon në fuqinë e vet *për të përcaktuar. Perëndimi përcakton*, se çfarë është, për shembull, liria, përparimi, qytetërimi dhe sjellja shoqërore; demokracia dhe të drejtat e njeriut; ligji, tradita dhe bashkësia; arsyeja, matematika dhe shkenca; kush është një diktator ose një terrorist, ose një njeri i matur; çfarë është e vërtetë dhe çfarë do të thotë të jesh njerëzor. Disiplinat akademike ofrojnë legjitimitet *të mësuar*, akademik dhe racional për të përcaktuar konceptet. Kulturat dhe qytetërimet jo-perëndimore duhet thjesht t'i pranojnë këto përkufizime, ose të disiplinohen nga disiplinat dhe të përcaktohen si të paqenësishme! Diçka që po ndodh bindshëm me Islamin dhe shoqëritë myslimane, kjo është gjëma e vërtetë.

Në të njëjtën kohë përkufizimet, që ushqejnë mendësinë e Përplasjes së Qytetërimeve 'ne dhe ata' janë të ndërsjella; ato bëjnë punë në të dyja mënyrat, edhe nëse përkufizimet perëndimore ndikojnë në një masë të madhe dhe forcojnë mbizotërimin perëndimor. Mënyra të fuqishme të ligjërimit rreth 'Westophobia', për shembull, përfshijnë jo vetëm paragjykimin, se të gjitha sëmundjet botërore janë shkaktuar nga ndikimi perëndimor dhe se zgjidhjet duhet të mbështeten në kundërshtimin, dhe madje shfarosjen e Perëndimit, por edhe idealizimin e kulturave jo-perëndimore.

Sidoqoftë është një veprim i papërshtatshëm, që të menduarit një-përmasor dhuron përfitime të prekshme të mbijetesës. Ideja e 'gabimit në vlerësimin e të dhënave', paraqitur nga tregtari-filozof-statistikor Nassim Taleb në librin e tij popullor, 'Mjellma e Zezë', na pajis me një pasqyrë të vlefshme. Duke iu referuar kësaj në fillim të kapitullit me titull 'Iluzioni i të kuptuarit' në librin e tij 'Të menduarit', Shpejtë dhe Ngadalë, ekonomisti fitues i çmimit Nobel Daniel Kahneman merr parasysh gabimet e vlerësimit, si 'histori të metash të së kaluarës', të cilat 'formojnë pikëpamjet tona për botën dhe pritjet tona për të ardhmen'. Siç shpjegohet në Kapitullin 3, ato janë histori 'të thjeshta', por imponuese, të cilat rrjedhin nga përpjekja jonë e vazhdueshme për të bërë të kuptueshme një botë gjithnjë e më të ndërlikuar.

Në të njëjtën mënyrë ne e dimë nga psikologjia e përshtypjes, se mendja e njeriut ka prirje të shohë atë që dëshiron, ose pret që të shohë. Është vërtetuar, se madje edhe bashkësia shkencore shumë 'e matur' është e dyshuese ndaj pohimeve të tërthorta. Kur paraqiten me iluzione pamore, të cilat kanë dy shpjegime të mundshme dhe po aq të arsyeshme, subjektet parapëlqejnë t'i zbërthejnë ato në bazë të njohurive të tyre të ditura rreth botës. Kështu, një fotografi që përshkruan një shkallë, e cila sipas logjikës së rreptë hapësinore mund të sqarohet, ose si një shkallë ngjitje normale, ose si një shkallë zbritëse me kokë poshtë (e përshtatshme vetëm për mizat) zakonisht do të sqarohet nga subjektet si e para. Pa rutinat e shpejta të vetvetishme të krijuara nga lart-poshtë dhe përpunimin e pritshmërisë ne nuk do të ishim në gjendje të vepronim në botë, sepse do të na duhej të analizonim gjithçka me përkushtim nga fundi, sikur ta ndeshim për herë të parë. Ndërsa përfitimet e mbijetesës së përshtypjes të shpejtë pamore, mbështetur në përvojën konkrete janë të dukshme, përfundimi i të menduarit të shpejtë është qartazi një thes i përzier.

RRESHTIMI I PËRKUFIZIMEVE TONA PËR TË KRIJUAR NJË PARADIGMË TË RE

Sa për Odisenë, heroi tjetër i lashtësisë, ai është mishërimi i heroit, që ndërthur guximin dhe trimërinë me atë cilësi veçanërisht greke të mendjes së zgjuar (ose zgjuarësisë dalluese). Edhe ai duhet të lundrojë në një rrugë të rrezikshme, në rastin e tij përmes ngushticave të Mesinës midis dy rreziqeve vdekjeprurëse, asaj të Skillë-s, përbindëshit të mbrapshtë me dymbëdhjetë këmbë dhe gjashtë koka (secila me tre rreshta dhëmbësh) i cili në mënyrë të pashmangshme do të përpijë disa prej burrave të tij, si dhe Vobulla, që mund t'i shkatërrojë të gjithë. Në kujdesjen e tij për të shmangur vorbullën, ai domosdoshmërisht zhvendoset më afër Skillë-s dhe disa nga burrat e tij bien viktimë të krerëve të tij të krisur. Shprehja “të biesh nga Skillë te Karibda” do të thotë të biesh nga shiu në breshër. Unë gjithmonë parapëlqej të mendoj, se Odiseu mori vendimin e vetëdijshëm për t'u afruar me Skillan, në vend se të shkonte pa dashje drejt përbindëshit, sepse ai lakmoi për të shmangur rrezikun më të madh të vorbullës. Sido që të jetë rruga e tij përfshinte një prirje të vogël drejt njërës anë për të shmangur gjëmën. Ne mund të hamendësojmë, nëse kjo pamje simbolizon të njëjtën nevojë për kohën e tanishme në përpjekjen tonë për të zhvilluar një gjuhë të vetëdijshme drejtuese, e cila do të na mundësojë të përcaktojmë qëndrimin tonë dhe të lundrojmë në rrugën tonë, në atë mënyrë që të mund të nderojmë më të mirën e të vjetrës dhe të resë, tradicionalen dhe përparimtarën, qoftë të Lindjes apo Perëndimit. Duke parë si përpara ashtu edhe prapa, si Janusi, ne mbahemi tek ajo mospërputhje, e cila na mbron nga gjunjëzimi qoftë para fundamentalizmit të zhveshur nga njerëzimi, ose nga një përparimtare e zbratur nga e shenjta. Në një kuptim ne jemi ‘bashkësia e rrugës së mesme’ (Kurani 2: 143), të cilët marrin ‘rrugën e drejtë’, por në një kuptim tjetër duhet të kemi dallimin e guximshëm të Odisesë, në të diturit se kur duhet të lakojmë në mënyrë të qëllimshme drejt njërës anë,

si ndreqëse e asaj që është jashtë drejtpeshimit. Mund të thuhet se Vorbulla e fundamentalizmit, kthimit mbrapa, ngecjes dhe kokëfortësisë është një rrezik edhe më i madh, se Përbindëshi i 'relativizimit' ose 'pas modernizmit'. Kjo nuk do të thotë, që duhet të drejtohemi aq shumë afër Skilla-s, saqë të blejmë një nënshtrim të parëndësishëm dhe servil ndaj gojëdhënës së "përparimit me çdo kusht", ose t'i shitemi mendësisë joparimore ose të çorientuar "çdo gjë shkon", një busulle të mënjanuar nga mendësia morale ose etike, por do të thotë, që ne duhet të merremi vesh rreth asaj përplasje, në atë mënyrë që të na lejojë të rimarrim frymën origjinale të Islamit dhe vegimin e tij përparimtar për njerëzimin.

Deri më tani ne jemi përpjekur të njësojmë (shpesh duke iu marrë parasysh vargjet kryesore të Kuranit) ato veçori të gjuhës, që mund të prodhojnë përcaktime për të udhëhequr shtjellimet e mëtejshme:

qëllimin hyjnor të përmbledhur në larminë e gjuhëve; rolin e gjuhës si mjet i të menduarit ideor dhe zgjerimin grumbullues të njohurive; rëndësinë e shkëmbimit kulturor në përparimin e qytetërimit; besimin e shenjtë të imponuar nga dhurata e gjuhës për të përdorur fjalët me mençuri dhe mirësi, si dhe veprimin etik dhe të përgjegjshëm shoqëror në shërbim të njerëzimit; dhe fuqinë e shqyrtimit dhe vërtetësisë së mendimit në farkëtimin e marrëdhënieve dhe përsosjen e njohurive dhe të kuptuarit. Në të njëjtën kohë ne kemi nënvizuar faktin e vetë-dukshëm, se gjuha nuk mund të përdoret vetëm për qëllime të mira për të sqaruar, udhëzuar, ndriçuar dhe frymëzuar për të bërë atë, që është e drejtë dhe e mirë, por edhe për të mbuluar, përçarë, errësuar, ngatërruar, mashtruar, kalbur dhe nxitur për grindje dhe dëm.

Ne gjithashtu kemi parë, se si fuqia e saj për të përcaktuar mund të keqpërdoret përmes shpërdorimit të emërtesës për t'i dhënë ndikim jo-përpjesëtimorë një shembulli, botëkuptimi, ideologjie ose pikëpamje qytetërimi, dhe se si kjo prirje për të theksuar një fushë të ngushtë kuptimesh në vendosjen e kushteve dhe ideve, shpesh në interes të epërsisë kulturore të një lloji ose një tjetër, duket se janë të rrënjësura në mënyrën sesi njerëzit mendojnë. Të sfidosh është të notosh kundër

valës. Shtëpitë e Sardarit në vazhdimësi duhet të sfidojnë tregimet dhe ligjërimet mbizotëruese: Detyra e ringritjes së *arsimit në shoqëritë* myslimane është kështu shumë më e thellë nga sa e kemi përfytyruar deri më tani. Ajo ka dy anë *themelore*: të shkatërrojë fuqinë përcaktuese të sistemit bashkëkohor të dijeve, i plotësuar me disiplinat, institucionet dhe proceset e veta dhe botëkuptimin e tij perëndimor; si dhe të prodhojë paradigma alternative, të *formimit të dijeve*, që marrin parasysht historitë, trashëgimitë dhe traditat e Islamit dhe ofrojnë një vlerësim më njerëzor dhe të bazuar në vlera të asaj, që *përbën mësimin dhe përparimin e tij*. Nevoja për shembuj të rinj nuk është thjesht një shqetësim mysliman. Në të vërtetë një numër në rritje i studiuesve në Perëndim dhe në Lindje, tani po vënë në dyshim paradigmat mbizotëruese, dhe kështu fuqinë përcaktuese të Perëndimit, dhe po bëjnë thirrje për paradigma më njerëzore, që marrin parasysht diversitetin dhe pluralitetin e shoqërive tona dhe marrin parasysht nevojat e mjedisit dhe planetit në tërësi. Ndryshimet në kuptimin bashkëkohor dhe ritmi i përshpejtimit të teknologjive dhe risive të reja, që po transformojnë botën, i kanë bërë të ngutshme këto kërkesa.

SI E TRAJTËSON LIGJËRIMI TË KUPTUARIT

Në librin e tij *Ardhmëria: Gjithcka që ka rëndësi*, Sardari diskuton qëllimin e përgjithshëm të metodikës së Analiza Shkakësore e Shtresëzuar, (ASHSH) si një mjet për të nxjerrë në pah 'natyrën mendjengushtë dhe të brishtë të praktikave të tanishme shoqërore, që të mos parashikohen në të ardhmen, si të vërteta dhe praktika të përgjithshme'. ASHSH,- shpjegon ai,- 'kërkon të " mos përcaktojë" të ardhmen në një përpjekje për të siguruar, që nuk merret si teori, ngaqë prirjet dhe parashikimet nuk merren si të mirëqena, se kulturat jo-perëndimore, teoria e dijes dhe mënyrat e qenies janë të përfaqësuara siç duhet, dhe një fushë e gjerë e metaforave dhe pamjeve përdoren për të menduar në mënyrë krijuese për rrugë të

ndryshme të mundshme'. Roli i ligjërimit është natyrisht thelbësor për të formuar të kuptuarit tonë për botën. 'Një ligjëratë',- thotë Sardar,- 'është një zonë e kufizuar fuqimisht e njohurive shoqërore dhe kulturore, një sistem hamendësimesh, shpalljesh, disiplinash dhe idesh', dhe ai vazhdon të thotë, se 'përmes ligjëratave bota është sjellë në ekzistencë', e cila është një mënyrë tjetër për të shprehur pasqyrën themelore të marrë nga disiplina e analizës së rëndësishme të ligjërimit (ASHSH), që qëndrimet dhe paragjykimet mësohen përmes 'shkrimit dhe bisedës', madje edhe në nivelin e nënvetëdijes.

Nëse urtësia e ligjërimit varet në një farë mase nga disponimi mendor i të pranishmëve, ky është gjithashtu një përpunim i ndër-sjellë në atë që disponimi mendor vetëkushtëzohet nga ligjërimi. Marrëdhënia midis gjuhës dhe njohjes, nuk është një rrugë e njëanshme. Mendimet dhe ndjenjat krijohen dhe forcohen nga ligjërimi, aq shumë saqë për t'i shprehur ato përdoret ligjërimi. Dy shembuj vijnë në mendje. Në hetimin e tij në shtypin britanik për përfaqësimin e Islamit, Costas Gabrielatos, duke u mbështetur në punën e tij të përpiktë në fushën e gjuhësisë, ka zbuluar pikënisjen këmbëngulëse të bashkangjitjeve, si të qarta dhe të nënkuptuara (si për shembull, midis Islamit dhe 'terrorizmit') në shtypin britanik, i cili në mënyrë të pashmangshme kushtëzon qëndrimet e publikut. Është fakt i trishtë, që nëse përsërisni diçka mjaftueshëm herë si një mantra, ai bëhet një 'skenar', një strukturë formule kaq e ngulitur në mendje, saqë bëhet shumë e qëndrueshme, madje edhe mospërfillëse ndaj modifikimit. Efektiviteti i manipulimit retorik përmes frazave të përsëritura është sigurisht i njohur nga politikanët dhe strategët, në të njëjtën mënyrë, si parullat dhe xhinglat janë mjet i kryesor i reklamave. Përsëritja është një nga larmitë e lëvizjes dhe shqyrtimeve pakuptim të njësuara në fushën e analizës së thellë të ligjërimit. Teunvan Dijk ka këqyrur në mënyrë të rreptë sesi ligjërimi i jep zë dhe ruan racizmin, duke u bërë jehonë përfaqësimeve dhe paragjytimeve shoqërore të pranuar nga grupe mbizotëruese

(zakonisht të bardha, europiane) dhe bazuar në ideologjitë e epërsisë dhe ndryshimit. Një shembull është analiza e tij e hollësishme e disa copëzave të një libri me titull mashtrues *Fundi i racizmit* nga Dinesh D'Souza, një libër që mishëron shumë nga ideologjitë mbizotëruese europiane të shfaqura në SHBA, dhe që posaçërisht synon një grup pakice: Afro-Amerikanët. Ky libër është një nga shkresat kryesore të ideologjisë konservatore në SHBA dhe ka pasur ndikim të konsiderueshëm në shtjellime për veprim pohues, mirëqenie, multikulturalizmi dhe mërgimi, si dhe në përcaktimin e politikës për të kufizuar të drejtat e grupeve pakicë dhe mërgimtarëve. Një punë e tillë pasqyron një nga qëllimet kryesore të ASHSH të shënuar nga Sardari këqyrja e tij për “marrëdhëniet e pushtetit, që krijohen nga ligjërimi në përpjekje për t'u dhënë zë atyre, që janë mënjanuar nga ai dhe brenda tij”.

QARTËSIMI I TERMINOLOGJISË SË NGATËRRUAR

Katërqind vjet më parë Francis Bacon, filozof, burrë shteti, eseist, dhe kampion i empirizmit dhe metodikës shkencore, bëri thirrje për një lëvizje rrënjësore larg nga tradita skolastike burgosur nga argumentet dhe varësia prej autoriteti. Për ta bërë këtë, - thotë ai, - ne duhet të lidhim njohuritë me veprimin për ‘përdorimin dhe përfitimin e njeriut’, duke pastruar mendjen paragjyquese, kushtëzuese, dëshirat e rreme dhe autoritetin e pakundërshtueshëm, ato ngulitje që ai i quante ‘idhujt e mendjes njerëzore’, të cilat shtrembërojnë dhe e ç’ngjyrosin natyrën e vërtetë të gjërave, dhe në vend të saj të mbështetemi në përvojën e drejtpërdrejtë, përshtypjen, vëzhgimin dhe “përthithjen e vërtetë”, si mënyra për të fituar njohuri të shëndosha. Ndër shembujt më të veçantë të pengesave për të kuptuarit, përfshirë në ‘idhujt’ e Bacon janë: përpjekja për t'i bërë

gjërat të përshtatur në modele, kërkimi i provave për të mbështetur idetë e paracaktuara, duke parë atë që dikush pret të shohë, duke besuar atë që dëshiron të besojë, përgjithësimi, dhënia përparësi e një këndvështrimi ose parashikimi mbi një tjetër (p.sh. lashtësia mbi risinë, pjesorja mbi tërësoren, dallimet mbi ngjashmëritë, ose anasjelltas), dhe duke mos kuptuar, se fjalët mund të kenë më shumë se një kuptim. Kjo është një listë e mrekullueshme me një tingëllim në vetvete shumë bashkëkohor, duke u përshtatur, ashtu siç bën në mënyrë të habitshme me shumë nga gjetjet kryesore të kohës në psikologjinë e njohjes dhe disiplinat përkatëse, në lidhje me natyrën e kushtëzimit, paragjykimëve, vërtetimeve të njëanshme dhe pengesave të tjera të të mësuarit.

Ndërsa të gjitha analizat revolucionare psikologjike, filozofike, shkencore dhe gjuhësore të Baconit kanë shumë për të na thënë, ne mund të zgjedhim nga lista e tij e 'idhujve' ato që janë drejt-përdrejt të rëndësishme për ndërmarrjen tonë për të krijuar një fjalorth, që mund të fillojë t'iu bëjë jehonë disa qartësive në përkufizimin e termave kryesore. Këto janë 'Idhujt e Tregut' (*idolofori*), të përshkruara nga Bacon në *Novum Organum* (1620), si 'më problematike nga të gjitha',- dhe të cilat thotë ai, 'janë kacavjerrë për në brendësi të kuptimit, përmes bashkimit të fjalëve dhe emrave. Sepse njerëzit besojnë, se arsyetja e tyre sundon fjalët; por është gjithashtu e vërtetë, që fjalët kundërveprojnë mbi të kuptuarit; dhe kjo është ajo, që e ka katandisur filozofinë dhe shkencat, në të stërholluara dhe të mefshta". Këtu Bacon hedh në erë besimin popullor ose gojëdhënë, se mendimet formohen me fjalë, me qëllim të përçimit të ideve dhe mendimeve të tjerët, duke theksuar se fjalët në të vërtetë shpesh lindin si zëvendësuese të mendimeve. Edhe pse 'burrat e ditur' ishin normalisht të kujdesshëm, në lidhje me përkufizimet dhe shpjegimet, duke e ndrequr çështjen 'në disa gjëra', gjithashtu ishte e vërtetë, që 'fjalët qartazi imponojnë dhe kundërshtojnë kuptimin, duke shkaktuar çoroditje dhe i çojnë njerëzit në mosmarrëveshje të shumta dhe përfyryrime boshe '.

Mund të na kujtohet këtu përshkrimi i “letrës” së Al-Niffarit, si një mjet përhapjeje dhe hamendësimi i pafund, duke e larguar vëmendjen tonë larg Integritetit Hyjnor (*tawhid*).

Tashmë mund të shohim shumë qartë parashikimin e Bacon për shkencën bashkëkohore të kuptimeve, por edhe një nga idetë themelore të analizës së rëndësishme të ligjëritit brenda fushës më të gjerë të studimeve kulturore, mënyrën sesi vetë shkrimi është vegël në krijimin dhe mbajtjen e marrëdhënieve të pushtetit. Përpunimi i tij rreth çoroditjes së shkaktuar nga fjalët vlen të përmendet plotësisht:

Tani fjalët, duke u përshtatur dhe zbatuar zakonisht sipas aftësisë së të rëndomtës, ndjekin po ato linja ndarjeje, *që janë më të dukshme për kuptimin e rëndomtë*. Dhe sa herë që një kuptim i një mprehtësie më të madhe ose një vërtetim më i zellshëm do t'i ndryshonte ato linja për t'iu përshtatur ndarjeve të vërteta të natyrës, fjalët bëhen pengesë dhe kundërshtojnë ndryshimin. Prej kësaj ndodh, *që shqyrtimet e mençura dhe formale të burrave të ditur përfundojnë në mosmarrëveshje* lidhur me fjalët dhe emrat; me të cilat (sipas përdorimit dhe mençurisë së matematikanëve) do të ishte më e kujdesshme të fillohej, dhe kështu me anë të përkufizimeve t'i tkurrit ato në një renditje.

Me fjalë të tjera, të kuptuarit nuk pengohet vetëm nga përkufizimet e zakonshme (d.m.th ‘të rëndomta’) të fjalëve, por edhe (madje ndër më të diturit) nga mosmarrëveshjet mbi kuptimet e tyre të shumta. Kjo çoroditje dhe paqartësi është edhe më e dukshme në ditët e sotme gjithnjë e më të ndërlikuara, siç tregon me të drejtë Sardar: ‘Sa më e ndërlikuar bëhet shoqëria, aq më kuptime të stërholluara zhvillon. Ndërlikim do të thotë ndryshe, madje edhe kundërshti, kuptimet e fjalëve mund të vazhdojnë të ekzistojnë krah për krah, ose të përdoren nga grupe të ndryshme njëkohësisht. Ndërsa kuptimet dhe nënkuptimet e reja të gjuhës janë duke u zhvilluar, nuk ka ndonjë ligj të pandryshueshëm, që të urdhëroj që nënkuptimet, ngjashmëritë ose mbartja e fjalëve të vjetra të zhduken’.

Për ta zgjidhur këtë lëmsh dhe për të vendosur një kurs të lundrueshëm, i cili mund të fillojë të përmbushë qëllimet tona, na duhet, siç këshillon Sardari, - të fillojmë nga zanafilla udhëheqëse, që 'gjuha është mjeti themelor përmes të cilit mësojmë, përshtatemi në ndryshim dhe përparojmë në njohuri. Ajo është një pjesë e pandashme e mënyrës sesi ne shtjellojmë botëkuptimin tonë, si e mëndojmë veten si individ dhe shoqëri, formojmë përshtypjet tona për botën përreth nesh dhe angazhohemi me botën për ta ndryshuar atë. Prandaj ne duhet të përcaktojmë një seri emërtimeash kyçe në mënyrën tonë të veçantë, t'u japim atyre një kuptim bashkëkohor dhe t'i përfshijmë ato në bisedat e Bashkërendimit të Njohurive. Çfarë, fjala vjen, nënkuptojmë me lirinë, të drejtat e njeriut, demokracinë, laicizmin etj. Cila është rëndësia bashkëkohore e emërtimeve islame si *khalifah*, *shura*, *ixhma*, *istislah*, *apo ihsan*?

'Është e rëndësishme të theksohet në këtë pikë, se qëllimi për të përcaktuar fjalët "në mënyrën tonë të veçantë", nuk kërkon një mospërfillje apo hedhje poshtë të mënyrës në të cilën ato mund të përcaktohen nga të tjerët. Siç e arsyeton Ibn Rushdi, gjendet një vazhdimësi e pikëpamjeve të ndryshme për një çështje të veçantë, dhe një larmi gjuhësh të disponueshme për ta përshkruar atë. Mbështetja në gjuhë, pohoi ai, nuk është diçka për të kundërshtuar ose për të vajtuar; përkundrazi është të pranohet dhe respektohet, si një tipar natyror i jetës sonë, si njerëz të larmishëm, që jetojnë në një bashkësi me një shtrirje të gjerë të skajeve dhe qëllimeve.

Përgjatë filozofisë së tij Ibn Rushdi u përpoq të tregojë, sesi është e mundur, që një gjë të përshkruhet në mënyra të ndryshme, dhe sa dukshëm pikëpamjet kundërshtuese mund të pajtohen, nëse njeriu i sheh të gjitha, si anë të ndryshme të një gjëje. Kjo porosi e unitetit në diversitet është pikërisht porosia e rrëfenjës së Rumi për Udhëtarët dhe Rrushin, të cilët i përmenda më lart. Umberto Eco merr parasysh pikëpamjen e Ivanovit, se 'çdo gjuhë përbën një model të caktuar të gjithësisë, një sistem shenjash të të kuptuarit të botës, dhe nëse kemi 4,000 mënyra të ndryshme për të përshkruar botën, kjo na bën të pasur".

Ndërgjegjësimi rreth kuptimeve të shumta të një fjale apo shprehje, sidoqoftë nuk ka pse të kundërshtojë vijimësinë e ripeshimit 'me të cilin ne kërkojmë të gjejmë kahje kuptimore në përmbajtjen bashkëkohore për të përmbushur qëllimet dhe synimet tona.

ORIENTIMI, EKUILIBRI DHE INTEGRIMI

Bacon e kishte kuptuar tashmë, se fillimi me termat e dakordësuar përfshinte një rreth vicioz arsyetimi. Ndonjëherë edhe përkufizimet nuk mund ta shërojnë këtë të keqe me gjëra natyrore dhe materiale, ngaqë vetë përkufizimet përbëhen nga fjalë, dhe ato fjalë lindin të tjera fjalë. Çuditërisht fjalët e përdorura në çdo përkufizim duhet të përcaktohen, nga një përpunim i pafund, i cili nuk mund të krijojë kurrë një kuptim të saktë të kuptimit të fjalëve.

Qartësisht ky ngatërrim nuk mund të zgjidhet përmes përdorimit të një fjalori, i cili sipas përkufizimit, nuk mund të jetë një mjet për të gërmuar kuptime, që nuk shprehen me fjalë. Po, 'shkronja' mund të jetë një 'mbulojë', një burim çoroditje dhe shpërqendrimi, një tokë pjellore siç pretendon Sardari, 'për keq-sqarimin dhe keqkuptimin', por kjo është pikërisht arsyeja pse ne kemi nevojë për një fjalor, që siguron përshtatje dhe drejtpeshim në mënyrën sesi lundrojmë me idetë, 'një mjet për zhvillimin e një kuptimi më të ngjyruar të emërtimeve dhe ideve të domosdoshme, që bëhet mjeti i ndërtimit të ligjërimit të bashkërendimit të njohurive'. Tre emërtime të parashtruara këtu orientimi, ekuilibri dhe integrimi sigurojnë në besoj formën thelbësore për përpjekjen tonë. Dhe çmontimi e rivendosja e përkufizimeve të rrënjësura në një formë të tillë kërkon më shumë sesa një grusht dituri të drejtpërdrejtë, ose një fjalor emërtime. Ai duhet të jetë një "hulumtim më i thellë i ndryshimit të kuptimit të emërtimeve dhe ideve, një vërejtje historike dhe

morale dhe një përpjekje për përcaktim bashkëkohorë, që ka kuptim në parimet tona fillestare”. Më e rëndësishmja ‘detyra e tij është të hedhë themelet e një mënyre të re bashkërenduese dhe gjithëpërfshirëse të vetëdijes, që na çon drejt modelit të ri’. Referenca e Sardarit këtu për një “mënyrë bashkërenduese të vetëdijes” i bën jehonë veprës së filozofit Jean Gebser, të cilin e përmenda në Kreun e tretë.

E VËRTETA, DREJTËSIA DHE RRUGA E MESME

Mbajtja në parimet tona drejtuese të përshtatjes, drejtpeshimit dhe bashkërendimit do të na mundësojë të bëjmë ndreqje shumë të nevojshme për përkufizimet, pa u nënshtruar ndaj bashkimit me shumicë të çdo modeli të njëanshëm të mendimit. Dhe në vijimësinë e rindërtimit, nuk besoj se duhet të largohemi nga besimi, se jemi angazhuar edhe në ndjekjen e ‘të vërtetës’. Duke shqyrtuar mënyrën në të cilën fjalët ‘tradhtojnë qëllimin e tyre, duke errësuar pikërisht ato mendime, që janë krijuar për të shprehur’, Bacon pohon nevojën për të gërmuar ‘kuptimet e vërteta’, për ‘ndikimin e vazhdueshëm të fjalëve të shumta të përdorura pa i kushtuar vëmendje kuptimit të tyre të vërtetë, duke kushtëzuar kuptimin dhe shtimin e gabimeve’. Vizioni ynë me siguri duhet të shtrihet përtej kundërshtimit pasmodernist të çdo shpjegimi qëllimor të së vërtetës. Ndërkohë që mund të ndajmë mosbesimin ‘pasmodernist’ të shpjegimeve një cope, që hamendësohet të jenë të vlefshme për të gjitha grupet dhe kulturat, dhe mund të pranojmë vlerësimin e përvojës së prekshme mbi parimet e paqarta dhe domosdoshmërinë për sqarim, histori të mirëfilltë dhe kuptueshmëri, kjo nuk do të thotë se duhet të shfuqizojmë çdo përfytyrim të ‘së vërtetës’, i cili nuk është thjesht një ndërtim i mendjes vetjake njerëzore, përjetësisht i gabueshëm, i afërm dhe pa rrënjë.

Ne duhet të shmangim relativizmin e pamëshirshëm, i cili nuk pranon asgjë të sigurt ose të përgjithshme, aq sa na duhet të përshtatim sa më mirë pakufishmërinë shkatërruese, që e shfaros të gjithë përmbajtjen. Nëpërmjet kësaj, ne ndjekim Rrugën e Mesme në kërkimin tonë për të Vërtetën, e cila siç shprehet Boethius është një “kuptim midis herezive të kundërta”. Rruga e Mesme nuk duhet të përfytyrohet, si një ujdë e shurdhër, më shumë sesa ç’mund të ngatërrohet “vetëpërmbajtja” me “mediokritet”. Më saktë është Mesatarja e Artë, një anë e ‘masës dhe përpjesëtimit të duhur’ me të cilin krijohet gjithçka (Kuran 54:49). Në parashtrimin e tij të etikës islame Al Ghazali i detyrohet shumë pëcaktimit të këtij mendimi nga Aristoteli, i cili rendit përsosjen e virtyteve njerëzore midis ‘teprisë’ dhe ‘mangësisë’. Fjala angleze “moderation” vjen nga Latinishtja, *modus* “mbajtje brenda masës së duhur”, e cila ka të bëjë me një fjalë tjetër, e cila është gjithashtu burimi i fjalës “modest” (i përmbajtur) në Anglisht. Etimologjikisht moderimi ka të njëjtin kuptim të pandarë në Anglisht, si modestia, një lidhje e cila është gjithashtu me të vërtetë islame. Profeti Muhamed thuhet se ka thënë: “Çdo fe ka një tipar dallues dhe tipari dallues i Islamit është modestia” dhe “Modestia e vërtetë është burimi i të gjitha virtyteve”.

Përmendja e “masës”, “përpjesëtimit” dhe Mesatarja e Artë (dhe idetë e tjera të lidhura, siç janë “raporti” dhe “simetria”) na paralajmërojnë për “gjeometrinë” themelore ideore, e cila duhet të drejtojë qasjen tonë ndaj përcaktimit të fjalëve. Në të njëjtën mënyrë si Shkrimi Përpjesëtimor në kaligrafinë arabe rrjedh nga një rrjet gjeometrik bashkues, i cili rregullon zbatimin e të gjitha 28 formave të shkronjave arabe, kështu edhe përdorimi më i përshtatshëm i fjalëve në çdo gjuhë duhet të bazohet në një gjeometri krijuese të ideve. Dhe kjo është një çështje e ‘drejtësisë’ në kuptimin e saj më të thellë, një parim në të cilin ndërthuren fillesat estetike dhe morale të kuptimit, në të njëjtën mënyrë si ndjesia më e thellë e ‘bukurisë’ në arabisht (*husn*) ndërthur si bukurinë ashtu edhe përsosmërinë morale. Kuptimi rrënjësor i fjalës arabe

për 'drejtësi' ('*adl*) përfshin konceptet e drejtësisë, barazisë, mos-përbuzjes, barazpeshës, ndreqjes dhe përpjestimit. Në të njëjtën mënyrë fjala angleze "e drejtë" tregon jo vetëm atë që është e drejtë, dhe e arsyeshme, por edhe atë që është e bukur për shkak të përpjesëtueshmërisë së saj. Rrënja e saj origjinale gjermanike është "e përshtatshme", e cila është madhësia e duhur, në raport ose përpjesëtim të saktë. Shtrirja e kuptimeve të kësaj fjale pasqyron një ide me të vërtetë islame, ideja që të jesh i drejtë është të 'bësh atë që është e bukur' (*ihsan*), të veprosh në përputhje me natyrën tonë origjinale (*fitrah*), të cilën Zoti e ka formuar në 'përpjesëtim të drejtë' (Kurani 82:7), si një pasqyrim i përshtatshëm 'ose' i duhur 'i rendit dhe harmonisë hyjnore. Vlen të përmendet gjithashtu, se fjala "vendosmëri" ka saktësisht të njëjtin kuptim themelor si "drejtësi". Ajo rrjedh nga dekreti latin, "të jetë i duhur ose i përshtatshëm", dhe është i lidhur ngushtë me fjalën "denjësi". Të jesh i drejtë dhe i mirë, dhe kështu të veprosh me denjësi (dhe gjithashtu me 'dekorum') është të sillesh përpjesëtueshmërisht, të bësh atë që është e barazpeshuar dhe e përshtatshme në rrethana, dhe t'i përmbahesh vlerave, që na drejtojnë drejt asaj që është e drejtë dhe e mirë.

Domethënia e "bukurisë" në fjalën *fair* "e drejtë" tani është disi e vjetëruar, si në kuptimin "vajza më e drejtë", e cila i referohet bukurisë më të përgjithshme, sesa thjesht ngjyrës së flokëve në kuptimin e saj "bjonde". Edhe kështu fjala ka ruajtur ndjesinë e përpjesëtimit në domethënien e saj të "përmbajtjes". Moti i këndshëm është i ngrohtë dhe i thatë, por gjithnjë i mungon një valë nxehtësie; të kesh një mundësi të drejtë suksesi është të kesh një mundësi të arsyeshme, dhe madje pak punë e drejtë, edhe pse e konsiderueshme, nuk është kurrë e tepëruar. Shtrirja e ngjyimeve, si të vjetruara, ashtu edhe bashkëkohore, na çon drejt kuptimoreve të 'drejtësisë', e cila mbështet pamjen tonë për sqarimin dhe 'ripërcaktimin' e kuptimeve, dhe të gjitha ato elemente të 'gjeometrisë' ideore, që përfshin ajo rivendosje, ripozicionim, kundërpeshim, përpjesëtim, vetëpërmbajtje dhe barazpeshë.

Pikëtakimet e çuditshme të kuptimeve të tilla brenda një fushe kuptimore në Arabisht dhe Anglisht mund të na kujtojnë gjithashtu, se një qasje bashkërenduese drejt një fjalori të emërtimeve duhet të përfshijë vlerësimin e asaj, që është më e mira në çdo kulturë dhe qytetërim. Si i tillë mund të parashihet, gjithashtu edhe përfshirja edhe rikthimi i një gjuhe “parake” të ideve të përgjithshme (“Emrat” mësuar Adamit), që përshkojnë të gjitha gjuhët njerëzore, bashkëmin themelor brenda ndashmërisë të përfaqësuar nga Kulla e Babelit. Sidoqoftë kjo nuk do të thotë, që të gjitha kuptimet ‘e mirëfillta’ përgjithësohen, si të vendosura në një të kaluar të vjetruar dhe të përmirësueshme vetëm përmes gërmimeve etimologjike të veçanta, dhe as që të gjitha ndërrimet pasuese në kuptim janë pasojë i një përpunimi të keq, dhe rrëshqitjes së vazhdueshme kuptimore me anë të së cilës kuptimet “origjinale” janë ndryshuar me kalimin e kohës. Mbi të gjitha rrënjët parahistorike indo-europiane duhet të rindërtohen, si forma teorike nga mënyrat e njohura të aftësisë gjuhësore, duke përdorur rregulla fonetike; në mënyrë të barabartë idetë kryesore të përfaqësuar nga këto rrënjë vetëm mund të hamendësohen. Sidoqoftë siç këshillon Sardar qasja jonë ndaj gjuhës duhet të përfshijë ‘një hulumtim më të thellë të ndryshimit të kuptimit të emërtimeve dhe ideve’.

Përçimi dhe përparimi i mëtejshëm i ideve kryesore përmes bashkimit të qytetërimeve sqarohet mirë në mendimin e adashit të Francis Bacon, filozofit të shekullit të trembëdhjetë Roger Bacon, i cili sipas presidentit të ndjerë të Bosnjës, Alija Izetbegović- ‘vendos të gjithë ngrehinën e mendimit filozofik anglez’ në shtyllën e Rugës së Mesme, duke përfshirë shumë përmasa politike, shoqërore, morale dhe shpirtërore. Kjo rrymë mendimesh ka në zemrën e saj parimin e drejtpeshimit: drejtpeshimin midis arsyes, vëzhgimin jetësor dhe besimin; midis lirive vetjake dhe përgjegjësiive më të gjera brenda shoqërisë; midis pragmatizmit dhe idealeve më të larta; dhe midis një shqetësimi praktik me gjendjen e brendshme të njerëzimit dhe një uri për përsosmëri.

Izetbegović shton, se gjendet një fakt tjetër i rëndësishëm për Roger Bacon, i cili kurrë nuk është studiuar dhe njohur mjaftueshëm: babai i filozofisë dhe shkencës angleze ishte një student i Arabishtes. Në të vërtetë ai mbajti leksione në Oksford me rroba arabe. Ai u ndikua fuqimisht nga mendimtarët islamë, veçanërisht nga Ibn Sina, dhe këtij ndikimi mund t'i mveshet karakteri i mendimit të Bacon, dhe përmes tij origjina e mënyrës së mesme, si “parimi i vetëm më i rëndësishëm udhëzues në jetën angleze”.

DALLIMI I KUPTIMEVE POZITIVE DHE NEGATIVE

Shqyrtimi i një vargu kuptimesh të nxjerra nga termat “drejtësi” dhe “paanësi” në Arabisht dhe Anglisht ka treguar parime të ndryshme të hulumtimit dhe analizës, të cilat mund të frymëzojnë në një fjalor hulumtues. Këto përfshijnë zbulimin e fushës së kuptimeve të fjalëve të zgjedhura, qoftë njëkohësisht në përdorimin e ditëve të sotme, ose duke ndryshuar me kalimin e kohës, dhe mund të marrin kuptime të shumëllojshme, të cilat mund të nxirren nga rrënjët e sistemit tipik bashkëtingëllor në arabisht (si gjuhë semite), si dhe nga gjërimet etimologjike në rastin e Anglishtes (si gjuhë indo-europiane). Duhet të jemi të vetëdijshëm, që e njëjta fjalë mund të përdoret me kuptime ose theksime të ndryshme në përdorimin e tanishëm (p.sh. tolerancë, shekullarizëm, radikal, konformim, multikulturalizmi, integrim), dhe se një shmangie e ngjashme në kuptim mund të zbatohet edhe për fjalët përkatëse radikal / radikalizëm, maturi / mesatar, moral / moralizëm, e kështu me radhë. Brenda të dy këtyre renditjeve duhet të dallojmë kuptimet pozitive dhe ato negative. Mund të zbulojmë se kuptimet pozitive priren të qëndrojnë në mesataren e artë, dhe ato negative në skaj. Një shembull i mirë është fjala ‘drejt’. Myslimanët ndjekin Kuranin duke u lutur, që të

udhëzohen në rrugën e drejtë (1:6) dhe të mos mënjanojnë prej saj (3:8). Sidoqoftë ndjekja e rrugës 'së drejtë' nuk ka pse të jetë një rrugë tepër e ngushtë, një xhakëtë e ngushtë, një rrethanë 'ngushticash të tmerrshme'. Rrënja e fjalës 'straight' (dhe 'strait') është në Latinisht *strictus*, dhe na jep shumë fjalë, që shprehin rreptësi, duke përfshirë 'kufizimin, rreptësinë, shtrëngimin, shtypjen, ankthin dhe shqetësimin'. Kjo është një porosi për të gjithë ata, që e shtynjë ndjesinë përfituese të fjalëve përtej kufijve, qoftë në tepricë ose të metë. Nëse teprica e drejtësisë është xhake-ta e ngushtë, mangësia e saj është shtrembërimi ose shmangia, e cila ka humbur çdo ndjenjë të busullës morale ose kahje. Një "bakër kular" është një polic i kalbur, dhe të "shkosh drejt" është të kthehesh në rrugën e duhur pas një periudhe në burg.

Por ne duhet të jemi shumë të kujdesshëm këtu, sepse krahasimi që dikush mund të bëjë midis mungesës së drejtësisë dhe idesë së 'shmangies' ose 'devijancës' (si dhe asaj të risisë) ngre çështje të tjera të ndërlikuara, pikërisht problemet e shkaktuara nga frika shpërpjesëtuese e shmangies ose 'gabimi' në disa bashkësi. Ama përfituese e 'bashkësisë' nuk është e njëjtë me "komunitarizmin" e ngurtë që shtyp dhe çnjerëzon individin, duke imponuar turp dhe damkë për ata që duken, se nuk përputhen me normat e grupit. Ibn Khaldun e njohu natyrën e dyshimtë të lidhjeve shoqërore në përdorimin e tij të emërimit '*asabiyyah*' (besnikëri fisnore). Mund të jetë një burim mirëkuptimi i ndërsjellë shoqëror, por në formën e tij negative është ajo mendësia e patriotizmit të tejskajshëm dhe kulturës vetjake, e cila rreshton paragjykimet fisnore dhe vetë-interesin e ngushtë, mbi atë që është e drejtë dhe e saktë.

Shumë dëm dhe ankth është shkaktuar nga shtypja fisnore dhe bashkësitë vetë-qeverisëse. Shmangia nuk ka pse të nënkuptojë anashkalim në kuptimin e tij të çuditshëm, të përdredhur ose plotësisht të ndaluar, por thjesht mund të marrë parasysh 'mosmarrëveshjen' në kuptimin e saj më pozitiv të ndarjes nga mënyrat e vendosura të mendimit dhe pezullimin e gjykimit, në

mënyrë që të mbeten të hapura për mundësi të shumta krijuese. Studimet e krijimtarisë kanë treguar sesi krijimtaria më e mirë mund të vijë nga një bashkëveprim midis qasjeve të kundërta dhe të përputhura, duke përdorur nivele të mëparshme dhe kushte të njohura dhe të vendosura mirë për të gjykuar, dhe për të dalë me përgjigjen më të mirë ose ‘të duhur’, ndërsa kjo e fundit është më e hapur për të hulumtuar lidhje të papritura, dhe mbetet e hapur kundrejt paqartësisë. Kjo i bën jehonë vërejtjeve të mia të mëparshme për rëndësinë e një prej përfundimeve thelbësore të përpunimit të vërtetësisë së mendimit, çlirimit të mendësisë së mendimtarit me mendje të hapur nga lidhjet e ngurta, frikës nga ndryshimi dhe paqëndrueshmërisë, sigurisë së rremë dhe ngurrimit për t’iu qasur çdo gjëje që mund të jetë kërcënuese për ndjenjat e vetvetes.

GJURMIMI I KUPTIMEVE MË TË MIRA

Ne kemi parë se si gjurmimi i kuptimeve përmes etimologjisë, zanafillës historike të fjalëve, mund të na ndihmojë të hulumtojnë prapavijën ideore, dhe vlen të përmendet, se në një gjuhë si anglishtja, e cila ka një trashëgimi kryesisht gjuhësore të dyfishtë gjermanike dhe latine (përmes Norman French) mund të ketë dallime të rëndësishme ndërmjet fjalëve, të cilat mund të përdoren në mënyrë të ndryshueshme, por që në të vërtetë kanë domethënie themelore krejt të ndryshme në varësi të kuptimeve të tyre fillestare. Një shembull që mund të marrim është ndryshimi midis ‘freedom’ dhe ‘liberty’ (liri dhe pavarësi). E para është një fjalë anglo-saksone, e rrënjësuar në Gjermanisht *frei*, (i afërt me Sanskrit *priya*), që do të thotë “diçka e çmuar”. Zanafillën e ka te rrënjët indo-europiane *-pri*, “të duash” ose *prai*, që do të thotë “i/e dashur”, pra “i çmuar”, dhe gjithashtu “në paqe me”. Emri Godfrey nënkupton ‘paqen e Zotit’. Norvegjezia Freya ose Frija është

Perëndeshë e dashurisë. “Liria” është gjithashtu një fjalë motër për “mikun”, burimi i së cilës (anglishtja e vjetër *freond*) nënkupton më shumë sesa “mik” gjithashtu “dashnor”. Ky kuptim mbijeton ende në mënyrën, se si Sufitë i drejtohen Dashurisë Hyjnore si “Miku”. Kuptimi fillestar “i lirë” ishte një emërtim i dashurisë, që bashkonte anëtarët e një familje në një lidhje të përbashkët, por duke përjashtuar në mënyrë të shprehur shërbëtorët ose skllëvërit e tyre (ata që nuk ishin “të lirë”). Më vonë kuptimi u zhvendos nga ‘dashuria’ në ‘liri’.

‘Liria’ (liberty) është një fjalë frënge, e trashëguar nga romakët. Megjithëse rrënja e saj origjinale Indo-Europiane *leudh*, ende e paprekur në greqishten e lashtë *eleutheros* ‘e lirë’, mund të ketë shprehur kuptimin e ‘të qenit anëtar i një populli të lirë’, në krahasim me ‘të qenit skllav’, rrënja e saj latine, *liber*, do të thotë të bëni atë që dëshironi të bëni, të bëni ‘gjënë tuaj’. E njëjta rrënjë na jep *libertarian* (dhe libertarianism), *libertine* (shthurje), *libido*, një ngasje, *libidinoze*, e dhënë për të kënaqur dëshirën e dikujt, dhe (huazuar nga greqishtja) *libation*, gufon. Për krye konservatorët, edhe fjala *liberal* mund të mbartë kuptimin e shkathtësisë dhe paligjshmërisë, si dhe kuptimin harrakat të ‘shpirtit liberal’, megjithëse kuptimi i saj i hershëm në Anglisht ishte ‘bujar’ dhe ‘i përshtatshëm për ndjekjet kulturore të një njeriu të lirë’, si në ‘artet liberale’ ashtu dhe në ‘arsimim liberal’. Këto kuptime kanë mbijetuar në një farë mase në përdorimin bashkëkohor, dhe emërtimi “demokraci liberale” ende mban një kuptim përgjithësisht pozitiv në një fushë të gjerë bindjesh politike. Ndërsa në rastin e fjalës ‘pavarësi’ kemi një vazhde kuptimesh, duke filluar nga bujaria, gjerësia e arsimit dhe pasurimi kulturor, deri te përcaktimi vetëpërmbytës i ‘të bërit çfarëdo që të pëlqen’ mund të arsyetohet, siç thotë Bert Hornback, që një kundërshti konceptuale themelore midis ‘lirisë’ në kuptimin e parë dhe ‘lirisë’ në kuptimin e dytë është ende e rikthyeshme. “Liria”, - thotë ai, - mund të përkufizohet në thelb, si një fjalë shoqërore dhe “liria” në kuptimin e dytë, si një fjalë vetjake, anti-shoqërore,

e papërgjegjshme. Thomas Jefferson ishte i bindur për përgjegjësinë, që erdhi me pavarësinë “çmimi” i së cilës, - tha ai, - është “vigjilenca e përvetshme” dhe pa dyshim, që ai do të kishte vënë në dyshim pohimin e John Stuart Mill, se “liria qëndron në bërjen e asaj që dëshiron”, mendim të cilin Hegeli do ta hidhte poshtë, si një prej papjekurive të plota të mendimit.

Duhet thënë në këtë pikë, se sigurisht që do të ishte e pamundur dhe e padëshirueshme të pritet, që një dallim i prerë midis ‘lirisë’ dhe ‘lirisë’ në kuptimin e dytë të përqafohet në ligjërimin publik, sepse përdorimi i gjuhës zhvillohet organikisht me kalimin e kohës dhe nuk mund të kontrollohet në mënyrë të dobishme nga urdhëri apo ligjet, siç e dimë nga përpjekjet kryesisht të pafuqishme të Akademisë Franceze për të frenuar rrjedhën e huazimeve nga anglishtja në frëngjisht. Unë kam shqyrtuar kuptimet e larmishme të ‘lirisë’ me imtësi, sepse ky rast është dyfish udhëzues. Ai sqaron pasurinë ideore, e cila del nga të kuptuarit, se Anglishtja nuk ka një trashëgimi një-gjuhëshe, por është në vetvete prodhim i një sistemi shumëgjuhësh. Ai sqaron gjithashtu parimin e rëndësishëm të vijës së kuptimeve, dhe brenda kësaj kuptimet pozitive dhe negative, që ne kemi nevojë për të zhvilluar. Në vend që të vendosim një ndarje gjyquese kuptimesh midis ‘lirisë’ dhe ‘lirisë’ në kuptimin e dytë, është shumë më e dobishme të përqendrohemi në idetë themelore, në mënyrë që cilëndo fjalë të përdorim, ne po investojmë në atë kuptimet më të mira dhe më të dobishme, të cilat rrjedhin ngavargu i kuptimeve, që lidhen me të dyja fjalët. Kështu, duke përdorur fjalën “liri” (freedom) ose “liri” (liberty), do të marrim parasysh një kuptim të përbërë, i cili barazpeshon njohjen e nevojave tona vetjake, ashtu edhe rëndësinë e përgjegjësisë shoqërore. Në fund të fundit, ashtu si vlerësimi i tepërt i nevojave vetjake mund të çojë në unin individualist, ashtu edhe vlerësimi i tepërt i lidhjeve të përbashkëta shoqërore mund të çojë në ndarje fisnore dhe shoqërore. Ne nuk duhet ta idealizojmë përmasën shoqërore të ‘lirisë’, më shumë sesa duhet të idealizojmë përmasën vetjake të ‘lirisë’.

Të pasurit parasysh të tilla gjëra ka një rëndësi të madhe bashkëkohore, si në shtjellimin e vazhdueshëm për “lirinë e fjalës” dhe në kuptimin e saj në një “demokraci liberale”.

KUPTIMET ‘ORIGINALE’, NDRYSHIMI SEMANTIK DHE ENTROPIA TERMINOLOGJIKE

Ne kemi vërejtur raste të ndryshme të mënyrës në të cilën kuptimi i fjalëve ndryshon me kalimin e kohës. Kuptimi i domethënieve të mëparshme mund të jetë i dobishëm në formimin e përkufizimeve të rrumbullakosura, të cilat ne dëshirojmë t'i përdorim në krijimin e një ligjërimi, i cili mund të shërbejë si një mjet i përshtatshëm për Integrimin e Dijes. Ndikimi ideologjik mund të vërehet lehtësisht në ndryshimin kuptimor, si për shembull në zhvendosjen në kuptimin e fjalës ‘zanat’ (craft). Kuptimi original ishte “fuqi, forcë”, si në Anglishten e Vjetër, dhe ‘kraft’ në Gjermanisht dhe Suedisht deri më sot. Ndjesia e ‘aftësisë, tregtisë, zanatit’ u zhvillua gjithashtu në Anglishten e Vjetër, dhe ka një marrëdhënie të qartë kuptimore midis fuqisë dhe aftësisë, pasi aftësia mundëson dhe fuqizon. Ndjenja negative e ‘zanatit’ mund të jetë zhvilluar për shkak të ndikimit të kishës në mësimin, se fuqia e vetme ‘e vërtetë’ qëndronte vetëm në mësimet e krishtera, dhe çdo fuqi ose aftësi e rrjedhur nga kultura pagane ishte një devijim djallëzor dhe heretik nga e vërteta, pra devijues, ose ‘dinak’. Në pjesën e fundit të këtij punimi (modeli i hyrjes së fjalorit për fjalën kryesore Përsosmëri), vihet re një ndërrim i ngjashëm në ndryshimin rrënjësor në kuptimin e ‘cunning’ (dinakëri). Rrjedhur nga rrënja e fjalës indo-europiane gno-, origjina e ‘gnostic’ dhe ‘njohuri’, fillimisht nënkuptonte “i ditur”. Zhvillimi i sensit të tij negativ të ‘shkathtësisht mashtrues’ drejt fundit të shekullit të 16-të pasqyron zhvillimin e fjalës ‘dinakëri’.

Në të dyja rastet kuptimet origjinale mbijetojnë në një shtrirje më të madhe ose më të vogël, në rastin e 'craft' (zanat) në ndjenjën pozitive të mjeshtërisë, dhe në rastin e 'cunning' (dinakëri) në formimin paralel të tij 'canny' (dinak), i cili ende mbart ndjesi pozitive mprehtësie.

Sidoqoftë është e qartë, se kur fjalët "crafty" dhe "cunning" përdoren sot, ato pa dyshim do të nënkuptojnë "pandershmëri", dhe një rrotullim më pozitiv mbi to, nuk mund të ndërtohet duke ringjallur artificialisht kuptimet e humbura. Rasti i 'freedom' (liri) dhe 'liberty' dallohet në një mënyrë shumë të rëndësishme, sepse siç e kemi treguar, ato mund të përcaktohen dhe përdoren për të përfshirë më të mirën e kuptimeve historike të bartura nga të dyja.

E njëjta vlen për një grup fjalësh të ndërlidhura që kanë domethënie kryesore për ne në lundrimin tonë drejt ideve kryesore. Këto janë 'originalitet', 'thjeshtësi', 'identitet', 'orientim', 'autencitet' dhe 'autoritet'. Kuptimi origjinal grek i 'originalitetit' nuk ishte 'shpikje' por ishte 'në përputhje me natyrën tonë origjinale'. Originaliteti nuk shihej si një dhuratë e veçantë e mendimtarëve dhe artistëve krijues por si një aftësi e zakonshme, e lindur për të gjitha qeniet njerëzore, aq shumë saqë, për grekët e lashtë, madje edhe një person 'i thjeshtë' 'analfabet' ishte i damkosur me një kuptim të lindur të parimeve të përgjithshme. Kështu, thelbi i gjeometrisë, (si një sistem shenjash që përfaqëson renditjen kryesore, dhe kështu edhe virtytin) ishte ngulitur në shpirtin e njeriut. Etimologjikisht, vetë fjala "e thjeshtë" nënkupton "të njëjtin rast" - domethënë jo shumë-farësh. Zanafillën e ka përfundimisht në një rrënjë parahistorike indo-europiane, e cila kaloi në Latinisht si *simplicis*, 'single' dhe ishte gjithashtu burim i Anglishtes 'e njëjtë, e ngjashme dhe e vetme'. Njeriu 'i thjeshtë' është një njeri 'më vete', i pandarë, ai që është gjithmonë 'i njëjti', i vërtetë për vetveten. Thjeshtësia është si një pasqyrë që pasqyron bashkimin hyjnor në thelb të çdo qenie njerëzore.

Idėja e mëvetësisë është ngulitur edhe në fjalën 'identitet', kuptimi thelbësor i të cilit ruhet më së miri në prejardhjen e tij 'identik' i cili pasqyron kuptimin e identiteteve latine, fjalë për fjalë

‘njësoj’, që rrjedhin nga Latin *idem*, ‘njëjtë’. Ndjenja e ‘vetjake’ ose ‘tërësisë së karakteristikave përfundimtare’ lind nga domethënia i të qenit gjithmonë i njëjtë ose vetvetja (sesa diçka tjetër). Ne flasim për ‘identitete’ të larmishme dhe ‘mënyra të përkatësisë’ dhe kërkimi i ‘identitetit’ është një shqetësim i ngutshëm bashkëkohorë. Origjina e fjalës na kujton se edhe pse ne mund të mbajmë ‘identitete të shumëfishta’ (‘britanike’ dhe ‘myslimane’, për shembull), ne ende mund të jemi besnikë ndaj një përfytyrimi bashkërendues të unitetit ne diversitet, i cili e përfytyron Veçantinë Hyjnor si thelbin ‘original’ të identitetit tonë. Të dy fjalët Angleze ‘origjina’ dhe ‘orientimi’ vijnë nga një burim i zakonshëm, Latinisht *oriri*, ‘lindje’, dhe folja ‘orient’ fillimisht kishte për qëllim ‘të kthejë fytyrën në lindje’, drejtimi i diellit në lindje. Ndërsa, si myslimanë, ne përballemi me Mekën ose, si të krishterë, ne përballemi me Lindjen, ose, me të vërtetë, kudo ku ndeshemi, kemi brenda nesh një *qibla* (kibla) dhe pikë mbështetje (furqan) ose një busull që na drejton nga origjina, një gur prekës që tregon në mënyra sesi të jemi të vërtetë sesi të jemi natyra jonë thelbësore, dhe si përfundim sesi të jemi një qenie njerëzore ‘e mirëfilltë’. Fjala ‘e mirëfilltë’ vjen nga fjala greke *autentikos* dhe kuptimi thelbësor i saj është ‘të kesh aftësinë e krijuesit origjinal’. Kuptimi i saj origjinal në Anglisht ishte ‘autorizues’. Ka një ndërrprerje të qartë midis shqisave themelore greke ‘autentike’ dhe ‘origjinale’. Njeriu autentik është ‘autorizues’ (që nuk do të thotë ‘autoritar’) vetëm sepse ai ose ajo vulolet me cilësitë e ‘autoritetit’ përfundimtar, Krijuesit origjinal. Kjo përputhet plotësisht me idenë islame të qenies njerëzore si khalifah, “mëkëmbës” ose “përfaqësues” të Zotit.

JOSHJET IDEOLOGJIKE TË ‘IZM – AVE’

Ndoshta shembulli më i spikatur i dallimit midis pikëpamjeve pozitive dhe negative është mënyra në të cilën prapashtesa emërore

abstrakte - ism, kur i shtohet një fjale, shpesh ndryshon rrënjësisht kahjen e saj, duke u prirur të tregojë më shumë një ideologji abstrakte, ose sistem të mendimit, sesa një përvojë konkrete. Dallimet në kuptimin e fjalëve dyshe të ngjashme, nuk tregohen vetëm me prapashtesën 'izm', por edhe nga prapashtesa të tjera: dikush mund të bëjë dallimin, për shembull, midis 'religion' (fesë) dhe 'religiosity' (fetarizmit), 'unity' (bashkim) dhe 'uniformity' (njëtrajtshmëri), 'idea' (idesë) dhe 'ideology' (ideologjisë). Fjala 'ideology' (ideologji) shfaqet për herë të parë më 1796 e huazuar nga Frengjishtja 'idéologie', studimi, ose shkenca e ideve, ose mendimi politik, ose shoqëror i një kombi. Francezët e shpikën fjalën gjatë Revolucionit të tyre shekullarizues. John Adams (në disa shkrime të 1813) përmend përdorimin e fjalës nga vetë Napoleon Bonaparte për të nënkuptuar "teorizimin jopraktik". Përkufizimi i saj si një grup idesh, shkollash ose bindjesh u regjistrua për herë të parë në Anglisht më 1909.

Deri më tani ne kemi hasur raste të ndryshme të ndryshimit të kuptimit të mundësuar nga prapashtesa- '-izëm' dhe mbartjen e saj ideologjike: komunitet / komunitarizëm, liri / libertinizëm, dhe mund të tregojmë gjithashtu, edhe për çifte të tjera kontradiktore: traditë / tradicionalizëm, progres / progresivizëm, modern / modernizëm, themelor / fundamentalizëm, moral / moralizëm, shkrimet e shenja / scripturalism, 'shkronjë' / literalizëm, formë / formalizëm, dualitet / dualizëm, relativitet / relativizëm, ligj / ligjshmëri, dhe tërësi / totalitarizëm. Ne kemi arsyetuar rreth nevojës për të dalluar autoritetin e shpalljes hyjnore, që çliron shpirtin e njeriut nga autoritarizmi i imponuar nga përcaktimet e ngushta njerëzore që e burgosin atë; dhe qenësia e të vërtetave të plota dhe të përjetshme nga tirania e një absolutizmi, që shkatërron të gjithë përmbajtjen. Në të njëjtën kohë duhet të dallojmë mëvetësinë nga fisi dhe sekt, shumëllojshmërinë nga ndarja dhe bashkimin (në ndashmëri) nga njëtrajtshmëria e qëndrimeve një-kulturore, të cilat ndajnë më thikë vërtetësinë në

botëkuptime të njëanshme, ose një-polare konkurruese dhe në fund të fundit në ngujimin e sëmurë të epërsisë së qytetërimit.

Në mënyrë të ngjashme, cilësitë e mëvetësisë, nuk duhet të përzihen me individualizmin, i cili nuk i jep njeriut asnjë pikë drejtimi përtej unit të tij dhe kënaqësisë së dëshirave të tij vetjake. Shprehja e mëvehtësisë, e cila nuk është gjë tjetër veçse përfytyrimi dhe shprehja dalluese e secilës qenie njerëzore, nuk është në kundërshtim me nevojat e bashkësisë. Përkundrazi në një kohë përshtatjeje, njëtrajtshmërie dhe nivelimi gjithnjë e më shumë të qartë, ndihmesa e individëve krijues, që po kuptojnë fuqinë e tyre vetjake, nuk është nevojitur kurrë më shumë, si një mjet për të pasuruar dhe ringjallur bashkësinë. Komunitarizmi gjithmonë do të dyshojë për njeriun e individualizmit, por një bashkësi e gjallë do të respektojë dhe ushqejë mëvehtësinë, si një shprehje e vlefshme e ndashmërisë, ndërsa mund të barazpeshojë nevojat dhe mënyrat e të shprehurit vetjak me të drejtat kolektive.

Dallime të tjera të rëndësishme mund të bëhen midis arsyes dhe racionalizmit, intelektit dhe intelektualizmit, sintezës dhe sinkretizmit, materies dhe materializmit, dhe shkencës etj. Në kreun e tretë u fol për haraçin e Muhamed Asadit ndaj 'epokës bashkëkohore të shkencës', të cilën ai ia mveshi shpirtit të 'kërshërisë mendore dhe hetimit të pavarur' të nxitur nga 'këmbëngulja për dije dhe vetëdije' në Kuran. Megjithatë ai nuk e ka dashur, që kjo të merret si një miratim i zvogëlimit dhe materializmit të shkaktuar në shkencën e pakundërshtueshme, e cila e tejkalon aftësinë e metodës shkencore për të përfshirë të gjithë realitetin dhe për ta 'shpjeguar' përmes mjeteve sasiore, madje edhe në nivelin e mbështetjes, që realiteti i vëzhgueshëm është realiteti i vetëm. Përkundrazi kufizimet e metodës shkencore janë vërejtur qartë, duke iu referuar emrit *al-ghayb* në vargjet e Kuranit duke thënë: "Ky është Libri në të cilin nuk ka dyshim. Ai është udhërrëfyes për të devotshmit, të cilët besojnë në të fshehtë, falin namazin dhe japin nga ajo që iu kemi dhënë Ne" (2:1-3): Asad komenton si më poshtë:

Al-ghayb është përdorur në Kuran për të treguar të gjithë ato fusha ose periudha të realitetit, që ndodhen përtej kufijve të përfytyrimit njerëzor, prandaj nuk mund të vërtetohen, ose kundërshtohen nga vëzhgimi shkencor ose madje të përfshihen në mënyrë të përshtatshme brenda renditjeve të *pranuara të mendimit* hamendësues. Vetëm një njeri i cili është i bindur, se e vërteta përfundimtare *përfshin shumë më tepër sesa* mjedisin tonë të vëzhgueshëm mund të mbërrijë besimin në Zot, dhe kështu në një besim, se jeta ka kuptim dhe qëllim.

Në vlerësimin e tij për dy vargjet e para të *Sures At-Takathur* në Kuran ('Ju jeni të pushtuar nga lakmia gjithnjë e më shumë derisa të zbrisni te varret tuaja'), Asad tërheq gjithashtu vëmendjen për dëmin e shkaktuar nga 'prirjet të cilat kanë mbërritur të mbizotërojnë të gjitha shoqëritë njerëzore në epokën tonë teknologjike'. Këto vargje, - vëren ai, - tregojnë 'një përpjekje ngulitëse të njeriut për më shumë dhe më shumë komoditet, më shumë të mira materiale, fuqi më të madhe ndaj njerëzve të tjerë ose ndaj natyrës, dhe përparim të pandërprerë teknologjik. Një ndjekje pasionante e përpjekjeve të tilla, deri në përjashtimin e gjithçkaje tjetër, e ndalon njeriun nga çdo depërtim shpirtëror dhe kështu nga pranimi i çdo kufizimi dhe frenimi të bazuar në vlera thjesht morale me pasojën, që jo vetëm njerëzit, por shoqëri të tëra gradualisht humbasin gjithë qëndrueshmërinë e brendshme dhe kështu të gjitha mundësitë e lumturisë'.

Jo të gjithë "izm-at" janë domosdoshmërisht negativë, edhe pse siç vëren Sardar ka shumë prej tyre, që "na kanë sjellë në buzë të greminës". Niveli në të cilën dikush e sheh cilindo prej tyre, si përafërsisht pozitiv ose negativ sigurisht varet nga këndvështrimi i dikujt, dhe parapëlqimet tona vetjake do të shfaqen në mënyrë të pashmangshme, kur zgjerohet fjalori ynë. Do të dëshirojmë të theksojmë, për shembull, rolin pozitiv të pluralizmit dhe multikulturalizmit në Bashkërendimin e Diturisë. Në të njëjtën kohë do të duhet të pyesim, nëse 'izm-at' e tjerë, që priren të djallëzojnë mund të mendohen në një mënyrë më të

ngjyrosur. Një shembull i mirë është fjala ‘relativizëm’, e përkthyer në kreun e tretë, si ‘një gabim i dobishëm i ideologëve tradicionalistë dhe epërsisë kulturore, si dhe i disa besimtarëve, që nxitin si dizorientim, ashtu edhe tolerim moral’. Vlen të përsëritet këtu referenca e Zhak Barzunit për të, si një ‘fjalë e bezdisshme’, ‘një klishe që qëndron në çështjen e çdo dobësie’, dhe ‘një pjerrësi e rrëshqitshme e shfajësimeve dinake dhe pëshpëritjeve satanike, duke na larguar më tej nga siguria e të vërtetave të përjetshme dhe vlerave përfundimtare’. Siç këshillova në përgjigje të depërtimit të Barzun, rrënja e fjalës mund të shihet më e dobishme, si ‘një vazhdim që varion nga një mendësi pa vlera “çdo gjë shkon”, e cila me të vërtetë mund të jetë pa rrënjë në një kuptim negativ, në një aftësi shumë pozitive për të formuar “marrëdhënie”, qoftë me ide apo me njerëz”. Ndërgjegjësimi i relativitetit dhe shqetësimi për marrëdhëniet, nuk kanë nevojë për një shkallë relativizmi, që shfuqizon plotësisht të gjitha ligjet e pandryshueshme, të vërtetat e përjetshme dhe vlerat përfundimtare. Siç thekson Diana Eck, Drejtoresha e Projektit të Pluralizmit në Harvard: ‘Një relativist i zhytur në mendime është në gjendje të tregojë mënyrat e shumta në të cilat kuptimet tona njohëse dhe morale janë relative me përpunimet tona historike, kulturore dhe ideologjike’, dhe në atë masë relativisti i zhytur në mendime është një kushëri i ngushtë i pluralizmit, dikush që është në gjendje të lidhet dhe të angazhohet në një mënyrë pozitive dhe respektuese me njerëzit e bashkësive të tjera dhe është i aftë të tregojë, sesi absolutizmi mund të krijojë fanatizëm.

Gjatë konceptualizimit të projektit Integrimi i Dijes, Sardari zhvillon çështjet e lidhura me ideologjinë, relativizmin dhe pluralizmin si më poshtë:

Qëllimi i përgjithshëm këtu është mbrojtja prej konstrukteve ideologjike të Islamit, si dhe prej relativizmit të plotë i promovuar me jehonë aq të madhe dhe me padurim në mendimin pasmodernist, dhe lëvizja drejt njëpikëpamje të pluralitetit. Pikëpamja origjinale franceze e ideologjisë e

shihte si shkencë të ideve, të vërtetës dhe gabimit të tyre, por emërtimi shumë shpejt *nënkuptoi* një sistem të plotë të mendimit, ndjenjës dhe qëndrimit ndaj njerëzve, shoqërisë dhe gjithçkaje. Lëvizjet islame, siç janë Vëllazëria Myslimane dhe Jamaat-e Islami, shpesh e kanë ndërtuar Islamin, si një ideologji gjithëpërfshirëse, një sistem *tërësor* dhe totalist, i cili nuk lejon, *që të lulëzojnë kundërshtimet*, pikëpamjet e ndryshme ose shumësinë e çfarëdo lloji. Relativizmi është i vlefshëm, kur u jep zë pikëpamjeve, *përshtypjeve* dhe konsiderata të ndryshme, dhe madje edhe kur këshillon, *që pikëpamjet e ndryshme mund të mos kenë domosdoshmërisht të vërtetë apo vlefshmëri*. Por bëhet shqetësim kur le të kuptojë, sikurse në pasmodernizëm, se nuk ka asnjë të vërtetë, ose asgjë që mund të na sigurojë kuptimin.

Me pak fjalë, ashtu si mund ta dallojmë botën krijuese të ideve nga formimet abstrakte të ideologjisë, duhet të jemi të vetëdijshëm për kurthin e mundshëm të një lloj relativizmi, që shfuqizon gjithë kuptimin e qëndrueshëm.

TERMAT PROBLEMATIKË NË LIGJËRIMIN MBI TEMËN

Vështirë se mund t'i shpëtojë vërejtjes sonë, se disa emërtime shfaqen përsëri dhe përsëri në ligjërimin politik dhe mediatik. Shumë nga këto përdoren, si parulla të përsëritura, të cilat mund të jenë, ose të zbrazëta, ose të ngarkuar me nënkuptime. Për shembull, çfarë është një mysliman 'i moderuar'? Çfarë do të thotë të jesh 'i qytetëruar'? Çfarë është 'terrorizmi'? Çfarë është 'Bashkësia Ndërkombëtare'?

Le të marrim gjashtë shembuj të mënyrës me të cilën fjalori ynë mund të bëj marrëveshje me emërtimet shqetësuese: 'multikulturalizëm', 'pluralizëm', 'tolerancë', 'integrim', 'radikal' dhe 'shekullarizëm'.

Vitet e fundit, disa udhëheqës europianë kanë vajtuar për atë, që ata e shohin si 'dështim' dhe madje 'vdekje' të multikulturalizmit. Sidoqoftë kjo fjalë (siç shpjegohet shkurtimisht në kreun e tretë) mund të nënkuptojë të paktën tre gjëra të ndryshme: së pari, praninë e shumësisë ose ndashmërisë ('multikulturalizmit'); së dyti, shembullin e multikulturalizmit, që i jep zë zemërgjerësisë midis bashkësive të ndara brenda shoqërive pluraliste (nganjëherë përmendur si 'një-kulturizmi shumë'); dhe së treti, multikulturalizmit, si një përpumim në veprim i angazhimit të dobishëm midis bashkësive të ndryshme (ndonjëherë quhet 'ndërkulturizëm').

Shprehja 'tolerancë pasive' është përdorur gjithashtu për të shprehur mospranimin e 'një-kulturizmit në shumë' ose 'koz-mopolitizmit', i cili është dorëlëshuar në praninë e bashkësive 'pakicë' në vende të veçanta, por nuk kërkon në mënyrë ndërvepruese t'i bashkërendojë ato në një shoqëri më të gjerë dhe t'i bëjë jehonë 'tërheqjes së ndërsjellë shoqërore' përmes një radhitje të zakonshme, ose një sërë vlerash kombëtare të pajtuara. Për më tepër, sipas kësaj pikëpamjeje 'toleranca pasive', e cila bën një sy qorr kundrejt 'ideologjisë ekstremiste' dhe 'radikalizimit', që ajo vlerëson, nuk duhet thjesht të kundërshtohet, por të kundërshtohet në mënyrë vepruese. Me fjalë të tjera, duhet të jetë e pranishme 'intoleranca ndaj intolerancës'.

Ndërsa mund të ketë shumë arsye të vlefshme për të kritikuar 'tolerancën pasive', është thellësisht çoroditëse të nënkuptosh që multikulturalizmi në kuptimin e tij thellësisht të rëndësishëm të angazhimit veprues ndërkulturor është i vdekur. Mungesa e kujdesit për të dalluar ide të tilla mund të ketë pasoja thellësisht negative jo vetëm për bashkësitë pakicë, por edhe për shoqërinë më të gjerë. Në fund të fundit Anders Breivik ideologu norvegjez, që vrau 69 njerëz duke qëlluar pa dallim në ishullin Utoya në vitin 2011 u shty nga urrejtja ndaj multikulturalizmit, që ai e shihte si një sulm ndaj pastërtisë racore dhe kulturore, dhe që ngriti për të hijen e zezë të 'Islamifikimit' të Europës.

Duke na e bërë me dije, që ne jemi krijuar ‘në kombe dhe fise, në mënyrë që të njihemi me njëri-tjetrin’ (49:13), vetë Kurani nënkupton, që duhet të shkojmë përtej të rëndomtës të pa sfiduar të bujarisë dhe të angazhohemi në biseda ndërvepruese dhe me zemër të hapur me kulturat e tjera. Tani ne nuk mund ta njohim vërtet njëri-tjetrin, nëse marrëdhëniet tona me njëri-tjetrin janë pak më shumë, sesa një lloj lëshimi i vrazhdë, ose sipas fjalëve të Diana Eck ‘një formë armiqësore pasive’, një ‘armëpushim i lëkundshëm’, ose siç është ndonjëherë çështja, ‘një pasqyrim i përkëdhelisë’. Omid Safi na kujton, se domethëniet e ‘tolerancës’ janë thellësisht shqetësuese. Rrënja e fjalës vjen nga helmi dhe farmaku mesjetar, duke shkaktuar helmim aq sa mund të ‘toleronte’ një trup përpara se të vdiste. Ai pyet: ‘A është kjo më e mira, që mund të bëjmë? A është detyra jonë të kuptojmë, se sa “të tjerë” mund të tolerojmë përpara se të na vrasë vërtet? A është kjo lartësia më madhështore e pluralizmit, që ne mund të ëndërrojmë? Ashtu si ai, unë nuk dua thjesht t’i fal shokët e mi ‘qenie njerëzore,’ por më tepër t’i angazhoj ata në nivelin më të thellë të asaj, që na bën neve njerëz, përmes bashkësisë sonë përrallore dhe dallimeve tona kulturore të mahnitshme’. Ky është përpunimi i shikimit të vetvetes në tjetrin, të cilin Rumi e përshkruan në njërin nga ligjërimet e tij, si të domosdoshme për mbërritjen e mençurisë, dhe të cilin Abdulkader Tayob e sheh, si domosdoshmëri të reformës arsimore. Kundërshtia e “tolerancës pasive” nuk mund të jetë thjesht një ngjashmëri e “intolerancës ndaj intolerancës”, por duhet të përfshijë synimin më të lartë të angazhimit veprues ndërkulturor.

Të gjitha këto gjykime mund të na shtyjnë, pavarësisht nga përkatësia jonë etnike, kulturore apo fetare, të dëshirojmë të përcaktojmë përfytyrimin tonë për multikulturalizëm dhe pluralizëm, duke shkuar përtej nivelit të rrëmujës së thjeshtë të bujarisë dhe duke ëndërruar atë nivel të vetëkuptimit dhe ndryshimit të ndërsjellë. Kjo përfshin një përpunim të ‘bashkërendimit’, i cili para së gjithash i referohet bashkërendimit

vetjak, i cili vjen përmes zhvillimit mendor, moral dhe shpirtëror. Në fund të fundit, siç na thotë Kurani, Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli derisa ata të ndryshojnë atë që janë në vetveten e tyre të brendshme (13:11). Në kulturën tonë politike dhe mediatike fjala “integrim”, megjithatë shpesh shoqërohet me një kuptim të nënkuptuar, i cili është pak ose aspak i ndryshëm nga ai i “asimilimit”, që do të thotë në të vërtetë “të bësh diçka njësoj si diçka tjetër”. Integrimi nga ana tjetër vjen nga një rrënjë, që na jep fjalët ‘tërësi’ (i tërë ose i plotë) dhe ‘ntegritet’. Të integrosh sigurisht do të thotë, që të bëhesh një qytetar i bindur nga ligji dhe me përgjegjësi shoqërore, por nuk duhet shtirur si dikush tjetër, i zhytur plotësisht në një monokulturë, me të gjitha gjurmët e trashëgimisë së vet të humbur.

Sa i përket fjalës ‘radikal’ ne kemi në Britani një traditë të nderuar ‘radikale’ për të ringritur liberalizmin, aktivizmin inteligjent shoqëror dhe mosmarrëveshjen e ligjshme, e cila ka udhëhequr historikisht përparimin tonë kombëtar drejt një shoqërie të lirë, të drejtë dhe bujare, por ‘Islami radikal’ dhe ‘radikalizimi’, kur zbatohet te myslimanët pa ndryshim ka domethënien e ekstremizmit, madje dhe ekstremizmit të dhunshëm. Sidoqoftë kuptimi i ‘radikalit si ‘ndryshimi i rrënjës dhe i degëve’ (latinisht *radix*, rrënjë), ose largimi vendimtar dhe madje i vrullshëm nga normat zakonore, nuk ka nevojë për kuptim të nevojshëm negativ, kur zbatohet në fusha të tjera. Ilaci për të kundërshtuar ‘Islamin radikal’ shpeshherë është parë, në duart e myslimanëve ‘të moderuar’, dhe asnjëherë në duart e atyre, që mund të kërkojnë një përfytyrim vërtet ‘radikal’ të Islamit, i cili është në harmoni me themelet njerëzore të parimeve dhe vlerave thelbësore të Islamit. Paragrafi i fundit i raportit II Kontekstualizues të Islamit në Britani i hartuar nga Qendra e Studimeve Islame në Universitetin i Kembrixhit për Departamentin e Komuniteteve dhe Pushtetit Lokal (DCLG) në vitin 2012 e veçon këtë kuptim pozitiv të radikalizmit:

Gërmimet e parimeve më të larta etike me të cilat ngrehina islame u ligjërua në format e saj më origjinale nënkupton një veprimtari të gjallë dhe të sigurt shoqërore, në mbështetje të një politike radikale të hapur dhe gjallëruese për shndërrimin e vazhdueshëm përparimtar të shoqërive tona. Një teologji qytetare e ringjallur islame ofron burime të pasura për një përafri të gjerë të qytetarëve për të dhënë një përgjigje gjithëpërfshirëse dhe kolektive ndaj shumë krizave të ndërli dhura dhe thelluese në botën bashkëkohore.

Në një mënyrë të tillë myslimanët mund të shpresojnë të jenë një pakicë krijuese brenda shoqërive tona për të fuqizuar një përfytyrim të tillë. Fakti që çdo përmendje e “radikalëve” mes tyre vazhdimisht ka nënkuptuar dhunën, ekstremizmin dhe besimin rrënjësor, është një shembull tregues i shtrembërimit të njëanshëm të emërtesës, të cilën fjalori ynë duhet të ndreqë.

Më në fund fjala ‘shekullarizëm’ shpesh shoqërohet me ngjyrimet fuqimisht negative ose pozitive, të cilat pasqyrojnë qëndrime të dyzuara ideologjike. Ashtu si ‘relativizmi’ dhe ‘modernizmi’ ai mund të nxihet nga tradicionalistët fetarë, si shkak i çdo sëmundje, dhe anasjelltas ai mund të shenjtërohet nga ideologët, si burim i të gjitha përfitimeve, që gëzojnë shoqëritë ‘e zhvilluara’. Edhe një herë duhet të jemi të qartë, se për çfarë lloj laicismi po flasim. Duhet të bëjmë dallimin midis shekullarizmit ‘procedural’ dhe ‘ideologjik’. E para nganjëherë quhet ‘pasive’ dhe ‘pluraliste’, dhe e dyta si ‘po-huese’ dhe ‘sipërmarrëse’. Shekullarizmi procedural mbron të drejtat e barabarta të të gjithë qytetarëve, ndërkohë që lirshëm i lejon qytetarët fetarë të marrin pjesë plotësisht dhe fuqishëm në shqyrtime të hapura në fushën e qytetarisë. Si i tillë, ai ka sjellë shumë përfitime për njerëzimin, duke siguruar lirinë fetare dhe politike për pakicat. Shekullarizmi ideologjik nga ana tjetër përpiqet të përjashtojë, mënjanojë ose zotërojë rreptësisht zërat dhe institucionet fetare në fushën e qytetarisë (madje edhe ato vetjake).

Rëndësia e shekullarizmit procedural në mbrojtjen e lirisë së ndërgjegjes u shqyrtua në thellësi në raportin e parë të kuptimit

Islam në Britani (këndvështrimet hulumtuese) përpiluar në vitin 2009:

Ka një rrjet keqkuptimesh, jo i kufizuar për myslimanët, në lidhje me origjinën e vërtetë, natyrën dhe qëllimin e shekullarizmit. Thelbi i idesë së shtetit shekullar nuk është kundër fetar, sepse ndarja historike e fuqive të kishës dhe shtetit në Perëndim në të vërtetë siguroi statusin e fesë dhe lirinë e kishës nga mbikëqyrja e shtetit, duke siguruar që nuk duhet të ndërhyjë në fushën e qeverisjes së njëri-tjetrit. Shekullarizmi është në thelb një marrëveshje, duke siguruar lirinë fetare, bujarinë dhe paqen brenda një hapësire të përbashkët politike. Një anë e *rëndësishme* e ndarjes së pushteteve është parimi themelor i lirisë së ndërgjegjes, një parim i mbrojtur me hare nga Martin Luther, babai i protestantizmit. Duke këmbëngulur se Zoti kërkon besime fetare vullnetare dhe të *çiltërta*, Lutheri *përcakton parimin që ndalon autoritetet njerëzore nga detyrimi ose shtrëngimi në çështjet e besimit, pasi çdo detyrim i tillë do ta bënte besimin të mos ishte i ndershëm*. Roli i qeverisë civile është thjesht të ruajë paqen dhe rendin në shoqëri. Parimi i lirisë së ndërgjegjes është plotësisht *në përputhje me urdhrin kuranor*, se “nuk do të ketë detyrim (ikrah) në çështjet e besimit (2:256)”.

Emërtimi ‘shekullar’ vjen nga Latinishtja *saeculum*, që do të thotë ‘kjo epokë’ ose ‘koha e tanishme’, dhe domethënia merr parasysh gjendjen e botës në këtë kohë, periudhë apo moshë të veçantë. Siç arsyetohet në kreun e tretë, ‘është pikërisht të njohurit dhe të kuptuarit e gjendjes së botës në këtë kohë të veçantë, që sfida e pluralizmit fetar dhe kulturor mund të përmbushet. Kjo nuk është për të dhënë përparësi në botën e përkohshme mbi botën shpirtërore, as për të vendosur njërin kundër tjetrit, por për të kuptuar, që mendjet njerëzore kushtëzohen ndryshe në secilën epokë, dhe se tradita duhet të jetë gjallëri e vetë-ripërtëritëse, dhe të përgjigjet ndaj kushteve të reja, dhe pyetjeve të reja, nëse do të mbetet një traditë e gjallë. Me fjalë të tjera koha, vendi dhe njerëzit nuk mund të përbuzen në zhvillimin e arsyetimit njerëzor.’ Ndërkohë që është e rëndësishme të ruhem i njëri nga përparimtarja dhe

laicizmi, si ideologji pa lëshime, të cilat janë në thelb armiqësore ndaj kërkimit shpirtëror. Po aq e rëndësishme është të merret parasysh vërtetësia e rrethanave bashkëkohore dhe të mbetet më e hapur për të zbuluar, se çfarë ka jeta bashkëkohore për të afruar në mbështetjen e atij kërkimi.

Në lidhje me arsimin shpeshherë thuhet, se sistemet arsimore “shekullare” sigurojnë një hapësirë ‘asnjanëse’, e cila mbrohet nga ‘indoktrinimi’ fetar. Sidoqoftë mund të arsyetohet, se të gjitha sistemet arsimore mbështeten në ide të veçanta të natyrës njerëzore, aftësive, pikëpamjeve dhe besimeve, edhe nëse ideologjitë themelore mund të mos jenë të qarta. Thuhet se në kuptimin më të gjerë të debatit për shkollat e besimit, shkollat shekullare (në krahasim me shkollat e besimit) nuk janë zona të lira ideologjike. Shekullarizmi si ideologji ka hamendësimet e veta për qenie njerëzor, shoqërinë ideale, sistemin ideal të shkollimit dhe kuptimin e pranisë njerëzore. Ndërsa këto hamendësimet mund të mos jenë të kodifikuara zyrtarisht në një disiplinë mësimore të përcaktuar ‘edukimi shekullar’, si një tjetër mundësi për ‘edukimin fetar’ mund të arsyetohet, se ato përshkojnë në mënyrë dalluese etikën dhe kulturën e shkollave laike të parashikuara nga shteti dhe përbëjnë një pjesë thelbësore të programit të fshehur.

‘Shekullarizmi’, si emërtimet e tjerë shqetësues të njehsuarra këtu, është një shembull i mirë i një emërtimi këshillues, të cilin duhet ta zhvillojmë me kujdes, duke marrë parasysh të gjitha kuptimet e tij. Ndërsa mund të pajtohemi me Ibn Rushdin, se duhet të respektojmë përdorimet e ndryshme të së njëjtës fjalë, sepse ato përfaqësojnë këndvështrime të ndryshme dhe tregojnë, sesi është e mundur, që një gjë të përshkruhet në mënyra të ndryshme, duhet të marrim plotësisht parasysh arsyetimin e Francis Bacon, se të kuptuarit nuk pengohet vetëm nga përkufizimi i zakonshëm i fjalëve, por gjithashtu (edhe në mesin e më të mësuarve) nga mosmarrëveshjet mbi kuptimet e tyre të shumta. Dhe është ky shqetësimi themelor, që e drejton qëllimin tonë,

- siç e thotë Sardari,- të përcaktojmë një grusht emërtimeve kyçe në mënyrën tonë të veçantë dhe t'i përfshijmë ato brenda shqyrtimit të Integritetit të Dijes.

Si përfundim, unë ofroj një hyrje shembullore për fjalorin e parashtruar të emërtimeve kyçe, punën në vazhdim të njësuar nga Sardar, si 'një mjet për zhvillimin e një kuptimi më të theksuar të emërtimeve dhe pikëpamjeve të domosdoshme, që bëhen blloqet ndërtuese të ligjërimit të Integritetit të Dijes'. Hyrja e zgjedhur është ajo e Ekselencës, sepse shpreh shumë mirë qëllimin jo vetëm për të zhvilluar atë kuptim të theksuar, që rrjedh nga hulumtimi etimologjik, historik, ndërkulturor dhe ndërfetar i kësaj fjale të rëndësishme, por edhe për të mbërritur në një kuptim që përputhet me parimet e zhvillimit, të cilat unë jam përpjekur t'i përcaktoj në këtë punim dhe të cilat na mundësojnë të vendosim drejtimin tonë.

EKSELENCA: NJË HYRJE MODEL PËR FJALORIN E PROPOZUAR TË FJALËVE

Ndërsa ka një prirje në kohët e fundit për të përpiluar idenë e ekselencës përsa i përket arritjeve, ose përmbushjes së jashtëzakonshme vetjake, fjala ka një varg kuptimesh shumë më të thella, që përfshijnë jo vetëm mjeshtëri të jashtëzakonshme të një fushe njohurish dhe/ose aftësish (dhe suksesin dhe lartësimin që jep), por edhe përvetësimin e virtytit moral. Me pak fjalë, në kuptimin e saj më të plotë fjala nënkupton, jo vetëm të qenit 'mirë' në diçka, por edhe të qenit 'mirë me diçka thelbësisht të mirë', dhe ky kuptim i përbërë përcillet në përkufizimin e Fjalorit të Oksfordit: 'zotërim kryesisht i mirë cilësish në një shkallë të shquar ose të pazakontë; tejkalimi i meritës, aftësisë, mirësisë, denjësisë, lartësimi'.

Prandaj, ekselenca është shumë më tepër sesa nënkuptohet nga 'profesionalizmi' ose 'arritjet'. Në fund të fundit mund të

flasim për një mashtrues të arrirë, ose për një vrasës profesional me pagesë, por a nuk do të ishte pak e çuditshme të thuash, që Mario është një vrasës me pagesë ekselent, nëse nuk do të ishim anëtarë të Mafies? Dallimi është se zemra e ekselencës, nuk ka të bëjë thjesht me mjeshtërinë vetjake, apo dobinë në përmbushjen e një detyre, por përfshin ekselencën e karakterit njerëzor, dhe që ka një përmasë morale dhe përfundimisht një shpirtërore. Mund të gjenden dëshmi nga bota e sportit, që amatorët shpesh kanë vlera më të mira etike, sesa profesionistët, me siguri sepse qëllimi i tyre nuk është që zakonisht të fitojnë me çdo kusht. Sidoqoftë lidhja e ngushtë midis profesionalizmit dhe ekselencës (në një kuptim të të qenit 'më e mira') është e përhapur në deklaratat e parimeve të tregtisë dhe është përfshirë në ato të bankierit të investimeve Goldman Sachs: 'Ne krenohemi shumë me cilësinë profesionale të punës sonë: Ne kemi një vendosmëri të paepur për të mbërritur ekselencë në gjithçka që ndërmarrim. Megjithatë mund të jemi të përfshirë në një larmi të gjerë dhe një vëllim të rëndë veprimtarish, nëse do të bënim një zgjedhje, më mirë do të ishim më të mirët sesa më të mëdhenjtë'. Çfarë do të thotë kjo në praktikë mbase mund të gjykohej nga dorëheqja në 2012-ën, e Greg Smith nga kompania. Smith, një drejtor ekzekutiv dhe Shef i tregëtisë së kapitaleve të prejdardhura amerikane në Europë, Lindjen e Mesme dhe Afrikë, ia mveshi vendimin e dorëheqjes së tij 'rënies së karakterit moral të firmës' dhe kulturës së saj 'helmuese dhe shkatërruese', e cila i kushtonte shumë më shumë rëndësi të fituarit sa më shumë para nga blerësit, sesa të kujdesej për qëllimet e klientëve të ndershëm.

Rikthimi i tërë fushës së veprimit dhe lartësimi i ekselencës është gjithashtu i një rëndësie të veçantë, në një kohë kur është bërë pak më shumë sesa një fjalë e thjeshtë në ligjërimin mësimor. Kathryn Allan e përshkruan procesin me të cilin një element (ose elementët) kuptimor i një fjale humbet, dobësohet ose 'humbet ngjyrë' me kalimin e kohës. Kjo katandisje kuptimore është një

tipar i zakonshëm i ndryshimit kuptimor, veçanërisht me emërtimet pozitive. Sa shpesh dëgjojmë fjalë si 'shkëlqyeshëm' ose 'fantastike' për të përshkruar arritjet e parëndësishme. Një shembull i mrekullueshëm është fjala dinak, e cila tani ka kuptimin 'mashtgues i shkathët' ose 'tinëzar' (nga shekulli i 16-të), por fillimisht kishte kuptimin i 'ditur'. Rrënja e saj gjithashtu lidh aftësinë dhe njohurinë në prejardhje të tilla si *can* 'mund' dhe Skocisht 'ken', 'di'. Në këtë rast shtytësi i ndryshimit mund të ketë qenë ndikimi i Kishës në njollosjen e të gjitha njohurive dhe aftësive, që rrjedhin nga burimet pagane, si vepër e djallit, dhe si pasojë 'i pandershëm'. Faktorët ideologjikë, kulturorë dhe institucionalë luajnë qartë një rol të rëndësishëm në zhvendosjen e kuptimeve të fjalëve me kalimin e kohës, dhe ne duhet të jemi shumë vrojtues ndaj këtyre ndikimeve.

Allan arsyetoi në vitin 2007 statusin e ekselencës, si një 'fjalë kyçe' bashkëkohore jo vetëm për shkak të 'ambiguitetit semantik', por edhe për shkak se ofron qasje në 'këndvështrimet e kohës' në një fushë të rëndësishme të kulturës dhe shoqërisë. Mund të arsyetohet, se ky status tani është i siguruar më shumë se kurrë. Allan njofton një rritje prej 86% të përdorimit të emërtimit në revista edukative në përzgjedhjen JSTOR në njëzet vite nga periudha 1976-1980 deri 1996-2000. Rritja e rëndësisë së fjalës në ligjërimin bashkëkohor arsimor dhe në caktimet e detyrës, të ndezura nga institucionet arsimore dhe nismat qeveritare ka tërhequr një shkallë përqeshje nga disa komentatorë mbi arsimin. Në librin e tij me titull Universiteti në Rrënoja, Bill Readings nënkupton përdorimin e sotëm të fjalës 'ekselencë', si një 'koncept bosh', dhe Allan ka parasysh mendimin e një komentatori tjetër, se përhapja, me të cilën përdoret fjala nga një universitet me disiplinë promovuese është një tregues, nëse ai institucion është i nivelit të tretë. Ajo gjithashtu zbulon, se vetëm katër nga 21 universitetet e zgjedhura rastësisht (një përzierje institucioneesh para dhe pas vitit 1992, përfshirë anëtarët e Russell Group dhe ish-politeknikumin) nuk përdorin fjalën ekselencë (ose të afërmen e saj, si të shkëlqyeshëm dhe që shkëlqejnë) në vlerësimin e detyrës së tyre.

Shumë arsyejnë, se kjo rënie e ekselencës në një zhargon fjalësh, ose në rastin më të keq në parullë të pakuptimtë, është pasojë e pashmangshme e një sistemi konkurrues, i qasjes dhe vlerësimit të universitetit të udhëhequr nga tregu, i destinuar për të rritur masivisht regjistrimin. Me financimin e qeverisë, që lidhet gjithnjë e më shumë me aftësinë e dukshme të universiteteve për 'ofrimin' e niveleve, përmbushjen e qëllimeve të matshme dhe sigurimin e provave, që ata po veprojnë kështu, metodat tradicionale të brendshme të sigurimit të cilësisë dhe përgjegjshmëria për ruajtjen e besueshme të niveleve të vendosura, janë nën shtypje të vazhdueshme nga 'sisteme' shtypëse të përpunuara të ngulitura në drejtimin e shfrenuar. Kjo jo vetëm që mund të ngacmojë një krijimtari, mendim original dhe njohuri të ndryshme, dhe të ngjashme, por edhe të krijojë një kulturë të njëtrajtshmërisë, pajtueshmërisë dhe mesatares, në të cilin udhëheqja e frymëzuar nuk mund të lulëzojë. Ka një shqetësim në rritje, siç theksohet nga Allan, se 'ndryshimet në praktikën mësimore dhe vlerësimin nuk e kanë mbështetur nivelin e cilësisë, që ishte më parë normë në universitete'. Siç vëren Morley, 'në epokën e kapitalizmit global universitetet janë tkurrur në një ideal teknik të dobishmërisë brenda një ligjërimi bashkëkohor të ekselencës'.

Kufizimi dhe madje zhvlerësimi i kuptimit të parashikuar në këtë ligjërim bashkëkohor mund të kundërshtohet më së miri duke rigjetur jo vetëm kuptimin e tij, si një mjeshtëri e jashtëzakonshme, por edhe përmasën e vet disi të harruar. Për ta bërë këtë një vështrim në rrënjën e fjalës është pika fillestare më pjellore. Kuptimi i saj themelor është "fizikisht", që ngrihet mbi të tjerët. Ajo erdhi në Anglisht përmes Frengjishtes së vjetër nga Latini-shtja *excellere*, 'të ngrihesh lart, të ngrihesh, të lartësohesh, të jesh i shquar', i formuar nga *ex* - (jashtë) + elementi foljor hamendësues foljor *cellere*, i menduar se nënkupton diçka si 'ngrihu, lartësohu'. Burimi i fjalës latine është baza indo-europiane *kol-* ose *kel-*, 'të jesh i spikatur', i cili gjithashtu prodhoi në anglisht *column*,

në kulm dhe kodër, megjithëse në latinisht kuptimi metaforik i *excellere* është të qenit 'i jashtëzakonshëm', që zëvendësoi kuptimin e tij konkret fizik në një fazë të hershme. Duke përfshirë fjalën *kolonel* (udhëheqës i një kolone) në listën e tij të prejardhjeve nga rrënja, Shipley vëren se në shtetet jugore të Amerikës në shekullin XIX, çdo zotëri mbi dyzet vjeç e thërrisnin 'kolonel'. Megjithëse me sa duket kjo është një referencë mjaft e veçantë, kjo është me rëndësi të papritur në dritën e vargjeve në Kuran, i cili i referohet 'njeriut' (arabisht *insan*, duke nënkuptuar të dy palët, burra dhe gra), që mbërrin pjekurinë në moshën dyzet vjeçare (46:15). Muhamed Asad thotë, se mosha dyzet vjeçare këtu njësohet, si 'mosha në të cilën njeriu duhet të mbërrijë pjekurinë e plotë mendore dhe shpirtërore', siç tregohet edhe nga fakti, se ishte mosha në të cilën Profetit Muhamad i erdhën shpalljet e para. Çështja këtu nuk është ndonjë domethënie e mirëfilltë ose vetvetiu, që i kushtohet vetë moshës, por ideja e rëndësishme brenda pikëpamjes islame të zhvillimit njerëzor, që ekselencia njerëzore është e ndërthurur me pjekurinë mendore dhe shpirtërore.

Këtu shpaloset hetimi i kuptimit të fjalës greke *areté*. Zakonisht e përkthyer, si 'virtyt', megjithëse nuk ishte një emërtim konkretisht moral. Ajo ishte përdorur për të pasur parasysh jo vetëm aftësitë njerëzore, por edhe ato të objekteve të pajetë, përmbajtjeve natyrore dhe kafshëve shtëpiake. Një thikë e mirë kishte virtytin (*areté*) e të qenit e aftë për të prerë mirë për shkak 'të virtytit' të mprehtësisë së saj. Emërtimi tregonte çdo lloj ekselence, fuqie të veçantë, aftësie ose merite, ndryshe nga virtyti latin, i cili ashtu si ai grek, kishte edhe kuptimin e trimërisë dhe forcës. Fjala italiane *virtuoso* ruan ndjenjën e aftësive të jashtëzakonshme. Domethënja e ekselencës në fjalën *areté* gjithashtu del në fjalën e afërt *aristokratia*, 'sundim nga njerëzit më të mirë'. Një ideal i tillë, nuk duhet të barazohet me kuptimin e tij të përlulur të formës së qeverisë në të cilën pushteti mbahet nga një klasë e trashëguar qeverisëse e aristokratëve, ose nga 'elita' tjetër e llastuar, sesa nga njerëz me meritë

të vërtetë, ose në të vërtetë nga njerëz të zgjedhur, ose zyrtarisht zgjedhur në përputhje me kuptimin original të fjalës 'elitë' nga Latinishtja *electus*, 'i zgjedhur'.

Pika takimi të dobishme mund të gjenden me etikën konfuciane, në të cilën ideali që shqyrtohet më shpesh është ai *junzi* (ose *chun-tzu*). David Wong shpjegon, se fjala kineze fillimisht do të thoshte 'bir i një princi', anëtar i aristokracisë, por në Analizat e Konfucit ajo nënkupton fisnikërinë etike. Përkthimet e para në anglisht e përpunuan emërtimin si 'zotëri', por emërtimet më të përshtatshme 'njeri superior', ose 'njeri shembullor' janë parapëlqyer kohët e fundit. Wong gjithashtu vë në dukje, se 'para kohës së Konfucit, kuptimi *ren*, që nënkuptonte aristokracinë sipas linjës së gjakut, do të thotë diçka si pamje e jashtme e fuqishme dhe e bukur e një aristokrati. Por në *Analects* kuptimi është një përsosmëri morale, që çdokush ka fuqinë për ta mbërritur'. Ai shton se kuptimi i *ren*, si 'gjithëpërfshirëse e virtytit moral' përcillet në mënyrë të qartë nga disa përkthyes përmes përdorimit të përkthimit 'Mirë' ose 'Mirësi', edhe pse është përkthyer zakonisht si 'dashamirësi' ose 'humanizëm'. Mund të vërehet këtu, se reagimi i Profetit Muhamed ndaj krenarëve të lavdisë stërgjyshore ishte paralajmërimi i atyre, që ishin pre e kokëfortësisë së padijes pagane para-islame (*jahiliyyah*) dhe se Islami e kishte hequr një gjë të tillë fisnore (*asabiyyah*), dhe se të gjitha qeniet njerëzore rrjedhin nga Adami. Kurani (49:13) këshillon që nuk ka epërsi të njëri-tjetrit përveç në *taqwa*, ajo vetëdije e Zotit, që na frymëzon të jemi vigilentë dhe të bëjmë atë që është e drejtë.

Homeri shpesh e lidh fjalën *areté* me guximin, por më shpesh me dobinë. Njeriu i *areté-ve*, përdor të gjitha aftësitë e tij për të mbërritur qëllimet e tij, shpesh përballë rrethanave të vështira, vështirësive ose rrezikut. Një shembull heroik është Odiseu, jo vetëm i guximshëm dhe i gojës, por edhe i lig, i zgjuar dhe i shkathtët, me mendësi praktike dhe zgjuarësinë (në kuptimin e të menduarit të shpejtë) të taktikut të shkathët në gjendje të përdorë një

hile dinake për të fituar ditën. Megjithëse fjala latine *virtus* vjen nga *vir*, 'njeri' (burim viriliteti ose burrëri), vetë është me prejardhje nga baza indo-europiane *wi-ro*, 'njeri'. Homeri përdor fjalën *areté* për të përshkruar jo vetëm heronjtë burra të Lashtësisë, por edhe figura femërore, siç është Penelopa, gruaja e Odiseut, e cila mi-shëron *areté* duke treguar, sesi fatkeqësia dhe trishtimi mund të durohen kokëfortësisht në një shkallë të shkëlqyeshme. Ashtu si virtyti i *sabrit* (durim - qëndresë) në traditën islame, në të njëjtën mënyrë Grekët lidhin kuptimin estetik të stërholimit me *areté*, që gjithashtu përputhen në të njëjtin nivel me *ihsan*, 'duke bërë atë që është e mirë dhe e bukur', duke u sjell në një mënyrë të shkëlqyeshme'. Në etikën dhe shpirtin islam *ihsan* përqafon përmasat estetike, morale dhe shpirtërore të një karakteri të bukur dhe të virtytshëm (akhlaq dhe adab). Në të njëjtën mënyrë koncepti i 'bukurisë' i shprehur me fjalën *husn* përfshin jo vetëm kuptimin estetik të bukurisë në nderimin e saj me 'masën dhe përpjesëtimin e duhur' me të cilin i gjithë krijimi është i pajisur nga Krijuesi, por edhe përcaktimin e ngushtë midis asaj, që është e bukur dhe asaj që është e mirë. Në këtë mënyrë bukuria është e pandashme nga tiparet e Përsosmërisë Hyjnore, dhe nga mirësia, virtyti moral, përsosja shpirtërore dhe përsosmëria e karakterit, që janë pasqyrimet njerëzore të atyre cilësive të shenjta. Ky konceptim i plotë dhe i lartësuar i bukurisë është thelbësor për kuptimin e duhur të asaj, që nënkupetohet nga përsosmëria në fushën e estetikës.

Në greqishten origjinale të Testamentit të Ri, *areté* është përfshirë në listën e virtyteve për lëvrimin e zhvillimit moral të Krishterë, dhe shoqërohet kryesisht me përsosmërinë morale të Jezusit. Ajo figuron në 'Këshillimin e Palit' të festuar në *Philippians* 4:8, 'Më në fund, vëllezër, çfarëdo që është e vërtetë, çfarëdo që është e nderuar, çfarëdo që është e drejtë, çfarëdo që është e pastër, çfarëdo që është e bukur, çfarëdo që është shpirtmirë, nëse ka ndonjë përsosmëri (*areté*), nëse ka diçka që meriton të lavdërosh, mendo për këto gjëra'. Virtytet e tjera në Testamentin e Ri përfshijnë besimin,

diturinë (gnosis), besimin (*eusebeia*), dashuri vëllazërore (*philadelphia*), formën më të lartë të dashurisë (*agape*), si dashuria e Zotit për njeriun dhe e njeriut për Zotin, vetë-zotërimi (*enkrateia*) dhe qëndrueshmëri (*hypomone*).

Pas kthimit në fushën e arsimit John Terry në një libër të titulluar Edukimi Moral, jep një shembull të barazpeshimit të duhur midis kërkimit të dijes dhe mbërritjes së mirësisë dhe 'karakterit fisnik'. Ky barazpeshim ishte synimi i prirur i themeluesve të Philips Exeter Academy në New Hampshire. Në librin e tij original *Vepra e Dhuratës* së vitit 1781, John Phillips shkroi: 'Por mbi të gjitha pritet, që vëmendja e udhëzuesve për prirjen e mendjeve dhe moralit të rinisë sipas porosisë së tyre, të tejkalojë çdo kujdes tjetër; duke marrë parasysh që megjithëse mirësia pa dije është e dobët dhe e pafuqishme, edhe njohuria pa mirësi është e rrezikshme, dhe që të dyja të bashkuar formojnë karakterin më fisnik; dhe vendosin themelin më të sigurt të dobisë për njerëzimin'. Megjithatë siç e thekson Terry në lidhje me arsimin bashkëkohor: 'Shumica e shkollave të mesme janë shumë më mirë në njohuri sesa në virtyt - veçanërisht ato të angazhuarat në ndjekjen e pareshtur të përsosmërisë akademike'. Ndonëse ai këtu ka parasysh gjendjen në Amerikë, një pamje jo e plotë dhe shpesh e njëanshme e përsosmërisë është e përhapur (megjithëse në mënyra të ndryshme) në sistemet arsimore në të gjitha nivelet dhe në të gjitha shoqëritë. Në Mbretërinë e Bashkuar, për shembull, në përputhje me kërkesat e rregullores së Programit Kombëtar 'zhvillimi moral dhe shpirtëror' shpesh nënvizohet në deklaratat, si një detyrë shkollore, si një përbërës thelbësor i një programi të gjerë dhe të barazpeshuar, një përmasë e domosdoshme e angazhimit të tij për të 'afruar' përsosmëri. Në realitet shpesh mund t'i kushtohet kohë pak më shumë sesa një buzëkuqi. Sa i përket shoqërive myslimane vështirë se ka nevojë për përsëritje, që mungesat në prodhimin e dijes, hetimi i pavarur dhe mendimi kritik vazhdimisht ankohen, me krijimin e 'qendrave të përsosmërisë', që shpesh vlerësohen si një element i rëndësishëm në çdo strategji për ringritjen arsimore.

Nëse 'arsimi i lartë' do të jetë me të vërtetë 'më i lartë' (dhe kështu do të pasqyrojë kuptimin e vërtetë etimologjik të ekselencës, si 'i lartë' ose 'ngritje mbi të tjerët'), ne mund të vërtetojmë këndvështrimin e Institutit të Universitetit të Oksfordit për Përpërimin e të Mësuarit Universitar, se 'arsimi i lartë dhe mësimi i lartë' nënkuptojnë ndjekjen e aftësive njohëse të rendit të lartë në kuptimin e njohurive sipas disiplinëve'. Sidoqoftë duhet të theksohet, se një pamje e tillë normalisht theksohet, si një përpjekje thelbësore 'njohëse', që kërkon zhvillimin, mbi të gjitha të fuqive mendore me fare pak, nëse ka referencë për zhvillimin moral ose shpirtëror. Për shembull, Këshilli i Mbretërisë së Bashkuar për Çmimet Akademike Kombëtare (tani pa punë) koncepton përsosmëri brenda një modeli të 'mësimi të lartë', i cili vlerëson zhvillimin e 'të kuptuarit', 'grykimit të pavarur', 'aftësive për zgjidhjen e problemeve', 'një qasje analitike dhe krijuese' dhe 'vetëdije të thellë'. Rëndësia e gjithë kësaj vështirë se mund të mohohet, dhe ne mund të vazhdojmë edhe më tej, duke mbështetur pretendimin e Roland Barnet, se 'të mësuarit e mirëfilltë të lartë' është detyrimisht 'përmbys' dhe 'shqetësues', sepse studenti vjen për të parë, që gjërat mund të ishin gjithmonë ndryshe nga ato që janë, dhe se 'nuk ka përgjigje përfundimtare'. Ekselencia intelektuale është mishëruar në një formë tek kritiku filozofik, shoqëror dhe moral, i cili shtron pyetje të vështira dhe të pamëshirshme, madje deri në atë masë sa të përfytyrohet, si një mashtrim i rrezikshëm. Mendimtari me të vërtetë vizionar ose largpamës, ai i aftë për të sjellë atë shkallë të ndriçimit, i cili mund të shndërrojë jetë dhe të ndryshojë botën për më mirë është duke punuar në një nivel 'mendor', i cili nuk është thjesht 'i matur' ose 'arsyetues' (Latin *ratio*, Greqisht *dianoia*), por i aftë për një mprehtësi, që buron nga pasqyrimi dhe soditja (*tafakkur*) dhe aftësi të tjera më të larta mendore, ndjesore dhe morale të përcaktuara nga termi arab *'aql* dhe gjithashtu nga termi grek *nous*. Aristoteli e lidh lumturinë (*eudaemonia*), si një veprimtari të shpirtit, me *areté*, nga të cilat

përmbushja më e lartë është jeta soditëse (theoria). Ai gjithashtu barazon *areté* me 'mjetin' midis teprisë dhe mangësisë, një parim i cili puqet me përshkrimin Kuranor të myslimanëve, si 'një bashkësi e rrugës së mesme' (2:143) dhe që është thelbësore për shpallosjen e etikës islame për Al-Ghazalin.

Abdelwahab El-Affendi pohon, se institucionet e arsimit të lartë kanë një rol kryesor për të siguruar që prodhimi i njohurive të mos ndahet nga vlerat më të larta të shoqërisë:

Ndërsa specializimet zhvillohen, studentët priren të përqendrohen në detajet e vogla të fushës së tyre të veçantë dhe mund të humbasin vëmendjen e qëllimeve të përgjithshme, parimeve udhëzuese dhe lidhjeve ndërdisiplinare. Tashmë në Athinën e lashtë të ashtuquajturit "Sofistë", mësuesit e parë të përkushtuar profesionalë u tallën, si kërkues të pamoral të dobive. Ashtu si avokatët e ditëve të sotme, ata u bënë famëkeq për mësimin e aftësive për të fituar një arsytim, pavarësisht nga vlera e brendshme, e qëndrimit të caktuar. Në kohën e Ebu Hamid al-Gazalit (d. 1111), padi të ngjashme bëheshin kundër juristëve profesionistë (*fuqaha*), që mendoheshin se kërkonin punë fitimprurëse dhe përfitonin në kurriz të vlerave fisnike islame. Për fat të keq, ky përbën një rrezik edhe sot.

Dështimi edhe i universiteteve më në zë për të promovuar ekselencën në kuptimin e plotë të fjalës është theksuar në *Excellence Without a Soul*, një kritikë e Kolegjit Harvard nga ish-dekani i saj, Harry Lewis. Duke shqyrtuar këtë punë David Melleby tregon, sesa studiues dhe njohës besojnë, se arsimi i lartë në Amerikë është në krizë. 'Për më mirë ose për keq Harvard është shikuar, si një nga kolegjet kryesore në Amerikë dhe në mbarë botën'. Megjithatë 'sipas Lewis kolegjet në Amerikë (përfshirë Harvardin) kanë harruar, se detyra themelore e arsimit universitar është t'i kthejë djaloshat në burra, t'i ndihmojë ata të rriten, të mësojnë se kush janë, të kërkojnë një qëllim më të madh për jetën dhe të largohen nga kolegji, si qenie njerëzore më të mira. Lewis beson se kolegjet nuk kanë mbërritur t'u ofrojnë studentëve arsye për arsimim - gjë që i detyron

studentët të luftojnë me pyetje më të thella të kuptimit dhe qëllimit - ata janë studentë të dështuar dhe një vend që dëshpërimisht ka nevojë për një qytetari të arsimuar. Lewis i lutet kolegjeve dhe universiteteve, që të mos kenë frikë të flasin për të vërtetën, kuptimin, qëllimin dhe çfarë do të thotë të jesh njerëzor'. Me fjalët e tij: 'Ideal i vjetër i një edukimi liberal jeton vetëm në emër. Harvard nuk i mëson më gjërat, që do ta çlirojnë mendjen dhe shpirtin njerëzor'.

Përmendja e lirisë këtu mund të na kujtojë gjithashtu, sesa shumë vihet theksi në të folurin për 'çlirim' e politikave dhe praktikave, ku fjala 'çlirim' në të vërtetë rrjedh nga Latinishtja de-liberare, që do të thotë 'lirim'. Ekselencia në arsim nënkupton 'çlirim' ose 'shpërndarjen' e fushës së plotë të mundësive dhe aftësive njerëzore, megjithatë mësuesve iu kërkohet gjithnjë e më shumë të 'ofrojnë' një plan të caktuar mësimor ose një politikë. Ka një nevojë për t'i bërë qëndresë jo vetëm llojit të gjuhës, që zvogëlon arsimin në një lloj drejtori të pashpirt, por edhe llojin e gjuhës, që barazon arsimin me shërbimin postar. A janë mësuesit atje vetëm, që të 'ofrojnë' programet e studimit, sikur të ishin pako të para-paketuara për dërgesë, sende të thjeshta me përmbajtje, që duhet të përçohen në trurin prej kuti letrë? Një koncept i plotë, gjithëpërfshirës dhe i integruar i edukimit kërkon, që mësuesi të mos jetë vetëm përgjegjës për udhëzimin dhe aftësimin e mendjes dhe përçimin e njohurive (*ta'lim*), por edhe me edukimin e tërë qenies dhe ushqimin e shpirtit (*tar-biyah*), lëvrimin e disiplinës morale (*ta'dib*) dhe sesi të mësojmë nga njëri-tjetri me frymën e hapjes ndaj vërejtjeve dhe respektimit të ndashmërisë (*ta'aruf*).

Për këtë qëllim arsimi më i mirë në të gjitha shoqëritë, masa e vërtetë e ekselencës është shkalla në të cilën shqyrton tërësinë e aftësive njerëzore. Nuk është asgjë më shumë ose më pak, sesa përmbushja e plotë e aftësisë njerëzore. Mund të dallohet në pikëpamjen e lashtë të *areté*, si përmbushje e qëllimit ose detyrës; dhe ajo përshkohet në shumë forma dhe mënyra në larminë më të

gjerë kulturore dhe gjuhësore, që kemi udhëtuar. Anët e përsosmërisë janë zbatuar në të gjitha shoqëritë dhe në të gjitha kohët, dhe asnjë kulturë apo qytetërim nuk ka pasur ndonjëherë monopole, edhe nëse disa kanë mbërritur lartësi pak më të larta në fuqinë e caktuar. Kjo është padyshim pse Kurani na këshillon të 'konkurrojmë me njëri-tjetrin duke bërë vepra të mira' (2:148, 5:48) dhe të kuptojmë, se jemi krijuar në kombe dhe fise 'në mënyrë që të mund të njohim njëri-tjetrin' (49:13). Mbërritja e përsosmërisë është një proces grumbullues, i cili varet nga shkëmbimi i njohurive dhe aftësive, dhe nga respektimi i njohurive më të larta kudo që mund të gjendet.

CITIME

- Në shpjegimin e origjinës së disa fjalëve angleze, duke përfshirë rrënjët e tyre indo-europiane, unë i jam referuar burimeve të ndryshme, duke përfshirë John Ayto, *Dictionary of Word Origins* (Londër: Bloomsbury Publishing, 1990); *Chambers Dictionary of Etymology*, red. Robert K. Barnhart (Edinburgh: Chambers, 1988); Joseph T. Shipley, *The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-European Roots* (John Hopkins University Press, 1984); dhe *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, red. Calvert Watkins (Boston: Houghton Mifflin Company, 2000). Në etimologjinë e fjalës 'Babel', Ayto thekson, se 'fjala nuk ka asnjë lidhje etimologjike me gjuhën ose zhurmën. Asiriani origjinal *bāb-ilu* do të thoshte "porta e perëndisë" dhe kjo u huazua në Hebraisht, si *'bābel'*. Versioni i mëvonshëm grek i emrit është *Babiloni*. Etimologjia popullore, sidoqoftë e lidh fjalën me një rrënjë të ngjashme hebraike *balal*, 'konfuzion' ose 'përzierje'. Chambers *Dictionary of Etymology* vëren, se fjala angleze *babble*, të cilën etimologjia popullore e ka lidhur me Babelin dhe kështu ndoshta ka ndikuar në kuptimin e saj për 'biseda të pakuptimta, konfuzo ose dërdëllitje', ka një lidhje të drejtpërdrejtë me gjuhën, në atë se 'format e ndryshme të kësaj fjale në gjuhët indo-europiane janë formuar të gjitha me rrokjet e përsëritura *ba, ba*, ose *bar, bar*, tinguj që zakonisht i bënin foshnjat e mia dhe përdoren për të shprehur dërdëllitje fëmijore'. *'Adam to Confusio Linguarum'* është titulli i kapitullit të parë të *The Search for the Perfect Language* të Umberto Eco-s, përkthyer nga James Fentress (Londër: Fontana Press, 1997). Citimi i tij nga Jürgen Trabant është nga *Apeliotes, Oderder Sinnder Sprache* (Mynih: Fink, 1986)
- Mbi bazën Kuranore të pluralizmit fetar i jam referuar Mahmoud M. Ayoub, *'The Qur'an and Religious Pluralism'*, në *Islam and Global Dialogue, Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, red. Roger Boase (Aldershot: Ashgate,

2005), fq. 273; Khalid Abou El-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), fq. 16; dhe Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an* (Londër: Hurst, 2011), fq. 91, fq. 235-240. Shihni gjithashtu Reza Shah-Kazemi, 'The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Qur'anic Message', in *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James Cutsinger (Bloomington, IN: World Wisdom, 2002). Pohimi i Rabbi Abraham Heschel për krijimtarinë e natyrshme në diversitetin njerëzor citohet nga Princi Hasan Bin Talal në *Introduction to Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims* nga Rabbi Jonathan Magonet (Londër: I. B. Tauris, 2003), fq. vii. Unë gjithashtu i jam referuar *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, red. Omid Safi (Oxford: One world Publications, 2003), fq. 24, dhe Diana Eck, *Encountering God* (Boston: Beacon Press, 1993), fq. 192, fq. 198 si dhe tre letrat e mia të botuara: Jeremy Henzell-Thomas, 'The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam', in *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (op. cit); 'Beyond the Tower of Babel: A Linguistic Approach to Clarifying Key Concepts in Islamic Pluralism', in *Citizenship, Security and Democracy: Muslim Engagement with the West*, ed. Wanda Krause (Richmond: AMSS UK, 2009). Ky punim u dorëzua fillimisht, si një adresë kryesore më 3 Shtator 2006 në një konferencë ndërkombëtare në Stamboll të organizuar nga AMSS UK dhe Fondacioni për Kërkime Politike, Ekonomike dhe Sociale (Turqi) në bashkëpunim me AMSS USA dhe AMSS Francë; dhe së treti 'British and Muslim: Holding Values to Account through Reciprocal Engagement', *Arches Quarterly* (Spring, 2011), fq. 30-43.

- Kam përfshirë edhe disa materiale nga tre adresa të tjera kryesore: 'Babel Revisited', konferencë ndërkombëtare mbi Reformën e Arsimit të Lartë në Shoqëritë Myslimane, të organizuar nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Fakulteti i Teologjisë, Universiteti i Stambollit, 18-19 Mars, 2016; 'The Good Word', simpoziumi i dytë pasuniversitar për myslimanët në Britani të Madhe dhe Europë, Qendra e Studimeve Islame, Universiteti i Kembrixhit, 29 maj 2015; dhe 'The Power of the Word', mbledhja vjetore e dimërore e Institutit Mysliman, Old Sarum, Salisbury, UK, 29 Nëntor 2015. Referenca janë bërë gjithashtu në dy esetë e mia të fundit për *Critical Muslim: 'The Power of Education'*, botimi 14, 'Power' (Hurst, 2015), fq. 65-86, dhe 'The Integration We Seek', *Introduction to Critical Muslim, 'Educational Reform'*, botimi 15 (2015), një version i përditësuar i cili përbën Kapitullin 3 të këtij botimi. Historia e Jasonit dhe Argonautëve është nga 'Passing Between the Clashing Rocks: The Heroic Quest for a Common and Inclusive Identity', *Pastoral Care in Education, Special Edition: Faith, Feeling and Identity*, 22:3 (2004), fq. 35-43. Versioni i mitit të cituar është nga A. K. Coomaraswamy, 'Symplegades', në *Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, red. M. FQ. Ashley Montagu (New York: Henry Schuman, 1946).
- Citimet nga Kurani janë nga Muhamed Asad, *The Message of the Qur'an* (Bath: The Book Foundation, 2003; botimi i parë Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980). Komentet e tij mbi rrënjët e Kuranit të "frymës së kuriozitetit intelektual dhe hetimit të pavarur" janë nga Parathënia e tij për atë vepër, fq.vi. Komente të tjera nga Asad përfshijnë citate nga shënimet e tij në Suret 2, 20, 41, 96 dhe 102. Leksiku monumental arabo-anglez i Edward William Lane u botua për herë të parë më 1863 nga Williams dhe Norgate, Londër.

- Në shkrimin e propozuar të Ibn Muqla, shihni Ahmed Moustafa dhe Stefan Sperl, *The Cosmic Script: Sacred Geometry and the Science of Arabic Penmanship* (Londër: Thames and Hudson, 2014), dhe pasthënia e Jeremy Henzell-Thomas për këtë punë (fq.626 -659).
- Historia e udhëtarit dhe rrushit është nga Jalaluddin Rumi, Mathnawi, II, 3681 ff.
- Për një studim të hollësishëm të 'aql', shihni Karim Douglas Crow, 'Between wisdom and reason: Aspects of 'aql (Mind-Cognition) in Early Islam', *Islamica* 3:1 (1999), fq. 49-64.
- Për reflektimet e Al-Niffari mbi 'shkronjën', shihni Mawaqif dhe Mukhatabat të Muhamed Ibn 'Abdi'l-Jabbaral-Niffari, përkthyer dhe redaktuar nga A. J. Arberry (Kembrixi: CUP, 1935) fq. 111-116. Koncepti i Ibn Arabiut për implikime të shpalosura vazhdimisht është nga kapitulli i el-Futuh al-Makkiyya në lidhje me "njerëzit e hutimit shpirtëror" (hayra), përkth. James Winston Morris në *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005), p. 81.
- Për mendimet e Ziauddin Sardarit mbi analizën e shtresave shkakore (CLA) dhe analizën e ligjërit shihni të Ardhmen e tij: *All That Matters* (Londër: Hodder and Stoughton, 2013), fq. 97-101. Shihni të njëjtin kapitull për mendimet e tij mbi Orientalizmin dhe për një diskutim më të hollësishëm, *Orientalizmin* e tij (Buckingham: Open University Press, 1999). Mendimet e tij mbi qëllimin dhe formën e një fjalori për të formuar një ligjërim të ri janë paraqitur në "From Islamization to Integration of Knowledge", kapitulli i dytë i këtij libri. Siç e shpjegon ai në atë ese, funksioni i tij është të sintetizojë diskutimet tona të gjera për reformën e arsimit të lartë në botën myslimane; dhe të prezantojë një pamje më koherente të argumenteve dhe qëndrimeve tona'.
- Citimet nga *Novum Organum* i Francis Bacon (1620) janë kryesisht nga Aforizma LIX. Një version i arritshëm i kësaj vepre është ai i përkthyer dhe redaktuar nga Peter Urbach dhe John Gibson (Illinois: OpenCourt, Chicago & La Salle, 1994). Unë gjithashtu u këshillova me Manly P. Hall, 'The Four Idols of Francis Bacon & The New Instrument of Knowledge' në <http://www.sirbacon.org/links/4idols.htm> (accessed 18/06/2015) dhe në Wikipedia në *Idola fori* ('Idols of the Marketplace') https://en.wikipedia.org/wiki/Idola_fori (accessed 19/6/2015). *The Four Idols* (nga Novum Organum) shfaqen në *Plato's Heirs: Classic Essays*, red. James D. Lester (Lincolnwood: NTC Publishing Group, 1996), fq. 53-63. *Meditationes Sacrae të Bacon* (1597) mund të lexohen në një botim të riprodhuar dhe të botuar nga Kessinger Publishing Co., 1996 dhe 2010. Unë i jam referuar <http://www.muslim filozofia.com/ir/art/ibn%20rushd-rep.htm> (accessed 03/07/2015) për pikëpamjet e Ibn Rushdit për gjuhën. Referenca për pikën e Ivanov rreth pasurisë së larmisë gjuhësore është nga VjaVeslav Ivanov, 'Reconstructing the Past' *Intercom* 15:1 (1992), fq. 1-4.
- Mbi dialektikën si një mënyrë e përparuar e mendimit njerëzor, shihni 'Dialectic Operations: The Final Period of Cognitive Development', *Human Development*, 16:5 (1973), dhe James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper and Row, 1981). Për një këndvështrim arsimor islam mbi rolin e dialektikës shihni Zahra Al-Zeera, Wholeness and Holiness in Islamic Education (Herndon: IIIT,

2001), dhe Parathënie të këtij libri nga Jeremy Henzell-Thomas. Hulumtimi nga University of Chicago, që zbuloi rolin e diskutimit në grup në dallimin e së vërtetës nga e pavërteta, u referua nga Rt. Reverend Graham James, Peshkopi i Norwich, në 'Thought for Today' në radio 4 në BBC në 29/05/2015. Tetralogje është nga filozofi Timothy Williamson dhe botuar nga Oxford University Press (2015). Në adabal-ikhtilaf, shiko Taha Jabir Fayyad 'Alwani, *The Ethics of Disagreement in Islam*, English translation of Adabal Ikhtilaf Fil Al Islam nga Abdul Wahid Hamid (Herndon: IIIT, 1993). Shih gjithashtu seksionin me titull 'Respect full Disagreement' në kontekstualizimin e Islamit në Britani II (Qendra e Studimeve Islame, Universiteti i Kembrixhit, 2012), fq.66.

- Për gabimet narrative shihni referencat për Nassim Nicholas Taleb dhe Daniel Kahneman në Kapitullin 2. I njëjti kapitull gjithashtu përfshin referencën për përshkrimin e Jean Gebser për ndryshimet strukturore në vetëdijen e njeriut.
- Analiza e Kostas Gabrielatos për kolokacionet në fushën e gjuhësisë së korpusit u përfshi në leksionin kryesor të tij në Simpoziumin Postdiplomik për Myslimanët në Mbretërinë e Bashkuar dhe Europë në Qendrën e Studimeve Islame, Universiteti i Kembrixhit, 17 maj 2014. Për një analizë kritike të Dinesh D'Souza's *The End of Racism* (The Free Press, 1995) shih Teun A. Van Dijk, *News as Discourse* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1988).
- Për ekspozimin e Al-Ghazali të etikës islame bazuar në Golden Mean, shiko përkthimin e Tim Winter të Librave XXII dhe XXIII të Al-Ghazalit *Ihya 'ulum al-din (Revival of the Religious Sciences): Kitab Riyadat al-nafs, 'On Disciplining the Soul'*, dhe *Kitab Kasr alshahwatayn, 'On Breaking the Two Desires'* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), fq. 21-22. 'Alija 'Ali Izetbegović diskuton për "rrugën e mesme" duke iu referuar Roger Bacon në *Islam Between East and West* (Indianapolis: American Trust Publications, 1994), fq. 271-286.
- Mbi konceptet e *junzi* dhe *ren* në etikën konfuciane shihni David Wong, '*Chinese Ethics*', në *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Editio), red. Edward N. Zalta, qasur në <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-chinese/>.
- Dallimi midis 'lirisë' dhe 'pavarësisë' u bë në një letër drejtuar *The Independent* më 10 gusht 2004, nga Bert Hornback, Profesor Emeritus i Anglishtes në Universitetin e Miçiganit. Keqpërdorimi i termit "relativizëm" theksohet nga Zhak Barzun, *From Dawn to Decadence. 1500 e deri më sot: 500 Years of Western Civilization* (Londër: Harper Collins, 2001), fq. 760-61. Për zbatimin e njohurive të Rumiut për reformën arsimore, shihni Abdulkader Tayob, '*Reforming Self and Other*', *Critical Muslim, 'Educational Reform'*, (botimi 15, 2015). Për dallimin midis shekullarizmit ideologjik dhe procedural, shihni raporte të njëpasnjëshme nga Qendra e Studimeve Islame, Universiteti i Kembrixhit: *Contextualising Islam in Britain: Exploratory Perspectives* (2009), fq. 28, dhe *Contextualising Islam in Britain II* (2012), op. cit., fq. 94. Idetë e Martin Luterit për lirinë e ndërgjegjes janë nga *On Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed* (1523). Kurrikula e fshehur e ideologjisë laike të ngulitur në sistemin arsimor diskutohet në G. G. Grace, Shkollat Katolike: *Mission, Markets and Morality* (Londër: Routledge - Falmer, 2002), fq. 14.
- Hyrja e modelit në *Excellence* për fjalorin e fjalëve ishte një nga pesë termat e përfshirë në Jeremy Henzell-Thomas, *Towards an Expanded Glossary of Key*

Terms: Introduction and Five Model Entries (IIIT, 2016). Dallimi midis profesionalizmit dhe përsosmërisë u bë nga Jeremy Henzell-Thomas në një shkrim kryesor me titull *'Islam and Human Excellence'* në Goldman Sachs, Londër, 30 Shtator 2010. Parimet e biznesit të Goldman Sachs mund të arrihen në linkun <https://www.goldmansachs.com/our-commitments/diversity-and-inclusion/index.html>. Deklarata e Greg Smith, se pse ai dha dorëheqjen nga ndërmarrja u raportua në New York Times në 14 Mars, 2012 dhe mund të arrihet në <http://www.nytimes.com/2012/03/14/opinion/why-i-am-leaving-goldman-sachs.html>.

- Mbi dobësimin dhe 'zbehjen' e termit excellence në ligjërimin edukativ, shihni Kathryn L. Allan, 'Excellence: A New Key word for Education?' *Critical Quarterly*, 49/1 (Pranverë 2007), fq. 54-78. Kopja përfundimtare e këtij neni mund të arrihet në <http://keywords.pitt.edu/pdfs/excellence.pdf>. Shihni gjithashtu http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467_8705.2007.00749.x/abstract. Shihni gjithashtu B. Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 39; L. Morley, 'The Micropolitics of Quality', *Critical Quarterly* 47:1-2 (2005), fq. 84.
- Mbi ndryshimin e kuptimeve të fjalës elitë, shiko hyrjen për këtë fjalë në Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary for Culture and Society* (Londër: Fourth Estate, 2014), fq. 110 (botuar për herë të parë nga Fontana, Londër në 1976).
- Mbi fjalën greke *areté* kam gjetur materiale të dobishme në Andrew Lawless, *Plato's Sun: An Introduction to Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press, 2005) dhe Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (Cambridge University Press, 2005), fq. 5. Mbi mendjemprehtësinë e Odiseut, shiko Jeffrey Barnouw, *Odysseus, Hero of Practical Intelligence: Deliberation and Signs in Homer's Odyssey* (Lanham, Maryland: University Press of America Inc., 2004), fq. 250.
- Mbi virtytet e përfshira në *New Testament* shiko Allen Verhey, *The Great Reversal: Ethics and the New Testament* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1984), fq. 141.
- Për ekuilibrin midis 'njohurive dhe mirësisë', shihni Charles L. Terry, 'Moral Educational', në *Respecting the Pupil: Essays on Teaching Able Students*, red. Donald B. Cole and Robert H. Cornell (Exeter, NH: Phillips Exeter Academy Press, 1981), fq. 112-113. Pikëpamjet e Abdelwahab El-Affendit për rëndësinë e vlerave në sferën e arsimit të lartë janë nga eseja e tij 'Thinking of Reconfiguration', *Critical Muslim*, 'Educational Reform', numri 15, (Hurst, 2015), fq. 49-50. Për kritikën e Harry Lewis për Kolegjin Harvard, shiko *Excellence without a Soul: Does Liberal Education Have a Future?* (Public Affairs, 2007) dhe rishikimi nga Derek Melleby në faqen e CPYU (Center for Parent/ Youth Understanding).
- Vizioni i arsimit të lartë i artikuluar nga Instituti i Universitetit Oksford për Përparimin e Mësimit Universitar mund të arrihet në http://www.learning.ox.ac.uk/media/global/wwwadminoxacuk/localsites/oxfordlearninginstitute/documents/supportresources/lecturersteachingstaff/resources/resources/Higher_Education_and_Higher_Learning.pdf.

Ky punim mbi reformën është i gjithi një ndryshim i modelit të pikëpamjes, që rrjedh nga shqyrtime të rëndësishme përfshirë qëllimet e vetë arsimit. Mund të kërkojë reformimin e disiplinave që kemi, krijimin e disiplinave të reja, po ashtu duke punuar bashkëlidhur me dijet dhe ligjëratat bashkëkohore, duke marrë parasysh normat etike dhe shpirtërore të shoqërive myslimane, parimet udhëzuese nën të cilat veprojnë, dhe që shënojnë themelin e përbërjes së saj dhe përcaktimin shpirtëror. Reforma e Arsimit të Lartë, në vend që të krijojë ndarje, njeh larmishmërinë dhe shumëllojshmërinë e shoqërisë së sotme të ndërlidhur, dhe synon të zëvendësojë qasje të njëtrajtshme dhe të varfra për dije me një aftësi më të gjerë dhe krijuese për të kuptuar të vërtetën, që gjendet në toka të ndryshme dhe kultura të ndryshme. Maturia, barazpesha dhe komunikimi efektiv janë tiparet madhore të themeleve të filozofisë.

* * *

Mbreti ka vdekur: 'Islamizimi i dijes', si shumica e ideve ka ndryshuar. Ishte një prodhim i kohës dhe pikëpamjeve të saj. Por ai ka lënë një trashëgimi: jo më pak se shtjellimin e shqetësimeve për gjendjen e rëndë të mendimit dhe edukimit mysliman, duke tërhequr vëmendjen për natyrën euro-qendrore të shkencave shoqërore dhe shqiptimit të parimeve fillestare. Ne ecim përpara me 'Integrimin e Djes'. Rroftë mbreti. Shpresojmë që mbreti i ri të jetë i veshur në mënyrë të përshtatshme.

* * *

Për këtë qëllim arsimit më i mirë në të gjitha shoqëritë, masa e vërtetë e ekselencës është shkalla në të cilën shqyrton tërësinë e aftësive njerëzore. Nuk është asgjë më shumë ose më pak, sesa përmeshja e plotë e aftësisë njerëzore.

