

THEMELI I DIJES

NJË STUDIM KRAHASUES NË METODAT ISLAME
DHE PERËNDIMORE TË KËRKIMIT



LOUAY SAFI



THEMELI I DIJES

NJË STUDIM KRAHASUES NË METODAT
ISLAME DHE PERËNDIMORE TË KËRKIMIT

Themeli i dijes: një studim krahasues në metodat islame dhe perëndimore të kërkimit
(Albanian)
Louay Safi

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1443AH / 2021CE

ISBN: 978-9928-126-41-2

Translated into Albanian from the English Title:
The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry
Louay Safi

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), Second Edition
1435AH / 2014CE

ISBN: 978-1-56564-478-6 Paperback
978-1-56564-479-4 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

Vehap Kola
Prof. Ass. Dr. Ramiz Zekaj
Ardian Muhaj
Edvin Cami
Anisa Hykaj
Suhejb Xhemaili
Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit
Islam www.aiitc.net / contact@aiitc.net
Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri"
Autostrada Tiranë-Durrës, km 26
Cel: +355 672063702
email: info@mileniumiri.al
web: www.mileniumiri.al

SHTYPUR Nga

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 medoemos 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

Şafi, Lu'ayy

Themeli i dijes : një studim krahasues në metodat islame dhe perëndimore të kërkimit / Louay Safi ; përkth.

Vehap Kola ; red. shkenc. Ardian Muhaj. - Tiranë : AIITC, 2021 228 f. ; 24 cm.

Tit. në angl.: A comparative study in Islamic and Western Methods of Inquiry

Bibliogr.

ISBN 978-9928-126-41-2

1.Feja dhe shkenca 2.Feja islame 3.Metoda shkencore

28 -12 :001

Louay Safi



THEMELI I DIJES

NJË STUDIM KRAHASUES
NË METODAT ISLAME DHE
PERËNDIMORE TË KËRKIMIT

Përkthimi:
Vehap Kola



Tiranë, 2021

Kush mbështetet në dëshmi të qartë nga Zoti i tij, mos është si dikush që i
duket e mirë vepra e vet e keqe dhe ndjek pasionet?
(*Kurani, Muhammed: 14*)



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



Përmbajtja

Parathënie e botimit të dytë.....	9
Parathënie e botimit të parë	11
 Pjesa I / Papërshtatshmëria e metodave ekzistuese.....	15
Kapitulli 1 / Rrotullim 360 gradë: dija njerëzore dhe domosdoshmëria e metafizikës	17
Papërshtatshmëria e metodave empirike	19
Ankorimi i dijes në arsyen e kulluar	22
Kufizimi i arsyes tek e vërteta empirike	24
Papërshtatshmëria e metodave tradicionale	27
Racionaliteti transcendentel	29
Detyrat që na presin	31
 Pjesa II / Metodat Myslimane Klasike	35
Hyrje në pjesën II	37
 Kapitulli 2 / Analiza tekstuale: rregullat e nxjerrjes së drejtpërdrejtë të përfundimeve	39
Bejāni	41
Qartësia tekstuale: Tipologji të përgjithshme	45

Shprehja, referenca dhe referenti.....	50
A. Përcaktimi cilësor i shprehjeve.	50
B. Përcaktimi sasior i shprehjeve	52
C. Ndërvarësia mes termave	52
Struktura (<i>Naqhm</i>):	
Shprehja dhe Kuptimi	54
Terminologjia e tekstit	
dhe terminologjia e ligjërit	60
Shtjellimi dhe gjuha metaforike	61
Rregullat e metaforës	63
Implikimi: tekstual dhe jotekstual.....	64
<i>Ta'fil</i> -i	66
Përcaktimi i ' <i>il'leh</i> (Mesālik el ' <i>il'leh</i>)	67
<i>Ihtilāf</i> -i dhe <i>Ixhmā</i> '-ja	
(Divergjenca dhe konsensusi)	70
 Kapitulli 3 / Analiza logjike: rregullat e nxjerrjes sistematike	
të përfundimeve	79
Shkenca e përkufizuar (<i>Ta'rīf el 'Ilm</i>)	81
Logjika	85
Koncepti (<i>Taşavvur</i>).....	88
Rregullat e Përkufizimit.....	90
Pohimi	91
Llojet e Pohimeve	92
Argumentimi (<i>Muḥaxḥah</i>)	96
Rregullat e silogjizmit	100
Vlefshmëria (<i>Şiḥḥah</i>)	
dhe pavlefshmëria (<i>Fesād</i>)	100
Falsitetet (<i>Mugālaṭāt</i>).....	103
Induksioni (<i>Istikra'</i>).....	104
 Kapitulli 4 / Shkenca dhe problematika e dijes metafizike	111
Kufizimi i argumenteve racionalë	112
Argumenti i filozofëve	113
Polemika e Gazālīut	116

Arsyeja pa shkakësi	123
Kritika e logjikës greke	129
Kritika e Ibn Haldunit	132
Përfundime për pjesën II	135
 Pjesa III / Metodatat moderne përëndimore	 137
Hyrje në pjesën III	139
 Kapitulli 5 / Analiza empirike: rregullat e nxjerrjes së përfundimeve induktive	 141
Metoda e pajtimit	145
Metoda e dallimit	146
Metoda e ndërthurur e pajtimit dhe dallimit	148
Metoda e mbetjeve	149
Metoda e variacionit bashkëshoqërues	150
Loku	152
Zbulesa e minuar	156
Hjumi dhe Kanti	159
 Kapitulli 6 / Metodatat natyraliste dhe veçantia e shkencave shoqërore	 171
Metodatat natyraliste dhe studimi i dukurive shoqërore	 172
Hamendja dhe falsifikimi nga Poperi	179
Përfundime për pjesën III	191
 Pjesa IV / Në kërkim të një alternative	 193
Kapitulli 7 / Drejt një përqsasjeje integruese për studimin e dukurive shoqërore	 195
Premisat metafizike të dijes empirike	196
Racionaliteti njerëzor dhe Zbulesa Hyjnore	 199
Realiteti empirik dhe i shpallur: Cilësia e evidencës	 202

Përmbajtja

Zbulesa Hyjnore dhe shkencat shoqërore	205
Burimet e dijes	207
Burimi i shpallur: Rregullat e nxjerrjes së përfundimeve tekstuale	209
Burimi historik: Rregullat e nxjerrjes së përfundimeve historike	215
Një qasje metodologjike e njësuar	219
Korniza teorike dhe ndërtimi i teorisë	220
Vërejtje përfundimtare	223
Bibliografi e përzgjedhur.....	225



Parathënie e botimit të dytë

Kanë kaluar pesëmbëdhjetë vite që kur botimi i parë i *"Themelit të dijes"* u realizua në Kuala Lumpur, Malajzi. Qysh atëherë, janë bërë shumë kërkime për ta zgjeruar dhe thelluar të kuptuarit tonë rreth ndikimit të normave dhe të premisave që studiuesit, me vetëdije apo pa vetëdije, sjellin në veprimtarinë e tyre intelektuale. Si përgjatë historisë, ashtu edhe në shoqërinë moderne, është shkruar shumë për marrëdhënien ndërmjet Islamit dhe dijes. Sot, ekziston një vetëdije më e madhe për nevojën e ruajtjes nga shtrembërimet që shkaktojnë vlerat dhe premisat shkencore të përkrahura nga studiuesit individualë, si edhe për rëndësinë e nxitjes së analizës kritike në kërkimin akademik, duke nënvizuar nevojën për t'u angazhuar në mënyrë kritike si me intelektualitetin modern, ashtu edhe me atë tradicional.

Evoluimi i debatit mbi vendin e metodologjive moderne dhe tradicionale në kërkimin shkencor e bëri të nevojshëm ripunimin e kapitullit të parë dhe atij të fundit të këtij libri. Lexuesit që janë njohur me botimin e parë, do të vërejnë se kapitulli i parë është rishkruar rrënjësisht, ndonëse çështja që trajton dhe elementet thelbësore të diskutimit të mëparshëm mbeten të paprekura. Kapitulli i fundit është përmirësuar lehtë. Sidoqoftë, mesazhet e *"Themelit të Dijes"* mbeten të njëjtë: shqetësimi më

themelor i tij është që të gjurmojë evoluimin e metodologjisë shkencore dhe të theksojë ndihmesën e përhershme të myslimanëve për ngritjen e kërkimit shkencor në përvojën shoqërore dhe sjelljen e dijes transcendentale si bartëse e kornizave normative. Përveç kësaj, libri thekson nevojën për të qenë mendjehapur kundrejt një larushie përqasjesh shkencore ndaj dukurive shoqërore. Si rrjedhim, libri duhet të jetë me interes të veçantë për studentët e metodologjisë dhe të metodave shkencore, pasi ai katalogon përqasjet e ndryshme ndaj hulumtimit sistematik dhe hedh dritë mbi rolin me ndikim të thellë të studiuesve të hershëm myslimanë në shtrimin e themeleve të dijes shkencore.

Do të doja të falënderoja Institutin Ndërkombëtar të Mëndimit Islam (IIIT) për vendimin e tyre për të sjellë një botim të dytë të rishikuar të këtij libri. I jam veçanërisht mirënjohës Dr. Xhemal Barzinxhit dhe Ubej Altalebit për ndihmën dhe mbështetjen e tyre. Shtypja e botimit të dytë në Shtetet e Bashkuara do ta bëjë librin më të pranishëm edhe në dobit të komunitetit shkencor dhe të lexuesit të gjerë në Amerikën e Veriut dhe Evropë.

Louay Safi
Doha, Katar



Parathënie e botimit të parë

Ky studim ka dy qëllime kryesore. Së pari, të shqyrtojë në mënyrë kritike ato metoda të kërkimit dhe ato përjasje metodologjike që lidhen me rrymën kryesore shkencore, si në traditën myslimane klasike, ashtu edhe traditën perëndimore moderne.

Shqyrtimi synon jo vetëm të kuptojë metodat që kanë ndikuar në zhvillimin e traditave myslimane dhe perëndimore, por edhe të vlerësojë shkallën në të cilën ato mund të përfshihen në një metodologji moderne islame, të aftë për t'iu përgjigjur sfidave intelektuale dhe shoqërore të shoqërisë së sotme. Si rrjedhojë, përvijimi i metodologjisë alternative islame është qëllimi i dytë i këtij studimi.

Studiuesit myslimanë përdorin dy lloj metodash, që kanë si qëllim të kuptuarit dhe udhëheqjen e veprimit njerëzor. Lloji i parë vjen nga tradita perëndimore. Ndërkohë që këto metoda janë ndihmuese për të analizuar ndërveprimin shoqëror, ato i vënë intelektualët myslimanë përballë një problemi serioz, siç është mosnjohja e Zbulesës Islame si një burim serioz i dijes shkencore. Problemi ndërlikohet nga fakti që ndërsa shkenca perëndimore hedh poshtë Zbulesën, ajo vijon të çiftohet me shumë vlera dhe premise ontologjike që lidhen me fetë dhe kulturat perëndimore.

Lloji i dytë i metodave që kanë në dorë studiuesit myslimanë sot është zhvilluar nga intelektualët myslimanë klasikë. Metodat klasike myslimane kanë interes kryesisht kuptimin e Tekstit Hyjnor, zbatimin e urdhëresave të tij për të udhëhequr veprimin individual dhe ristrukturimin e ndërveprimit shoqëror. Megjithatë, intelektualët myslimanë klasikë tregonin pak interes për studimin e veprimeve shoqërore që nuk përshtateshin me normat e shpallura hyjnisht. Ndërsa studiuesit e hershëm myslimanë e studionin historinë, ata nuk e bënë këtë me qëllimin për të zbuluar ligjet dhe forcat e historisë, por vetëm për t'u frymëzuar nga personaliteti i aktorëve historikë. Me përjashtim të veprës mbresëlënëse të Ibn Haldunit, "*El Muqaddimeh*", historianët myslimanë në tërësi interesoheshin të theksonin përpjekjet dhe arritjet personale të gjeneralëve të ushtrive dhe të udhëheqësve politikë.

Gjithsesi, të kuptuarit e ligjeve dhe të forcave që udhëheqin evoluimin e historisë mbetet i domosdoshëm për ata që do të donin të rroknin ngjarjet e saj dhe, kështu, të bëheshin pjesëmarrës aktivë në formëdhënien e ngjarjeve historike dhe ristrukturimin e marrëdhënieve shoqërore në mënyra të atilla që pajtojnë praktikat faktike me parimet e të vërtetës dhe të drejtësisë.

Duke marrë për të mirëqenë natyrën e dallimeve të përvijuarra më sipër, që ndesh bashkësia intelektuale myslimane në kohën tonë, ky studim ka si qëllim të tejkalojë mangësitë si në metodat myslimane klasike, ashtu edhe në metodat perëndimore, duke krijuar një sintezë të disa elementeve të zhvilluara në prehrin e të dyja traditave. Sinteza paraqitet në një model të njësuar, të skicuuar në kapitullin 7. Megjithatë, ndërsa ngrihet mbi arritjet e traditave myslimane dhe perëndimore, modeli i njësuar nuk merret me harmonizimin e dy traditave, por synon të integrojë dijen e fituar nga Zbulesa me atë të përftuar nga përvoja njerëzore.

Së fundi, modeli i paraqitur në këtë vepër nuk duhet parë si një metodologji e përfundimtar. Është e qartë se modeli kërkon

zhvillim, shtjellim dhe përsosje të mëtijshme. Ai duhet parë si një propozim për t'u këqyrur dhe, me shpresë, kritikuar në mënyrë dashamirëse nga ata që vërtet ndiejnë nevojën e ngutshme për të zhvilluar një metodologji alternative islame. Vetëm nën dritën e një kritike të tillë dashamirëse, mund të pasurohet modeli i propozuar.

Dua të shpreh mirënjohjen time për Bordin Kërkimor në Universitetin Islamik Ndërkombëtar të Malajzisë për mbështetjen e këtij studimi përmes një granti dhe lehtësimin e detyrimeve në mësimdhënie. I jam veçanërisht mirënjohës kryetarit të Bordit Kërkimor, Abdul Hamid Ebu Sulejman për përkrahjen dhe inkurajimin e tij personal. Pa këmbënguljen e tij të fortë në veprimtaritë kërkimore dhe mbështetjen e palëkundur për punën kërkimore në Universitetin Islamik Ndërkombëtar, ndjekja e një projekti të tillë do të kishte qenë jashtëzakonisht e vështirë.

Dua të theksoj kontributin e Mohammed Tahir el-Misau për leximin e gjithë dorëshkrimit dhe për komentet e dobishme që më ka dhënë. Gjithashtu, dua të falënderoj bashkëshorten time, Razan, për mbështetjen, dhënien zemër dhe mirëkuptimin e pandërprerë.

Të gjitha lëvdimet i takojnë Allahut të Plotfuqishëm.

Louay Safi

PJESA I
Papërshtatshmëria
e metodave ekzistuese





KAPITULLI 1

Rrotullim 360 gradë: dija njerëzore dhe domosdoshmëria e metafizikës

Mendimi modern lindi nga një luftë e egër dhe e zgjatur në Evropë ndërmjet traditës fetare paramoderne, që e përcakton vendin e të vërtetës përfundimtare në tekstin hyjnor, dhe një tradite filozofike, iluminizmit, që e vë të vërtetën në përvojën njerëzore dhe ngul këmbë se e vërteta mund të arrihet përmes kërkimit intelektual të realitetit njerëzor. Studiuesit e iluminizmit, sakaq, ia dolën jo vetëm të mbronin autonominë e racionalitetit dhe të arsyes, por edhe të përdornin intelektin njerëzor për të zhvilluar shkencat shoqërore moderne.

Përqasjet metodologjike dhe sistematike për të kuptuar përvojën njerëzore e shtynë dijen moderne drejt përpjekjes për të ofruar një të kuptuar më të mirë të psikës njerëzore dhe të kushteve shoqërore. Kjo çoi në zhvillimin e teorive dhe të metodave kërkimore të ndërlikuara në fushat e studimeve shoqërore, të ekonomisë, të politikës, të psikologjisë, të administrimit e të tjera. Po ndërsa dija moderne, me ndihmën e arsytimit analitik, bëri përparime mbresëlënëse për të hedhur dritë mbi dukuritë shoqërore, ajo ndeshi në një mur të padepërtueshëm në përpjekjet e saj për

t'i mbështetur sistemet e vlerave në një racionalitet të përkufizuar në mënyrë empirike. Shumë studiues modernë prireshin fillimisht të çliroheshin nga rëndësia e vlerave mbi dijen shoqërore dhe të kuptuarit shoqëror. Disa syresh, madje, u rrekën të hidhnin poshtë natyrën transcendentale të vlerave. Në fund të fundit, shkolla dominuese pozitiviste u detyrua të heqë dorë nga përpjekja e saj për të ndërtuar një dije njerëzore mbi një bazë të kulluar empirike.

Dështimi i empirizmit dhe i pozitivizmit për të zhvilluar një bazë të kulluarepirike të dijes ka gërryer racionalitetin dhe ka trimëruar autorët postmodernë. Ai u ka dhënë kurajë postmodernistëve që të hedhin poshtë mundësinë e kërkimit të së vërtetës, duke e vënë racionalizmin në të njëjtën pozitë me irracionalizmin dhe duke mos bërë asnjë dallim ndërmjet moralit dhe imoralitetit. Kjo e ka futur dijen moderne në telashe serioze, pasi ajo nuk ka qenë në gjendje as të mbështesë dijen në epistemologjinë empirike, as nuk duket të ketë vullnetin të rigjejë filozofinë transcendentale.

Trajektorja e mendimit modern perëndimor udhëton në drejtim të kundërt me trajektoren e përshkuar nga mendimi historik islam. Ndonëse mendimi perëndimor dhe ai mysliman kanë të përbashkët bindjen se arsyeja njerëzore vuan mungesën e instrumenteve që zbulojnë metafiziken dhe se ajo është e kufizuar, për nga vetë natyra e saj, prej të vërtetës empirike, të dy syresh kanë mbërritur në përfundime shumë të ndryshme. Shumë kohë përpara se të zgjohej racionalizmi perëndimor, epistemologjia islame rrekej të kufizonte racionalitetin njerëzor në shqyrtimin e realitetit empirik dhe në analizën e të dhënave shqisore. Ghazālīu udhëhoqi përpjekjet për të përdorur argumentin racional në përshkrimin e realitetit metafizik. Në veprën e tij *"Tahāfut elFelasifah"*, ai shtroi një argument bindës kundër filozofisë greke dhe i parapriu veprës së empiricizmit evropian. Megjithatë, në vend që ta forconte autoritetin e arsyes, vepra e Gazālīut dhe ajo e shkollës së *Kelāmit* në tërësi, minuan arsyen

njerëzore. Polemikët e Ibn Rushdit me "*Tahāfut elFelasifah*" bënë shumë pak për të ndalur nismën e shpalljes së shkencave racionale si burime të pasigurta të së vërtetës. Studiuesit e *kelāmit* e investuan aftësinë e tyre racionale në lëvrimin e shkencave diskursive tëzbulesës, duke i dhënë kështu një autoritet të pakapërcyeshëm traditave dhe dijes së përcjellë në mënyrë tradicionale.

Puna bashkëkohore për të rifituar qasje në transcendencë dhe normat universale, qasje e humbur nga evoluimi i epistemologjisë moderne, mund të ketë shumë dobi në martesën e dijes perëndimore me atë të trashëguar islame. Ky vëllim i kushtohet rishikimit të përjasjeve metodologjike të traditave shkencore islame dhe perëndimore.

PAPËRSHTATSHMËRIA E METODAVE EMPIRIKE

Rruga qorre intelektuale që ndeshim sot mund të gjurmohet deri te përpjekjet e studiuesve të iluminizmit për të këputur vlerat njerëzore nga baza e tyre transcendentale dhe marginalizuar rëndësinë e besimeve fetare, apo mungesën e saj, në trajtësimin e qëndrimit të studiuesve dhe në ofrimin e premisave transcendentale, kaq thelbësore për studimet sociale. Studiuesit modernë kanë qenë qartësisht të vetëdijshëm për rëndësinë e besimeve fetare dhe të vlerave transcendentale për përvojën shoqërore. Nga Dekarti, që ngulmonte se nocioni i Zotit ishte nocioni më themelor i të kuptuarit njerëzor, te Rusoi, që nënvizonte dëshirueshmërinë e një religjioni civil, te Kanti, që mendonte se të gjitha aktet morale marrin si të mirëqenë besimin në përgjegjësinë njerëzore përpara drejtësisë hyjnore, deri te Hegeli, që theksonte se përvojat njerëzore janë të ngulitura në jetën etike.

Sakaq, mbarë këta autorë ndiheshin të detyruar të mohonin vendin e fesë dhe të burimeve fetare në të kuptuarit dhe në dijen

njerëzore dhe ishin të vendosur për të hedhur bazat e autonomisë së arsyes njerëzore. Siç do të tregojmë në kapitujt pasardhës, debatet epistemologjike janë kthyer përfundimisht aty ku nisën, tek të kuptuarit se e vërteta gjendet, tek e fundit, në kuptimet e dhuruara nga tekstet e autoritetshme.

Shumë janë ende ngurrues për të pranuar pozitën qendrore të tekstit të autoritetshëm për rrokjen njerëzore të kuptimit dhe cilësisë së Qenies. Debati mbi përqasjet ndaj të vërtetës është zakonisht i kornizuar në formën e dikotomive të tilla si fakti kundrejt vlerës, subjektiviteti kundrejt objektivitetit, shkenca kundrejt ideologjisë, e vërteta kundrejt interesit. Nuk synojmë të riprodhojmë këtu debatin rreth këtyre dikotomive, por vetëm të nxjerrim në pah se ata që vënë në dyshim nevojën apo mundësinë e një metodologjie islame, i shohin metodat si procedura qartësisht teknike, të zhveshura nga çfarëdo elementi normativ dhe, kështu, kryekëput objektive. Ndërsa pajtohem me nocionin që metodat mund të jenë qartësisht teknike, ne debatojmë rreth asaj se metodologjitë që kanë krijuar kushtet për përdorimin e metodave – si p.sh. kufizimet dhe burimet – nuk mund të përshkruhen si pastërtisht teknike.

Në pjesën III, do të përvijojmë disa nga aspektet e metodave të zhvilluara nga studiuesit perëndimorë, që zbulojnë veçantësinë e tyre perëndimore. Këtu do të vërejmë pamjaftueshmërinë e metodave perëndimore duke nxjerrë shkurtimisht në pah veçantësinë e tyre kulturore.

Së pari, që prej formulimit të tyre të hershëm në veprat e Frensis Bejkonit dhe të Rëne Dekartit, metodat moderne perëndimore kanë pasur një anim empiricist që kulmoi me përqasjen e pozitivizmit logjik të mishëruar në bihejviorizmin perëndimor të kohëve tona. Është e vërtetë se shumë shkencëtarë shoqërorë perëndimorë e kanë braktisur tashmë bihejviorizmin nën tryshninë që u vjen prej kritikëve që kanë vërtetuar pamundësinë e ndarjes së faktit nga vlera në studimet shoqërore. Sidoqoftë,

post-bihejviorizmi nuk shënjon ndonjë ndryshim të njëmendtë në metodën e kërkimit shkencor, por vetëm një lëvizje strategjike që synon mbylljen e gojës së kritikëve. Animi pozitivist i metodologjive perëndimore do të diskutohen gjerësisht në pjesën e dytë të këtij punimi.

Duke përdorur metoda empirike, e kësisoj ahistorike, metodologjitë moderne ngrihen në nivelin e praktikave universale të abstraguara nga shoqëria bashkëkohore perëndimore, duke lartësuar normat e mishëruara në shoqërinë moderne në pozitën e ligjeve universale. Që këtej, metodat e përqafulara nga shkenca perëndimore, edhe kur mbeten thjesht teknike, prodhojnë ligje dhe teori të anësuarra nga pikëpamja normative.

Së dyti, përgjatë tre shekujve të fundit, shkenca perëndimore ka qenë në gjendje të asgjësojë tërësisht Zbulesën Hyjnore si burim dijeje, duke e reduktuar, kështu, në shkallën e trillimit dhe mitit. Sado që ky asgjësim ngjan si pasojë e konfliktit ndërmjet shkencës perëndimore dhe Zbulesës në formën e saj biblike, një shkencëtari mysliman i duket e pamundur të përfshijë Zbulesën në kërkimin shkencor shoqëror duke u mbështetur në metodologjinë moderne perëndimore. Një shkencëtar mysliman duhet ose të përqafojë metodat perëndimore dhe, së këndejmi, të përjashtojë Zbulesën si burim i dijes, ose të pranojë Zbulesën me çmimin e braktisjes së tërësishme të metodave moderne dhe të vetëkufizohet në metodat qartësisht klasike.

Dy shkencëtarë evropianë luajtën rol kyç në ngjizjen e metodave studimore që reduktonin fushën e arsyetimit në meditim individual dhe kufizuan përvojën njerëzore në përvojë empirike: Rëne Dekarti dhe Imanuel Kanti. I pari e arriti këtë me anë të përfutimit të arsyetimit nga dija tekstuale, ndërsa i dyti në sajë të ngulmimit se e vërteta që njerëzit janë në gjendje parashtrajnë është e vërteta empirike.

ANKORIMI I DIJES NË ARSYEN E KULLUAR

Rëne Dekarti e paraqiti metodën e tij të re të përcaktimit të së vërtetës në veprën *“Diskutim mbi metodën”*, të cilën e përpunoi më vonë në *“Meditime mbi filozofinë e parë”*. Në *“Diskutim mbi Metodën”*, Dekarti e skicon metodën e tij në katër rregulla:

E para është të mos pranosh asnjëherë për të vërtetë diçka që nuk e njeh qartësisht si të tillë; domethënë, të shmangësh me kujdes nxitimin dhe paragjykimin, si dhe të mos përbëjë në gjykimin tënd asgjë më shumë se ç’i është paraqitur mendjes tënde kaq qartë dhe shqueshëm sa të përjashtojë çdo bazë dyshimi.

E dyta, të ndash secilën prej vështirësive në shqyrtim në sa më shumë pjesë që të jetë e mundur dhe e nevojshme për zgjidhjen duhur të saj. E treta, të përcjellësh mendimet e tua në një rend të atillë që, duke nisur nga objektet, më të thjeshtat dhe më të lehtat për t’u njohur, të mund të ngjitesh pak nga pak dhe, si të thuash, hap pas hapi, deri të dija më e ndërlikuar, duke ngulitur në mendje një rend të caktuar edhe për ato objekte që në natyrën e tyre nuk qëndrojnë në një marrëdhënie paraprirjeje ose vijueshmërie.

Dhe e fundit, në çdo rast të bësh renditje kaq të plotë dhe rishikime kaq të përgjithshme, sa që të mund të jesh i sigurt se asgjë nuk është përjashtuar.¹

Dekarti e nis kërkimin e tij për të vërtetën me *dyshim hiperbolik*, prej nga të gjithë idetë dhe mendimet që ai përftoi përmes edukimit apo që bazoheshin në besimin në autoritetin, shpallëshin të dyshimta dhe të pezulluara në një gjendje shfuqizimi deri në çastin që mbështeteshin mbi sigurinë.² Ai e arsyeton refuzimin e tij në *shkallë të gjerë* të ideve të tij duke argumentuar se do të ishte një “detyrë e pambarim” t’i shqyrtoje të gjitha një e nga një. Vijon më tej të argumentojë se edhe pasi kemi ngritur dyshime mbi ekzistencën e të gjithë objekteve, ne jemi në gjendje të rro-

1 Rene Descartes, *Discourse on Method*, përkth. John Veitch (NJ: Everyman’s Library, 1969), f. 15-16.

2 Po aty. f. 12-5.

kim se një gjë nuk mund të vihet kurrë në dyshim, që do të thotë se ne, subjektet që ndërmarrim detyrën e të dyshuarit, ekzistojmë. Vetvetja e ndërgjegjshme që është në gjendje të mendojë dhe të dyshojë, është, pra, baza më themelore e sigurisë. Prej këtij buron edhe aksioma e mirënjohur karteziane: “Mendoj, pra ekzistoj.”³

Përfundimi që arrin Dekarti për sigurinë në ekzistencën e tij është në vetvete problematik, sepse kjo siguri nuk është e mbështetur në vetëdijen e drejtpërdrejtë dhe të vetëkuptueshme të vetvetes së ndërgjegjshme për ekzistencën e saj, por përkundrazi, në procesin e ndërmjetësuar të të menduarit. Në rastin e fundit, pohimi “mendoj, pra jam” mund të jetë i vërtetë vetëm nëse pranojmë të vërtetën e parimit të moskundërthënies, që thotë se nuk është asnjëherë e mundur që diçka të ekzistojë dhe të mos ekzistojë njëkohësisht. Prapëseprapë, Dekarti nuk bën asnjë hap për të provuar parimin e moskundërthënies. Ky është një parim, vlefshmëria e të cilit merret e mirëqenë nga nocioni “mendoj, pra jam”. Sidoqoftë, *Dekarti ka zbuluar një bazë të fortë, mbi të cilën të mund të rindërtojë idetë e tij, domethënë sigurinë e një ekzistence në nivel mendimi*. Hapi i dytë është të vendoset një lidhje ndërmjet veprimtarisë së tij të të menduarit dhe një realiteti të jashtëm. Dekarti e gjen këtë lidhje në gjykim. Pasi mes të gjithë koncepteve mendore që mund të zotërojë individi, vetëm gjykimet u referohen objekteve të jashtme dhe janë, pra, të ndjeshëm ndaj gabimit dhe mashtrimit. Dëshirat, nevojat dhe përfytyrimet nuk mund të shpallen të vërteta apo të rreme, pasi ato nuk mëtojnë të përfaqësojnë apo pasqyrojnë realitetin e jashtëm.⁴

Pavarësisht nga të gjithë problemet, pasiguritë dhe vështirësitë që lidhen me metodën karteziane, ajo u kremtua dhe u përqaftua nga filozofët dhe intelektualët e Iluminizmit, sepse ajo mbillte një mekanizëm të mprehtë që i lejonte këta intelektuale

3 Po aty, f. 18.

4 Po aty, f. 26.

të shkëputeshin nga e kaluara dhe ofronte një shtegdalje të lehtë nga kuadri tradicional i referencës. Tashmë, Iluminizmi zotëronte një metodë teorizimi që mund ta përdorte për t'ia nisur nga e para. Metoda u përqaftua dhe u vu në zbatim me shpejtësi, me qëllim revolucionarizimin si të intelektualëve, ashtu edhe të jetës shoqërore. Tomas Hobs ishte ndër filozofët e parë që e përdori përjasjen e re dhe që përktheu subjektivizmin transcendent kartezian në individualizëm politik.

KUFIZIMI I ARSYES TEK E VËRTETA EMPIRIKE

Ploja mbi idetë tradicionale mori formën e saj të sofistikuar në filozofinë kritike të Kantit. Ndërsa Dekarti zhvendosi lokusin e sigurisë nga rrafshi objektiv në rrafshin subjektiv, Kanti që në gjendje ta lëvizte atë nga plani transcendent në atë empirik. Dekarti e shihte idenë e Zotit si një bazë kryesore për të provuarit e të vërtetës së realitetit objektiv, ndërsa Kanti e vendoste të njëjtën ide jashtë sferës së dijes së sigurt dhe rrekej ta mbështeste “të vërtetën” në Objektet e arsyeshme.

Kanti e shihte misionin e tij në ndërtimin e bazës epistemologjike për projektin emancipues të Iluminizmit. Ai prante se nëse arsyeja do të zëvendësonte Zbuluesin Hyjnor si parim udhëheqës të mendimit dhe sjelljes njerëzore, atëherë arsyeja do të duhej të ishte e aftë të ofronte jo vetëm bazën teorike për mendim dhe gjykim, por edhe truallin moral për sjelljen. Tri veprat e tij tejet ndikuese të “Kritikës” (“*Kritika e Arsyës së Kulluar*”, “*Kritika e Arsyës Praktike*”, dhe “*Kritika e Gjykimit*”) u shkruan me qëllimin që t’i japin autonomi arsyes njerëzore dhe t’i japin fund mbështetjes dhe varësisë së saj nga burimet e tjera.

Përpjekjet e tij çuan, ndërkaq, në veçimin dhe në zyrtarizimin e mëtejshëm të arsyes dhe, përfundimisht, minuan autoritetin e

arsyes përmbajtësore. Duke ndarë arsyen në tri sfera të njohjes teorike, të racionalitetit praktik dhe të gjykimit estetik, që i jepte secilës një bazë të vetvetja, filozofia kritike e Kantit e ndau atë që Veber më vonë do ta quante “sferat vlerore të kulturës”.⁵

Në “*Kritikën e Arsyes së Kulluar*”, Kanti ka si qëllim të shqyrtojë “nëse gjëra të tilla si metafizika janë vërtet të mundura”.⁶ Pra, pyetja kryesore që e shtyu Kantin të shkruante “*Kritikën*” e tij ishte që të zbulonte nëse është e mundur për mendjen që të sigurojë dije veçan përvojës: dije *a priori*, siç e emërtonte Kanti. Ai vëren se të gjithë gjykimet, në të cilët pikëtakohen dy elemente heterogjene (subjekti dhe atributi), mund të ndahen në dy lloje: gjykime analitike, në të cilët atributi është vetiu i manifestuar në subjekt, dhe gjykime sintetike, në të cilat atributi qëndron jashtë subjektit. Gjykimet analitike janë, pra, tautologjike qysh se atributi nuk shton asgjë të re që nuk është e përfshirë në subjektin. Ndërkaq, gjykimet sintetike, shtojnë dijen tonë, sepse informacioni që përmban subjekti nuk mund të nxirret nga analizimi i këtij të fundit. Kanti vëren më tej se gjykimet sintetike janë dy llojesh: *a posteriori*, përftuar me anë të përvojës dhe, si rrjedhojë, pjesë e botës empirike, dhe *a priori*, që i paraprin të gjithë përvojës dhe që është pjesë e botës metafizike.

Pasi e kishte bërë këtë dallim, Kanti mundej ta reduktonte tashmë pyetjen e mëhershme rreth mundësisë së dijes metafizike në një pyetje më të shtruar: “Në ç’mënyrë bëhen të mundura gjykimet sintetike *a priori*?”⁷ Me sa duket, Kanti ka një interes praktik në hulumtimin e mundësisë së një gjykimi sintetik *a priori*. Meqenëse dogma dhe besëtytnia mund të konstatohen vetëm përmes këtij lloji gjykimi, vendosja e kritereve që do të përjashtonin këto dy lloje gjykimi do të jepte përfundimisht ndihmesë në

5 Shih David M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990), f. 21.

6 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (NJ: Macmillan Publishing Company, 1988), f. 3.

7 Kant, *Critique of Pure Reason*, f. 55.

përparimin njerëzor. Njësoj si Dekarti, Kanti pranon se gjykimet janë të vetmet entitete mendore që lidhin mendjen me realitetin e jashtëm dhe që lidhin gjithashtu rrafshin e të menduarit me rrafshin e qenies objektive. Gjykimet krijojnë një identitet absolut ndërmjet subjektit, që është “i veçantë dhe në formën e qenies” dhe atributit, që është “universal dhe në formën e mendimit. Sakaq, ndryshe nga Dekarti, ai ka si qëllim të diskreditojë kërkimin metafizik dhe të kufizojë fushën e kërkimit teorik.

Kanti shquante tri nivele të të rrokurit: intuitën, të kuptuarit dhe arsyen. *Intuita* është aftësia e perceptimit të ndjesive, me atë së cilës rroken pasqyrimet e ndikuara nga objektet e prekshme. Pasqyrimet e përfutuara organizohen, më tej, përmes koncepteve të të kuptuarit. Dhuntia e të kuptuarit ofron rregullat, me anë të të cilave të dhënat e prekshme grupohen nën koncepte të ndryshme, duke i dhënë unitet dhe rend botës së formave. Përfundimisht, *arsyeja* na jep parimet që lejojnë unitetin e koncepteve.⁸Kanti është i mendimit se ky gjerdan veprimtarish mendore, në të cilin intuita lidhet me arsyen e kulluar përmes të kuptuarit, është i ndërlidhur. Ai vijon duke mëtuar se vlefshmëria e secilit mund të garantohet vetëm për atë që ruhet lidhja ndërmjet tri niveleve të të rrokurit. Pra, vlefshmëria e proceseve mendore që ndodhin në nivelin e arsyes mund të garantohet vetëm me kusht që arsyeja të shfrytëzohet me synimin që të demarkojë parimet e logjikës, funksionet e të cilës janë të sistemojë sintezat *a posteriori*. Kanti e arsyeton kufizimin që ai vendos mbi përdorimin e arsyes së kulluar duke argumentuar se të dhënat e prekshme janë e vetmja derë që mendja ka në botën objektive. Kjo korrespondencë ndërmjet mendimeve dhe objekteve duhet provuar nga intuita.

Me Kantin, subjektivizmi transcendentel i themeluar nga Dekarti, u shndërrua në një meta-teori të ngulitur fort. Në mënyrë mjaft interesante, Kanti përdoroi argumentet transcendentale për të shpëtuar empirizmin, që hyri në një rrugë qorre

8 Po aty, f. 105, 303.

me Hjumën, dhe për të vijuar me rrënimin e ideve transcendentale. Kanti bënte dallimin ndërmjet të kuptuarit dhe arsyes që ai i konsideronte dy “dhunti” të ndara të mendjes. Objektet e të parit janë qenie empirike, ndërsa objektet e të dytit janë entitete transcendentale. Kanti përdorte arsyen për të treguar se gjykimi sintetik *a priori* ishte i mundur përmes unitetit të formave në konceptet. Që konceptet vetë nuk janë pjesë e botës empirike, kjo nuk mund të vihet në dyshim, sepse ekzistenca e tyre është e domosdoshme për t’i dhënë kuptim dhe rend botës empirike.

Prapëseprapë, Kanti refuzon të përdorë arsyen për synimin e garantimit apo edhe të njohjes së të vërtetës së ideve të tjera transcendentale, ndonëse postulimi i tyre është i domosdoshëm për t’i dhënë kuptim dhe rend botës morale. Ide të tilla si pafundësia, liria, dinjiteti, barazia dhe përgjegjësia nuk kanë realitet nëse ato nuk shprehen në forma matematikore ose fizike: nëse ideja nuk mund të reduktohet në numra ose lëndë, ajo mund të zhvishet nga e vërteta e saj dhe të kthehet në trill. Qartësisht, epistemologjia kantiane është një teori e dijes empirike, jo e dijes në përgjithësi. Ajo merr arsyetimin matematik si prototipin e saj. Sidoqoftë, duke ngulur këmbë se e vërteta duhet të mbështetet fort në botën empirike, subjektivizmi transcendent Kantian ka marrë si të mirëqenë karakterin absolut të madhësisë së ku-fizuar dhe ka fuqizuar empirizmin modern.

PAPËRSHTATSHMËRIA E METODAVE TRADICIONALE

Vështirësitë e hasura në përpjekjet për të rivendosur të vërtetën tradicionale, të ndjekura në mënyrë energjike nga lëvizjet intelektuale bashkëkohore islame, bëhen më të mprehta nga fakti që metodat shkencore paramoderne nuk mund të përdoren në misionin e tejkalimit të papërshtatshmërisë së empirizmit. Është

kështu për shkak se shkencat tradicionale janë vetë të pamjaftueshme për ta udhëhequr përvojën njerëzore në evoluim të pa-prerë. Kjo pamjaftueshmëri është theksuar nga një numër studiuesish myslimanë.

Ismail Faruqi, për shembull, argumentonte se papërshtatshmëria e metodave tradicionale shpaloset në dy prirje diametralisht të kundërta. Prirja e parë është kufizimi i fushës së *ixhtihādīt* në arsyetimin ligjor, d.m.th., klasifikimi i problemeve moderne sipas kategorive ligjore, duke e reduktuar këssoj *muxhtehidin* në një *faḳīh* (jurist) dhe duke i reduktuar përpjekjet shkencore në kërkim ligjor. Prirja tjetër është asgjësimi i të gjithë kritereve dhe i standardeve racionale duke përvetësuar “një metodologji qartësisht intuitive dhe ezoterike”. Në këtë mënyrë, metodologjia e kërkuar duhet të shmangë teprimet e këtyre dy përjasjeve. Kjo do të thotë se ajo duhet të shmangë kufizimin e arsyetimit në shkallën që problemet moderne me të cilat ballafaqohet kërkimi intelektual mysliman të mbeten jashtë sferës së kërkimit shkencor dhe, njëkohësisht, të mos lejojë pranimin e trillit dhe të besëtytnisë në sferën e dijes së vërtetë.⁹

Të njëjtit shqetësim i bëhet jehonë nga Abdul Ḥamīd Ebū Sulejmān, i cili e lidh krizën e intelektualitetit mysliman modern me papërshtatshmëritë metodologjike që trazojnë mendimin mysliman bashkëkohor, duke u manifestuar në përdorimin e modeleve gjuhësore dhe legaliste të mendimit. Sipas Ebū Sulejmānit, dilema e komunitetit intelektual mysliman bashkëkohor është se ndër-sa *faḳīhu*, si jurist, mësohet të zgjidhë problemet ligjore/morale, ai vijon të perceptohet si një intelektual gjithëpërfshirës, universal, i aftë të zgjidhë të gjitha problemet e shoqërisë moderne. Siç shprehet ai:

9 Ismail el Faruki, *Islamization.*, f. 19.

Kriza [e mendimit mysliman] gjendet edhe në natyrën e metodave tona të kërkimit islam, të cilat vetëkufizohen në studimet tekstuale të gjuhës, të traditave dhe të jurisprudencës ortodokse. Këto dy qëndrime manifestohen në prirjen tonë për ta konsideruar *fakîhun* (juristin), në kuptimin historik, si dikush që është në gjendje të zgjidhë krizën e mendimit, të kulturës dhe të dijes.¹⁰

Një tjetër aspekt i papërshtatshmërisë së metodave klasike është nënvizuar nga Mona Ebul Fadl. Arsyeja se përse metodat klasike janë të papërshtatshme, vëren ajo, është se ndërsa studimi i dukurive shoqërore kërkon një përqsje gjithëpërfshirëse me anë të së cilës marrëdhëniet shoqërore sintetizohen sipas normave universale, metodat klasike janë atomiste, pasi mbështeten kryesisht në arsyetimin analogjik.¹¹ Pra, metodat tradicionale islame nuk janë në gjendje të rilidhin fushat e veçanta të dijes me kuptimin e përgjithshëm të Zbulesës dhe përvojën njerëzore.

Papërshtatshmëria e metodave moderne perëndimore dhe klasike myslimane dëshmon nevojën për të krijuar përqsje metodologjike alternative që të mund të të tejkalojë kufizimet e të dyjave. Megjithatë, përpjekjet që synojnë tejkalimin e papërshtatshmërive të të sipërpërmendurave janë penguar nga vështirësi gjithnjë e më të shumta. Kuptimi i vështirësive të lidhura me misionin e paraqitjes së përqsjeve metodologjike alternative do të jetë interesimi ynë kryesor në seksionin pasardhës.

RACIONALITETI TRANSCENDENTAL

Kritika postmoderne ndaj modernizmit është, në shumë mënyra, një revoltë ndaj përpjekjeve të këtij të fundit për të ngritur forma historike dhe, që këtej, kulturalisht specifike, të arsyes në

10 Abdul Hamid Ebu Sulejman, "Islamization of Knowledge", f. 268-9.

11 Mona Abul-Fadl, "*Nahua menhexhijah lil-ta'amui ma'a et-Tanzir el-Islami*", f. 206-7.

nivelin e të vërtetës universale. Duke hedhur poshtë tiraninë e racionalitetit modern, postmodernizmi përqafton ekstremin pozitiv duke holluar vetë nocionin e arsyes dhe të së vërtetës dhe, kështu, kërcënon të zëvendësojë rendin modern me kaosin postmodern. Atëherë, a ka ndonjë shtegdalje nga kjo rrugë qorre?

Mendimi klasik mysliman duket se sugjeron një përqaftje alternative ndaj dijes dhe të vërtetës, me anë të së cilës arsyeja dhe tekstet e pranuar nuk shfuqizojnë njëra-tjetrën, as mëtojnë autoritet përfundimtar. Intelektualët myslimanë klasikë kuptuan se të gjithë tekstet, përfshirë tekstin e shpallur hyjnisht, kanë nevojë të interpretohen. Meqenëse të gjithë sistemet normative janë, në fund të fundit, të rrënjësuar në një tekst fetar të caktuar, flakja e përshtatshmërisë së burimeve fetare në dijeve shoqërore është njëkohësisht arbitrare dhe gënjimtare. Një përqaftje më metodike kërkon pranimin e nevojës për të mbështetur premisat transcendentale të dijes intelektuale në një tekst hyjnor dhe sistematizimin e gjitha dijeve në njëligjërime racional.

Pra, mëtimet rreth asaj që është shoqërisht e dëshirueshme nuk mund të paraqiten duke provokuar autoritetin e tekstit të shpallur, por duke ilustruar kohezionin e brendshëm dhe pajtueshmërinë e jashtme të të gjitha sistemeve normative që i kanë rrënjët në burimet e autoritetshme. Të gjitha pretendimet ndaj të vërtetës transcendentale duhet të ndërmjetësohen nga argumentet racionale. Kjo do të lejonte një pluralizëm pretendimesh ndaj të vërtetës pa vrarë mundësinë për të kërkuar një të vërtetë më të lartë dhe pa mbytur shkëmbimin dhe dialogun kuptimplotë ndërmjet sistemeve konkurruese.

Për të shmangur rënien në sferën e irracionalizmit dhe të tribalizmit intelektual, është domosdoshmëri që vlerat transcendentale dhe premisat metafizike të pranohen hapur dhe t'u atribuohen drejtpërdrejt burimeve fetare. Kjo jo vetëm krijon një fillim të ri të një intelektualizmi joapologjetik, por edhe mund të riorientojë përparimin intelektual larg trajektorjes së irracionalizmit dhe të kaosit

moral. Për sa kohë që e vërteta e zbuluar me burime fetare mbrohet me anë të argumentimit racional, mundësia e rikthimit në absolutizëm mbetet shumë e largët.

Ndërsa kjo përjasje, kuptohet, mund të krijojë parehati ndër-mjet atyre, ekspozimi i të cilëve ndaj traditave intelektuale është i kufizuar tek ato të Perëndimit, veçanërisht intelektualët myslimanë mund të përshtaten në një traditë myslimane jetëgjatë, në të cilën shkenca dhe racionaliteti lulëzojnë duke e mbrojtur dhe jo duke e mohuar qendërsinë e zbulesës hyjnore në jetën dhe në mendimin njerëzor. Intelektualët dhe dijetarët myslimanë janë veçanërisht të detyruar të ofrojnë udhëheqësinë e nevojshme për të pajtuar traditën intelektuale me ndërgjegjen njerëzore moderne që gjithnjë e më shumë është e etur për kuptim dhe vlerë.

Kjo na çon drejt çështjes së papërshtatshmërisë, të ngritur në lidhje me metodat tradicionale të *usûl*-it. Është domethënëse të vërejmë se, sado që çështja e papërshtatshmërisë ngrihet zakonisht në marrëdhënie me metodat tradicionale, ajo nuk ka të bëjë ekskluzivisht vetëm me to. Metodatat moderne perëndimore janë po ashtu të papërshtatshme për zhvillimin e një shkence shoqërore që e vlerëson zbulesën hyjnore si një burim thelbësor i dijes. Në këtë fazë, ndërkaq, termi i *papërshtatshëm* duhet kuptuar se do të thotë *më pak se i përshtatshëm* dhe *jo i pavlefshëm*. Detyra e intelektualëve bashkëkohorë myslimanë është, pra, të këqyrin metodat e zhvilluara si në traditën perëndimore, ashtu edhe në atë myslimane, për të përcaktuar burimet e papërshtatshmërisë së tyre dhe të mundësinë e zhvillimit, të plotësimit, apo edhe të shfuqizimit.

DETYRAT QË NA PRESIN

Deri tani, ne ua kemi veshur papërshtatshmërinë e metodave tradicionale tre faktorëve: të qenit përjashtimisht legalistë, haptazi

gjuhësorë dhe jashtëzakonisht atomistë. Ndonëse karakterizimi i mësipërm flet mjaft për metodat tradicionale dhe është në tërësi një përshkrim i drejtë i tyre, ai prapëseprapë nuk anashkalon rrymat brenda mendimit klasik, që përpiqeshin të drejtpeshonin disa prej teprimeve të rrymës qendrore.

Për shembull, teoria e njohur si *Meqasid eshSherī'ah* (*Qëllimet e Sheriatit*), e paraqitur nga Esh Shāṭibīu, kishte si qëllim të sistemonte shkencën e *fikhut* dhe të kundërpeshonte prirjen atomizuese në mendimin juridik klasik.

Prandaj, mund të arrihet në përfundimin se nuk mund të shpresohet të shpëtojmë nga gjendja parametodologjike e intelektualitetit bashkëkohor mysliman pa u zhvilluar një përballje serioze dhe e thellë me përqsasjet metodologjike të prodhuara në dijet tradicionale myslimane dhe në ato moderne perëndimore. Vetë kjo ide e këqyrjes së të dy përqsasjeve metodologjike tradicionale myslimane dhe moderne perëndimore, me qëllim që të përdoren pikat e tyre të forta dhe të tejkalohen të metat, përbën detyrën kryesore të këtij studimi. Në këqyrjen që u bëjmë metodologjive klasike dhe moderne, synojmë t'u japim përgjigje katër pyetjeve të ndërlidhura:

1. Cilat metoda duhen përdorur për të përfutuar konceptet dhe kategoritë shoqërore nga burimet e shpallura?
2. Cilat metoda duhen përdorur për të përfutuar konceptet dhe kategoritë nga burimet empirike?
3. Cilat metoda duhen përdorur për diferencimin (renditjen horizontale) dhe shtresëzimin (renditjen vertikale) e koncepteve dhe të kategorive të përfutara si nga burimet e shpallura, ashtu edhe nga ato empirike?
4. Cilat metoda duhen përdorur për të lidhur konceptet dhe kategoritë transcendentale me ato empirike?

Angazhimi me sfidën epistemologjike të restaurimit të transcendencës dhe të dijes transcendentale si pjesë e nocionit të dijes

dhe të së vërtetës na shpie përfundimisht te çështjet e metodologjisë. Cilat metoda janë të mbrojtshme shkencërisht në gjurmimin e dijes së bazuar në të vërtetën? Ky është fokusi i këtij libri. Përvijimi i metodave të duhura për kërkimin e dijes zë vend në kapitujt vijues të këtij libri. Meqenëse puna në këtë vëllim nënvizon metodologjinë dhe hulumtimin metodologjik, një përkufizim do të na ofrojë një kuadër të dobishëm për pjesën tjetër të tekstit. Metodologjia është fusha e kërkimit shkencor që lidhet me këqyrjen e metodave të përdorura në studimin e dukurive natyrore dhe njerëzore. Një metodë shkencore përbëhet nga një numër rregullash që duhen ndjekur nga kërkuesi shkencor në studimin e temës së kërkimit të tij. Ata studiues që zbatojnë metoda shkencore mund të mëtojnë se dija e prodhuar nga kërkimi i tyre është shkencore. Megjithatë, studiuesit që dëshojnë të vënë në punë metoda shkencore, nuk mund të kenë pretendime shkencore edhe kur rezultatet e kërkimit të tyre ndodh të përputhen me natyrën e vërtetë të gjërave. Sepse, në mungesë të mbështetjes në një metodë të shëndoshë, përputhja ndërmjet dijes së *prodhuar* kuturu dhe natyrës së vërtetë të gjërave mund të jetë një rastësi absolute. Megjithatë, kjo nuk do të thotë se studimet duhet të përdorin gjithmonë metoda të pranuar tashmë si shkencore nga komuniteti shkencor, pasi është më se legjitime që një kërkues të përdorë një metodë të re, të papërdorur ndonjëherë më parë, me kushtin që ai të mund të demonstrojë “saktësinë” e saj. Përcaktimi i saktësisë së metodave shkencore është detyra e metodologjisë.

Metodologjia, pra, është fusha e kërkimit shkencor në legjitimimin, përshkrimin dhe shpjegimin e rregullave dhe të procedurave që përbëjnë metodat shkencore. Si e tillë, metodologjia nuk është e kufizuar në përshkrimin e procedurave shkencore, por përfshin analizën e argumenteve që legjitimojnë përdorimin e tyre. Kjo do të thotë se studimi i metodologjisë prek në çështjet e studiuara nën etiketën e epistemologjisë, ose të teorisë së

dijes. Megjithatë, ndërsa këqyrja shkencore në epistemologji zgjerohet në të gjitha çështjet teorike që lidhen me Dijen, në metodologji këqyrja sillet rreth atyre pyetjeve që lidhen drejtpërdrejt me përdorimin e metodave shkencore.

Në këtë studim, do të merremi me shqyrtimin e metodave të zhvilluara si nga komunitetet shkencore klasike islame, ashtu edhe nga ato perëndimore, në një përpjekje për të arritur në metoda shkencore alternative më të harmonizuara me normat dhe problematikat islame.

Pjesa II

Metodat Myslimane Klasike





Hyrje në pjesën II

Pjesa II është e ndarë në tre kapituj (kapitujt 2, 3 dhe 4). Në kapitullin e parë të kësaj pjese (kapitulli 2), do të përqendrohemi në rregullat e analizës tekstuale të themeluar nga juristët e hershëm myslimanë për interpretimin e Tekstit Hyjnor dhe për përfitim të dispozitave ligjore nga shpalljet e ndryshme të tij. Një personalitet udhëheqës në këtë aspekt është Imam Shafiu, vepra “*Risālah*” e të cilit ishte instrumentale në përcaktimin e çështjeve themelore dhe të metodave të analizimit të Tekstit Hyjnor. Disiplina e trashëguar nga vepra e Shafiut dhe përpjekje të ngjashme me të, më vonë u bënë të njohura si shkenca e *usūl el fiqh*-ut. Në diskutimin e *usūl el fiqh*-ut, bëhet një përpjekje (1) për të paraqitur metodat thelbësore të analizës tekstuale të zhvilluar dhe të përmirësuar nga studiuesit myslimanë dhe (2) për të nxjerrë në pah pikëpamjen e ngurtë, e cila zuri vend gradualisht në këtë disiplinë shumë kritike të shkencave sheriatike, një pikëpamje që manifestohet në doktrinën e pagabueshmërisë së *ixhma'*-së.

Në kapitullin 3, do të këqyrim takimin e dijetarëve të hershëm myslimanë me shkencën e *manṭiḳut* (logjikës). Dijetarët myslimanë,

argumentohet se i zhvilluan mendimet e tyre mbi logjikën duke studiuar logjikën greke. Si *felāsifah*, si *mutekel'limūnēt* myslimanë përshtatën logjikën greke dhe dhanë ndihmesën e tyre pozitive në zhvillimin e saj. Gjithashtu pretendohet se dijetarët myslimanë, si *esh-Shātībī*, ishin në gjendje, aty nga mesi i shekullit të shtatë të erës islame, ta sillnin *usūlel fikh-un* në nivel mbresëlënës përsosmërie dhe pjekurie me hyrjen e teorisë së *el Mekāsid-it*.

Në fund, në kapitullin 4, do të shqyrtojmë, gjendjen e vështirë në të cilën tradita shkencore myslimane e gjeti veten si pasojë e mbështetjes së tepruar në logjikën formale dhe lindjen e një qëndrimi apologjetik ndërmjet dijetarëve kryesorë në shekullin e pestë të Islamit. Aty vëmë në dukje pasojat e dëmshme të sulmit të Ghazālīut mbi shkencat joshariatike dhe refuzimit nga ana e tij të parimit të shkakësisë mbi bazën e argumenteve polemikë, karakteristikë për logjikën formale. Logjika formale u bë aq e përhapur ndërmjet komunitetit intelektual mysliman, sa që përpjekjet e dy personaliteteve të larta të historisë së shkencës myslimane, Ibn Tejmije dhe Ibn Haldun, dështuan ta ndryshojnë këtë kahje, me gjithë argumentet e tyre të fortë dhe bindës për të zbuluar mangësitë e logjikës formale dhe kufizimet e saj.

Një aspekt i mendimit metodologjik klasik islam shpresojmë të bëhet i qartë nga fundi i pjesës II, domethënë, që metodat e themeluara nga intelektualët myslimanë ishin kryesisht të interesuara për interpretimin dhe analizën e teksteve. Dijetarët myslimanë, pra, nuk i kushtonin vëmendje zhvillimit të metodave të përshtatshme për të kuptuar dukuritë shoqërore. Ndërkohë që në *usūl el fikh* mund të gjenden procedura për përfshirjen e burimeve jotekstuale të dijes, si '*urfi* apo *istis'hab-i*, në zhvillimin e mendimit ligjor, kuptimi mysliman i veprimit dhe i ndërveprimit shoqëror vijoi të mbështetej në mendimin praktik, më shumë sesa në metoda dhe procedura shkencore të zhvilluara në rrugë sistematike.



KAPITULLI 2

Analiza tekstuale: rregullat e nxjerrjes së drejtpërdrejtë të përfundimeve

Veprat më të hershme në historinë e mendimit mysliman që trajtojnë analizën tekstuale dhe nxjerrjen sistematike të përfundimeve nga burimet islame është shkruar nga Muḥammed ibn Idrīs esh Shafi'i (150-204 h).

Shafiu e shkroi traktatin e tij metodologjik, "*Er Risālah*", për të parashtruar rregullat e nxjerrjes së përfundimeve tekstuale që i nevojiteshin juristit (*faqīh*) në përpjekjen e tij për të përvijuar dispozitat e sheriatit. Shqetësimi kryesor i Shafiut ishte të parandalonte leximin arbitrar të Tekstit Hyjnor, të ngrinte procedurat për interpretimin e tekstit të shpallur dhe të zgjeronte kuptimin e burimeve origjinale islame drejt veprimeve dhe ngjarjeve që nuk prekeshin drejtpërdrejt nga Zbulesa.

Shafiu identifikoi dy burime kryesore të kuptimit: kuptimi i mishëruar në Tekstin e Shpallur (*nass*) dhe ai i përfutur (*istinbāt*) prej tij.¹² Për pasojë, ai vijoi të diskutonte nxjerrjen e përfundimeve tekstuale nën dy kategori: *bejān* (qartësim) dhe *ḵijās* (analogji). Dija që prodhohej nga zbatimi i këtyre dy lloj procedurave

12 Muhammad ibn Idrīs esh-Shāfi'i, *ar-Risālah* (Dār el-Kutub el'ilmijjah, n.d.), f. 19.

mund të klasifikohet më tej, sipas Shafiut, nën kategoritë e *ihtilāfit* (mosmarrëveshjes) dhe të *ixhmā'*-së (konsensusit). Kjo e fundit paraqet trupën e dijes mbi të cilën kishte pajtim të njëzëshëm nga ana e komunitetit shkencor, ndërsa e para u referohej atyre fushave të dijes që ishin të hapura për diskutim.. Me lindjen e një trupe dijeje, të gjithëpranuar nga komuniteti intelektual, numri i burimeve të dijes shkencore mbërriti në katër: teksti i shpallur, të cilit Shafi u referohet edhe me termin *haber* (raportim), që përbëhej nga Kurani dhe Sunneti; *ķijās-i* (analogjia) dhe *ixhma'*-ja (konsensusi). Siç e shpreh ai: "Askush nuk mund ta gjykojë diçka si të ligjshme ose të paligjshme nëse (ky gjykim) nuk mbështetet mbi një burim shkencor (*xhihet el'ilm*). Burim shkencor mund të jetë Kurani, Sunneti, ose *ixhma'*-ja, ose *ķijās-i*."¹³

Klasifikimi nga Shafi u procedurave të ndryshme për përfitim e dijes shkencore ishte, pavarësisht thjeshtësisë së tij, shumë i thellë, sa që struktura që ai zgjodhi për të organizuar çështje të ndryshme që lindnin në shkencën e *usūl el fikħ*-ut (parimeve të jurisprudencës) u përqafua nga të gjithë *fukahātē* (juristët) e mëvonshëm, përfshirë edhe ata që nuk pajtoheshin aspak me të në çështje të rëndësishme. Në fakt, kategoritë e zhvilluara nga Shafi ishin të zbatueshme edhe për fushat e tjera të kërkimit shkencor. *El bejān*, për shembull, u zhvillua nga gjuhëtarët myslimanë pas Shfiut në një disiplinë të njohur si *Ilm elme'ānī* (shkenca e kuptimit), ose semantika, dhe përdorej prej tyre si në *tefsīr* (interpretim) të Kuranit, ashtu edhe në *naķd el edebī* (kritikë letrare). Në mënyrë të ngjashme, *ķijās-i* (analogjia) u bë një nga procedurat e arsyetimit deduktiv të studiuar në shkencën e logjikës.

Në vijim, gjatë këtij kapitulli, do të shqyrtojmë procedurat thelbësore të përdorura nga intelektualët klasikë myslimanë nën rubrikën *usūl el fikħ* (parimet e jurisprudencës). Interesi kryesor është të rimarrim dy fusha të arsyetimit metodik që qenë zhvilluar nga dijetarët myslimanë në një nivel të lartë sofistikimi,

13 Po aty, f. 40.

përkatësisht metodat e *bejān*-it (semantikës) dhe metodat e *ihtilāf istinbāt*-it (deduksionit). Në vijim të katër kategorive që gjenden në "*Er-Risālah*" të Shafiut, do të fillojmë të këqyrim metodat e *bejān*-it, nga të cilat do të diskutojmë procedurat bazë, të përdorura në interpretimin dhe në analizën e teksteve. Më pas, do të kthehemi të hulumtojmë përdorimin e arsytimit në shkencën e *fikḥ*-ut (jurisprudencës). Do të rishikojmë procedurat e përdorura nga juristët myslimanë për zgjerimin e fushës së zbatimit të dijes juridike. Më tej do të shqyrtojmë burimet e mosmarrëveshjes në kuptimin dhe interpretimin e pohimeve dhe të teksteve, si dhe në burimet e konfliktit e të mospajtimit në gjykim. Në fund, do të gjykojmë rëndësinë e *ixhmā'*-së (konsensusit).

BEJĀNI

Nën titullin e *bejān*-it, Shafi u shpjegon shkallët e ndryshme të qartësisë në tekstin kuranor. Duke shqyrtuar vargjet kuranore, ai vërteton se ajete të caktuara mund të kuptohen pothuajse pa nevojën e ndonjë qartësuesi të jashtëm shtesë (*ḳarīnah*).¹⁴ Nga ana tjetër, ka ajete që janë të paqarta, që shfaqin nevojën për elemente të jashtme informacioni për t'i qartësuar. *Ḳarīnah*, sipas Shafiut, mund të përftohet ose përmes studimit të Sunnetit, ose përmes shqyrtimit të rregullave të gjuhës arabe.¹⁵

Megjithëse Shafi u ofronte një tipologji qartë, ai dukshëm shquante ndërmjet tri niveleve të qartësisë. Niveli i parë është teksti i qartë (*bejjin*).¹⁶ Ky lloj i tekstit është i qartë dhe i lehtë për ata që kuptojnë gjuhën e tekstit, pa kërkuar qartësime të mëtejshme. Për më tepër, teksti i qartë jep vetëm një kuptim

14 Po aty., f. 26-8.

15 Po aty., f. 31-3, 51-3.

16 Po aty., f. 27.

dhe, për pasojë, nuk mund të jetë subjekt interpretimi. Shembulli i dhënë nga Shafiu për këtë tipologji është marrë nga surja “*A’rāf*”.

I caktuam Musait tridhjetë net, i plotësuam me dhjetë dhe u mbush koha e caktuar e Zotit prej dyzet netësh (142).

Periudha e audiencës është bërë mjaft e qartë në këtë ajet saqë askush nuk mund të vërë në diskutim kohëzgjatjen e audiencës. Mund të shtojmë se kohëzgjatja është e njohur edhe nëse lexuesi nuk është mjaftueshëm i ditur në aritmetikë për të qenë i aftë të shtojë dhjetë mbi tridhjetën, sigurisht me kushtin që ai të mund të lexojë gjuhën e tekstit.

Niveli i dytë i qartësisë tekstuale është *dhāhir* (e dukshmja).¹⁷ Çfarë është *dhāhir*, është një pohim i qartë në vetvete, që nuk lyp asnjë qartësues të jashtëm (*karīnah*). Prapëseprapë, ai mbart dykuptimësi të caktuara, aq sa të lërë shteg për më shumë se një interpretim. Le të marrim shembullin e mëposhtëm nga surja “*El Mā’ideh*”, cituar nga Shafiu vetë, për të dëshmuar burimin e dykuptimësisë dhe sqarimin e tij të mundshëm.

O besimtarë! Mos vrisni gjah kur jeni në pelegrinazh. Kush vret me dashje, si shpërblesë që e gjykojnë dy vetë të drejtë mes jush, bën kurban pranë Qabesë një bagëti të njëvlershme me atë që vrau (95).

Burimi i dykuptimësisë në këtë varg është termi “i njëvlershëm”, pasi njëvlershmëria mund të shprehet si në termat e madhësisë, ashtu edhe të vleftës. Shafiu zgjodhi madhësinë mbi bazën e njëvlershmërisë për shkak se, argumentonte ai, ajo vjen e para në mendje kur dikush mendon rreth dy bagëtime të njëvlershme.¹⁸

E treta dhe e fundit qashtërsi tekstuale e shquar nga Shafiu është *muxhmel* (e ndërlikuar). Kjo lloj qashtërsie shfaq nevojën

17 esh-Shāfi’i, f. 39.

18 esh-Shāfi’i, *ar-Risālah*, f. 39.

e një qartësuesi të jashtëm për ta bërë të qartë. Shembujt e këtij lloji janë të panumërt në Kuran, mes të cilëve renditen edhe këto tri vargje:

Vërtet namazi është urdhëruar për besimtarët në kohë të përcaktuara (4:103).

Përmbushni haxhin dhe umren për Zotin (2:96).

Kryeni namazin dhe jepni zekatin (2:43).

Termet namaz, zekat, haxh dhe umre janë *muxhmel*, meqë mënyra specifike e përmbushjes së tyre nuk mund të përftohet nga vetë formulimet, por mund të njihet vetëm nga pohime të tjera, më të hollësishme.

Diskutimi i mësipërm tregon shumë qartë se *bejān*-i i referohet grupit të rregullave dhe të procedurave që synojnë të krijojnë lidhjen ndërmjet shprehjes gjuhësore dhe kuptimit të saj të synuar. Shafi u paraqet përkufizimin e mëposhtëm të *bejān*-it:

Bejān-i është një emër gjithëpërfshirës që tregon kuptime të përputhshme në rrënjët e tyre (*usūl*), por të papajtueshme në zgjatimet e tyre (*furu*). Më e pakta (shkallë e qartësisë) që këto kuptime ... zotërojnë, është se ato janë shprehje (*bejān*) që u drejtohen atyre, në gjuhën e të cilëve qe shpallur Kurani. Këto kuptime janë me përafërsi njësoj të qarta me atë (në gjuhën e të cilit u shpall Kurani), ndonëse disa janë më të qarta se të tjerët, por të dykuptimta (*mukhtelifeh*) për ata që nuk e dinë gjuhën arabe.¹⁹

Është e qartë nga përkufizimi i mësipërm se Shafi u kuptonte *bejān*-in në raport me ato veprimtari intelektuale që kishin për qëllim sqarimin e kuptimit të gjendur në shprehjet gjuhësore.

19 esh-Shāfi'i, *ar-Risālah*, f. 39.

TABELA 1.1
Bejān (Qartësim)
Shkalla e Qartësisë Tekstuale
Klasifikimi i Shafiut

Lloji i tekstit	Përkufuzimi	Shembull	Shpjegimi
<i>Mubejān</i> (I qartë)	Kuptimi i tekstit bëhet krejtësisht i qartë, aq sa nuk ka nevojë për asnjë shpjegim (<i>te'vīl</i>) apo interpretim (<i>tefsīr</i>).	Ne i caktuam Musait tridhjetë net, i plotësuam me dhjetë dhe u mbush koha e caktuar e Zotit të tij prej dyzet netësh (7:142).	Numri i netëve është bërë i qartë plotësisht, aq sa nuk nevojitet qartësim i mëtejshëm.
<i>Dhāhir</i> (i dukshëm)	Kuptimi i tekstit mund të kuptohet pa një shënjes të jashtëm (<i>ḵarīnah</i>). Megjithatë, rrokja e plotë e kuptimit kërkon qartësimin e dykuptimësisë që përshkon tekstin.	O besimtarë! Mos vrisni gjah ndërsa jeni në pelegrinazh. Kush vret me dashje, si shpërblese që e gjykojnë dy vetë të drejtë mes jush, bën kurban pranë Qabesë një bagëti të barasvlershme me atë që vrau (5:95).	Termi “i barasvlershëm” është i dykuptimtë, pasi barasvlershmëria mund të shprehet në termat e madhësisë ose të vlerës. Prandaj, lind nevoja për sqarim.
<i>Muxhmel</i> (i ndërlikuar)	Teksti shprehet në terma të atillë përgjithësues, saqë lind nevoja për shënjes të jashtëm për të kuptuar domethënien.	Vërtet, namazi është detyrim në kohë të përcaktuar për besimtarët (4:103). Përmbusheni haxhin dhe umren për Zotin (2:196).	Termet namaz, haxh, umre kërkojnë sqarim që mund të bëhet vetëm duke përdorur shënjes të jashtëm (<i>ḵarīnah</i>).

QARTËSIA TEKSTUALE: TIPOLOGJI TË PËRGJITHSHME

Klasifikimi rudimentar i teksteve në lidhje me shkallën e tyre të qartësisë, propozuar nga Shafiu, u zhvillua më vonë nga dijetarët myslimanë pasrendës. Klasifikimi më i imtësishëm mund të gjendet në veprën e Muḥammed ibn Ahmed es-Sarakhī (v. 490 h) që i përkiste shkollës hanefije të fiqh-ut. Në veprën e tij mbi *usūl el fiqh*-un, shkruar në vitin 479 h,²⁰ Sarakhī-u identifikonte tetë shkallë të qartësisë tekstuale që përkonin me tetë lloje tekstesh. Katër të parat kanë referencë të qartë (*vāḍiḥ ed-delālah*), (Tabela 1.2) ndërsa referenca (*delālah*) e pjesës tjetër është e paqartë (*gajr vāḍiḥ*) ose e dykuptimtë (*mubham*) (Tabela 1.3). Dallimi bazë ndërmjet kategorive të qarta (*vāḍiḥ*) dhe të dykuptimita (*mubham*) është se ndërsa kjo e fundit kërkon një qartësues të jashtëm për sqarimin e saj, e para mund të qartësohet duke analizuar vetë tekstin. Shkalla e qartësisë brenda secilës syresh dhe ndërmjet këtyre kategorive, ka të bëjë me nivelin e analizës tekstuale (apo të shtjellimit) të kërkuar.

20 Muhammad ibn Ahmad es-Sarakhī, *Usūl es-Sarakhī* (Bejrut: Dār al Ma'rif, n.d.), f. 9.

Tabela 1.2
Bejān (Qartësimi) – Shkallët e qartësisë tekstuale
 Klasifikimi hanefi
 (1) Referenca të qarta (*vāḍiḥ ed-delālah*)

Lloji	Përkufizimi	Shembull	Qartësimi
<i>Dhāhir</i> (i dukshëm)	Kuptimi i tekstit mund të përftohet pa ndihmën e një qartësuesi të jashtëm (<i>karīnah</i>); kuptimi i përftuar nuk është ai që synohet.	... thonë: “Tregtia është si kamata.” Allahu ka lejuar tregtinë	Kuptimi i dukshëm i tekstit është se transaksionet tregtare janë të lejuara, përveç atyre që përfshijnë kamatën.
<i>Naṣṣ</i> (i spikatur)	Kuptimi i tekstit mund të kuptohet pa ndihmën e shënjeshtër të jashtëm; kuptimi i tekstit është ai që synohet.	dhe ka ndaluar kamatën (2:275).	Kuptimi i spikatur është mohimi i barasvlefshmërisë ndërmjet transaksionit tregtar dhe kamatës.
<i>Mufesser</i> (i kulluar)	Kuptimi i tekstit është bërë jashtëzakonisht i qartë, saqë nuk ka nevojë për qartësim të mëtejshëm.	Të përdalën e të përdalin fshikullojini me nga njëqind kamxhikë (24:2).	Numri i kamxhikëve që duhen administruar është krejt i qartë.
<i>Muhkem</i> (e prekshme)	Kuptimi i tekstit është bërë jashtëzakonisht i qartë, saqë nuk ka nevojë për qartësim, as nuk mund të abrogohet (<i>nāskh</i>).	Zoti është dijeplotë për gjithçka (33:40).	Një tekst i qartë, që shpreh një të vërtetë të përgjithshme, e cila nuk është subjekt i abrogimit.

Klasifikimi i mësipërm është përshtatur nga një shkollë e *usūl el fiqh*-ut e njohur si *fukahā* (e njohur edhe si shkolla hanefije). Shumica e studiuesve të shkollës së *usūl el fiqh*, të njohur si *mutekel'limūn* ose *shafi'ij*, vijuan të përqafonin një version të zgjeruar të klasifikimit të Shafiut,²¹ që krahas tri kategorive të paraqitura nga Shafi, përfshinte një kategori të katërt, *muteshabih*.

(Figura 1.1)

Tabela 1.3

Bejān (Qartësimi) – Shkallët e qartësisë tekstuale
Klasifikimi hanefi

(3) Referencat e paqarta (*gajr vāḍiḥ ed-delālah*)

Lloji	Përkufizimi	Shembull	Qartësimi
<i>Hafi</i> (me ngjyresa)	Teksti, kuptimi i të cilit edhe pse mjaftueshëm i qartë në përgjithësi, kërkon qartësim në termat e referencës së tij specifike.	(1) Vjedhësit dhe vjedhëses prituani duart ... (5:38). (2) Për vrasësin nuk ka trashëgimi (hadith).	Ka një paqartësi nëse njerëzit që vjedhin të holla përmes mashtrimit janë vjedhës sipas shembullit 1 dhe nëse “vrasësi” në shembullin 2 përfshin atë që merr jetën e të tjerëve padashur.
<i>Mushkil</i> (hutues)	Teksti kuptimi i të cilit nuk mund të përftohet nga shprehja e tij pa një shënjeshtë të jashtëm (<i>karīnah kharixhijeh</i>)	Të divorcuarat të presin tri <i>kurū'</i> ... (2:228).	Termi <i>kurū'</i> është homonim. <i>Mushtarak</i> mund të ketë kuptimin e periodës së menstruacionit (<i>ḥajḍ</i>) ose të pastërtisë (<i>ṭuhr</i>).

21 Shih për shembull Ebū Hamīd el-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'ilm el-Usūl* (Kajro: el-Matba'ah el-Amirijeh, 1322 h); si dhe Muhammad bin Ahmad et-Tilmisani, *Miftāh el-Usūl* (Bejrut: Dār e1-Kutub el-'ilmijeh, 1403 h/1983 e.s), f. 42-59.

<i>Muxhmel</i> (i ndërlikuar)	Teksti kuptimi i të cilit nuk mund të përftohet nga shprehja e tij, dhe për domethënien e tij nuk mund të gjenden shënjes gjuhësorë apo ekzistencialë.	Vërtet të falurit (<i>ṣalāh</i>) është për besimtarët detyrim në kohë të caktuara (4.103).	Termi <i>ṣalāh</i> është i ndërlikuar (<i>muxhmel</i>) dhe duhet qartësuar duke kërkuar tekste shpjeguese.
<i>Muteshābih</i> (enigmatik)	Teksti, kuptimi i të cilit nuk mund të përftohet as nga shprehja e tij, as nga shënjesit e jashtëm. Qartësimi i kuptimit të tij kërkon shtjellim.	Dora e Allahut është mbi duart e tyre (48:10). Mëshirëploti është mbi fronin pushtet-përqendruar (20:5).	Termi “dorë” dhe “fron” nuk mund të merren në kuptimin e tyre të fjalëpërfjalshëm, pasi kjo bie ndesh me një parim themelor të shprehur në ajetin “asgjë nuk i përngjan shëmbëlltyrës së Tij” (42:11).

Duke krahasuar dy tipologjitë, mund të shihet se kategoritë *naṣṣ* dhe *ḍhāhir* përdoren si në klasifikimet e *mutekel’limūn-ëve*, ashtu edhe të *fuḳaḥā-ve*. Shkolla e parë, ndërkaq, i përfshin kategoritë hanefije *naṣṣ* dhe *mufesser* në kategorinë e saj *naṣṣ* dhe kategoritë hanefije të *hafi* dhe *mushkil* në kategorinë e saj *ḍhāhir*. Të gjitha këto kategori përkojnë në kategorinë *muhkam*, që është e kundërta e kategorisë *muteshābih*.

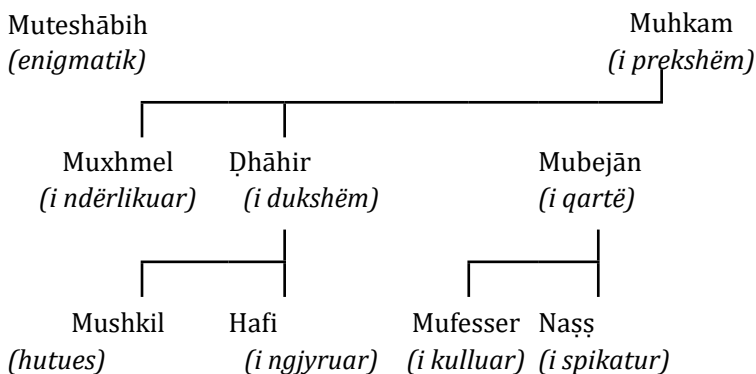
Sidoqoftë, mund të vërejmë se ndarja e *mubejān*-it në *ḍhāhir* dhe *naṣṣ* është bërë me çmimin e rreptësisë që gjendet në klasifikimin fillestar, të bërë nga Shafi. Për një arsye të caktuar, dy kategoritë nuk janë përkufizuar në përputhje me një grup kriteresh ekzistuese, që parandalon ngatërrimin me njëra-tjetrën. Por për

një arsye më të rëndësishme, përdorimi i kriterit të qëllimit për të ndarë *dhāhir*-in nga *naṣṣ*-i lidhet me debatin mbi referencën e teksteve dhe jo me qartësinë e tyre. Një vërejtje e ngjashme mund të bëhet për dallimin që bën Sarahsiu ndërmjet kategorive *hafi* dhe *mushkil*. Meqë tipologjia e *fukahā*-ve nuk shënon ndonjë përmirësim të tipologjisë së *mutekel'limūnē*-ve, por përkundrazi, sjell një element konfuzioni në të, na mbetet të zgjedhim këtë të fundit si e vetmja tipologji e mbrojtshme shkencërisht.

FIGURA 1.1

SHKALLËT E QARTËSISË: KLASIFIKIMI *SHĀFI'Ī*

Teksti



Më herët pamë se për të rrokur kuptimin e gjendur në një shprehje, është e nevojshme të studiohet referenca që bëhet si nga fjalët e veçuara, ashtu edhe nga shprehja e plotë. Do të përdorim termin “implikim” për krahasim me termin “referencë”, i përdorur nga semantika moderne, për të treguar marrëdhënien (*nisbah*) ndërmjet elementeve gjuhësore (fjalëve, fjalive) dhe elementeve ekzistenciale (sendeve, objekteve) të kuptimit. Termat “implikim” dhe “referencë” përdoren këtu për të pasqyruar kuptimin e fjalës arabe “*delālah*”, që përdorej nga studiuesit myslimanë. Do

ta nisim shqyrtimin tonë të marrëdhënies (*nisbah*) së një shprehjeje me kuptimin e saj duke studiuar kuptimin e trupëzuar në termat e veçantëtë shprehjeve, ose implikimin e shprehjeve të veçuara (*delālat el lafḍh el mufrad*). Më pas, do të kthehemi të studiojmë kuptimin e mishëruar në strukturën e tërësishme të shprehjes, ose implikimin e shprehjes së përbërë (*delālat el-lafḍh elmurakkeḥ*).

SHPREHJA, REFERENCA DHE REFERENTI

Në lidhje me marrëdhënien (*nisbah*) ndërmjet referencës dhe referentit, fjalët mund të klasifikohen në dy tipologji: një që është e mbështetur në mënyrë cilësore dhe tjetra në mënyrë sasiore.

A. Përcaktimi cilësor i shprehjeve.

Tri lloje janë identifikuar nga studiuesit myslimanë klasikë: *mutabaḳah* (ekuivalenca), *teḳammūn* (përfshirja ose qëllimi) dhe *iltizam* (korrelacioni ose shtrirja).²² (Shih tabelën 1.4.)

Mutabaḳah është kuptimi i krijuar përmes traditës gjuhësore (*delālah vad'ijeh*); dy të tjerat janë krijuar nëpërmjet arsytimit.²³

Shprehjet këtu përdoren për të paraqitur simbole gjuhësore ose fjalë. Shprehjet ndërmjetësojnë në mes objekteve të botës ekzistenciale dhe të imazhit të tyre në mendjen njerëzore, duke bërë të mundur komunikimin shoqëror. Kësisoj, gjuha luan një rol të dyfishtë. Së pari, ajo shërben si mjet komunikimi, duke bërë të mundur ndërveprimin shoqëror. Së dyti, ajo ndërmjetëson në mes sendit dhe idesë, duke bërë të mundur arsyetimin e avancuar.

22 el-Ghazālī, *al-Mustasfā*, vëll. 1, fq.30; si edhe el-Ghazālī, *Mi'jar el-'ilm*, red. Sulejman Dunja (Dār el-Ma'arif, 1961), f. 72.

23 Fakhr ed-Din er-Razi, *El-Mahsūl fī 'ilm el-Uṣūl* (Bejrut: Dār el-Kutub el-'ilmijeh 1408 h/1988 e.s), vëll. 2, f. 76-7.

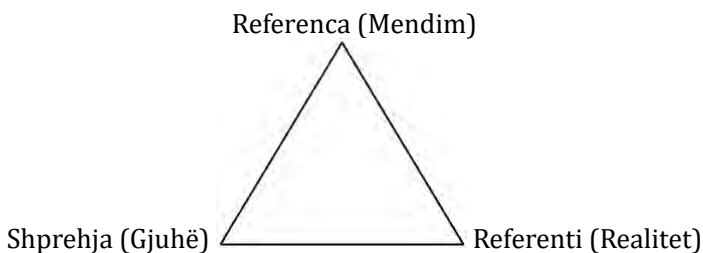
TABELA 1.4

Përcaktimi cilësor i shprehjes

Pra, çdo shprehje gjuhësore (*lafdh*) ka dy homologë:

Lloji	Shembulli	Marrëdhënia Referencë-Referent
<i>Teḍammūn</i> (qëllimi)	Qyteti i Kuala Lumpurit ka vendosur një taksë të re mbi biznesin.	Referenti < Referenca Qyteti është përdorur si referencë për Këshillin e Qytetit.
<i>Mutabaqah</i> (ekuivalenca)	Qyteti i Kuala Lumpurit është qytet i bukur.	Referenti = Referenca
<i>Iltizam</i> (korrelacioni)	Qyteti i Kuala Lumpurit është qytet shumë produktiv.	Referenti > Referenca Qyteti është përdorur si referencë për qytetarët e tij.

Njëra është përkatësia mendore në mendjen njerëzore, *delālah* ose referenca, dhe tjetra është përkatësia ekzistenciale në botën objektive, *medlūl* (referenti). Për shkak se shprehja, referenca dhe referenti përfaqësojnë tri sfera të ndara, por të ndërlidhura ngushtësisht, përkatësisht gjuhën, mendjen dhe realitetin, kuptimi është rezultat i shtjellimit të marrëdhënieve ndërmjet të triave. Më tej, kuptimi nuk është thjesht cilësi e shprehjeve gjuhësore, por përkundrazi, tipar i marrëdhënies ndërmjet tri elementeve: idesë që rri në mendje, fjalës që simbolizon idenë dhe objektin që përfaqësohet nga ideja.



B. Përcaktimi sasior i shprehjeve

Kuantifikimi i shprehjeve (*tasvir el elfaḍhi*), ndryshe nga ndarja cilësore që shquan marrëdhënien ndërmjet termit dhe referencës së tij, lidhet me marrëdhënien ndërmjet termit dhe grupit të objekteve që i referohet (*masadaḩ*). Këtu mund të identifikojnë dy lloje:

1. E përgjithshmja (*‘āmm*):

‘Āmm u referohet klasave të personave ose objekteve si njeriu, kafshët, gurët etj.. E përgjithshmja referohet shpeshherë nga kategoria, universalja (*kul’lī*). Për hir të saktësisë, termi universal duhet të ruhetvetëm për objektet e padukshme si liria apo bujaria, kuptimi specifik, konkret i të cilave nuk është përcaktuar.

2. E veçanta (*haṣṣ*):

Haṣṣ u referohet ose sendeve të veçuara, ose një segmenti të vogël të një grupi të madh. Shembuj: Samiri dhe Omeri janë shembuj të veçantë të termit “njeri”. Në mënyrë të ngjashme, organizatat e bamirësisë janë një segment i veçantë i organizatave.

C. Ndërvarësia mes termave

1. *Murādifāt* (sinonimet): Termit që kanë të njëjtin kuptim ose *delālah*, si liria, pavarësia, autonomia.
2. *Mutebājinah* (njëkuptimëshat): Terma që kanë kuptime të ndryshme si deti, mali, njeriu.
3. *Mushterakah* (homonimet): Terma që kanë më shumë se një kuptim, si qelqet, klubi, kabineti. Qelqet mund të kenë kuptimin e objekteve të përdorura për të pirë, ose për të korrigjuar shikimin. Në mënyrë të ngjashme, kabineti mund të shënojë ose krerët e departamenteve ekzekutive të qeverisë, ose një zyrë të caktuar.

4. *Mutevuti'ah* (shumëkuptimeshat): Terma që paraqesin shkallë ose cilësi të ndryshme të së njëjtës kategori, si termat i zi, i bardhë, gri, që tregojnë ngjyrën; ose termat i akullt, i ftohtë, i freskët, i ngrohtë, i nxehtë, që tregojnë temperaturën.²⁴

Megjithëse fjalët kanë kuptime përpara përdorimit të tyre në fjali, domethënia e tyre (*delālah*) mund të përcaktohet vetëm nga konteksti në të cilin ato përdoren. Për shembull, kuptimi i synuar i termit “club” nga një folës i anglishtes, mund të njihet vetëm duke analizuar pohimin e plotë në të cilin është përdorur. Për pasojë, në një kontekst, fjala mund të nënkuptojë “një grup njerëzish që takohen rregullisht”, ndërsa në një kontekst tjetër, ajo thjesht mund të ketë domethënie e një bastuni të rëndë, siç manifestohet në dy pohimet e mëposhtme:

Omeri i është bashkuar klubit (club) tonë kohët e fundit.

Omeri u qëllua me një bastun (club).

Në mënyrë të ngjashme, nëse termi synohet të ketë një referent të veçantë apo të përgjithshëm, mund të dihet vetëm në kontekstin në të cilin është përdorur. Që këtej, ndërsa termi njeri mund të konsiderohet një term i përgjithshëm, ai mund të vendoset në atë mënyrë që referenti i tij të jetë i veçantë. Për të qartësuar këtë dallim, le të shqyrtojmë shembujt e mëposhtëm:

Njeriu është genie inteligjente.

Ky njeri është shumë inteligjent.

Pra, duhet të kthehemi dhe të shqyrtojmë marrëdhënien ndërmjet referencës dhe referentit në shprehjet e përbëra.

24 Shih El-Ghazālī, *Mustasfā*, vëll. 1, f. 30.

STRUKTURA (NADHM): SHPREHJA DHE KUPTIMI

'Abd el Kāhīr el Xhurxhānī ishte i pari që argumentoi se kuptimi përftohet nga struktura e përgjithshme e tekstit dhe jo nga fjalët individuale që përbëjnë tekstin. Ai e shtyu më tej teorinë e *naḍhm*-it (strukturës) në librin e tij "*Dela'il el I'xhaz fi 'Ilm el Bejān*". Teoria e tij përmbledhet në fragmentin e mëposhtëm:

Ajo që duhet të verifikojmë në këtë seksion, është diferenca ndërmjet atyre që mund t'i quajmë germa të strukturuar dhe fjalë të strukturuar. Është kështu, për arsye se strukturimi (*naḍhm*) i germave është vetëm rendi i tij në shqiptim, jo ndërtimi i tij sipas kuptimit... Për pasojë, sikur krijuesi i gjuhës të kishte vendosur të shqiptonte "kot" në vend të "tok" [ai përdor kombinimin arabisht të *rabad* dhe *darab*], nuk do të konsiderohej i pasaktë. Ndërtimi i fjalëve, sakaq, është i ndryshëm, sepse në strukturimin e tyre ju ndiqni gjurmët e kuptimeve dhe i rendisni ato në përputhje me modelet e kuptimit në mendje. Strukturimi i fjalëve, pra, kërkon që të merret në shqyrtim marrëdhënia e ndërsjellë e (fjalëve) të strukturuar dhe jo thjesht bashkimi i një fjale me një tjetër në mënyrë rastësore. ... Nëse thuhet: "Sidoqoftë, struktura është e ngulitur në fjalët, pasi arritja e kuptimeve të pretenduara nuk mund të rrokët nëse më parë fjalët nuk janë renditur në një sekuencë të caktuar," përgjigja (për këtë vërejtje) është të thuhet se ky (argument) është ai që e mban çoroditjen gjallë. Për të zgjidhur çoroditjen, ju duhet të shqyrtoni nëse i bashkoni fjalët me njëra-tjetrën thjesht duke krahasuar atributet e tyre. Ose, në mënyrë të arsyeshme, ju mund të thoni vetëm se: "është me vend (të vendoset kjo fjalë) këtu, sepse kuptimi i saj është ky dhe referenca e tij është kjo, si dhe për shkak se kuptimi i shprehjes dhe qëllimi i saj kërkojnë këtë gjë dhe për shkak se kuptimi i asaj që vjen përpara saj parathotë kuptimin e saj."²⁵

Është e qartë se Xhurxhānī e shqyrton strukturën e fjalisë ose të shprehjes si një strukturë sipërfaqësore, të ngulitur në një strukturë themelore kuptimi. Germat dhe fjalët janë vetëm simbole (*av'ijeh*) të renditura në përputhje me një model specifik për qëllimet e përcjelljes së mesazhit. Teoria e *naḍhm*-it (strukturës), e përvijuar më sipër, përdorej nga studiuesit myslimanë

25 'Abd el-Kāhīr el-Xhurxhānī, *Dala'il el-I'xhaz* (Kajro: Mektebet Sunexh, 1380 h./1960 e.s), f. 49-50.

për nevojat e analizës tekstuale. Në veprën e tij në *usūl el fiqh*, Sarahsiu dallonte katër lloje referencash tekstuale: *ibārah* (po-him), *ishārah* (shenjë), *delālah* (nënkuptim) dhe *iḳtida* (simbol) i një teksti.²⁶ (Shih Tabelën 1.5.)

Tabela 1.5
Bejān (Qartësimi) *Delālah en-naṣṣ*
Shkolla e *fuḳaḥāve* (hanefij)

Klasifikimi	Përkufizimi	Shembull	Referenca (<i>Delālah</i>)
<i>ʾIbārah</i> (shprehës)	Kuptimi i përftuar nga shprehja dhe i synuar nga koduesi – kuptim i fjalëpërfjalshëm.	Neni 374 i Kodit Penal të Egjiptit konstaton: “Gruaja e martuar,	Një grua e martuar që bën imoralitet, mund të dënohet me burgim deri në dy vjet. Bashkëshorti mund ta ndalojë zbatimin e dënimit.
<i>Ishārah</i> (tregues)	Kuptimi, ndonëse as i shprehur në mënyrë të qartë, as i synuar, nxirret nga shprehja.	që është gjetur faktore për imoralitet, do të dënohet me një afat burgimi që nuk i kalon dy vite. Bashkëshorti mund të	Akti i imoralitetit nga një bashkëshorte është krim i kryer kundër bashkëshortit, jo shoqërisë. Vetëm bashkëshorti ka të drejtën të pengojë zbatimin e dënimit.
<i>Naṣṣ</i> (tekstual)	Kuptimi i përftuar nga struktura, por jo nga shprehja, e tekstit.	parandalojë zbatimin e dënimit duke u pajtuar të vazhdojë marrëdhënien martesore.	Burri mund të ndalojë nisjen e çfarëdo mase ligjore kundër bashkëshortes që ka kryer imoralitet, sepse ai që mund të zbatojë dënimin, mund edhe ta pengojë procedurën që çon te dënimi.

26 El-Sarakhsi, *Usul el-Sarakhsi*, vëll. 1, f. 236.

<i>Iktida</i> (i nënkuptuar)	Kuptimi i nxjerrë nga teksti, por vetëm pas përfshirjes se termave të caktuar, të cilët, ndonëse merren si të mirëqenë nga koduesi, janë lënë jashtë.	“Bashkësisë sime i janë falur gabimet, harresa dhe veprimet e detyruara” (Hadith) “Pyet qytetin ku ishim ose karvanin me të cilin u kthyem” (12:82)	“Bashkësisë sime i janë falur mëkatet që lidhen me gabimet ... Pyesni (banorët e) qytetit.
------------------------------	---	--	---

Kuptimi i nxjerrë nga dy kategoritë e para, *‘ibārah* dhe *ishārah*, mund të rrokët përmes përsiatjes rreth fjalëve të veçanta që përbëjnë shprehjen. Ato dallojnë, ndërkaq, për faktin se referenti (*medlūl*) synohet tek i pari dhe nuk synohet tek i dyti. Kategoria e katërt, *iktida*, i referohet një fjalie, kuptimi i së cilës mund të bëhet i dukshëm duke shtuar fjalë të tjera që janë nënkuptuar nga vetë fjalja. Një shembull i përsëritur shpesh për këtë kategori është ajeti 82 i sures “*Jusuf*”: “*Pyet qytetin ku ishim ose karvanin me të cilin u kthyem.*”

Qyteti, në këtë rast, përfaqëson banorët dhe termi karvan është për udhëtarët. Kur këto dy fjalë i shtohen fjalisë, kuptimi i saj bëhet i qartë. Nevoja për të shtuar këto fjalë, për ta bërë kuptimin e shprehjes të qartë, sugjerohet nga struktura (*neḏhm*) e fjalisë. Kjo na çon te kategoria përfundimtare, *delālat en neḏhm*, ku struktura luan një rol të dorës së parë për të sugjeruar kuptimin e fjalisë. Sarahsīu shpjegon:

[Kuptimi] i krijuar nga nënteksti i tekstit (*delālat en-neḏhm*) është ai që krijohet nga struktura gjuhësore dhe jo nga arsyetimi deduktiv. Ndodh kështu, për arsye se struktura ka një formë të njohur dhe një kuptim të synuar prej saj. Sepse fjalët nevojiten për kuptimin që ato kanë dhe vendosja e rregullit [të nxjerrë nga fjalja] realizohet me anë të kuptimit që kërkon shprehja (lafḏh). Si [akti i] “goditjes”, ai ka një formë të njohur dhe një kuptim të synuar, d.m.th., të shkaktojë dhimbje... Meqenëse rregulli i vendosur duke marrë në vlerësim kuptimin

e njohur përmes strukturës gjuhësore, ai mund të vendoset edhe duke marrë parasysh kuptimin që nuk është shprehur. Ky është ai që quhet “nënkuptim i tekstit” (delālah en-neḏhm).²⁷

Klasifikimi i detajuar nga Sarahsīu është përqafuar nga shkolla e fuḳahāve të *usūl el fiqh*-ut. Shumica e *usūlijūnëve* (studiuesve të jurisprudencës) përvetësojnë një skemë më të ndërlikuar. Ata e ndajnë elementin *delālah* (referencën) të tekstit në dy lloje: *mentūk* (e shqiptuara) dhe *mefhūm* (e kuptuara). Dallimi ndërmjet të dyjave është se ndërsa fjalët individuale tregojnë referentin tek e para, referenti tek e dyta njihet jo vetëm nga ajo që shprehet (*mentūk*), por edhe nga ajo që nuk thuhet (*meskūt*) në shprehje.²⁸ *Mefhūm*-i, nga ana tjetër, ndahet në dy kategori: *el vāḍih* (e qarta) dhe *gajr el vāḍih* (e paqarta). Dallimi kryesor ndërmjet të dyjave është se ndërsa referenca (*delālah*) dhe referenti (*medlāl*) kanë një marrëdhënie qëllimi (*mutābaḳah*) në të parën, ato kanë një *iltizam*, ose marrëdhënie fushështrirjeje në të dytën. *Mefhum*-i ndahet, po ashtu, në *mefhum mutābaḳa* (kuptim pozitiv) dhe *mefhām elmuhālafah* (kuptim kundërthënës). (Shih Tabelën 1.6.)

Shënime për Dy Tabelat:

1. *Delālat el'ibārah* e shkollës së fuḳahāve përkon me *mentūk sarih* të *mutekel'limūnëve*.
2. *Delālat el ishārah* ka të njëjtat parametra në të dyja tipologjitë.
3. *Delālat el iktida*, ndërsa konsiderohet si veçori e fjalëve në shkollën e *mutekel'limūnëve*, merret edhe si veçori e strukturës në shkollën e fuḳahāve.
4. *Delālat en-naṣṣ* në tipologjinë e fuḳahāve përkon me *mefhum el muvāfaḳa* në tipologjinë e *mutekel'limūnëve*.
5. *Mefhūm el mukhālafah* nuk ka referencë në shkollën e fuḳahāve.²⁹

27 Po aty, f. 241.

28 Shih Khalifah Bā Bakr el-Hasen, *Minhaxh el-Usūlijjin* (Kajro: Mektebet Uahbah, 1409 h./1989 e.s.), f. 64.

29 El-Sarakhsī, vëll. 1, f. 257-62.6.

Tabela 1.6
BEJÂN (QARTËSIM) DELÂLAT EN NAŞŞ
2. Shkolla (Shāfi'ije) e Mutekel'limünëve

Klasifikimi	Përkufizimi	Shembull	Referenca (Delâlah)
<i>Mentûk</i> (e shqiptuara)	<i>Mentûk sarîh</i> (shqiptuar në mënyrë të qartë)	Kuptimi që rroket në të vërtetë	Të ngrënë, të pirët dhe marrëdhënia seksuale janë të lejuara gjatë natës deri në <i>fexhr</i> .
	<i>Delâlah ishârah</i>	Kuptimi, ndonëse nuk është shprehur qartësisht, përftohet nga teksti.	Përveç sa më sipër, gjendja e <i>xhenabetit</i> nuk e prish agjërimin.
Kuptimi i përfutur nga të shqiptuarit.	<i>Mantûk ghajr sarîh</i> (e shqiptuar në mënyrë jo të qartë).	Lidhja e rrugullës së mishëruar në shprehje me <i>'il'lehtë</i> saj.	Vjedhja është <i>'il'leh</i> e prerjes.
	<i>Delâlat imma</i>	Kuptimi i përfutur nga teksti, por vetëm pas rivendosjes të jenë rivendosur terma, të cilët ndonëse nënkuptohen, janë lënë pa u përmendur.	Të falurit është <i>'il'leh</i> e abdestit.
	<i>Delâlah iktida</i>	"Pyet qytetin ku ishim..." (12:82)	"Pyet [njerëzit e] qytetit."

<i>Mefhūm muvafaqah</i> (nënkuptim i përkuesit)	Domethënia e nënkuptuar e tekstit kur pohon kuptimin e shprehur.	“Mos u thuaj: “Ufi!” [prindërve të tu] dhe mos i qorto...” (17:23)	Të betuarit në prindërit dhe lëndimi i tyre është i ndaluar.
<i>Mefhūm</i> (i nënkuptuar)		Përshkrim: “Po të jetë në gjendje të vështirë, të pritët derisa të jetë e lehtë për të shpaguear” (2:280)	1. Nuk ka referencë në rastin e emrit (<i>fukahātē</i> janë të një mendjeje). 2. Domethënia e të kundërtës është e vlefshme në tekstet jo të shpallura.
<i>Mefhūm muhālafah</i> (nënkuptim i të kundërtit)	Domethënia e nënkuptuar e tekstit kur mohon kuptimin e shprehjes	Kusht: “Mos i detyroni shërbëtorët tuaja në prostitucion kur ato duan të mbeten të ndershme”. (24:33)	3. <i>Fukahātē</i> nuk pajtohen rreth domethënies së të kundërtës në tekstin e shpallur.
Kuptimi i përftuar nga struktura.		Emër: “Në grurë ka bamirësi”. (Hadith)	a. hanefijët: asnjë domethënie. b. <i>Xhumhūri</i> : ka domethënie.

Tabela 1.7 ofron një analizë të marrëdhënies ndërmjet kuptimit dhe shqiptimit të përdorur si në klasifikimet e shkollës së *fuḫāḥāve*, ashtu edhe në atë të *mutekell'imūnëve*.

TERMINOLOGJIA E TEKSTIT DHE TERMINOLOGJIA E LIGJËRIMIT

Studiues të caktuar përdorin termin *hitāb* (ligjërim) në vend të termit tekst. Dy termat duket të jenë përdorur në mënyrë të përkëmbyer nga studiuesit e hershëm. Ebū el Velid el Baxhi, për shembull përdor termin *fahua* dhe *lehn el hitāb* (fryma e ligjëritimit) për t'iu referuar *mefhūm el-muvāfaḫah* ndërsa përdor termin *delīl el hitāb* (referenca e ligjëritimit) për të shprehur *mefhūm el-muhālafah*.

Tabela 1.7:

Bejān (Qartësim) – delālat en naṣṣ

1. Shkolla (Ḥanefije) e Fuḫāḥāve

Lloji i Referencës (dalālah)	Marrëdhënia e kuptimit me shprehjen	Kuptimi përftohet nga shprehja	Kuptimi përftohet nga struktura	Kuptimi është synuar nga koduesi
<i>`ibārah</i>	Kuptimi i parë. Ekuivalentimi.	Po	Jo	Po
<i>ishārah</i>	Inherenca	Po	Jo	Jo
<i>naṣṣ</i>	Inherenca	Jo	Po	Po
<i>iktida'</i>	Inherenca	Jo	Po	Po

2. Shkolla (Shāfi'ije) e Mutekel'limünëve

Lloji i Referencës (dalālah)	Marrëdhënia e kuptimit me shprehjen	Kuptimi përftohet nga shprehja	Kuptimi përftohet nga struktura	Kuptimi është synuar nga koduesi
<i>Mentūk sarih</i>	Kuptimi i parë. Ekuivalentimi.	Po	Jo	Po
<i>iktida'</i>	Nxjerrje përfundimesh	Po	Jo	Po
<i>ima'</i>	Nxjerrje përfundimesh	Po	Jo	Po
<i>ishārah</i>	Nxjerrje përfundimesh	Po	Jo	Po
<i>Mefhūm el-muvafaqah</i>	Nxjerrje përfundimesh	Jo	Po	Po
<i>Mefhūm el-mukhālafah</i>	Nxjerrje përfundimesh	Jo	Po	Jo

Me sa duket, terminologjia e “ligjërimit” u bë më e përshtatshme ndërsa gjuhëtarët dhe *fukahātë* bëheshin gjithnjë e më të ndërgjegjshëm se rrokja e kuptimit të tekstit varej, në fund të fundit, nga përkapja e mesazhit që komunikohet në të.

SHTJELLIMI DHE GJUHA METAFORIKE

Sot, dihet se fjalët nuk janë veçse simbole që përdoren nga njerëzit për të shprehur kuptime të caktuara, vendndodhja e të cilave është mendja njerëzore. Një kuptim i tillë për gjuhën u paraqit

në formën e teorisë nga ‘Abd el Kāhir el Xhurxhānī qysh në shekullin dytë të Islamit. Amr ibn Bahr el Xhāhīdh, në librin e tij “*El Bejān ve el Tabjin*”, pohonte:

... kuptimet, që janë ngulitur në zemrat e njerëzve, përfytyruar në mendjet e tyre, fshehur në shpirtrat e tyre dhe përtërirë në mendimet e tyre, janë të fshehtadhe të mistershme, të largëta dhe të çuditshme, të mbylluradhe të mbështjella, pra, në ekzistencë ndonëse joekzistues. Pasi njeriu nuk e njeh ndërgjegjen e mikut të tij, as nevojat e vëllezërve apo të të afërmeve të tij, as qëllimet e bashkudhëtarëve apo të ndihmësve që indihin në punët dhe në arritjen e objektivave të tij, përveçse në sajë të një gjësendi (të jashtëm për) dhe të pavarur nga (mendjet e tyre). Ajo që i bën këto kuptime të dukshme është referimi që u bëhet dhe shprehja e përdorimi i tyre.³⁰

Një nga përdorimet e spikatura të simboleve të gjuhës shaqet në përdorimin e metaforave (*mexhāz*) dhe të idiomave (*kinājah*) në komunikim. Metaforat janë fjalë të përdorura në kuptimin e tyre jo të fjalëpërfjalshëm. Merrni shembujt e mëposhtëm:

Selli është një copë akulli (Selli është një person jashtëzakonisht i pandjeshëm dhe moskokëçarës).
Omeri është luan (Omeri është një person jashtëzakonisht i guximshëm).

Nga të dy shembujt, mund të shihet se shprehja metaforike është një pohim në të cilin është vendosur një zëvendësues (*isti’arah*) ndërsa kuptimi i synuar është shprehur nga një fjalë që ka një domethënie (delālah) të tërthortë dhe jo të drejtpërdrejtë. Kjo *isti’arah* (zëvendësim) është arritur duke lënë jashtë përemrin lidhor “*si*” (*adet et teshbīh*) dhe burimin e ngjashmërisë (*vexh’h el shābah*) nga krahasimi. Struktura e plotë e krahasimit (*tesh-bīh*) ka përbërësit e mëposhtëm:

Omeri është si luan në guxim.

30 ‘Amr ibn Bahr el-Xhahiz, *El-Bejān ue et-Tabjin*, red. ‘Abdul Selām Muhammad (Kajro: Lexhnet et-Ta’lif ue et-Terxhemeh uen-Nashr, 1367 h./1948 e.s.), f. 75.

Pohimi “Omeri është luan” duhet shtjelluar, sepse nuk mund të merret fjalë për fjalë. Në shtjellimin (*te’vīl*) e kuptimit, ne kërkojmë atributin më të spikatur të fjalës së dytë, *luan* (d.m.th., guximin), dhe ia bashkëlidhim atë fjalës së parë.

Lloji tjetër, dhe më i ndërlikuar, i metaforës është *temthīl*. Këtu ndeshim një krahasim të tërthortë. Le të marrim frazën e mëposhtme: *muzgu i jetës*. *Jeta* në këtë pohim krahasohet me ditën. Meqenëse muzgu shënon fundin e ditës, muzgu i jetës është, pra, çasti përfundimtar i saj.

Një shembull i mirë i *temthīl*-it është dhënë në veprën “*Dalā’il el I’xhaz*” të Xhurxhānit. Ai rrëfen se Jezid ibn el Velīd i shkroi letrën e mëposhtme Mervān ibn Muḥammedit kur mësoi se ky i fundit ishte ngurrues për t’i deklaruar *bej’ah* (besnikërinë) atij: “Shoh se je duke e lëvizur njërrën këmbë përpara dhe tjetrën pas. Kur të marrësh letrën time, mbështetu mbi cilëndo [këmbë] që dëshiron. *Vesselam*.”

Qartësisht, gjuha e përdorur në këtë ilustrim është metaforike. Jezidi përdori një figurë letrare për të mbartur domethënien e faktit që ai e kishte kuptuar se Mervāni ngurronte t’i shprehte atij *bej’ah* dhe se ai priste që Mervāni të *vendoste* nëse do t’ia jepte *bej’atin*, apo do ta tërhiqte atë.

RREGULLAT E METAFORËS

Një pohim i përbërë nga një kryefjalë (S) dhe një kallëzuesor (P) kuptohet në mënyrë metaforike kur K nuk përdoret në përputhje me përdorimin e saj konvencional, por merret si përfaqësim për një prej cilësive të lidhura me të. Marrëdhënia ndërmjet përdorimit metaforik dhe atij literal të pohimit mund të paraqitet në mënyrë skematike si më poshtë:

S është P $\longleftrightarrow$ S është R

Ku R është një cilësi ose atribut i P

- 1) Që një pohim të kuptohet në mënyrë metaforike, duhen vrojtuar rregullat e mëposhtëm:
- 2) Kur një pohim është i mangët nëse merret në mënyrë të fjalëpërfjalshme, pohimi duhet kuptuar në mënyrë metaforike.
- 3) Identifikoni cilësitë më të spikatura të P (p.sh., K, L, M, R)
- 4) Përzgjidhni cilësi(të) e P që mund të jenë cilësi edhe për S.

IMPLIKIMI: TEKSTUAL DHE JOTEKSTUAL

Në diskutimin e mëhershëm, pamë se *bejān* (qartësimi) përfshin një ushtrim që synon vendosjen e lidhjes ndërmjet referencës (*delālah*) dhe referentit (*medlūl*) me qëllim që të bëhet i qartë kuptimi i fjalëve të shqiptuara. Gjithashtu, pamë se vatra kuptimore nuk gjendet në pohimin e shqiptuar, por i ka rrënjët në vetë folësin. Fjalët janë vetëm simbole që përdoren nga folësi për të shprehur mendimet e tij të thella, d.m.th., dëshirat, qëllimet, aspiratat, nevojat, ndjenjat e kështu me radhë.

Prapëseprapë, gjuha nuk është mënyra e vetme e shquarjes së kuptimit. Kuptimi mund të *implikohet* përmes rrugësh të tjera përtej gjuhës. *Mutekel'limūnēt* bënin dallimin ndërmjet dy llojeve të përgjithshme të implikimeve: tekstual (*lafḍhi*) dhe jotekstual (*gajr lafḍhi*). Ndërkohë që implikimet tekstuale kërkojnë përdorimin e gjuhës për komunikim, implikimet jotekstuale e kanë rrënjën ose në marrëveshje (*vad'*) ose në arsye (*aql*). Një shembull i të parit është përdorimi i dritës së kuqe të semaforit për të treguar se drejtuesi i mjetit duhet të ndalojë dhe të dritës

së gjelbër për të treguar se ai mund ta kalojë kryqëzimin. Një implikim që rrjedh nga përdorimi i arsyes do të ishte marrëdhënia shkakësore ndërmjet dukurive – shiu është tregues për retë, tymi për zjarrin, temperatura për sëmundjen e kështu me radhë.

Në “*El Bejān ve et Tebjin*”, Xhāhizi i klasifikonte të gjithë llojet e mundshme të implikimit (*delālah*) në pesë kategori. Sipas argumentimit të tij:

Të gjithë llojet e mundshme të implikimit të kuptimit, tekstuale dhe jotekstuale, mund të klasifikohen në pesë kategori, të cilat mund të shtohen ose të pakësohen (në numër). Së pari, tingujt (*lafḏh*), aluzioni (*ishārah*), nyja (*ʿaḳd*), skripti (*hatt*) dhe në fund gjendja (*ḥāl*), e cila quhet [edhe] *nisbah*, që mund të përfaqësojë [të pesë] kategoritë dhe implikimet e së cilës nuk janë më të pakta se të të tjerëve ...³¹

Me *tingull*, Xhāhizi nënkuptonte, siç shpjegon në librin e tij, fjalët e folura që shprehin kuptimet e synuara. *Aluzioni* nënkuptonte sinjalin që mbartet nga lëvizja e dorës apo e kokës dhe nga gjuha e trupit në tërësi. *Nyja* është lëvizja e gishtërinjve, fillimisht si një mjet ndihmës në operacionet aritmetike. *Skripti* u referohet simboleve të shkruara. Ndërsa *nisbah*, përfundimisht, “është gjendja (*ḥāl*) [e gjërave], të folurit pa fjalë, sinjalizimi me duar. Një gjendje e tillë është e dukshme në krijimin e qiejve dhe të tokës dhe në çdo gjë që flet dhe hesht, solide apo në rritje, e ngulitur dhe në lëvizje, në shtim dhe në zvogëlim.”

Jo vetëm fjalët dhe shprehjet gjuhësore kanë kuptim, por edhe veprimet dhe ngjarjet kanë gjithaq kuptime dhe implikime. Çështja e kuptimit të veprimit dhe të rregullave të interpretimit të veprimeve dhe të specifikimit të kuptimit të tyre do të trajtohet në njëfarë hollësie në kapitujt vijues.

31 Po aty, f. 75.

TA'LĪL-I

Kijasi fikḥij (ose *kijās et-temthīl*) është një lloj arsyetimi analogjik që synon të shtrijë zbatimin e një dispozite sheriatike nga një rast në një tjetër pasi të dy kanë një ngjashmëri të brendshme. Ndërsa Shafi'u e përfshinte *kijās*in në *bejān*, ne e kemi vlerësuar atë si një rast të arsyetimit të pavarur. Termi *bejān* ka qenë përdorur përgjithësisht për të treguar veprimtaritë që li-dhen me interpretimin dhe me shpjegimin e tekstit.

Shafi'u e shihte *kijās*-in si të vetmin lloj metodik të arsyetimit dhe, së këndejmi, si të vetmen procedurë të pranueshme për të përfutur dispozitat e Sheriatit. Githçka tjetër ishte arbitrare dhe e papranueshme. Si rrjedhojë, ai e barazonte *kijās*-in me *ixhtihād*-in, dhe dënonte të gjitha llojet e tjera të arsyetimit si joshkencore dhe, që këtej, tekanjoze.³² Shafi'u refuzonte me forcë *istiḥsān*-in (parapëlqimin juridik), duke argumentuar se "*istiḥsān*-i është thjesht gjykim me të tekur".³³ Megjithatë, mbanë kundërshtimit të Shfiut, *istiḥsān*-i vijoi të ishte një rrugë e rëndësishme për t'i ikur formalizmit juridik – d.m.th., kapjes pas procedurave formale edhe kur dispozitat që prodhonin ato, dhunonin frymën e ligjit. Prapëseprapë, ndërsa ata që mbronin dhe praktikonin *istiḥsān*-in, veçanërisht juristët hanefi, nuk i nënshtroheshin, në tërësi, kahje-ve tekanjoze, Kritika e Shafiut ishte e thellë, pasi praktika e *istiḥsān*-it, të paktën gjatë kohës së Shafiut, nuk zbatohet në për-puthje me norma të mirëpërcaktuara. Përligjja shkencore e *istiḥsānit* do të duhej të priste paksa gjatë pesë shekujve gjer kur Shāṭibīu e integroi *istiḥsān*-in në teorinë e tij të *meḳāsid*-it.

Kijasi përkufizohet nga juristët myslimanë si përfshirja e një akti, dispozitat e të cilit nuk janë përcaktuar nga një tekst i shpallur, në normën e veprimit të përcaktuar për shkak se të dy veprimet kishin të përbashkët të njëjtin shkak efektiv ('*il'leh*).

32 esh-Shāfi'i, *ar-Risālah*, f. 477.

33 Po aty, f. 507.

'Il'leh, shkaku efektiv, ose arsyeja për dispozitën, është një cilësi ose atribut i objektit të dispozitës që përmbush tri kushtet e mëposhtme, shumë prej të cilave janë të tepërta (f. 207-208):

- 1) I dukshëm (*dhāhir*): në gjendje të identifikohet dhe shquhet.
- 2) I pranueshëm (*munāsib*): arsyeja më e mundshme për dispozitën.
- 3) Konsistent (*muttarid*): akti i pranueshëm dhe dispozita duhet të përkojnë me njëri-tjetrin.

PËRCAKTIMI I 'IL'LEH (MESĀLIK EL 'IL'LEH)

Sheukāni rendiste dymbëdhjetë metoda të ndryshme për përcaktimin e *'il'leh*.³⁴ Këto dymbëdhjetë mund të reduktohen, nga ana tjetër, në tri metoda kryesore:

- 1) Analiza tekstuale e pohimeve kuranore dhe profetike në përputhje me procedurat tekstuale të përshkruara më lart.
- 2) *Ixhmā'*-ja e dijetarëve myslimanë mbi *'il'leh*: kjo metodë nuk është tërësisht e ndarë nga metoda e parë dhe e tretë, pasi *ixhmā'*-ja shërben vetëm për të provuar *ixhtihād*-in e dijetarëve individualë.
- 3) *Sabr ve taḥsīm* (Ekzaminimi dhe ndarja). Kjo metodë konsiston në dy hapa kryesorë: renditja e të gjitha cilësive të një objekti dhe shqyrtimi i asaj që është më e pranueshme për gjykimin.

Shembull: Vera ka cilësitë e mëposhtme: 1. E kuqe. 2. E lëngshme. 3. Dehëse.

34 Muhammad ibn 'Alī esh-Sheukani, *Irshad el Fuhul ila Tahkik el-Hakk min 'ilm el-Usūl* (Dār el-Fikr, n.d.), f. 210-22; gjithashtu 'Abd Ueh-hab el-Khal'laf, *Ilm Usūl al-Fiqh* (Kuvajt: Dār el-Kalem, 1398 h.), f. 75-79

Duke shqyrtuar tri cilësitë e mësipërme, e treta duket të jetë më e përshtatshmeja.

Dijetarët myslimanë, ndërsa pranonin se qëllimi i Zbulesës duhet të jetë përcaktuesi përfundimtar i dispozitave të Sheriatit, ngulnin këmbë se jo qëllimi, por vetëm *'il'leh* mund të përdorej për përfitim të dispozitave të Sheriatit. Ishte kështu, sepse, siç argumentonin ata, qëllimet e Sheriatit nuk mund të njihen përmes ndonjë procedure metodike, pa të cilën ligjësimi i dispozitave sheriatike për objektet dhe veprimet mund të bëhej arbitrar.

Termi *"ta'lil"* u referohet përpjekjeve intelektuale që synojnë gjetjen e shkakut ose të qëllimit efikas (*'il'leh* ose *manat*) për dispozitat e ndryshme të Sheriatit. Ta zbatosh atë, do të thotë të shpjegosh arsyen (*sebeb*) që qëndron pas dispozitës. Shpjegimi (*ta'lil*) i dispozitave dhe shtrirja e zbatimit të tyre në objekte të reja u konsiderua nga Shafiu si thelbi i *ixhtihād*-it. Pamë më parë që Shafiu e barazonte *ixhtihād*-in me *kijās*-in, sepse, siç argumentonte ai, *kijās*-i ishte e vetmja procedurë metodike për nxjerrjen e dispozitave. Në veprën *"El Mustasfā"*, Gazaliu e kufizoi *ixhtihād*-in në veprimtari intelektuale që lidhen me *'il'leh*.³⁵ Në pamje të parë, ky duhet të jetë një kufizim i mëtejshëm i fushës së *ixhtihād*-it. Me një shqyrtim më të kujdesshëm, bëhet e qartë se formulimi i Gazaliut për thelbin e *ixhtihād*-it zgjeron në mënyrë drastike fushën e *ixhtihād*-it. Gazaliu dallon tri lloje veprimtarish në lidhje me *menāt*-in (qëllimin).³⁶

1. *Tahkik el menāt* (zbatimi i qëllimit) nënkupton veprimtari që synojnë zbatimin e dispozitës, siç është përzgjedhja e gjykatësve apo përcaktimi nëse një substancë e caktuar është dehëse dhe, si pasojë, e ndaluar.
2. *Tanqih el menāt* (shqyrtimi i qëllimit) përfaqëson ato veprimtari që kanë si synim shqyrtimin e cilësive dhe, në tërësi, natyrën e objektit të trajtuar nga urdhëresat.

35 e1-Ghazālī, *el-Mustasfā*, vëll. 1, f. 230.

36 Po aty, f. 250-2.

Për shembull, Sheriati ndalon transaksionet e pabara-barta. Për të përcaktuar nëse një transaksion specifik është i barabartë apo jo, është e nevojshme të mbështetemi mbi gjykimin e ekspertëve të ekonomisë.

3. *Takhrīḫ el menāt* (identifikimi i qëllimit) nënkupton se veprimtaritë kanë për synim të zbulojnë cilësitë specifike të objektit që kishte për qëllim dispozita, pasi vetë objekti të ketë qenë specifikuar; p.sh., të zbulosh cila cilësi e verës është arsye për ndalimin.

Shatibiu ndërthurte llojin e parë dhe të dytë të *ixhtihād*it (*taḥkīk* dhe *tenkīḥ*) në një kategori, duke na ofruar një klasifikim të dyfishtë që konsiston në kategoritë *taḥkīk el menāt* dhe *tekhrāḫ el menāt*. Ai argumentonte se *ixhtihād*-i në fushën e *taḥkīk el menāt* nuk kërkon as njohje të thellë të gjuhës arabe, as të qëllimeve të Sheriatit, por vetëm të aspekteve të ndryshme të një fushe teknike të caktuar.³⁷ Ai jep si shembull të këtij lloji të *ixhtihād*-it specializimin në shkencën e hadithit (*muḥaddith*).³⁸

Në termat e *ixhtihād*-it në fushën e *takhrīḫ el menāt*, Shatibiu shquante ndërmjet *muxhtehidëve* që përftonin parimet nga tekstet dhe atyre që përftonin dispozitat nga parimet universale të Sheriatit, duke argumentuar se ndërsa të parët duhej të ishin të kualifikuar në Tekstin Hyjnor dhe në procedurat e domosdoshme për interpretimin dhe analizimin e tij, të dytët mjaftonte të kualifikoheshin me qëllimet.

37 Esh-Shātībī, *el-Muvāfakāt*, vëll. 4, f. 165.

38 Po aty.

IHTILĀF-I DHE IXHMĀ'-JA (DIVERGJENCA DHE KONSENSUSI)

Vendimet që nxirreshin nga praktika e *ixhtihād*-it nga *muxhtehidēt* individualë ose pajtoheshin me njëri-tjetrin duke prodhuar *ixhmā'* (konsensus), ose binin ndesh me njëri-tjetrin duke shkaktuar kundërthënie dhe mospajtim. Si *ihtilāf-i* ashtu edhe *ixhmā'-ja* janë pjesë e sipërmarrjes shkencore. Ky fakt pranohet në veprën e parë të njohur të metodologjisë, e shkruar nga Shafi. “Ka dy aspekte të shkencës”, shkruante ai në *Er Risālah*, “*ixhmā'-ja dhe ihtilāf-i*.”³⁹ Në këtë seksion, ne do të shqyrtojmë së pari burimet e *ihtilāf*-it, si dhe do të rishikojmë procedurat kryesore të përdorura nga dijetarët myslimanë për të zgjidhur konfliktet dhe dallimet, pastaj do të diskutojmë disa çështje të rëndësishme që lidhen me *ixhmā'*-në.

Ihtilāf-i

Ihtilāf-i buron shpeshherë nga vënia në zbatim e përqasjeve të ndryshme metodologjike në subjektin në shqyrtim. Divergjenca më e theksuar në studimin e Sheriatit ekziston ndërmjet shkollave të ndryshme të *fikh*-ut. Sidoqoftë, *ihtilāf-i* mund të ndodhë brenda të njëjtit grupim metodologjik kur studiuesit nuk pajtohen rreth përfundimeve të caktuara. Por cili është burimi i *ihtilāf*-it? Pra, ç’lloj rrethanash shkaktojnë mospajtimin? Në “*El Muvāfaḳāt*”, duke cituar Ibn es-Sejjidin, Shatibiu identifikonte tetë burime të *ihtilāf*-it:

1. Përdorimi i homonimeve (*mushtarakāt*), që lënë hapësirë për interpretime të ndryshme.
2. Përdorimi metaforik i fjalëve.

39 esh-Shāfi'i, ar-*Risālah*, f. 40.

3. Ekzistenca e evidencave të tjera të pavarura nga evidenca në shqyrtim, por që lidhej me kuptimin e saj.
4. Fakti nëse evidenca që studiohej kishte një implikim të përgjithshëm apo specifik.
5. Dallimet në raportime.
6. Dallimi në strukturën specifike të *ixhtihād*-it dhe *ki-jās*-it.
7. Mundësia e citimit të evidencave për abrogimin (*nāskh*).
8. Mundësia për interpretime të ndryshme të të njëjtës evidencë.

Të tetë burimet, me përjashtim të të gjashtit, lidhen me ekzistencën e evidencave kundërthënëse. Konflikti (*tearrud*) ndër-mjet evidencave mund të zgjidhet duke përdorur katër procedu-
ra kryesore. Këto janë:

1. *Terxhīh* (parapëlqimi)
2. *Tahmin* (partikularizimi)
3. *Nāskh* (abrogimi)
4. *Te'vīl* (interpretimi)

Terxhīh (Parapëlqimi)

Procedura e parë për të mënjanuar *tearrud*-in është *terxhīh*-u. *Terxhīh*-u gjen përdorim kur shfaqet konflikt ndërmjet dy evidencave kundërthënëse. Në disiplinën e kërkimit sheriatik, konflikti ndodh zakonisht ndërmjet dy pohimeve tekstuale apo dy shkaqeve efikase (*'il'leh*). Termi "*tekst*" këtu i referohet tekstit të shpallur, që konsiston në pohimet kuranore dhe në trajtimet e tyre profetike. Që kur Shafiu shkroi *Risāla*-n e tij, ku ai i dha *Sunnetit* statusin e një burimi kryesor të Sheriatit, në të njëjtin nivel me Kuranin, studiuesit myslimanë, në tërësi, i kanë marrë

Kuranin dhe Sunnetin si burime të njëkohshme të Sheriatit. Sidoqoftë, ato kanë një dallim shumë të rëndësishëm⁴⁰ në kuptimin e shkallës së tyre të sigurisë. Ndërsa Kurani është i sigurt (*kaṭ'i eth-thubūt*), *Sunneti* është i pasigurt (*ḍhanni eth-thubūt*). Korpusi i *Sunnetit* (dokumentuar në Hadith) përkon në kategorinë e rrëfimit individual (*habar eḥad*). Vetëm disa hadithe mund të ngrihen në nivelin e rrëfimit gjithëpërfshirës (*habar mutevâtir*). Qartësisht, Shafiu ishte i pavëmendshëm ndaj dallimit thelbësor ndërmjet Kuranit dhe *Sunnetit* kur i vendosi të dyja në të njëjtin rend. Pasi për shkak se Kurani gëzon siguri absolute, ndërsa *Sunneti* është, në rastin më të mirë, i gjasshëm (*ḍhanni*), *Sunneti* duhet të marrë një status më të ulët se Kurani.⁴¹

Në përcaktimin e marrëdhënies ndërmjet Kuranit dhe *Sunnetit*, Shafiu dallonte tri lloje të mundshme të marrëdhënies. Ai shprehej:

Sunneti i të Dërguarit të Allahut është dy llojesh: ose Kurani bën një pohim të drejtpërdrejtë (*naṣṣ*) dhe i Dërguari i Allahut e ndjek atë siç është pohuar, ose [Kurani bën] një pohim të ndërlikuar (*muxhmel*) dhe i Dërguari i Allahut qartëson atë që Allahu kishte thënë në mënyrë të ndërlikuar (*xhumleh*)... Unë nuk kam dëgjuar për ndonjë dijetar që nuk pajtohet që Sunneti i profetit është tri llojesh. Ata janë pajtuar konsensualisht (*ixhmā'u*) për dy lloje... Lloji i tretë [për të cilin nuk kanë pajtim konsensual] është ajo që ka vendosur i Dërguari i Allahut dhe për të cilën Kurani hesht.⁴²

Siç vërente më të drejtë Shafiu, lloji i tretë i *Sunnetit*, që vendos një dispozitë që nuk është shprehur në Kuran, është ai që është i hapur për polemikë, veçanërisht ndërmjet shkollave shafi'ije dhe hanefije të *fikh*-ut.

Sidoqoftë, tipologjia e Shafiut është e paplotë, pasi lloji i tretë përbëhet nga dy lloje të ndryshme të *Sunnetit*: *Sunneti* që është në

40 Po aty, f. 104-5.

41 esh-Shātībī ia nënshtrohet *Sunnetin* drejtpërdrejt Kuranit: shih *el-Muvāfakāt*, vëll. 4, f. 7.

42 Po aty, f. 91-2.

përputhje me, ose të paktën nuk bie ndesh me, pohimet kuranore dhe *Sunneti* që bie ndesh me to. Marrëdhënia e katërfishtë e *Sunnetit* me Kuranin mund të dallohet me lehtësi kur krahasojmë ndërmjet evidencave të sigurta dhe të pasigurta, siç bënte Shatibiu.⁴³

Evidenca sheriatike mund të jetë ose e sigurt (*kaṭʿī*), ose e gjasshme (*ḡhannī*). Nëse është e sigurt, nuk ka dyshim se duhet të merret në konsideratë. Por nëse është e gjasshme, ajo ose duhet përfshirë nën një parim të sigurt ose duhet lënë jashtë. Nëse përfshihet nën një parim të sigurt, edhe [evidenca e gjasshme] duhet marrë në konsideratë. Nëse jo, ajo duhet verifikuar së pari dhe nuk mund të pranohet asnjëherë me lehtësi. Por kjo e dyta përfshin dy raste: njëri bie ndesh me një parim të sigurt dhe tjetri as nuk bie ndesh e as nuk pajtohet me të. Pra, ka në tërësi katër raste. I pari nuk kërkon qartësim të mëtejshëm. I dyti, i gjasshmi që mund të përfshihet nën një parim të sigurt, duhet zbatuar. [Ky lloj] përfshin të gjithë transmetimet individuale (*habar eḥad*)... I treti, i gjasshmi që bie ndesh me një parim të sigurt dhe nuk është i mbështetur nga një tjetër parim i sigurt, duhet përjashtuar përfundimisht... I katërti, i gjasshmi që as nuk është i mbështetur e as nuk bie ndesh me një parim të sigurt, është i hapur për diskutim. Kategoria e tij është e përshtatshmja e panjohur (*el munāsib el garīb*).⁴⁴

Tahsīs (Partikularizimi)

Kur pjesë të një grupi të përgjithshëm përjashtohen nga implikimi i dispozitës apo i evidencës, kemi një rast partikularizimi.

Shembuj:

“Pelegrinazhi është një detyrë që njerëzit ia kanë borxh Zotit – ata që mund ta përballojnë udhëtimin” (Kuran, 3:97).

Pohimi i mësipërm është partikularizuar duke përjashtuar ata që nuk kanë mjetet për të kryer pelegrinazhin. Për pasojë, janë nënkuptuar vetëm të maturuarit që kanë mjetet.

43 Po aty, f. 15-25.

44 Po aty.

Ngjashëm, ajetet e trashëgimisë (*mīrāth*) janë partikularizuar nga hadithi:

“Për vrasësin nuk ka trashëgimi”.⁴⁵

Ngjashëm, ajeti:

“Ata që akuzojnë gratë e ndershme pa sjellë katër dëshmitarë (për të mbështetur akuzat e tyre), fshikullojini me tetëdhjetë kamxhikë (Kuran 24:4).

Partikularizuar nga ajeti:

“Ata që akuzojnë gratë e tyre dhe nuk kanë dëshmitarë veç vetes, të dëshmojnë katër herë për Zotin se thonë të vërtetën” (Kuran 24:6).

Partikularizimi nuk duhet kufizuar, sakaq, tek evidenca tekstuale, por duhet të përfshijë edhe parimeve themelore të Sheriatit dhe qëllimet e tij të përgjithshme. Pasi, siç do të shohim edhe më vonë, parimet dhe qëllimet e Sheriatit, të përftuar në vetvete nga teksti i shpallur, mundësojnë një bazë më të sigurt për partikularizim. Përdorimi i parimeve themelore të Sheriatit është veçanërisht i rëndësishëm kur një hadith përdoret për të partikularizuar tekstet kuranore. Kjo ndodh për shkak se hadithi *el eḥad*, që përbën korpusin e hadithit, është një burim më pak i sigurt. Në të vërtetë, për shkak të mungesës së sigurisë në përdorimin e hadithit, dijetarët hanefij nuk e lejojnë *tahsīs*-in nga transmetimet individuale (*habar eḥad* apo *kijās*), nëse teksti i përgjithshëm i dispozitës nuk ka qenë partikularizuar tashmë nga pohimet kuranore.⁴⁶

45 Raportuar nga ed-Dāramī me autoritetin e Ibn ‘Abbāsit.

46 Es-Sarakhsī, vëll. 1, fq.133-142.

Nāsh (Abrogimi)

Nëse dy evidenca (*delīl*) bien ndesh me njëra-tjetrën, prej nga nuk është e mundur të bëhet *terxhīh* (të dyja kanë të njëjtën shkallë fuqie), as *tahsīs* (të dyja janë të përgjithshme), atëherë ky është rasti i *nāsh* (abrogimit).

Për shembull, dy ajetet e mëposhtme tregojnë një rast abrogimi:

Është caktuar për ju: kur i vjen dikujt vdekja, po të ketë lënë pasuri, testamenti për prindërit dhe të afërmit, me drejtësi, është detyrë për të devotshmit (2:180).

Zoti ju porositi për (ndarjen e trashëgimisë ndër) fëmijët: mashkullit i takon pjesa e dy femrave... prindërve u takon secilit një e gjashta e asaj që ai ka lënë (4:111).

Në dukje, kemi këtu dy tekste kuranore kundërthënëse. Zgjidhja e kundërthënies lyp që të përcaktohet rendi kohor i Zbulesës, duke marrë në konsideratë që teksti i fundit ka fuqi zëvendësuese mbi të parin. Megjithatë, duhen verifikuar kushtet e mëposhtme:

1. Një tekst nuk mund të abrogohet përveçse nga një tekst tjetër, i barasvlershëm në siguri. Si rrjedhojë, Kurani mund të abrogohet vetëm me Kuran. Ndërsa Kurani mund të abrogojë si Kuranin, ashtu edhe Sunnetin. Megjithatë, Shafi'u ngulte këmbë se Suneti nuk mund të abrogohet nga Kurani.⁴⁷
2. Një tekst nuk mund të abrogohet me *kijās* apo *ixhmā'*.
3. Një tekst që shpreh një fakt dhe jo një dispozitë, nuk mund të abrogohet.

47 Esh-Shāfi'i, f. 222.

Ixhmā'-ja (Konsensusi)

Përkufizimi klasik i *ixhmā'*-së është “pajtimi i *muxhtehīdëve* të ymetit të Muhamedit (*ṣal'lAll-llāhu 'alejhi ve selām*) pas vdekjes së tij në një epokë të caktuar rreth një çështjeje specifike.”⁴⁸

Me shqyrtimin e literaturës së *fikh*-ut, mund të dallohen llojet e mëposhtme të *ixhmā'*-së:

1. *Ixhmā' el ummah*. Kjo *ixhmā'* i referohet ujdisë së të gjithë bashkësisë myslimane. Ky është lloji më i gjerë i *ixhmā'*-së, pasi përfshin të gjithë myslimanët e shfaqur. Por ndërkohë që është më e gjera në kuptimin e numrit të anëtarëve, ajo është më e ngushta sa u përket çështjeve, për të cilat myslimanët pajtohen unanimisht. Këto çështje janë të kufizuara, siç vëren Ibn Hāzmi, në parimet themelore të doktrinës dhe të praktikës së Islamit. Herë pas here, termi *ixhmā'* përdorej, siç bënte Sarahsiu, për të nënkuptuar *ixhmā'*-në e *'ulemā'*-ve.⁴⁹
2. *Ixhmā' es-Ṣaḥābah* (Bashkudhëtarëve të Profetit *p.q.m.t.*). Ky është lloji më i rëndësishëm i *ixhmā'*-së, që kur përmes tij është dokumentuar dhe verifikuar Kurani dhe përmes të cilit janë ruajtur praktikat themelore të *Sunnetit*.⁵⁰
3. *Ixhmā' el 'ulemā'*. Ky është lloji të cilit i referohet përkufizimi klasik i *ixhmā'*-së. Ndonëse ky lloj i *ixhmā'së* nuk është përkufizuar në mënyrë formale në traktatet e *usūl el fikh*-ut, është kjo ajo që shumë juristë nënkuptojnë kur flasin rreth *ixhmā'*-së. Për këtë lloj të *ixhmā'-së* është fjala kur juristët thonë: “Ky është opinioni i bashkudhëtarëve tanë”.
4. *Ixhmā' el Medīnah*. *Ixhmā' el Medīnah* është një prej burimeve të Sheriatit në shkollën malikije të *fikh*-ut. Me këtë lloj *ixhmā'*-je, Maliku nënkuptonte praktikën (*'amel*) e njerëzve të zakonshëm të Medinës, ngaqë ata kanë trashëguar praktikën e *ṣaḥābëve* dhe të bashkësisë së hershme myslimane. Sidoqoftë, Imam Maliku nuk besonte se *ixhtihād*-i i dijetarëve të Medinës kishte ndonjë rëndësi shtesë mbi *ixhtihād*-in e dijetarëve të tjerë myslimanë. Ky lloj i *ixhmā'*-së është dokumentuar në veprën *Muvatta'* të Mālikut dhe, si rrjedhim, ka marrë formën e një dokumenti *fikhī*, duke kapërcyer kështu statusin e saj të *ixhmā'*-së.

48 Esh-Sheukani, f. 71.

49 Shih es-Sarakhi, vëll. 1, f. 301-7.

50 Shih për shembull Po aty, f. 313.

Pesë kategoritë e renditura me lart mund të reduktohen në dy kategori kryesore:

1. *Ixhmā'*-ja mbi evidencat tekstuale.
2. *Ixhmā'*-ja mbi gjykimin e arritur përmes praktikës së *ixhtihād-it*.

Pagabueshmëria e *ixhmā'*së ('*İşmat el Ixhmā'*)

Nga shekulli IVi Islamit, pjesa më e madhe e dijetarëve myslimanë duket të ishte pajtuar që kurdo që një opinion mbështetej me *ixhmā'* në një brez të caktuar, ai fitonte statusin e të vërtetës absolute, që nuk mund të kundërshtohet apo të zëvendësohet nga një brez i mëvonshëm. Shumë dijetarë, përfshirë Gazaliun dhe Shtibiun, përdornin termin *ixhmā'* për t'iu referuar këtij pajtimi. Evidenca më e rëndësishme e përmendur për të mbrojtur këtë praktikë është një hadith i raportuar në dy versione:

“Ymeti im nuk pajtohet (ka *ixhmā'*) në një devijim (*dalālah*).”⁵¹

Teksti i sipërcituar përjashton në të dyja format mundësinë që i gjithë ymeti të mund të pajtohet në një gabim apo devijim. Teksti nuk thotë se kurdo që ymeti arrin në një ujdj rreth një çështjeje, ujdja e tij është e vërtetë. Përveç kësaj, termi “ymet” në tekstin e mësipërm përfshin ndjekësit e Islamit në të gjitha vendet dhe kohët. Si i tillë, ai nuk mund të përdoret për të mbështetur mëtimin e doktrinës së '*işmat el ixhmā'* që ngul këmbë se nëse një gjeneratë myslimanësh kanë arritur *ixhmā'*-në në një çështje, gjeneratat e mëvonshme janë të kufizuara nga ky konsensus.⁵²

Si pasojë, *ixhmā'*-ja e hershme duhet të mbetet e tillë për aq sa opinioni apo dispozita që ajo mbështet vijon të mbështetet mbi evidencë shkencore. Ndërkaq, kur del në pahse evidenca mungon, *ixhmā'*-ja e humb fuqinë e saj dhe duhet të refuzohet.

51 Hadith i raportuar nga et-Tirmidhi në *Kitab el-Fiten*, gjithashtu nga Ibn Maxhah

52 Shih Ibn Hazm për interpretimin e këtij hadithi, vëll. 4, f. 497-8.



KAPITULLI 3

Analiza logjike: rregullat e nxjerrjes sistematike të përfundimeve

Në kapitullin 2, shqyrtuam metodat e zhvilluara nga studiuesit myslimanë për interpretimin e teksteve dhe përfitim të dispozitave ligjore. Në këtë kapitull, do të analizojmë metodat e përvetësuara nga studiuesit e hershëm myslimanë për interpretimin e realitetit. Shkenca që merret me çështjet që lidhen me gjendjen njerëzore dhe natyrën e ekzistencës (studimin e qenies) është *'ilm el kelām*. Për të kuptuar vendin dhe rëndësinë e *'ilm el kelām*-it në lidhje me shkencat e tjera, është e nevojshme të këqyret ndarja e shkencave e paraqitur në hyrjen e veprës së Gaazaliut, "*Mustasfā*". Ai shprehet:

Është e nevojshme të dini se shkencat ndahen në racionale (*'aklije*), si p.sh., mjekësia, aritmetika dhe gjeometria – disiplina që nuk kanë të bëjnë shumë me ne – dhe fetare, si *kelām*-i, *fikh*-u dhe parimet e tij (*uṣūl*), shkenca e hadithit, shkenca e *tefsīr*-it (interpretimi kuranor) dhe shkenca e *bāṭin*-it (të brendshmes), pra shkenca e shpirtit dhe e pastrimit të tij nga veset e ulëta. Secila prej shkencave racionale dhe fetare ndahet më tej në shkenca universale dhe partikulare. Shkenca fetare universale është *kelām*-i, ndërsa shkencat e tjera si *fikh*-u dhe

parimet e tij, hadithi apo *tefsir*-i, janë shkenca partikulare. Është kështu për shkak se *mufessiri* (interpretuesi i Kuranit) studion vetëm kuptimin e Librit (të shpallur). *Muhaddithi* (specialisti i hadithit) [në mënyrë të ngjashme] këqyr vetëm [çështjen e] autenticitetit të hadithit në veçanti. *Mutekel'limi* [specialisti i *kelām*it] është [në të kundërt], ai që studion më të përgjithshmen e gjërave; pra, Qenien.⁵³

Më tej, ai shpjegon marrëdhënien ndërmjet *kelām*-it dhe pjesës tjetër të atyre që ai i quan shkenca fetare:

Ju e keni mësuar këtë (klasifikim) që [shkenca e *kelām*-it] fillon me studimin e më të përgjithshmes së gjërave, përkatësisht Qenien. Më pas, ajo zbret hap pas hapi drejt hollësive që përmendëm më lart [fushat e tjera të shkencave partikulare] për të ngulitur të vërtetën e burimeve të shkencave të Kuranit, dhe pikërisht Kuranin, Sunnetin, vërtetësinë e të Dërguarit [të Allahut]. Atëherë, *mufessiri* huazon nga tërësia e shqyrtuar prej *mutekel'limit* vetëm një [fushë] specifike, Kuranin, dhe studion interpretimin e tij. [Ngjashëm,] specialisti i hadithit përvetëson një tjetër [fushë] specifike, Sunnetin, dhe studion rrugët përmes të cilave vërtetohet ai. Specialisti i *fiqh*-ut [në të njëjtën mënyrë] përvetëson një [fushë specifike], veprimet e rriturit [*mukel'lef*] dhe studion marrëdhënien e tyre me urdhëresat sheriatike.⁵⁴

Dy pasazhet e mësipërme zbulojnë pozitën e shkëlqyer që zë shkenca e *kelām*-it në sistemin klasik të shkencave. Lënda e studiuar nga *kelām*-i ishte më e përgjithshmja, pasi ajo lidhej me vetë natyrën e realitetit. Ghazālīu e klasifikonte *kelām*-in mes shkencave fetare (përkundër shkencave racionale) qartësisht jo për shkak se ajo përjashton racionalitetin dhe arsyetimin, por për shkak se ajo ia nënshtron arsyen zbulesës dhe ai ia kundërvë atë filozofisë, që e quan arsyen të pavarur dhe gjykatës suprem. (Tensioni ndërmjet *kelām*-it dhe filozofisë është shqyrtuar në hollësi në kapitullin 4). Ndonëse *kelām*-i lindi si një shkencë që synonte të gjente kuptimin ekzistencial të pohimeve të caktuara kuranore rreth ekzistencës dhe realitetit, ai fitoi gradualisht një

53 Ebū Hamīd el-Ghazālī, *El-Mustasfā min 'Ilm el-Usūl* (Kajro: el-Matba'ah el-Amirijjeh, 1322 h.), f. 5.

54 Po aty, f. 6.

pozitë më mbrojtëse në shkollën *esh'arije*, veçanërisht pas ployës së filozofisë greke. *Kelāmi* vijoi, sakaq, të shihej me konsideratë të lartë nga komuniteti intelektual mysliman jo vetëm se mbrojtja fenë nga sulmet e filozofisë greke me origjinë pagane, por edhe për shkak se ai ishte universal, një shkencë ombrellë që sillte unitet në shkencat partikulare të fesë.

Ndërkohë që *kelām*-i nuk ishte, siç na thotë Gazaliu, pastërtisht racional, ai përdorte qartësisht argumente dhe modele racionale të mendimit për t'iu përgjigjur kërcënimeve të filozofisë greke. Vetë emri i shkencës, *kelām*, “dëshmon natyrën racionale të disiplinës: fjala arabe *kelām*” ka kuptimin e drejtpërdrejtë e folur. Me të folur, ndërkaq, dijetarët myslimanë klasikë nënkuptonin mendimin dhe procesin e mendimit në tërësi. Kjo domethënie e termit “*kelām*” është artikuluar qartë nga një *mutekel'lim* kryesor, Imam el Hara-mejn Ebu el Me'ali el Xhuvejni, në librin e tij “*El Irshad*”: “Njerëzit e së vërtetës (*ehl el haqq*) besojnë se vendi i të folurës (*kelām*) gjendet në vetveten (*nefs*), pasi ajo nuk është asgjë më shumë se mendimet e mendjes.” “Është zbuluar”, shton ai, “ose përmes pohimeve, ose përmes shenjave të tjera të gjithëpranuara”.⁵⁵

SHKENCA E PËRKUFIZUAR (TA'RĪF EL 'ILM)

Mutekel'limūnēt duket se pajtohen rreth këtij përkufizimi të përgjithshëm të shkencës ('ilm): “Njohja e gjësë (*shej'*) ashtu siç ekziston në vetvete.” Ky përkufizim daton nga periudha kur *mu'tezilitēt* ishin mjeshtërit e shkencës së *kelām*-it. Baqilāni, mbrojtësi më i shquar i shkollës *esh'arije* të *kelām*-it, të themeluar nga Ebu el Hasen el Esh'ariu (një ish-mu'tezilit), e përshtati përkufizimin duke zëvendësuar termin “*i njohshëm*” (*ma'lūm*) me termin “*gjë*”. Megjithatë, përshtatja e Baqilānit duket se frymëzohej më shumë

55 Ebu el-Me'ali el-Xhuvejni, *El-Irshad ila Kauati el-Edile Fi Usūl el-'Itikad*. (Bejrut: Mu'assasah el-Kutub eth-Thakafijjah, 1405 h/1985 e.s), f. 109.

nga mospëlqimi i tij ideologjik ndaj *mu'tezilizmit* se sa nga interesat intelektuale.⁵⁶ Termi “gjë” nënkuptonte për *mutekel'limūnēt*, si *mu'tezilitē*ashtu edhe *esh'aritē*, një ekzistues. Çdo ekzistues, pavarësisht substancës, formës apo thelbit që mund të merret, ishte një “gjë”. *Mutekel'limūnēt* besonin se gjëja në vetvete (*eshshej' 'alā mā huve bih*) mund të rrokët, dhe që këtej të njihet nga mendja njerëzore. Siç do të shohim në kapitullin vijues, shkenca moderne e hedh poshtë, duke nisur me Kantin, mundësinë e kësaj lloj dijeje.

Mutekel'limūnēt shquanin ndërmjet shkallëve të dijes. Sipas el Ferra'it, dija shtrihet, në termat e shkallës së saj të sigurisë, ndërmjet dy skajeve: *'ilm* (dija shkencore) dhe *xhehl* (padija). Dija shkencore, siç e konstatoam më herët, është dija mbi “qenien” (*māhijeh*) e “gjësë”, mbi cilësitë e saj thelbësore (*muḳavimāt*) ose mbi vetë gjënë. Padija, nga ana tjetër, nënkupton një dije të gjësë që është e kundërt me “qenien” apo me natyrën e saj. Ndërmjet këtyre dy skajeve qëndrojnë dy shkallë të tjera të dijes: *shekk* (skepticismi) dhe *ḍhann* (dija probabilistike). *Shekku* ndodh kur dy kuptimeve të përkundërta rreth të njëjtës gjë u njihen mundshmëri të barabarta, ndërsa *ḍhanni* ndodh kur njërit prej dy interpretimeve të mundshme i jepet probabilitet (*rāxhiḥ*).⁵⁷ Sa i takon shkallës së sigurisë, dija shkencore duhet të jetë ose e sigurt, ose probabilistike; skepticizmi dhe padija nuk janë shkencë.

Sidoqoftë, siç vërente Gazaliu, siguria në vetvete nuk është kusht të jetë shkencore. Indoktrinimi (*i'tikād*) është një rast i tillë. Mund të jesh i bindur rreth sigurisë absolute të një gjëje, ndërkohë që ajo mund të jetë absolutisht e gabuar. Sipas Gazaliut, bindja ndodh kur një individ beson se një gjë është absolutisht e vërtetë pa u vramendur rreth vërtetësisë së mundshme të së kundërtës së saj. *I'tikād*-i (indoktrinimi) është, pra, një besim i pasprovuar dhe, si rrjedhojë, parashkencor. Siç e shprehte Gazālīu:

56 Ebū Bekr el-Bākilānī, *Tamhid el-Aua'il* (Mu'assasah el-Kutub eth-Thekafijjah, n.d.), f. 25; edhe el-Xhuvejnī, f. 33.

57 Ebū Ja'la el-Farra', *El-Iddah fī Usūl el-Fikh* (Mu'assasah er-Risālah, 1400 h./1980 e.s.) f. 82-3; edhe el-Xhuvejnī, f. 27.

Dallimi ndërmjet *'ilm*-it (shkencës) dhe *i'tikād*-it (bindjes) është se *i'tikād*-i ka kuptimin e pranimit të njëres prej dy besimeve të mundshme – parë nga këndvështrimi i një skeptiku – pa përsiatur të kundërtën në mendje dhe pa lejuar që e kundërta të hyjë në shpirt. Skeptiku thotë se *bota ishte ose* e krijuar, ose e përhershme. I indoktrinuari (*mu'takid*) thotë se bota ishte krijuar dhe vijon ta besojë atë si të vërtetë pa përsiatur mundësinë që ajo të jetë e përhershme. I padituri (*xhāhil*) thotë se bota është e përhershme dhe vijon ta ruajë këtë [bindje] si të vërtetë. Megjithatë, edhe nëse *i'tikād*-i pajtohet me gjënë e besuar (*mu'takid*), ai i përket të njëjtit lloj të padijes, ndonëse dallon prej tij në marrëdhënien e tij [me objektin]. Është kështu për shkak se ai që beson në mënyrë dogmatike (*mu'takidi*) se Zejdi është në shtëpi, do të vijojë të ruajë të njëjtin besim edhe kur Zejdi të largohet nga shtëpia. Dija (*'ilm*), nga ana tjetër, do ta shihte të pamundur të merrte gjënë (*ma'lūm*) si konstante ndërsa ajo ndryshon.⁵⁸

Siç na tregon Gazālīu, shkenca kërkon një përqasje kritike ndaj të njohshmes (*ma'lūm*), një mendjehapuri që lejon shkencëtarin të marrë në konsideratë të kundërtat dhe të provojë të mundshmet e tjera. Bindjet shkencore janë, pra, bindje të provuara.

Nëse shkenca kërkon të provuarit e besimeve, a do të thotë kjo se e gjithë dija shkencore përbëhet nga fakte dhe besime të provuara? Këtu *mutekel'limūnēt* bënëin dallimin ndërmjet dy llojeve të dijes: dije *ḍarūrī* (e nevojshme) dhe *naḍharī* (teorike). Dija e nevojshme është e natyrshme (*fitrī*), që buron drejtpërdrejt nga vetën natyra e arsyetimit njerëzor. Njeriu lind me të dhe nuk e fiton nga përvoja. Përveç kësaj, ajo është dije e nevojshme, pasi frytet e saj nuk mund të hidhen poshtë pa rënë në sferën e absurdit (*suhf*). Njohja e vetes dhe parimet e arsyes si parimi i identitetit dhe i moskundërthënies janë shembuj të mirë të kësaj lloji dijeje. Dija teorike, nga ana tjetër, është një dije e përfutur (*istidlālī*) dhe si e tillë, është, pra, e fituar (*mukteseb*).⁵⁹

Dija e llojit *naḍharī* fitohet përmes *naḍharit* (arsyetimit). El Xhuvejni e përkufizonte *naḍharin* si “[procesi i] të menduarit

58 El-Ghazālī, *El-Mustasfā*, Vëll. 1, f. 25-60

59 El-Bākilānī, *Tamhid*, f. 26-7; edhe el-Xhuvejnī, *Al-Irshad*, f. 35.

përmes të cilit fitohet çfarëdolloj [dijeje] e mbështetur në 'ilm (dije e sigurtë) ose *ḡhann* (dije probabilistike)".⁶⁰ Dija e fituar përmes arsyetimit, siç argumenton ai, mund të ndahet në dy lloje. E saktë (*ṣaḥīḥ*) ose e pasaktë (*fāsid*). Dija e saktë mbështetet nga provat (*delīl*), ndërsa çdo gjë tjetër konsiderohet e pasaktë. Xhuvejni argumentonte se me qëllim që evidencat të prodhojnë dije të saktë, duhen përmbyshur dy kritere:⁶¹

1. Evidenca duhet të jetë e saktë nga ana përmbajtësore.
2. Rregullat formale të përfutimit (*sunen ed-delīl*), përmes të cilave është fituar evidenca, duhet të jenë të shëndosha.

Sa i përket burimeve të pavarura të evidencës shkencore, Xhuvejni identifikonte dy burime kryesore: '*aql* (racionalë) dhe *sem'i* (narrative ose autoritative). Gazālīu i zhvilloi më tej në shtatë burime:

1. Aksiomatike (*evelijāt*): dija e vetëkuptueshme që njihet pashmangshmërisht *a priori* (*kablijeh*).
2. Sentimentale (*mushāhadāt bāṭinijeh*): dija rreth vetvetes, ose njohja e unit të brendshëm dhe e emocioneve.
3. Shqisore (*maḥsūsāt bāhirijeh*): njohja përmes shqisave.
4. Empirike (*texhrībāt*): njohja përmes vërtetimit.
5. Narracioni i dendur (*mutevātirāt*): fakte të krijuara përmes rrëfimeve të shumëfishta.
6. Iluzore (*vehmijeh*): bazuar në mendimin e kulluar praktik.
7. Të pranueshme (*mesh'hūrāt*): opinione dhe urtësi të gjithëpranuara.⁶²

Ndonëse Gazālīu i diskutonte këto lloj burimesh nën kategorinë e dijes së sigurt, disa prej llojeve të diskutuara vështirë se mund të përshkruhen si burime të sigurta të dijes. Në fakt, kjo listë duket

60 El-Xhuvejni, f. 25.

61 Po aty, f. 25.

62 El-Ghazālī, *El-Mustasfā*, f. 47-8.

se është një version i zgjeruar nga një i mëhershëm i paraqitur nga Ibn Sīnā. Ibn Sīnā dallonte vetëm katër burime të dijes së sigurt: aksiomatike, empirike, narracion i dendur dhe shqisore.⁶³

LOGJIKA

Mutekel'limūnēt e hershëm ishin ngurrues për të pranuar vlefshmërinë e logjikës greke si një instrument për arsyetim të shëndoshë. Megjithatë, ata e pranuan atë hap pas hapi si një metodë thelbësore të arsytimit, ndërsa logjika fitoi mbështetjen e dijetarëve të shquar. Logjika u bë metodë e rëndësishme në kërkimin shkencor, pasi Gazālīu përqafoi me guxim një version të modifikuar lehtë të logjikës aristoteliane, duke e konsideruar atë një metodë thelbësore të shkencës. Veç kësaj, Gazālīu e shtriu autoritetin e logjikës drejt arsytimit në *fīkh*, duke ngulur këmbë se dija e askujt nuk mund të besohet nëse ai nuk ka përvetësuar logjikën. Shumë dijetarë myslimanë të hershëm ndienin se logjika greke ishte e tepërt, pasi shkenca e *naḥv*-it (gramatika arabe) ofronte rregullat dhe strukturat e duhura për deduksionin gjuhësor. Për shumë të tjerë, logjika ishte një gramatikë greke, ndërsa *naḥv* ishte logjikë arabe. Kjo kuptimësi pasqyrohet në një debat rreth marrëdhënies ndërmjet logjikës dhe gramatikës, që u zhvillua në oborrin e ministrit abasid Ibn el Furat ndërmjet Ebū Said el Ḥasen es-Sirafi, një gjuhëtar i shquar, dhe Matta ibn Junus, një logjicien kryesor i kohës së tij.

Fragmentet e mëposhtme janë shkëputur nga dorëshkrimi i debatit siç raportohet nga Ebū Hajjān et-Teuḥīdī.

Sirafi: Përse duhet që turqit, indianët, persët ose arabët ta studiojnë atë [logjikën] ose ta marrin atë si një kriter të gjykimit?

63 Ibn Sīnā, *en-Naxhah*, (Kajro: Matba'at es-Sa'dah, 1357 h./1983 e.s.), f. 66.

Matta: [Studimi i logjikës] është i domosdoshëm [për të gjithë], sepse logjika është një kërkim racional për objekte (*agrad ma'kūlah*) dhe kuptime ...dhe njerëzit janë të barabartë në [rrokjen e tyre të] kuptimit; nuk e shihni *se katër dhe katër është e barabartë me tetë* është e vërtetë për të gjithë popujt (*umem*)?

Sirafi: Nëse objekti i ndjekur përmes arsyes dhe ai i shprehur me fjalë... kanë të njëjtën shkallë qartësie si shprehja "*katër plus katër është e barabartë me tetë*", nuk duhet të ketë mosmarrëveshje, por vetëm marrëveshje... Por nëse objektet e arsyetuara dhe kuptimet e rrokura nuk mund të arrihen përveçse përmes gjuhës së përbërë nga emra, folje dhe artikuj, a nuk kërkon kjo njohuri të gjuhës [vetë]?

Matta: Po

Sirafi: Atëherë ju nuk po na ftoni të mësojmë logjikë, por të mësojmë gjuhën e grekëve. Po si mund të na ftoni të mësojmë një gjuhë [që ju vetë] nuk e kuptoni?⁶⁴

Për ta vënë në pozitë të vështirë Mattan, Sirafi i shtroi atij një pyetje gramatikore në lidhje me rëndësinë dhe rregullat e përdorimit për lidhëzën arabe *ve* (dhe), së cilës Matta iu përgjigj:

Kjo është gramatikë; dhe unë nuk e kam përsiatur gramatikën. Sepse logjicienët nuk kanë nevojë për gramatikë, megjithëse gramatikanët kanë nevojë për logjikë; sepse logjika studion kuptimin, ndërsa gramatika studion shprehjen. Logjicieni i ndesh shprehjet vetëm sipërfaqësisht (*'aradī*), ndërsa takimi i gramatikanit me kuptimin është intim (*garad*). Prandaj, kuptimi është sipëran ndaj shprehjes, ndërsa shprehja është e nënshtruar ndaj kuptimit.

Sirafi: Po gaboni, pasi logjika (*manṭik*), gramatika (*naḥv*), shprehja (*lafḏh*), shqiptimi (*ifsah*), pohimi (*i'rab*), kallëzimi (*inba'*), e folura (*ḥadīth*), transmetimi (*ihbar*), hulumtimi (*istihbar*), frazat (*'ard*)..., janë të të njëjtit lloj dhe natyrë.⁶⁵

Ky shkëmbim interesant midis një gramatikanit (*naḥvī*) dhe një logjicieni (*manṭikī*) kryesor pasqyron tensionin që ekzistonte midis dy disiplinave. Tensioni midis të dyjave, i rrënjësor në

64 Ebū Hajjan et-Teuhīdī. *el-Mugabasat*, red. Hasan aes-Sindubi (Kajro: el-Matba'at et-Tixharijah el-Kubra, 1347 h. /1929 e.s.), f. 70-74.

65 Po aty.

konfliktin ideologjik, qëndron prapa pozicioneve ekstreme të përqafuara nga Sirafi dhe Matta. Sepse as Matta nuk shfaqësohet duke mohuar që gjuhëtarët studiojnë marrëdhëniet midis kuptimit dhe shprehjes, sepse ata pa dyshim që e bëjnë këtë, siç demonstruam në kapitullin 2, as Sirafi nuk arsyetohet duke mohuar që logjika të ishte e pavarur nga studimi thelbësor i gjuhës. Konfuzioni i mëvonshëm mund t'i atribuohet kryesisht dështimit për të bërë dallimin ndërmjet logjikës formale dhe asaj materiale. Logjicienët e mëvonshëm u përqendruan në studimin e logjikës zyrtare dhe u drejtuan për përdorimin e simboleve, siç bëri Ibn Sînā, për të theksuar shqetësimin e tyre me aspektin formal ose strukturor të pohimit. Është e qartë se logjika dhe gjuha janë të ndërlidhura ngushtë. Siç do ta shohim më vonë, shumë prej problemeve që dalin në studimin e logjikës kanë origjinë gjuhësore. Ne do të shohim se si argumentet logjike (*muhakamat*) keqinterpretojnë realitetin kur ato shpërfillin rregullat gjuhësore. Logjicienët përdorin termin lajthitje për t'iu referuar këtij lloj argumenti.

Felāsifah (filozofët myslimanë) dhe *mutekel'limūnēt* e ndanin studimin e logjikës në dy pjesë: studimi i *taşavvur*-it (konceptit) dhe studimi i *taşdīk*-ut (vërtetimi). Ky i fundit ndahet, nga ana tjetër, në studimin e *kadījjah* (fjali) dhe në studimin e *kijās* (silogjizmi). (Ndarja e *taşdīk*-ut në *kadījjah* dhe *kijās* nuk është përqafuar në mënyrë universale. Ibn Sina, për shembull, e barazon *taşdīk*-un me *kijās*-in, ndërsa Gazālīu e barazon atë me *kadījjah*.)⁶⁶ Kjo ndarje është krijuar, na thotë Gazālīu, sa për ta bërë strukturën e logjikës të përkojë me strukturën e dijes dhe, përfundimisht, me vetë strukturën e realitetit. Konceptet janë mjete intelektuale (*alāt*) që synojnë identifikimin e objekteve individuale që përbëjnë botën. Pohimet na ndihmojnë të përcaktojmë marrëdhënien (*nisbah*) midis objekteve. Dhe silogjizmat na lejojnë të marrim njohuri të reja në lidhje me objektet e botës nga

66 Ibn Sina *en-Naxhah*, p.3; edhe el-Ghazālī, *Mi'jar el-'Ilm*, red. Sulejman Dunja (Kajro: Dār el-Ma'rīf, 1961), f. 67.

njohuritë që zotërojmë.⁶⁷ Prandaj, ne do ta ndajmë studimin e çështjeve të logjikës në tre fusha ose degë:

1. Logjika e konceptit
2. Logjika e pohimit
3. Logjika e silogjizmit

KONCEPTI (TAŞAVVUR)

Koncepti i një objekti është thjesht përfaqësimi mendor (*temthīl*) i një objekti të caktuar. Pra, koncepti është ai që mendja mund të përkapë në lidhje me këtë objekt. Kuptimi i një objekti, ose konceptimi i tij, do të thotë që dikush ka qenë në gjendje të identifikojë elementet përbërëse të objektit. Këto elemente janë dy llojesh: qenësorë (*xhevherī* ose *dhātī*) dhe jothelbësorë ose aksidentale ('*araḍ*). Për të pasur një koncept të vërtetë (një koncept të thellë, pra), kërkohet që të identifikohen aspektet e brendshme (*muḳavimāt*) të objekteve që përbëjnë "natyrën" (*mahijeh*) e tij. Kur kjo të ndodhë, shkencëtari do të jetë në gjendje të sigurojë një përkufizim të saktë, ose *ta'rīf bi 'l hadd*, të objektit. Përndryshe, përshkrimi i objektit do të ofrohet me anë të një përkufizimi kup-timor, ose *ta'rīf bi 'l rasm*.

Për studiuesit myslimanë klasikë, procesi që kulmon me sigurimin e një përkufizimi të saktë (*ta'rīf haddi*) për një objekt nuk është asgjë tjetër veçse një proces i formimit të konceptit. Siç e ka thënë Ibn Sīnā:

Haddi (përkufizimi i saktë) është një pohim që pasqyron natyrën (*mahijeh*) e sendit. Padyshim që përfshin të gjithë përbërësit e tij thelbësorë. Përcaktimi i saktë konsiston, pra, në llojin dhe tiparin dallues [të objektit], pasi elementet thelbësore (*muḳavimāt*) që sendi ka të

67 Shih el-Ghazālī, *al-Mustasfā*, vëll. 1, f. 11.

përbashkët [me të tjerët] janë lloji tij, ndërsa elementi thelbësor karakteristik për të është tipari dallues.⁶⁸

Qartësisht, Ibn Sīnā, duke ndjekur logjistët grekë, besonte se koncepti i diçkaje arrihet vetëm kur jepet një përkufizim i saktë i sendit; domethënë, kur lloji dhe tipari dallues i sendit dihen. Për të identifikuar llojin (*khins*) dhe tiparin dallues (*faʿsl*), studiuesit myslimanë të periudhës klasike përvetësuan një teknikë të zhvilluar nga Porfiri, një filozof neoplatonist i shekullit të tretë, i njohur si Pema e Porfirit. Skema e ndarjes, e përvetësuar nga logjicienët myslimanë, kërkonte përdorimin e pesë kategorive të klasifikimit të objektit në lidhje me objektet e tjera të botës. Këto kategori të njohura si pesë emrat, ose universalet, janë: *khinsi* (lloji), *nau'* (specia), *faʿsl* (tipari dallues), *hāṣṣah* (veçoria) dhe *araḍ 'āmm* (aksidenti i përgjithshëm). Për të përcaktuar sendin (nga pikëpamja gjuhësore, të krijosh konceptin), duhet të përcaktohet bashkësia e përgjithshme (lloji), ku sendi bën pjesë në një nga nënbashkësitë (speciet) e saj. Atëherë duhet identifikuar elementi (tipari dallues) dallues i nënbashkësisë, së cilës i përket gjëja e përcaktuar. Kur kjo të arrihet, mund të jepet një përkufizim i saktë.

Për shembull, për të përcaktuar njeriun, një studiues duhet të përcaktojë bashkësinë e përgjithshme (llojin) së cilës i përket nënbashkësia (specia) e njeriut. Lloji i *kafshëve* është bashkësia e përgjithshme që përfshin grupin *njeri* si një nga nënbashkësitë e saj. Të tjerët mund të përfshijnë specie të ndryshme të kafshëve. Veçoria dalluese që e veçon njeriun nga kafshët e tjera është aftësia e tij për të arsyetuar; prandaj, përkufizimi i saktë i njeriut është se “njeriu është një kafshë me arsye”. Megjithatë, njeriu mund të përkufizohet si një specie individësh që qeshin, flasin, shoqërohen etj. Duke e përcaktuar njeriun përmes vetive të tij (*haṣā'is*), marrim një përkufizim kuptimor (*ta'rif rasmi*).

68 Ibn Sīnā, *El-Isharāt ua et-Tanbihāt* (Kajro: Dār el-Ma'arif, 1960), vëll. 1, f. 249-50.

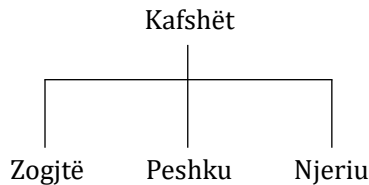
Xhins knj (lloji): Kafshë

Neu' (specia): Kafshë racionale

Faşl (tipari dallues): Racional

Hāşşah (veçoria): I aftë të qeshë

'Araq 'amm (aksidenti): I verbër



RREGULLAT E PËRKUFIZIMIT

Rregullat e mëposhtme janë përcaktuar tradicionalisht nga logjicienët:⁶⁹

Rregulli 1: Përkufizimi duhet të jetë i përputhshëm në kohë dhe hapësirë me sendin e përkufizuar. Përkufizimi nuk duhet të jetë as më i gjerë se objekti i përkufizueshëm sa të përfshijë ndonjë objekt tjetër, as më i ngushtë sa të përjashtojë pjesë të objektit të përkufizuar. Kjo është ajo që nënkuptonin dijetarët klasikë kur i referoheshin një përkufizimi si “term gjithëpërfshirës, por ekskluziv” [*el hadd el xhāmi' el māni'*].

Rregulli 2: Një përkufizim duhet të shprehë atributet thelbësore të llojit.

69 Ibid., f. 258-264; gjithashtu Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, (7th edn. MacMillan Publishing Company, 1986), f. 258-62; dhe Daniel J. Sullivan, *Fundamentals of Logic* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1963), f. 67-8.

Rregulli 3: Një përkufizim nuk duhet të jetë cirkular. Pra, ai nuk duhet të përkufizojë përmes sinonimeve [*muradifāt*] dhe antonimeve [*mute'ākisāt*], p.sh., të përkufizojë prindin si personi që ka një fëmijë.

Rregulli 4: Një përkufizim nuk duhet të shprehet me fjalë dykuptimëshe, të turbullta apo metaforike.

Rregulli 5: Një përkufizim nuk duhet të jetë mohor kur ai mund të jetë pohor.

Lind pyetja: a mund ta konsiderojmë përkufizimin dhe konceptin e një objekti të mendimit si të njëjtën gjë? Nëse nuk ngulmojmë që përkufizimi i objektit duhet të sigurojë një listë të plotë të attributeve thelbësore dhe aksidentale të objektit të përcaktuar, përgjigjja jonë duhet të jetë mohore. Funkcioni themelor i një përkufizimi është të sigurojë një kufi të përgjithshëm të objektit në shqyrtim, në mënyrë që ta shquajë atë nga termat e tjerë gjuhësorë. Duke njohur imtësinë dhe ndërlikueshmërinë e konceptit, Ibn Sīnā përdori frazën *el kavḻ esh-shāriḥ* (pohim interpretues) për t'iu referuar pasqyrimin gjuhësor të konceptit.⁷⁰

Koncepti është mjaftueshëm i thellë sa që disa nga elementet e ndërlikuara të tij mund të lihen jashtë shprehjes së tij gjuhësore. “Të gjitha vetitë thelbësore të konceptit përfshihen në fushën e tij të kuptimit,” vinte në dukje Ibn Sīnā, “edhe kur ato nuk mbarten me qartësi në mendje. Sidoqoftë, kur [atributet] e tyre merren parasysh, përfaqësimi i tyre mendor bëhet i dukshëm.”⁷¹

POHIMI

Pohimi (*kadijeh*) ose pohimi deklarativ (*xhumleh khabarijeh*) – ose thjesht shprehja – është një fjali e thjeshtë që lidh një term

70 Ibn Sīnā, *el-Isharāt*, f. 184.

71 Po aty, f. 203-47

(apo një send) me një tjetër. I pari quhet subjekti (*meuḏū'* ose *ism*); tjetri është objekti ose përcaktori (*mahmūl* ose *habar*).

Pohimet deklarative dallohen nga llojet e tjera të shprehjeve nga tipari që vetëm ato mund të përshkruhen si të vërtetë apo të rremë. Merrni shembujt e mëposhtëm:

1. Mbylleni derën!
2. Ju lutem, mbylleni derën!
3. A është e mbyllur dera?
4. Dera është e mbyllur.

Ndonëse të katër pohimet përdorin dy fjalë bazë të njëjta, ato kanë domethënie qartësisht të ndryshme. I pari nënkupton një *urdhër*, i dyti një *kërkesë* dhe i treti një *pyetje*. Vini re se asnjë prej tre pohimeve nuk pretendon të përshkruajë gjërat siç ekzistojnë në realitet. Kështu që atyre nuk mund t'u atribuohet vërtetësi apo pavërtetësi. Vetëm pohimi i katërt mund të gjykohet si i vërtetë ose i rremë. Si rrjedhojë, vetëm pohimi deklarativ është subjekt i përshtatshëm i *logjikës*.⁷²

LLOJET E POHIMEVE

Mund të identifikojmë tri lloje pohimesh: kategorike (*hamlī*), lidhëse (*sharti muttesil*) dhe ndarëse (*sharti munfasil*). Dy llojet e fundit emërtohen edhe pohime me kusht.⁷³

Pohimet Kategorikë (*Hamli*)

Pohimet kategorike janë lloji më i thjeshtë i pohimeve në të cilët dy terma lidhen (*mensūb*) me njëri-tjetrin. Për shembull, "studenti

72 Po aty., f. 12; gjithashtu Jūsuf ibn Ebī Bakr as-Sakkākī, *Miftāh el-'Ulūm*, (Bejrut: Dār el-Kutub el-'Ilmijah, 1983), f. 164-5.

73 Ibn Sīna, *El-Isharat*, f. 267, 269-70; gjithashtu Es-Sakkākī, *Miftāh*, f. 440.

është i zellshëm”, është një pohim kategorik. Logjicienët përdorin kuantifikuesit (*sur*) për të specifikuar sasinë e subjektit. Kemi dy lloje kuantifikuesish (*sur*): universalë, në të cilët përdoret fjala “të gjithë” (*kul’l*), dhe të veçantë ose ekzistencialë, në të cilët përdoret fjala “disa” (*ba’d*). Përveç kësaj, pohimet mund të shprehen në formë pohore ose mohore. Në këtë rast, ne kemi katër rrugë të mundshme për të shprehur çfarëdolloj pohimi kategorik. Duke zbatuar këto katër raste në shembullin e cituar më lart, përftojme format e mëposhtme:

1. *Të gjithë* studentët janë të zellshëm.
2. *Disa* studentë janë të zellshëm.
3. *Asnjë* student nuk është i zellshëm.
4. *Disa* studentë nuk janë të zellshëm.

Marrëdhënia ndërmjet katër formave të mundshme të pohimeve kategorike manifestohet zakonisht në katrorin e të kundërtave (*murabba’ el teqabulât*). Katër marrëdhëniet e mundshme janë:

1. Marrëdhënia kundërshtuese: ndodh kur dy pohimet janë të ndryshme si në cilësi, ashtu edhe në sasi, si në rastin ndërmjet (1) dhe (4) ose (2) dhe (3) në shembullin e mësipërm.
2. Marrëdhënia e përkundërt: ndodh ndërmjet pohimeve universalë që janë të ndryshëm nga pikëpamja cilësore, si në rastin ndërmjet (1) dhe (2).
3. Marrëdhënia gjysmë e përkundërt: ndodh ndërmjet dy pohimeve të veçanta që dallojnë cilësisht, si në rastin ndërmjet (2) dhe (4).
4. Marrëdhënie e varësisë: ndodh ndërmjet pohimeve universale që janë të ngjashme nga pikëpamja cilësore, si në rastin ndërmjet (1) dhe (2) ose (3) dhe (4).

Marrëdhëniet e vërtetësisë ndërmjet formave të pohimeve mund të përcaktohen nëpërmjet rregullave të mëposhtme:

1. Pohimet kundërshtuese nuk mund të jenë njëkohësisht të vërteta dhe të rreme.
2. Pohimet e përkundërta nuk mund të jenë njëkohësisht të vërteta, ndonëse mund të jenë njëkohësisht të rreme.
3. Pohimet gjysmë të përkundërta nuk mund të jenë njëkohësisht të rreme, ndonëse mund të jenë të vërteta njëkohësisht.
4. Pohimet e varura kanë dy rregulla:
 - I. Nëse pohimi universal është i vërtetë, pohimi i përveçëm është i vërtetë; por nëse i përveçmi është i vërtetë, universal i nuk mund të dihet.
 - II. Nëse pohimi universal është i rremë, i përveçmi është i panjohur; por nëse i përveçmi është i rremë, edhe universal i është i rremë.

Pohimet me kusht

Pohimet me kusht janë propozime të përbëra, të formuara nga bashkimi i dy shprehjeve të thjeshta.

Më poshtë paraqitet një pohim kushtëzues:

Nëse ju merrni pjesë në mësim, atëherë ju e kaloni klasën.

Vini re se pohimi përbëhet nga dy shprehje. E para emërtohet pararendëse (*muqaddam*), në shembullin tonë shprehja “ju merrni pjesë në mësim”. Fjalja tjetër quhet rrjedhojë (*tālî*); kështu, “ju e kaloni klasën” është kusht ekzistencial që lihet të kuptohet nga shprehja dhe është i pavërtetë. Që këtë buron rregulli i mëposhtëm:

Një pohim me kusht me një pararendës të vërtetë, por rrjedhojë të rreme, është në vetvete i rremë.

Kushtet e nevojshme

Megjithatë, kemi zbuluar se ekziston një grup rrethanash, plotësimi i të cilave është i nevojshëm për të kaluar klasën. Në shembullin tonë, grupi përbëhet nga dy kushte që mund të shprehen si më poshtë:

Nëse merrni pjesë në mësim, atëherë ju e kaloni klasën.

Nëse ju merrni të paktën 90 pikë, atëherë ju e kaloni klasën.

Dy pohimet e mësipërme mund të shprehen ndryshe duke thënë:

Pjesëmarrja juaj në mësim është e nevojshme për të kaluar klasën.

Arritja e 90 pikëve është e nevojshme për të kaluar klasën.

Duke përdorur një formë teoreme, ne mund të shkruajmë:

p është e nevojshme për q .

Dy shprehjet kushtore mund të ndërthuren në një duke bashkëlidhur pararendësit e tyre:

Nëse merrni pjesë në mësim dhe arrini 90 pikë, atëherë ju e kaloni klasën.

Nëse $(p_1$ dhe $p_2)$, atëherë q .

Kushtet e nevojshme dhe të mjaftueshme

Nëse q është e vërtetë, dhe p_1 dhe p_2 janë të vërtetë, atëherë e gjithë shprehja me kusht është e vërtetë. Kjo i bën p_1 dhe p_2 kushte të nevojshme dhe të mjaftueshme për q . Kjo marrëdhënie mund të shprehet në shprehjen e mëposhtme:

q nëse dhe vetëm nëse (p_1 dhe p_2).

Shprehja e mësipërme shpreh një marrëdhënie shkakësore (me disa cilësime që do t'i diskutojnë në një kapitull vijues). Ngjarja q shkaktohet nga një grup kushtesh (p_1 dhe p_2). Secili prej p_1 dhe p_2 është kusht i nevojshëm për q dhe i gjithë grupi krijon një kusht të mjaftueshëm që të ndodhë q .

ARGUMENTIMI (MUḤAXHAH)

Ibn Sina shkruante në veprën e tij të rëndësishme “*El Isharat ve et-Tenbihat*” se arsyetimi nënkupton vënien në lëvizje të mendimit (*fikr*) nga dija përmes të cilës mendja njihet me dije të re.⁷⁴ Ai argumentonte se në mënyrë që lëvizja e mendimit të prodhojë dije shkencore, ishte e nevojshme që ajo të merrte formën e një argumenti (*ḥuxhxheh*), që mund të ndjekë modelin e silogizmit (*kijās*) ose të induksionit (*istikra*).⁷⁵

Sikundër pohimet, argumentet duhen ndarë në dy lloje kryesore: kategorike (*hamli*) dhe me kusht (*sharti*), ndërsa ky i fundit ndahet në lidhës (*muttesil*) dhe ndarës (*munfasil*).

74 Po aty., f. 169-75.

75 Po aty., f. 184-5.

Argumentet Kategorike

Shqyrtoni pohimin e mëposhtëm:

Burri vdiq menjëherë, për shkak se u qëllua me plumb në tru.

Ky është një pohim i përbërë, që krijohet nga dy pohime të thjeshta:

Burri vdiq menjëherë.

Ai u qëllua me plumb në tru.

Vini re se pohimi i dytë i thjeshtë përdoret në pohimet e përbëra për të shpjeguar të parin. Marrëdhënia shpjeguese ndërmjet të dyve shënohet nga togfjalëshi “për shkak se”. Po si mund ta ofrojë një shpjegim të tillë pohimi i dytë? Pjesa më e madhe e lexuesve e gjejnë pohimin e mësipërm kaq të vetëkuptueshëm, sa nuk do të kërkonin sqarim të mëtejshëm. Do të ishte krejt ndryshe nëse do të ballafaqoheshim me pohimin e mëposhtëm:

Regani nuk mund të rikandidojë për në presidencë, sepse ai ka shërbyer dy mandate si president i SHBA-ve.

Për një njeriqë nuk është i familjarizuar me ligjin kushtetues të SHBA-ve, pohimi i dytë nuk ofron ndonjë shpjegim të kënaqshëm për të parin. Për të bërë të qartë lidhjen, lipset të shtohet një pohim tjetër:

Çdo president që ka shërbyer për dy mandate, nuk mund të rikandidojë.

Struktura e silogjizmit

Një argument i plotë (*huxhxheh*) duhet të përfshijë tri dhe jo vetëm dy pohime: dy premisa dhe një përfundim. Le të shohim si ndërtohet një argument i plotë.

1. Regani është president i SHBA-ve, që ka shërbyer për dy mandate.
2. Çdo president që shërben për dy mandate, nuk mund të rikandidojë.
3. Për pasojë, Regani nuk mund të rikandidojë.

Pohimi i parë quhet premisë minore (*el muḳaddimah eṣ-ṣughra*), i dyti njihet si premisë madhore (*el muḳaddimah el kubra*), ndërsa i fundit njihet si përfundim (*en netīxheh*).

Pyetja që lind këtu është se përse përfundimi duhet të vijë nga dy premiset.

Për t'iu përgjigjur pyetjes, le të marrim një shembull të thjeshtë:

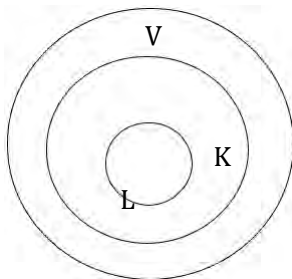
1. Çdo luan është kafshë.
2. Çdo kafshë është e vdekshme.
3. Si rrjedhim, çdo luan është i vdekshëm.

Silogjizmi i mësipërm mund të shkruhet në formën e shkurtuar të mëposhtme:

1. Çdo L është K.
2. Çdo K është V.
3. Si rrjedhim, Çdo L është V.

Vini re se silogjizmi ka vetëm tri terma dhe se kjo lëvizje e mendimit nga premiset drejt përfundimit është mundësuar përmes agjencisë së termit të mesëm. Për të ilustruar se si termi i mesëm lidhet me termat minorë dhe madhorë, le të përdorim paraqitjen në grup:

Është e qartë nga diagrami se L është një nëngrup i V. Me ndihmën e paraqitjes diagramatike, mund të shqyrtohen prerjet e mundshme ndërmjet formave të ndryshme të silogjizmit. Si rrjedhojë, një paraqitje diagramatike provon se përse argumenti i mëposhtëm është i pavlefshëm:



1. *Çdo mace është vigjilente.*
2. *Çdo qen është besnik.*



3. *Si rrjedhim, çdo njeri është i zgjuar.*

Diagramet në formë rrethore na ndihmojnë edhe për të verifikuar të vërtetën e silogjizmave në formë mohore:

1. Asnjë gur nuk është i gjallë.
2. Mermeri është gur.
3. Si rrjedhim, asnjë mermer nuk është i gjallë.

RREGULLAT E SILOGJIZMIT

Kur analizojmë një silogjizëm, duhen respektuar tetë rregullat e mëposhtme:

1. Silogjizmi ka vetëm tre terma: minor, madhor dhe të ndërmjetëm.
2. Asnjë term nuk mund të jetë më i gjerë në përfundim sesa në premisa.
3. Termi i ndërmjetëm nuk duhet të shfaqet në përfundim.
4. Termi i ndërmjetëm duhet të shpërndahet të paktën një herë.
5. Asgjë nuk buron nga dy premisa mohore.⁷⁶
6. Dy premisa pohore nuk mund të japin një përfundim mohor.
7. Përfundimi duhet të ndjekë – nga pikëpamja sasiore dhe cilësore – premisën më të vogël.
8. Nga dy premisa të veçanta nuk rrjedh asgjë.⁷⁷

VLEFSHMËRIA (ŞİHĤAH) DHE PAVLEFSHMËRIA (FESĀD)

Rregullat e silogjizmit janë shkruar për të garantuar vlefshmërinë e argumentit (*şihĥah*) dhe jo të vërtetën e tij thelbësore (*şidk*). Një argument është i vlefshëm nëse ai është ndërtuar në përputhje me rregullat formale të silogjizmit. Logjicienët kanë identifikuar katër forma ose figura kryesore (*eshkāl*), secila

76 Një premisë negative (e kundërta e pohueses) është ajo ku ose kryefjala, ose kallëzuesi është negative, p.sh., s'ka njeri të pavdekshëm.

77 Për një diskutim të mëtejshëm për rregullat e silogjizmit shih Sullivan, *Fundamentals*.

syresh me disa forma ose gjendje minore (*adrāb*). Ne nuk do t'i diskutojmë këto forma këtu, pasi argumentet mund të verifikohen më mirë përmes përdorimit në paraqitjet qarkore. Megjithatë, e vërteta e një argumenti përcaktohet duke këqyrur nëse faktet e shprehura përkojnëme objektet e realitetit.

Argumentet me kusht

Argumentet me kusht kanë dy forma të vlefshme: (1) pohues të pararendësit (*muḩaddem*) dhe (2) mohues të pasardhësit (*tālī*):

1. Nëse p , atëherë q
 p Prandaj q
2. Nëse p atëherë q
Jo q
Prandaj, jo p

Shqyrtoni shembullin e mëposhtëm:

1. Nëse ju arrini mbi 90 pikë, atëherë ju merrni notën A.
Ju arrini mbi 90 pikë.
Prandaj, ju merrni notën A.
2. Nëse ju arrini mbi 90 pikë, ju merrni notën A.
Ju nuk morët notën A.
Prandaj, ju nuk arritët mbi 90 pikë.

Megjithatë, mohimi i pararendësit apo pohimi i pasardhësit nuk prodhon argumente të vlefshme. Shqyrtoni pohimin e mëposhtëm:

Nëse Kualalumpuri është në Xhohor, atëherë ai është në Malajzi.

Vini re se ndërsa pohimi i pararendësit prodhon një argument të vlefshëm, pohimi i pasardhësit nuk e bën këtë. Kuala Lumpur

gjendet në të vërtetë në Malajzi, por prapëseprapë nuk gjendet në Xhohor. Në mënyrë të ngjashme, mohimi i pararendësit nuk e zhbën të vërtetën e pasardhësit. Ky do të ishte rasti kur pararendësi nuk është një kusht i nevojshëm për pasardhësin.

Ndarja dhe shqyrtimi (*el-taḵsīm ue aṣ-sabr*)

Format e mësipërme të pohimeve paraqesin vetëm një lloj të argumenteve me kusht, përkatësisht argumentet lidhëse. Megjithatë, ekziston një lloj tjetër argumenti me kusht i njohur si ndarës (*munfaṣil*). Ky lloj mund të shprehet në formën e mëposhtme.

Ose p ose q		Ose p ose q
Jo p	ose	Jo q
Pra, q		Pra, p

Silogjizmi i mësipërm që marrë nga *fukahatë*, gjuhëtarët dhe logjicienët myslimanë klasikë dhe që zhvilluar si një procedurë e rëndësishme për justifikim. Procedura njihet sot në literaturën perëndimore me emërtimin “justifikimi me eliminim”.⁷⁸ Procedura që përshkruar shkurtimisht nga Es-Sikaki në veprën e tij të rëndësishme “*Miftaḥ el ‘Ulūm: et Taḵsīm ve es Ṣabr*” [dhe mund të ndërmerrej] duke bashkuar dy, apo një numër të kufizuar, emrash me emrin e parë (*mubteda*). Njëri nga emrat e grupit të plotë [të emrave] do të konfirmohej me hedhjen poshtë të pjesës tjetër. Siç mund të thoni [për shembull]: Zejdi është në shtëpi, ose në xhami, ose në treg. Por ai nuk është as në treg as në xhami. Prandaj, ai është në shtëpi. Ky lloj, kur ndarja e tij është e shëndoshë dhe mohimi është i vërtetë, ofron dije

78 Shih Ronald N. Giere, *Understanding Scientific Reasoning* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1984) f. 164-5. Për një diskutim nga studiuesit myslimanë shih el-Ghazālī, *Mīʿar el-ʿIlm*, fq.156; dhe Ahmed ibn Tejmiyyeh, *El-Fataui*, red. Abd el-Rahman el-Nexhdi, vëll. 9, f. 192-3.

kat'i (të sigurtë).⁷⁹ Forma e përgjithshme e procedurës mund të paraqitet si vijon:

D_1 ose D_2 ose D_3

Jo D_1 dhe jo D_2

Atëherë, D_3

Që kjo procedurë të jetë e vlefshme, duhen zbatuar dy rregulla:

1. Ndarja duhet të jetë shteruese. Të gjitha klasat e mundshme duhen përfshirë me qëllim që ekzaminimi të zbatohet ndaj të gjithë spektrit të mundësive dhe jo vetëm ndaj një pjese të tij.
2. Grupi i përgjithshëm duhet ndarë duke përdorur të njëjtin parim.

Dështimi për të ndjekur dy kushtet e përmendura më lart mund të çojë në gabime të rënda. Duke përdorur shembullin e Sikakit për të ilustruar këtë rast, përfundimi se Zejdi është në shtëpi do të jetë i gabuar nëse Zejdi gëzon mundësinë të gjendet në një vend të ndryshëm nga ato të përmendura në pohimin pararendës.

FALSITETET (*MUGĀLAṬĀT*)

Falsitetet rrjedhin nga dy lloj gabimesh: gjuhësore dhe logjike. I pari shfaqet kur shkelen rregullat e gjuhës, ndërsa i dyti kur shpërfillen rregullat e arsytimit. Le të këqyrim shkurtimisht disa nga shembujt kryesorë të falsiteteve, duke filluar me llojin e dytë.

79 El-Sakkākī, *Miftāh*, f. 504.

Falsitetet logjike (*Mugālaṭāt maṇṭiḳījeh*)

1. Falsiteti i rastësisë: ky falsitet ndodh kur rastësorja dhe sipërfaqësorja ngatërrohen me thelbësoren dhe të brendësishmen, sikundër në rastin kur dikush arrin në përfundimin që makinat e bardha janë makinat më të mira të garave për shkak se i ka rastisur të vërejë disa makina të bardha që kanë fituar garat e makinave.
2. Falsiteti i shkakut të rremë: ky falsitet ndodh kur merret si e mirëqenë lidhja shkakësore sa herë që dy ngjarje pasojnë njëra-tjetrën.

Falsitetet gjuhësore

1. Falsiteti i dykuptimshmërisë: ky falsitet njihet edhe si “falsiteti semantik”. Ai ndodh kur një shprehje (fjalë ose frazë) që ka më shumë se një kuptim të dallueshëm, përdoret në një argument. Për shembull:
Çdo gjë që është therëse, ka teh. Uthulla është therëse.
Prandaj, uthulla ka teh.
2. Falsiteti i ndërtimit të dykuptimtë: Omeri dhe dy shokët e tij të ngushtë, Aliu dhe Ahmed, ishin nxënës të mirë të klasës. Më i riu prej tyre, ndonëse jo më i shkëlqyeri, qëllon të ketë notën më të lartë këtë herë.

INDUKSIONI (*ISTIḲRA'*)

Argumentet e diskutuara më lart përdorin arsyetimin deduktiv. Dijetarët myslimanë klasikë përdornin në argumentet e tyre (*ḥuxhexh*) procedurën e *istiḳra'*-së (induksionit). Përveç kësaj,

ata shquanin mes dy llojeve të *istikra'*-së: *istikra' tām* (induksion i plotë) që prodhon dije *kaṭ'i*, dhe *istikra' nākis* (induksion i paplotë) që siguron dije *ḍhannī* ose probabilitistike.⁸⁰

Ne do ta diskutojmë në hollësi procedurën e *istikra'*-së në kapitullin 5. Tani për tani mjafton të paraqitet forma e përgjithshme e saj:

S_1 është F.

S_2 është F.

S_n është F.

Pra, S është F.

Ose, nëse S_{1-n} është F, atëherë S është F.

Kur n është e barabartë me numrin e përgjithshëm të S, induksioni është i plotë; por nëse n është më i vogël se numri i përgjithshëm i S, induksioni është i paplotë.

Teoria e *Meḳāṣid esh-Sherī'ah*: Një Sintezë e Hershme

Për shekuj me radhë, *ḳijās*-i vazhdoi të ishte procedura kryesore për shtrirjen e dispozitave të Sheriatit në ngjarje të reja (*vaḳā'i*). Megjithatë, hap pas hapi, shumë studiues myslimanë filluan të kuptojnë se procedura vuante të paktën nga dy mangësi. Së pari, shtrirja e gjykimit bëhet midis dy objekteve të veçanta. Siç e kuptoi Sakkākīu në "*Miftāh el 'Ulūm*", që shtrirja e zbatimit të jetë e sigurt, duhet të jesh i sigurt se cilësia që perceptohet se bashkëndahet nga të dy objektet është shkaku i vërtetë efektiv (*'il'lah*) i dispozitës. Një kusht që, siç vinte në dukje ai, vështirë se mund të arrihet përmes *ḳijās*-it.⁸¹ Përveç mungesës së siguri-së, duke u mbështetur kryesisht në procedurën e *ḳijās*-it për të zbatuar urdhëresat e shpallura ndaj kushteve në ndryshim të

80 Shih për shembull El-Sakkākī, f. 504; dhe El Ghazālī, *El-Mustasfā*, f. 51-2.

81 El-Sakkākī, f. 504.

shoqërisë, çon në copëtimin e korpusit të dispozitave sheriatike, pasi mungojnë parimet e përgjithshme.

Megjithatë, nga kërkimi i vazhdueshëm për shkaqet efektive të dispozitave të Sheriatit, arsyet për një pjesë të konsiderueshme të pohimeve të Sheriatit u shpjeguan nga fillimi i shek. VII. Kjo i mundësoi një studiuesi të shkëlqyer mysliman të paraqesë një teori inteligjente. Ibrâhim ibn Mūsâ esh-Shātibî formuloi, në veprën e tij “*El Muvaḥḥāt*”, teorinë e maḳāṣid esh-Sherī’ah (qëllimet e Sheriatit). Teoria, me gjithë potencialin e saj të madh për sistemimin e dispozitave të Sheriatit, as nuk qe zhvilluar e as nuk qe zbatuar nga studiuesit myslimanë të mëvonshëm. Përkundrazi, ajo qe shpërfillur pothuajse plotësisht derisa u rizbulua nga Muḥammed ‘Abdūh më pak se një shekull më parë.

Teza e Shatibiut mund të përmbledhet si vijon. Dispozitat e veçanta (*xhuz’i*) të Sheriatit udhëhiqen nga ligje universale (*ḳau-ānīn kul’lījeh*). Këto ligje mund të njihen nga një këqyrje e gjithëmbarshme e formulimeve sheriatike. Duke u mbështetur në një procedurë të induksionit të plotë (*istikra’ tām*), është e mundur të zhvendosemi nga dispozitat e veçanta në ligjet universale të Sheriatit. Propozimi i Shatibiut ishte asgjë më pak se një zhvendosje e jashtëzakonshme dhe e thellë në procedurat metodologjike. Ishte kështu për shkak se përqafimi i procedurave të Shatibiut do të zgjeronte menjëherë fushëveprimin e *ixhtihād*-it nga kufizimi i mëparshëm në *ḳijās*-in e veçantë drejt një procesi gjithëpërfshirës, në të cilin mund të përdorehin si induksioni, ashtu edhe deduksioni. Induksioni do të na lejonte të zhvendoseshim nga e veçanta tek e përgjithshmja, ndërsa deduksioni na jep mundësi të lëvizin në kahun e kundërt, nga e përgjithshmja tek e veçanta.⁸²

Qartësisht, Shatibiu nuk ishte studiuesi i parë mysliman që përdorte induksionin. Induksioni (*istikra’*) ishte përdorur qysh në zhvillimet e hershme të *fikh*-ut nga dijetarë të ndryshëm. Shafi u përdorte atë në “*Risālah*” për të shpërfaqur se përgjithshmëria

82 Esh-Shātibî, *el-Muvaḥḥāt*, vëll. 2, f. 29-39

(*'umūm*) dhe natyra specifike (*huṣūṣ*) e termave mund të përcaktohet vetëm kur ata studiohen në një kontekst gjuhësor të caktuar. Megjithatë, Shatibiu ishte i pari që futi *istiḳra'*-në si instrument metodik për përfitim të parimeve dhe i pari që integroi arsyetimin induktiv dhe deduktiv në një metodologji të unifikuar. Përveç kësaj, Shatibiu bënte thirrje hapur që të përdoret *ḳijās*-i logjik në vend të *ḳijās*it *fikḥī* në arsyetimin juridik. Përpara Shatibiut, *ḳijās*-i logjik përdorej vetëm në *kelām* dhe në veprat e filozofisë, ndërsa vetëm *ḳijās*it *temthīlī* lejohej zyrtarisht në studimet e *fikḥ*-ut. Duke manifestuar mundësinë, madje edhe domosdoshmërinë, e një përqasjeje të gërshetuar të induksionit dhe të deduksionit për sistematizimin e *fikḥ*-ut, Shatibiu e bëri thelbësor përdorimin e *ḳijās*-it logjik (silogjizmit).

Duke analizuar strukturën e inferencës sheriatike, ai shprehej:

Çdo inferencë sheriatike është e bazuar (*mebni*) në dy premisa. Njëra i përket procesit të kuptimit të shkakut efektiv (*taḥḳīk el menāt*) të gjykimit (*ḥukm*). Tjetra i përket vetë gjykimit sheriatik. E para është teorike. Me teorike këtu nënkuptoj atë që nuk është narrative (*naḳlī-jeh*), pavarësisht nëse është vendosur nga mendimi apo përsiatja. Për pasojë, unë nuk kam ndërmend të ballafaqoj teoriken me të nevojshmen. [Premisa] e dytë është narrative (*naḳlī-jeh*). Zbatimi i kësaj është i qartë në çdo temë sheriatike. Ajo është e zbatueshme edhe për çdo subjekt, qoftë ai racional apo narrativ... [Për shembull], kur thonë: çdo [substancë] është e paligjshme (*ḥarām*); një [substancë] nuk mund të gjykohet derisa të mund të verifikohet nëse ajo mund të përdoret [për shkak se nuk është dehëse] ose nuk mund të përdoret. Është e nevojshme, pra, të verifikohet nëse është *ḥamr* (dehëse) ose jo, i cili është edhe kuptimi i *taḥḳīk el menāt* (të kuptuarit e shkakut efektiv).⁸³

Shatibiu identifikonte tri nivele të ligjeve apo të normave universale (*ḳavā'id*), të cilat ai i clësonte edhe me termin *meḳāsid* (qëllimet). Në krye të tri niveleve qëndron *el meḳāsid eḍ-ḍarūrī-jeh* (qëllimet e nevojshme). Këto janë të nevojshme, sepse janë të pashmangshme për përmbushjen e "interesave të fesë dhe të

83 Po aty, vëll. 3, f. 43-4.

jetës”, pa të cilat do të mbizotëronin korruptimi dhe çrregullimi.⁸⁴ Ai identifikon pesë qëllime të nevojshme të Sheriatit: ruajtjen e fesë, të jetës, të trashëgimisë, të pasurisë dhe të intelektit.⁸⁵

Në nivelin e dytë të hierarkisë së qëllimeve universale (*meḳāsid kul’lījeh*) të Sheriatit qëndrojnë ato që Shatibiu i quan *haxhijjat* (nevojat). Ai nuk identifikonte ndonjë prej këtyre parimeve, por argumentonte se ato ishin parime të prejardhura, që synonin të lehtësonin mundimin dhe vështirësitë e skajshme, të cilat mund të shpien në plogështi dhe pasivitet.

Niveli i tretë dhe i fundit i qëllimeve përbëhet nga ato që Shatibiu i emërtonte *taḥsinijāt* (lehtësirat). Ndërsa kategoria e mëparshme ka si qëllim të asgjësojë të keqen, kjo kategori e fundit synon të përforcojë dhe të përkrahë të mirën në jetën e njeriut. Këtu, sërish, Shatibiu nuk identifikonte parimet specifike apo të përgjithshme, por argumentonte se ky lloj “i përket fushës së virtytit dhe të moralit.”⁸⁶

Më tej, ai argumentonte se, ndryshe nga dispozitat e Sheriatit, të cilat janë probabilistike (*ḍhannī*), tri nivelet e parimeve universale (*kavā'id*) që kishte skicuar ai ishin të sigurta (*ḳat’ī*). Siguria buron nga grumbullimi i evidencave probabilistike (*dalāil ḍhannījeh*). Le të ndjekim argumentin e Shatibiut për të parë se si e provon ai mëtimin e tij:

Asnjë nga njerëzit e *ixhtihād*-it në Sheriat nuk mund të jetë dyshues për sigurinë e këtyre tri [grupeve të] parimeve [d.m.th., të nevojshmet, ekzigjencat dhe lehtësitë]. Argumenti i këtij [vlerësimi] mund të gjendet në zbatimin e parimit të induksionit në Sheriat dhe të përsiatjes së dispozitave të tij universale dhe specifike, në mënyrë që të zbulohen aspektet e tij të përgjithshme. [Frytet e këtij] induksioni konfirmohen jo me evidencë individuale, por përmes vetë procesit të grumbullimit të evidencës.⁸⁷

84 Po aty., vëll. 3, f. 8.

85 Po aty., f. 105.

86 Po aty., f. 11.

87 Po aty., f. 51.

Procedura e propozuar nga Shatibiu nuk është statike dhe as e njëanshme, sepse përfshin zbatimin e njëpasnjëshëm të induksionit dhe të deduksionit, me anë të të cilve specifikja përfshihet në mënyrë konstante nën mbështjelljen e universale; në të njëjtën kohë, universalja korrigjohet dhe përsoset vazhdimisht nga specifikja. Procesi dialektik përcaktohet nga dy rregulla të ndërlidhura:

Së pari, konflikti ndërmjet parimeve universale dhe disa rasteve specifike nuk shfuqizon të parat.

Së dyti, universalja duhet të modifikohet sa herë që është e mundshme, me qëllim që të strehojë specifikën.⁸⁸

Është e qartë, universalja nuk mund të shfuqizohet vetëm pse nuk mund të marrë parasysh disa raste, sepse një parim arrin nivelin e universalitetit vetëm pas një procesi të gjatë dhe të gjerë, në të cilin raste të panumërta të specifike kanë vërtetuar dhe provuar vërtetësinë e tij. Nga ana tjetër, meqenëse parimi universal fitohet duke përsiatur mbi specifikën, kjo e fundit nuk mund të shpërfilllet kurrësi. Universalja duhet të përshtatet, në mënyrë që të pranojë dhe të marrë parasysh raste specifike. Kjo përshtatje ndihmon, pa dyshim, në përsosjen e parimit universal.

88 Po aty, f. 52-4, 61-3



KAPITULLI 4

Shkenca dhe problematika e dijes metafizike

Përkthimi i shkencave greke në gjuhën arabe dhe lindja e shkencës së *kelāmit* për të mbrojtur Islamin nga formulimet e filozofisë greke, veçanërisht në fushën e teologjisë, i shtyu dijetarët myslimanë të shqyrtonin bazat e dijes. Dijetarët e *kelām-it*, *à la* Gazālī, hodhën poshtë arsyetimet greke se dija rreth realitetit metafizik mund të arrihet përmes argumentit racional. Ata paraqitnin një grup formulimesh metafizike, mbështetur në të kuptuarit e tyre të Zbulsës. Ibn Rushdi (Averroes), që përfaqësonte filozofët myslimanë, provonte, ndërkaq, se përfundimet që nxirrnin nga burimet e shpallura studiuesit e *kelām-it* ishin të çala. Polemika ndërmjet Ibn Rushdit dhe Gazālīut, si dhe komentet e dijetarëve myslimanë të mëvonshëm mbi elemente të debatit, nxorën në pah natyrën problematike të formulimeve metafizike.

Në kuptimin e saj më të gjerë, metafizika merret me transcendentalen dhe mbi-shqisoren, d.m.th., të padukshmen. Si e tillë, metafizika përfshin të gjitha entitetet mendore, duke përfshirë koncepte të tilla si përjetësia, jeta e përtejme, liria, shkakësia

etj.. Prandaj, vetëm entitete të veçanta që mund të përkapen përmes shqisave, do të përkonin jashtë metafizikës. Sidoqoftë, mund të bëjmë dallimin, brenda sferës së metafizikës, midis marrëdhënieve të përgjithshme (p.sh., shkakësisë, lirisë së vullnetit) dhe entiteteve mbishqisore (p.sh., engjëjve, shpirtit dhe jetës së përtejme). Metafizika është më shpesh e lidhur me elementet e fundit dhe më rrallë me të parët.

KUFIZIMI I ARGUMENTEVE RACIONALË

Ndërsa, si *felasifeh*, ashtu edhe *mutekel'limūnēt* e pranonin logjikën greke si shkencë, këta të dytët hidhnin poshtë aspektet përmbajtësore të filozofisë greke, veçanërisht studimin e *ilāhi-jāt-it* (teologjisë).⁸⁹ Tensioni ndërmjet filozofisë dhe *kelām-it* arriti zenitin e tij në polemikën teorike ndërmjet dy dijetarëve të shquar myslimanë, Ebū Ḥāmid el Gazālī, i cili shkroi veprën e tij "*Tehāfut el felāsifah*" (*Inkoherenca e filozofëve*) për të hedhur poshtë veprën e filozofëve, veçanërisht në rrafshin e teologjisë, ndërsa Ebū el Velīd ibn Rushd (Averroes) shkroi veprën e tij "*Tehāfut et-Tehāfut*" (*Inkoherenca e "Inkoherencës"*), e cila mund të titullohet njësoj edhe si "*Refuzimi i mutekel'limūnëve*".

Pretendimi kryesor i Gazālīut kundër filozofëve është se gjykimet e tyre nuk mbështeten në njohuri të vërtetuara dhe të sigurta, por në spekulime dhe probabilitet. Më tej, Gazālīu argumenton se besueshmëria e metafizikës greke nuk mbështetet në meritat e veta. Përkundrazi, vlefshmëria e tij ishte presupozuar në besueshmërinë e shkencave greke matematikore dhe logjike.⁹⁰

89 El-Ghazālī mohonte se logjika e ka origjinën në filozofinë greke, duke argumentuar se ajo ishte një shkencë racionale me origjinë në *kelām*, arti i mendimit. Shih *Tahāfut el-Felasifah* (Kajro: Dār el-Ma'ārif, n.d.), f. 71.

90 Po aty, f. 62-3.

Ai dalloi tri fusha, në të cilat *kelām*-i dhe filozofia mund të arrinin në përplasje: semantika, fizika dhe metafizika (ose teologjia). Ndërsa ai paralajmëroi studiuesit myslimanë ndaj një kundërshtimi të nxituar të njohurive filozofike duke u mbështetur në mosmarrëveshjet semantike mbi përdorimin e termave të caktuar, ose duke u mbështetur në mosmarrëveshjen e dukshme midis formulimeve kuranore dhe dijeve fizike, nuk ngurroi të pohonte atë që ai e vështronte si një kundërthënie të pashërueshme midis *usūl ed-dīn* (parimeve të fesë) dhe studimit racional të Hyjnisë (*ilāhijāt*).⁹¹

Është përtej qëllimit të këtij studimi që të rishikohen të njëzet pikat e polemikës, të diskutuara në "*Tahāfut*". Përkundrazi, ne do të studiojmë një nga argumentet për të kuptuar bazën e polemikës së Gazālīut. Çështja e parë e ngritur nga Gazālīu kundër filozofëve titullohet "Hedhja poshtë e besimit të përjetësisë së botës". Qasja që përdor Gazālīunë polemikën e tij është që të ofrojë një ekspozim të plotë të argumentit të filozofëve, përpara se të ofrojë përgënjeshttrimin ose kundër-argumentin e tij. Ne do të ndjekim strategjinë e Gazālīut dhe do të ofrojmë argumentin e filozofëve, siç na përcillet nga Gazālīu, para se të paraqesim vetë argumentin e tij.

ARGUMENTI I FILOZOFËVE

Në mënyrë që të ruajmë qëndrimin e Gazālīut ndaj lëndës së Shkencës dhe të Problematikës së Dijes Metafizike dhe të mënyrës së tij të argumentimit, ne do të citojmë gjerësisht nga libri i tij, "*Tahāfut el felāsifeh*", duke përfshirë përmbledhjen koncize të mëposhtme të argumentit të filozofëve:

91 Shih Po aty., f. 65-7.

Burimi i një (qenieje) të përkohshme nga një (qenie) e përhershme është absolutisht i pamundur. Sepse, nëse përfytyrojmë të përbetshmin në një etapë kur ende bota nuk kishte filluar prej Tij, atëherë arsyeja se përse ajo nuk kishte zënë fill duhet të ketë qenë se nuk kishte një përcaktues për ekzistencën e saj dhe se ekzistenca e botës ishte vetëm një mundësi. Prandaj, kur më vonë bota vjen në ekzistencë, ne duhet të zgjedhim njërën prej alternativave (për ta shpjeguar atë) – përkatësisht: ose se përcaktuesi ishte shfaqur, ose se nuk ishte shfaqur. Nëse përcaktuesi nuk kishte dalë në pah, bota do të mbetej përsëri në gjendjen e një mundshmërie të thjeshtë, në të cilën ishte më parë. Por nëse ai është shfaqur, kush është nismuesi i vetë përcaktorit? Dhe përse ai vjen në jetë tani dhe jo më parë? Kësisoj, pyetja që lidhet me prejardhjen e përcaktuesit qëndron. Më në fund, që kur të gjitha gjendet e të Përbetshmit janë njësoj, ose asgjë nuk do të burojë prej tij, ose çdo gjë që buron do të vijojë të burojë përherë. Pasi është e pamundur që gjendja e dhënies fund të ndryshojë nga gjendja e nismimit.

Për të hedhur dritë mbi këtë çështje, mund të thuhet: “Përse nuk e filloi botën përpara fillimit të saj?” Nuk është e mundur të thuhet: “Për shkak të paaftësisë së Tij për të sjellë botën në ekzistencë”, as nuk mund të thuhet: “Për shkak të pamundësisë së ardhjes së botës në ekzistencë”. Pasi kjo do të nënkuptonte se Ai ndryshoi nga paaftësia në fuqi, ose se bota ndryshoi nga pamundësia në mundësi. Të dyja kuptimet janë absurde. As nuk mund të thuhet se përpara kohës së nismimit të botës nuk ekzistonte një qëllim dhe se qëllimi lindi më vonë. As nuk është e mundur t’i vishet (mosnisa e botës përpara se ajo të nisej) mungesës së mjeteve në një etapë dhe të ekzistencës së saj në një etapë tjetër. Gjëja më e përngjashme për t’u përfytyruar është të thuhet se Ai nuk e kishte dashur ekzistencën e botës më parë. Por prej këtej lind nevoja të thuhet: “Bota është rrjedhojë e shfaqjes së vullnetit të Tij për ekzistencën e saj pas mungesës së këtij vullneti.” Prandaj, vullneti ka pasur një fillim në kohë. Por të filluarit e vullnetit në Qenien Hyjnore është i pamundur, sepse ai nuk është subjekt i ngjarjeve të përkohshme. Nga ana tjetër, fillimi i vullnetit jo në qenien e Tij, nuk mund ta bëjë Atë një qenie me vullnet.

Edhe nëse heqim dorë nga hetimi lidhur me bazën në të cilën zuri fill vullneti, a nuk qëndron prapëseprapë vështirësia lidhur me vetë aktin ezanafillës? Prej nga zë fill vullneti? Përse zë fill tani? Përse nuk filloi më herët? A zë fill ai tani nga një burim i ndryshëm nga Zoti? Nëse mund të ekzistojë një qenie e përkohshme që nuk është sjellë në ekzistencë nga askush, atëherë vetë bota do të ishte një ekzistues i tillë,

aq sa të ishte e pavarur nga Krijuesi. Se cili do të ishte atëbotë dallimi ndërmjet një qenieje të përkohshme dhe një tjetre?

Pra, nëse zanafilla e botës i atribuohet veprimit të Zotit, pyetja mbetet përsëri: përse tani dhe përse jo më parë? A ishte pasojë e mungesës së mjeteve, të fuqisë, të qëllimit apo të natyrës? Nëse po, kalimi nga kjo etapë në atë të ekzistencës do të risillte vështirësinë që ndeshnim në nisje. Nëse thuhet se ajo ishte rrjedhojë e mungesës së vullnetit, atëherë një akt vullneti do të kishte nevojë për një tjetër, e më tej *ad infinitum*.

Që këtej, është absolutisht e qartë se burimi e të përkohshmes nga e përjetshmja është e pamundur nëse nuk do të ndodhte një ndryshim në të përjetshmen sa i përket fuqisë, mjeteve, kohës apo natyrës. Ndërkaq është e pamundur të merret i mirëqenë një ndryshim në gjendjet e të përjetshmes. Pasi, si një ngjarje e përkohshme, ai ndryshim do të ishte si çdo ndryshim tjetër (në gjërat jo të përjetshme). Si rrjedhojë (në rastin e të përjetshmes), ndryshimi i çdo lloji qoftë është i pamundur. Tani që bota është vërtetuar se ka ekzistuar (gjithmonë) dhe është manifestuar pamundësia e fillimit të saj në kohë, arrijmë në përfundimin se bota është e përjetshme.⁹²

Që të kuptojmë strukturën e argumentit dhe bazën e mospajti- mit ndërmjet Gazālīut, si përfaqësues i *mutekel'limūneve*, dhe filozofëve, le ta përmbledhim argumentin e mësipërm. Duke zëvendësuar pohimet kryesore të argumentit me simbole, ne përftojmë:

- G : Zoti është i Përjetshëm
- D : Bota është e përjetshme
- W : Vullneti i Zotit është i përjetshëm
- P : Fuqia e Zotit është absolute

92 Po aty, f. 76-8; cituar në Kamali, (përkthim), f. 14-5.

Ploja kryesore e argumentit mund të paraqitet si vijon:

- (1) Nëse Zoti është i përjetshëm, atëherë vullneti i Tij është i përjetshëm dhe fuqia e Tij është absolute. Ose Nëse G, atëherë (W dhe P).
- (2) Nëse vullneti i Zotit është i përjetshëm dhe fuqia e Tij është absolute, bota është e përjetshme. Ose Nëse (W dhe P), atëherë D.
- (3) Zoti është i përjetshëm, ose G.
- (4) Vullneti i Tij është i përjetshëm dhe fuqia e tij është absolute, ose W dhe P.
- (5) Për pasojë, bota është e përjetshme, ose Që këtë D.

Le ta përmbledhim argumentin e mësipërm:

- (1) Nëse G, atëherë (W dhe P),
- (2) Nëse (W dhe P), atëherë D
- (3) G
- (4) W dhe P
- (5) Që këtë D.

POLEMIKA E GAZĀLĪUT

Kundërshtimi i Gazālīut ndaj argumentimit të filozofëve nuk drejtohet kundër vlefshmërisë së formës apo të strukturës së tij, por ndaj të vërtetës në premisën e dytë. Duke iu drejtuar filozofëve, ai argumenton:

Si do ta hidhni poshtë dikë që thotë se bota erdhi në ekzistencë për shkak të Vullnetit të Përjetshëm, që e kërkonte ekzistencën e saj në kohën në të cilën ajo erdhi faktikisht në ekzistencë, dhe që kërkonte që mosekzistenca (e botës) të zgjaste aq sa zgjati dhe (kërkonte) që ekzistenca të fillonte aty ku kishte filluar? Kështu, me këtë pikëpamje,

ekzistenca e botës nuk ishte një objekt i Vullnetit të Përrjetshëm, përpara se bota të ekzistonte faktikisht. Prej këtej buron edhe mosrealizimi i saj. Ajo ishte objekt i Vullnetit në çastin që u përmbush. Çfarë mund të na pengojë nga besimi i diçkaje të tillë dhe cila është kundërtënia që ajo përmban?⁹³

Duke zëvendësuar premisën e pohuar nga Gazāliu në argumentin e mësipërm me premisën e filozofëve që shfaqet në (2), përftojmë:

Nëse (W dhe P) atëherë ~ D

Argumenti i plotë merr tani formën e mëposhtme:

(1) Nëse G atëherë (W dhe P)

(2) Nëse (W dhe P) atëherë ~ D

(3) G

(4) W dhe P

(5) Që këtej ~ D

Vëreni se si argumentet e *felāsifah*, ashtu edhe ato të Gazāliut, janë të vlefshme. Mospajtimi, pra, precipiton në përcaktimin se cili version i premisë (2) është i vërtetë. Në të vërtetë, këtu qëndron edhe polemika kryesore e Gazāliut ndaj vlerësimit të filozofëve se bota është e përrjetshme. Siç shprehet ai:

Nga e dini ju pamundësinë e atribuimit vullnetit të përrjetshëm të zanafillës së diçkaje? A është nevoja rationale e vetëkuptueshme, apo dija teorike, e cila shërben si shtrat për gjykimin tuaj? Apo, për të përdorur termin e vënë në punë prej jush në logjikë, a janë në gjykimin tuaj të dy termat të bashkuar përmes një termi të ndërmjetëm, apo pa një term të ndërmjetëm? Nëse mëtoni se ata lidhen me anë të një termi të ndërmjetëm – d.m.th., nëse metoda juaj është deduktive – ju duhet të tregoni se cili është ai term. Por nëse ju mëtoni se kjo pamundësi njihet si fakt i vetëkuptueshëm, përse kundërshtarët tuaj nuk e bashkëndajnë këtë dije me ju? Njerëzit që besojnë në prejardhjen e përkohshme të botës, nuk janë të kufizuar as në numër as brenda një qyteti. Askush nuk do të dyshonte se, nga urrejtja për arsyen, ata besojnë në diçka që e dinë se është e pavërtetë. Është, pra, e nevojshme

93 Po aty, f. 80; Kamali, (përkth.), f. 16.

që ju të vërtetoni, në përputhje me rregullat e logjikës, se është e pamundur t'i vishet Vullnetit të Përjetshëm prejardhja e botës. Gjithë çfarë keni thënë deri më sot, përbën vetëm një sugjerim për pamundësi dhe për një përngjasim të Vullnetit Hyjnor me prirjen apo me vullnetin tonë. Krahاسimi është i rremë, pasi vullneti i përjetshëm nuk u përngjet qëllimeve të përkohshme. Thjesht sugjerimi për pamundësi, i pambështetur nga një argument, është i pamjaftë.⁹⁴

Kundërshtimi i Gazālīut është i drejtpërdrejtë. Pohimi se bota është e përjetshme, nuk është i justifikuar as mbi bazën e si-logjizmit (pasi mungon një term i ndërmjetëm) dhe as nuk është një e vërtetë e domosdoshme që e kërkon arsyeja. Si rrjedhojë, ai mbështetet mbi të njëjtin themel me mohimin e tij. Gazālīu e shpërfaq në mënyrë të shkëlqyer se zgjidhja e përplasjes ndërmjet pohimeve të filozofëve dhe të *mutekel'limūnve* nuk mund të bëhet mbi bazën e argumentit logjik, por mbi bazën e të vërtetës ontologjike. Në këtë mënyrë, ai shpalosi kufizimin e argumentimit logjik.

Vepra e Gazālīut provokoi një përgjigje të fortë nga një tjetër intelektual i shquar, Ibn Rushdi. Ibn Rushdi, bashkëkohës i Gazālīut (v. 1198 p.e.s), anoi me *felāsifah* kundër *mutekel'limūnve*. Në veprën "*Tahāfut et-tahāfut*" (Inkoherenca e inkoherencës), Ibn Rushdi ka për qëllim të tregojë se argumentet e *felāsifah* ishin më të besueshme se ato të Gazālīut dhe se ato të *mutekel'limūnve* në tërësi. Ai nuk është plotësisht kundra Gazālīut në refuzimin e *felāsifah* edhe kur përpiqet të nxjerrë në pah se argumentet e Gazālīut nuk janë të vlefshme.⁹⁵ Ibn Rushdi mbrojt, kështu, *felāsifah* me argumentin se ndërsa saktësia (*ṣidq*) e argumenteve mund të vihet në dyshim, vlefshmëria (*ṣiḥḥah*) e tyre jo.

Mbrojtja e filozofëve nga Ibn Rushd nuk e pakëson vlerën e mëtimin të Gazālīut se pohimet e tyre metafizike ishin thjesht spekulime (*ḍhann*). Megjithatë, ndihmesa e tij kryesore ishte të

94 El-Ghazālī, *Tahāfut*, f. 84; Kamali, (përkth.), fq.18-9.

95 Shih për shembull, Ibn Rushd, *Tahāfut et-Tahāfut* (Bot.III. Kajro: Dār el-Ma'ārif, n.d.), vëll. 1, f. 6466, 216-19.

dëshmonte se argumentet e *mutekel'limūneve* ishin qartësisht po aq spekulative dhe, që këtej, nuk mund të prodhonin dije të sigurt (*kat'i*). Ibn Rushdi e qorton Gazālīun duke vënë në dukje se argumentet që ky i fundit paraqet për të demonstruar se bota kishte një prejardhje në kohë, ishin të pambështetura. Ai, gjithashtu, fshikullon *mutekel'limūnēt* për këmbënguljen e tyre se bota ishte krijuar nga asgjëja, duke rënë ndesh me evidencën e shpallur që ajo ishte krijuar nga lënda që ekzistonte më parë.

Për të treguar se si Ibn Rushd tregon që metodat e *mutekel'limūneve* nuk ngrihen në nivelin e shkencës së rreptë, ne do të shqyrtojmë se si ai upërgjigjet provave të tyre të prejardhjes së botës. Ne do të fillojmë me përgënjeshttrimin e tij të provave të Gazālīut, pastaj do të vijojmë të diskutojmë kundërshtimin e tij ndaj tërë qasjes së *mutekel'limūneve*. Në vijim, paraqitet argumenti i Gazālīut dhe kundërshtimi i Ibn Rushd:

[Gazālīu thotë]: Si do t'i përgënjeshtroi kundërshtarët tuaj kur ata thonë se përjetësia e botës është e pamundur, sepse nënkupton një numër të pafund dhe një pafundësi të uniteteve për rrotullimin sferik, megjithëse ato mund të pjesëtohen me gjashtë, me katër dhe me dy?⁹⁶

Pasi sfera e diellit rrotullohet në një vit, sfera e Saturnit në tridhjetë vjet dhe kështu, rrotullimi i Saturnit është një e tridhjeta, dhe rrotullimi i Jupiterit (për Jupiterin rrotullohet në dymbëdhjetë vjet) një e dymbëdhjeta e rrotullimit të diellit. Por proporcioni i Saturnit prej një të tridhjetat dhe madje prej pafundësisë së sferës së yjeve të palëvizshëm që rrotullohen një herë në tridhjetegjashtëmijë vjet, është i njëjtë me rrotullimin ditor që dielli kryen për njëzetekatër orë. Nëse tani, kundërshtari juaj thotë se kjo është qartësisht e pamundur, ku ndryshon argumenti juaj nga i tiji? Dhe supozoni se pyetet: a janë numrat e këtyre rrotullimeve tek apo çift, ose edhe tek edhe çift, ose as tek e as çift? Nëse përgjigjeni edhe tek, edhe çift, ose as tek e as çift, ju thoni atë që është qartësisht e pakuptimtë. Nëse, sidoqoftë, ju thoni "tek" ose "çift", teku dhe çifti bëhen çift ose tek nga shtimi i një njësie; dhe si mund t'i mungojë një njësi pafundësisë? Prandaj, duhet të nxirrni përfundimin se ato nuk janë as tek e as çift.

96 Këtu, në tekstin në arabisht, pasazhi i fundit i Ghazālīut, i cili më herët qe dhënë në një formë të shkurtuar, përsëritet i plotë.

Unë [Ibën Rushdi] them:

Edhe ky është një argument sofist. Ai përmblihet në fjalët: Në të njëjtën mënyrë që nuk jeni në gjendje të hidhni poshtë argumentet tona për krijimin e botës në kohë, se nëse do të ishte e pafundme, numri i rrotullimeve të saj nuk do të ishte as tek e as çift, po kështu nuk mund të hedhim poshtë teorinë tuaj se ndikimi i një agjenti, kushtet e të cilit përmbushen gjithmonë, nuk mund të vonohet. Ky argument synon vetëm të krijojë dhe ngulisë një dyshim, që është një prej objektivave të sofistit.

Por ju, lexues të këtij libri, keni dëgjuar tashmë argumentet e filozofëve për vërtetimin e përgjithshmërisë së botës dhe përgënjeshttrimin e tyre nga esh'arijtë. Tani dëgjoni provat e esh'arijve se pse i përgënjeshtrojnë dhe argumentet e filozofëve që i hedhin poshtë ato prova në fjalët e Gazāliut.

Unë them:

Shkurtimisht, nëse përfytyroni dy lëvizje rrethore në të njëjtën kohë të kufizuar dhe përfytyroni, më pas, një pjesë të kufizuar të këtyre lëvizjeve në një kohë të kufizuar, raporti ndërmjet pjesëve të dy lëvizjeve rrethore dhe ndërmjet tërësive të tyre do të jetë i njëjtë. Për shembull, nëse lëvizja rrethore e Saturnit në periudhën që ne e quajmë vit është një e tridhjeta e lëvizjes rrethore të diellit gjatë kësaj periudhe, dhe ju përfytyroni tërë lëvizjet rrethore të diellit në raport me tërë lëvizjet rrethore të Saturnit në të njëjtën periudhë, doemos raporti ndërmjet tërësive të tyre dhe pjesëve të tyre do të jetë i njëjtë. Ndërkaq, nëse nuk ka raport ndërmjet dy lëvizjeve në tërësinë e tyre, për shkak se të dyja janë potenciale, d.m.th., nuk kanë as fillim e as fund, por ekziston një raport ndërmjet pjesëve, pasi ato janë faktike, atëherë raporti ndërmjet tërësive jo doemos është i njëjtë me raportin ndërmjet pjesëve – megjithëse të shumtë janë ata që mendojnë kësaj, duke e mbështetur argumentin e tyre mbi këtë paragjykim – pasi nuk ka raport ndërmjet dy madhësive apo masave që konsiderohen njësoj të pafundme. Pra, kur të lashtët besonin, bie fjala, se tërësia e lëvizjeve të diellit dhe të Saturnit nuk kishte as fillim e as fund, nuk mund të kishte raport ndërmjet tyre, pasi kjo do të nënkuptonte fundshmërinë e të dy tërësive në fjalë, njësoj siç tregohet një gjë e tillë për të dyja pjesët përkatëse. Kjo është e vetëkuptueshme. Kundërshtarët tanë besojnë se, kur një raport më i madh apo më i vogël ekziston ndërmjet pjesëve, ky raport qëndron edhe për tërësitë,

por kjo është e domosdoshme vetëm kur tërësitë janë të vërteta. Ngase te pafundësia nuk ekziston as më e vogla, as më e madhja.⁹⁷

Argumenti i Gazālīut mund të përmblihet si vijon:

- (1) Nëse bota do të ishte e përjetshme, atëherë rrotullimet sferike të trupave yjorë do të ishin të njëjta.
- (2) Rrotullimet sferike të trupave qiellorë nuk janë të njëjta.
- (3) Kësisoj, bota nuk është e përjetshme.

Duke zëvendësuar variablat për pohimet e mësipërme, argumenti mund të shkruhet në formën e mëposhtme:

W: Bota është e përjetshme.

R: Rrotullimet sferike të trupave qiellorë janë të njëjtë.

- (1) Nëse W, atëherë R.
- (2) –R
- (3) Atëherë –W

Argumenti i mësipërm është logjikisht i vlefshëm. Kundërshtimi që ngriti Ibn Rushd nuk drejtohet ndaj formës së tij logjike, por ndaj të vërtetës së tij përmbajtësore. Mosmarrëveshja e dy intelektualëve sillet rreth faktit nëse pohimi i kushtëzuar është e vërtetë ose jo. Pohimi i Gazālīut është se meqë raporti i rrotullimeve sferike të një trupi qiellor me atë të një trupi tjetër është i ndryshëm, mëtimi se bota është e përjetshme nuk mund të mbështetet. Përgjigjja e Ibn Rushdit është se ndryshimi në raportin e rrotullimit të trupave qiellorë e humbet rëndësinë e tij ndërsa lëvizim drejt pafundësisë. Një e pesta apo një e gjashta e pafundësisë nuk përbën ndonjë dallim, pasi të gjitha përfundojnë në pafundësi. Ibn Rushdi ia del të tregojë se mohimi i përjetësisë së botës nga ana e Gazālīut ishte i pambështetur matematikisht.

97 Ibn Rushd, *Tahāfut et-Tahāfut*, f. 79-82; Përkthim f. 8-10.

Ibn Rushdi nuk mjaftohet me nxjerrjen në pah se përgënjeshtrimi i filozofëve nga Gazālīu është i pambështetur, por shkon më tej për të vënë në dukje se mëtimi i *mutekel'limūnëve* që bota ishte krijuar nga asgjëja, bie ndesh si me përvojën njerëzore, ashtu edhe me Zbulesën Hyjnore. Ai shkruan:

Tani, me premisën se trupi qiellor është prodhuar, ata [*mutekel'limūnët*] hamendësojnë se ky prodhim ka ndodhur në një mënyrë mjaft të ndryshme nga ajo që kuptohet me prodhim në botën empirike. Në botën empirike, përkatësisht, gjërat prodhohen prej një gjësendi, në kohë dhe në hapësirë, dhe me një cilësi të përcaktuar, jo në tërësinë e tyre. Që këtë, në botën empirike nuk ka prodhim të një trupi nga çfarë nuk është trup. Ata nuk e merrnin të mirëqenë që agjenti përkatës të vepronte si një agent në botën empirike, pasi agjenti empirik e shndërron një cilësi të ekzistentit në një tjetër; ai nuk ndryshon mos-ekzistencën absolute në ekzistencë – as nuk e sjell ekzistentin në një formë dhe cilësi të njohshme përmes të cilës ky ekzistent të bëhet një tjetër ekzistent në vend të tij, i ndryshëm prej tij në substancë, përkufizim, emër dhe veprim, siç është shprehur në Fjalët Hyjnore:

“E krijuam njeriun prej një prejardhjeje balte. Pastaj e bëmë një pikë lëngu në vend të sigurt. Pikën e lëngut e krijuam, pastaj, gjak të trashë; gjakun e krijuam copë mishi...” Pikërisht për këtë arsye, filozofët e lashtë besonin se ekzistenti absolut as nuk vjen në ekzistencë, as nuk mund të asgjësohet.

Tani, nëse *mutekel'limūnëve* u pranohet se qiejt qenë krijuar në kohë, ata nuk janë në gjendje të vërtetojnë se qiejt janë gjërat e para që u krijuan, siç është kuptimi i qartë i asaj që thuhet në Librin e Madhërueshëm në më shumë se një varg; për shembull, në Fjalët Hyjnore, “A nuk vërejnë mohuesit se qiejt e toka ishin të ngjitur?”, në fjalët “ndërsa fronti i Tij ishte mbi ujë” dhe në fjalët “Pastaj iu përqendrua qiellit që ishte tym”.⁹⁸

Me sa duket, Ibn Rushdi është më i interesuar të nënvizojë gabimet e Gazālīut dhe të *mutekel'limūnëve* në tërësi, sesa të mbrojë *felāsifah*. Sepse ai nuk heq dorë nga vënia në dukje e asaj që ai e

98 Po aty, f. 365-7; përkth., f. 132.

quan dredhi (*shana'at*) e *felāsifah* krahas atyre të *mutekel'limū-nëve*.⁹⁹

Megjithatë, ai shfaqet veçanërisht kritik ndaj përqasjes së *mutekel'limūnëve* ndaj të mësuarit dhe shkencës, duke i akuzuar ata si më të interesuar për të bindur masat dhe fituar mbështetje popullore, sesa në kërkimin e të vërtetës.¹⁰⁰

ARSYEJA PA SHKAKËSI

Përgënjeshtrimi i *mutekel'limūnëve* nga Ibn Rushdi, à la Gazālī, nuk kufizohet vetëm në metodën e argumentimit që ata përdorin në studimin e hyjnitetit, por edhe në metodën që përdorin për të kuptuar natyrën. Në "*Tehāfutel Felasifah*", Gazālīu, ndonëse pranon shkencat natyrore të studiara nga *felāsifah*, hedh poshtë katër nocione që përdoroheshin nga filozofët në studimin e tyre. Një prej këtyre nocioneve është parimi i shkakësisë.¹⁰¹ Gazālīu hedh poshtë në veçanti ekzistencën e lidhjes së nevojshme ndërmjet shkakut dhe pasojës. Siç shprehet ai:

Në pikëpamjen tonë, lidhja ndërmjet çfarë besohet të jetë shkakut dhe pasoja është e panevojshme. Merrni dy gjëra të çfarëdoshme. Kjo nuk është Ajo; as Ajo nuk mund të jetë Kjo. Pohimi i njërës nuk nënkupton pohimin e tjetrës; as mohimi i saj nuk nënkupton mohimin e tjetrës. Ekzistenca e njërës nuk bëhet e domosdoshme nga ekzistenca e tjetrës; as mosekzistenca e saj nga mosekzistenca e tjetrës. Merrni, për shembull, dy gjëra, si shuarja e etjes dhe pirja; shuarja e urisë dhe të ngrënit; djegien dhe prekjen nga zjarri; dritën dhe lindjen e diellit; vdekjen dhe këputjen e kokës nga qafa; shërimin dhe përdorimin e mjekësisë; shkarkimi i zorrës dhe përdorimi i një laksativi ose çdo çift tjetër ngjarjesh të vërejtura si të lidhura me njëra-tjetrën në mjekësi, astronomi, arte apo mjeshtëri. Ato janë lidhur si rrjedhojë e Përcaktimit të Allahut

99 Po aty., f. 372; përkth., f. 134.

100 Po aty., f. 78, dhe f. 345-8.

101 Po aty., f. 220-22, përkth., f. 180-83.

(të Madhërueshëm), që i paraprin ekzistencës së tyre. Nëse njëra ndjek tjetrën, kjo ndodh për shkak se Ai i ka krijuar ato në atë mënyrë, jo për shkak se lidhja në vetvete është e domosdoshme dhe e pazgjidhshme. Ai ka fuqi të krijojë kënaqjen e urisë pa ngrënë, apo vdekjen pa këputjen e kokës, apo edhe mbijetesën kur koka pritet, apo çdo gjë tjetër nga mesi i gjërave të lidhura (pavarësisht se çfarë besohet të jetë shkak i saj).¹⁰²

Kështu, ndërsa pranon shkencat natyrore, Gazālīu mohon vetë parimin që e bën të mundur studimin e natyrës. Me sa duket, hedhja poshtë e parimit të shkakësisë nga Gazālīu motivohet nga frika e tij se besimi në shkakësi mund të minojë besimin në Zotin si autorin përfundimtar të të gjithë gjërave. Prandaj, ai ngulmon se akti i djegies nuk mund t'i vishet zjarrit, që në fund të fundit është thjesht një substancë së cilës i mungon vullneti për të vepruar. Akti i zjarrit duhet t'i atribuohet, pra, Zotit ose engjëjve që veprojnë në emër të Tij. Siç thotë ai:

Kjo është ajo që nemohojmë. Ne themi se është Zoti që – përmes mëkëmbësisë së engjëjve, ose drejtpërdrejt – është autor i krijimit të ngjyrës së zezë në pambuk, i shpërbërjes së pjesëve të tij dhe i shndërrimit të tyre në një pirg të derdhur apo hi. Zjarri, që është diçka pa shpirt, nuk ka veprim. Si mund të vërtetohet se ai është agjent? I vetmi argument vjen nga vrojtimi i faktit të djegies në çastin e kontaktit me zjarrin. Por vrojtimi nuk tregon se njëri ndodh me tjetrin, as se ai burojnë prej tij, duke mos pasur, pra, shkak tjetër.¹⁰³

Hedhja poshtë e shkakësisë nga Gazālīu mbështetet mbi dy argumente. Së pari, se nuk ka lidhje logjike ndërmjet shkakut dhe pasojës; një lidhje e nevojshme kërkon të prodhohet një entitet i tretë. Së dyti, se vrojtimi mundet vetëm të vendosë një lidhje, por jo shkakësinë ndërmjet ngjarjes apo objektit pararendës dhe pasrendës. Ky argument do të përsëritet më vonë nga një mendimtar perëndimor, Dejvid Hjum, i cili do të mohojë lidhjen

102 El-Ghazālī, *Tahāfut*, f. 225 përkth., f. 185.

103 Ibid., f. 226; përkth. 186.

e nevojshme ndërmjet shkakut dhe pasojës, por për arsye tërësisht të ndryshme. Ndërsa Hjumi hidhte poshtë nevojën e shkakësisë për shkak se ai përqaftonte një metodë kthjelltësisht empirike të mendimit, duke refuzuar të pranonte çfarëdo argumenti metafizik në shkencë, Gazāliu hidhte poshtë të njëjtën nevojë për shkak se frikësohej se duke pranuar nevojën për shkakësi, ai do të duhej të mos pranonte mundësinë e mrekullive. Nëse shkakësia është një parim i nevojshëm, si do të ishte e mundur të shpjegohej mbijetesa e Abrahamit pasi që hedhur në zjarrin e ndezur nga populli i tij?¹⁰⁴

Prapëseprapë, duke kuptuar se një mospranim i kryekrejtë i parimit të shkakësisë do të shpinte në absurditet, ai sillte konceptimin e adaptimit (*'adet*). Lidhja ndërmjet shkakut dhe pasojës nuk bëhet e nevojshme nga diç brendashkruar tyre, por parashtrohet në mendjen njerëzore si rezultat i aktit të përsëritjes. Gazāliu sërish:

Nëse thuhet: ky [mohim i shkakësisë] mund ta shtyjë njeriun të mendojë absurditetet më të egra. Sapo të mohohet se pasojat burojnë me doemos nga shkaqet dhe nëse argumentohet se një pasojë i duhet atribuuar Vullnetit të Krijuesit dhe se vullneti në vetvete nuk ka një rrjedhë të veçantë të mirëpërcaktuar, por se manifestimet e tij mund të jenë të larmishme dhe arbitrare, atëherë gjithsekush mund të bindet ta besojë... Kush lë një libër në shtëpi, mund të kthehet ta gjejë atë të shndërruar në një djalë të zgjuar dhe të zhdërvjellët [dhe anasjelltas].

Në përgjigje të sa më sipër, ne do të themi: Nëse mund të vërtetosh se, sa u përket gjërave që “mund të ekzistojnë”, nuk mund të krijohet një dije për njeriun që ato “nuk ekzistojnë”, atëherë këto absurditete do të ishin të pashmangshme. Ne nuk kemi dyshim sa u përket këtyre situatave të përshkruara prej jush. Pasi Allahu ka krijuar për ne dijen që Ai nuk do t'i kishte bërë këto gjëra, ndonëse ato janë të mundshme. Ne nuk kemi pohuar kurrë se ato janë të nevojshme. Ato janë thjesht të mundshme – d.m.th., ato mund ose mund të mos ndodhin. Vetëm kur diçka e mundur përsëritet pa pushim, ajo mund të formojë Normën (*'adet*), në mënyrë që ndjekja prej saj e një rrjedhe

104 Po aty, f. 229; përkth. f. 188.

uniforme në përputhje me Normën ('*adet*') në të shkuarën gdhendet në mendjet tona në mënyrë të pashlyeshme.¹⁰⁵

Përgënjeshtrimi nga Gazālīu i shkakësisë u prit me alarm nga Ibn Rushdi. Sepse ai e vlerësoi pohimin e Gazālīut jo vetëm të panevojshëm për njohjen e Zotit si autorin përfundimtar të krijimit, por edhe si mjaft të rrezikshëm. Për Ibn Rushdin, kundërshtimi i shkakësisë do të ishte i barabartë me mospranimin e vetë strukturës së arsyes njerëzore dhe, që këtej, të dijes si e tërë. Kësisoj, ai shkruante:

Tani, intelijenca nuk është kurrëgjë më shumë sesa të kuptuarit e gjërave me shkaqet e tyre dhe, në këtë këndvështrim, ajo shquhet nga të gjitha dhuntitë e tjera të të kuptuarit. Ai që mohon shkaqet, duhet të mohojë edhe intelektin. Logjika nënkupton ekzistencën e shkaqeve dhe të pasojave dhe njohja e këtyre pasojave mund të përsoset vetëm përmes njohjes së shkaqeve të tyre. Mohimi i shkaqeve nënkupton mohimin e dijes dhe mohimi i dijes nënkupton se asgjë në botë nuk mund të njihet me të vërtetë dhe se çfarë supozohet të njihet, nuk është asgjë më shumë sesa një opinion, se as argumenti, as përkufizimi nuk ekzistojnë dhe se atributet thelbësore që ndërtojnë përkufizime, janë të pavlefshme.¹⁰⁶

Ibn Rushd nuk shihte asnjë kundërthënie ndërmjet besimit në Krijuesin si shkakun përfundimtar dhe në burimin e të gjithë veprimit e të ngjarjes, si dhe të pranimit të nevojës së marrëdhënieve shkakësore. Gjërat kanë cilësi dhe pasoja për shkak se, në fund të fundit, ato kanë qenë krijuar dhe u kanë qenë dhënë cilësi e pasoja nga Zoti. Sipas tij:

Dhe, siç e thamë, ne nuk kemi pse të dyshojmë se një pjesë e ekzistentëve shkaktojnë njëri-tjetrin dhe veprojnë përmes njëri-tjetrit dhe se, në vetvete, ato nuk mjaftojnë për veprimin e tyre, por se ata kanë nevojë për një agjent të jashtëm, veprimi i të cilit është kusht për veprimin e tyre dhe jo vetëm për veprimin e tyre, por edhe të ekzistencës së tyre.¹⁰⁷

105 Po aty., f. 229-31; përkth. F. 188-9.

106 Ibn Rushd, *Tahāfut et-Tahāfut*, f. 785; përkth. f. 319.

107 Po aty., vëll. 2, f. 787; përkth. f. 320.

Rreziku që Ibn Rushd shihte në prirjen që përfaqësohej nga Gazālīu qëndron në përpjekjen për të mohuar natyrën e lar-mishme dhe shumëplanëshe të realitetit. Nëse gjërave u mohohen ekzistenca e tyre e përveçme dhe cilësitë e tyre thelbësore, atëherë shquarja dhe shtresëzimi i realitetit bëhen të panevojshëm. Si rrjedhim, shkenca do të reduktohet përfundimisht në shkencë të teologjisë. Ibn Rushd shkruante:

Dhe për më tepër, çfarë thonë *mutekel'limūnēt* për shkaqet thelbësore, vetëm të kuptuarit e të cilëve mund ta bëjnë të njohshme gjënë? Sepse është e vetëkuptueshme se gjërat kanë thelb dhe attribute që përcaktojnë funksionet e përveçme të secilës gjë dhe përmes të cilave shquhen thelbi dhe emrat e gjërave. Nëse një gjë nuk ka natyrën e saj specifike, ajo nuk do të kishte një emër apo përkufizim të përveçëm dhe të gjitha gjërat do të ishin një – në të vërtetë, as edhe një.¹⁰⁸

Së fundi, Ibn Rushdi e qorton Gazālīun duke analizuar kuptimin e termit '*adet* (normë), që ky e përdorte për të përfaqësuar kahjen për të caktuar marrëdhënie të nevojshme ndërmjet objekteve. Ibn Rushdi argumenton se '*adet*-i (norma mund të shihet si atribut i Vepruesit (*el fā'il*) – d.m.th., Hyjnia vepra e të cilit manifestohet në natyrë, gjërat e natyrës apo mendjen njerëzore. Së pari, '*adet*-i nuk mund t'i atribuohet Qenies Hyjnore, pas '*adet*-i nënkupton thjesht sjelljen në të cilën vepruesi është i pandërgjegjshëm për qëllimin dhe funksionin e veprës.

Modeli i aktit të Hyjnisë është, nga ana tjetër, i qëllimshëm, me synim realizimin e objektivave të caktuar. Kurani u referohet modeleve hyjnore me termin *Sunneh* që ka kuptimin e një ligji të mirëhartuar.¹⁰⁹ Së dyti, '*adet*-i nuk mund t'u atribuohet objekteve, pasi objektet, para së gjithash, nuk kanë vullnet të tyrin. Modeli i objekteve materiale duhet t'u atribuohet natyrës së tyre (*tabī'ah*), d.m.th., cilësive të tyre thelbësore. Së fundi, '*adet*-i mund t'i atribuohet mënyrës në të cilën ne gjykojmë objektet.

108 Po aty., vëll. 2; f. 782-83; përkth. f. 318.

109 Po aty., vëll. 2, f. 786.

Por atëherë, ky 'adet i nënkuptuar nuk do të ishte asgjë më shumë sesa akti i arsyetimit njerëzor *per se* dhe që këtej vetë, thelbi i intelektit njerëzor. Nëse 'adet-i përdoret në kuptimin e fundit, atëherë ai ka si qëllim të hedhë dyshime mbi parimin e shkakësisë si një aspekt i qenësishëm i arsyetimit njerëzor.¹¹⁰

Paralajmërimi i Ibn Rushdit se mospranimi i shkakësisë do të thotë mospranim i arsyes vetë, nuk ishte i pambështetur. Pasi, për sa kohë është teprim nga ana e Ibn Rushdit barabitja e arsyes njerëzore me shkakësinë, parimi i shkakësisë është pa dyshim një parim i rëndësishëm i arsyetimit, veçanërisht sa i takon kuptimit të natyrës. Në të vërtetë, duke minuar kauzalitetin, *mutekel'limūnēt* shkatërrouan themelin e shkencave racionale. Që këtej, shkenca që reduktuar gradualisht në shkenca të shariatit dhe kelam, ndërsa shkencat joshariatike vlerësoheshin për atë që ato shiheshin në shërbim të shkencave të shariatit. Kjo bjerreje legaliste, barabitja e shkencës me shkencën e ligjit, është e dukshme në veprat e intelektualëve myslimanë kryesorë që u ndikuan nga sistemi esh'arij. Ky legalizëm mund të shquhet në veprën e vetë Gazālīut. Në veprën e tij "*Mustasfā*", Gazālīu i ndante shkencat në tri kategori: racionale (*aqlī*), narrative (*naqlī*) dhe racionale-narrative. Ndërsa racionale, ai i shpallte si të pavlera. Siç pohon ai:

Shkencat janë tri llojesh. Kthjelltësisht racionale, që sheriatit nuk i inkurajon apo kërkon, si aritmetika, gjeometria, astronomia dhe të ngjashmet e tyre; këto shkenca [mund të ndahen nga ana tjetër në] të dobishme, por të mbështetura në spekulime të rreme (dhe shpeshherë spekulimi është mëkat); dhe të padobishme, ndonëse mund të mbështeten në të vërtetën. [Lloji i dytë është] kthjelltësisht narrativ, si hadithi, *tefsīri*, ose retorika (*hitāb*)... [Së fundi,] shkenca më e fisme është ajo që ndërthur si racionale, ashtu edhe narrativen dhe lidh opinionin dhe zbulësën (*sher'ī*) dhe shkencat e *fikḥut* dhe të parimeve të tij etj.¹¹¹

110 Po aty.

111 E1-Ghazālī, *Mustasfā*, vëll. 1, f. 3.

Qasja antagoniste kundrejt shkencave racionale, që mund të vërejmë në veprën e Gazālīut, u ngrit në rangun e një parimi intelektual në veprën e Shatibiut. Kur diskutonte parathënien e tij të pestë në “*Muvāfaqāt*”, Shatibiu deklaronte se “diskutimi i një çështjeje që nuk na shpie drejt veprimit, është diskutim që nuk e aprovon Sheriati.”¹¹² Ai e vijonte shpjegimin e deklaratës së tij duke argumentuar se studimi i të gjitha llojeve të disiplinave për qëllimet e përfitimit të diturisë rreth tyre është diçka që një mysliman duhet ta hedhë poshtë dhe ta shmangë, sepse bie ndesh me *Sunnetin*. Ai shpallte më tej se ky lloj hulumtimi ishte “praktikë e filozofëve që dënohen nga myslimanët”.¹¹³ Duke paralajmëruar se argumenti i tij mund të kundërshtohet mbi bazën se Islami kërkon të mësuarit dhe shkencën, ai pretendon se kjo kërkesë kufizohet në mësimin dhe në studimin e çështjeve të lidhura me veprimin.¹¹⁴

KRITIKA E LOGJIKËS GREKE

Pamë më lart se *mutekel’limūnēt* ishin në gjendje të përshtatnin logjikën greke dhe ta përdornin atë me sukses si armë për të minuar projektin e filozofëve myslimanë. Por ndërsa *mutekel’limūnēt* ishin në gjendje të ndalnin depërtimin kulturës greke me vlerat dhe simbolet e saj politeiste, në të njëjtën kohë ata minuan arritjet shkencore të filozofëve në mjekësi, matematikë, fizikë dhe shkenca të tjera. Ndodhi kështu, sepse *mutekel’limūnēt* e kufizonin rolin e arsyes në mbrojtjen e besimit, duke hedhur poshtë përdorimin e saj jashtë sferës së Sheriatit.

112 Esh-Shātībī, *el-Muvāfaqāt*, vëll. 1, f. 46.

113 Po aty., f. 51-3.

114 Po aty., f. 51-2.

Vlefshmëria dhe përdorshmëria e parimeve intelektuale të përqafuara nga *mutekel'limūnēt* u vu në diskutim më vonë nga Ibn Tejmijeh, i cili konfirmoi shkakësinë si një parim thelbësor të arsytimit njerëzor dhe hodhi poshtë nocionin *esh'arij* se cilësitë dhe pasojat e objekteve duhet t'i atribuoheshin aktit të lirë të Qenies Njerëzore, jo vetë natyrës së objektit: Ai shkruante:

Ka njerëz që mohojnë cilësitë (*taba'i*) dhe pasojat (*kivā*), si Ebu el Hasen [el Esh'ari] dhe ata që e ndoqën atë nga shkollat e Malikut, të Shafi'iut dhe të Ahmedit. Këta njerëz që mohojnë cilësitë dhe pasojat, mohojnë [gjithashtu] shkaqet, duke thënë: "Allahu sjell pasojat e një shkaku bashkë me të ('*indehu*), por jo përmes tij (*bihi*)."¹¹⁵ Që këtë, ata thonë: "Allahu nuk e shuan urinë me bukë, apo etjen me ujë; as nuk i rrit bimët me ujë, por e bën këtë me të ('*indehu*), por jo përmes tij (*bihi*)."

Këta njerëz kundërshtojnë Kuranin, Sunnetin dhe konsensusin (*ixhma')* e myslimanëve të hershëm (*selef*), madje kundërshtojnë arsyen dhe mendjen. Sepse Allahu thotë në Librin e tij: "Është ai që dërgon erërat – sihariq të mëshirës së Tij. Derisa, kur mbartin re të rënduara, ia çojmë tokës së vdekur, zbresim ujë me të (*bihi*) dhe nxjerrim me të (*bihi*) lloj-lloj frytësh. Kështu i nxjerrim të vdekurit. Që ju të mund të mendoheni!"¹¹⁵ Pra, [Allahu] na tregon se Ai shkaktonte ujin të zbrësë me retë dhe bën që frytet të rriten me ujin. Ai thotë [më tej]: "Në shiun që Allahu zbret nga qiejt dhe në jetën që Ai i jep me të (*bihi*) një toke që është e vdekur".¹¹⁶ Ka thënë gjithashtu: "Zbresim nga qielli ujë të bekuar dhe rrisim me të (*bihi*) kopshte e të korra."¹¹⁷ Si dhe: "Luftojini ata! Zoti do t'i ndëshkojë me (*bihi*) duart tuaja..." Njerëzit e dinë nga mendja dhe arsyeja e tyre se disa gjëra shkaktohen prej disa të tjerave dhe siç e dinë, se shuarja e urisë është rrjedhojë e të ngrënit, jo e numërimit. Ajo ndodh duke ngrënë ushqim, jo gurë.¹¹⁸

Megjithatë, Ibn Tejmijeh nuk e pranonte nocionin e parashtruar nga Gazālīu se logjika është një shkencë thelbësore dhe e

115 Kuran, 7:57.

116 Kuran, 2:164.

117 Kuran, 50:9.

118 Ibn Tejmijeh, *Kitab e1-Mantik* në Mexhmu, red, nga 'Abd er-Rahaman ibn Kasirn (Bejrut: Dār el-'Arabijah, 978), f. 287-8.

domosdoshme. Ai argumentonte se ndërsa logjika nuk është tërësisht e zhveshur nga parimet e shëndosha, ajo përfshin shumë parime të vesuara dhe të pambështetura. Ibn Tejmijeh pretendonte se studimi i logjikës nuk duhet t'u kërkohej studentëve të shkencës jo vetëm për shkak se ajo përfshin nocione të pabaza, por edhe për shkak se parimet e shëndosha të logjikës janë të lindura për arsyetimin njerëzor. Parimet e arsyes, siç përmbledh ai, janë të njohura për të gjithë njerëzit, duke mos e bërë të nevojshëm trajnimin e përveçëm në një shkencë të posaçme.¹¹⁹ Kritika themelore e Ibn Tejmijes për logjikën mund të përmbledhet në tri pikat e mëposhtme:

Së pari, reduktimi i arsytimit në tri procese, silogjizmi, induksioni e analogjia dhe refuzimi i metodave të tjera të arsytimit nuk është i sigurt, pasi logjicienët nuk kanë vërtetuar se intelekti nuk mund të përdorë procese të tjera për përfhtimin e dijes. Ibn Tejmijeh argumentonte se nxjerrja e përfundimeve nuk kufizohet në këto tri procese, me anë të të cilave arritja e përfundimeve bëhet nga e përveçmja tek universalja (induksioni), nga universalja tek e përveçmja (deduksioni), ose nga e përveçmja tek e përveçmja (analogjia). Ai propozon një tjetër proces, në të cilin nxjerrja e përfundimeve bëhet përmes shqyrtimit të marrëdhënies ndërmjet dy të përveçmeve, e cila, ndryshe nga analogjia, nuk ka ndonjë ngjashmëri të brendshme. Shembulli që citon ai për këtë lloj të arritjes së përfundimit, është dija që një person mund të fitojë lidhur me lindjen e diellit duke vrojtuar shkëlqimin e ditës. Ndonëse Ibn Tejmijeh nuk ofroi ndonjë emër për këtë lloj dijeje, ajo është qartësisht dije e mbështetur mbi një marrëdhënie shkakësore.

Së dyti, dija e fituar përmes ushtrimit të logjikës jo medoemos përfaqëson dije për realitetin, por ajo mund të jetë dije kthjelltësisht subjektive. Pra, Ibn Tejmijeh mëton se logjikës i mungon metoda e nevojshme për verifikimin e përkimit ndërmjet fjalëve

119 Po aty, f. 269.

dhe objekteve. Përkufizimi i termave gjuhësore është i mirë për sa kohë që ai i jep përpikëri gjuhës së shkencës, por ai nuk provon të vërtetën e termave gjuhësore. Siç e formulon ai: “Përkufizimi nuk ndihmon konceptualizimin e fakteve, por vetëm dallimin e një nocioni nga një tjetër.”¹²⁰

Së fundi, ndonëse operimi i logjikës prodhon “dije të sigurt (*kat’i*), nuk është e nevojshme të mësohet ky operacion sipas një shkence të veçantë të logjikës, pasi këto procese janë të vetëkuptueshme.”¹²¹

KRITIKA E IBN HALDUNIT

Njësoj si Gazālîu dhe Ibn Tejmijeh, Ibn Halduni e refuzonte filozofinë greke. Megjithatë, në refuzimin e filozofisë, Ibn Halduni, ndryshe nga Gazālîu, nuk u përqendrua në çështje përmbajtëso-re, por e drejtoi kritikën e tij mbi metodën e saj. Ai mëtonte se logjika, si një mjet dhe metodë e arsyetimit, është e papërshtatshme si për studimin e natyrës, ashtu edhe atë të hyjnisë. Për të demonstruar të vërtetën e gjykimit të tij, Ibn Halduni ofronte një përmbledhje të ngjeshur dhe depërtuese të strukturës bazë të logjikës. Në një kapitull të titulluar “Refuzimi i filozofisë dhe inkoherenca e ndjekësve të saj” në veprën e tij “*Muḳaddimeh*”, ai e përmbledhonte logjikën si më poshtë:

Ata [*felāsifah*] kanë bërë kërkime rreth (problemit të perceptimit). Me një energji të madhe, ata u përpoqën të gjejnë qëllimin e tij. Ata vendosën një normë që lejon spekulimin intelektual të bëjë dallimin ndërmjet të vërtetës dhe të pavërtetës dhe e quajtën atë logjikë. Kuin-tesenca e saj është se spekulimi mendor, që bën të mundur dallimin ndërmjet të vërtetës dhe të pavërtetës, merr formën e ideve të nxjerra

120 Po aty., f. 267.

121 Po aty., f. 218.

nga ekzistentët individualë. Nga këto ekzistentë individualë, së pari, abstragohen imazhet që përputhen me të gjithë ekzistentët individualë, sikundër një vulë përputhet me të gjitha shenjat që ajo lë në baltë apo dyllë. Abstragimet e përfuara nga e arsyeshmja konsiderohen të njohshëm parësorë. Këto ide universale mund të lidhen me ide të tjera, prej të cilave dallohen në mendje. Më pas, ide të tjera, përkatësisht ato që janë të lidhura dhe kanë ide të përbashkëta me të njohshmit parësorë, abstragohen prej tyre. Pas kësaj, nëse ide të tjera lidhen me to, bëhet një abstragim i dytë dhe i tretë, derisa procesi i abstragimit arrin idetë e thjeshta universale, që përputhen me të gjithë idenët dhe ekzistentët individualë. Asnjë abstragim i mëtejshëm nuk është i mundur. Ata janë klasa më e lartë. Të gjitha (idetë) abstrakte që nuk janë përfuara nga e arsyeshmja, shërbejnë, nëse gërshetohen me njëra-tjetrën, për të prodhuar shkencat. Ato emërtohen të njohshëm dytësorë. Mendja i studion këta të njohshëm abstraktë dhe përpiqet, përmes tyre, të rrokë ekzistencën siç është. Për këtë qëllim, mendja duhet të ndërthurë disa prej tyre me të tjerë ose t'i mbajë ata të ndarë me ndihmën e argumentimit racional të palëkundur. Kjo duhet t'i japë (mendjes) një aftësi rrokëse të saktë dhe komode të ekzistencës, nëse (procesi) ndodh sipas një norme të shëndoshë, siç përmendet më sipër.¹²²

Sipas përfytyrimit depërtues të Ibn Haldunit, logjika ka si qëllim të ndërtojë një sistem konceptual, në të cilin konceptet formohen duke i nxjerrë ato nga konkretja dhe e përveçmja, d.m.th., empirikja (*mahsus*). Konceptet universale dhe abstrakte (*muxharrad*), të ndërtuara nga mendja njerëzore, janë elemente që intelektin njerëzor i përdor për të kuptuar realitetin. Ibn Halduni mëton, ndërkaq, se arsyetimi deduktiv, që merr formën e argumenteve dhe të silogjizmave dhe i cili përbën thelbin e logjikës greke, është i papërshtatshëm për studimin si të dukurive natyrore, ashtu edhe të atyre metafizike. Arsyetimi deduktiv, gurthemeli i logjikës greke, është i papërshtatshëm për studimin e natyrës, sepse atij i mungojnë mekanizmat që mund të lidhin konstruktet mendore me objektet empirike dhe të verifikojnë përkimin ndërmjet koncepteve universale të arsyes dhe fakteve konkrete të realitetit.

122 Ibn Khaldūn, *El-Mukaddimeh* (Dār el-Fikr, n.d.), f. 428-9.

Papërshtatshmëria (*kuşûr*) e shkencës natyrore qëndron në pasi-
gurinë e përkimit ndërmjet përfundimeve mendore të përfutuara
nëpërmjet termave (*hudūd*) dhe silogjizmave (*akjisah*), siç mëtojnë
ata, dhe asaj që ekziston jashtë (mendjes). Është kështu për shkak se
gjykimet mendore janë universale dhe të përgjithshme, ndërsa objek-
tet e jashtme janë konkrete dhe përmbajtësore. Është e mundur që
substancat (e këtyre objekteve) të ketë disa (cilësi), të cilat do ta bënin
të pamundur përkimin ndërmjet universales e të përgjithshmes dhe
konkretes.¹²³

Papërshtatshmëria e logjikës greke bëhet edhe më e dukshme
kur normat logjike përdoren për të verifikuar ekzistencën e qe-
nieve metafizike dhe për të kuptuar thelbin e tyre. Kjo ndodh
për shkak të mungesës së lidhjes ndërmjet mendimit dhe qenies
edhe në nivelin e të kuptuarit të thjeshtë. Pasi në këtë rast, kate-
goritë që përdor mendja për të përsiatur metafiziken përftohen
nga realiteti empirik. Si rrjedhojë, përdorimi i logjikës greke për
të kuptuar botën metafizike është më problematik sesa në rastin
e botës empirike, ngase këtu jo vetëm jemi të paaftë për të tregu-
ar përkimin ndërmjet pohimeve dhe realitetit, por na mungojnë
edhe mjetet për të verifikuar ekzistencën e vetë objekteve meta-
fizike. Siç shprehet ai:

Sa u përket ekzistentëve përtej shqisave tona, d.m.th., shpirtërores
apo asaj që njihet si shkenca e teologjisë apo shkenca e metafizikës,
këto janë tërësisht të panjohura. Ne s'mund të kemi qasje në to apo të
vërtetojmë ekzistencën e tyre, për shkak se përftimi i ekzistencës
mendore nga qeniet konkrete që kanë realitet objektiv është i mun-
dur vetën në rastin e asaj që mund të rrokim. Por që kur nuk i rrokim
dot qeniet shpirtërore, ne nuk mund të abstrajojmë konceptet e
gjërave që nuk i perceptojmë, as nuk mund të vërtetojmë apo të
provojmë ekzistencën e tyre, përveç se me dijen që vjen duke bluar në
mendje shpirtin tonë njerëzor. Por edhe atëherë mbetet një masë e
madhe dykuptimësie lidhur me thelbin dhe cilësitë [e shpirtit].¹²⁴

123 Po aty, f. 430.

124 Po aty, f. 430.

PËRFUNDIME PËR PJESËN II

Në tre kapitujt e fundit, shqyrtuam kontributet themelore të intelektualëve myslimanë në studimin e metodologjisë. Në periudhën ndërmjet publikimit të *“Risālah”* të Shafiut dhe të *“Muvāfaqāt”* të Shatibiut, tradita intelektuale myslimane kaloi një zhvillim të jashtëzakonshëm. Përparimi metodologjik i disiplinave myslimane nuk kufizohej në përsosjen e metodave të interpretimit dhe të përfundimit tekstual, por kaloi përmes një evolucioni të thellë, që kulmonte me përqasjen e mishëruar në teorinë e saj. Duke ndërtuar mbi pikat e forta të logjikës greke dhe duke përbrendësuar arsyetimin induktiv në analizën tekstuale, Shatibiu ishte në gjendje të shndërronte *usūl elfikḥ*-un në një metodologji jashtëzakonisht sistematike. Për fat të keq, përqasja e *meqāsid* e Shatibiut u maturua ndërkohë që intelektualizmi mysliman ishte në rënie.

Shatibiu nuk pati ndjekës dhe vepra e tij mbeti në errësirë deri së voni, kur disa intelektualë myslimanë bashkëkohorë treguan interes për veprën e tij, më i shquari prej të cilëve Muhammed bin Ashuri.

Megjithatë, rishqyrtimi i ngjeshur i metodave klasike myslimane që provuam më lart, tregon qartësisht se intelektualët e hershëm ishin kryesisht të interesuar për analizën tekstuale dhe sistematizimin e metodës së nxjerrjes së përfundimeve nga tekstet. Vështirë se mund të gjendet ndonjë diskutim i metodave që synojnë analizimin apo interpretimin e veprimit. Ndërsa intelektualët myslimanë nuk ishin të pavëmendshëm ndaj rëndësisë së studimit të ndërveprimit shoqëror dhe politik dhe prodhuan shumë vepra të rëndësishme që trajtonin marrëdhëniet politike, përqasja e tyre mbështetej kryesisht në qëmtimin dhe në përvojën personale. Ndoshta i vetmi përjashtim ndaj përshtimit të mësipërm të intelektualitetit mysliman ishte vepra e Ibn Haldunit. Por, njësoj si Shatibiu, edhe Ibn Halduni përfaqësonte një

çast të jashtëzakonshëm të depërtimit intelektual, tërësisht i shkëputur nga mjedisi i tij intelektual.

Në dritën e shënimeve të mësipërme, mund të nxjerrim përfundimin se, ndërsa metodat myslimane klasike mund të kontribuojnë dukshëm në përpjekjet e sotme për të rivendosur një metodologji veçanërisht islame për kërkimin social, sidomos në fushën e nxjerrjes së përfundimeve mbi tekstet, ato nuk ofrojnë ndonjë ndihmë të madhe në fushën e analizës apo të interpretimit të veprimit. Këtu, intelektualiteti modern perëndimor mund të përdoret pasi t'i jetë nënshtruar shqyrtimit kritik. Ky shqyrtim është misioni i dy kapitujve në vijim.

PJESA III
Metodat moderne perëndimore





Hyrje në pjesën III

Problemi kryesor që ndeshim në vlerësimin e metodave shkencore perëndimore është mjaft i përkundërt me problemin që hasim me metodat e zhvilluara nga intelektualët myslimanë klasikë. Ndërsa këta të fundit shfaqnin pak interes në përvijimin e metodave për analizimin e veprimeve shoqërore, të parët kanë qenë të pavëmendshëm ndaj të Vërtetës së Shpallur dhe rëndësisë së saj në ofrimin e një themeli etik dhe ontologjik për kërkim shkencor.

Përveç vënies në pah të zhvillimit të pabalancuar të metodologjisë perëndimore, siç manifestohet në prirjet e saj natyraliste, dy kapitujt në vijim ofrojnë një analizë të ngjeshur të metodave të ndryshme induktive, të zhvilluara nga shkenca moderne perëndimore.



KAPITULLI 5

Analiza empirike: rregullat e nxjerrjes së përfundimeve induktive

Në kapitullin e mëparshëm pamë se intelektualët myslimanë e hidhnin poshtë, në tërësi, mëtimin e filozofisë greke se metafizika mund të mbështetet krejtësisht dhe ekskluzivisht në racionalitet. Pamë, gjithashtu, se disa intelektualë myslimanë, në mënyrë më të spikatur Ibn Tejmije dhe Ibn Haldun, vinin në pikëpyetje vlerën e logjikës greke si një metodë e dobishme e mendimit shkencor.

Dyzimeve myslimane rreth logjikës greke u bënë jehonë më vonë mendimtarët perëndimorë rreth shekullit të pesëmbëdhjetë. Përpjekja më e hershme për të ofruar një metodologji alternative nga shkenca perëndimore u bë nga filozofi anglez Francis Bejkon (1561-1626). Në *“Novum Organum”* (1620), Bejkon akuzoi logjicienët e kohës së tij se mbështeteshin ekskluzivisht në metodën deduktive dhe përdornin arsyetimin silogjik ndërsa shpërfillnin qasjet induktive. Ai mëtonte se edhe kur logjicienët përdorin induksionin, ata nuk vinin në punë metoda të menduara dhe të hartuara mirë, por mbështeteshin në induksionin e papërpunuar

dhe e zbatonin atë një mënyrë të nxituar dhe të pakujdesshme. Prandaj, ai qortonte “demonstrimin përmes silogjizmit, ndërsa veprohej në mënyrë kaq të hutuar, dhe lënien e natyrës së dalë nga duarsh.”¹²⁵

Bejkoni pohonte se arsyetimi deduktiv, pra arsyetimi përmes silogjizmit, ishte një formë vulgare e të menduarit dhe duhej kufizuar në “artet popullore, si dhe në çështje si ato të opinionit.”¹²⁶ Shkenca, nga ana tjetër, mund të përdorë vetëm një metodë të arsyetimit, përkatësisht induksionin, për shkak se “intelekti”, siç ngulmon ai, “nuk është i kualifikuar të gjykojë përveçse përmes induksionit dhe induksioni është forma e tij legjitime”.¹²⁷

Përveç kësaj, Bejkoni dallonte dy grupe të ndryshme parimesh që intelektin përdor për të kuptuar realitetin. Njëri është i lindur dhe, që këtej, i brendashkruar vetë strukturës së mendjes njerëzore. Tjetri vjen nga jashtë, pra, është nga natyra e jashtme. Bejkoni argumentonte se parimeve që janë të lindura për mendjen njerëzore, nuk mund t’u besohet, sepse ato u nënshtrohen gabimeve dhe shtrembërimeve. Siç shprehet ai:

Por [idetë] e lindura janë të brendashkruara në vetë natyrën e intelektit, i cili është shumë më i prirë drejt gabimit sesa ç’është arsyeja. Ngase le të kënaqen njerëzit siç duan në admirimin dhe pothuajse adhurimin e mendjes njerëzore, kjo është e sigurt: se ashtu sikurse një pasqyrë e pasheshuar shfjtyron rrezet e objekteve sipas prerjes së saj, kështu edhe mendja, kur merr mbresat e objekteve përmes shqisave, nuk mund të besohet se i raporton ato besnikërisht, por në formimin e nocioneve përzier natyrën e saj me natyrën e gjërave.¹²⁸

Pohimi i mësipërm provon në terma të padyzuar atë që njihet sot si parimi i empiricizmit. Ndonëse Bejkoni nuk e përjashton

125 Francis Bacon. “Novum Organum” në *The Great Instruction* në *The English Philosophers from Bacon to Mill*, red. Edwin A. Burt (New York: The Modern Library, 1939), f. 15.

126 Po aty., f. 16.

127 Po aty., f. 18.

128 Po aty., f. 18.

plotësisht idenë e mendimeve të lindura të brendashkruara mendjes njerëzore, ai i konsideron në mënyrë të drejtpërdrejtë të pabesueshme idetë e lindura. I vetmi proces të menduari që mund të besohet, sipas Bejkonit, është induksioni. Si rrjedhim, ai vijon të parashtrojë një procedurë të hollësishme për të zbuluar natyrën e vërtetë të gjërave.

Procedura e induksionit, e paraqitur nga Bejkoni, përbëhet nga tri hapa. *Së pari*, të gjitha rastet (ose rrethanat) që janë të pranishme kur një dukuri e caktuar është e pranishme, renditen në një tabelë që Bejkoni e quan Tabela e Pranisë. *Së dyti*, të gjitha instancat që mungojnë kur e njëjta dukuri mungon, renditen në një tabelë tjetër, Tabela e Mungesës. *Së fundi*, ndërmerret një proces “refuzimi dhe përjashtimi”, në mënyrë që të dallohen ato raste që lidhen gjithmonë me dukurinë e marrë në studim. Për ta bërë këtë, duhet së pari të përjashtohen ato raste që janë të pranishme kur dukuria mungon, ato që mungojnë kur dukuria është e pranishme dhe ato që shtohen (apo mbeten të pandryshuara) kur dukuria pakësohet dhe anasjelltas. Ato raste që mbeten pasi përmbillet procesi i refuzimit dhe përjashtimit përbëjnë “formën” e dukurisë. Siç e shpreh ai:

Puna e parë, pra, e induksionit të vërtetë (për aq sa kemi të bëjmë me zbulimin e formave) është refuzimi ose përjashtimi i disa natyrave që nuk gjenden në disa instanca ku natyra e dhënë është e pranishme, ose gjenden në disa instanca ku natyra e dhënë mungon, ose vërehet se shtohen në disa instanca ku natyra e dhënë pakësohet, ose pakësohen kur natyra e dhënë shtohet. Më tej, pasi refuzimi dhe përjashtimi janë kryer vërtet si duhet, do të mbetet në fund një formë pohuese, e qëndrueshme, e vërtetë dhe e mirëpërcaktuar, ndërsa të gjitha opinionet e pabaza shndërrohen në erë.¹²⁹

Procesi i induksionit, i mishëruar në paragrafin e mësipërm, është një proces i përbërë, që përbëhet nga tri procedura të

129 Francis Bejkon, *Novum Organum* në *The English Philosophers*, red. Edwin A. Burt, f. 110.

veçanta. Këto procedura janë zhvilluar më tej nga Xhon Stjuart Mill (1806-1873), i cili i diskutoi ato në librin *"Një Sistem i logjikës"* (1853), nën titujt "Metoda e pajtimit", "Metoda e dallimit" dhe "Metoda e ndryshimit të bashkëshoqërues". Milli u shtoi këtyre edhe dy metoda të tjera: "Metoda e bashkuar e pajtimit dhe e dallimit" dhe "Metodat e tepricës".

Para se të diskutojmë në hollësi pesë metodat e induksionit të parashtruara nga Xh. S. Mill, është e nevojshme të vënë shpejt në dukje mangësitë e procesit klasik të induksionit të kritikuar nga Bejkoni. Kjo metodë mund të etiketohet si induksion me anë të renditjes së thjeshtë. Siç e pamë në kapitullin III, struktura themelore ndjek modelin e mëposhtëm:

S_1 është F

S_2 është F

S_n është F

Që këtej, S është F.

Kjo qasje prodhon rezultate çorientuese nëse objektivi është që të identifikohen rastet që vërtetojnë lidhjen ndërmjet S dhe F, ndërsa anashkalon plotësisht rastet që e përgënjeshtrojnë atë (përrjashtimet). Një induksion i vlefshëm duhet të marrë në shqyrtim si rastet pohuese (vërtetuese), ashtu edhe ato mohuese (përgënjeshtrore), sepse ai merr vetëm një rast përgënjeshtrore për të hedhur poshtë lidhjen ndërmjet S dhe F. Merrni në shqyrtim shembullin vijues: Zejdi vizitoi fqinjin e tij një ditë gjatë vitit të kaluar. Të nesërmen, gjyshja e tij vdiq. Pastaj, ai e vizitoi atë (fqinjin – shën. i përkth.) dy javë më parë. Të nesërmen, xhaxhai i tij vdiq. Ai shkoi ta vizitonte ditën e djeshme. Sot, kushëriri i tij vdiq. Zejdi arriti në përfundimin se vizitat e tij te fqinji sjellin fat të keq.

METODA E PAJTIMIT

Objektivi i kësaj metode është të identifikojë rrethanën që është gjithmonë e pranishme kur dukuria është e pranishme. Për të arritur këtë objektivi, duhet të ekzistojnë një numër i mjaftueshëm rastesh, në të cilat shkaqet e tjera të mundshme të së njëjtës dukuri mungojnë. Milli e bënte formulimin e përgjithshëm të kësaj metode me fjalët e mëposhtme:

Nëse dy ose më shumë raste të dukurisë nën hetim kanë vetëm një rrethanë të përbashkët, rrethana në të cilën rastet pajtohen, është shkaku (ose pasoja) e dukurisë së dhënë.¹³⁰

Struktura bazë e kësaj metode mund të paraqitet si vijon:

A B C D ndodhin bashkë me $u x y z$

A E F G ndodhin bashkë me $u t m n$

Që këtëj, A është shkaku (ose pasoja) e u.

Tabela 1

Rasti	Rrethana pararendëse	Dukuria
1	S P A	H
2	S M A	H
3	S M P A	H
4	S P A	H
5	S M P	

Për të ilustruar se si zbatohet kjo metodë, le të shqyrtojmë shembullin e mëposhtëm. Pesë raste të helmimit të ushqimit u raportuan në një qytet të vogël. Hetuesi i ngarkuar të hetojë këto raste zbuloi se të pesta rastet kishin ngrënë vaktin e fundit në të

130 Cituar në Irving M. Copi. *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), f. 435.

njëtin restorant. Për të identifikuar burimin e helmimit, hetuesi intervistoi të pesë pacientët dhe zbuloi se ata kishin ngrënë një ndërthurje të katër artikujve vijues: sallatë, mish viçi, peshk dhe akullore. Ndërthurja e artikujve ushqimorë, të konsumuar nga secili prej pesë pacientëve, përmbledhet në tabelën e mësipërme. S, M, P dhe A përfaqësojnë përkatësisht sallatën, mishin e viçit, peshkun dhe akulloren, ndërsa H përfaqëson dukurinë e helmimit nga ushqimi.

Nga të dhënat e paraqitura në tabelën e mësipërme, gjejmë se rrethana A është e vetmja që është gjithmonë e pranishme kur H është i pranishëm. Ne mund të arrijmë në përfundimin se akullorja (A) është shkaku i helmimit (H).

Megjithëse shembulli i mësipërm funksionoi mirë për të ilustruar metodën, rastet e jetës reale nuk na japin përherë një shpërndarje të volitshme të të dhënave. Për të njohur kufizimet e kësaj metode, është thjesht e nevojshme të hamendësojmë se të gjithë pacientët konsumuan sallatë ose peshk krahas akullores. Në këtë skenar të ri, vështirë se mund të vihet në dukje shkak faktik i helmimit. Sepse mund të jetë akullorja, peshku ose ndërthurja e tyre.

METODA E DALLIMIT

Objektivi i metodës së dallimit është i përkundërt me atë të metodës së pajtimit, për arsye se këtu ne përpiqemi të identifikojmë rrethanën që mungon sa herë që dukuria nuk është e pranishme. Megjithatë, këtu jo vetëm është e nevojshme të provojmë një rast kur të gjithë shkaqet e mundshme nuk janë të pranishme, por edhe kur dukuria nuk është e pranishme, me qëllim që të provojmë marrëdhënien shkakësore.

Mill e parashtronte këtë metodë me fjalët e mëposhtme:

Nëse një rast në të cilin dukuria nën hetim ndodh dhe një rast në të cilin ajo nuk ndodh, kanë çdo rrethanë të përbashkët, përveç njëres, ajo që ndodh vetëm me të parën, e vetmja rrethanë në të cilën dallojnë rastet, është pasoja ose shkak, ose pjesë e pandashme e shkakut të dukurisë.¹³¹

Metoda e dallimit ka strukturën e mëposhtme:

ABCD ndodhin bashkë me u x y z BCD ndodhin bashkë me x y z
Si rrjedhim, A është e lidhur në mënyrë shkakësore me u .

Për të ilustruar se si funksionon kjo metodë, mund të përdorim të njëjtin shembull që përdorëm për të ilustruar metodën e pajtimit. Le të supozojmë se hulumtuesi ka qenë në gjendje të zbulojë një klient të të njëjtit restorant që konsumoi po ata katër artikuj që konsumuan pacientët e helmuar, përveç akullores (A), dhe nuk u helmua. Duke përdorur të njëjtat shkurtime si në tabelën 1 dhe duke përdorur germën A për të shënuar këtë rast, mund të përftojme tabelën e mëposhtme:

Tabela 2

Rasti	Rrethana pararendëse	Dukuria
1	S P A	H
2	S M A	H
3	S M P A	H
4	S P A	H
5	S M P	

Nga tabela e mësipërme, mund të arrijmë në përfundimin se A (akullorja) është shkak i helmimit nga ushqimi (H).

¹³¹ Cituar në Copi., f. 438.

METODA E NDËRTHURUR E PAJTIMIT DHE DALLIMIT

Siç tregon emri i kësaj metode, ajo ndërthur si metodën e parë, ashtu edhe atë të dytën, të identifikuar nga Mill. Si e tillë, kjo metodë nuk mund të konsiderohet si e veçantë nga dy të parat. Struktura e përgjithshme e kësaj metode është natyrshëm ndërthurja e strukturave të dy metodave të mëparshme.

ABC	$x y z$	ABC	$x y z$
AFG	$x l m$	BC	$y z$

Si rrjedhim, A është e lidhur në mënyrë shkakësore me x.

Shembull: Rastet e kancerit të zorrës së trashë nisën të shfaqen në pesë vitet e fundit në tri fshatra fqinj. Një ekip shkencor, i ngarkuar për të hetuar shkakun e kësaj rritjeje në rastet e kancerit të zorrës së trashë (K), vëzhgoi të gjitha ndryshimet e rëndësishme që ndodhën në këto fshatra gjatë pesë viteve të fundit dhe identifikoi katër rrethana si shkaqe të mundshme për këtë dukuri: përdorimi i fertilizuesve të rinj nga fermerët (F), ndërtimi i një reaktori të energjisë bërthamore pranë një lumi qëfurnizon me ujë fshatrat (N), përdorimi i pesticideve për të luftuar insektet e frutave (P), si dhe futja e fluorit në rrjetin e furnizimit me ujë (U). Hollësitë e ndërthurjes së rrethanave në secilin nga katër fshatrat janë dhënë më poshtë:

Tabela 3

Rasti	Rrethana pararendëse	Dukuria
1	F P U	K
2	N U	K
3	F N P	K
4	F N P U	K

Përveç kësaj, ekipet shkencore studiuin rrethanat e paraqitura në pesë vitet e fundit në një fshat të pestë, ku kanceri i zorrës së trashë nuk është shfaqur. Gjetjet e tyre janë përmbledhur më poshtë:

Tabela 4

Rasti	Rrethana pararendëse	Dukuria
t	F P U	K

Tabela 3 tregon që P është i pranishëm sa herë që K është i pranishëm, ndërsa tabela 4 tregon se P mungon kur K mungon. Prandaj mund të nxjerrim përfundimin se P (përdorimi i pesticideve) është shkaku i rasteve të kancerit të zorrës së trashë në katër fshatrat.

METODA E MBETJEVE

Kjo metodë ka një farë ngjashmërie me metodën e justifikimit me eliminimin, të cilin studiuesit klasikë myslimanë e quajtën *sabr ve taḫsīm* (shqyrtimi dhe ndarja), për arsyen se përcaktimi i rrethanës përkatëse arrihet duke shpallur rrethanat e tjera si të parëndësishme. Ideja këtu është të eliminojmë shkaqet e mundshme të një dukurie, duke treguar se ato janë shkaqet e dukurive të tjera të lidhura me të. Kjo metodë ka strukturën e mëposhtme:

ABC — x y z

B është shkaku i y

C është shkaku i z

Si rrjedhim, A është shkaku i x

Vini re se kemi përcaktuar që A është shkaku i x, sepse ne të gjithë e dinim se B dhe C janë shkaqet e dy dukurive të tjera të lidhura me x.

Për ta ilustruar këtë metodë, le të marrim shembullin hipotetik në vijim. Ta zëmë se në një trazirë, një polic vdes pasi goditet njëkohësisht nga një gur i hedhur nga një protestues dhe një plumb i qëlluar gabimisht nga një polic tjetër. Duke supozuar që polici duhet të ketë vdekur si rezultat i goditjes nga guri ose plumbi, policia e qytetit mund të akuzojë protestuesin për vdekjen e policit, nëse zbulon se plumbi goditi të vdekurin në veshjet e tij mbrojtëse, dhe kështu nuk mund të jetë shkaku i vdekjes së tij. Argumenti i mësipërm mund të paraqitet në mënyrë skematike si më poshtë:

B, R — f, n

P është shkaku i n

Pra, (G) është shkaku i (f)

Ku

P — plumbi

G — Guri

f — plaga vdekjeprurëse (goditje në tru)

j — plagë jovdekjeprurëse (goditje në tru)

Për shkak se kjo metodë përdor një mekanizëm të ngjashëm me atë të përdorur nga metoda e *sabr ve taksīm*, modeli i arsyetimit i përdorur është në vetvete deduktiv dhe jo induktiv.

METODA E VARIACIONIT BASHKËSHOQËRUES

Në katër metodat e mësipërme, lidhja shkakësore krijohet midis një rasti dhe një dukurie duke konstatuar mungesën ose prani të njëkohshme të të dyjave. Kjo bëhet përmes një procesi

eliminimi, ku mohohej mundësia e lidhjes shkakësore midis dukurisë në shqyrtim dhe rrethanave të tjera shoqëruese. Por në mënyrë që këto metoda të japin rezultate të dobishme, duhet të plotësohen dy kushte. Së pari, duhet të nxirren në pah të gjitha rrethanat që shoqërojnë dukurinë. Dështimi për ta bërë këtë, mund të na çojë në nxjerrjen e përfundimeve të gabuara. Padyshim që kjo nuk është e lehtë për t'u siguruar, veçanërisht kur kemi të bëjmë me dukuri të ndërlikuar. Së dyti, në mënyrë që të funksionojë procesi i eliminimit, duhet ofruar ndërthurja e duhur i rrethanave. Siç e pamë në metodën e parë, shpërndarja e rrethanave në rastet e dhëna duhet të ekzistojë në një model të tillë që vetëm një rrethanë të jetë e pranishme në kohën kur dukuria është e pranishme.

Metoda e pestë, ajo e induksionit, ndihmon në kapërcimin e kufizimit të metodave të mëparshme. Qëllimi i ekzaminimit këtu nuk është që të identifikojë mungesën ose praninë e njëkohshme të dukurive. Mill e përkufizonte këtë metodë me fjalët e mëposhtme:

Çfarëdo ndryshimi në një dukuri, në çfarëdo mënyre që të ndodhë, kurdo që një dukuri tjetër ndryshon në një mënyrë të caktuar, është ose shkak, ose pasojë e asaj dukurie, ose lidhet me të përmes ndonjë fakti shkakësor.¹³²

Duke përdorur një shigjetë të drejtuar lart (↑) për të treguar rritjen në shkallë të dukurisë dhe një shigjetë të drejtuar poshtë (↓) për të treguar rënien, metoda mund të strukturohet në mënyrën e mëposhtme:

$A \uparrow B C - x \uparrow y z$

$A \downarrow B C - x \downarrow y z$

$A B C - x y z$

Si rrjedhim, A dhe x janë të lidhur në mënyrë shkakësore.

Për shkak se ndryshimi në një dukuri të përveçme, d.m.th., rritja apo pakësimi i saj, tregon një ndryshim sasior, metoda e

132 Citim në Po aty, f. 451.

ndryshimeve bashkëshoqëruese është e vetmja metodë sasiore e induksionit. Për këtë arsye, metoda është bërë, siç do ta shohin në kapitullin tjetër, shtylla kurrizore e metodologjisë shkencore moderne.

LOKU

Bejkoni, siç pamë më parë, bëri të njohura procedurat induktive, të cilat Milli më vonë i përpunoi në pesë metoda të dallueshme, që ai i shpalli si të vetmet metoda legjitime për arsyetimin shkencor. Duke këmbëngulur se lloji i vetëm i njohurive që mund të besohet është lloji i përfutur përmes shqisave, Bejkoni përuroi projektin e empirizmit. Projekti u zhvillua nga Xhon Loku (1632-1704). Loku pranoi pohimin e Bejkonit se përvoja e shqisave ishte gurthemeli i të gjitha njohurive njerëzore, megjithëse ai e hodhi poshtë zhvleftësimin nga ana e Bejkonit të arsyetimit deduktiv si të pabesueshëm. Në veprën e tij kryesore mbi epistemologjinë, "*An Essay Concerning Human Understanding*" (1689), Loku pretendon se mendja njerëzore ngjan, në kohën e lindjes, me një *tabula rasa* ose një pllakë bosh, duke mos pasur asnjë gjurmë idesh. Mendja i përfiton idetë e saj nga përvoja, të cilat përbëjnë bazën e thellë të dijes.¹³³

Loku shquante ndërmjet dy llojeve të ideve: "të thjeshta" dhe "të ndërlikuara". Idetë e thjeshta vijnë kryesisht në mendje përmes ndjesisë. Soliditeti, ngjyra, shtrirja, lëvizja janë shembuj të ideve të thjeshta, që mendja njerëzore i fiton nga përvoja shqisore. Përveç kësaj, ide të thjeshta mund të merren nga reflektimi i mendjes mbi veprimet e veta. Loku përmend "vullnetin" dhe "mendimin" si

133 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, në *The English Philosophers*, red. Edwin A. Burt, f. 248.

shembuj të ideve të thjeshta.¹³⁴ Pasi këto ide lindin në mendjen njerëzore, ato nuk mund të shkulen më kurrë prej saj. Ato mund të ndërthuren dhe të krahasohen vetëm në mënyrë që të prodhojnë ide të ndërlikuara. Numri i ideve të ndërlikuara që mund të prodhohen nga të thjeshtat është i pafund. Siç shprehet Loku:

Këto ide të thjeshta, materialet e të gjitha njohurive tona, i sugjerohen dhe i ofrohen mendjes vetëm nga ato dy mënyra të përmendura më lart, d.m.th., ndjesia dhe reflektimi. Kur kuptimi fillon një herë me këto ide të thjeshta, ai ka fuqinë për t'i përsëritur, krahasuar dhe bashkuar ato, madje në një larmi pothuajse të pafundme... Por nuk është në fuqinë e - të kuptuarit - të shpikë ose të krijojë ide të thjeshta të reja... as ... të shkulë ato që janë aty.¹³⁵

Ndërsa Loku mohon që mendja të ketë ndonjë ide të lindur dhe këmbëngul se të gjitha idetë janë fituar përmes përvojës, ai njeh tri funksione të mendjes njerëzore: (1) ndërthurjen e ideve të thjeshta, së bashku në mënyrë që të formojë ide të ndërlikuara, (2) lidhja e një ideje me një tjetër, dhe (3) abstragimi i ideve të përgjithshme nga ato të veçanta.¹³⁶ Dallimi ndërmjet ndërthurjes dhe lidhjes është se ndërsa në të parën mendja bashkon ide të thjeshta për të formuar të përbërat (p.sh., bashkimi i guximit dhe i humanizmit për të prodhuar idenë e heroit), tek tjetra ruhet pavarësia e ideve të thjeshta (p.sh. bashkimi i nxehtësisë dhe i zjarrit).

Meqenëse mendja njerëzore ka aftësinë të formojë ide të ndërlikta nga ato të thjeshtat, shtrohet çështja e dallimit midis së vërtetës dhe të pavërtetës. Nëse fantazia njerëzore është e aftë të bashkojë një trup luani me kokën e një njeriu për të prodhuar idenë e një "luani njerëzor", ose të bashkojë krahun e një zogu me trupin e një kali për të prodhuar idenë e një "kali fluturues", pyetja se si mund të ndahet e vërteta nga fiktivja nuk është aspak një punë e kotë.

134 Po aty, f. 249.

135 Po aty, f. 253.

136 Po aty, f. 283.

Fillimisht, Loku e përcakton të vërtetën si “bashkimi ose ndarja e shenjave, pasi gjërat e shënjuara prej tyre pajtohen ose nuk pajtohen me njëra-tjetrën”.¹³⁷ Megjithatë, ai e pranon që ky përkufizim është shumë i thjeshtë, sepse nuk arrin të shohë se përkimi ndërmjet konceptit dhe sendit që shënjon koncepti nuk është i drejtpërdrejtë ose njëpërmasor. Kjo do të thotë se, nëse bota e brendshme (mendja) dhe bota e jashtme (realiteti objektiv) e njeriut kanë ndërveprim të drejtpërdrejtë vetëm në nivelin e ideve të thjeshta, përkimi i ideve të ndërlikuara dhe i gjërave reale nuk mund të vendoset kurrë drejtpërdrejt (d.m.th., menjëherë), por është gjithmonë i i tërthortë, i ndërmjetësuar përmes skemave të ndërlikuara. Ky fakt e bën Lokun të bëjë dallimin midis dy niveleve të dallueshme, por të ndërlidhura, të së vërtetës: mendore (reale) dhe verbale. E vërteta mendore mund të arrihet “kur idetë bashkohen ose ndahen në mendje pasi ato ose gjërat që ato përfaqësojnë pajtohen ose jo.”¹³⁸ Nga ana tjetër, e vërteta verbale përftohet kur “fjalët bashkohen në përputhje me pajtimin ose mospajtimin e ideve për të cilat qëndrojnë, pa marrë parasysh nëse idetë tona janë të tilla që vërtetë gëzojnë, ose janë të afta të gëzojnë, një ekzistencë në natyrë”.¹³⁹ Loku më tej kupton intimitetin e së vërtetës verbale dhe mendore, sepse pohimet mendore mund të analizohen dhe shqyrtohen vetëm kur ato shprehen në formën e pohimeve verbale. Ndarja e pohimeve në mendore dhe verbale nuk është e mundur, pasi sapa dikush fillon të shqyrtojë pohimet mendore, ato menjëherë pushojnë së qeni mendore dhe bëhen verbale.¹⁴⁰ Me sa duket, Loku nuk ishte plotësisht i vetëdijshëm për domethënien e zbulimit të tij të lidhjes së ngushtë të ideve me fjalët, ose të mendimit me gjuhën, për teorinë e tij të së vërtetës. Mungesa e lidhjes së drejtpërdrejtë midis ideve të ndërlikuara dhe realitetit minon teorinë

137 Po aty, f. 349.

138 Po aty, f. 351.

139 Po aty, f. 352.

140 Po aty, f. 350.

e korrespondencës së të vërtetës. Skema e trefishtë e gjuhës, mendjes dhe e botës (ose e fjalëve, e ideve dhe e gjërave), e sugjeruar nga Loku, thekson një teori të së vërtetës në të cilën parimi i korrespondencës bëhet dytësor dhe parimi i koherencës bëhet parësor. Kjo është si të thuash se në mungesë të lidhjes së menjëhershme me mendimet e ndërlikuara dhe gjëra të jashtme, e vërteta duhet të konstatohet në dy hapa. Së pari, pohimet mendore/verbale për realitetin e jashtëm duhet të strukturohen sistematikisht në mënyrë që të eliminohen kundërtëheniet dhe mospërputhjet e brendshme. Kur arrihet kjo qëndrueshmëri dhe mendimet përbëjnë një sistem koherent, mbërrihet në një pozicion në të cilin kushdo të shqyrtojë të vërtetën e sistemit të tij të mendimit duke vendosur korrespondencë midis përfundimeve të nxjerra prej tij dhe realitetit të jashtëm.

Dështimi i Lokut për të identifikuar koherencën si një kriter të së vërtetës e bën atë të përfundojë diskutimin e tij me një deklaratë paradoksale. Ndërsa ai këmbëngul në korrespondencën si kriter të së vërtetës, ai mohon se siguria mund të arrihet në nivelin e ndjeshmërisë dhe vëzhgimit. “E vërteta e përgjithshme dhe e veçantë,” pohon ai, “janë themeluar vetëm në sjelljet dhe marrëdhëniet e ideve abstrakte”.¹⁴¹ Paradoksi në diskutimin e Lokut pasqyrohet në thënien vijuese:

Për të përfunduar: pohimet e përgjithshme, të çfarëdo lloji, janë në gjendje të ofrojnë siguri vetëm kur termat e përdorur në to përfaqësojnë ide të tilla, pajtimi ose mospajtimi i të cilave, siç shprehet atje, është i zbulueshëm prej nesh. Atëherë jemi të sigurt për të vërtetën ose të pavërtetën e tyre, kur perceptojmë idetë që shprehin termat për t’u pajtuar ose jo, pasi konfirmohen ose hidhen poshtë nga njëra-tjetra. Prej nga mund të vërejmë se siguria e përgjithshme nuk mund të gjendet kurrë jashtë ideve tona. Kurdoherë që shkojmë ta kërkojmë diku tjetër, në eksperimente ose vëzhgime jashtë nesh, njohuritë tona i tejkalojnë hollësitë.¹⁴²

141 Po aty, f. 373.

142 Po aty, f. 358.

Përkundër pohimit të Bejkonit se mendjes njerëzore nuk mund t'i besohet, Loku pohon se racionaliteti, më shumë sesa perceptimi i ndjenjës, është gurthemeli i sigurisë. Sidoqoftë, ashtu si Bejkoni, ai e shihte mendjen e njeriut si një pasqyrë që pasqyron botën e jashtme. Ai besonte se mendja njerëzore nuk ka ide ose parime të lindura, por vetëm mekanizmat e ndërthurjes, të lidhjes dhe të bashkimit të ideve të thjeshta. Prandaj, ai nuk përkon as tek empiristët dhe as në traditat racionaliste të shkencave perëndimore. Sidoqoftë, ai dha ndihmesën e tij në përparimin e të dyjave, duke minuar autoritetin e metafizikës.

ZBULESA E MINUAR

Loku është ndër të paktit mendimtarë perëndimorë që u ballafaquan drejtpërdrejt me çështjen e zbulesës. Nga fundi i librit të tij, Loku shqyrton rëndësinë e zbulesës si një burim dijeje. Ndërsa e vlerëson zbulesën hyjnore të jetë, në parim, një burim i dijeve të caktuara, ai e përkufizon autoritetin e saj në një mënyrë të tillë që asaj i caktohet një rol shumë anësor dhe i nënshtuar midis burimeve të dijes. Si fillim, Loku argumenton se njohuritë e përftuara nga arsyetimi njerëzor janë më të sigurta sesa njohuritë e përftuara përmes zbulesës. Ndërkohë që dikush mund të dyshojë në ruajtjen e zbulesës origjinale përmes aktit të narracionit, ose të vërë në dyshim zotërimin e mjeteve për të vërtetuar ose provuar përmbajtjen e saj, nga ana tjetër ai mund të jetë i sigurt për atë që aftësia e tij e të kuptuarit e konsideron të vërtetë.¹⁴³ Rrjedhimisht, ai arrin në përfundimin se për sa u përket pohimeve, siguria e të cilave konstatohet nga virtyti i pasjes së një cilësie të vetëkuptueshme, dhe kështu pranohet përmes intuitës së

143 Po aty, f. 391.

menjëhershme ose nga provat e arsytimit deduktiv përmes demonizimit, shpallja është e tepërt dhe nuk nevojitet.¹⁴⁴

Loku i jep zbulesës epërsi ndaj arsyes në dy raste. Së pari, në pyetjet që i përkasin sferës së besimit. Kjo fushë, duke qenë e paarritshme për arsyetimin njerëzor, drejtohet nga zbulesa. Së dyti, zbulesa duhet të zëvendësojë arsyen në fushën e njohurive të mundshme, e cila nuk ngrihet në nivelin e sigurisë. Megjithatë, edhe kjo njohje e kushtëzuar e autoritetit të zbulesës nuk ruhet për një kohë të gjatë, pasi ndërsa Loku vazhdon në diskutimin e tij për statusin e shpalljes, ai ia del që të minojë gjithçka që i mbetet autoritetit të saj; dhe e bën këtë jo me prova bindëse, por përmes një akti të qartë vullneti. Siç shprehej ai:

Nuk mund të ketë asnjë provë që çdo zbulesë tradicionale është origjinale hyjnore, në fjalët që ne e marrim atë dhe në kuptimin që ne e kuptojmë atë, aq të qartë dhe aq të sigurt, sa ajo e parimeve të arsyes: dhe për këtë arsye, asgjë që është në kundërshtim kundrejt dhe në kundërshtim me diktatin e qartë dhe të vetëkuptueshëm të arsyes, nuk ka të drejtë të përkrahet ose të pranohet si çështje besimi, aty ku arsyeja nuk ka asnjë rol.¹⁴⁵

Por lëshimet që Loku i bën zbulesës në atë fushë të dijes ku arsyeja ose nuk ka qasje, ose prodhon njohuri të pasigurta, janë më të dukshme sesa reale. Kjo vjen ngaqë ai e rrok zbulesën si në kundërthënie me arsyen dhe, si rrjedhojë, të reduktueshme në besim të pabazuar. Pra, duke mos e vlerësuar zbulesën si një burim dijeje të aftë për të pajisur arsyen me informacion si realiteti, zbulesa vendoset menjëherë si një trup rival i njohurisë në krahasim me trupin e dijes që kreditohet si e vërtetë nga arsyeja. Në të vërtetë, Loku madje përjashton mundësinë e të vërtetës së vetëkuptueshme të mishëruar në zbulesë, e cila mund të pranohet menjëherë përmes intuitës, duke kundërshtuar kështu zbulesën me njohuritë intuitive. Loku shkruan:

144 Po aty, f. 392.

145 Po aty, f. 395.

Meqenëse asnjë provë e aftësive tona, me të cilat i marrim zbulesa të tilla, nuk mund të tejkalojë, në qoftë e krahasueshme, sigurinë e njohurive tona intuitive, ne kurrë nuk mund të marrim për të vërtetë një gjë që është drejtpërdrejt në kundërshtim me dijet tona të qarta dhe të dallueshme.¹⁴⁶

Ballafaqimi që Loku i bën arsyes me shpalljen bëhet veçanërisht problematik kur kuptojmë se me arsye Loku nuk synon thjesht parimet formale të logjikës, por ai gjithashtu kupton një tërësi dijesh të fituara përmes përjetimit dhe reflektimit. Prandaj, arsyeja nënkupton, në terminologjinë e Lokut, njohurinë e arsyes së shëndoshë, të pranuar nga shoqëria. Ky kuptim është mjaft i dukshëm në fragmentin vijues.¹⁴⁷

Sepse, kësaj klithjeje besimi, në kundërshtim me arsyen, mendoj se mund t'i veshmin në masë të mjaftë ato absurditete që mbipopullojnë pothuajse të gjitha fetë që zotërojnë dhe ndajnë llojin njerëzor. Njerëzit, të pajisur parimisht me një mendim, sipas të cilit ata nuk duhet të këshillohen me arsyen në gjërat e fesë, sado dukshëm në kundërshtim me arsyen e shëndoshë dhe vetë parimet e njohurive të tyre, i kanë lënë të lira fantazitë dhe besëtytnitë e tyre natyrore.¹⁴⁸

Duke pranuar se religjioziteti ka potencialin, në mungesë të metodave të shëndosha të përfuturit, të kthehen tek besëtytnia, arsyeja e shëndoshë nuk mund të përdoret si kriter i së vërtetës. Qëndrimi i Lokut ndaj zbulesës shpie thjesht e vetëm te minimi i autoritetit të saj.

Një përjasje e drejtë ndaj zbulesës është identifikimi dhe shqyrtimi i autenticitetit të pretendimeve të saj. Me plotësimin e këtij procesi dhe me pranimin e shpalljes, ajo duhet të konsiderohet burim i dijes. Që këtej, duhet të vendosen një grup rregullash metodikë logjikë për interpretimin e saj dhe përfutimin e ideve dhe të urdhëresave prej saj.

146 Po aty., f. 392.

147 Shih edhe Po aty., f. 390.

148 Po aty., f. 395.

HJUMI DHE KANTI

Projekti i empirizmit të pastër u çua në përfundimin e tij logjik në veprat e David Hjumit (1711-1776). Megjithatë, përfundimi ishte një bezdi e madhe për intelektin njerëzor, sepse Hjumi zbuloi se arsyetimi njerëzor lindte plotësisht nga rregullsia e zakonshme e përvojave të kaluara të njeriut, një përfundim jo i ndryshëm nga ai i arritur më parë nga Gazaliu.

Në pajtim me pohimin e Lokut se mendja njerëzore duhet të përfutojë paraprakisht një “letër të bardhë”, Hjumi pretendon se “të gjitha idetë ose mbresat tona më të dobëta janë kopje të mbresave tona ose të atyre më të gjallave”.¹⁴⁹ Me mbresa Hjumi, kupton ndjenjat (p.sh. dashuria, urrejtja, dëshira), të cilat pasqyrojnë gjendjen e brendshme të individit dhe të dhënat shqisore, që përcjellin gjendjen e jashtme të individit.¹⁵⁰ Pra, Hjumi arrin në përfundimin se kriteri i të vërtetës është të gjesh mbresat që qëndrojnë në bazë të ideve tona. Idetë që nuk janë të rrënjësura në përvojën tonë, duhet të hidhen poshtë për mungesën e ndonjë baze shkencore. Siç thoshte ai:

Kur ushqejmë, pra, ndonjë dyshim se një term filozofik është përdorur pa ndonjë kuptim ose ide (siç ndodh shumë shpesh), ne duhet të pyesim, nga çfarë mbrese rrjedh ajo ide e hamendësuar? Dhe nëse është e pamundur t'i atribuohet ndonjë ideje, kjo do të shërbejë për të konfirmuar dyshimin tonë. Duke sjellë idetë në një dritë kaq të qartë, ne mund të shpresojmë të zhdukim të gjitha mosmarrëveshjet që mund të lindin në lidhje me natyrën dhe realitetin e tyre.¹⁵¹

Sakaq, ndryshe nga Loku, Hjumi mohonte që parimet e arsytimit të jenë të lindura me mendjen e njeriut. Ai identifikonte tri parime përgjegjëse për renditjen e ideve: “ngjashmëria, afërsia në kohë ose

149 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, në *The English Philosophers*, red. Edwin A. Burt, f. 11.

150 Po aty, f. 10.

151 Po aty, f. 13.

vend dhe shkakut ose pasoja”.¹⁵² Këto nuk gëzojnë të tria të njëjtën rëndësi, sepse sa i përket konstatimit të faktit, arsyetimi njerëzor mbështetet plotësisht në parimin e shkakësisë.¹⁵³ Hjumi këmbëngulte se parimi i shkakësisë nuk është i lindur për mendjen, por i fituar nga përvoja. Ajo lind nga përvoja kur vërehet se disa objekte “lidhen vazhdimisht me njëri-tjetrin”.¹⁵⁴ Ajo që ishte mëdyshëse për Hjumin ishte fakti se marrëdhënia mes dy objekteve dhe atribuimi i lidhjes shkakësore pikërisht kësaj marrëdhënieje, është plotësisht arbitrar pasi, bazohet përherë në ndërvlerësinë midis shkakut dhe pasojës dhe asnjëherë në një lidhje të domosdoshme. Lidhja midis shkakut dhe pasojës nuk mund të jetë e nevojshme; së pari, sepse mendja njerëzore është e aftë të pranojë të kundërtën e një lidhjeje specifike shkakësore, dhe së dyti, sepse atribuimi i shkakësisë dy objekteve nuk është në vetvete rezultat i “një zinxhiri arsyetimi”. Pra, dija shkakësore, thotë Hjumi, nuk është as intuitive dhe as nuk përftohet përmes arsyetimit silogjik, pasi mungon një term i mesëm që mund të bashkojë të dy objektet.¹⁵⁵ Megjithatë, e mistershmja është se mendja njerëzore duket të jetë e aftë të vendosë shkakësi ndërmjet objekteve nga shumë pak raste. Hjumi përdor shembullin e marrëdhënies shkakësore që provohet ndërmjet ngrënies së ushqimit dhe të ushqyerit të trupit. Njeriu mund të zbulojë se merr ushqyeshmëri kur ha një copë bukë dhe arrin në përfundimin se ai do të marrë ushqyerje të ngjashme nga ngrënia e ushqimit të ngjashëm. Çështja me të cilën ballafaqohej Hjumi është se si mund të përftohet pohimi “çdo copë buke ushqen” nga pohimi “copa e bukës që sapo hëngra më ushqeu”. Hjumi shkruan:

Këto dy pohime nuk janë të njëjta: Kam zbuluar se një objekt i tillë është ndjekur gjithmonë nga një efekt i tillë dhe parashikoj që objektet e tjera, të cilat, në dukje, janë të ngjashme, do të ndiqen nga efekte të ngjashme. Unë do të lejoj, nëse pajtoheni, që një propozim të mund

152 Po aty, f. 14.

153 Po aty, f. 16.

154 Po aty, f. 17.

155 Po aty, f. 22.

të nxirret në mënyrë të rregullt nga tjetri. Unë e di, në fakt, se nxirret gjithmonë. Por nëse këmbëngulni që përfundimi të nxirret nga një zinxhir arsyetimesh, unë dëshiroj që ju ta prodhoni atë arsyetim. Lidhja midis këtyre fjalive nuk është intuitive. Kërkohej një ndërmjetësim, i cili t'i mundësojë mendjes të nxjerrë një përfundim të tillë, nëse vërtet nxirret nga arsyetimi dhe argumentimi. Se cili është ai ndërmjetësim, më duhet ta pranoj se e kapërcen aftësinë time për të kuptuar; dhe kjo barrë u bie atyre që e prodhojnë atë, të cilët shpallin, se ajo me të vërtetë ekziston ...¹⁵⁶

Ndërthurja e prirjes së mendjes për të përgjithësuar nga një numër i vogël rastesh në njëra anë dhe ajo që shihte Hjumi si mungesë e domosdoshmërisë së lidhjeve shkakësore nga ana tjetër, paraqiste për Hjumin një pyetje të mistershme, të cilës ai nuk mundej t'i përgjigjej. Megjithatë, ky formulim i pyetjes ishte mjaft i rrezikshëm dhe kishte pasoja të mëdha për arsyetimin njerëzor. Pasi si me rastin e Gazālīt përpara tij, mohimi i shkakësisë nga ana e Hjunit përbente mohim të arsyetimit dhe reduktim të shpjegimit shkakësor në "lidhjen zakonore" ndërmjet objekteve. "Atëherë, cili është përfundimi i krejt kësaj çështjeje?" Hjumi ngre pyetjen dhe më pas përgjigjet duke thënë: "Një përfundim i thjeshtë: megjithëse, duhet pranuar, mjaft i largët nga teoritë e përhapura të filozofisë. Gjithë besimi i ekzistencës së vërtetë apo reale përftohet thjesht e vetëm nga një objekt i caktuar, i pranishëm në kujtesë apo shqisa dhe një lidhje zakonore ndërmjet tij dhe ndonjë objekti tjetër."¹⁵⁷

Dështimi i empirizmit të pastër për të mbështetur përpjekjet intelektuale e shtyu Kantin të kërkonte një zgjidhje në metafizikë. Kanti u nis, në "*Kritikën e Arsyes së Kulluar*", për të shqyrtuar nëse një gjë e tillë si metafizika është e mundur.¹⁵⁸ Domethënë, pyetja kryesore që e shtyu Kantin të shkruante kritikën e tij ishte të zbulonte nëse është e mundur që mendja të marrë njohuri në rrugë të

156 Po aty, f. 22.

157 Po aty, f. 30.

158 Imanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, përkth. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1929), f. 57.

tjera përveç përvojës. Kanti e quan njohurinë që i paraprin përvojës *a priori* dhe specifikon “domosdoshmërinë dhe universalitetin e rreptë” si kriterin e identifikimit të saj.¹⁵⁹ Ai vëren se të gjitha gjykimet (d.m.th., pohimet), në të cilat bashkohen dy elemente heterogjene (kryefjala dhe kallëzuesi), mund të ndahen në dy lloje: gjykime analitike, në të cilat kallëzuesi është manifestuar tashmë në kryefjalë, dhe gjykime sintetike, në të cilat kallëzuesi qëndron jashtë kryefjalës. Pra, gjykimet analitike janë tautologjike, pasi kallëzuesi nuk shton asgjë të re që nuk është përfshirë tashmë në kryefjalë, ndërsa gjykimet sintetike shtojnë njohuritë tona, sepse informacioni i sjellë në lidhje me këtë temë nuk mund të nxirret duke analizuar këtë të fundit. Dy llojet e gjykimeve, sipas Kantit, u nënshtrohen parimeve të ndryshme. Gjykimi analitik drejtohet nga parimi i kundërthënies, i cili është plotësisht i mjaftueshëm për të gjitha njohuritë analitike.¹⁶⁰ Përtej pohimeve analitike, parimi i kundërthënies nuk mund të mëtojë asnjë autoritet. Kanti më tej vëren se gjykimet sintetike janë dy llojesh: *a posteriori*, të përftuara përmes përvojës dhe për këtë arsye pjesë e botës empirike, dhe *a priori*, që u paraprin të gjitha përvojave dhe një pjese të botës metafizike.

Duke bërë këtë dallim, Kanti tani mund ta reduktonte pyetjen fillestare rreth mundësisë së dijes metafizike në një pyetje më të administrueshme: si janë të mundshme gjykimet sintetike *a priori*?¹⁶¹ Pa dyshim, Kanti ka një interes praktik për të shqyrtuar mundësinë e gjykimi sintetik *a priori*. Meqenëse miti dhe besëtytnia mund të konstatohen vetëm përmes këtij lloji gjykimi, vendosja e kriterëve që do të përjashtonin këto dy lloje gjykimesh do të kontribuonte në fund të fundit në përparimin njerëzor. Kanti pranon që gjykimet janë të vetmet ente mendore që lidhin mendjen me realitetin e jashtëm dhe lidhin sferën e mendimit me sferën e

159 Ibid. f. 44.

160 Po aty. f. 190.

161 Po aty. f. 55

qenies objektive. Gjykimet vendosin një identitet absolut midis subjektit, i cili është “i veçantë dhe në formën e qenies”, dhe kallëzuesit, i cili është “universal dhe në formën e mendimit”.¹⁶²

Kanti bën dallimin midis tre niveleve të të rrokurit intelektual: intuitën, të kuptuarit dhe arsyen. Intuita është aftësia e perceptimit ndijor, me anë të së cilës përkapen përfaqësimet e krijuara nga objektet e dukshme. Përfaqësimet e përfutuara organizohen më pas përmes koncepteve të të kuptuarit. Aftësia e të kuptuarit ofron rregullat me të cilat të dhënat ndjesore përfshihen nën koncepte të ndryshme, dhe kështu e administron botën e dukshme me unitet dhe rregull. Në fund, arsyeja siguron parimet që bëjnë të mundur unitetin e koncepteve.¹⁶³ Kanti është i mendimit se ky gjerdan veprimtarish mendore në të cilat intuita lidhet me arsyen e kulluar përmes të kuptuarit, janë të ndërli dhura dhe se vlefshmëria e secilit mund të përcaktohet vetëm për aq kohë sa ruhet lidhja midis tri niveleve të të rrokurit intelektual. Si të thuash, vlefshmëria e proceseve mendore që ndodhin në nivelin e arsyes, mund të përcaktohet vetëm për sa kohë që përdoret arsyeja për të përkufizuar parimet e logjikës, të cilat funksionojnë si rregullatorë të sintezave *a posteriori*. Kanti e justifikon kufizimin që ai vendos në përdorimin e arsyes së kulluar duke argumentuar se meqenëse të dhënat ndjesore janë e vetmja qasje që mendja ka në botën objektive, përkimi midis mendimeve dhe objekteve duhet të përkrahet nga intuita.

Kanti e quan “analitik transcendentale” sistemin e parimeve që përcakton përdorimin e duhur të të kuptuarit dhe arrin në përfundimin se dija sintetike është e mundshme vetëm përmes “dhuntisë” së të kuptuarit:

Meqenëse, siç duhet, ky analitik transcendentale duhet të përdoret vetëm si një kod për të dhënë gjykim mbi përdorimin empirik të të kuptuarit, ai keqzbatohet nëse thërritet si një organ i zbatimit të tij të përgjithshëm

162 Po aty.

163 Po aty. f. 105, 303.

dhe të pakufizuar dhe nëse, rrjedhimisht, marrim përsipër, thjesht e vetëm me të kuptuarit e kulluar, të gjykojmë në mënyrë sintetike, të afirmojmë dhe të vendosim për sa u përket objekteve në tërësi.¹⁶⁴

Megjithatë Kanti nuk e hedh poshtë dijen *a priori* si një e tërë, pasi në fund të fundit, rregullat e të kuptuarit, ai besonse janë *a priori*.¹⁶⁵ Pra, konceptet që bashkojnë dhe rendisin shfaqjet e jashtme nuk fitohen përmes përvojës, siç do të mëtonte empiristi, por janë të lindura për mendjen njerëzore dhe përbëjnë strukturën e brendshme të të kuptuarit. Por nëse e pyesim Kantin se si është e mundur që ai të përcaktojë të vërtetën e koncepteve të të kuptuarit dhe të rregullave që udhëheqin funksionimin e tyre, edhe pse këto rregulla dhe koncepte nuk janë pjesë e botës së rrokshme dhe, kështu, nuk njihen nga intuita, ai do të përgjigjet përsëri duke argumentuar se një njohje e tillë është e mundur përmes arsyes së kulluar. Sepse “arsyeja”, shprehet Kanti, “është dhuntia që siguron parimet e dijeve *a priori*”. Arsyeja e kulluar është, së këndejmi, ajo “që përfton parimet me të cilat ne njohim diçka absolutisht *a priori*”.¹⁶⁶ Por nëse tani pyesim se si është e mundur që arsyeja e pastër është e aftë të përcaktojë rregullat e të kuptuarit *a priori* dhe në të njëjtën kohë nuk arrin të përcaktojë të vërtetën e koncepteve të tjera transcendentale, atëherë këtu nuk duhet të presim asnjë përgjigje të lehtë, sepse zbulojmë se çdo përgjigje që rrjedh nga filozofia kritike e Kantit do të hasë në mënyrë të pashmangshme në vështirësi dhe mospërputhshmëri.

Kanti vë në dukje se e vërteta e ideve transcendentale (ose realiteti i objekteve të dukshme) nuk mund të pohohet në mungesë të një kushti formal që na lejon të klasifikojmë objektet transcendentale sipas koncepteve.¹⁶⁷ Ai shkruan:

164 Po aty, f. 100.

165 Po aty, f. 258.

166 Po aty, f. 58.

167 Po aty, f. 180-7.

Kategoritë e kulluara, përveç kushteve formale të ndijueshmërisë, kanë vetëm kuptim transcendent; megjithatë ato nuk mund të zbatohen në mënyrë transcendentë, kur një zbatim i tillë është i pamundur në vetvete, për sa kohë që atyre u mungojnë të gjitha kushtet e ndonjë zbatimi në gjykime, përkatësisht kushtet formale të klasifikimit të ndonjë objekti të dukshëm sipas këtyre koncepteve.¹⁶⁸

Sa i përket së vërtetës së kushteve formale të klasifikimit së objekteve të ndijueshme, Kanti evokon parimin e domosdoshmërisë, përmes së cilës rregullat që udhëheqin klasifikimin e objekteve (identiteti, dallimi dhe moskundërshtia) fitojnë universalitetin dhe vlefshmërinë e tyre objektive në sajë të lindjes së njëkohshme në mendjet e qenieve racionale në përgjithësi dhe të vërtetimit përmes konsensusit të përgjithshëm:

... misioni i shqisave është të përkapin, ai i të kuptuarit është të mendojë. Por mendimi është bashkimi i përfaqësimeve në një vetëdije. Ky bashkim ose buron thjesht në varësi të subjektit dhe është aksidental e subjektiv, ose ndodh në mënyrë absolute dhe është i domosdoshëm ose objektiv. Bashkimi i përfaqësimeve në vetëdije është gjykimi. Prandaj, mendimi është i njëjtë me gjykimin ose përcjelljen e përfaqësimeve tek gjykimi në tërësi. Prandaj gjykimet janë ose thjesht subjektive kur përfaqësimet i përcillen një ndërgjegjeje në vetëm një subjekt dhe bashkohen në të, ose objektive, kur ato janë të bashkuara në vetëdije në përgjithësi, domethënë domosdoshmërisht.¹⁶⁹

Çdo koncept, objekti i të cilit nuk mund të “përkapet” përmes shqisave është, për pasojë, një koncept i zbrazët, “pa kuptim”. Përveç kësaj, Kanti ngul këmbë se rregullat e të kuptuarit janë i vetmi “burim i të vërtetës”.¹⁷⁰

Pasi, që kur përkufizimi formal i të vërtetës, siç na thotë Kanti, është “pajtimi i dijes me objektin e saj” dhe qysh se një pajtim i tillë mund të sigurohet vetëm ndërmjet koncepteve dhe

168 Po aty, f. 265.

169 Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (New York: Macmillan, 1988), f. 52.

170 Kant, *Critique*, përkth. Norman Kemp Smith, f. 258.

objekteve të dukshme, siguria e objekteve transcendentale nuk mund të konfirmohet kurrë. Si rrjedhojë, mund të flasim më kot për të vërtetën përtej botës empirike.

Reduktimi që Kanti i bën të vërtetës në të vërtetë empirike dhe intuitës e konceptit në intuitë dhe koncept të arsyeshëm, është arbitrar dhe i pagarrantuar nga cilësia e evidencës që ai përdor për të mbrojtur argumentin e tij. Kanti e identifikon me saktësi intuitën dhe konceptin si bazë të elementeve të gjithë dijes sonë dhe e ndan me të drejtë secilën syresh në të kulluar dhe empirike.¹⁷¹ Me intuitë, Kanti kupton dijen që mendja e njeh drejtpërdrejt si të vërtetë.¹⁷² Me “të kulluar”, ai u referohet “të gjithë përfaqësimeve ... (në kuptimin transcendental), në të cilat nuk gjendet asgjë që i përket arsyes.”¹⁷³ Prapëseprapë, në vend që të përkufizojë intuitën e kulluar si përfaqësimin thelbësor që mendja e pranon menjëherë si dije të vërtetë, ai parashtron idenë e “shtrirjes” dhe të “figurës” si shembuj të intuitës së kulluar. Ky perceptim i intuitës, na thotë Kanti, mund të përftohet përmes procesit të eliminimit të “asaj që i përket arsyes”. Siç shpjegon ai:

Kjo formë e kulluar e ndjeshmërisë mund të quhet edhe intuitë e kulluar. Kështu, nëse heq nga pasqyrimi i një trupi atë që të kuptuarit mendon rreth tij, substanca, forca, ndashmëria dhe gjithë çfarë i përket ndijimit, papërshkueshmërisë, fortësisë, ngjyrës etj., diçka mbetet sërish nga kjo intuitë empirike, përkatësisht shtrirja dhe figura. Kjo i përket intuitës së kulluar, e cila, edhe pa një objekt faktik të shqisave apo të ndjesisë, ekziston në mendje *a priori* si një formë e rëndomtë e ndjeshmërisë.¹⁷⁴

Kursimi që i bën Kanti shtrirjes dhe figurës si mbetje mendore, që qëndrojnë pasi përjashtohen elementet e ndijimit dhe të të kuptimit, është arbitrar. Nga njëra anë, “shtrirja” dhe “figura” që

171 Po aty. f. 92.

172 Po aty. f. 65.

173 Po aty. f. 66.

174 Po aty. f. 66.

Kanti i klasifikon nën kategorinë e dijes intuitive, nuk janë të ndryshme nga ajo që Kanti e klasifikon si “koncept”. Për pasojë, dallimi që Kanti bën ndërmjet intuitës së kulluar dhe konceptit, është çështje përshtatshmërie. Nga ana tjetër, vetë Kanti kundërshton t’ia caktojë të njëjtën kategori të intuitës së kulluar asaj që mbetet pasi përjashtohet gjithë çfarë i përket ndjesisë dhe konceptit në lidhje me qenien si e tërë. Kanti nuk pranon të identifikojë hyjninë si realitetin përfundimtar edhe kur ai pranon nevojën e një rendi më të lartë përtej botës së të dukshmes. Ai shkruan:

Nëse, në lidhje me teologjinë transcendentale [e cila për Kantin nënkupton iluzionin], ne pyesim, së pari, nëse ekziston diçka e ndarë nga bota, që të përmbajë bazën e rendit të botës dhe të lidhjes së saj në përputhje me ligjet universale, përgjigjja është se pa dyshim ekziston. Sepse bota është një tërësi manifestimesh... Nëse, së dyti, pyetja është nëse kjo ekzistencë është substancë, e realitetit më të lartë, e domosdoshme etj., ne përgjigjemi se kjo pyetje është tërësisht pa kuptim. Pasi të gjitha kategoritë përmes të cilave mund të përpiqemi të formojmë një koncept të një objekti të tillë bëjnë të mundur vetëm përdorimin empirik.¹⁷⁵

Ne vetëm sa mund të biem në mëdyshje nëse Kanti, në rrafsh mendor, nuk e vijon argumentin e tij më tej për të identifikuar mbetjen e një qenieje të gjithëdijshme dhe të gjithëpushtetshme si element të intuitës së kulluar, pasi është përjashtuar koncepti i ligjit universal.

Trajtimi përmbledhës që Kanti i bën intuitës së kulluar në përfundim, e shtyn atë të reduktojë të vërtetën në të vërtetë empirike dhe, që këtej, të përjetësojë empirizmin duke i siguruar atij një bazë racionale. Ai arrin në përfundimin se qeniet njerëzore janë në gjendje vetëm të presin një intuitë ndijimore. “Natyra jonë është e ndërtuar në mënyrë të atillë”, shprehet ai, “që intuita jonë

175 Po aty, f. 566.

nuk mund të jetë kurrë më shumë sesa e rrafshit ndijimor.”¹⁷⁶ Jam i mendimit se përfundimi që arrinte Kanti, ishte i ndikuar prej specifikave të përvojës kulturore dhe historike perëndimore. Ngulmimi i Kantit se intuita, dhe përvoja në tërësi, është përjashtimisht empirike, është e paragjykuar nga dëshira e tij për të përjashtuar fenë nga sipërmarrja shkencore dhe për ta kufizuar atë në polemikën dogmatike ose spekulative. Por në një shqyrtim më të afërt, mund të shihet se intuita nuk është vetëm pika e kontaktit me realitetin empirik, por edhe me atë përfundimtar. Pra, intuita empirike na lejon të rrokim realitetin empirik, ndërsa intuita e kulluar na jep mundësi të përkapim realitetin absolut. Dallimi thelbësor ndërmjet të dyjave është se ndërsa e para përfaqëson hallkën e parë në zinxhirin e arsyetimit, kjo e fundit është një hallkë përfundimtare në të njëjtin zinxhir. Intuita empirike konsiston në një shumëtrajtshmëri përfaqësimesh praktike, prej të cilave mendja përfton konceptin e të kuptuarit përmes abstragimit hap pas hapi. Intuita e kulluar, nga ana tjetër, konsiston në një përfaqësim të vetëm, që është uniteti i të gjitha koncepteve. Ndërmjet këtyre dy akteve të intuitës, shtrihet procesi që e quajmë arsyetim; pra, lëvizja konstante nga e veçanta tek universalja përmes natyrës së ndërmjetme të konceptit.

Ky kuptim i intuitës hap derën e përfshirjes së shpalljes si burim i dijes. Pasi mundësia që intuita e kulluar, d.m.th., njohja e drejtpërdrejtë e fakteve të mbiarsyeshme (ose transcendentale), shënon një lloj të ndryshëm të përvojës, çka mund të arrihet nga qenia njerëzore përmes përvojës transcendentale apo shpirtërore. Kjo përvojë është përjashtuar plotësisht nga Kanti. Përvoja transcendentale (ndryshe nga ajo empirike) bën të mundur që intelektin njerëzor të rrokë të vërtetat transcendentale, mbi të gjitha nocionin e komunikimit (zbulesës) ndërmjet hyjnisë dhe njeriut. Si të tilla, intuita e kulluar dhe ajo empirike i nënshtrohen të njëjtës sprovë, përkatësisht të dyja mund të

176 Po aty. f. 93.

bëhen të vlefshme në sajë të bujtjes së njëkohshme në ndër-gjegjen e një morie individësh.

Ndërsa më duhet të pajtohem me Kantin se dija e ekzistencës transcendentalë nuk mund të pohohet në pohime individuale, apo pohime që burojnë prej një përvoje që nuk është e hapur ndaj shumëtrajtshmërisë, kjo dije fiton një shkallë gjithnjë e më të lartë sigurie ndërsa përjetohet nga një numër gjithnjë e më i madh njerëzish. Duhet pranuar se cilësia e evidencës në këtë rast është e të njëjtit kalibër me dijen e përftuar përmes intuitës empirike.

Si rrjedhojë, pyetja nëse zbulesa hyjnore është apo jo një burim i besueshëm i dijes, mund të marrë përgjigje vetëm nga individë intelektualisht kompetentë që kanë një ndeshje kuptimplotë me pohimet e zbulesës në natyrën tërësore dhe specifike të tyre. Është pikërisht prej kësaj perspektive që njeriu mund të nisë të kuptojë përse e shpallura përmes zbulesës siguron respektin e inteligjencies në një traditë fetare, ndërsa bëhet burim i çoroditjes në një tjetër.



KAPITULLI 6

Metodat natyraliste dhe veçantia e shkencave shoqërore

Në kapitullin e mëparshëm pamë se tradita empiriciste, e themeluar nga Bejkon, arriti majën me mohimin e parimit të shkakësisë, prandaj, dhe minoi vetë nocionin e arsyes. Me një fjalë, argumenti i Hjumit shkaktoi një krizë intelektuale. Kriza u zgjidh nga Kanti, i cili vuri në dukje parimet e lindura, ose *a priori*, të arsyes, përfshirë edhe parimin e shkakësisë. Për të bërë këtë, Kanti theksoi nevojën për të përdorur koncepte metafizike (ose transcendentale) dhe tregoi se kriza intelektuale e krijuar nga Hjumi ishte pasojë e këmbënguljes së këtij të fundit në shfuqizimin e krejt sferës së argumentit metafizik. Megjithatë, përpjekjet e Kantit rezultuan në reduktimin e konceptit të së vërtetës në të vërtetën empirike. Shkenca dhe metodat shkencore, siç ngulmonte Kanti, nuk kishin qasje në realitetin që shtrihet përtej përvojës ndijimore. Ishte, pra, thjesht çështje kohe përpara se metodat natyraliste (d.m.th., metodat e projektuara për të studiuar dukuritë natyrore) të bëheshin e vetmja metodë shkencore. Metodat natyraliste theksojnë eksperimentet si prova e fundit për të provuar të vërtetën e teorive shkencore. Ndoshta të dy

mendimtarët që kanë pasur më shumë ndikim në formësimin e strukturës së metodologjisë natyraliste janë Emil Durkheim (1858-1917) dhe Karl Poper (1902-1994). Për këtë arsye, tani po kthehemi të shqyrtojmë idetë e tyre rreth metodave shkencore duke filluar me ato të Durkheimit.

METODAT NATYRALISTE DHE STUDIMI I DUKURIVE SHOQËRORE

Nocioni se e vërteta është e reduktueshme në të vërtetën empirike, është shtrirë edhe në studimin e dukurive shoqërore dhe humane. Emil Durkheim ushtroi një ndikim të jashtëzakonshëm në formësimin e kërkimit social perëndimor bashkëkohor. Në *“Rregullat e metodës sociologjike”*, Durkheimi identifikonte tri rregulla parimore për studimin e dukurive shoqërore.

Së pari, sociologu duhet të flakë sistematikisht, siç sugjeronte ai, “të gjitha paragjykimet”.¹⁷⁷ Me paragjykime, Durkheimi kuptonte nocione që nuk burojnë nga interesa “shkencore” (d.m.th. nuk janë të reduktueshme në ekzistencën empirike), por nga interesat fetare, politike dhe morale. Ky rregull, argumentonte ai, është vetëm një riformulim i “metodës së dyshimit” të Dekartit dhe i “teorisë së idealeve” të Bejkonit.¹⁷⁸

Së dyti, vetëm ato dukuri që mund të përcaktohen nga karakteristikat e dukshme, mund të jenë objekt i kërkimit shkencor. Durkheimi e mbronte këtë rregull nga akuza se ajo do të çonte në përqendrimin e vëmendjes në vetitë sipërfaqësore të dukurive shoqërore, duke argumentuar se studimi i karakteristikave të dukshme të dukurive shoqërore ishte vetëm hapi fillestar në një

177 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, përkth. W.D. Halls (New York: MacMillan, 1982), f. 72.

178 Po aty, f. 72.

zinxhir hapash që synojnë të kuptuarit e “thelbit” të dukurive shoqërore.¹⁷⁹

Së treti, në mënyrë që të sigurojë objektiviteti, sociologu duhet të përjashtojë të gjitha të dhënat që rezultojnë nga manifestimi i dukurive shoqërore në ndërgjegjen e individit. Durkheimi përdor shembullin e fizikanit, i cili zëvendëson mbresat e turbullta të prodhuara nga temperatura ose energjia elektrike me përfaqësimin vizual të dhënë nga ngritja dhe rënia e termometrit dhe të voltmetrit.¹⁸⁰

Tri rregullat e mësipërme janë përfundime të një rregulli më themelor. “Rregulli i parë dhe më themelor,” shkruante Durkheimi, “është t’i konsiderosh faktet shoqërore si gjëra”.¹⁸¹

Me këtë ai donte të thoshte që besimet, prirjet dhe praktikat e grupeve shoqërore duhet të studiohen nga sociologu jo në format e tyre në vetëdije, por vetëm në format e tyre institucionale. Siç e tha ai:

Një fakt shoqëror është i dallueshëm përmes fuqisë së shtrëngimit të jashtëm që ai ushtron ose është në gjendje të ushtrojë mbi individët. Nga ana tjetër, prania e kësaj fuqie është e njohshme për shkak të ekzistencës së disa kushteve të paracaktuara, ose përmes rezistencës me të cilën fakti i kundërvihet çdo veprimi individual që mund ta kërcënojë atë.¹⁸²

Durkheimi e justifikon ekuacionin e dukurive shoqërore me “fakte” ose “gjëra” të vëzhgueshme, duke argumentuar se gjëja¹⁸³ është “gjithçka që jepet, gjithçka që ofrohet, ose më mirë imponohet mbi vëzhgimin tonë”.¹⁸⁴

179 Po aty, f. 80.

180 Po aty, f. 81.

181 Po aty, f. 60.

182 Po aty, f. 56-7.

183 E panevojshme të thuhet, ai e përkufizon “gjënë” jo si një ekzistent, por si një objekt i vrojtueshëm.

184 Po aty, f. 69.

Tri rregullat e Durkheimit për vrojtimin, synojnë të reduktojnë dukuritë shoqërore në aspektet e tyre empirike dhe kanë si qëllim, pra, të mohojnë ekzistencën e një rendi metafizik (fetar, moral) që udhëheq modelin e tyre të manifestimit. Prapëseprapë, Durkheimi i provon rregullat e tij jo përmes një akti dijeje, por përmes një akti arbitrar të vullnetit. Nga njëra anë, pohimi se është e mundur të “përrjashtosh sistematikisht të gjitha paragjykimet”, është i pambrojtshëm. Jo vetëm që i gjithë arsyeimi shkencor duhet të fillojë me njëfarë nocioni apo parimi, i cili paraqitet si i dhënë, një aksiomë apo një postulat, por edhe vetë nocioni që është e mundur të “përrjashtohen të gjitha paragjykimet” është në vetvete një presupozim dhe, që këtej, një nocion i papajtueshëm. Nocioni i “përrjashtimit të të gjitha paragjytimeve” nuk mund të pranohet për një arsye më të rëndësishme: duke përrjashtuar ndërgjegjen nga kërkimi shkencor, rregullat e Durkheimit kontribuojnë në idealizimin e faktikes. Pra, këto rregulla mohojnë natyrën transcendentale të normave dhe të vlerave që rregullojnë shoqërinë dhe, si rrjedhojë, përftojnë normativen nga faktikja. Si rezultat, praktikat dhe institucionet faktike idealizohen dhe përjetësohen.

Në të vërtetë, sapo Durkheimi përmbyll trajtesën e tij të “rregullave të vrojtimit”, ai kthehet në kapitullin tjetër, të titulluar “Rregulla për shquarjen e normales nga patologjikja”, për të përftuar idealen nga faktikja, ose vlerat shoqërore nga faktet shoqërore. Duke argumentuar se “rregullat e vrojtimit” nuk na ndihmojnë të shquajmë dukurinë normale nga patologjikja, ai shtron pyetjen në vijim: “A i disponon shkenca mjetet për ta bërë këtë dallim?” Durkheimi e hedh poshtë nocionin se “duhet” nuk mund të përftohet prej “është”, d.m.th., vlerat nuk mund të mbërrihen nga këqyrja e fakteve, duke argumentuar se nëse shkenca mund të na tregojë se cilat janë mjetet më të mira që duhet të përvetësojmë me qëllim që të kuptojmë qëllimet specifike, ajo duhet të jetë në gjendje të përcaktojë se cilat janë qëllimet tona

më të mira. Është kështu për shkak se, sipas tij, mjetet që për-
vetësojmë për arritjen e qëllimeve më të larta janë në vetvete
qëllime të ndërmjetme. Prandaj, ai arrin në përfundimin se nëse
arsyeja mund të përcaktojë qëllimet e ndërmjetme, ajo duhet të
ketë fuqinë për të përcaktuar edhe qëllimet më të larta. Por për-
fundimi i Durkheimit është parashtruar mbi premisa të gabuara.
Sepse presupozimi që nëse arsyeja mund të përcaktojë qëllimet
e ndërmjetme (ose të jashtëzakonshme, siç parapëlqen ta quajë
ai), atëherë ajo duhet të jetë në gjendje të përcaktojë edhe ato
përfundimtare (ose më të larta), është i gabuar. Ky pohim dësh-
ton të shohë se aftësia e arsyes për të përcaktuar qëllimet e
ndërmjetme është e mundur vetëm si rezultat i pranisë së vetë
qëllimeve përfundimtare. Megjithatë, në mungesë të qëllimeve
përfundimtare, përcaktimi i qëllimeve të ndërmjetme mund të
mbështetet vetëm në fuqinë arbitrare të vullnetit, ose në prakti-
kat shoqërore faktike.

Në të vërtetë, Durkheimi përdor një ndërthurje të të dyjave
për të nxjerrë në pah kriterin e normalitetit. Me përfundimin se
arsyeja është në gjendje të shquajë normalen nga patologjikja, ai
kalon te përngjasimi i gjendjes së normalitetit në shoqëri me
gjendjen e shëndetit në trupin njerëzor. Kjo gjendje e shëndetit
apo të normalitetit, siç shprehet ai, arrihet përmes procesit të
përshtatjes së mjedisit përreth. Ai pohon:

Si rrjedhojë, normaliteti i një dukurie mund të shpjegohet vetëm
përmes lidhjes së saj me kushtet e ekzistencës në llojin në shqyrtim,
ose si produkt thelbësor mekanik i këtyre kushteve, ose si një mjet që
bën të mundur që organizmi të përshtatet me këto kushte.¹⁸⁵

Meqenëse përshtatja si kriter i normalitetit kërkon specifikim të
mëtejshëm përpara se të përdoret për qëllimin e kërkimit shken-
cor, Durkheimi trajton rregullin e tij parimor të normalitetit
duke dalluar tri rregullat e mëposhtme:

185 Po aty, fq 94.

- (1) Një fakt shoqëror është normal për një lloj të caktuar shoqëror, vështruar në një fazë të dhënë të zhvillimit të tij, kur ai ndodhi në shoqërinë mesatare të atij lloji, këqyrur në fazën përkatëse të evolucionit të tij.
- (2) Rezultati i metodës së mësipërme mund të verifikohet duke treguar se karakteri i përgjithshëm i dukurisë lidhet me kushtet e përgjithshme të jetës kolektive në llojin shoqëror në shqyrtim.
- (3) Ky verifikim është i nevojshëm kur ky fakt lidhet me një lloj shoqëror që nuk ka kaluar ende përmes evolucionit të tij të plotë.¹⁸⁶

Të tria rregullat e normalitetit, të cituara më sipër, kanë, në të vërtetë, tri pasoja të mëdha.

Së pari, ato marrin si të mirëqenë se evolucioni shoqëror është linear, zë fill nga një organizim shoqëror primitiv (d.m.th., tribalizmi) dhe arrin në një shoqëri të “plotë” (d.m.th., qytetërimi perëndimor). Shoqëritë që përkojnë ndërmjet dy skajeve, janë ato që kanë përparuar përtej llojit primitiv, por nuk kanë qenë në gjendje të zhvillohen në të njëjtin ritëm me shoqërinë perëndimore. Meqenëse dallimi në ritmin e zhvillimit nuk shpjegohet, por merret i mirëqenë, atëherë rregullat e mësipërme janë të prira të prodhojnë shpjegime etnocentrike.

Së dyti, praktikatat aktuale të shoqërisë perëndimore (që, sipas skemës së mësipërme, qëndrojnë në majë të evolucionit njerëzor) bëhen standardi i normalitetit. E drejta dhe e gabuara nuk përcaktohen më nga vlerat universale që qëndrojnë mbi praktikatat shoqërore, por janë në vetvete të mishëruara në aktet dhe në institucionet e njeriut perëndimor.

Së treti, praktikatat perëndimorë parashtrohen si kriter i normaliteti për shoqëritë e tjera, ose, siç e formulon Durkheimi, për çdo “lloj shoqëror që nuk ka kaluar ende nëpër evolucionin e plotë”.¹⁸⁷ Kjo e fundit përbën pjesën më të madhe të njerëzimit.

Qartësisht, Durkheimi nuk është studiuesi i parë perëndimor që postulon unilinearitetin e evolucionit historik dhe

¹⁸⁶ Po aty, f. 97.

¹⁸⁷ Po aty, f. 97.

natyrën normative të qytetërimit perëndimor. Ai është njëri në një varg të gjatë mendimtarësh që përfshin, mes të tjerësh, francezin Kondorse, britanikun Spenser dhe gjermanin Hegel. Ajo që e shquan Durkheimin ndër mendimtarët e tjerë perëndimorë, është se ai që i pari që përfshiu një pjerrje të tillë eurocentrike në rregullat e metodologjisë shkencore. Në fakt, Durkheimi qortonte mendimtarin moralist për dështimin për të rrokur “faktin e thjeshtë” se vlerat morale mund të mbërrihen përmes “vrojtimit të rregullave që funksionojnë përpara vetë syve tanë dhe perceptimit të tyre në mënyrë sistematike.”¹⁸⁸

Në një lëvizje befasuese, Durkheimi zbulon, përmes “vrojtimit të rregullave” të ndërveprimit shoqëror, se krimi është normal, “sepse është krejtësisht e pamundur që të ekzistojë ndonjë shoqëri tërësisht e çliruar prej tij.”¹⁸⁹

Argumenti i Durkheimit mund të përmbledhet si vijon. Me qëllim që ndjenja kolektive, që ligjet penale të një shoqërie specifike synojnë ta mbrojnë, të depërtojnë në ndërgjegjen individuale, ato duhet të fitojnë fuqi në mjedisin ejashtëm shoqëror. Kjo fuqi ofrohet nga vetë aktet që i sfidojnë ato, d.m.th., aktet kriminale.¹⁹⁰

Në fakt, argumenti i Durkheimit, në vend që të mbështesë pretendimin e tij se rregullat e normalitetit mund të përftohen përmes vrojtimit të ndërveprimit shoqëror, demonstroi se përse ajo që “duhet”, nuk mund të përftohet nga ajo që “është”. Duke lidhur krimin me ndëshkimin, Durkheimi ngatërron dy lloje tërësisht të ndryshme të mosbindjes: patologjiken dhe heroiken. Këto të dyja nuk mund të dallohen pa iu referuar elementeve morale dhe psikologjike që këtej meta-shoqërore, që do të thotë, kënaqjen individuale në rastin e krimit dhe përkushtimin moral/shpirtëror ndaj vlerave transcendentale në rastin e heroizmit.

188 Po aty, f. 66.

189 Po aty, f. 99.

190 Po aty, f. 99-101.

Pasi vendos rregullat e vëzhgimit dhe rregullat e normalitetit, Durkheimi kthehet të përcaktojë natyrën e shpjegimit sociologjik dhe të specifikojë metodat e nevojshme për të shpjeguar dukuritë shoqërore. Durkheimi pretendon se shpjegimi sociologjik varet nga identifikimi i shkaqeve të dukurive specifike, ose përndryshe, përcaktimi i pasojave të tyre.¹⁹¹

Duke shqyrtuar pesë metodat e induksionit të identifikuar nga Milli, ai zgjedh metodën e ndryshimeve të njëkohshme si të vetmen metodë të përshtatshme për studimin e dukurive shoqërore. Metodatat e tjera të induksionit, ose metodat krahasuese, siç parapëlqen ai t'i quajë, kanë pak ose paska dobi për sociologët. Metoda e pajtimit dhe e dallimit ofrojnë pak vlerë në studimin e dukurisë së ndërlikuar që e ndeshim zakonisht në studimet shoqërore, sepse “nuk mund të jemi kurrë të sigurt se nuk kemi harruar të marrim në shqyrtim ndonjë pararendës që pajtohet me ndikimin konsekuent ose dallon prej tij njëkohësisht dhe në të njëjtën mënyrë si pararendësi i vetëm i njohur.”¹⁹²

Për të njëjtën arsye, metoda e mbetjeve “nuk mund të vihet në përdorim praktik nga shkencëtarët shoqërorë sepse, si pasojë e ndërlikimit të dukurive shoqërore, ajo nuk është e sigurt.”¹⁹³

Metoda krahasuese, e reduktuar në metodën e ndryshimeve të njëkohshme, është veçanërisht e fuqishme në studimet shoqërore, pasi dukuritë shoqërore nuk i nënshtrohen eksperimentimit të drejtpërdrejtë. Megjithatë, “ligjet e vendosura përmes kësaj procedure nuk paraqiten përherë në nisme në formën e marrëdhënieve shkakësore.”¹⁹⁴

Me të drejtë, ai vëren se analiza dhe interpretimi i mëtejshëm kërkohen për të përcaktuar shkakësinë meqenëse nuk është e mundur të përjashtohet ndryshimi i njëkohshëm i dy dukurive që ndodhin si pasojë, për shkak të një dukurie të tretë të ndërthurur mes tyre, ndërsa i ikën vërtetimit.¹⁹⁵

191 Po aty., f. 147.

192 Po aty., f. 150.

193 Po aty.

194 Po aty., f. 152.

195 Po aty.

Më tej, Durkheimi nxjerr në pah nevojën për të krahasuar dukuritë jo vetëm në lidhje me karakteristikat e tyre të tanishme, por përgjatë rrjedhës së evolucionit të tyre. Nevoja për një krahasim të tillë gjithëpërfshirës mund të provohet kur kuptohet se dukuritë shoqërore nuk lindin vetëm nga veprimet e njerëzve që janë të pranishëm në atë çast, por ndikohen edhe nga veprimet dhe ngjarjet e shkuara. Ai arrin në përfundimin se “sociologjia krahasuese nuk është degë e sociologjisë, nuk është sociologji në vetvete, për aq sa ajo resht të jetë kullueshmërisht përshtatëse dhe aspiron të shpjegojë faktet.”¹⁹⁶

HAMENDJA DHE FALSIFIKIMI NGA POPERI

Metodat natyraliste që barazojnë dukuritë shoqërore me objektet natyrore dhe u bëjnë thirrje studiuesve për të trajtuar ndërveprimin shoqëror në të njëjtën mënyrë që fizikani trajton sjelljet natyrore, fituan më shumë sofistikim në veprat e Karl Poperit. Ndonëse Poperi ishte filozof i shkencave natyrore, përqasja e tij metodologjike u përqafua edhe nga shkencat shoqërore perëndimore. Metoda natyraliste, e shtjelluar nga Poperi, është e rrënjëzuar në një konceptim më të gjerë filozofik të natyrës dhe të shtrirjes së dijes njerëzore, që ai e quan “racionalizëm kritik”.¹⁹⁷

Poperi përdor titullin “racionalizëm kritik” për të shquar bazën filozofike të metodologjisë së tij nga ajo që ai e quan “racionalizëm jokritik ose gjithëpërfshirës”.¹⁹⁸

196 Po aty, f. 157.

197 Popper, “Mbrotjtja e Racionalizmit,” në *Popper Selections*, red. David Miller (New Jersey: Princeton, 1985), f. 33-5.

198 Ibid

Racionalizmi gjithëpërfshirës ngul këmbë se të gjitha pohimet duhet të mbështeten ose në argumente, ose në vërtetim. Ky qëndrim, siç vëren ai, është logjikisht i pambrojtshëm, duke qenë se të gjitha argumentet duhet të fillojnë nga disa supozime. Sipas Poperit, paqëndrueshmëria e racionalizmit gjithëpërfshirës (ose jokritik) bëhet e dukshme kur kuptohet se “kërkesa e ngritur nga shumë filozofë, që ne duhet të nisim pa asnjë lloj supozimi dhe nuk duhet të marrim të mirëqenë asgjë pa ‘arsye të mjaftueshme’, është në vetvete një supozim”.¹⁹⁹

Racionalizmi kritik beson, nga ana tjetër, se e gjithë dija është paraprake, mbështetur në pohime me bazë irracionale, d.m.th., në pohime që janë pranuar nga një akt besimi. Dallimi ndërmjet racionalizmit jokritik dhe atij kritik është, ndërkaq, se ndërsa i pari kundërshton të pranojë natyrën irracionale të bazës së tij, dhe si rrjedhje, bie në grackën e një sistemi të mbyllur mendimi që i mungojnë mjetet e vetëkorrigjimit, i dyti është tërësisht i vetëdijshëm për natyrën paraprake të dijes së tij dhe punon vazhdimisht për të përmirësuar dhe ndrequr bazën e tij të dijeve. Shkurtimisht, racionalizmi kritik i Poperit nisët nga supozimi ose besimi se të gjitha dijet shkencore, të gjitha ligjet dhe teoritë, “janë hamendësime, ose hipoteza paraprake”.²⁰⁰

Ky formulim i ri i natyrës së shkencës dhe i dijes shkencore i jep mundësi Poperit të ofrojë një zgjidhje të ndryshme të problemit të induksionit nga ajo që ofrohej më herët nga Kanti. Vetë Kanti do të ishte, sipas përkufizimit të Poperit, një prej ithtarëve të racionalizmit gjithëpërfshirës. Poperi pretendon se problemi logjik i induksionit ka buruar tradicionalisht nga problem i shkaktuar brenda filozofisë empirike të Hjumit, përkatësisht kundërtënies ndërmjet “(1) zbulimit të Hjumit... se është e pamundur të mbështetet një ligj përmes vërtetimit ose eksperimentit” dhe

199 Po aty, f. 34.

200 Popper, “Problemi i Induksionit,” në *Selection*, f. 102.

“(2) faktit që shkenca propozon dhe përdor ligjin kudo dhe në çdo kohë.”²⁰¹

Këtyre parimeve, Poperi u shton një të tretë: “(3) parimi i empirizmit, që pohon se në shkencë vetëm vrojtimi dhe eksperimenti mund të jenë vendimtarë për pranimin apo hedhjen poshtë të pohimeve shkencore, përfshirë ligjet dhe teoritë.”²⁰²

Siç e pamë më herët, Kanti zgjidhi kundërthënien ndërmjet parimeve (1) dhe (2), duke paraqitur një parim të tretë të unite-tit metafizik dhe transcendental të manifestimeve në ndër-gjegjen njerëzore. Poperi, nga ana tjetër, kundërshton çdo përpjekje që synon të tejkalojë problematikën e induksionit duke evokuar një përgjigje gjithëpërfshirëse (dhe, që këtëj, jokritike), duke argumentuar se vetë problematika zhduket plotësisht kur shihet nga një këndvështrim racionalist kritik. Pra, Poperi argumenton se duke përdorur induksionin për të arritur nga të dhënat empirike te pavërtetësia e ligjit apo e teorisë, kundërthëniet e dukshme ndërmjet parimeve (1) dhe (3) zhduken menjëherë.²⁰³ Siç e shtron ai:

Përgjigja për këtë problem [të induksionit] është siç nënkuptohet nga Hjumi: pa dyshim që ne nuk jemi të justifikuar kur arsyetojmë nga një shembull për të vërtetën e ligjit përkatës. Por këtij rezultati negativ mund t'i shtohet një rezultat i dytë, po aq negativ: ne jemi të justifikuar kur arsyetojmë nga një kundërshembull për pavërtetësinë e ligjit universal përkatës...²⁰⁴

Poperi dështon dukshëm të kuptojë se përqasja e tij kërkon një sistem racional të zhvilluar paraprakisht, që të prodhojë hipoteza apo hamendësime që mund të përshkruhen si kuptimplota. Pra, ligjet, hipotezat, hamendësimet dhe teoritë janë kuptimplota vetëm kur janë pjesë e një sistemi mendimi koherent dhe të

201 Po aty, f. 101.

202 Po aty.

203 Po aty, f. 102.

204 Po aty, f. 110.

qëndrueshëm së brendshmi. Hipotezat arbitrare dhe krejtësisht të copëzuara, nuk mund të pasurojnë dijen njerëzore. E thënë ndryshe, “racionalizmi kritik” i dhënë nga Poperi, merr për të mirëqenë një racionalizëm gjithëpërfshirës. Poperi, i ndikuar nga paragjykimet e tij anti-historiciste, dështoi të kuptonte se përqasja e tij kishte kuptim për të dhe për ata që bashkëndajnë të njëjtën ndërgjegje kulturore, për shkak se ai merrte si të mirëqenë një sistem mendimi të zhvilluar nga filozofia gjithëpërfshirëse (dhe jokritike) e iluminizmit dhe operon brenda tij. Jo vetëm që Poperi dështon të shohë traditën e gjerë intelektuale që përbën bazën e harruar të dijes bashkëkohore perëndimore, por ai dështon edhe të njohë burimet e ngulitura historikisht të dijes. Ndoshta qëndrimi antihistorik i Poperit, që e shtyn atë të hedhë poshtë bazën, burimet, kohezionin dhe qëndrueshmërinë e brendshme të dijes, nuk është askund më i dukshëm se në pasazhin e mëposhtëm:

Kështu, përgjigjja ime për pyetjen, “Në ç’mënyrë njohim? Cili është burimi i bazës së pohimit tuaj? Çfarë vrojtimesh ju kanë shpënë tek ai?”, do të ishte: “Unë nuk di: pohimi im ishte thjesht një hamendësim. Harrojini burimet dhe unë mund të mos jem i vetëdijshëm për gjysmën e tyre; dhe zanafilla apo prejardhja kanë në të gjitha rastet pak rëndësi për të vërtetën. Por nëse ju jeni të interesuar për problemin që u përpoqa të zgjidh përmes pohimeve të mia paraprake, ju mund të më ndihmoni duke i kritikuar ato sa më ashpër që të mundeni; dhe nëse ju mund të projektoni ndonjë provë eksperimentale që *mendon* se mund të *hedhë poshtë* pohimin tim, unë do t’ju ndihmoj ta hidhni poshtë me shumë kënaqësi dhe me të gjitha fuqitë e mia.”²⁰⁵

Kështu, ndërsa Poperi pranon se një sistem mendimi që është këmbë e krye racional është i pambrojtshëm dhe se racionaliteti duhet të mbështetet në fund të fundit në nocione dhe pohime të vetëkuptueshme, zgjidhja e tij për dështimin e shkencës perëndimore për të krijuar një sistem mendimi që është tërësisht

205 Karl Popper, “Dija pa Autoritet,” në *Selection*, f. 53.

autonom nga burimet autoritare të dijes, është e papritur. Zgjidhja që zgjedh Popper është që të heqë qafe idenë e bazës së të vërtetës dhe të hedhë poshtë plotësisht idenë e burimeve hyjnore të dijes, duke ngulur këmbë se e gjithë dija që zotërojnë qeniet njerëzore ka origjinë njerëzore.²⁰⁶

Metoda e vërtetimit të së vërtetës së pretendimeve të caktuara, e paraqitur nga Popper, është e lidhur ngushtë me bazën filozofike të diskutuar tashmë më sipër. Metoda qëndron në hapat e mëposhtëm:²⁰⁷ Së pari, një numër përfundimesh përftohen në mënyrë deduktive nga një pohim i përgjithshëm, i shprehur në formën e “një parashikimi, hipoteze, sistemi teorik ose çfarë të dëshironi.”²⁰⁸

Së dyti, grushti i përfundimeve të përfutuara nga teoria shqyrtohet krahasimisht duke përdorur një grup kriteresh, që mund të përfshijnë: (a) qëndrueshmërinë e brendshme të përfundimeve, (b) faktin nëse teoria shton “dije empirike” të re dhe jo thjesht një pohim tautologjik, (c) faktin nëse teoria, në krahasim me të tjerat, jep ndihmesë në përparimin e dijes sonë dhe (d) faktin nëse përfundimet e nxjerra nga teoria janë të ndjeshme ndaj testimit empirik. Popper duket se e këshillon këtë hap me qëllim që të këqyrë paraprakisht teorinë. Megjithatë, testimi kritik i teorisë bëhet nëpërmjet dy hapave të tjerë.

Së treti, një numër pohimesh të veçanta (ose individuale), që shprehen në termat e “parashikimeve”, deduktohen nga teoria. Këto parashikime duhet të shprehen në një mënyrë të atillë që të mund të provohen lehtësisht në botën empirike.

Së katërti, nëse sprovimi empirik i pohimeve të caktuara prodhon rezultate të pranueshme (d.m.th., parashikimet kanë rezultuar konsistente me realitetin empirik) teoria është përkohësisht e verifikuar. Por nëse sprovimi i pohimeve të veçanta prodhon rezultate jokonsistente me botën empirike, përfundimet

206 Po aty., f. 57

207 Popper. “Metoda shkencore”, në *Selection*, f. 135-6.

208 Po aty., f. 135.

atëherë përgënjeshtrohen dhe përgënjeshtrimi i tyre shpie në përgënjeshttrimin e teorisë, prej së cilës ato janë nxjerrë logikisht.

Së pesti, për aq kohë sa teoria vazhdon t'u rezistojë vënieve të njëpasnjëshme në provë dhe vijon të mbetet konsistente me zbulimet shkencore të mëvonshme, "ne mund të themi se ajo e ka provuar guximin e saj ose është 'vërtetuar' nga përvoja e shkuar."²⁰⁹

Sipas skemës së mësipërme, verifikimi shkencor i teorisë kërkon tri elementet e mëposhtme:

1. *Hipoteza*: kjo është një pohim universal që shpreh një ligj apo një rregull të përgjithshëm. Zakonisht, një hipotezë formulohet në formën e një pohimi me kusht (nëse p atëherë q).
2. *Kushtet fillestare*: Këto janë ato që Poperi i quan pohimet individuale (të veçanta). Kushtet fillestare u referohen rrethanave të caktuara që duhet të ekzistojnë me qëllim që ligji apo hipoteza të ndodhë (d.m.th., që pasoja e saj të ndodhë). Këto kushte duhet të jenë të pranishme në fillim të testit, prej nga vjen termi fillestar.
3. *Parashikimi*: Edhe parashikimi është një pohim individual. Pohimi i parashikimit përshkruan një ngjarje të mundshme dhe deduktohet si nga hipoteza, ashtu edhe nga kushtet fillestare.

Me këto elemente bazë, bëhet i mundur testimi i një teorie ose i një hipoteze teorike. Tani jemi në një gjendje të përcaktojmë strukturën themelore të qasjes së falsifikimit (ose të hedhjes poshtë të argumentit), të zhvilluar nga Poperi. Duke përdorur H, KF dhe P për të përfaqësuar hipotezën, kushtet fillestare dhe parashikimet, metoda e përgënjeshtimit mund të paraqitet në mënyrë skematike si më poshtë:

(1) Nëse (H dhe KF), atëherë P	premissa 1
(2) Jo P	premissa 2
(3) Jo (H dhe KF)	mohim i pasojës
(4) Jo H ose jo KF	shpërndarje
(5) KF	premisë shtesë
(6) Jo H	shkëputje

209 Po aty, f. 136.

Argumenti i mësipërm mund të shkrihet në dy premisa dhe një përfundim:

- | | |
|-------------------------------|------------|
| (1) Nëse (H dhe KF) atëherë P | premissa 1 |
| (2) Jo P dhe KF | premissa 2 |
| (3) Atëherë jo H | përfundimi |

Vini re se nuk mund të arrijmë në përfundimin se hipoteza jonë është e vërtetë thjesht duke konfirmuar të vërtetën e parashikimit tonë, pasi në këtë rast, argumenti ynë, duke pohuar pasojë, do të ishte logjikisht i pavlefshëm. E vërteta e parashikimit mundet vetëm të na tregojë se teoria jonë nuk është falsifikuar deri në këtë çast, pra, është konfirmuar.

Skema e mësipërme shpërfaq strukturën e argumentit që mund të përdoret për të falsifikuar një teori. Kjo strukturë na tregon se ndërkohë që një numër i madh rastesh konfirmuese mund vetëm të vërtetojnë, por nuk mund provojnë të vërtetën e një teorie, një rast përgënjeshtres mund të falsifikojë teorinë. Megjithatë, për sa kohë që teoria nuk është falsifikuar, ajo vijon të na sigurojë një shpjegim shkakësor të një dukurie specifike.

Modeli i shpjegimit shkencor mund të shprehet në mënyrë skematike si vijon:

- | | |
|----------------|-------------------------------|
| R1, R2, ... Rn | (kushte të veçanta shpjegimi) |
| H1, h2, Ln | (ligje të përgjithshme) |

E (Përshkrim i dukurisë empirike për t'u shpjeguar²¹⁰) eksplanandum.

Merrni në konsideratë shembullin e mëposhtëm. Le të supozojmë se Dekani i Fakultetit të Drejtësisë në Universitetin Ndërkombëtar (UN) ka bërë pohimin e mëposhtëm:

Të gjithë studentët e UN që kanë plotësuar orët për 90 kredite dhe kanë ruajtur një mesatare të përgjithshme prej 3.0, mund ta kalojnë provimin juridik shtetëror.

210 Për një diskutim të mëtejshëm shih Baruch Brody (red), *Readings in the Philosophy of Science* (Prentice Hall, 1989), f. 153, 171.

Ky pohim ka formën e një rregulli universal që na lejon të shpjegojmë ose parashikojmë raste të veçanta, që bëjnë pjesë në kategorinë universale të “studentëve të drejtësisë në UN”. Kështu, nëse do të njihnim një student të caktuar (Abdullah) si student i drejtësisë në UN, bazuar në rregullin universal, do të arrinim në përfundimin se ai do ta kalojë provimin juridik. Pohimi i përveçëm: “Abdullahu, që është student në UN me 90 kredite dhe mesatare të përgjithshme 3.0, do ta kalojë provimin juridik”, është një parashikim, realizimi i të cilit vërteton pohimin universal. Por ndërsa kalimi i Abdullahut në provimin juridik nuk provon të vërtetën e pohimit të përgjithshëm, dështimi i tij do ta falsifikojë përfundimisht atë. Megjithatë, për të falsifikuar një rregull universal, rasti i përveçëm duhet të bëjë pjesë në rastin universal dhe duhet të përmbushë kushtet fillestare. Pra, pohimi i përveçëm (individual) duhet të deduktohet si nga hipoteza, ashtu edhe kushtet e përgjithshme. Si rrjedhojë, nëse Abdullahu nuk përmbush kushtet e 90 krediteve dhe të mesatares së përgjithshme 3.0, dështimi i tij për të kaluar provimin nuk shpie në falsifikimin e hipotezës teorike.

Sidoqoftë, metodologjia e Poperit për falsifikimin dhe baza e saj filozofike e “racionalizmit kritik”, shpërfaqin një shkallë të lartë naiviteti, pasi ajo dështon të shohë se falsifikimi nuk mund të arrihet në nivelin e eksperimentimit. Zakonisht, shkencëtari përdoron një numër premisash apo supozimesh ndihmëse. Edhe kur supozimet ndihmëse nuk përdoren, ose nuk mund të fajësohen për rezultatet negative të provës, shkencëtari mund të paraqesë gjithmonë supozime *ad hoc* për të shmangur falsifikimin. Argumenti për të shmangur falsifikimin mund të shprehet si vijon:²¹¹

Nëse (p dhe a), atëherë q , Jo q
 Atëherë jo (p dhe a) Jo p ose jo a
 p

211 Për më shumë, shih D.C. Phillips, *Philosophy, Science, and Social Inquiry* (Oxford: Pergamon Press, 1987), f. 15.

Atëherë jo *a* (ku *a* është një supozim ndihmës)

Ndonëse Poperi e zhvilloi përqasjen e tij metodologjike të falsifikimit duke përsiatur shkencat natyrore, ai e zgjeroi më vonë përdorimin e saj për studimin e dukurive shoqërore. Në *"Mjerimi i historicizmit"*, dhe më vonë në *"Shoqëria e hapur dhe armiq të e saj"*, Poperi mohon se dukuritë dhe ligjet shoqërore janë thelbësisht të ndryshme nga ligjet e fizikës. Prandaj, ai bën-te thirrje të përdorej një metodë sipas modelit të metodës së "hamendësimit dhe të falsifikimit" të shkencave natyrore, që ai e quante "inxhinierim social".²¹² Ndërsa hedh poshtë nocionin se vlera duhet përfutuar nga faktet shoqërore, të paraqitur nga Durkheimi, ai ngulte këmbë se ligjet sociologjike duhet të përf-tohen nga faktet shoqërore, ose "institucionet shoqërore". Njësoj si Durkheimi, ai nuk pranonte që studimi i ndërgjegjes njerëzore apo psikologjia kanë ndonjë vlerë për të kuptuar dukuritë shoqërore. Siç shprehej ai:

Kur flasim për ligjet sociologjike apo për ligjet natyrore të jetës sho-qërore, unë nuk mendoj kaq shumë për ligjet e supozuara të evolu-cionit, në të cilat shfaqin interes historicistët si Platoni... As nuk men-doj kaq shumë për ligjet e "natyrës njerëzore", d.m.th., rregullsitë psikologjike dhe socio-psikologjike të sjelljes njerëzore. Përkundrazi, kam në mendje se ligje të tilla siç janë formuluar nga teoritë ekono-mike moderne, për shembull, teoria e tregtisë ndërkombëtare, ose teoria e cikleve të tregtisë. Këto dhe ligje të tjera të rëndësishme soci-ologjike lidhen me funksionimin e "institucioneve shoqërore".²¹³

Pretendimi se metodat natyraliste, të zhvilluara për studimin e dukurive fizike, janë të përshtatshme për studimin e dukurive shoqërore, mund të ofrohet vetëm kur dy llojet e dukurive nuk kanë ndonjë dallim thelbësor që kufizon zbatueshmërinë e me-todave natyraliste, një pretendim i paraqitur si nga Durkheimi, ashtu edhe nga Poperi dhe i pohuar nga shkencat shoqërore

212 Poper, *Open Society*, vëll. 1, f. 670

213 Së fundmi, analiza tekstuale ka marrë më shumë vëmendje, ndërsa është bërë instrumenti analitik kryesor për hermeneutikën dhe autorët postmodernë.

kryesore perëndimore. Pyetja që duhet të ngremë këtu mund të formulohet në këtë mënyrë: a janë këto dukuri shoqërore dhe natyrore, dhe që këtej ligje shoqërore dhe natyrore, të së njëjtës natyrë? Është e vërtetë se dukuria e ligjesisë nuk është e veçantë për vetë shoqërinë njerëzore, por një ligjësi universale që përshkon të gjithë ekzistencën. Në formën e saj më të thjeshtë, ligjësia u referohet rregullsive dhe ngjashmërive në sjelljen e personave dhe të gjërave. Në shikim të parë, ligjësia duket se përfshin një larushi parimesh që përshkruajnë modelet e përgjithshme të sjelljes, si në rendin natyror ashtu, edhe në atë shoqëror. Si të thuash, sjelljet e gjërave dhe të personave duket se udhëhiqen nga parime të përgjithshme që manifestohen përmes rregullsive dhe harmonisë së lëvizjes dhe të veprimit.

Në një shqyrtim më të afërt, mund të shquhet një dallim i thellë dhe domethënës ndërmjet ligjësive që rregullojnë sjelljen natyrore dhe atyre që rregullojnë sjelljen shoqërore. Dallimi ndërmjet rendeve natyrore dhe shoqërore qëndron në faktin se ndërsa i pari u nënshtrohet *ligjeve të nevojës*, i dyti ndikohet nga *ligjet e lirisë*. Gjërat sillen në përputhje me modelet specifike nga nevoja e thjeshtë. Marrëdhëniet ndërmjet gjërave bazohen, pra, në parimin e shkakësisë, me anë të të cilit çdo element i natyrës ndërvepron me çdo element tjetër në një mënyrë shkak-pasojë. Sjellja njerëzore, nga ana tjetër, përcaktohet nga zgjedhja e lirë. Njerëzit nuk sillen nga nevoja, por nga mundësia, pasi ata gjithmonë kanë (të paktën në teori) opsione prej nga të zgjedhin. Vullneti njerëzor është i lirë dhe veprimi njerëzor është, pra, produkt dhe rezultat i zgjedhjes së lirë të vullnetit. Por nëse veprimi njerëzor përkon në sferën e lirisë dhe të mundësisë, kjo nuk do të thotë që medoemos njerëzit sillen në mënyrë arbitrare dhe të rastësishme, të paktën jo nga pikëpamja subjektive. Përkundrazi, veprimi njerëzor është gjithmonë i qëllimshëm, që synon të sigurojë disa objekte ose të arrijë disa objektiva. Nëse objektet e vullnetit janë apo jo të rëndësishëm apo çikërrima,

madhështorë apo të ulët, këtu nuk ka ndonjë rëndësi. Ajo që është qendrore për nocionin e vullnetit të qëllimshëm, është po-himi se veprimi pa qëllim është i pamundur.

As liria e veprimit njerëzor nuk nënkupton se vullneti është imun ndaj trysnive të jashtme që lëshohen ose nga shkaqe shoqërore ose nga agjentë njerëzorë. Në fund të fundit, vetë njeriu është pjesë e rendit natyror dhe duhet të kënaqë nevojat fizike të trupit të tij dhe ta mbrojë atë nga të gjitha dëmet që mund të shkaktohen prej të tjerëve. Rëndësia e lirisë njerëzore qëndron në faktin që trysnitë e jashtme nuk veprojnë drejtpërdrejt mbi vullnetin në mënyrë shkakësore mekanike, por përkundrazi, përmes mënyrash psikologjike të tërthorta. Pra, ndonëse forcat natyrore dhe shoqërore orvaten të ndikojnë mbi sjelljen e individëve përmes shpërblimit dhe shtrëngimit, ato ia dalin vetëm për aq sa njeriu zgjedh t'u dorëzohet rreziqeve të jashtme apo tundimeve. Shoqëria, për shembull, gëmushet të kontrollojë sjelljen shoqërore me anë të përdorimit (ose të kërcënimit) të forcës. Por individ mund të zgjedhë të mos pajtohet me trysnitë e jashtme me çmimin e jetës.

Shkurt, vullneti njerëzor nuk i përket sferës së nevojës, por asaj të mundësisë dhe të lirisë. Pra, arsyeja efikase e vullnetit njerëzor nuk është shkaku, por qëllimi.

Por nëse vullneti njerëzor është në gjendje të zgjedhë qëllimet e tij, konsideratat praktike vendosin kufizimi mbi aftësinë e njeriut për t'i kuptuar këto qëllime. Është kështu për shkak se të kuptuarit e qëllimeve të dikujt, ndodh në botën faktike ku mundësia e ndeshjes së rrethanave të favorshme për arritjen e këtyre objektivave, varet nga aftësia e tij për të kapërcyer pengesat natyrore. Me fjalë të tjera, aftësia jonë për të kuptuar qëllimet e të tjerëve në jetë dhe, që këtej, për të kapërcyer pengesat natyrore e barrierat shoqërore, varet nga bashkërendimi shoqëror ndërmjet individëve që ndajnë të njëjtat qëllime. Prapëseprapë, nëse vullneti njerëzor është që të ruajë lirinë e tij dhe të jetë në

gjendje të vendosë objektiva e t'i realizojë ato, qenia njerëzore duhet të shohë tek ai që përpjekjet që ai ushtron për të arritur qëllimet e tij në jetë nuk do të jenë të provokuara nga vullnetet e njerëzve të tjerë, qëllimet e të cilëve mund të bien ndesh me të tijat. Kjo do të thotë se rregullsitë e ndërveprimit shoqëror janë produkt i unitetit të qëllimit ndërmjet anëtarëve të shoqërisë, ose të paktën unitetit të qëllimit të grupit mbizotërues. Si rrjedhim, një studim shkencor i rregullsive shoqërore kërkon që analiza të bëhet në dy nivele: individual dhe shoqëror.

Studimi i veprimit individual na lejon të identifikojmë *rregullat* që udhëheqin veprimin njerëzor. Ato janë dy llojesh: *normative*, që nënkuptojnë qëllimin e vepruesit, dhe *teknologjike*, që konsistojnë në aftësi të ndryshme që zotëron vepruesi. Rregullsia shoqërore shënon unitetin e rregullave normative dhe teknologjike. Për pasojë, shpjegimi shkakësor i veprimit shoqëror është i mundshëm vetëm kur, dhe për aq sa, uniformiteti i veprimit merret si i mirëqenë.



Përfundime për pjesën III

Në pjesën më të madhe të tij, metodat moderne perëndimore janë përshtatur për të studiuar dukuritë shoqërore dhe natyrore. Si rezultat, interesat metodologjike të akademizmit perëndimor janë përqendruar në përsosjen e metodave induktive dhe analizës shoqërore. Teksti dhe analiza e tij u krodhën në errësirë qysh në fillimet e intelektualizmit modern perëndimor.²¹⁴ Ndonëse kështu, akademizmi perëndimor ka dhënë një ndihmesë të rëndësishme në përparimin e metodave empirike.

Ndërkaq, hap pas hapi, përqendrimi në metodat empirike u ngrit në një përjasje metodologjike empirike që e kufizonte të vërtetën vetëm tek e vërteta empirike. Ngjashëm, analiza e vepërimit i lëshoi terren analizës së sjelljes prej nga qëllimet dhe synimet e njerëzve ose mohoheshin, ose, në rastin më të mirë, reduktoheshin në ato qëllime dhe synime që lidheshin me mbijetesën shoqërore dhe materiale të njeriut perëndimor modern. Ngjitja e metodologjive të shkencës sociale natyraliste, duke përvetësuar metodat e shkencave natyrore, është simptomatike për këtë prirje.

214 Një version i hershëm i këtij kapitulli është botuar në *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 1992, 10(4) f. 468-84.

Në të vërtetë, këto prirje natyraliste kanë qenë mjaft të forta ndërmjet studiuesve perëndimorë, empiristë ose jo. Siç e pamë në kapitullin e mëparshëm, edhe Poperi, i cili e hidhte poshtë empirizmin, vijoi të përkrahte metodat natyraliste. Njësoj si Kanti përpara tij, Poperi ishte në gjendje të kapërcente naivitetin e empirizmit duke ritheksuar autonominë e arsyes njerëzore. Megjithatë, ndryshe nga Kanti, ai ishte në gjendje të vepronte kështu me çmimin e minimimit të kohezionit dhe të natyrës sistematike të racionalitetit njerëzor. Në fund të fundit, të dy dhanë ndihmesë në burgosjen e dijes njerëzore në sferën e dukurive empirike dhe të konceptit të së vërtetës në të vërtetën empirike.

Prapëseprapë, dështimi i racionalistëve perëndimorë, si i “gjithëpërfshirësve”, ashtu edhe i “kritikëve” (për të përdorur terminologjinë e Poperit), nuk duhet të na befasojë, pasi në mungesë të një burimi të shpallur për të përndritur arsyen njerëzore rreth natyrës së realitetit tërësor, racionaliteti është vërtet i paaftë të tejkalojë mjedisin e tij fizik. Më e shumta që mund të bëjë, është që të pranojë nevojën e një realiteti transcendental dhe mbinatyror për të mbajtur natyrorin dhe për të shpjeguar natyrën e tij të organizuar.

Një kuptim i vërtetë i aspekteve empirike të ekzistencës njerëzore nuk është i mundur pa një kuptim më të thellë të asaj që ka si qëllim të zbulojë rendin themelor të ekzistencës njerëzore. Por për këtë, mprehtësia transcendentalë, e mishëruar në Teksin Hyjnor, është thelbësore. Prandaj, metodologjia që na lejon të përdorim depërtimin hyjnor duhet të jetë në gjendje të ngërthejë si analizën tekstuale, ashtu edhe atë kontekstuale. Natyra e kësaj metodologjie dhe justifikimi i përfshirjes së buriimit hyjnor në kërkimin shkencor janë problemet e kapitullit të ardhshëm.

PJESA IV
Në kërkim të një alternative





KAPITULLI 7

Drejt një përqasjeje integruese për studimin e dukurive shoqërore ²¹⁵

Një ndër shqetësimet më parësore të botës akademike bashkëkohore islame dhe shqetësimi i vetëm i këtij kapitulli është që të farkëtojë një metodologji të re, të aftë të analizojë dukuri të ndërlikuara shoqërore nga njëra anë dhe lehtësimin e procesit të përfutimit të rregullave dhe të koncepteve nga burimet e shpallura nga ana tjetër. Në trajtimin e këtij shqetësimi, kapitulli gjurmon dy objektiva kryesorë: 1) nënvizimi i nevojës për të rivendosur Zbulesën si burim normativ i teorizimit shoqëror dhe 2) përvijimi i një modeli të një përqasjeje metodologjike të unifikuar për analizimin e premisave të dukurive shoqërore.

Vështirësia e parë që ndesh çdo përpjekje për të zhvilluar një përqasje metodologjike alternative e rrënjëzuar në ontologjinë islame qëndron në përjashtimin e Zbulesës Hyjnore nga sfera e hulumtimit shkencor. Është e vërtetë se ky përjashtim zë fill brenda kufizimeve të traditave pozitive si rezultat i konfliktit të brendshëm ndërmjet bashkësive fetare dhe shkencore në Perëndimin

215 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, në *The English Philosophers*, red. Edwin A. Burt (New York: Random House, 1939), f. 392-5.

modern. Është gjithashtu e vërtetë se Shpallja dhe shkenca nuk ishin kuptuar kurrë si ndërsjelli përjashtuese në traditën islame. Megjithatë, studiuesit myslimanë vështirë se mund ta shpërfillin faktin që Zbulesa Hyjnore është përjashtuar nga veprimtaria shkencore moderne. Për këtë arsye, duhet të zgjedhim ta fillojmë diskutimin tonë duke vënë në dukje argumentet për njohjen e Zbulesës si burim normativ për dijen shkencore.

Goditja mbi dijen transcendentale, që shkaktoi përjashtimin e saj nga sipërmarrja shkencore, ndodhi në dy etapa. Së pari, burimet e Zbulesës u barazuan me metafizikën e pabazë dhe u paraqitën si një disiplinë rivale, e kundërvënë disiplinës së konsideruar si e vërtetë me arsye.²¹⁶ Më pas u shpall, *à la* Kant, se veprimtaritë shkencore duhet të kufizohen në realitetin empirik meqenëse arsyeja njerëzore nuk mund të rrokë realitetin transcendental. Në vijim, unë argumentoj se veprimtaritë shkencore marrin si të mirëqenë dijen metafizike dhe janë në të vërtetë të pamundura pa premisat transcendentale. Më tej, shprehem se e vërteta e Zbulesës është e rrënjëzuar në realitetin empirik dhe se cilësia e evidencës që mbështet të vërtetën e shpallur hyjnisht nuk është më pak e besueshme se ajo që arsyeton të vërtetën shoqërore.

PREMISAT METAFIZIKE TË DIJES EMPIRIKE

Për të filluar, përpjekjet për të ndarë të vërtetën transcendentale (pra, metafizike) nga kërkimi shkencor, është njëkohësisht e gabuar dhe e pambështetshme, pasi jo vetëm dija për fizikën i ka rrënjët në metafizikë, por edhe kjo e fundit nuk është tërësisht e shkëputur nga e para. Për të vlerësuar ndërlidhshmërinë e të dyjave, është e nevojshme të kujtojmë se shkenca dhe veprimtaritë shkencore janë

216 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, përkth. Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1929), f. 265.

rrjedhim i një ontologjie që lidh sipërmarrjen shkencore të individit me mjedisin e tij dhe ofron bazën motivuese për to. E thënë ndryshe, veprimtaritë shkencore marrin si të mirëqenë një numër pohimesh rreth natyrës së ekzistencës, e vërteta e së cilës duhet pranuar përpara çdo angazhimi në studimet empirike. Mes këtyre pohimeve metafizike, tri të mëposhtmit dallohen më shumë:

Së pari, bota natyrore udhëhiqet nga ligje që e dhuntisin sjelljen e objekteve natyrore me rend dhe rregullsi.

Së dyti, ligjet që udhëheqin rendin natyror janë racionale dhe, si rrjedhim, të zbulueshme nga racionaliteti njerëzor.

Së treti, dija është një vlerë e rëndësishme njerëzore, eprane ndaj injorancës.

Këto tri parime transcendentale presupozohen nga të gjitha aktivitetet shkencore dhe i kanë rrënjët në themelin e traditës shkencore. Prapëseprapë, ato janë nga ai lloj pohimesh që nuk mund të shqyrtohen me metodat e pranura aktualisht nga tradita shkencore moderne perëndimore. Sidoqoftë, shkenca si profesion u detyrohet për ekzistencën e saj parimeve të tilla transcendentale.

Në një vepër të re të botuar në vitin 1990, Xhejms Rozenau, një studiues i shquar i marrëdhënieve ndërkombëtare, pretendonte se çrregullia në dukje e marrëdhënieve ndërkombëtare rezulton nga dështimi për të zbuluar rendin themelor që qëndron nën çrregullinë sipërfaqësore të politikës botërore. Duke shpjeguar argumentin për këmbënguljen në natyrën e rregullt të çrregullisë ndërkombëtare, ai shkruan:

Ndërsa fillimisht mund të duket e pakuptimtë të kërkojmë rend nën çrregullinë e çështjeve botërore, kjo kundërtënie zgjidhet kur pranohet se bëhet fjalë për dy koncepte të ndryshme të rendit. Në një rast, koncepti paraqet premisën e shkakësisë, idenë se ka një shkak për çdo pasojë, se asgjë nuk ndodh rastësisht. Shkaku mund të mos jetë i njohshëm për ne, për shkak se teknologjia, burimet, apo koha e nevojshme për t'i vrojtuar ato nuk janë të disponueshme, por premisa

e një rendi themelor buron nga mundshmëritë teorike dhe empirike. Pra, kur faktorët shkakësorë, jo ata të rastësishëm, merren si të mirëqenë, teorikisht asgjë nuk është përtej mundësisë për ta kuptuar. Në këtë kuptim, bota është, me një supozim fillestar të përmirësueshëm (por edhe të përefuzueshëm), një vend i rregullsisht edhe pse mund të jetë çoroditëse dhe e mistershme për shkak se mjetet e vrojtimit janë të papërshtatshme me detyrat e shpjegimit.²¹⁷

Ajo që Rozenau dështon të shprehë, është se nuk është një besim i thjeshtë në shkakësinë ai që justifikon postulimin e një rendi poshtëvënë çrregullisë së vrojtuar, pasi kauzaliteti mundet vetëm të vendosë lidhje ndërmjet një pararendësi dhe një pasoje. Përkundrazi, rendi i postuluar i ka rrënjët në një besim të ndrydhur në një rend transcendent dhe në racionalitetin e botës.

Përveç ndërtimit të bazës së premisave metafizike të shkencës, një besim në një rend transcendent është themeli i shtysës shkencore. Është e vërtetë se veprimtaria shkencore mund të motivohet nga konsideratat utilitare. Megjithatë, një bazë e tillë motivuese vështëri të ketë qenë e mundur në etapën e hershme të traditës shkencore, kur shpërbleja për çalltisjen shkencore nuk ishte e atypëratyshme.²¹⁸

Ja vlen të vënë në dukje se lindja e argumentimit utilitarian të sjelljes etike në traditën perëndimore përkoi me theksin e shtuar mbi përqasjet pozivitiste dhe me rënien e interesit për transcendenten. Megjithatë, me gjithë këto ndryshime të frikshme, parimet transcendentale, që u bënë shkak për lindjen e shkencës, vijuan të formojnë një bazë metafizike për të gjitha veprimtaritë shkencore, një bazë që merret me mend gjerësisht, por që rrallëherë pranohet.²¹⁹

217 James Rosenau, *Turbulence in World Politics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), f. 50.

218 Pioneerët e shkencës në Evropën Mesjetare ishin shpesh të kërcënuar dhe përndjekur nën akuzën e herezisë.

219 Shembuj të veprave që i njohin këto parime, janë: Chava Nachmias & David Nachmias, *Research Methods in the Social Science* (London: Edward Arnold, 1990), f. 7-9; dhe E.A. Burt, *Metaphysical Foundation of Modern Science* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1980).

Por marrëdhënia e varësisë ndërmjet dijes empirike dhe asaj transcendentale nuk është e njëanshme, në të cilën empirikja varet gjithmonë nga transcendentalja. Përkundrazi, gjendja e varësisë është e llojit të ndërsjellë, në të cilën e vërteta e parimeve transcendentale mbështetet empirikisht përmes manifestimeve të saj. Pra, megjithëse parimet transcendentale të një rendi universal të postuluar janë të ngulitura në një besim fetar, e vërteta e këtyre parimeve manifestohet në sjelljen empirikisht të vërtetueshme të objekteve.

RACIONALITETI NJERËZOR DHE ZBULESA HYJNORE

Pamë më herët se minimi i Zbulesës si burim i dijes në traditën perëndimore nisi me kundërvënien e dijes shkencore me dijen transcendentale. Pra, dija e shpallur u përjashtua nga sfera e dijes sistematike duke e barabatur me besimin mistik, ndërsa shkenca mbështetej në “racionalitet”. Si pasojë, ishte thjesht çështje kohe përpara se dija e mbështetur në Zbulesën të degdisej në sferën e irracionalitetit. Pyetja që duhet shtruar këtu mund të shprehet si vijon: A është i mundur dallimi ndërmjet arsyes dhe Shpalljes?

Për t'i dhënë përgjigje kësaj pyetjeje, së pari duhet të shqyrtojmë strukturën e brendshme të arsyes dhe të Zbulesës Hyjnore. Termi shpallje i referohet një tërësie pohimesh të shkruara në formën e një ligjërimi që bën deklarime me implikime të gjera rreth prejardhjes, natyrës dhe fatit të njeriut dhe të universit dhe përshkruan një gjerdan rregullash për të udhërrëfyer veprimin individual dhe atë kolektiv. Nën emërtimin “Zbulesë Hyjnore”, mund të gjenden disa ligjërime, të cilat, ndonëse bashkëndajnë veçori të caktuara të përbashkëta, kanë dallime të rëndësishme.²²⁰ Termi

220 Thora, Ungjilli dhe Kurani janë shembuj të ligjërimeve të Shpallura Hyjnore.

arsye, nga ana tjetër, ka dy kuptime të dallueshme. Arsyeja përdoret shpeshherë për të treguar një numër parimesh të vetëkuptueshme, që udhëheqin procesin e të menduarit të njerëzve mendërisht të shëndoshë, pavarësisht sfondit të tyre kulturor apo arsimor. Parimi më themelor i arsyes që është pranuar gjerësisht, është parimi i moskundërthënies. Sipas këtij parimi, shpallja dhe përgënjeshtrimi i njëkohshëm i të njëjtit pohim është i pamundur. Arsyeja, sipas konceptimit të mësipërm, është një instrument ose ligjësi që përdoret për të këqyrur koherencën e një tërësie pohimesh. Kjo këqyrje na lejon të arrijmë në përfundimin se të gjitha pohimet e këqyrura janë ose koherente, dhe që këtej në përputhje me parimet e arsyes, ose kundërthënëse, dhe kështu në dhunim të arsyes. Në këtë mënyrë, Zbulesa mund të konsiderohet irracionale vetëm kur ajo përmban pohime kundërthënëse.

Prapëseprapë, termi arsyje përdoret shpesh për të treguar aftësinë e qenieve racionale për të njohur të vërtetën e shprehjeve të caktuara dhe për të përgënjeshtruar të vërtetën e të tjerave. Në pamje të parë, arsyeja duket, sipas këtij konceptimi të dytë, një aftësi njerëzore, një *organon* i zotëruar nga të gjitha qeniet njerëzore. Në një shqyrtim më të afërt, mund të vërehet se ajo që emërtohet arsyje në përdorimin e dytë të termit, është një tërësi dijesh që janë këqyrur dhe sistematizuar nga parimet e logjikës. Përveç kësaj, këqyrja jonë e konceptit të dytë, d.m.th., tërësisë sistematike të dijes, zbulon se ajo që quhet *arsye* dhe *e arsyeshme* konsiston në (1) pohime transcendentale, e vërteta e të cilave postulohet dhe (2) pohime empirike, e vërteta e të cilave mbështetet në përvojë shqisore. Me fjalë të tjera, arsyeja në konceptimin e dytë, zotëron një strukturë që i ngjason shumë strukturës së Zbulesës. Qartësisht, arsyeja mund të paraqitet si rival i Zbulesës vetëm në sajë të të qenit një tërësi dijesh.

Konceptualizimi i mësipërm i arsyes na shpie në tre përfundime të rëndësishme.

Së pari, qoftë kur rroket si një instrument mendor (*ligjësi*), qoftë si aftësi mendore (*organon*), arsyeja manifestohet përmes një numri parimesh universale (p.sh., identiteti, moskundërthënia, e mesmja e përjashtuar, kauzaliteti) dhe procedurash (abstragimi, analiza, sinteza) të përdorura nga qenia njerëzore për të përcaktuar të vërtetën e pohimeve. Si e tillë, arsyeja duhet shoqëruar me metodat dhe mekanizmat e përdorura në shkencë dhe, që këtej, nuk mund të shihet si burime dijeje.

Së dyti, mohimi i aftësisë së arsyetimit sistematik për të provuar vlefshmërinë e Zbulesës si burim për pohimet e dijes shkencore, nuk mund t'i atribuohet as natyrës se pohimeve të shpallura hyjnisht, as strukturës së Zbulesës Hyjnore vetë, pasi si arsyeja, ashtu edhe Zbulesa konsistojnë në pohime transcendentale dhe empirike. Prandaj, është e drejtë të thuhet se përjashtimi i plotë i Zbulesës nga sfera e dijes sistematike nuk është rezultat i ndonjë kundërthënieje thelbësore ndërmjet elementeve universale të Zbulesës dhe të arsyes. Përkundrazi, ai u duhet atribuar pjesërisht kundërthënieve të brendshme ndërmjet arsyes dhe fesë pozitive dhe pjesërisht konflikteve historike ndërmjet komunitetit shkencor dhe fesë së organizuar në Evropën mesjetare.

Së treti, ndonëse tradita shkencore në Perëndim ka marrë si të mirëqenë gjatë gjithë kohës papërshtatshmërinë e Zbulesës dhe të fesë në përpjekjen shkencore, prapëseprapë ajo ka përvetësuar një numër pohimesh metafizike me rrënjë në botëkuptimin e ofruar nga Zbulesa Hyjnore, edhe pse pa e pranuar asnjëherë borxhin e saj ndaj Hyjnore.

Ky vrojtim nënvizon rëndësinë e arsyes dhe të parimeve epistemologjike e metodologjike në shqyrtimin dhe sigurimin e pohimeve të së vërtetës, të përfutuara nga Zbulesa dhe nga arsyeja si një disiplinë. Shqyrtimi kërkon përdorimin e spektrit të plotë të mjeteve metodologjike të diskutuara më herët në këtë libër. Vijimi i këtij kapitulli paraqet një skemë për ta bërë këtë në një mënyrë sistematike dhe konsistente.

REALITETI EMPIRIK DHE I SHPALLUR: CILËSIA E EVIDENCËS

Në dritën e diskutimit të mësipërm, ne mund ta përkufizojmë shkencën duke përdorur ato veprimtari që synojnë të përcaktojnë të vërtetën e pohimeve të ndryshme të artikuluara rreth natyrës së realitetit. Përfashtimi modern perëndimor i Zbulesës Hyjnore nga sfera e shkencës nuk mbështetet në një mohim të faktit që Zbulesa Hyjnore parashtrohet pohime rreth natyrës së realitetit, sepse ajo në të vërtetë parashtrohet. Përkundrazi përfashtimi mbështetet në pretendimin se vetëm realiteti empirik është i përcaktueshëm. Vetëm se realiteti jo-empirik (metafizik) nuk është i arritshëm për verifikim përmes eksperimenteve, ai nuk mund të përfashtohet nga sfera e shkencës.²²¹

Argumenti i mësipërm është njëkohësisht thjeshtëzues dhe keqorientues, për shkak se shpërfill dhe fsheh si natyrën e evidencës së shpallur, ashtu edhe asaj empirike. Argumenti i nënvleftëson dy fakte thelbësore. *Së pari*, dija jonë empirike për realitetin nuk mbështetet në dijen e fituar në mënyrë të menjëhershme dhe empirike nga mjedisi, por në teoritë që përshkruajnë strukturat e poshtëvëna realitetit. Këto struktura nuk hasen kurrë në mënyrë të drejtpërdrejtë nga shqisat. Përkundrazi, këto struktura të ekzistencës empirike përftohen përmes përdorimit të kategorive të abstraguara nga e ndijueshmja dhe të ndërmjetësuar nga kategori dhe pohime kthjelltësisht “racionale”. Duke përdorur terminologjinë e Lokut, mund të themi se teoritë që përdorim për të përshkruar realitetin empirik konsistojnë në një tërësi pohimesh të nxjerra nga gërshetimi i një numri pohimesh të thjeshta. Si rrjedhojë, kuptimi ynë rreth marrëdhënies ndërmjet tokës dhe diellit ndërmjetësohet nga konstrukte mendore dhe, që këtej, tërësisht në mospërputhje me mbresën e menjëhershme që përkapet nga shqisat.

221 Shih Kant, *Critique of Pure Reason*.

Së dyti, argumenti i mësipërm dështon të vërejë se Zbulesa (të paktën në formën e saj përfundimtare dhe islame) kërkon mbështetjen e saj në realitetin empirik. Nga ky këndvështrim i Zbulesës Hyjnore, realiteti empirik është manifestim i realitetit transcendental dhe, së këndejmi, mund të ketë kuptim vetëm në marrëdhënie me transcendentalin. Në të vërtetë, në Kuran ka shumë vargje (apo shenja) që theksojnë ndërlidhshmërinë e empirikes me transcendentalen.²²²

Ç'është më e rëndësishmja, Zbulesa nënvizon faktin domethënës se empirikja është pa kuptim nëse shkëputet nga e tëra, që, siç është e gatshme të pranojë shkenca perëndimore, kapërcen kufijtë e realitetit empirik.²²³

Si e tillë, Shpalljes duhet t'i përqasemi jo si një grusht pohimesh të arritshme në mënyrë të drejtpërdrejtë, por si një "dukuri" e dhënë që konsiston në shenja, kuptimi i të cilave kërkon interpretim dhe sistematizim të vazhdueshëm dhe të përsëritur. Në të vërtetë, Kurani e bën mjaft të qartë se ai përbëhet nga "shenja" (*ajāt*), kuptimi i të cilave lidhet me procesin e mendimit, të përsiatjes dhe të arsytimit:

Këtu ka shenja për njerëzit që mendojnë (13:3). I shtjelluam shenjat për njerëzit që dinë (6:97).

Qëmtimi i mësipërm nënvizon faktin që për të kuptuar të vërtetën e Zbulesës, është e nevojshme që asaj t'i qasemi në të njëjtën mënyrë që i qasemi dukurive shoqërore ose edhe dukurive natyrore. Për këtë arsye, e vërteta e të gjitha këtyre dukurive është e lidhur me aftësinë e teorive që studiuesit dhe shkençetarët ndërtojnë në bazë të të dhënave që lindin nga këto dukuri për të prodhuar shpjegime të qëndrueshme dhe "të kënaqshme" të realitetit empirik.

Sa i përket Zbulesës si dukuri dhe që këtej si burim dijeje, është e mundur të arsyetohet duke cituar një tjetër arsye. Cilësia

222 Shih, për shembull, Kuran: (3:190), (10:5), (45:3), (51:20), (41:53).

223 Kanti, *Critique of Pure Reason*, f. 630-2.

e evidencës së përdorur për të përcaktuar (d.m.th., për të demonstruar objektivisht) realitetin e përshkruar nga teoritë empirike nuk është e një rendi më të lartë se ajo e përdoruar për të përcaktuar realitetin e përshkruar nga Zbulesa. Nëtë dy rastet, ekzistenca e dukurive të shqyrtuara përcaktohet në sajë të lindjes së njëkohshme në ndërgjegjen e shumë individëve që kanë pasur mundësinë të përjetojnë elemente bazike të dorës së parë të dukurive në fjalë. Domethënë, njësoj sikurse dukuritë shoqërore e fizike mund të përcaktohen nga persona që kanë përjetuar elemente të ndryshme që i përbëjnë ato, ashtu edhe Zbulesa Hyjnore mund të përcaktohet nga persona që kanë përjetuar të vërtetën e shenjave të ndryshme që e përbëjnë atë. Në të dy rastet, e vërteta e të fituarit në mënyrë të drejtpërdrejtë përcaktohet në mënyrë intuitive me dallimin e vetëm se realiteti empirik i përjetuar nga shqisat rroket përmes intuitës empirike, ndërsa realiteti transcendent i përjetuar përmes Zbulesës përkapet përmes intuitës së kulluar.

Është e vërtetë se shkenca perëndimore, duke filluar me Kantin, e ka kufizuar intuitën – unitetin e elementeve të një dukurie – në intuitë empirike, duke mohuar se elementet transcendentale mund të rroken. Por Kanti, siç e vërejtëm më herët, ia del të arrijë një reduktim të tillë përmes ngatërimit të procesit të intuitës së kulluar. Sepse ndërsa Kanti e kuptonte drejt intuitën e kulluar si “të gjithë përfaqësimet... në të cilat nuk ka asgjë që i përket ndijimit”,²²⁴ ai këmbëngulte se prapëseprapë, përdorimi i intuitës së kulluar duhej kufizuar në realitetin empirik. Por nëse intuita e kulluar fitohet si rrjedhim i abstragimit të vazhdueshëm nga përfaqësimet e shumëfishta të siguruara nga intuita empirike, duke çuar në një përfaqësim të vetëm në të cilin bashkohen të gjitha konceptet, kundërshtimi i Kantit për të pranuar realitetin transcendent të rrokur nga intuita e kulluar është sa arbitrar, aq edhe dogmatik.

224 Po aty, f. 258.

ZBULESA HYJNORE DHE SHKENCAT SHOQËRORE

Në seksionin e mësipërm kemi arritur në përfundimin se Zbulesa²²⁵ nuk mund të përjashtohet nga shkenca, për shkak se ajo formon presupozimet që qëndrojnë në themel të saj. Kjo është veçanërisht e veçantë sa i përket fushës së kërkimit shkencor të njohur si shkenca shoqërore apo humane. Është mjaft e qartë se këtu, ndikimi i parimeve transcendentale që burojnë nga Zbulesa Hyjnore nuk kufizohet vetëm në ofrimin e themelit konceptual dhe motivacional të shkencave shoqërore, por shtrihet në formimin e elementeve teorike qendrorë të këtyre shkencave. Merrni në shqyrtim, për shembull, idenë e rëndësishme të barazisë njerëzore. Parimi i barazisë qëndron në qendër të teorisë politike moderne. Dukshëm, barazia njerëzore është një parim transcendental që mund të gjurmohet deri te Zbulesa Hyjnore. Në traditat romake dhe greke, njerëzit nuk ishin kurrë të barabartë. Ata ishin të ndarë në bij zotash nga njëra anë dhe barbarë nga ana tjetër. I njëjti qëndrim ekzistonte ndërmjet arabëve nomadë që mëtonin epërsi racore mbi racat e tjera. Që tradita islame, dhe në një shkallë më të vogël tradita e krishterë, që theksuan barazinë e njerëzimit.²²⁶ Megjithatë, parimi i barazisë është transcendental dhe nuk i detyrohet verifikimit empirik. Në fakte vërtetë, regjistrat historikë të njerëzimit tregojnë se në pjesën më të madhe të kohës, qeniet njerëzore kanë qenë të pabarabarta.

Fakti që empiricizmi modern vijoi të përqafojë parimet dhe konceptet e zhvilluara brenda traditave me rrënjë në Zbulesën

225 Ndonëse zbulesa përdoret në këtë vepër për t'iu referuar të vërtetës së shpallur, në këtë kontekst, ajo i referohet çdo burimi të dijes transcendentale.

226 Doktrina e "bijve të Zotit" në Krishtërim mund të fajësohet për lirinë që fituan jo-kristianët në përndjekjen e të krishterëve, ndërsa ai përfaqëson një mbetje të feve greko-romake. Ngjashëm, doktrina e "popullit të zgjedhur" u detyrohet edhe më shumë prirjeve të theksuara etnocentrike që kur identiteti hebreu nuk fitohet përmes fesë, por trashëgohet në vijë të amësisë.

Hyjnore tregon se procesi i shekullarizimit në Perëndim kishte si qëllim, në radhë të parë, të minonte autoritetin kishtar dhe jo të mohonte tërësisht besimet dhe vlerat fetare. Shumë ide dhe vlera fetare, si liria, barazia ose racionaliteti i rendit universal, u bënë “vlera” dhe “besime” shekullare.

Por ndërsa shkencat perëndimore moderne mund të lindnin vetëm duke hedhur poshtë traditën e krishterë dhe duke minuar autoritetin e Kishës, shkencat klasike islame ishin frymëzuar nga besimet dhe vlerat e shpallura. Në vijim janë disa shembuj nga pohimet kuranore që ilustrojnë rëndësinë që Islami u njeh gjurmimit të së vërtetës dhe kërkimit shkencor:

Mos ndiq diçka ku nuk ke dije; Të dëgjuarit, të parët dhe zemra kanë secila përgjegjësi. (17:36)

Kaluan epoka përpara jush. Udhëtoni në tokë të shihni si qe fundi i mohuesve të së Vërtetës. (3:127)

Thuaj: “Udhëtoni në tokë të shihni si Zoti zuri fill krijimin”. (29:20)

Thuaj: “A barazohen të diturit me të paditurit?” (39:9)

Zoti do t’i lartësojë në gradë besimtarët mes jush dhe ata që u është dhënë dija. (58:11)

Si rrjedhim, tradita shkencore islame nuk ka përjetuar kurrë ndonjë krizë të ngjashme me atë që ndodhi në traditën perëndimore. Kjo tregon qartësisht se konflikti shkencë-Zbulesë nuk është as i domosdoshëm e as universal, por specifik për përvojën perëndimore dhe fenë në Perëndim. Çdo përpjekje për ta riprodhuar këtë konflikt në kulturën myslimane është, së këndejmi, artificiale dhe e frymëzuar nga dëshira irracionale për të ecur në gjurmët e një kulture tjetër.

BURIMET E DIJES

Zbulesa Hyjnore ka qenë gjithmonë një burim dijeje për shkencat klasike myslimane, por ajo nuk është parë asnjëherë si burimi i vetëm i tyre. Shkencëtarët e hershëm myslimanë e njihnin natyrën e përgjithshme të Ligjërimit të Shpallur, Kuranit. Ata e kuptonin se me qëllim që të përftonin dispozita dhe koncepte nga Teksti Hyjnor, duhej të përvetësonin dije të hollësishme rreth strukturës së gjuhës dhe realitetit – prej nga burojnë edhe termat *ḵarīnah lafḍhijah* (evidencë verbale) dhe *ḵarīnah ḥālījah* (evidencë ekzistenciale), që përdorëshin shpesh nga dijetarët myslimanë kur përdornin dijet gjuhësore dhe praktike për të shpjeguar tekstin.

Por ndërsa dijetarët e hershëm myslimanë zhvilluan skema të ndërlikuara për të analizuar Tekstin Hyjnor, analiza e tyre e strukturave shoqërore dhe historike nuk mbështetej kurrë në një metodologji të zhvilluar dhe të artikuluar mirë. Për pasojë, dija e tyre për shoqërinë dhe historinë mbështetej në mendimin praktik. Deri në kohën e Ibn Haldunit, tradita shkencore myslimane nuk dëshmoi ndonjë përpjekje serioze për të zhvilluar teori për të shpjeguar ndërveprimin shoqëror duke dalluar modele historike. Ndonëse Ibn Halduni që në gjendje të paraqiste teori jashtëzakonisht të maturuara rreth shoqërisë dhe historisë, ai nuk i diskutoi asnjëherë bazat metodologjike të teorizimit të tij. As dijetarët myslimanë që e ndoqën atë, nuk bënë ndonjë përpjekje për të shtjelluar përjasjen metodologjike që përdorte ai.

Rritja e pabalancuar e metodave tekstuale në kurritz të metodave praktike dhe historike, çoi në shtrembërime konceptuale, veçanërisht në ato fusha të kërkimit ku njohja e strukturave të shoqërisë dhe të organizimeve shoqërore/politike ishte thelbësore. Askund më shumë se sa në traktatet e menduara për të përvijuar strukturën e rendit politik islam nuk është më e dukshme kjo mungesë balance. Mevardi, për shembull, ngulte këmbë se emërimi (*‘ahid*) i kreut të ri të shtetit mysliman nga kreu pararendës është legjitim. Ai e shpallte legjitimitetin e procedurës së

emërimit në sajë të precedentit të emërimit të Umer ibn Hatabit nga Ebu Bekri, një emërim, siç argumentonte ai, i mbështetur me konsensusin (*ixhmaʿ*) e bashkësisë së myslimanëve.²²⁷

Por as Mavardi, as ndonjëri prej dijetarëve myslimanë klasikë që pranonin legjitimitetin e procedurës së emërimit, nuk ndërmori ndonjë analizë hetuese dhe sistematike të veprimeve të *Şahâbëve* (bashkëudhëtarëve të Profetit) që të izoloni rregullat që i udhëhoqën ata dhe për të përcaktuar më pas përputhshmërinë e tyre me parimet politike të Sheriatit. Për shkak të mungesës së metodave të maturuara që mund të lehtësonin një analizë të thellë të qëllimeve dhe të rregullave që përcaktonin veprimet e myslimanëve të parë, ose të strukturave shoqërore e politike që udhëhiqnin ndërveprimin e tyre, dijetarët klasikë, pa dashur, ngritën në statusin e universalitetit veprimet e një bashkësie të përcaktuar historikisht dhe idealizuan sjelljen e qenieve njerëzore të gabueshme.

Ndërsa dijetarët myslimanë klasikë shqyrtonin regjistrat e historisë së burimeve të dijes përkrah Zbulesës, ata nuk i përdorën plotësisht këto burime për dy arsye. *Së pari*, me përjashtim të Ibn Haldunit, studiuesit myslimanë klasikë ishin kryesisht të interesuar për identifikimin e modeleve politike dhe shoqërore të nevojshme për t'u rikrijuar dhe në përcaktimin e sjelljeve shembullore që duheshin imituar. Ata nuk ishin të interesuar për zbulimin e modeleve të sjelljes apo të izolimit të prirjeve të përgjithshme që mund të përdroreshin për të shpjeguar ndërveprimet politike dhe marrëdhëniet shoqërore. *Së dyti*, si rezultat i arsyes së parë, dijetarët myslimanë klasikë nuk kishin zhvilluar asnjëherë një metodologji për analizimin e dukurive shoqërore. Modeli i vënë nga Ibn Halduni erdhi shumë vonë në evoluimin e intelektualitetit mysliman dhe me gjithë maturinë e tij mbresëlënëse, nuk pati ndjekës në traditën myslimane. Ndikimi i tij kumbues ndodhi në traditën perëndimore. Por në Perëndim,

227 'Ali ibn Muhammed Habîb el-Mâuardî, *El-Ahkam el-Sultanijjah* (Kajro: Dâr el-Fikr, 1404/1983), f. 6-7.

mosbalancimi metodologjik dhe shkencor mori një formë të përkundërt. Shfytërimi në Perëndim anonte drejt shoqërores dhe praktikës në kurriz të Zbulesës.

Në dritën e diskutimit të mësipërm, detyra e zhvillimit të një metodologjie të balancuar shkencore duhet të ketë një qëllim të dyfishtë. *Së pari*, metodologjia e re duhet të përfshijë procedurat për përfitim të rregullave (të pohimeve në formën e ligjeve) si nga Shpallja ashtu edhe nga historia. *Së dyti*, metodologjia e dëshiruar duhet të lejojë shkrirjen e rregullave të përfutuara nga të dy burimet. Unë do të bëj një përpjekje në pjesën në vijim të këtij kapitulli, që të skicoj një kornizë të përgjithshme të një metodologjie përbashkuese për analizën tekstuale dhe kontekstuale.

BURIMI I SHPALLUR: RREGULLAT E NXJERRJES SË PËRFUNDIMEVE TEKSTUALE

Zbulëa Hyjnore na është dhënë në formën e ligjërimit kuranor. Kurani është shtjelluar dhe shpjeguar nga formulimet dhe veprat profetike të përmbledhura në formën e Hadithit. Vetë Kurani përbëhet nga formulime të shpallura në një mënyrë graduale përgjatë një periudhë që shtrihet në gati njëzetetë vjet. Formulimet kuranore u ofronin myslimanëve të hershëm një botëvështrim universal dhe i udhëhiqnin veprimet e tyre në përpjekjen për të ndërtuar një bashkësi, një *ummet*, mbështetur në parimet e Islamit.

Ligjërimi kuranor është vërtet i pasiq në stilin dhe në qasjen e tij, pasi ai nuk është i organizuar në një mënyrë tematike me anë të së cilës një çështje apo ngjarje shpërfaqet menjëherë në tërësinë e saj përpara se të diskutohet çështja pasrëndëse. Përkundrazi, në të gjenden anë dhe aspekte të një çështjeje apo ngjarjeje të zbuluar në sure dhe *ajete* të ndryshme të Librit të

Shpallur. Kjo do të thotë se me qëllim që lexuesi të kuptojë pikëpamjen apo qëndrimin kuranor për një çështje specifike, ai duhet ta trajtojë ligjërimin kuranor si një tërësi gjithëpërfshirëse. Çdo përpjekje për të përcaktuar qëndrimin kuranor ndaj një akti njerëzor përmes përsiatjes rreth formulimeve të izoluara kuranore, është e prirë të çojë në mospërputhshmëri ose keqkuptime të tërësishme. Shqyrtoni, për shembull, pohimin e mëposhtëm kuranor nga Suretu en-Nisā':

Besimtarë, mos iu afroni të falurit të dehur, pa ditur se ç'flisni. (4:43)

Mbështetur në formulimin e mësipërm, qëndrimi kuranor ndaj konsumit të lëndëve dehëse shënon një ndalim të përdorimit të tyre përpara kryerjes së faljes. Prapëseprapë, rregulli i përfutur nga *ajeti* i mësipërm është vetëm pjesërisht i saktë. Qëndrimi kuranor plotësisht korrekt ndaj konsumimit të lëndëve dehëse mund të gjendet në një tjetër *ajet* në Suretu Mā'ideh, që përfaqëson një etapë më të theksuar të luftës graduale kundër lëndëve dehëse:

Besimtarë! Vera, bixhozi, idhujt dhe shigjetat e fatit janë njollë e punës së djallit. Shmangiuni atij që të mund të shpëtoni. (5:90)

Si rrjedhim, për të përfutur dispozitat dhe konceptet nga Zbulesa Hyjnore, është e nevojshme të vëmë në punë një metodë të zhvilluar në një shkallë të mjaftë për të na lejuar të nxjerrim dhe të sistematizojmë këto dispozita dhe koncepte. Metoda e propozuar këtu përbëhet nga katër hapa proceduralë (shih diagramën 1):

Hapi i parë synon të identifikojë të gjithë pohimet, si kuranore, ashtu edhe profetike, që lidhen me çështjen në fjalë. Për shembull, për të përcaktuar qëndrimin kuranor lidhur me marrëdhënien ndërmjet sunduesit dhe shtetasit, është e nevojshme të mblidhen formulimet kuranore që lidhen me termat *imam* (udhëheqës), *uli el-emr* (sundues), *ṭā'ah* (bindje) dhe *naṣr*

(mbështetje). Një vrojtim i plotësishëm i formulimeve kuranore tregon se katër termat e përmendur më sipër shfaqen në *ajetet* e mëposhtme:

1. *Imām*: 15:79, 36:12, 2:124, 11:17, 25:74, 46:12, 17:71, 9:12, 21:73, 28:5, 28:41, 32:24
2. *Uli el-emr*: 4:59, 4:83
3. *Ṭā'ah*: 43:54, 24:51, 33:67, 25:52
4. *Naṣr*: 9:40, 7:157

Duhet theksuar, ndërkaq, se identifikimi i ajeteve përkatëse nuk është një procedurë mekanike, por kërkon shumë analizë dhe familjaritet me përdorimet semantike.

Hapi i dytë përfshin një përpjekje për të rrokur kuptimin e formulimeve kuranore përkatëse, individualisht dhe në marrëdhënie me një tjetër. Interpretimi i pohimeve të shpallura kërkon, së pari, që të ndiqen rregullat e gjuhës arabe në të cilën u shpall Kurani.

Çdo interpretim që dhunon këto rregulla, është i destinuar të na çojë në shtrembërime. Shumë prej interpretimeve të shtrembëruara të Kuranit që njohim, kanë buruar nga përdorimi i lirë, veçanërisht nga studiuesit *shi'itë* dhe sufij, i analizës metaforike të tekstit, edhe kur rregullat e metaforës nuk lënë vend për interpretime të tilla. Për shembull, studiuesi *shi'it* Ali ibn Husejn ibn Babauajh el Ẹummi e interpretonte ajetin: “Thuaj: Keni parë që, nëse ujët shteron, kush ju sjell ujë burimi?” (67:30) me fjalët në vijim: “Ky *ajet* u shpall lidhur me imamin e ngritur, duke thënë se nëse imami juaj zhduket një mëngjes, kush do t’ju sjellë një imam të njohur?”²²⁸

Qartësisht, interpretimi metaforik i Ibn Babauajh el Ẹummit dhunon rregullin e parë të interpretimit metaforik që përcakton se vetëm kur kuptimi i fjalëpërfjalshëm i tekstit është i

228 ‘Ali ibn el-Husayn ibn Babauajh el-Kummi, *el-Imamah Ue et-Tabsirah* (Bejrut: Dār al-Murtada, 1985), f. 115-6.

mangët, mund t'i drejtohem një interpretimi metaforik. Megjithatë, kuptimi i fjalëpërfjalshëm i *ajetit* të sipërpërmendur nuk është aspak i mangët apo jokohorent. Kuptimi i fjalëpërfjalshëm është mjaft i qartë, pasi u kujton njerëzve bekimin e Allahut mbi ta dhe i këshillon ata t'i vënë veshin paralajmërimit të Allahut, që Ai të mos ua ndalë të mirat që ata i marrin për të mirëqena.

Kuptimi i pohimeve kuranore nuk mund të rrokët thjesht duke analizuar përdorimin leksikor të termave të tyre të veçuar. Përkundrazi, kuptimi i secilës shprehje duhet përcaktuar brenda tri konteksteve të ndërlidhura: kontekstit tekstual (*sījāk naši*), kontekstit diskursiv (*sījāk hiṭādbī*) dhe kontekstit ekzistencial (*sījāk ḥālī*). Domethënë, vargu kuranor duhet kuptuar së pari në kontekstin e kapitullit në të cilin bën pjesë, më pas në kontekstin e krejt ligjërimit kuranor dhe përfundimisht në kontekstin e ngjarjeve socio-historike që shoqërojnë Zbulesën.

Konteksti i tretë, ekzistenciali, është ai që në *tefsīr* (ekzegjeza kuranore) përgjithësisht njihet me frazën *esbāb en-nuzūl* (arsyeja e Shpalljes). Në të vërtetë, shqyrtesa e kontekstit ekzistencial të një pohimi është shumë kritike për interpretimin e drejtë të tij. Kjo është mjaft e dukshme në të kuptuarit e domethënies së termit *fāsik* në *ajetin* e mëposhtëm:

Besimtarë! Nëse një person *fāsik* (i paskrupullt) ju sjell lajm, shqyrtoni para se të goditnit me padije njerëz e të pendoheshit. (49:6)

Termi *fāsik* përdoret në Kuran për të përshkruar një person i cili, pavarësisht vetëdijes rreth parimeve të drejtësisë, jepet pas tekave dhe dëshirave të tij mendjelehta. Si pasojë, një interpretim i mbështetur vetëm mbi kuptimin leksikor të termit nxjerr në pah nevojën për të përcaktuar të vërtetën e lajmeve të ardhura vetëm kur personi që i sjell ato është i njohur si *fāsik*.

Po kur shqyrton ngjarjet që shoqëruan shpalljen e tij, një pamje e re shfaqet. Ibn Kethiri rrëfen (me autoritetin e Muxhahidit dhe Katades) se i Dërguari i Allahut dërgoi:

El-Valid ibn Ugbah te fisi Benu el Musta'lik për të mbledhur zekatin. (Kur ata mësuari ardhjen e tij) dolën (për ta prituri në rrethinat e qytetës së tyre) për t'i dhënë atij zekatin.

(Kur i pa të marshonin masivisht drejt tij,) ai u kthye në Medinë dhe i tha Profetit se Benu el Musta'lik po marshonin për ta sulmuar dhe se e kishin braktisur besën e tyre me Islamin. Atëherë, Profeti dërgoi Halid ibn Velidin për ta hetuar çështjen dhe e urdhëroi të hulumtonte mirë (të vërtetën e kësaj çështjeje) dhe të shmange vendimet e ngutshme. (Halidi) arriti pranë qytetit të tyre gjatë natës dhe (menjëherë) dërgoi zbulues. Ata u kthyen me lajmet se (Benu el Musta'lik) vijonin të ishin besnikë ndaj Islamit dhe se ata kishin dëgjuar ezanin dhe lutjet e tyre. Në mëngjes, Halidi i vizitoi dhe u kënaq me atë që pa. (Më vonë) ai u kthye tek Profeti dhe e informoi atë rreth gjetjeve të tij. Kështu, Allahu shpalli *ajetin*.²²⁹

Rrëfimi i mësipërm na jep një kuptim dukshëm më të ndryshëm të *ajetit*, pasi tregon se zbulimi i të vërtetës së lajmit të sjellë është i nevojshëm jo vetëm kur personi që e sjell atë është një *fāsik* i njohur, por edhe kur pjerrja e tij kah të qenit *fāsik* nuk është ende e dukshme. Pasi qartazi, sikur Velidi të kishte qenë *fāsik* i njohur, atij nuk do t'i ishte besuar detyra e rëndësishme e mbledhjes së zekatit në emër të vetë Profetit. Me sa duket, mbledhja e zekatit ishte një detyrë prove për Velidin, për shkak se ajo zbuloi mungesën e madhe të kurajës tek ai, si dhe gatishmërinë e tij për të tepruar dhe përdorur imagjinatën e tij për të mbuluar frikën, shkaku e dështimit për të përmbushur detyrën e tij.

Hapi i tretë lidhet me *te'lil*-in (shpjegimin) e tekstit, d.m.th., identifikimin e shkakut efektiv (*'il'leh*), për të cilin është zbritur urdhëresa apo orientimi i mishëruar në tekst. E thënë ndryshe, objektivi i këtij hapi është të identifikojë cilësinë apo atributin e përbashkët që zotërohet nga objekte të ndryshme, që arsyetojnë përdorimin e të njëjtit term për t'iu referuar. Identifikimi i *'il'let*-it të një dispozite është hapi i parë në procesin e zbulimit të parimeve universale që rregullojnë dhe udhëheqin theksimet e

229 Isma'il ibn Kethir, *Mukhtasar Tefsir Ibn Kethir*, red. Muhammad 'Ali es-Sabuni (Bejрут: Dār el-Kuran el-Kerim, 1399), vëll. 3, f. 360.

ndryshme të Sheriatit. Për shembull, dijetarët kanë përsiatur rreth *il'let*-it të dispozitës së mëposhtme të Sheriatit:

1. Ndalimi i shitjes *khuzaf* (të pamatur) për mallra *makil* (të matura).
2. Ndalimi i shitjes së mallrave *gā'ib* (në mungesë).

Ata zbuluan se *'il'leh* për ndalimin, në të dy rastet, ishte mbrojtja e blerësit nga mashtrimi (*garar*).²³⁰ Duke kuptuar parimet e përgjithshme të sendërgjuara në dy dispozitat, ne jemi në gjendje jo vetëm të zgjerojmë zbatimin e këtyre parimeve në transaksione të tjera që nuk janë rregulluar nga Zbulesa Hyjnore, por edhe të lejojmë shitjen e të mirave të pamatura ose në mungesë nëse blerësi mund të mbrohet nga rënia viktimë e *gararit* (mashtrimit). Për shembull, nëse blerësit mund t'i garantohet cilësia e produktit paraprakisht, ose nëse ai mund të lejohet ta kthejë produktin nëse ai nuk përmbush kushtet e tij, pasi ta ketë marrë, atëherë shitja në mungesë mund të lejohet. Në të vërtetë, juristët myslimanë kanë lejuar atë që ata e emërtojnë '*aqd el-istisna*' (kontrata e prodhimit) mbi këtë bazë.

Për shkak se procesi i *ta'lil*-it na çliron nga kontnigjencat historike, ajo është më përcaktuese për analizimin e pjesëve tekstuale që lidhen me veprimin shoqëror dhe politik. *Ajetet* që lidhen me rregullat e luftës dhe të paqes janë një rast tipik. Këtu ne gjejmë tekste që i mësojnë myslimanët të luftojnë armiqtë e Islamit, ndërsa të tjerë që i inkurajojnë myslimanët të bëjnë paqe kur armiku priret nga ndalimi i luftimeve. Zhvillimi i një kuptimi të qartë të asaj se kur dëshirohet paqebërja dhe kur këshillohet lufta, kërkon një proces të ndërlikuar të *ta'lil*-it.

Hapi i katërt synon të sjellë unitet dhe rend në rregullat dhe parimet e përfutuara nga Teksti i Shpallur. Kjo nënkupton se rregullat e ndryshme duhen ndërthurur në një sistem gjithëpërfshirës dhe të qëndrueshëm së brendshmi. Kjo mund të arrihet përmes

230 Shih Ibn Rushd, *Bidāyat el-Muxhtehid ue Nihājat el-Muqtasid* (Bejrut: Dār el-Ma'arif, 1406/1986), vëll. 2, f. 146-59.

një procesi abstragimesh të njëpasnjëshme, me anë të të cilit rregullat e përfuara nga teksti klasifikohen sipas një grupi tjetër rregullash që zënë vend në një nivel më të lartë abstragimi. Ky proces duhet përsëritur derisa të fitohet një grup parimesh universale që nuk mund të reduktohen më tej. Bash në këtë nivel të abstragimit të lartë, mund të arrihet organizimi i sistemit të rregullave apo të pohimeve të nivelit të ligjeve. Identifikimi i marrëdhënieve të ndërsjella ndërmjet koncepteve të ndryshme bëhet i mundur në një nivel të lartë abstragimi, meqenëse mbetet një numër i kontrollueshëm konceptesh për t'u trajtuar, çka që është krejtësisht e pamundur në nivelin e të rrokurit imediat të realitetit. Në të vërtetë, vetëm në nivelin e abstragimit të lartë, ne fillojmë të krijojmë një ide rreth strukturës themelore të realitetit.

Procesi i abstragimeve të njëpasnjëshme, që gjithashtu shënon një induksion zinxhir me anë të të cilit e veçanta kategorizohet nën universalen, ndiqet nga një proces deduksioni zinxhir, në të cilin përcaktohet qëndrueshmëria e brendshme e universale dhe e të veçantës.

Modeli i përvijuar më lart bazohet në përjasjen e parimeve (*kavā'id*), një përjasje e maturuar në veprën e juristit mysliman El 'Izz ibn 'Abd es-Selām es-Sulemi dhe që më vonë u zhvillua si një metodologji e plotë në teorinë e *maqāsid*, të skicuar nga Ibrāhīm ibn Is'hāk esh-Shātibī.²³¹

BURIMI HISTORIK: RREGULLAT E NXJERRJES SË PËRFUNDIMEVE HISTORIKE

Sistemi i rregullave dhe i koncepteve të përfuara nga burimi i Shpallur i dijes, është i pamjaftueshëm për ta arsyetuar veprimin, për dy arsye. *Së pari*, për shkak se sistemi ndërtohet nga

231 Shih el-Shātibī, *El-Muvāfakat*, vëll. 2.

rregulla të përgjithshme dhe universale, ndaj dhe zbatimi i tij në raste të veçanta kërkon trajtim dhe specifikim të mëtejshëm. Kjo mund të bëhet duke përfshirë informacion rreth natyrës së veprimit dhe ndërveprimit individual dhe kolektiv. Së dyti, aplikimi i rregullave universale kërkon njohje të kushteve ekzistuese. Vetëm atëherë kur kushtet teorike të veprimit të përkojnë me kushtet faktike, bëhet i mundur zbatimi i rregullit. Për shembull, për të përcaktuar nëse një qenie e caktuar njerëzore, Zejdi, duhet të paguajë zekat, është e nevojshme që fillimisht të vihen në dukje kushtet teorike të pagesës së zekatit, si zotërimi i *nisabit* dhe i të qenit mysliman. Më tej, para se të zbatohet dispozita e zekatit, duhet përcaktuar nëse Zejdi e zotëron *nisabin* dhe nëse ai është mysliman. Në mënyrë të ngjashme, për të përcaktuar nëse duhet nënshkruar një traktat paqeje ndërmjet një shteti mysliman dhe një shteti fqinj jomysliman, nuk është e mjaftueshme të njihen kushtet teorike, por duhen këqyrrur kushtet faktike, për të përcaktuar nëse përkojnë me ato teorike.

Një studim dhe analizë e thellë e veprimeve dhe e ndërveprimeve njerëzore duhet, pra, të ndërmerret përpara se të zbatohet një dispozitë e shpallur dhe se është e nevojshme të identifikohet një metodologji e përshtatshme për studimin e veprimit. Prapëseprapë, metodologjitë e zhvilluara nga akademika perëndimore nuk mund të përdoren nga studiuesit myslimanë për hulumtimin e dukurive, për të paktën dy arsye. Së pari, baza metafizike e metodologjive perëndimore, që nuk diskutohet asnjëherë drejtpërdrejt, por merret tërthorazi si e mirëqenë, nuk përputhet me ontologjinë e Zbulesës. Së dyti, shumë prej përfaqësive perëndimore janë projektuar për të deduktuar përfundime nga modelet e zhvilluara nga përsiatja e përvojave perëndimore. Domethënë, ndërsa modelet ose sistemet perëndimore janë ndërtuar në mënyrë induktive duke abstraguat nga përvojat perëndimore, nënkuptohet se këto sisteme janë të vlefshme universalisht. Duke marrë parasysh dallimet ontologjike dhe etike

ndërmjet traditave shkencore islame dhe përfundimeve, bëhet e dukshme nevoja për modele dhe sisteme që përfshijnë përvojat myslimane dhe interesat islame.

Për ta bërë këtë, duhet hedhur poshtë uniformiteti i qëllimeve, i motiveve dhe i objektivave njerëzore dhe duhen shpjeguar duke analizuar elementet përbërëse bazë, d.m.th., veprimet njerëzore. E shprehur në një mënyrë të ndryshme, zbulimi i rregullave që udhëheqin strukturat themelore të dukurive shoqërore duhet të fillojë me analizimin e elementeve bazë që prodhojnë në këto dukuri, përkatësisht veprimi njerëzor. Analiza e veprimit mund të bëhet në katër hapa (Shih diagrama 2):

Hapi i parë synon të analizojë veprimet e individëve të përfshirë në dukurinë shoqërore në shqyrtim. Me analizë të veprimit, ne nënkuptojmë zbulimin e tre përcaktorëve: qëllimit, motivit dhe rregullit. Qëllimi është objektivi i përgjithshëm që kërkon të realizojë vepruesi. Motivi i veprimit është, nga ana tjetër, shtytësi psikologjik i vepruesit. Motivimi për të vepruar buron ose nga një angazhim ndaj parimit moral, ose nga interesi vetjak. Në fund, rregulli është procedura teknike që duhet të ndjekë vepruesi për të arritur qëllimin e veprimit.

Për të ilustruar procedurën e mësipërme, le të marrim shembullin e zgjedhjeve partiake. Një ndër vepruesit kryesorë të zgjedhjeve partiake është kandidati. Për të analizuar veprimin e një kandidati politik, janë identifikuar të tre përbërësit e veprimit. Në këtë shembull, qëllimi i veprimit është caku drejt të cilit orientohet energjia e vepruesit, përkatësisht fitorja e zgjedhjeve. Motivi i veprimit mund të jetë një angazhim ndaj parimit moral të shprehur në formën e politikës që përfaqëson kandidati, përfitim material ose psikologjik për t'u përmbushur nga kandidati dhe mbështetësit e tij, ose gërshetimi i të dyjave. Në fundmi, rregulli teknik që lidhet me mjetet në dispozicion të vepruesit, përdorimi i të cilave është i nevojshëm për përmbushjen e qëllimit, pasqyrohet në aftësitë dhe teknikat që

mund të përdorë kandidati në përpjekjen e tij për të arritur qëllimin. Kësisoj, fitorja në zgjedhje bashkon kandidatin politik dhe mbështetësit e tij në një grup me një qëllim. Uniteti i qëllimit ndërmjet anëtarëve të një grupi është rezultat ose i angazhimit ndaj vlerave të përbashkëta, ose i interesave të përbashkëta. Pra, mbështetja e grupit për kandidatin mund të rezultojë ose nga qëllimi i shprehur i këtij të fundit për të realizuar angazhimin ndaj vlerave të përbashkëta të grupit përmes politikave publike, ose nga deklarimi i tij se ai do të ulë taksat, një masë që do t'u sillte dobi mbështetësve të tij.

Hapi i dytë lidhet me klasifikimin e mënyrave të ndryshme të veprimit mbi bazën e ngjashmërive ose të dallimeve të komponentëve. Veprimet që kanë qëllime të ngjashme, formojnë një grup homogjen, ndërsa veprimet me qëllime të ndryshme, e ndajnë popullsinë në grupe heterogjene. Dallimet në rregulla teknike e ndajnë secilin nga grupet me një qëllim në nëngrupe funksionale.

Duhet vënë re se ky hap nuk është tërësisht i ndarë nga i pari. Në raste të caktuara, ndarja e popullimit në grupe dhe nëngrupe i paraprin analizës së thelluar të veprimeve individuale. Meqenëse është e pamundur të analizohet veprimi i secilit individ, ne shpesh zgjedhim individë, veprimet e të cilëve konsiderohen përfaqësuese për grupet e tyre. Megjithatë, grupimi i hershëm zakonisht bëhet në bazë të intuitës dhe, për pasojë, duhet modifikuar dhe përmirësuar mbi bazën e analizës së veprimeve të përfaqësuesve të përzgjedhur nga grupe të ndryshme.

Hapi i tretë përfshin përpjekjet për të identifikuar rregullat universale që udhëheqin ndërveprimin ndërmjet grupeve të ndryshme të identifikuara në hapin e dytë. Për të izoluar rregullat apo ligjet universale të ndërveprimit, duhen studiuar në mënyrë krahasuese në kohë dhe hapësirë gjeografike modelet e bashkëveprimit dhe të konfliktit, të sundimit dhe të nënshtrimit, të rritjes dhe të rrudhjes. Qartazi, studimi në këtë fushë mund të

jetë shumë i ndërlikuar dhe për rrjedhojë, kërkon shtjellim të mëtejshëm.

Së fundi, në hapin e katërt, rregullat universale të mbërritura në hapin e mëparshëm duhen sistematizuar në një mënyrë jo të ndryshme prej asaj që përdoret në përfitim të tekstual. Sistematizimi këtu duhet të synojë eliminimin e paqëndrueshmërive të brendshme në sistemin e rregullave të nxjerra përmes përfitimit historik, si edhe atyre të nxjerra nga Zbulesa.

NJË QASJE METODOLOGJIKE E NJËSUAR

Një vështrim mbi rregullat e nxjerrjes së përfundimeve tekstuale dhe historike zbulon një model të përgjithshëm të nxjerrjes së përfundimeve shkencore, të përbashkët për të dyja qasjet. Modeli i përgjithshëm mund të përmbledhet në pesë procedurat e mëposhtme (shih diagramin 3):

1. Analizimi i tekstit/dukurisë deri te përbërësit e tij/saj themelorë, d.m.th., thëniet/veprimet.
2. Grupimi i deklaratave/veprimeve të ngjashme nën një kategori.
3. Identifikimi i rregullave që njësojnë kategoritë e ndryshme.
4. Identifikimi i rregullave dhe i qëllimeve të përgjithshme që rregullojnë ndërveprimin / ndërlikohen e kategorive të ndryshme.
5. Sistematizimi i trupës së rregullave të marra përmes procedurave të mëparshme (d.m.th., eliminimi i kundërtënieve).

Njësimi i modeleve të nxjerrjes së përfundimeve tekstuale dhe aktuale (historike) nuk kufizohet në ngjashmërinë e procedurave të

propozuara për analizën tekstuale dhe historike, por shtrihet në strukturën e veprimit dhe të ligjërimit. Si veprimi kolektiv, ashtu edhe ligjërimi, përbëhen nga sisteme rregullash dhe qëllimesh që sjellin unitet dhe koherencë për secilin dhe lejojnë krahasimin dhe ballafaqimin midis të dyjave. Duke krahasuar rregullat dhe qëllimet e sistemit të veprimit (dukurisë shoqërore) dhe sistemit të tekstit (ligjërimit), mund të shqyrtohet shkalla në të cilën të dy janë ose nuk janë në përputhje. Rëndësia e kësaj është e dyfishtë:

1. Sistemi i rregullave që rrjedhin nga Zbulesa, mund të përdoret si një kornizë vlerësuese, pa ngatërruar idealen me realen.
2. Kur praktikatat reale largohen nga rregullat dhe qëllimet e rrëfyera (Hyjnore ose ndryshe), rregullat dhe qëllimet aktuale, të mishëruara në praktika, mund të rindërtohen dhe të ballafaqohen me idealin.

KORNIZA TEORIKE DHE NDËRTIMI I TEORISË

Tërësia e deklaratave universale që rrjedhin nga të dhënat e Shpallura dhe historike, përbën një kornizë teorike, e cila shërben si bazë e çdo teorizimi në lidhje me dukuritë shoqërore. Sistemi i rregullave të mbështetura në histori dhe Zulesë nuk është as absolut e as i myllur. Përkundrazi, ai i nënshtrohet një procesi përmirësimi dhe përsosjeje të vazhdueshme. Përsosja e kornizës teorike rezulton nga përpjekjet që synojnë përdorimin e trupit të rregullave universale të disponueshme për qëllimin e shpjegimit të dukurive shoqërore ose drejtimin e veprimit kolektiv. Këto përpjekje çojnë në ndërtimin e teorisë në sajë të së cilës përdoren rregulla dhe koncepte specifike për të shpjeguar një dukuri specifike (shih diagramin 4).

Procesi i ndërtimit të teorisë na jep mundësi për të verifikuar, sqaruar dhe zgjeruar kornizën teorike. Procesi i ndërtimit të teorisë zhvillohet në dy faza:

1. Një sërë parimesh universale është përfshirë në një teori të krijuar për të shpjeguar ose parashikuar dhe si rrjedhojë, për të drejtuar veprimin e një ndërveprimi specifik njerëzor.
2. Qëndrueshmëria e teorisë shqyrtohet nga ballafaqimi i hipotezave (që përftohen nga teoria) me veprimet ose ngjarjet e vëzhguara. Për sa kohë që teoria është në gjendje të na japë shpjegime të qarta ose parashikime të sakta, ajo duhet të vlerësohet si e shëndoshë. Sidoqoftë, një mospërputhje e përsëritur midis sjelljes së vëzhguar dhe hipotezave të përfutuara tregon moskorrëktësinë ose pasaktësinë e disa prej rregullave universale, tregon për papërshtatshmërinë e teorisë dhe kështu fton për modifikime në teorinë e zhvilluar dhe/ose rregullat dhe konceptet universale.



Vërejtje përfundimtare

Në këtë kapitull, u bë një përpjekje për të ofruar një përjasje metodologjike që pranon Zbulesën si një burim parësor të dijes dhe aspiron të përdorë teknikat e analizës së tekstit dhe veprimet si mjete të domosdoshme për ndërtimin e teorive. Procedurat teknike (d.m.th., metodat) nuk janë identifikuar në këtë kapitull, por ato mund të përvetësohen nga moria e metodave tekstuale të studimeve klasike myslimane dhe të atyre moderne perëndimore, të diskutuara në kapitujt e mëparshëm, ose drejtpërdrejt, ose pas ndonjë përshtatjeje apo modifikimi.

Përjasja metodologjike, e përvijuar më lart, na pajis vetëm me një model të kërkimit shkencor shoqëror. Modeli është i paracaktuar të jetë një përafrim i parë drejt zhvillimit të një metodologjie alternative që përfshin transcendenten. Kjo kërkon shtjellim, modifikim dhe përsosje të mëtejshme, me anë të së cilës specifikohet marrëdhënia e ndërsjellë mes rregullave të përftuara nga Zbulesa dhe atyre të abstraguara nga përvoja. Kjo marrëdhënie, ndërkaq, duhet përcaktuar ndarazi në secilën prej disiplinave të shkencave të ndryshme shoqërore.

Përveç detyrës së rëndësishme të përfshirjes së Zbulesës Hyjnore në kërkimin shkencor, metodologjia e propozuar gëzon një numër përparësish ndaj përjasjeve metodologjike perëndimore që mbizotërojnë sot, përfshirë edhe të mëposhtmet:

1. Së pari, ndërsa përqasja na lejon të përgjithësojmë rreth karakteristikave të grupeve nga analiza e elementeve përfaqësuese, ajo na hap rrugën për modifikim dhe përmirësim të mëtejshëm të konceptimit tonë për sjelljen grupore duke këqyrrur veprimet e elementeve të mëparshme të pashqyrtuara. Në të vërtetë, ajo provon vetë faktin se procedurat e ofruara nga metodologjia e propozuar na japin mundësi të grupojmë individët në bazë të ngjashmërive dhe dallimeve të elementeve përbërëse të veprimit dhe na mbron nga supozimet e pasigurta të njëtrajtshmërisë së sjelljes.
2. Së dyti, përqasja e propozuar ndërthur një perspektivë të teorisë së veprimit me një perspektivë të teorisë së sistemeve. Si rrjedhim, ndërkohë që na lejon të trajtojmë ndërveprimin kolektiv si sistem, ajo e konsideron sistemin të hapur dhe të aftë për ndryshim. Pra, qasja shmang natyrën statike që kanë qasjet e kulluara të teorisë së sistemeve.
3. Së treti, përqasja e propozuar, ndërsa nuk tregon ndryshimin, u ikën prirjeve relativiste të përqasjeve perëndimore e përshtatur për të njohur dhe pranuar dallimet dhe ndryshimet. Me fjalë të tjera, na lejon të shmangim njëherazi absolutizmin dhe relativizmin. I pari shmanget për shkak të njohjes së natyrës kalimtare të kornizës teorike të përfutur nga Zbulesa dhe të dhënat historike, ndërsa i dyti, në sajë të kuptimit se vetë korniza ankorohet në të Vërtetën Hyjnore të buriimit të Shpallur Hyjnisht.
4. Së fundmi, ndërkohë që qasja nuk fsheh angazhimet e saj etike dhe ontologjike, ndryshe nga metodologjitë perëndimore, ajo nuk i jepet etnocentrizmit. Ky i fundit është rrjedhim i drejtpërdrejtë i atribuimit të universalitetit një teorie me sfond perëndimor, ndërsa përqafton vlera dhe kategori tipike për përvojën perëndimore.



Bibliografi e përzgjedhur

- Abul Fadl, Mona, "Nahva Menhāxhijāt et-Ta'amul me'a Massader et Tanzīr el Islāmi Bejne el Muādimāt ve el-Mugavvimāt", në *El Menhexhijeh el Islāmijeh ve el 'Ulūm es Sulūkijah ve et Tarabavijeh*. Përgatitur nga Et-Tajjib Zejn el 'Abidīn. Herndon, VA: Institute of International Islamic Thought, 1411/1990.
- El Bāxhi, Ebū el Velīd, *Ihkām al-Fuṣūl fi Ahkam l-Uṣūl*. Përgatitur nga 'Abd el-Maxhid et-Turki. Bejrut: Dar el-Gharb el-Islāmi, 1407/1987.
- El Baqilāni, Ebū Bekr, *Kitāb Tamhīd el-Euue'l ue Talkhis ed-Dalāil*. Përgatitur nga 'Imād ed-Dīn Ahmed Hajdar. Bejrut: Muassasat al-Kutub eth-Thekafijah, 1987.
- Brody, Baruch A. dhe Richard E. Grady (eds.), *Readings in the Phi-losophy of Science*. Prentice Hall, 1989.
- Bulmer, Martin (ed.), *Sociological Research Methods: An Introduction*. Macmillan, 1984.
- Burt, Edwin A., *Metaphysical Foundation of Modern Science*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1980.
- , *The English Philosophers from Bacon to Mill*. New York: Random House, 1939.
- El Būti, Muḥammed Sa'īd, "Azmat, el-Ma'rifah ue 'Ilāxhuha fī Ḥajātinā el-Islāmijeh el-Mu'āsirah", në *al-Manhajijyah al Islamiyyah fi al-'Ulūm al-Sulūkijah ue et-Tarabauijeh*. Përgatitur nga et-Tajjib Zejn el-'Abidīn. vëll. 1. Herndon, VA: IIIT, 1411/1990.

- Carlsen-Jones, Michael, *Introduction to Logic*. New York: McGraw Hill, 1983.
- Copi, Irving M., *Introduction to Logic*. 7th ed. New York: Macmillan, 1986.
- Descartes, Rene, *Discourse on Method*. Përkth. John Veitch. New York: Everyman's Library, 1969.
- Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*. Përgatitur nga Steven Luckes, Përkth. W.D. Halls. Macmillan Press, 1982.
- Ebū Sulejman, AbdulḤamīd, "Islāmization of Knowledge with Special Reference to Political Science", *American Journal of Islāmic Social Sciences* 2(2) (Dhjetor 1985), fq.63-89.
- , *The Islāmic Theory of International Relation: New Directions for Islāmic Methodology and Thought*. Herndon, VA: IIT, 1987.
- el-Farra', Ebū Ja'la, *El'iddah fī Uṣūl el-Fiḫh*. Përgatitur nga Aḥmed bin Ali el Mubarakī. Bejrut: Mu'assasat er-Risālah, 1400/1980.
- Frankfort-Nachmias, Chava and David Nachmias, *Research Methods in the Social Science*. London: Edward Arnold, 1990.
- Gensler, Harry J., *Logic: Analyzing and Appraising Arguments*. New Jersey: Prentice Hall, 198).
- Giere, Ronald N., *Understanding Scientific Reasoning*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1984.
- El Ghazālī, Ebū Ḥamid, *Mi'jār el-'Ilm*. Përgatitur nga Sulejman Dunja. Kajro: Dar al-Ma'arif, 1961.
- , *al-Mustasfā min'Ilm el-Uṣūl*. Kajro: el-Matba'ah Elamirijjeh, 1322 h.
- , *Tahafut al-Falasifah*. Përgatitur nga Sulejman Dunja. Kajro: Dar el-Ma'arif, n.d.
- El Hasan, Khalifah BaBakr, *Minhāxh el-Uṣūlijjin fī Delālat el-Elfaḍh 'alā el-Ahkām*. Kajro: Maktabat Uahbah, 1408/1989.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Përgatitur nga Eric Steinberg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- Ibn Kethir, Ismail, *Mukhtaṣar Tafsir Ibn Kethīr*. Përgatitur nga Muhammad Ali es-Sabuni. Bejrut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399 AH.
- Ibn Khaldūn, *El-Muḳaddimeh*. Dar al-Fikr, n.d.

- Ibn Rushd, *Bidajat, el-Muxhtehid ue Nihayat el-Muḫtasid*. Bejrut: Dar el-Ma'arif, 1406/1986.
- , *Tahafut et-tahafut*. Bot. III. Përgatitur nga Sulejman Dunja. Kajro: Dar el-Ma'arif, n.d.
- Ibn Tejmijeh, "Kitāb el-Mantiq", në *Mexhmū' Fataui Shejkh el-Islām*. vëll. 9. Përgatitur nga Abdul Rahman en-Nexhdi, n.d.
- Ibn Sinā, Abū 'Alī, *El-Isharat ue et-Tanbihat*. Përgatitur nga Sulejman Dunja. Kajro: Dar el-Ma'arif, 1960.
- , *El-Nexhah*. Përgatitur nga Muhju ed-Din el-Kurdi. Kajro: Matba'at es-Se'adah, 1357/1938.
- Ismā'il el-Farūḳi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT, 1987.
- Kant, Imanuel, *Critique of Pure Reason*. Përkth. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1929.
- , *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. New York: Macmillan, 1988.
- Khal'laf, Abdul Uehab, *Ilm Uṣūl el-Fiḳh*. Kuvajt: Dār el-Ḳalem, 1398/1978.
- El Meuardi, Ali bin Muḥammed Ḥabīb, *El-Ahkām es-Sultaniijeh*. Kajro: Dār el-Fikr, 1404/1983.
- Philipps, D.C., *Philosophy, Science, and Social Inquiry*. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- Popper, Karl, *Popper Selections*. Përgatitur nga David Miller. Princeton University Press, 1985.
- , *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge, 1992.
- , *The Open Society and Its Enemies*. 2 vëll. London: Routledge, 1966.
- , *The Poverty of Historicism*. London: ARK Paperbacks, 1961.
- Rahman, Fazlur, "Islāmization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islāmīc Social Sciences* 5(1) (Shtator 1988), fq.3-11.

- Rasmussen, David M., *Reading Habermas*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990.
- Er Rāzi, Fakhr ed-Dīn, *Al-Mahsūl fī 'Ilm el-Uṣūl*. Bejrut: Dār el-Kutub el-'Ilmijeh, 1408/1988.
- Rosenau, James, *Turbulence in World Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Es Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad, *Uṣūl es-Sarakhsi*. Përgatitur nga Ebū el-Uefa el-Afghanī. Bejrut: Dār el-Ma'rifah, n.d.
- Esh Sheukani, Muḥammad bin Alī, *Irshād el-Fuhul ila Tahkīk el-Haḳḳ min 'Ilm el-Uṣūl*. Bejrut: Dar al-Fikr, n.d.
- Esh Shafī'ī, Muḥammed bin Idrīs, *er-Risālah*. Përgatitur nga Aḥmed Shākir. Kajro: Dār el-Kutub el-'Ilmijeh, n.d.
- Esh Shātibī, Ibrāhim bin Mūsa, *El-Muvafaqāt fī Uṣūl esh-Sherī'ah*. Bejrut: Dār el-Ma'rifah, n.d.
- Es Sakaki, Jūsuf bin Ebū Bekr, *Miftāḥ el'-Ulūm*. Përgatitur nga Na'im Zarzur. Bejrut: Dār el-Ma'rifah, n.d.
- Es Sakaki, Jūsuf bin Ebū Bekr, *Miftāḥ el'-Ulūm*. Përgatitur nga Na'im Zarzur. Bejrut: Dār el-Kutub el-'Ilmijeh n.d.
- Sullivan, Daniel J., *Fundamentals of Logic*. McGraw-Hill Book, 1963.
- Teuḥīdī, Ebū Hajjan, *El-Muḳābasat*. Përgatitur nga Hasan es-Sindubi. Kajro: el-Mektebeh et-Tixhārijeh el-Kubra, 1347/1929.
- Weber, Max, *Selection in Translation*. Përgatitur nga W.G. Runciman. Përkth. E. Matthews. Cambridge University Press, 1978.
- El Xhahiz, Amr bin Bahr, *el-Bejān ue et-Tebjin*. Përgatitur nga Abdul Salam Muhammed Harun. Kajro: Lexhnet et-Ta'līf ue et-Taḥkīk ue en-Nashr, 1367/1948.
- El Xhurxhānī, Abdul Kāhir, *Dalāil el-I'xhāz fī 'Ilm el-Me'āni*. Përgatitur nga Muḥammed Abdūh dhe Muḥammed Mahmud esh-Shinkiti. Kajro: Mektebet Muḥammad es-Sunejxh, 1380/1960.
- El Xhujejni, Abu el-Me'ālī, *Kitāb el-Irshad fī Kauati' el-Edil'lah fī Uṣūl el-I'tikād*. Përgatitur nga Es'ad Tamim. Bejrut: Mu'assesat el-Kutub eth-Theḳafijeh, 1405/1985.

Si përgjatë historisë, ashtu edhe në shoqërinë moderne, është shkruar shumë për marrëdhënien ndërmjet Islamit dhe dijes. Sot, ekziston një vetëdije më e madhe për nevojën e ruajtjes nga shtrembërimet që shkaktojnë vlerat dhe premiset shkencore të përkrahura nga studiuesit individualë, si edhe për rëndësinë e nxitjes së analizës kritike në kërkimin akademik, duke nënvizuar nevojën për t'u angazhuar në mënyrë kritike si me intelektualitetin modern, ashtu edhe me atë tradicional.

Mesazhet e “Themelit të Dijes” mbeten të njëjtë: shqetësimi më themelor i tij është që të gjurmohet evoluimin e metodologjisë shkencore dhe të theksojë ndihmesën e përhershme të myslimanëve për ngritjen e kërkimit shkencor në përvojën shoqërore dhe sjelljen e dijes transcendentale si bartëse e kornizave normative. Përveç kësaj, libri thekson nevojën për të qenë mendjehapur kundrejt një larushie përqasjesh shkencore ndaj dukurive shoqërore. Si rrjedhim, libri duhet të jetë me interes të veçantë për studentët e metodologjisë dhe të metodave shkencore, pasi ai katalogon përqasjet e ndryshme ndaj hulumtimit sistematik dhe hedh dritë mbi rolin me ndikim të thellë të studiuesve të hershëm myslimanë në shtrimin e themeleve të dijes shkencore.



Louay M. Safi është Drejtor i Qendrës për Qeverisje dhe Politikë Publike (CGPP) dhe profesor i shkencave politike në Fakultetin e Studimeve Islame në Katar. Ai është bashkëpunëtor i lartë jorezident i Institutit për Politikë dhe Mirëkuptim Shoqëror (ISPU) dhe bashkëpunëtor i lartë i Qendrës për Mirëkuptim Kristian-Mysliman, në Universitetin e Xhorxhtaunit. Ai është autor i njëmbëdhjetë librave, përfshirë *Narrativa kuranore* (Praeger, 2008), *Tensione dhe tranzicione në botën myslimane* (University Press of America, 2003), *Paqja dhe kufijtë e saj* (IIIT, 2001) dhe *Sfida e Modernitetit* (University Press of America, 1994). Ai ka shërbyer si Dekan i Kërkimit Shkencor dhe anëtar i Senatit Universitar në Universitetin Islamik Ndërkombëtar të Malajzisë (IIUM) (1997-99), Drejtor Ekzekutiv (1995-1997) dhe Drejtor i Kërkimit Shkencor (1999-2003) i Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT), Editor i *American Journal of Islamic Social Sciences* (1999-2003) dhe President i *Association of Muslim Social Scientists* (1999-2003).



ISBN 978-9928-126-41-2

