

# شريعة

Zahra al Zeera

## TËRËSIA DHE SHENJTËRIA NË EDUKIM

Një perspektivë islame





**TËRËSIA DHE SHENJTËRIA NË EDUKIM**  
Një perspektivë islame

Zahra al Zeera  
*Tërësia dhe shenjtëria në edukim*

Titulli original  
*Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective*

Copyright © 2001 The International Institute of Islamic Thought

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2019 Center for Advanced Studies, Sarajevo

Ky libër është e drejtë e autorit. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe në dispozitat e marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, asnjë riprodhim i asnjë pjesë nuk mund të bëhet pa lejen me shkrim të botuesve.

BOTUES: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, [www.aiitc.net](http://www.aiitc.net)

PËRKTHIMI: Festime Mehdiu Gashi

REDAKTOR: Nexhati Ibrahim

REDAKTOR GJUHËSORË: Roald Hysa

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemali

SHTYPI: Mileniumi i Ri / Tiranë, 2019

---

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Al Zeera, Zahra  
Tërësia dhe shenjtëria në edukim : një perspektivë islame / Zahra al Zeera ;  
përkth. Festime Mehdiu Gashi ; red. Nexhatin Ibrahim. - Tiranë : (AIITC), 2019  
... f. ; ... cm.  
Tit. origj. : Wholeness and Holiness in education: an Islamic perspective  
ISBN 978-9928-126-27-6

1.Feja islame 2.Edukimi fetar

Zahra al Zeera

# TËRËSIA DHE SHENJTËRIA NË EDUKIM

Një perspektivë islame



Tiranë, 2019

*Burimit të frymëzimit tim*

*Për dy shpirtrat e prindërve të mi, përkushtimi i palëkundur i të cilëve për Zotin, dashuria për fëmijët e tyre dhe njerëzimin, mençuria, bujaria, pastërtia dhe butësia mbollën dhe ushqyen tërësinë dhe shenjtërinë e fesë sime tek mua.*

*Më lejuan të rritem lirisht në kërkim të së vërtetës së botës së përkohshme, dhe mungesa e tyre më ka frymëzuar të kërkoj të vërtetën e jetës së përjetshme.*

*Ky punim i dedikohet shpirtrave të tyre  
me dashurinë dhe mirënjohjen time.*



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



## Përmbajtja

AUTORI .....	9
BOTUESI .....	10
PARATHËNIE .....	11
HYRJA E AUTORIT .....	21
I REFLEKTIME MBI PËRVOJAT PERSONALE.....	37
KAPITULLI NJË / UDHËTIMI SHPIRTËROR DHE INTELEKTUAL.....	39
Fragmentimi dhe tërësia.....	45
Thurja e sistemit të besimit në jetën e dikujt.....	48
KAPITULLI DY / SHPIRTËROJA: SEKRETI I GRUAS	
I RUAJTUR MË SË MIRI.....	51
Teoria e virtytit dhe e shpirtërores e Gazaliut.....	59
Durimi dhe përballimi .....	60
Mirënjohja dhe falënderimi .....	61
Besimi .....	61
Dëlirësia, dinjiteti dhe fuqizimi.....	62
Shpirtërorja dhe mençuria e <i>yin</i> dhe <i>yang</i> .....	64
Shpirtërorja e gruas dhe cilësitë <i>yin</i> .....	65

II RISHIKIM DHE KRITIKË .....	69
KAPITULLI TRE /PARADIGMA KONVENCIONALE DHE ALTERNATIVE	71
Paradigma pozitiviste .....	74
Paradigma interpretuese/konstruktiviste.....	75
Ontologjia .....	78
Epistemologjia.....	78
Metodologjia .....	80
Debati ndërmjet metodave cilësore vs. Sasiore .....	81
Objektiviteti në hulumtimin shkencor .....	83
Hulumtimi shkencor si ndërmarrje pa vlerë.....	85
Kërkimi shkencor si dije kolonizuese.....	86
Dilema e subjektivitet-objektivitetit.....	87
Zgjidhje natyralistike për probleme metodologjike .....	89
Drejtësia .....	93
Autentikimi ontologjik.....	93
Autentikimi edukativ.....	94
Autentikimi katalitik.....	94
Autentikimi taktik.....	94
KAPITULLI KATËR / REFLEKTIMI KRITIK MBI PARADIGMAT EKZISTUESE.....	95
III NJOHURIA ISLAME .....	105
KAPITULLI PESË / BOTËKUPTIMI ISLAM: <i>NJË</i> DHE <i>SHUMË</i> .....	107
Botëkuptimi Islam i <i>Tevhidit</i> .....	112
Zhvillimi nga një perspektivë islame .....	118
Mendja nga një perspektivë islame .....	119
Ndërgjegjësimi .....	122
KAPITULLI GJASHTË / PARADIGMA ISLAME .....	125
Psikologjia shpirtërore islame: uniteti i vetes .....	126
Epistemologjia islame: uniteti i dijes.....	127
Ontologjia dhe metafizika islame: uniteti i kozmosit dhe rendi natyror .....	130
Eskatologjia islame: uniteti i jetës .....	131
Sociologjia islame: uniteti i bashkësisë .....	132

Metodologjia islame e tevhidit: uniteti i fundit.....	133
<b>KAPITULLI SHTATË / EPISTEMOLOGJIA ISLAME:</b>	
<b>PORTË PËR NJOHURI.....</b>	<b>137</b>
Teoria e njohurisë e Gazaliut.....	138
Pikëpamja holistike e dijes.....	140
Dija dhe Islami.....	144
Tërësia dhe shenjtëria në edukimin Islam .....	147
Duke filluar me vetet tona.....	149
Kozmosi, rregulla en (-) në marrëdhënien ‘Unë-Ti’ .....	153
<b>IV TRANSFORMIMI NËPËRMJET EDUKIMIT .....</b>	<b>159</b>
<b>KAPITULLI TETË / METODAT KËRKIMORE TRANSFORMUESE:</b>	
<b>NJË PERSPEKTIVË ISLAME .....</b>	<b>161</b>
Strukturat disipative dhe transformimi .....	167
Pozitivizmi si sistem i mbyllur .....	168
Paradigma konstruktiviste si një sistem i hapur .....	170
Tërësia, marrëdhëniet dhe transformimi .....	170
Paradigma islame dhe hulumtimi transformativ .....	171
Fenomenologjia .....	173
Hulumtimi heuristik .....	179
Hermeneutika.....	183
Narrativa dhe autobiografia .....	185
<b>KAPITULLI NËNTË / TË MËSUARIT TRANSFORMUES .....</b>	<b>189</b>
Metodat për edukimin holistik.....	189
Të menduarit dialektik .....	190
Të menduarit dialektik dhe transformimi.....	191
Të menduarit dialektik dhe zhvillimi i besimit.....	195
Zgjimi i shpirtit.....	198
Lutjet rituale .....	198
Reflektimi .....	200
Arti i të biseduarit: lidhja me “tjetrin” .....	202
Dialogu si mjet i lidhjes .....	203



### III Njohuria islame

SHTOJCA .....	209
Shpërthimi i vullkanit .....	209
Imperializmi intelektual .....	210
Pranvera 1988: zgjerimi i bazës së njohurive.....	214
Vera 1988: ndërrimi i paradigmës.....	217
Paradigma alternative: pika e kthimit.....	218
Rrugët për në dijen personale dhe sociale.....	219
Pyetja për të vërtetën, unitetin dhe harmoninë.....	220
Përgjigjja ndaj pyetjeve vendimtare .....	224
Mbajtja e balancës .....	226
Krijimi i kornizës .....	229
Shtëpia ime bilinguale: lindja e mendimit dialektik .....	230
Shumëdimensionaliteti dhe tërësia .....	233
Universaliteti i dijes personale .....	234
BIBLIOGRAFIA.....	237



## Autori

Dëshiroj të shpreh mirënjohjen time të thellë për Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam, dhe veçanërisht për Dr. Fat'hi Malkawi, drejtor ekzekutiv i tij, i cili inkurajoi idenë e botimit të këtij libri, dhe Dr. Anas al Shaikh Ali, Këshilltar Akademik i Zyrës në Londër, i cili ndërmori me përgjegjësinë e zellshme përgatitjen e dorëshkrimeve për publikim. Gjithashtu shpreh mirënjohjen time për të gjithë ata, që morën pjesë në shqyrtimin e dorëshkrimit dhe sigurimin e komenteve dhe reagimeve të pasura, duke përfshirë Dr. Louay Safi, Ebrahim Kalim dhe H. White. Së fundi, falënderoj familjen dhe shokët e mi Dr. Dolores Furlong, Dr. Dana Sheik, Dr. Asad Sheik, Adam Sheik dhe Haya Abdulla për mbështetjen e tyre të pafund, në uljet dhe ngritjet e shkrimit të këtij libri.



## Botuesi

INMI dëshiron të falënderojë ekipin redaktues dhe të prodhimit të Zyrës në Londër dhe ata që ishin të përfshirë drejtpërdrejt ose tërthorazi në përfundimin e këtij libri: Ataiya Pathan, Sylvia Hunt, Sohail Nakhoda dhe Shiraz Khan. Ne gjithashtu do të donim të shprehnim falënderimet dhe mirënjohjen tonë për Dr. Zahra Al Zeera, e cila gjatë gjithë fazave të ndryshme të prodhimit të librit ndihmoi duke iu përgjigjur pyetjeve dhe sugjerimeve tona të ndryshme.



## Parathënie

Në Parathënien e tij për veprën e Malik Badrit *Parashikimi: Një tundim islam psikoshpirtëror*, botuar kohët e fundit nga INMI, Shejh Jusuf Karadavi theksoi problemin e varësisë së botës muslimane në Perëndim në të gjitha degët e dijes moderne dhe iu kërkoi specialistëve muslimanë, që "të marrin një vijë të pavarur" dhe "të marrin një qëndrim hetimi dhe kritikash në vend të pranimit pasiv", sidomos në shkencat humane dhe shoqërore, të cilat sipas natyrës së tyre nuk mund të jenë kurrë, as "neutrale", as pa vlera si shkencat natyrore "me të vërtetë të vështira".

Ky nuk është vendi për të eksploruar në asnjë thellësi pyetjen e ngatërruar, se sa neutrale ose pa vlera apo edhe "e pastër" është vërtetë shkenca, sidomos në mënyrën e saj këmbëngulëse reduktuese të shkencëtarizmit të bllokuar, por do të mjaftojë të thuhet, se ajo merr pak inteligjencë dhe reflektim për të perceptuar, se aparati i shkencës dogmatike, megjithëse pretendon të veprojë nën kushtet më rigorozë të objektivitetit, megjithatë bazohet në supozime *a priori* të shkaktuara nga pikëpamja botërore sekulare perëndimore e pozitivizmit, që kufizon rrënjësisht natyrën e realitetit vetëm për atë, që është e dukshme dhe e matshme me anë të mjeteve sasiore.

E paraqitur në këtë paradigme konceptuale, në të vërtetë nuk është vetëm një sërë hendikapesh perceptive, por edhe një sërë vlerash të përcaktuara në mënyrë kulturore, pasoja logjike e të cilave është zhvlerësimi i njeriut dhe kozmosit nëpërmjet mohimit të Zotit, dhe të çdo dimensionit apo qëllimit hyjnor të paparë në krijimin e universit. Nga një perspektivë islame mohimi i Zotit, nuk e lartëson njeriun, sepse sigurisht është uniteti themelor dhe ndërlidhja e gjithçkaje në ekzistencë, që e bën mikrokozmosin e njeriut një pasqyrë të makrokozmosit, dhe që vetëm i jep njeriut mundësinë të bëhet plotësisht njerëzor në sajë të rolit të tij të caktuar hyjnor si halif, ose mëkëmbës.

Ky libër, *Tërësia dhe shenjtëria në edukim*, nga Dr. Zahra Al Zeera, është një kontribut i mëtejshëm për punën jetësore të 'Islamizimit të dijes', për të cilën puna e Dr. Badrit është një shembull i hapur në fushën e psikologjisë. Në të vërtetë, ajo vazhdon traditën e ringjalljes së një perspektive të vërtetë shenjtërie, të paradigmes apo të pikëpamjes botërore të bazuar në *tevhid*, afirmimin e Njëshmërisë së Zotit, idenë domiuese në Islam.

Unë them "ringjalljen" e kësaj perspektive, sepse mendimi i hapur dhe shumëdimensionaliteti i mendimit i nxitur nga një vizion i unitetit të të gjitha njohurive janë pjesë e trashëgimisë së pasur intelektuale të Islamit. 'Islamizimi i dijes' autentik nuk mund të jetë një shqetësim provincial, por duhet të jetë një aktivitet gjithëpërfshirës, i cili shmang kufizimin dhe vendosjen e një perspektive mono, duke pranuar dhe vlerësuar nivele të ndryshme të përshkrimit, duke sintetizuar dhe integruar njohuritë tradicionale dhe bashkëkohore, ose shumëvjeçare dhe njohuritë e fituara, duke shkuar përtej dikotomive të lehta, që përfaqësojnë modele konkurruese të realitetit dhe duke pajtuar kundërshtitë dhe zgjidhjen e kontradiktave brenda një paradigme islame të tejkaluar. Ky unitet në fund të fundit është sipas përkufizimit ajo që nënkupton doktrina e *tevhidit* në fushën e dijes.

Por natyrisht kjo nuk do të thotë, se perspektiva islame është e favorshme për relativizmin “çdo gjë shkon” e një modeli konstruktivist, që nuk arrin të pranojë ndonjë realitet absolut apo objektiv. Siç tregon vetë autorja në diskutimin e saj të fenomenologjisë, si një metodë e vlefshme kërkimore në kuadër të paradigmes islame, Ebu Rajhan Biruni në studimin e tij klasik të fesë dhe kulturës së Indisë, po përdorte metoda të sofistikuara “konstruktiviste” të një hetimi - vite më parë, duke përfshirë intervista përmes të cilave hindutë folën për veten e tyre për të zbuluar “historitë” e tyre, dhe për të ndërtuar realitetet e tyre; vëzhgimin e pjesëmarrësve; analizën e dokumenteve në gjuhën origjinale dhe krahasimin e mendimit hindu me konceptet greke, sufiste dhe të krishtera, në mënyrë që të përpiqen të zbulojnë fije njerëzore, që lidhin të gjitha kulturat e lashta. Le të mos harrohet, që Biruni ishte gjithashtu duke kërkuar për të fituar njohuri të reja nga kultura hindu në të njëjtën mënyrë siç ishte përthithur dhe shfrytëzuar mendimi grek nga dijetarë të tjerë muslimanë.

Sidoqoftë ashtu siç tregon autori ajo që e bën një studim të tillë thelbësisht të dallueshëm nga një studim thjesht relativist nuk është metodologjia - për këtë trekëndëshi i metodave është po aq i pajtueshëm me paradigmen islame, ashtu siç është me qasjen konstruktiviste –por është më tepër korniza brenda së cilës shumëllojshmëria e njohurive është interpretuar. Fuqia e shkencës islame është, se ajo e koncepton jo njohurinë horizontale (e cila siç ka vërejtur Sejid Husein Nasr rezulton me njohjen e Zotit dhe engjëjve, duke u renditur në të njëjtin nivel si njohuria e *butakëve*), por në mënyrë *hierarkike*, duke bërë të mundur kuptimin, që ajo shumëllojshmëri është vetëm manifestimi i një realiteti të vetëm, e vërteta e fundit.

Nëpërmjet kësaj paradigme ne mund ta kuptojmë unitetin themelor të shkencës dhe të fesë, fizikës dhe metafizikës, njohurive dhe vlerave, dhe të gjitha fushave të tjera të diturisë dhe

veprimtarisë, të cilat shpesh kanë qenë të lidhura me njëra-tjetrën, si një bateri e dikotomive të papajtueshme, njerëzore dhe hyjnore, materiale fenomenale dhe metafenomenale, të ndryshueshme dhe të përvetshme, materiale dhe të shenjta, personale dhe shoqërore, racionale dhe intuitive, ekzoterike dhe ezoterike, teorike dhe praktike, idealiste dhe realiste, aktive dhe pasive, e kështu me radhë.

Dr. El-Zira e identifikon “mendimin dialektik”, si mjet për tejkalimin e kufizimeve të dikotomizimit. Ky stil i përparuar i mendimit e vendos njeriun në një “botë të brendshme”, një *isthmus*, vend takimi ose *berzah*, në kryqëzimin e ndërveprimit. Ajo përpiket të bashkojë të kundërtat, duke pohuar dhe duke përfshirë polaritetet logjike, në vend që të kërkojë të shmangë kontradiktën dhe paradoksin, nëpërmjet ndjekjes së një perspektive të vetme. Me rëndësi të madhe është përfundimi i saj, se mendimi dialektik (dhe lidhshmëria intelektuale, të cilën ajo e promovon) duhet të jetë një nga pllakat kryesore të një edukimi tërësor, së bashku me reflektimin dhe meditimin (që iu mundësojnë nxënësve të lidhen me veten e tyre dhe për këtë arsye të promovojnë lidhjen shpirtërore) dhe biseda dhe dialogu (që iu mundëson individëve të lidhen me të tjerët dhe me shoqërinë në të cilën jetojnë).

Në mënyrë domethënëse autori i referohet punës së Riegel, i cili e identifikon aftësinë për të pranuar kontradiktat, konfrontimet konstruktive dhe asinkronizimet, si fazën më të lartë të zhvillimit kognitiv, dhe punën e Fowler, i cili e lidh mendimin dialektik me zhvillimin e besimit. Është e qartë, se procesi dialektik nuk është as kompromis apo relativizëm i lirshëm, por një tension krijues, i cili në fund të fundit i shndërron kontradiktat në komplementaritet, duke i liruar mendimtarët me mendje të hapur nga zakonet e rrënjësura dhe modelet e kush-tëzuara të mendimit, lidhjet e vendosura, ndryshimi dhe paqëndrueshmëria, dhe hezitimi për t’iu qasur çdo gjëje, që mund të kërcënojë ndjenjën e “vetes” të dikujt.

Lidhja që Dr. El-Zira bën midis kësaj gjendje transformuese dhe teorisë së strukturave disipative të zhvilluara nga kimisti fizik fitues i çmimit Nobel, Ilia Prigozhin është instruktiv, pasi sipas Prigozhin sistemet fizike kanë aftësinë të kalojnë nëpër periudha paqëndrueshmërie dhe pastaj vetëorganizimi, duke rezultuar në sisteme më komplekse. Kështu “paqëndrueshmëria”, në kuptimin e saj pozitiv të lirisë nga një mendim i njëanshëm dhe i kristalizuar është çelësi i koherencës dhe i kompleksitetit më të madh. Në një nivel më mistik, “vendi i pushimit” i atij, që ka arritur në ndërgjegjen e Zotit (takva), stacioni i përhershëm “i qëndrueshëm” në Zot, është paradoksalisht një gjendje e hapjes dhe e dorëzimit total, një vend i “asnjë vend” në të cilin vetja e kufizuar shuhet. Kjo mund të barazohet me fazën e gjashtë dhe përfundimtare të hartës së Fowlerit për zhvillimin e besimit, faza e arritur vetëm nëpërmjet hirit, në të cilën ekziston një sakrificë e plotë e stabilitetit.

Është ky vizion i unifikuar i dijes, që është në qendër të librit të Dr. El-Zira. Duke treguar se paradigma dominante pozitiviste me këmbënguljen e saj në “objektivitetin” e paanshëm dhe paradigmen alternative konstruktive ose interpretuese me realitetet subjektive, dhe të shumëfishta të saj, në të vërtetë janë të kufizuara në nivelin e zakonshëm dhe në mënyrë të barabartë në mohimin e çdo realiteti të jashtzakonshëm, ajo hap rrugën për ekspozimin sistematik të një paradigme të vërtetë holistike islame, dhe për mjetet kërkimore “transformuese” dhe metodat arsimore që gjeneron. Ndërkohë që duhet të presim deri në gjysmën e dytë të librit për zbulimin e metodave për edukimin (arsimimin) holistik, kjo reflekton qëllimin më të gjerë konceptual dhe dizajnin e konceptuar me kujdes të librit, i cili, si tezë përpilon me kujdes çështjen mbi të cilën aplikacionet e tij holistike për arsim janë themeluar.

Megjithatë do të ishte e gabuar të përfundohej, se kritika e autores e paradigmeve ekzistuese dhe përkushtimi i saj për



një paradigme super - të rregulluar islame janë ushtrime intelektuale të shkëputura nga përvoja e saj personale, sepse është një nga aksiomat e saj, se mendja dhe shpirti i hulumtuesit apo studiuesit, nuk duhet të ndahet artificialisht në interes të një “objektiviteti” ose “profesionalizmi” të rremë. Duke u larguar nga paradigma pozitive dhe fragmentimi i njëshmërisë së përvojës tonë, sipas fjalëve të saj - “ndjekim fijen e artë të përvojës sonë shpirtërore” (pa u bërë kurrë një preokupim narcistik i shkëputur nga shoqëria), dhe ajo siguron besimin e saj në vlefshmërinë dhe rëndësinë e përvojave personale, dhe hetimit narrativ, si mjete kërkimi duke treguar në mënyrë të sqartë udhëtimin e saj shpirtëror dhe intelektual. Duke vepruar kështu ajo tregon se si zbulimi i saj dhe përkushtimi ndaj fuqisë pajtuese të “mendimit dialektik”, nuk ishte thjesht rezultat i një dizajni kërkimi “objektiv”, por zgjidhja e një konflikti të madh personal mes kërkesave të aktivitetit intelektual të fokusuar ngushtë, të pritura nga një studiues dhe aspiratat e saj shpirtërore, dhe nevoja për tërësinë, që nuk mund të përfshihej nga paradigmat e kufizuara që të ofrohen.

Rritja e kritikës së autorit të pozitivizmit është në përputhje me përgënjeshttrimin e vet të reduktimit të psikologjisë së Dr. Bedrit, i cili do ta zhvishte qenien njerëzore nga çdo ndjenjë ose synim i vetëdijshëm, proceset komplekse njohëse, shpirtit ose thelbit shpirtëror dhe të barazojë mendjen e të menduarit thjesht me mekanizmat e kimisë së trurit.

Një kritikë e tillë nuk është befasuese nga askush musliman ose jomusliman, me aftësinë për të reflektuar mbi “shenjat brenda vetes” dhe në botën e krijuar. Sidoqoftë i një interesi dhe rëndësie të veçantë është kuptimi i saj i kufizimeve të konstruktivizmit, përkundër fushëveprimit të saj për metodat natyrore dhe humaniste të kërkimit, të cilat kanë shfaqjen e një qasjeje holistike, sepse e njohin vlefshmërinë e përvojave subjektive njerëzore. Megjithëse kjo qasje sigurisht që është më

pak e fragmentuar, sesa një pikëpamje pozitive, dhe për këtë arsye mund të shërbejë, siç thotë ajo, si një “derë e pasme në spiritualitet”, ajo ende është pafundësisht “kaq-relative dhe e kaq-tokësore” dhe realiteti i fragmenteve në shumëfish, realitetet e kontekstualizuara të “asaj që shihet, ndihet dhe perceptohet nga njerëzit” pa asnjë referencë ndaj një realiteti të “dhënë”, të përsosur, gjithëpërfshirës, gjithëpërfshirës dhe unifikues. Në mënyrë të ngjashme “realiteti i vetëm” i pozitivizmit, nuk është sigurisht një Realitet i *Tevh i dit*, megjithëse është i shtyrë nga kërkimi “objektiv” për ligje dhe mekanizma të pandryshueshëm.

Edukimi (arsimi) është një fuqisë, që është veçanërisht e ndjeshme ndaj ndryshimeve në ideologjitë, por është shumë e rëndësishme të jetë një fushë beteje midis paradigmave konkurruese. Shumë edukatorë “vizi onarë” në Perëndimin shekullar po përkrahin një ndryshim radikal të paradigmes nga ajo që ata e konsiderojnë, si një model të vjetëruar të “performancës” së moshës së makinës, me theks të veçantë në transmetimin e përmbajtjes me mësimdhënësin në qendër përmes objektivave dhe rezultateve të përshkruara, të përcaktuara qartë, dhe mbi-theksim shoqëruar në marrjen e aftësive të arsytimit analitik. Ata favorizojnë një model sistemik, i cili kërkon aftësi sintetike, të mendimit interaktiv dhe aftësi krijuese për zgjidhjen e problemeve, të aftë të japin kuptueshmëri dhe sqarime, sesa thjesht mbledhje të informacionit - një kulturë me nxënësin në qendër, që nxit aftësitë vetjake të mësimin gjatë gjithë jetës, përgjegjësinë shoqërore dhe vlerat etike.

Këto modele konkurruese në shumë mënyra pasqyrojnë dikotomi thelbësore midis botëkuptimeve pozitiviste dhe konstruktive të eksploruara në këtë libër, dhe ashtu si autori i ekspozon kufizimet e të dyve, ashtu gjithnjë duhet të mbajmë parasysh, se çfarëdo modeli që qeveris zhvillimin e kurrikulave laike, madje edhe ato modele që duket se po lëvizin drejt një vizioni holistik, këto programe janë ndërtime të kufizuara

njerëzore, që merren tërësisht me dimensionin horizontal të arsimit dhe nuk mund të jenë baza për një kurrikulë islame plotësisht holistike, në të cilën dimensionin vertikal është boshti kryesor i zhvillimit. Dimensionet horizontale dhe vertikale janë domenet e “përkohshme” dhe “të përhershme” të dijes të njohura nga Ibn Sina dhe Gazaliu në teoritë e tyre të dijes, dhe është sigurisht njohuria e përhershme, të cilën muslimani përpiqet ta arrijë dhe të cilën njohuria e përkohshme në të gjitha format e saj thjesht shërben.

Vetëm një program mësimor në harmoni me mësimet e Kuranit të Shenjtë dhe që synon të integrojë kuptimin e njeriut për Zotin, universin dhe natyrën e tij mund të jetë mjaft i gjërë për të akomoduar dhe pajtuar paradigmat konkurruese. Perspektiva islame gjithmonë duke kërkuar unitetin, harmoninë dhe balancën, nuk përvetëson, për shembull, mënyrat analitike dhe sintetike të mendimit, si stile kontradiktore, e para që zëvendësohet nga kjo e fundit në shkollën revolucionare të së nesërme, por si kapacitete plotësuese, secila me domenin e saj të përshtatshëm. Nëse ana e majtë e trurit është e tepruar, korrektivi nuk duhet të shkojë jashtë kufijve për të menduarit “e drejtë”, por të kërkojë një ekuilibër mes të dy palëve. Në mënyrë të ngjashme, nuk duhet të zhgënjehemi me shkencën për shkak të vizionit miopik të shkencës. Autori i referohet deklaratës së rëndësishme të Gazaliut, se studimi i mundimshëm i shkencave, që kanë të bëjnë me faktin dhe demonstrimin është i domosdoshëm, nëse shpirti duhet të shmangë iluzionet imagjinare, që maskohen si iluminizëm shpirtëror.

Kjo nuk do të thotë, se nuk kërkohen ndonjëherë korigjime të mëdha, dhe në shumë aspekte Dr. **El-Zira** ka të drejtë në thirrjen për njohjen dhe vlerësimin e intuitës dhe spiritualitetit femëror në një botë të dominuar nga racionaliteti mashkullor, edhe pse duhet të jemi të kujdesshëm të mos biem në grackën e barazimit të mashkullores dhe femërores në tërësi me gjininë

mashkullore dhe femërore, sepse ato kanë fuqi shumë më të madhe shpjeguese, si parime plotësuese, si *yang* dhe *yin*, brenda individit. Në një kuptim shumë real dikotomitë themelore të hulumtuara në këtë libër mund të përfshihen në temën e gjerë të marrëdhënieve gjinore, një temë që ka nevojë për diskutim urgjent në botën muslimane.

Vizioni i unitetit i përcjellë nga autorja është edhe më mbresëlënëse për sinqeritetin dhe ndjenjën e angazhimit të thellë personal, që ajo sjell për të mbajtur materialin, që ka luajtur një rol të rëndësishëm në transformimin e vet personal. Sfidatani është që edukatorët muslimanë të ndjekin implikimet e hollësishme të parimeve dhe metodave të gjera arsimore që ajo nxjerr nga paradigma holistike islame.

*Shevval 1421*

*Dr. Jeremy Henzell-Thomas*

*Janar 2001*

*Shoqata e Shkencëtarëve Socialë Muslimanë (MB)*

*Fondacioni i Librit (MB)*





## Hyrja e autorit

Të shkruash mbi epistemologjinë islame, paradigmen islame dhe edukimin islam është një detyrë pothuajse e pamundur. Udhëtimi nëpër këtë libër për mua ishte sikur të përpiqesh të kalosh oqeanin me një varkë të vogël me pak aftësi dhe pak njohuri për lundrim. Kur niset njeriu është i hipnotizuar nga bukuria dhe madhështia e oqeanit, valët gjigande që thyejnë në mënyrë agresive brigjet dhe brezi i butë që prek shpirtin dhe krijon një ndjenjë misterioze dashurie dhe ekstazie. Në atë pikë ne kërkuesit dhe ndjekësit e rrugës jemi të ndarë midis asaj, që ne e shohim si një potencial për të mësuar, duke zbuluar misterin e teologjisë, filozofisë dhe misticizmit dhe duke e bërë atë të arritshëm për veten time, studentët e mi dhe të gjithë kërkuesit e dijes. Sidoqoftë unë isha e vetëdijshme për kufizimet e mia dhe për shtrirjen dërrmuese të dijes islame. Por kur unë u shtyva në oqeanin e dijes islame nga ndonjë forcë e panjohur, një zë i qetë i brendshëm dhe një pasion agresiv intelektual që kërkonte të dijë, nuk pata shumë zgjedhje. Vendimi për të shkruar këtë libër ishte jashtëzakonisht sfidues, por farat u mbollën në vitin 1989 në tezën time të doktoraturës, kur isha dhjetë vjet më e re dhe më e hapur ndaj sfidave dhe rreziqeve. M'u desh të kaloj

nëpër epshin dhe rrjedhën e dialektikës së shpirtit aventuresk të marrjes së rrezikut dhe mençurisë së viteve. Rezultati ishte ky libër.

Unë lundrova: me mua ishte eksitimi në një udhëtim sfidues, një pasion intelektual, pak njohuri dhe një besim i patundur në Zot, që Ai do të më çonte në rrugën e drejtë për të parë një pamje të së vërtetës. Busulla ime në atë det të ashpër dhe gjatë netëve të stuhishme ishte besimi im i padiskutueshëm në Zot. Qëllimi im ishte të kërkoj njohuri dhe ta ndaj me të tjerët, ashtu siç janë të detyruar mësimdhënësit të bëjnë sipas Librit të Shenjtë të Islamit. Kështu që e ngushëllova veten dhe thashë se po të bëja detyrën time dhe duke ndjekur gjithashtu një zë të brendshëm, Zoti me siguri do të më udhëzonte mua.

Përveç besimit dhe punës së madhe të menduarit në mënyrë dialektike e mbajti ekuilibrin midis kërkesave të mendjes dhe atyre të shpirtit. Mendimi dialektik është shtylla kurrizore e këtij libri. Pra, kjo do të shpjegohet në detaje në Kapitullin 9 për shkak të rëndësisë së tij, si një mënyrë për të menduar për të kuptuar tërësinë në jetë dhe me dëshirën e Zotit, për të prodhuar një kuptim holistik. Prandaj lexuesi këshillohet të lexojë pjesën e mendimit dialektik me një mendje të hapur dhe të freskët, duke lënë mënjanë nocionet e paracaktuara të dialektikës dhe lidhjen e saj me realizmin dialektik të Marksit dhe idealizmin dialektik të Hegelit. Koncepti i dialektikës përdoret në këtë kontekst, sepse fjala 'dialektikë' ka aftësinë të përfshijë ide të kundërta, në mënyrë që të integrohet dhe të krijojë një sintezë dhe një ide origjinale. Pa mendim dialektik besoj, vështirë se mund të kuptojmë kontradiktat e ngulitura në tërësi. Shkencaç islame janë kaq të ndryshme, të mëdha dhe komplekse, sa që hapja e një dore të çon në dyer të tjera dhe lehtë mund të ndihet - për fat të mirë - se ajo ose ajo është e humbur që nga fillimi. Është tërësia dhe karakteristikat unike të dijes islame, që përzihen dhe lidhen me të gjitha njohuritë. Nuk ka barriera ndërmjet fushave

të ndryshme. Të gjitha fillojnë me emrin e Zotit dhe të gjitha mbarojnë me emrin e Zotit. Të gjithë kanë si qëllim të kuptojnë të vërtetën. duke kuptuar mikrokozmosin dhe makrokozmosin. Realizimi i së Vërtetës Absolute është në qendër dhe në thelb, pavarësisht se çfarë subjekti apo fushe është – i shkencave natyrore dhe fizike, shkencave shoqërore, kozmologji apo gjeografi - dhe kjo është ajo që e bën shkencën islame unike. Metoda e të menduarit dialektik është e rëndësishme, sepse çon në realizimin e njëshmërisë dhe unitetit në univers dhe në vetvete. Dialogu ose konflikti mes ideve kontradiktore çon përfundimisht në një ide origjinale, që është sinteza e ideve të kundërta .

Kapitujt që pasojnë kërkojnë të paraqesin aspekte të caktuara të epistemologjisë islame nga një pikëpamje arsimore, e jo nga një perspektivë filozofike ose teorike. Theksi, megjithatë është në metodat e përdorura për prodhimin e njohurive, që janë të përshtatshme për shoqëritë islame dhe kulturën islame. Zgjedhja e metodave dhe strategjive të kërkimit bëhet një çështje, që lidhet me çështjen e asaj që llogaritet si shkencë e vlefshme shoqërore, për t'u përgjigjur në lidhje me kriteret e asaj që llogaritet si njohuri shkencore e vlefshme. A janë të barabarta të gjitha metodat e hulumtimit dhe paradigmat e tyre të lidhura me të? A kanë të gjitha ato një rol për të luajtur në kërkimet sociale dhe personale? Si duhet të kuptojmë marrëdhëniet midis tyre? Pyetje të tilla si këto janë me interes të madh në këtë libër. Transformimi përmes metodave të hulumtimit dhe strategjive të të nxënies është gjithashtu shqetësim i madh në kapitujt e mëposhtëm.

Përveç çështjeve që lidhen me prodhimin e njohurive, ky libër ka të bëjë me metodat e përvetësimit të njohurive dhe transformimit nga mësimdhënia në mësimnxënie. Gjithësia, uniteti, harmonia dhe ekuilibri janë koncepte të rëndësishme, jo vetëm në zhvillimin e programeve islame dhe sistemeve arsimore, por edhe në të gjitha situatat, nga mikrokozmosi në



makrokozmos, nga vetja në univers. Polarizimi dhe kontradiktat janë të natyrshme në të gjithë jetën. Forcat negative dhe pozitive ndërliken vazhdimisht për të ruajtur qeniet e gjalla dhe për t'iu përkushtuar evolucionit, rritjes dhe zhvillimit të tyre. Ndërgjegjësimi i parimeve të tërësisë, unitetit, shumëllojshmërisë dhe marrëdhënieve ndërmjet tyre ndihmon në zhvillimin e mirëkuptimit, hapjes, tolerancës dhe integritetit. Kjo vetëdije i ndihmon njerëzit të veprojnë në një bazë më të gjerë të dijes, me anë të së cilës mund të shohin më lart dhe përtej informacionit të dhënë nga shqisat. Gjithashtu iu ndihmon individëve të përjetojnë dhe të kuptojnë unitetin nëpërmjet shumëllojshmërisë së vetë natyrës dhe universit. Në këtë mënyrë individët mund të mësojnë, se Zoti krijoi kontradikta që nuk duhet të luftohen, por si mjet për të zbuluar dhe kuptuar inteligjencën delikate të *Një* dhe të *Shumë* në nivele të ndryshme dhe në përmasa të ndryshme. Njerëzit pastaj mund të kuptojnë forcat e rritjes dhe të evolucionit dhe të punojnë me këto forca, në vend që të punojnë kundër tyre.

Pjesa I përfshin dy kapituj. Kapitulli i parë merret me përvojat personale dhe përfshin një referencë të shkurtër për udhëtimin tim intelektual dhe shpirtëror. Kapitulli i dytë paraqet spiritualitetin nga perspektiva e një gruaje. Është kjo pjesë, që shpresoj se kontribuon në ndryshimin e paradigmes në literaturën bashkëkohore islame. Me këtë dua të them përfshirjen e përvojave personale, si bazë për zbulimin e tregimeve apo ngjarjeve në të kaluarën dhe mënyrën në të cilën këto ngjarje kanë marrë pjesë në përvetësimin e njohurive dhe rindërtimin e njohurive. Reflektimi për përvojat personale i lejon një njeriu të kuptojë kuptimet e fshehura të ngjarjeve, të cilat përndryshe nuk kalojnë pa u vënë re. Duke reflektuar ne jemi në gjendje të rindërtojmë përvojat tona në dritën e situatës aktuale dhe njohurive të reja që kemi fituar. Të fillohet nga vetja besoj, është vendimtare për studentët dhe studiuesit. Nëse qëllimi është të

kontribuohet në krijimin e dijes islame, siç e përkrahin dijetarët më bashkëkohorë muslimanë, atëherë shqyrtimi i shpirtit të brendshëm është thelbësor. Në përvojat personale janë të fshehura tregimet e shpirtit, tregime që prekin thelbin; ne e dimë se ato nuk janë vetëm të rëndësishme, por edhe të shenjta. Ne i çmojmë këto përvoja, sepse e dimë se janë të vërteta dhe vetëm ne e dimë këtë. Në këtë libër 'dijet islame' përdoren në kuptimin e njohurive, që bazohen në një paradigmë islame dhe dalin nga epistemologjia islame dhe metodologjia islame. Pra, që të dyja, studentët e diplomuar dhe dijetarët janë në gjendje të krijojnë dhe të prodhojnë njohuri, që janë të përshtatshme për komunitetet islame dhe adresojnë shqetësimet dhe problemet e tyre. Prodhimi i njohurive islame është një çështje e rëndësishme në këtë libër; reflektimi mbi përvojën personale iu ofron kërkuesve një kurs të menjëhershëm, real dhe origjinal të dijes, i cili është lënë pas dore dhe është minimizuar nga pozitivistët për një kohë të gjatë.

Ky libër është i rrënjësor në përvojat e mia personale. U besova teorive për përvojat personale nga Platoni deri te Dewey dhe i besova urtësisë së profesorit tim, M. Connelly, i cili më inkurajoi të rrëfeja tregimet e mia, pasi ai dëshiron t'i referohet përvojave personale dhe të reflektojë mbi to. E fillova me ngurrim udhëtimin duke besuar se kjo ndërmarrje ishte personale dhe jo akademike dhe as profesionale. Në fillim, ndihesha e paretshme, duke u penguar në errësirën e nënvetëdijes. Gradualisht fillova të shihja një shkëndijë drite këtu dhe atje. Pastaj papritmas u gjenda në një fushë të hapur me një qiell blu të përmytur me diell. Në një moment të realizimit, pashë sixhaden e jetës sime para meje. Pashë fijen e artë të spiritualitetit dhe dashurisë të endur në atë sixhade nga një fund në tjetrin. Kuptova konfliktin ndërmjet anëve intelektuale dhe shpirtërore të qenies sime dhe e perceptova konfliktin midis Lindjes dhe Perëndimit brenda meje dhe shoqërisë sime. Pasi luftoja gjatë

konfliktit arrita në një fazë pajtimi me veten time dhe shpresoja, që kjo të ndodhte edhe në shoqëri. Nga dialogu, nga biseda me 'tjetrin', ne mund të arrijmë një fazë paqësore pajtimi.

Ky libër është rezultat i një kërkimi të lodhshëm, i një pune të vështirë dhe reflektimi që filloi në vitin 1989. Pa një reflektim të tillë, unë duhet të kisha vazhduar mendimin tim pozitivist; dhe të përparuar në matje, vlerësim dhe statistika. Megjithatë, duke u ndjerë e zbrazur brenda dhe e huaj për veten dhe kulturën time fillova të lexoj klasikën islame dhe veprat enciklopedike të dijetarëve të mëdhenj muslimanë në vitin 1989, pas realizimit të spiritualitetit në jetën time, ose asaj që unë e quaj fije ari. Që nga ajo kohë unë kam shkruar mbi nocionet e paradigmës islame, dhe u përpoqa ta ndërthurja atë në mësimdhënien time, dhe teoritë e mia të mësimet e të mësimdhënies. Arsimi u bë më kuptimplotë për mua dhe për studentët e mi në Universitet, kur ai u ndoq nga një perspektivë islame, holistike. Duke u futur në paradigmen islame dhe epistemologjinë islame në kurset e vlerësimit dhe metodave kërkimore studentët e mi filluan të analizonin dhe të kuptonin teoritë e psikologjisë, sociologjisë dhe edukimit nga ky këndvështrim. Ekspozimi i tyre ndaj epistemologjisë islame preku tërë jetën universitare. Ata u vendosën në udhëtimet e vetë-eksplorimit dhe reflektimit.

Ndonëse pjesa I e këtij libri mund të duket e pazakontë apo edhe e papranueshme për disa studiues, që iu përkasin shkollave tradicionale të mendimit, për shkak të përfshirjes së përvojave të mia vetjake në një vepër shkencore, për mua është kjo pjesë që kontribuon në përparimin e një alternative, paradigme kjo që është një temë kryesore e këtij libri. Një mënyrë për të rifituar tërësinë dhe shenjtërinë tonë në edukim është lidhja me veten tonë të brendshme përmes përvojave tona intime. Përsëritja e këtyre përvojave, megjithatë na lejon t'i rindërtojmë ato dhe t'i vlerësojmë ato në një dritë tjetër. Rindërtimi i përvojave besoj, lehtëson transformimin që duhet të jetë qëllimi i edukimit.

Prandaj lexuesit e këtij libri duhet të kujtojnë, se ky është një lloj tjetër veprimi shkencor, që synon të integrojë personalen dhe profesionalen, intelektualen dhe shpirtëroren, të brendshmen dhe të jashtmen, në mënyrë që të përmbushë tezën e tërësisë dhe shenjtërisë në edukim.

Qëllimi im për të shkruar këtë libër është t'i nxis studentët muslimanë në Amerikën e Veriut dhe në Evropë për të reflektuar mbi përvojat e tyre personale, për të gjetur fijen e artë në jetën e tyre, ta njohin atë dhe ta shfrytëzojnë atë në jetën e tyre personale dhe profesionale. Unë dua të nxis të bërit të plotë, dhe të pranuarit e të shenjtës, që është brenda gjithsecilit, dhe ta bëj atë pjesë të jetës së përditshme. Momenti i të kuptuarit të së Shenjtës dhe pranimit i saj do të jetë një pikë kthese në jetën e tyre dhe në mënyrë të pashmangshme studimi i tyre do të marrë një kthesë islame. Pavarësisht nga ajo që ata studiojnë - shkencën, teknologjinë, sociologjinë, psikologjinë ose astronominë - kur fillojnë të analizojnë teoritë në ato fusha nga një perspektivë islame, shpirtëroja dhe e shenjta përshkohen natyrshëm dhe thellësisht.

Kapitulli 2 është një reflektim mbi shpirtëroren (spiritualitetin) nga perspektiva e një gruaje. Disa lexues mund të pyesin: Pse spiritualiteti i gruas në veçanti dhe jo spiritualiteti (shpirtërorja) në përgjithësi? Përgjigjja është e thjeshtë. Një rishikim i shpejtë i asaj që është shkruar mbi spiritualitetin islam do të tregojë, se burrat bëjnë pjesën më të madhe të shkrimit, dhe që pasqyrojnë perspektivën mashkullore mbi spiritualitetin. Duke qenë një grua akademike, që ka një perspektivë të caktuar mbi spiritualitetin dhe njohuritë e rrënjësura në spiritualitet, unë e përfshij këtë kapitull për të paraqitur pikëpamjet e mia dhe për të nxitur gratë, që kanë pikëpamje të ndryshme, ose të ngjashme për t'i njohur dhe për t'i ndarë ato me të tjerët. Dhënia e një zëri për spiritualitetin e gruas si një komponent i rëndësishëm i një teorie islame të dijës, besoj se është thelbësore

për zhvillimin e konceptit të tërësisë dhe të shenjtërisë në jetë dhe edukim. Qëllimi i këtij kapitulli është të japë një shpjegim të spiritualitetit të gruas në përgjithësi dhe efektin e tij në krijimin e një njohurie islame, që është e tërë dhe shërben për mendjen dhe shpirtin. Disa lexues mund të pyesin për rëndësinë e spiritualitetit ndaj teorive të diturisë. Kjo do të diskutohet me hollësi në Kapitullin 2 për të treguar tërësinë e epistemologjisë islame dhe për të shpjeguar, se njohuria është intelektuale dhe shpirtërore. Thelbi i këtij libri është të zhvillojë një edukim të bazuar në epistemologjinë islame, që shërben për nevojat intelektuale dhe shpirtërore të qenieve njerëzore.

Historia islame është plot me ndriçues femërorë spiritualë, që ushqejnë me dashuri dhe përshpirtësi të tyre burra dhe gra, të cilët nga ana e tyre u bënë mjeshtra, sundues sufi, dijetarë dhe besimtarë besnikë, të cilët e mbrojtën Islamin deri në pikën e fundit të gjakut të tyre. Megjithatë historia nuk përqendrohet në spiritualitetin e gruas, duke supozuar se ai është një nga cilësitë e tyre natyrore, veçanërisht gratë e *Ehl'ul-bejtit* (familjes së Pejgamberit të Islamit). Në literaturën e botuar, si në Lindje dhe në Perëndim gruaja e vetme që ka tërhequr vëmendjen e gjerë të dijetarëve është Rabia El-Adevije, grua sufi, dashuria vetëmohuese e së cilës për Zotin është e njohur në të gjithë botën. Përkundër veçorisë së udhëtimit mistik të Rabias, ne gratë e zakonshme, profesionale dhe joprofesionale, kemi vështirësi në të kuptuarit misticizmin e saj dhe udhëtimin e saj mistik. Ne jetojmë në një kohë dhe hapësirë të ndryshme, megjithatë spiritualiteti, fija e artë, kalon përmes veshjes së jetës sonë nga lindja deri në vdekje. Unë e pranoj dhe e nderoj këtë lloj shpirtëroreje, dhe e quaj shpirtërore praktike: praktikohet nga miliona gra muslimane në Lindje dhe në Perëndim. Shpirtërorja është sekreti më i mirë i mbajtur i gruas. Ajo e fuqizon, e rrit dhe e siguron atë me mënyra dhe mjete të ndryshme të njohjes - si në blerjen e njohurive ashtu edhe në prodhimin e njohurive, të cilat janë tema

kryesore në këtë libër. Kapitulli 2 u frymëzua nga tre burime: udhëtimi mistik i Rabias, teoria e dijes e Gazaliut dhe koncepti kinez i *yin* dhe *yang*.

Pjesa II përmban dy kapituj. Kapitulli 3 është një përmbledhje e literaturës mbi paradigmat konvencionale dhe ato alternative, dhe përgatit bazën për paradigmen islame. Për të dy paradigmat çështjet trajtohen në tri nivele: ontologjike, epistemologjike dhe metodologjike. Theksi i diskutimit është mbi çështjet filozofike, që mbështesin metodologjinë e hulumtimit. Kapitulli 3 hedh dritë mbi dy perspektiva teorike të mëdha, që i kanë mbizotëruar shkencat shoqërore, domethënë pozitivizmin dhe konstruktivizmin/interpretivizmin, ky i fundit i quajtur gjithashtu edhe paradigmë natyrore.

Kapitulli 3 bazohet kryesisht në idetë e zhvilluara nga Guba dhe Lincoln<sup>1</sup> mbi paradigmat. Studiuesit shkencorë kanë tendencën të shohin botën, dhe rrjedhimisht çdo fenomen me të cilin ata merren, si të zbulueshme, të kontrollueshme dhe të fragmentueshme në atomet diskrete dhe të pavarura. Duke atomizuar problemin shkencëtarët hetojnë dhe kontrollojnë variablat nën kushte të caktuara, dhe manipulojnë ato të veçanta, në mënyrë që të kontrollojnë disa dhe t'ia lejnë rastësisë të tjerat. Duke vepruar kështu kufizimet iu imponohen kushteve dhe rezultateve të mëparshme. Kërkuesit natyralistë bëjnë supozimin e kundërt të realiteteve të shumta, që janë të ndërlidhura dhe të pandashme. Fenomenet konsiderohen të ndryshojnë, të mos konvergojnë në një të vërtetë të vetme, ashtu si në një kërkim shkencor.

Çdo paradigmë bazohet në supozimet në lidhje me marrëdhënien kërkues-pjesëmarrës. Paradigma shkencore supozon, se nuk ekziston asnjë lidhje midis kërkuesit dhe subjektit të kërkimit. Kërkuesi beson se është e mundur të mbash një distancë

---

1 Guba, Egon G. and Lincoln, Yvonna S., *Naturalistic Inquiry* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985).

të arsyeshme nga fenomenet. Megjithatë kërkuesit konstruktivistë / natyralistë e bazojnë qasjen e tyre në supozimin e parë për bashkëveprimin e realiteteve të shumëfishta, e konsiderojnë ndërveprimin e tyre midis këtyre realiteteve dhe e shohin ndërveprimin midis studiuesve dhe subjekteve, si jashtëzakonisht të rëndësishme.

Paradigmat bazohen në supozime të ndryshme rreth natyrës së të vërtetës. Studiuesit shkencorë supozojnë, se natyra e realitetit është e veçantë dhe se realiteti mund të segmentohet dhe kontrollohet. Rrjedhimisht kërkuesit i shtrëngojnë kushtet për të konverguar dhe kërkojnë për ngjashmëri. Natyrisht që shqetësimi i tyre është të përgjithësojnë dhe të zhvillojnë rregulla universale për të formuar teoritë, të cilat duhet të vendosen në mjedise natyrore dhe shoqërore. Shkencëtarët natyralistë mbështeten shumë për grumbullimin e të dhënave dhe kuptimin e situatës, në ndërveprimin midis tyre dhe pjesëmarrësve të tyre, që është bazë për përshkrime të dendura dhe të pasura. Përgjithësimi zakonisht nuk është shqetësimi i kërkuesve natyralistë, sepse fokusi i tyre është në dallimet, veçantinë dhe origjinalitetin, sesa në ngjashmëritë. Kërkimi natyralist çon në zhvillimin e një baze të veçantë, jo-universale të njohurive, e cila fokusohet në kuptimin e rasteve të veçanta.

Kapitulli 4 jep një reflektim kritik mbi pozitivizmin dhe konstruktivizmin dhe papërshtatshmërinë e të dyja paradigmatve për prodhimin e dijes islame. Të gjitha paradigmat ekzistuese janë të fragmentuara dhe reduksioniste dhe kanë cilësitë “ose/ose”. Asnjë nga paradigmat, as paradigmat alternative, siç është paradigma natyrore dhe teoria kritike, nuk kanë aftësinë për t’u marrë me të dyja palët në të njëjtën kohë: absolute dhe relative, objektive dhe subjektive, fikse dhe kohore, e kështu me radhë. Argumenti im mbështetet në supozimin, se realiteti nga pikëpamja islame është një; se realiteti përbëhet nga të gjitha të kundërtat e dukshme, që në fakt plotësojnë njëra-tjetrën. Të mohosh

një anë të realitetit, subjektiv apo objektiv, shkakton një ndarje në vetëdijen e dikujt dhe kështu në aftësinë tonë për të perceptuar të tërën dhe njëshin. Njeriu ka nevojë për një ekuilibër mes anëve intelektuale dhe shpirtërore të qenies, duke çuar në tërësinë dhe shenjtërinë. Më tej sqaroj kufizimet e të dyja paradigmeve, në lidhje me përfshirjen e çështjeve metafizike dhe koncepteve të tilla si bota e të padukshmes, Zoti, Dita e Gjykimit dhe bota e përtejme. Paradigma islame është e rrënjësuar në koncepte të tilla metafizike.

Pjesa III përbëhet nga tri kapituj kryesorë. Kapitulli 5 paraqet botëkuptimin islam, i cili është fetar, filozofik dhe racional. Është një botëkuptim për *tevhidin*, për monoteizmin, për Zotin si Realiteti Absolut dhe Burimi i Qenies. *Tevhidi* është thelbi i Islamit, është akti i afirmimit të Zotit, që është Krijuesi Një, Absolut, i Përrjetshëm dhe i Mrekullueshëm.

Meqenëse *Tevhidi* është thelbi i Islamit do të diskutohet me hollësi, sepse koncepti kalon nëpër këtë libër, ndërsa një lumë kalon nëpër lugina dhe fusha dhe sjell jetën në tokat aty pranë. Dialektika e *tevhidit* është baza e këtij libri, duke bashkuar idetë dhe duke iu dhënë jetë atyre. Koncepti i 'dialektikës së *Tevhidit*' - manifestimet e tij të ndryshme dhe dukshëm të kundërta - mund të shkaktojnë shqetësim për disa, për shkak të kuptimit paradoksal që ai mbart. *Tevhid* do të thotë unitet, ndërsa dialektika do të thotë ide të kundërta dhe konflikt. Megjithatë për mua është një mënyrë tjetër për të kuptuar '*Njëshin dhe shumësinë*'. Dialektika është e ngulitur në *tevhid* natyrisht, siç do të shpjegohet më vonë: thjesht është shtegu dialektik, që të çon në *tevhid*.

Pikëpamja islame nuk është thjesht një çështje fetare. Unikja e Islamit qëndron në këtë besim të thellë dhe sfidues, si në botën materiale ashtu edhe në atë fetare. Muslimanët duhet ta jetojnë këtë jetë dhe të shijojnë dhuratat e Zotit pa e tepruar, por të besojnë në botën e përtejme dhe ta konsiderojnë këtë jetë, si një udhëtim të qëllimshëm, që duhet të kultivohet me dije dhe



vepra të mira. Dituria dhe veprat e mira duhet t'i ngrej në ata më lart në shkallën e njerëzimit dhe përsosmërisë, për t'i afruar ato më pranë Zotit dhe për rrjedhojë në jetën e përjetshme. Kjo përzierje e dy skajshmërive është ajo që e përbën Islamin: një kombinim i jetës fetare dhe materiale.

Kapitulli 6 propozon paradigmën islame për universitetet islame dhe prodhimin e dijes islame: një paradigmë holistike, gjithëpërfshirëse dhe e integruar, që mund të përfshijë tërësinë e mendimit islam. Një nga qëllimet e librit është të paraqesë dhe të vendosë parimet themelore të një paradigme islame, e cila do të vendosë gurthemelin për teoritë islame. Paradigma e propozuar islame përfshin gjashtë parime, që synojnë të zhvillojnë

1. Psikologjinë shpirtërore islame dhe unitetin e vetvetes;
2. Epistemologjinë islame dhe unitetin e dijes;
3. Ontologjinë islame dhe metafizikën, dhe unitetin e rendit kozmik;
4. Eskatologjinë islame dhe unitetin e jetës;
5. Sociologjinë islame dhe unitetin e komunitetit.
6. Metodologjinë islame të *tevhidit* dhe unitetin përfundimtar.

Tema e përbashkët në të gjitha parimet e paradigmës islame është dialektika e *tevhidit*. Paradigma islame si paradigmë holistike dhe e integruar është hyjnore, shpirtërore, fetare, e përjetshme, konstante, absolute dhe ideale. Nga ana tjetër, është njerëzore, materiale, racionale, e përkohshme, e ndryshueshme dhe relative. Këto dy të kundërta janë të ndërthurura thellë nga *tevhidi*.

Shkurtimisht, paradigma islame është gjithëpërfshirëse, zhvillimore, e qëllimshme dhe e integruar. Ajo bazohet në botëkuptimin kuranor dhe nxjerr parimet e saj nga teksti i shenjtë. Kështu të gjitha parimet e paradigmës islame çojnë në realizimin e unitetit të parimit hyjnor. Psikologjia shpirtërore integron trupin, mendjen dhe shpirtin, si një tërësi e unifikuar. Për shkak se

epistemologjia islame është holistike, ajo trajton aspektet tokësore dhe shkencore, si dhe aspektet fetare dhe shpirtërore të diturisë. Përveç kësaj ontologjia islame dhe metafizika adresojnë tërësinë e kozmosit dhe rendin natyror, dhe merren me natyrën dhe ligjet universale në mënyrë shkencore dhe shpirtërore. Për më tepër eskatologjia islame merret me çështjet e botës së përtejme dhe të së tashmes. Kjo i tërheq nxënësit të mendojnë për të dy botët, por edhe për të kujtuar se kjo botë është mjeti për t'u kultivuar për fundin në botën tjetër. Për më tepër metodologjia islame e *tevhidit* i ndihmon studentët muslimanë për të kuptuar çështjet e diskutueshme të jetës dhe të edukimit. Ajo gjithashtu ndihmon në mendimin e tyre dialektik dhe kritik, i cili konsiderohet të jetë faza më e lartë e zhvillimit të të rriturve. Së fundi, sociologjia islame merret me çështjet sociale dhe të komunitetit, sepse konsiderohet se është detyrë e çdo individi të marrë pjesë, zhvillojë dhe përmirësojë jetën shoqërore.

Pjesa IV e librit paraqet kërkimin transformues dhe përbëhet nga dy kapituj. Pas përvijimit të bazës teorike të botëkuptimit islam - paradigmes islame dhe epistemologjisë islame - kjo pjesë adreson qëllimin e ofrimit të metodave praktike dhe strategjive për studentët e universitetit për të zbatuar idetë e paraqitura në Pjesën III, duke lëvizur nga teoria në praktikë. Kapitulli 8 'Metodat kërkimore transformuese', propozon metodat kërkimore të hulumtimit transformues. Rekomandohen disa metoda, sepse përdorin sisteme të hapura dhe struktura disipative për të lejuar që kërkuesi dhe fenomenet në studim të bashkëveprojnë lirshëm dhe të rriten përmes kërkimit. Teoria e strukturave disipative shpjegon 'procesin e pakthyeshem' në natyrë: lëvizjen drejt rendit më të lartë dhe më të lartë të jetës. Ajo paraqitet në këtë kontekst, sepse shpjegon misterin e transformimit dhe aftësinë e tij për të ofruar një model shkencor transformimi në çdo nivel, duke e bërë atë të rëndësishëm për jetën e përditshme. Teoria e strukturave disipative është

shpjeguar me detaje në Kapitullin 8, për të treguar rëndësinë e saj në transformimin dhe prodhimin e dijes islame. Sidoqoftë çfarë bën ndonjë metodë kërkimi islame nuk është vetëm metoda, por edhe paradigma islame e përdorur për të udhëhequr kërkimet dhe për të interpretuar të dhënat.

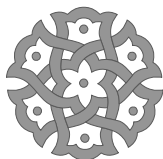
Kombinimi i metodologjisë transformuese dhe paradigma islame, si një mjet për të interpretuar dhe analizuar të dhënat i bën këto metoda të përshtatshme për prodhimin e njohurive islame. Fenomenologjia, hermeneutika, heuristika dhe hulumtimi narrativ sugjerojnë si metoda alternative të hulumtimit, që mund të ndihmojnë studentët dhe studiuesit në studimin e çështjeve kryesore të ndjeshme, si në mënyrë holistike, ashtu edhe në kuptim. Fenomenologjia dhe hermeneutika mund të përdoren për çështje sociologjike dhe kulturore, por nevojitet një perspektivë më holistike, e afërt me fenomenet dhe që iu kërkon pjesëmarrësve të zbulojnë tregimet e tyre dhe të ndërtojnë kuptimin nga përvojat e tyre. Pra, qasjet heuristike dhe narrative i japin vetes më lehtë përvojat personale dhe intime, kështu që mund të hulumtohen tregimet e shpirtit dhe të zemrës. Marrëdhënia intime midis studiuesit dhe fenomenit në fjalë i transformon të gjitha palët në nivele më të larta dhe më të thella. Më e rëndësishmja është, se gjatë transformimit hulumtuesit bëhen të vetëdijshëm për çështje të diskutueshme dhe kontraktore dhe gradualisht kuptojnë tërësinë dhe unitetin e makrokozmosit dhe mikrokozmosit.

Ndërsa kapitulli 8 trajton çështjet metodologjike nga këndvështrimi i hulumtimit dhe prodhimit të njohurive, kështu kapitulli 9 trajton çështjet metodologjike nga një perspektivë mësimore / mësimi dhe për sa i përket marrjes së njohurive. Që një student të jetë në gjendje të mendojë në mënyrë holistike, ajo ose ai duhet të trajnohet dhe pajiset me metoda, që të zhvillojnë mendjen dhe disiplinojnë shpirtin. Shumica e institucioneve arsimore në Lindje dhe në Perëndim e katandisin qenien njerë-

zore vetëm në mendje dhe e injorojnë shpirtin. Duke vepruar kështu ata krijojnë qenie njerëzore të paekuilibruara, që kanë aftësi intelektuale të përparuara, por shpirtërisht janë të varfëra dhe të dobëta. Metodrat që sugjerohen këtu janë mendimi dialektik, reflektimi dhe meditimi, biseda dhe dialogu.

Qasja e parë është mendimi dialektik dhe krijues, që do t'i ndihmojë studentët të zhvillojnë aftësitë e tyre intelektuale dhe kështu të krijojnë lidhje intelektuale. Ta themi më thjesht, ajo do të krijojë lidhjen trup-mendje. Në përvojën e tyre arsimore, disa studentë në vendet islame ndiejnë një vakum shpirtëror, që duhet të adresohet siç duhet për të përmbushur misionin e tërësisë. Studentët janë të shkëputur nga vetja e tyre e brendshme. Së dyti, lutjet, reflektimi dhe meditimi do të trajtohen si rituale adhurimi dhe metoda terapeutike për lidhjen e studentëve me vetveten e tyre të brendshme. Lidhshmëria shpirtërore mund të arrihet me këtë, në mënyrë që ajo ose ai të bëhet një person i tërë. Duhet të përmendet se nuk ekziston një ndarje e qartë mes zotësive të ndryshme njerëzore. Kategorizimi këtu është të qartësojë idetë e lidhjes, përvojave dhe vetes së brendshme. Qasja e tretë në procesin e unifikimit të studentëve me vetveten e tyre të brendshme dhe mjedisin e tyre është të promovojë të kuptuarit e të tjerëve me metoda hermeneutike, si psh. me biseda. Në këtë mënyrë komunikimi dhe dialogu krijojnë midis individëve në shoqëri, midis prindërve dhe fëmijëve, mes mësimdhënësve dhe studentëve, e kështu me radhë. Kjo do t'i ndihmojë studentët të unifikojnë polarizimin në shoqëri dhe të inkurajojnë komunikimin. Në këtë proces i gjithë personi është i lidhur me një shoqëri të unifikuar.





I

Reflektime mbi përvojat personale





## KAPITULLI NJË

# Udhëtimi shpirtëror dhe intelektual

*Të pendohesh për përvojat e tua është të ndalosh zhvillimin tënd.  
Të mohosh përvojat e tua është të vendosësh një gënjeshtër në  
buzët e jetës tënde. Kjo është jo më pak se një mohim i shpirtit.*

Oscar Wilde

Vendimi për të përfshirë përvojat e mia si pjesë e këtij libri nuk ishte i lehtë; as nuk ishte edhe procesi i kalimit nëpërmjet dhimbjes së rindërtimit të shumë viteve të përvojave të ndryshme. Megjithatë për shkak se idetë për këtë libër e kanë origjinën në jetën time personale, arsimore dhe profesionale është thelbësore, që unë t'i përfshij këto përvoja për të treguar rrënjët e zhvillimit intelektual dhe shpirtëror të punës sime. Bërthamat e këtij libri qëndrojnë në tezën time të doktoraturës.<sup>2</sup> Reflektimi mbi këto përvoja tregon gjithashtu, se si studimi mund të konsiderohet, si një lidhje midis të kaluarës dhe të ardhmes, dhe midis individit e shoqërisë.

---

2 Al Zeera, Z., 'Evaluation of the Orientation Program at the University of Bahrain: A Socio-Cultural Perspective,' (PhD Thesis, University of Toronto, Canada, 1990).



Megjithëse përvojat personale janë 'personale', kur ne si qenie njerëzore reflektojmë mbi to dhe i ndajmë ato me të tjerët, e kuptojmë deri në çfarë mase përvojat tona personale ndërthuren dhe ndërlidhen me 'tjetrën' dhe me përvojat e shoqërisë. Ne fillojmë të shohim bazën e përbashkët që ne ndajmë me të tjerët, dhe ngjashmërinë e përvojave tona. Duke ndarë përvojat tona personale ne gjithashtu e kuptojmë unikalitetin e përvojave të secilit individ. Reflektimi për përvojat e mia personale më ndihmoi të kuptoj dhe më pas të zhvilloj mendimin tim dialektik, i cili më ndihmoi të shkoj sa para e mbrapa midis përvojave të mia intelektuale dhe shpirtërore midis Lindjes dhe Perëndimit dhe midis përvojave të shoqërisë dhe komunitetit, dhe historive të mia personale. Kur reflektova dhe tregova historitë e mia personale mësova të ndërtoja dhe të rindërtoja përvojat e kaluara në dritën e njohurive të reja. Kuptova se ne qeniet njerëzore e nxjerrim kuptimin nga përvojat tona dhe kjo është një pjesë e tillë e domosdoshme për të qenë njerëzore. Ne jetojmë përmes shumë përvojave, por nëse nuk reflektojmë mbi to dhe ta rindërtojmë kuptimin e tyre (dhe zakonisht nuk e bëjmë), ato e kalojnë vetëdijen tonë dhe ruhen në nënvetëdije, derisa një ngjarje i shkakton dhe i sjell ato në jetë. Pra, reflektimi mbi përvojat personale më ka ndihmuar gjithnjë të kuptoj dhe vlerësoj historitë në udhëtimin tim, si të rëndësishëm dhe të vlefshëm në zhvillimin tim shpirtëror dhe atë intelektual. Polanyi thotë:

Si qenie njerëzore ne duhet të shohim në mënyrë të pashmangshme universin nga një qendër, që qëndron brenda nesh dhe e flas atë në kuptimin e një gjuhe njerëzore të formësuar nga nevojat e marrëdhënieve njerëzore. Çdo përpjekje rigorozë për të eliminuar perspektivën tonë njerëzore nga botëkuptimi jonë duhet të çojë në absurditet.<sup>3</sup>

---

3 Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958), f.3.

Nëse nuk i vlerësojmë përvojat tona, që janë thellë brenda vetes ne gjithmonë do të ndjehemi të huaj për veten tonë. Dhe siç thotë me të drejtë Oskar Wilde, mohimi i përvojave tona do të jetë si mohimi i shpirtit. Ne si qenie shpirtërore e dimë, se çfarë do të thotë mohimi i shpirtit. Ne e dimë dhembjen e ndarjes, që është shkaktuar nga mohimi i shpirtit. Kuptova rëndësinë e reflektimit në përvojat personale dhe i kam përfshirë ato në shkrimet e mia dhe në hulumtimet e mia, që kur isha studente e doktoraturës në Universitetin e Torontos. Ndërsa studioja atje e kuptova, se po mohoja shpirtin dhe përvojat e mia shpirtërore, dhe i veçoja ato nga përvoja ime intelektuale, dhe jeta ime profesionale, sikur të kisha dy jetë të ndara. Unë do ta përpunoj këtë çështje më vonë në këtë kapitull për të ndarë me lexuesin konfuzionin dhe dhimbjen e shkaktuar nga një mohim i tillë.

Hulumtimi dhe të menduarit janë gjithmonë të bazuar në shqetësime personale. Edhe kur çështjet që na preokupojnë, si kërkues janë kryesisht shoqërore, politike, shpirtërore, ose ndikojnë në njerëzimin në përgjithësi, gjithmonë ekzistojnë arsye personale pse këto çështje më universale kanë shumë rëndësi për ne. Që nga viti 1988 vazhdoj të pyes veten, se pse unë jam e preokupuar nga epistemologjia islame dhe edukimi islam. Unë kurrë nuk kam pasur një interes të veçantë për çështjet islame. Unë kam qenë gjithmonë një muslimane praktikuese dhe unë u rrita në një shtëpi muslimane konservatore, duke dashur dhe duke u kujdesur për prindërit me mendje të hapur. Pra, feja nuk ishte një çështje për mua. E pranova dhe e praktikojta atë si pjesë të jetës sime të përditshme.

Vetëm në vitin 1988, kur fillova të reflektoj për përvojat e mia personale e kuptova se po preokupohesha me çështjet islame dhe me edukimin islam, sepse identiteti fetar islam është sfiduar në Universitet. Vetëm atëherë e kuptova rëndësinë e fesë sime për mua. Unë gjithashtu pashë se kisha marrë fenë time për të mirë. Kur u sfidua ajo, u bëra ruajtëse dhe mbrojtëse. Megjithëse Islami nuk kishte nevojë për ruajtjen dhe mbrojtjen

time, unë isha duke mbrojtur identitetin tim islam dhe spiritualetetin tim, dijen e shenjtë të mbajtur në shpirtin tim dhe të ruajtur në heshtje në vetëdijen time.

Duke ia rrëfyer tregimet e mia vetes dhe duke reflektuar mbi to u vetëdijesova për rëndësinë e hulumtimit narrativ, si një metodë kërkimi, që na mundëson neve si shkrimtarë dhe studiues të hedhim dritë mbi përvojat tona personale. Duke bërë kështu ne rindërtojmë përvojat tona dhe krijojmë kuptime, që na ndihmojnë të kuptojmë, vlerësojmë dhe çmojmë ato përvoja, ose t'i hedhim poshtë me vetëdije dhe të përpiqemi të merremi me to në nivelin e vetëdijshëm. Ajo që sigurisht është e vërtetë, është se ne besojmë në metoda të caktuara të hulumtimit dhe reflektimit, sepse kanë kuptim për ne, sepse ato hedhin dritë mbi çështjet që janë me rëndësi për ne, ndoshta edhe sepse ato japin hua natyrisht për të hulumtuar dhe rindërtuar përvojat personale. Për reflektimin mbi përvojat personale unë u mbështeta në hulumtimin narrativ si një metodë e thjeshtë, por e thellë e analizës.

Unë besoj, se disa lexues do të kenë rezerva, ose madje edhe kundërshtime për përfshirjen e përvojave personale të një autori të panjohur në një libër shkencor. Unë besoj, se rezerva është e rrënjësuar në shkollën tradicionale të të menduarit, që ndan personalen nga profesionalja dhe subjektiven nga objektiva. Mund të jetë me vlerë t'i kujtojmë lexuesit, se tema kryesore e këtij libri është të promovojë një paradigme alternative holistike për zhvillimin e edukimit holistik, një edukim që e trajton personin, si një pjesë thelbësore të një profesioni si një entitet i tërë. Çështjet e subjektivitetit dhe objektivitetit diskutohen me detaje në kapitujt e mëvonshëm. Siç thotë Morgan:

Ekziston një kontribut i diturisë, nëse hulumtuesi mund të identifikojë proceset gjenetike ose modelet përmes të cilave qeniet njerëzore ndërtojnë dhe bëjnë kuptimin e realitetit të tyre...

Provat e nxjerra nga hulumtimi interpretues kanë më shumë të ngjarë të jenë të një lloji më tërheqës sesa gjithëpërfshirës, që duhet të mbahen, refuzohen, ose të rafinohen nëpërmjet studimeve të ardhshme. Përfundimet e një studimi thjesht ofrojnë një pikënisje në një cikël të vazhdueshëm kërkimi.<sup>4</sup>

Duke besuar në fuqinë e zbulimit të përvojave personale si një mjet për rindërtimin e diturisë unë po zbatoj atë që po predikoj, duke filluar me veten time si hapi i parë në zbatimin e një paradigme alternative dhe largimi nga paradigma konvencionale pozitivistë.

Unë jam shumë e vetëdijshme, se unë nuk jam Gazaliu, Muhamed Ikbali, Heideger, apo ndonjë mendimtar i madh kur përfshij përvojat e mia personale në një libër shkencor. Megjithatë unë jam një dietare e zakonshme, e cila është e trazuar nga metodat e fragmentuara të mësimdhënies dhe metodologjia e hulumtimit në të dyja, shkollat dhe universitetet dhe jam përpjekur të zbuloj shkaqet për një zhgënjim të tillë. Unë gjithashtu besoj, se shumica në çdo botë akademike ose profesionale janë njerëz të zakonshëm e punëtorë, që po përpiqen t'i japin kuptim realitetit rreth tyre. Pra, njerëzit e zakonshëm mund të lidhen me përvojat e njëri-tjetrit dhe të përfitojnë prej tyre.

Kur kisha konfliktin intelektual dhe shpirtëror në vitin 1988, nuk e dija se reflektimi në përvojat e kaluara dhe rishikimi i tregimeve të mia të fëmijërisë mund të ndihmonte në kuptimin e rrënjëve të konfliktit, që janë të varrosura thellë në fëmijërinë time. Në fëmijëri hidhen themelet për gatishmërinë e mendjes. Përse ne njerëzit mendojmë ashtu siç bëjmë? Kjo nuk i detyrohet përvojës dhe trajnimit universitar. Biografia jonë e fëmijërisë së hershme me siguri që ka të bëjë diçka me të. Tregimet dëshmojnë se shumë më tepër është e fshehur në jetën tonë sesa ne kuptojmë në fillim. Ne duhet të mësojmë t'i marrim seriozisht përvojat

---

4 Morgan, Gareth, (ed.), *Beyond Method: Strategies for Social Research* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983), f.398.

tona. Jam e bindur, se në jetën tonë janë fshehur burimet, që nëse hetohen në kohën e duhur, mund ta shuajnë etjen për të zbuluar burimin për luftën, dhembjen dhe konfliktin tonë.

Një kontakt i drejtpërdrejtë me historitë tona të jetës është për ne një mënyrë për t'u vetëdijesuar dhe përtej kësaj një hyrje tek urtësia. Kështu, çdo ngjarje është e kushtëzuar nga një narrativë, dhe çdo tregim i vetëm është i kushtëzuar nga një kontekst më i gjerë narrativ. Ky kontekst më i gjerë narrativ vjen nga historia, traditat, feja dhe shoqëria, ose bashkësia e njerëzve me të cilët ne ndajmë narrativën tonë. Për të parë narrativën jashtë një konteksti më të gjerë narrativ, ose jashtë historisë së përbashkët të shoqërisë është, edhe mashtruese, edhe e pakuptimtë. Si muslimanë tregimet tona personale dhe të ndara, nëse ndahen dhe formohen nga konteksti më i madh narrativ islam mund t'i ofrojnë brezit të ri një pasuri të përvojave personale me të cilat ato mund të lidhen. Kjo i nxit ata, që të reflektojnë mbi përvojat e tyre personale dhe t'i vendosin ato në kontekstin më të madh islam. Kujtesa historike e muslimanëve për kolonizimin nuk është e fiksuar, as nuk është kujtesa ime personale e lidhur me episodet, që kanë të bëjnë me kolonizimin dhe dëmtimet e bëra ndaj strukturës së umetit islam dhe shoqërisë islame në të kaluarën dhe të tashmen.

Historiografia është një formë e kujtesës sociale dhe është konsideruar e parëndësishme për kujtesën personale nga psikologjia moderne. Megjithatë me sa duket psikologjia moderne e ka dëmtuar mendjen dhe shpirtin njerëzor, duke zbatuar teoritë e papërgjegjshme dhe çnjerëzore dhe metodat e kërkimit. Kuptimi i çdolloj historie është e rrënjësuar në histori dhe në një grup social, jo vetëm në mendjen e personit. Tregimet gjithmonë marrin kuptimin e tyre në marrëdhënie me tregime të tjera, disa prej të cilave janë të rrënjësura në kujtesën kolektive të komunitetit. "Koleksionet narrative janë pjesë e dijes, që bashkon çdo kulturë së bashku. Koleksione të tregimeve për të cilat kemi

qasje dhe me të cilat jemi dakord krijojnë besimin tonë në sistemin shoqëror në të cilin ne besojmë.”<sup>5</sup>

Prandaj duke i rrënjosur idetë e mia të epistemologjisë islame në përvojat e mia personale, unë synoj të kontribuoj në kujtesën kolektive muslimane duke reflektuar mbi përvojat personale. Unë po përiqem gjithashtu t'i përforcoj përvojat e mia intelektuale dhe shpirtërore në edukimin tim islam për të pasqyruar unitetin e njohurisë dhe njëshmërinë e përvojës. Shpirtërorja ka qenë gjithmonë një pjesë thelbësore e jetës sime, që nga fëmijëria, por kurrë nuk kam menduar për të, ose nuk e kam etiketuar si të tillë, kështu që kurrë nuk e konsiderova veten një person shpirtëror. Kishte harmoni mes mendjes, trupit dhe shpirtit. Kjo harmoni u ndërpre ashpërsisht nga disa faktorë, njëri prej të cilëve ishte ndjenja e thellë e ndarjes mes mendjes dhe shpirtit, që kisha përjetuar në programin tim të doktoraturës në Universitet.

Duke reflektuar mbi përvojat personale unë gjithashtu dëshiroj të nxis studentët dhe dijetarët, që të ndjekin fijen e artë të përvojës së tyre shpirtërore dhe të sjellin në jetë tërësinë dhe shenjtërinë e identitetit të tyre islam, ose mungesën e identitetit për atë çështje. Studentët muslimanë mund të kontribuojnë aktivisht në ndërtimin dhe rindërtimin e njohurive islame jo vetëm duke zgjedhur temat, që lidhen me umetin islam, por gjithashtu më e rëndësishmja, duke përdorur metoda kërkimi të rrënjosura në paradigmen islame dhe duke interpretuar studimet e tyre nga një perspektivë islame, dhe brenda një paradigme islame.

## FRAGMENTIMI DHE TËRËSIA

Kur vendosa për herë të parë të përfshij në një kapitull përvojat e mia personale në këtë libër, e ndava kapitullin në dy seksione:

---

5 Pellegrini, A.D., *Narrative Thought and Narrative Language*, eds. Bruce Britton & A.D. Pellegrini (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1990), f.222.

- 1) udhëtimin intelektual dhe;
- 2) udhëtimin shpirtëror.

Ndërsa po përpiqesha të ndaja ngjarjet dhe përvojat për t'i kategorizuar ato, u ndjeva disi e shqetësuar brenda dhe nuk munda ta përcaktoj dot burimin e asaj ndjenje. U ndjeva e zhgënjyer, për shkak të vështirësive të ndarjes së përvojave. Papritmas e kuptova, se sikleti i krijuar nga ky tension i vazhdueshëm ishte për shkak të përpjekjeve të mia për të ndarë mendjen time nga shpirti im. Unë kam qenë në luftë me këtë konflikt, që nga viti 1988. Fragmentimi i vetëdijes dhe i njohurive është një temë kryesore e këtij libri, që unë jam duke u përpjekur për ta shpjeguar; qëllimi im është ta shmang atë në sistemin arsimor dhe në jetën time personale dhe profesionale. Megjithatë unë vetë mbeta duke rënë në kurthin e ndarjes, kategorizimit dhe fragmentimit.

Trajnimi im shkencor i kategorizimit, analizimit dhe objektivizimit vazhdoi të pushtonte shkrimet e mia dhe reflektimet e mia. Unë e kuptova, se nuk mund të kishte ndarje midis shpirtit dhe mendjes sime. Udhëtimet e mia shpirtërore dhe intelektuale ishin një, dhe përzierja e këtyre të dyjave më kishte bërë mua kjo që isha. Unë kurrë nuk e konsiderova veten një person fetar apo shpirtëror. Unë isha një grua e zakonshme muslimane, që jetonte në një farë mase sipas ligjeve islame. Megjithatë kur fillova të reflektoj për përvojat e mia personale e kuptova, se deri në çfarë mase e gjithë fëmijëria ime dhe mosha madhore ishin të përfshira në religjionin dhe spiritualitetin. Ndërsa motrat, vëllezërit dhe unë u dërguam në shkollë për të zhvilluar dhe disiplinuar mendjet tona të reja, shpirtrat tanë u disiplinuan dhe u mbrojtën nga ndotja e kësaj bote nga prindërit tanë. Pra, të dyja, mendja dhe shpirti im u rritën në harmoni. Zoti u fut në jetën time në fëmijëri. Çdo ngjarje dhe çdo krenim u bazua në koncepte fetare, qofshin ato festime të lumtura të jetës, si dy Bajramet,

Ramazani, martesa dhe lindja, ose raste të trishtuara si sëmundje, fatkeqësi apo vdekje.

Gjithçka ishte një veprimtari fetare dhe gjithçka u analizua dhe u kuptua nga një perspektivë fetare. Zoti ishte gjithmonë në qendër të aktiviteteve tona dhe kështu qendra e qenieve tona. Gjithmonë ne u mësuam, jo me shumë fjalë, se Zoti ishte qendra dhe thelbi, që erdhëm nga Zoti dhe se ne duhet të kthehemi tek ai. Jeta ime shpirtërore u zhvillua dhe u ushqye nga prindërit e mi dhe u përforcua nga shoqëria. Feja dhe spiritualiteti nuk janë vetëm një çështje personale, ashtu si Perëndimi dhe Lindja (blloku komunist) u përpoqën të bindin veten dhe të tjerët. Edhe pse komunikimi me Zotin, meditimi dhe lutja janë çështje personale, ato janë gjithashtu çështje sociale. Nëse bashkësia në të cilën jetojmë është aq larg nga religjioziteti dhe spiritualiteti, atëherë zhvillimi shpirtëror ose do të zvogëlohet, ose do të zhduket, ose do të sfidohet dhe zhvillohet edhe më shumë. Të qenit mjet fetar dhe shpirtëror do të thotë të qenit i virtytshëm dhe etik dhe të ndjekurit e udhëzimeve të Zotit për të përmbushur misionin tonë në këtë kalim të përkohshëm për në përjetësi. Sigurimi i një jete etike pa dyshim do të reflektojë mbi individin dhe mbi shoqërinë.

Duke reflektuar mbi përvojën time personale e kuptova, se sistemi im Islam dhe sistemi i besimit po rriteshin brenda meje, që nga fëmijëria. Një botëkuptim nuk del nga një vakuum. Ai rritet si një pemë dhe nëse ushqehet me dashuri, kujdes dhe njohuri, rritet dhe jep fryte të shëndetshme. Dashuria është një komponent thelbësor për zhvillimin shpirtëror. Disa fëmijë të pafat janë futur në fenë islame me frikë dhe terror, gjë që i ka bërë ata të durojnë fenë, Zotin dhe anën shpirtërore të qenieve të tyre. Ata mund ta mohojnë shpirtin e tyre, ta harrojnë atë, ta varrosin në thellësitë e pavetëdijes së tyre dhe të rrisin largimin e tyre nga vetvetja dhe nga realiteti.



## THURJA E SISTEMIT TË BESIMIT NË JETËN E DIKUJT

Duke rimarrë fëmijërinë time nga reflektimi mbi përvojat e mia unë munda të gjurmoja rrënjët e sistemit tim të besimit (botë-kuptimin) dhe si u krijua ai. Kam arritur të kuptoj atëherë atë që kishte krijuar një botëkuptim të tillë islam të fortë brenda meje: një sistem besimi që ishte i tërë. Ajo që sigurisht është e vërtetë është, se në një moshë të re dikush nuk mund të kuptojë thellësinë e këtyre përvojave, dhe sa të pakta ishin ato, sikur të ishin endur me dorë në qenien tonë, që nga fëmijëria, fije me fije. Unë e jetova jetën time në mënyrë paqësore, pa u shqetësuar për ruajtjen ose mbrojtjen e identitetit tim islam. Prindërit e mi e morën këtë përgjegjësi.

Megjithatë identiteti im islam u sfidua në Universitetin e Torontos. Unë nuk do të mund ta kisha përjetuar këtë realitet, nëse nuk do të kisha kaluar një krizë shpirtërore dhe intelektuale, ndërsa po bëja doktoraturën. Më vonë e kuptova, se orët e pafundme që shpenzova në biblioteka, duke kërkuar dhe lexuar të gjitha llojet e librave, nuk ishin në të vërtetë një kërkim për referenca, por për identitetin tim islam dhe holistik. E kuptova se po përpiqesha të legjitimoj të gjithë qenien time: mendjen, shpirtin dhe trupin. Në kërkim të identitetit tim u detyrova t'i përgjigjesha pyetjeve të vështira. Në një moment mendova, se duhej të zgjidhja ndërmjet dy palëve të mia, shpirtërore apo intelektuale. Zgjedhja ishte brutale, e cila mund të çonte në ndarjen e mendjes dhe shpirtit. E kuptova në atë pikë, se situata ishte jashtë kontrollit tim dhe përtej aftësisë për të zgjidhur. U strehova te Zoti dhe u luta për ndihmën e Tij. Me reflektim të vazhdueshëm, soditje dhe lutje të vazhdueshme drejtuar Zotit të Plotfuqishëm të m'i sqaronte gjërat për mua, unë i mbijetova asaj krize intelektuale dhe shpirtërore, dhe e kuptova se njëshmëria dhe uniteti në vetveten dhe në dijen ishte ajo, që unë duhet të kërkoja për

pjesën e mbetur të jetës sime. Vetëm atëherë e pata ndjenjën e tërësisë përsëri.

Farat e këtij libri u mbollën në vitin 1988, kur isha duke kaluar nëpër një kohë të vështirë dhe sfiduese të ndarjes dhe ribashkimit të shpirtit dhe mendjes sime. Rëndësia e kësaj qëndron jo vetëm në faktin, se ajo që është personale është e vërtetë dhe intensive, dhe e shkund të gjithë qenien tonë të brendshme, por edhe në universalitetin e përvojave tona si studentë të një sfondi islam dhe ndikimin e tyre në perceptimin tonë mbi çështjet jetësore, që kërcënojnë identitetin tonë si muslimanë. Dua të ftoj të gjithë studentët e diplomuar, që të reflektojnë në përvojat e tyre, të përqendrohen në tensionet që krijohen në jetën e tyre, t'i rrisin ato tensione dhe t'i përqafojnë, në vend që t'i rrëfohen, të jenë në gjendje të shkojnë përtej stresit dhe tensioneve, dhe t'i përcjellin tensionet e brendshme në një mision apo një qëllim, që po përpiqen të arrijnë. Unë jam e vetëdijshme, se njerëzit i arrijnë qëllimet e tyre duke ndjekur rrugë të ndryshme dhe kjo është vetëm një rrugë që më çoi në shumë horizonte të thella të dijes dhe dashurisë.





## KAPITULLI DY

# Shpirtëroja: Sekreti i gruas i ruajtur më së miri

Meqë në Islam, intelekti (*el-'akl*) dhe shpirti (*er-ruh*) janë të lidhura ngushtë, përvetësimi i vetë njohurive është parë gjithmonë si aktivitet fetar. Në fakt dija supreme është e identifikuar me realizimin më të lartë shpirtëror, dhe spiritualiteti islam si një e tërë zotëron një karakter të mençur dhe gnostik. Kjo është arsyeja pse doktrinat islame mbi natyrën e realitetit ose njohjen e realitetit përbëjnë një element bazë të spiritualitetit islam.<sup>6</sup>

Shpirti dhe intelektualiteti janë në të vërtetë të lidhura ngushtë në Islam dhe së bashku ato formojnë aspektin unik të tërësisë së epistemologjisë islame. Njohuritë sipas epistemologjisë islame nuk janë të kufizuara vetëm në intelektin, kjo meqë dimensionet e caktuara të dijes realizohen nga shpirti. Meqenëse teza e këtij libri është të promovojë edukimin holistik islam, duke analizuar dhe kuptuar rrënjët dhe multidimensionalitetin e epistemologjisë

---

6 Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987), f.xxi.

islame dhe duke i zbatuar ato në arsim, besoj se është e përshtatshme të përfshihet një kapitull mbi spiritualitetin (shpirtëroren). Duke e thënë këtë unë besoj, se është më e përshtatshme për mua, si një grua të prezantoj spiritualitetin nga këndvështrimi i gruas, sesa të shkruaj rreth lëndës në përgjithësi. Rishikimi i literaturës na zbulon faktin, se pjesa më e madhe e shkrimit mbi spiritualitetin islam është prodhuar nga burrat dhe natyrisht përfaqëson spiritualitetin nga perspektiva e meshkujve.

Unë dua të sqaroj në këtë pikë, se qëllimi i të shkruarit për spiritualitetin e gruas nuk është, që të përparojë ndonjë ideologji femërore dhe as të nënvlerësojë atë që shkruhet në këtë temë nga autorët meshkuj. Përkundrazi qëllimi është i thjeshtë dhe i ligjshëm, dhe bie në objektivin e këtij libri, domethënë, të zhvillojë një paradigmë alternative, që ndihmon në prodhimin e dijes islame, e cila është e tërë dhe merr parasysh tërësinë e jetës, subjektivitetin dhe objektiviteten, mashkulloren dhe femëroren, *yin* dhe *yang*. Disa lexues mund të pyesin, nëse ky libër është në epistemologjinë ose në psikologjinë e gruas. Duke kujtuar veten për një çështje, ndërsa lexojmë librin, do të na ndihmojë të ndjekim idetë dhe të vlerësojmë rëndësinë e çështjeve, që mund të duken të largëta nga tema. Duhet të kujtojmë, se po diskutojmë çështjen e tërësisë në edukimin dhe epistemologjinë islame. Kjo do të thotë, se si intelektualiteti ashtu edhe spiritualiteti duhet të përfshihen. Si spiritualiteti ashtu edhe psikologjia merren me çështjet, që lidhen me aspektet e brendshme të qenies: megjithëse ekzistojnë dallime midis *en-nafs* dhe *er-ruh*, në nivele të caktuara ato janë të lidhura.

Këtu mund të vlejë të përmendet, se ajo që paraqitet në këtë kapitull nuk i përjashton njerëzit, që të ndjekin të njëjtën rrugë të zhvillimit shpirtëror. Megjithatë për shkak të dallimeve në natyrën e burrave dhe grave, dhe për shkak të kërkesave dhe edukimit social e kulturor, burrat, sidomos në Lindje mësohen që nga mosha e hershme të jenë të vështirë, dhe të mos tregojnë

emocione dhe ndjenja, sepse kjo do të ndikojë në burrërinë e tyre. Pra, natyrisht burrat dhe gratë kanë perceptime të ndryshme për të gjitha çështjet në jetë dhe spiritualitetin është një prej tyre. Meqenëse ky libër ka të bëjë me epistemologjinë islame, me teoritë e dijes dhe me mënyrat e të kuptuarit, është e përshtatshme, që të prezantojë spiritualitetin e gruas për të pasqyruar dimensionin fetar dhe të shenjtë të spiritualitetit islam, si një mënyrë holistike për të kuptuarit nga perspektiva e gruas.

Në kërkimin tim për të kuptuar spiritualitetin e gruas nga një perspektivë islame hasa në tri burime lindore, që më ndihmuan të analizoja idetë e mia për atë që unë e quaj 'spiritualitet praktik'. Këto tri burime ishin:

- 1) udhëtimi mistik i Rabias;
- 2) teoria e virgjërisë e Gazaliut dhe;
- 3) koncepti kinez i forcave themelore të *yin* dhe *yang*.

Rabia, megjithatë ishte një frymëzim për idetë e mia për shpirtëroren praktike.

Kur mendja ime ishte në një gjendje konfuzioni dhe kaosi, duke u përpjekur të kuptonte dhe t'i jepte kuptim spiritualitetit të gruas, mendoja se spiritualiteti i Rabias dhe udhëtimi i saj mistik do të përfshinte spiritualitetin e grave muslimane, dhe se duke e kuptuar atë, unë duhet të jem në gjendje të shpjegoj dhe të sjell në jetë spiritualitetin e gruas. Pas leximit të librave të shkruar për dhe në lidhje me Rabian, unë u hutova edhe më shumë. Unë nuk mund të lidhesha me përvojat e saj të thella mistike. Në të njëjtën kohë isha e sigurt, se ekzistonte një nivel tjetër, ose një dimension tjetër i spiritualitetit, që përjetohej nga shumica e grave muslimane, profesionale dhe joprofesionale. Përvoja mistike e Rabias ishte unike dhe e jashtëzakonshme. Sidoqoftë ajo që unë dua të përshkruaj këtu është spiritualiteti i miliona grave muslimane, që po praktikojnë dhe e përjetojnë spiritualitetin çdo ditë, duke luftuar me çështje praktike. Spiritualiteti praktik është një sfidë për gruan e zakonshme muslimane, që

dëshiron të jetojë sipas mësimëve islame në shekullin e njëzet e një. Unë e kam ndarë konfuzionin tim për përvojat mistike të Rabias dhe për përvojat e mia të thjeshta shpirtërore, të cilat më vonë i quaja 'spiritualitet praktik' me shoqen time Dr. Furlong. Duke qenë në atë udhëtim mistik për kaq kohë ajo u përgjigj menjëherë:

Unë e di se çfarë do të thuash për sfidën e shkrimit të gjërave që ndiejmë, që janë kuptim i përbashkët. Ndjenja e zakonshme është me të vërtetë intuitë dhe kështu është njohuri e padukshme ose e nënkuptuar / e heshtur për të cilën nuk kemi shumë gjuhë të përditshme.

Kam shkruar për misticizmin si një përvojë e përditshme, dhe vetëm ne e kemi bërë atë misterioze, dhe e kemi zbritur atë në marrëdhënie të veçanta, që vetëm disa kanë me Zotin. Sidoqoftë kur kalojmë të gjithë misteret, mitet, që fetë dhe kulturat kanë krijuar, dhe idetë tona të para-konceptuara mësojmë, se në momentet e takimit të të tjerëve kozmosi dhe vetja jonë shpirtëzohen.

Kur ne ndalemi të shohim me mendjen tonë dhe të hapim shpirtat tanë te tjetri (njerëzit e kozmosit) ne prekim fytyrën e Zotit; Dashuria Universale që rrjedh përmes të gjithë ekzistencës që dimë pa fjalë kur e prekim ose na prek. Nëna duke vështuar fëmijën e saj të porsalindur, plaku duke hequr një trëndafil të butë në dorën e saj, e dashura duke shikuar në shpirtin e të dashurit të saj dhe duke parë transparencën e shpirtit të saj, këngëtarja duke i dhënë këngën e shpirtit të saj universit, kujdestarja që ushqen shërimin e të sëmurit, dëgjuesit që dëgjojnë flladin që lëviz nëpër gjethe, zogjtë që fishkëllojnë për krijimin, oqeanin që rrjedh dhe rrjedh vetëm për hir të tij, shkrimtarin që përpilon një dhuratë të diturisë së heshtur për të gjithë ne për të mësuar, mikun gjithmonë të pranishëm nëpër kohë të lehta dhe të errëta.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> *Ky është një ekstrakt nga korrespondenca e autorit dhe Dr. Dolores Furlong, Ndihmës Dekan i Renaissance College, University of New Brunswick, në prill 1998.*

Spiritualiteti është një nga mënyrat më të thella të njohjes intuitive. Kjo është një mënyrë e heshtur, por e fuqishme e njohjes. Fakte dhe numra nuk mund të dëshmojnë intuitën, ndryshe nga arsyetimi dhe racionaliteti. Ajo ose ndihet nga brenda ose nuk është. Gruaja, për shkak të cilësive të lindura, që Zoti i dha asaj është më e përgatitur për të pranuar ndjenjat dhe të diturit e saj intuitiv. Kjo natyrisht nuk do të thotë, që burrat nuk e përjetojnë zhvillimin shpirtëror. Ata e bëjnë, por është ndryshe dhe perceptohet edhe ndryshe. Shpirtërorja është një ndjenjë e brendshme, që nuk mund të dëshmohet nga fakte apo arsye. Vetëm kohët e fundit në disa qarqe akademike intuita është pranuar, si një mënyrë alternative e të kuptuarit. Në përgjithësi asgjë nuk mund të konkurrojë me racionalizmin dhe arsyetimin në shoqëritë e dominuara nga meshkujt në Lindje dhe Perëndim.

Megjithatë kjo nuk do të thotë, se burrat janë intelektualë dhe gratë janë shpirtërore. Kjo është një analizë shumë naive dhe e thjeshtuar e asaj, që unë jam duke u përpjekur për të paraqitur këtu. Çdo çështje duhet të paraqitet nga kënde të ndryshme, në mënyrë që të perceptohet në mënyrë holistike. Gruaja ka ndjekur rrugën e saj për të njohur veten, duke e kuptuar fuqinë dhe besueshmërinë e saj, megjithëse nuk pranohet dhe nderohet në institute akademike të kontrolluara nga burrat. Shpirtërorja dhe intuita janë paralele dhe njëra të çon në tjetrën. Duke besuar në intuitën e saj, dhe duke e ushqyer atë, gruaja përgatit veten e saj të brendshme për t'u rritur, dhe për të dëgjuar të shenjtën brenda saj. Gradualisht ajo zbulon, se ajo që është brenda saj është më shumë sesa thjesht intuitë, ose shqisa e gjashtë', siç nganjëherë quhet. Ajo bëhet më e ndjeshme, më e pranueshme, më e dashur dhe më e kujdesshme. Ajo e kupton, se shpirti i saj po lëviz brenda saj, duke i kërkuar asaj të shikojë brenda për të parë burimin e bukurisë dhe ekstazës, që ajo ka përjetuar.

Kur shpirtit i jepen rrethanat e duhura në të cilat do të rritet dhe të përjetojë shenjtërinë e tij, personi që e fsheh shpirtin në



brendësi bëhet shpirtëror. Shumica e grave që jetojnë në një komunitet musliman kanë një mjedis, që inkurajon dhe mbështet zhvillimin e spiritualitetit të dikujt. Një grua muslimane e mban këtë sekret te vetja. Ajo rritet përmes spiritualitetit të saj në heshtje, teksa përjeton gëzimin dhe dhimbjen e jetës. Që nga fëmijëria e hershme ajo mëson, se ajo mund të gjejë strehë të Zotit, nëse bota e trajton atë në mënyrë të dhunshme. Ajo është në kontakt me veten e saj të brendshme, që nga një moshë shumë e hershme. Shumë pak libra janë shkruar mbi spiritualitetin e gruas muslimane, madje edhe më pak janë shkruar nga vetë gratë shpirtërore muslimane. Duket se këto gra e konsiderojnë shpirtëroren e tyre si çështje private; Unë personalisht këshutoj e konsideroj. Religjioziteti mund të jetë një çështje publike, por spiritualiteti jo. Dallimi në mes të dyjave është, se ritualet fetare janë vetëm një manifestim i një niveli më të thellë të të kuptuarit të brendshëm.

Ky nivel më i thellë i njohjes dhe të kuptuarit është ajo që unë e quaj shpirtërore. Kur kuptimi i fjalëve të Zotit papritmas shpërthen brenda shpirtit tanë dhe e ndiejmë, se fjalët hyjnore po trondisin thellësitë e qenies sonë, vetëm atëherë ndihemi të ngritur dhe të transformuar. Këtë gjendje unë e quaj shpirtërore. Kur e ndiej oqeanin e dashurisë së Zotit duke e përmbytur shpirtin tim dhe gjithë qenien time, ndjehem e ekstazuar dhe e shenjtë. Kjo gjendje bëhet pjesë e identitetit tim, qenies sime. Sidoqoftë kur ne vetëm po e fillojmë udhëtimin tonë shpirtëror me vetëdije ose pa vetëdije, kjo gjendje e ngritjes na bën të brishtë dhe transparentë. Ne filluam udhëtimin në rrugën e brendshme, duke mos e ditur, se ku po shkojmë. Ne ndjekim një dritë, që është brenda nesh dhe quhet *El-fitra*, e lashtë. Ne e bëjmë udhëtimin me besim në Fjalën Hyjnore të Zotit dhe në Hirin e Tij. Që nga fëmijëria ne kemi recituar dhe lexuar Librin Hyjnor, por në atë moshë të re, kjo nuk i prek domosdoshmërisht thellësitë e shpirtit.

Sa më shumë që reflektojmë në këto fjalë, aq më thellë shkojmë dhe aq më afër vijmë në rrugë. Shkalla e sinqeritetit tonë, aftësia jonë për të kuptuar thellësinë e atyre fjalëve dhe aftësinë tonë të lindur për të dashur dhe për të marrë dashurinë reflektohen në nivelin e spiritualitetit, që ne arrijmë. Ndërsa gruaja rritet dhe përjeton më shumë kuptim shpirtëror në jetën e saj, ajo bëhet më e fortë dhe ndihet e fuqizuar nga spiritualiteti i saj. Ajo ndihet më e sigurt në vetvete dhe në rrugën që ajo ka zgjedhur për të udhëtuar. Ajo arrin në nivelin, ku e di se ajo e di. Ajo fillon t'i besojë dijes së saj dhe i përdor dijet e saj intuitive në zgjidhjen e problemeve të përditshme, madje edhe në marrjen e vendimeve. Ajo i beson asaj dije, sepse vjen nga shpirti dhe e di, se shpirti i saj është i lidhur me shpirtin universal.

Është e shenjta brenda nesh, që dëshiron për të shenjtën dhe e kërkon të shenjtën. Pra, spiritualiteti i një muslimani është i rrënjësuar në fe. Megjithatë virtytet fetare mund të shndërrohen në nivelin mistik ose shpirtëror, kur bindja jonë ndaj Zotit dhe urdhërimit të Tij hyjnor shkon përtej frikës së ndëshkimit dhe shpresës për shpërblim: ato virtyte transformohen në dashuri të pastër. Përlësia dhe modestia transformohen në dinjitet dhe krenari. Ajo që e bën transformimin e virtyteve të mundshme është koncepti i *tevhidit*, njëshmërisë dhe unitetit. Duke besuar në Njëshmërinë e Zotit një grua muslimane mund të kapërcejë distancën mes virtyteve dhe të shkojë përtej *Shumë te Një* dhe *Absolutja*.

Të gjitha virtytet e diskutuara nga filozofët muslimanë, teologët, shkencëtarët dhe mistikët rrjedhin pak a shumë drejtpërdrejt nga Libri Hyjnor. Lista e virtyteve mistike të Gazaliut, është dhënë në Tabelën 2.1. Gazaliu sigurisht, merret me virtytet mistike, të bazuara në thelb në traditën fetare islame. "Sipas tij këto virtyte mistike nuk janë tjetër veçse interpretimi i kuptimeve të

fshehura të urdhërimeve hyjnore.”<sup>8</sup> Shqyrtimi praktik është zbatimi i Urdhërimeve Hyjnore në dy nivele, në këtë botë dhe në botën tjetër. Virtytet fetare janë ato, që përbëjnë qenie njerëzore të virtytshme dhe morale, që mund ta jetojnë jetën sipas kodit moral të asaj feje, ashtu si dhe arrijen e mjeteve për botën e përtejme. Duke qenë e vetëdijshme për virtytet fetare dhe mistike gruaja mund të arrijë nivele më të larta të spiritualitetit në fazat e hershme të jetës së saj.

Duke inkurajuar praktikën e ritualeve fetare, që në moshë të re prindërit fillojnë të disiplinojnë shpirtrat e fëmijëve të tyre për të marrë dashurinë, hirin dhe mësimet e Zotit. Nëse për shembull, ne si muslimanë shqyrtojmë lutjet e përditshme për kuptimin e dukshëm (*dhahir*) dhe kuptimin e fshehur (*batin*), e kuptojmë, se ata e zhvillojnë veten e brendshme duke u pënduar vazhdimisht (*tevbe*) për gjëra, që i bëjmë gabimisht dhe kështu ne shprehim përlësinë tonë përpara Zotit. Gjatë lutjeve tona sa herë që bëjmë sexhde fizikisht para Krijuesit, ne në fakt e disiplinojmë egon brenda nesh për të qenë e përlulur, dhe për të kujtuar veten, se jemi vetëm shërbëtorë të pafuqishëm të Zotit. Në të njëjtën kohë, ne gjithashtu kujtohem, se ne jemi zëvendësit e Zotit në tokë. Sa herë që shqiptojmë *eshhedu en la ilahe il-Allah ve eshedu enne Muhammeden resulu'llah*, ose atë që ne e quajmë *shehadet*, ‘dëshmojmë se nuk ka zot tjetër përveç Allahut dhe se Muhamedi është shërbëtori i tij dhe i dërguari i tij. Pesë herë në ditë na kujtohet se kush jemi, kush mund të jemi dhe potencialin që kemi për ta njohur Zotin duke e ditur veten.

---

8 Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), f. 157.

## TEORIA E VIRTYTIT DHE E SHPIRTËRORES E GAZALIUT

Dashuria në kuptimin e gjerë të fjalës është burimi i spiritualitetit të gruas, edhe pse manifestohet në shumë mënyra të ndryshme. Gruaja e krahasuar me burrin është për nga natyra më e ndjeshme, e kujdesshme, intuitive, emocionale dhe më shpirtërore.

*Lista e virtyteve e Gazaliut në Ihjâu'ulum 'ud-dî<sup>9</sup>*  
[Tabela 2.1]

MENÇURIA	GUXIMI	PËRMBAJTJA	DREJTËSIA
Liri e veprimit përsosmëri e dallimit depërtim i ideve korrektësi e opinionit	madhësi trimëri burrëri	bujari modesti durim ndjesë Kënaqësi maturi Kënaqësi	-- -- -- --
Ndërgjegjësim i veprimeve delikate dhe misteret e të këqijave të shpirti	Madhështia e shpirtit durim butësi qëndresë shuarje e zemërimit vlerësim i saktë i vetë dashamirësisë, etj.	Marrëdhënie e ndershme zgjuarsi saktësi indinjatë -- -- -- --	--

Mendimtarët kinezë të Lindjes e vërtetuan këtë fakt, dhe kështu e vërtetuan edhe studimet shkencore perëndimore. Gruaja ka më shumë cilësi, që i përkasin zemrës dhe shpirtit. Unë nuk jam për të mbrojtur gruan këtu dhe të them, se ajo ka trurin gjithashtu - ky është një kuptim i përbashkët. Zoti e krijoi gruan si bartëse dhe edukatore të një fëmije të pafajshëm, që banon brenda saj. Asaj i është dhënë një dhuratë ekstra e ndjeshmërisë dhe intuitës për ta ndihmuar atë të kujdeset për një shpirt tjetër

9 Ibid.

brenda saj. Gruaja fillon të dëgjojë rrahjet e zemrës së fëmijës me shpirtin e saj, madje para se zemra e atij fëmije të fillojë të rrahë. Ajo që unë po përpiqem të shpjegoj këtu është ajo, që i bën përvojat shpirtërore të gruas unike dhe të ndryshme nga shpirtërorja e burrit, dhe ndoshta edhe më të thella.

Dashuria është burimi i spiritualitetit për të gjitha qeniet njerëzore. Sigurisht që është ashtu edhe për gruan, sepse që nga Krijimi gruaja ka qenë e njohur për zemërgjerësinë e saj, dhembshurinë e saj, dashurinë e saj dhe qëndrimin e saj të dashur. Zoti e krijoi gruan, në mënyrë që ajo të jetë më e dashur, kujdesëse dhe edukative, dhe Ai i caktoi role të ndryshme në jetë. Ndërsa gruaja kalon nëpër fazat e amësisë, ajo zhvillon dhe përsos cilësitë e saj femërore edhe më shumë. Ajo është e nderuar dhe e ka këtë privilegj të mbajë një shpirt tjetër brenda saj. Kur Zoti i jep frymën e Tij fëmijës, frymëzimi i gruas intensifikohet, ndërkohë që ndjen trupin dhe shpirtin e fëmijës. Gruaja përjeton një dashuri intensive, ndërsa fëmija i saj rritet brenda saj, dhe kjo dashuri rritet edhe më shumë, kur ai fëmijë lind. Asnjë burrë nuk mund të ketë një dashuri aq të fortë dhe intensive për fëmijët e tij, pa marrë parasysh sa kujdeset dhe i do ata. Amësia e lejon gruan të përjetojë dimensionet e ndryshme të qenies së saj dhe nivelet më të larta të dashurisë. Dashuria vetëmohuese është një dimension i thellë i dashurisë dhe gruaja është e privilegjuar të kalojë përjetimin e dashurisë vetëmohuese për fëmijën e saj. Përjetimi i një dashurie kaq intensive e zhvillon frymëzimin e gruas një hap më tej për të qenë në gjendje të shkojë përtej dashurisë së të afërmeve në dashurinë e Absolutit.

## DURIMI DHE PËRBALLIMI

Një tjetër virtyt i sugjeruar nga Gazaliu, si një virtyt mistik është durimi (*sabr*), i cili gjithashtu lidhet me dashurinë. Durimi nuk

zotërohet ekskluzivisht nga gratë, por shoqërohet me amësinë dhe me shqetësimet dhe dhimbjet, që nënat iu nënshtrohen, ndërsa i rrisin fëmijët e tyre. Durimi e ndihmon një grua të zhvillojë më tej përsHPirtësinë e saj. Durimi i një nëne testohet pasi fëmijët e saj kalojnë nëpër sëmundje, kohë të vështira dhe sfida të jetës.

## MIRËNJOHJA DHE FALËNDERIMI

Mirënjohja (*shukr*) është një tjetër virtyt mistik, që e intensifikon amësinë, edhe pse ajo gjithashtu përjetohet nga burrat dhe gratë. Fjala kyçe nuk është, as burrat, as gratë; por është butësia e zemrës, që është e hapur për të dhënë dhe për të marrë dashuri. Megjithatë për shkak të cilësive unike të gruas, veçanërisht të zemrës së saj, ajo i përjeton të gjitha virtytet mistike më intensivisht dhe më thellë, sepse ato lidhen me dashurinë. Kur gruaja falënderon Zotin për bekimet e shumta, që gëzon fëmija, ose për suksesin e fëmijës në jetë, kjo mirënjohje vjen nga fundi i shpirtit të saj. Ajo shpreh mirënjohjen e saj ndaj Zotit me lotët e saj dhe duke u lutur, duke i ndihmuar nevojtarët dhe të varfërit, ose duke festuar me miqtë dhe familjen. Pa marrë parasysh se çfarë forme merr kremtimi, ai bazohet shpirtërisht, kështu që shpirti i gruas ngrihet dhe pastrohet çdo ditë.

## BESIMI

Besimi (*tevekkul*) është paraqitur nga Gazaliu, së bashku me Unitetin Hyjnor (*tevhid*). Gazaliu pohon, se Uniteti Hyjnor është baza për besimin. Uniteti Hyjnor është dituria që prodhon besim. Gruaja në gjendjen e saj të amësisë kalon nëpër shumë

kohë të vështira, jo vetëm me fëmijën e saj, por edhe me burrin e saj dhe ndonjëherë me veten. Gruaja mëson nga udhëtimi i saj shpirtëror në rrugën e brendshme, se nuk ka zgjidhje tjetër përveçse të jetë e durueshme, dhe të besojë se Zoti do të kujdeset për gjërat: ajo duhet t'i besojë Atij plotësisht, dhe t'i lërë problemet në duart e Tij, pasi ajo u përpoq më së shumti. Ndërsa gruaja kalon nëpër faza të spiritualitetit ajo e kupton, se disa probleme nuk kanë zgjidhje, dhe se ajo duhet ta pranojë situatën, e dhimbshme siç mund të jetë, sepse çdo jetë ka dhembje dhe zhgënjim. Duke mashtruar vetveten, duke pretenduar se ne njerëzit mund t'i zgjidhim të gjitha problemet tona, dhe se gjërat janë nën kontrollin tonë është iluzion, joreale dhe larg spiritualitetit.

## DËLIRËSIA, DINJITETI DHE FUQIZIMI

Literatura islame përmban qindra libra të shkruara nga teologët, filozofët dhe mistikët tradicionalë dhe bashkëkohorë për interpretimin e brendshëm të virtyteve kuranore dhe Urdhëresave Hyjnore. Sepse jetesa sipas Urdhëresës hyjnore i rrit gjasat për të marrë bekimet e Allahut (berekth), dhe këto urdhërime bëhen mjete për të mësuar virtytet në komunitetin islam. Një nga virtytet fetare, që mund të transformojë fetarizmin e gruas në spiritualitet është dëlirësia (*'iffah*). Dëlirësia, një virtyt i fuqishëm religjioz, që shoqërohet me mënyrën e jetesës së gruas dhe marrëdhëniet e saj, veçanërisht me burrat. Virtyti i dëlirësisë e fuqizon gruan me një dinjitet hyjnor, që pasqyrohet në pamjen e saj dhe kodin e saj të veshjes, si një hap fillestar dhe pastaj transformohet në cilësitë e brendshme të vetëkontrollit, dinjitetit, qetësisë dhe nënshtrimit absolut ndaj fjalëve të Zotit.

Një grua muslimane ndihet e fuqizuar dhe e transformuar nga spiritualiteti i saj. Praktikimi i ritualeve islame dhe respektimi i urdhërimeve hyjnore e fuqizojnë gruan, dhe i japin asaj mjetet e

nevojshme për të vepruar në shoqërinë e sotme, sipas kushteve të saj. Shpirtërorja mund të barazohet me dinjitetin, fuqizimin, kujdesin dhe butësinë. Duke e ruajtur shpirtëroren e saj, gruaja ka besim të mjaftueshëm, që të mos dalë nga rruga e saj për të luajtur rolin e burrit, për të konkuruar me të në kushtet e tij, ose për të luftuar për të drejtat e saj. Një grua shpirtërore fillon udhëtimin e saj nga një bazë fetare dhe etike. Ajo vazhdon rritjen dhe zhvillimin e saj aty ku prindërit e saj e lanë.

Ata filluan të disiplinojnë shpirtin e saj me virtytet fetare dhe filozofike, dhe ajo i ka transformuar ato virtyte te virtytet mistike. Gruaja ndihet e fuqizuar nga lidhja e saj e fortë me Zotin. Ajo i përgjigjet Atij dhe i lutet Atij. Përlësia, modestia dhe nevoja e saj janë vetëm për Të. Duke vepruar në këtë nivel të lartë, gruaja muslimane nuk e poshtëron kurrë veten para një qenieje njerëzore. Përlësia e saj ndaj Zotit e vë atë në një pedestal të lartë. Vetëdija e saj për njohjen e Zotit dhe dashurinë për të e denjon atë. Ajo e di, se askush nuk mund t'i japë asaj, ose ta privojë atë nga ndonjë gjë, nëse Zoti nuk e dëshiron. Pra, ajo e di, se nevoja e saj është vetëm për hirin e Zotit (*berekeh*), dashurinë dhe dhembshurinë e Tij.

Çdo udhëtim shpirtëror është unik dhe ndikohet nga faktorë të ndryshëm shoqërorë, politikë dhe fetarë, si dhe cilësitë e lindura të individit. Trajnimi shpirtëror i gruas fillon, që nga fëmijëria, pasi ajo është prezantuar me ritualet e ndryshme të lutjes, agjërimit, recitimit të Kuranit dhe pjesëmarrjes në ngjarje fetare. Si fëmijë, ajo e pranon disiplinimin e shpirtit të saj haptazi, sepse mendja e saj nuk është e dëmtuar ende nga sistemi arsimor, që të imponon ndarjen e mendjes dhe të shpirtit. Ajo i pranon të gjitha mësimet, sepse është në përputhje me instinktin e saj (*fitran*), i cili është i pastër, dhe nëse është i trajnuar siç duhet të çon në rrugën hyjnore. Megjithatë kur zhvillohet trupi, mendja dhe shpirti, në njerëzit i ekspozohemi shumë burimeve kontraktore të dijes, që mund të ndikojnë në drejtimin dhe zhvillimin e rritjes sonë.



## SHPIRTËRORJA DHE MENÇURIA E YIN DHE YANG

Nga mençuria e Taos kam mësuar konceptin e tërësisë, të njëshmërisë, të polaritetit dhe të komplementaritetit. Një mençuri e tillë na mëson, se jeta është dinamike, dhe se modelet e saj ndryshuese dalin nga *yang* dhe *yin*, forcat ose parimet polare, që gjenden në të gjithë natyrën. Ne i njohim si ditën dhe natën, ngrohtësinë dhe të ftohtin, mashkullin dhe femrën, veprimin dhe qetësinë. Një plotësim ekstrem, madje përmban edhe tjetrin. Veprimi dhe qetësia duken të kundërta, por veprimi i mençur përfshin pushimin, reflektimin dhe udhëzimin e brendshëm, duke shmangur ekstremet e pandjeshmërisë (*yang* i tepruar) ose pasivitetin (*yin* i tepruar). Bilanci dinamik i këtyre forcave sjell në harmoni dhe qetësi mendjen, trupin dhe shpirtin në natyrën dhe veten tonë.

Tema kryesore e këtij libri është tërësia dhe shenjtëria. Do të propozohet në kapitujt e mëvonshëm, se si tërësia dhe shenjtëria mund të arrihen nga një paradigmë islame, holistike. Çështja e mbajtjes së ekuilibrit midis dimensioneve intelektuale dhe shpirtërore të vetes do të konsiderohet në detaje. Në këtë kapitull mbi spiritualitetin e gruas, po ndaj me lexuesin atë që mësova nga urtësia kineze e tërësisë, njëshmërisë dhe harmonisë, nga konceptet komplementare të *yin* dhe *yang*. Filozofi kinez i shekullit të 12-të Chu Hsi shpjegon, se faza e pushimit ishte *yin*, faza e aktivitetit ishte *yang*, dhe ky ndryshim i përhershëm i *yin* dhe *yang* nga ana e tij prodhoi pesë elemente: ujin, tokën, metalin, zjarrin dhe drurin. Nga pesë elementet, qielli dhe toka u bënë, dhe prej tyre i gjithë krijimi.<sup>10</sup> Tao mëson, se “gjithë jeta mishëron *yin* dhe përfshin *yang*” (Tao 42). Gjithë ekzistenca, mikrokozmosi dhe makrokozmosi del nga sinteza e forcave, që rrjedhin nga Qenia Primitive. Ndërsa *yin* në të njëjtën kohë kundërshton dhe përfshin *yang*, ndërveprimi i tyre prodhon një krijim të ri.

---

10 Maspero, H., *Taoism and Chinese Religion* (Amerhurst: University of Massachusetts Press, 1981), f. 73.

## SHPIRTËRORJA E GRUAS DHE CILËSITË *YIN*

Edhe pse qeniet njerëzore i zotërojnë të dy cilësitë e *yin* dhe *yang*, gruaja në përgjithësi zotëron më shumë *yin*. Në letërsinë kineze *yin* karakterizohet në një mori mënyrash: si errësi, hënë, natë, dimër, tokë, luginë, ujë, e hapur, e butë, e brendshme, kontraktuese, pasive, soditëse, femërore, pa ndjenja, qetësi dhe njohuri. *Yang*, kompleksi i *yin*, përshkruhet si më poshtë: dritë, diell, ditë, verë, qiell, mal, gur, i mbyllur, i vështirë, i tepërt, i jashtëm, zgjerues, agresiv, aktiv, mashkullor, i ndërgjegjshëm, veprim dhe bërje.

Disa nga cilësitë e *yin* thelbësore për spiritualitetin duhet të fitohen nga burri, edhe pse gruaja i ka ato. Ato janë të lindura me natyrën e saj të butë: cilësitë si intuita, butësia, e brendshme, pasiviteti, meditimi, edukimi, ndjenja, njohja, dëgjimi dhe pushimi. Duke reflektuar mbi cilësitë e *yin* kam kuptuar, se disa nga cilësitë që duken negative janë vetëm simbolike. Errësira dhe nata, për shembull, përfaqësojnë misterin e gruas. Gjatë gjithë historisë gruaja është parë në karakteristikat e saj misterioze. 'Pasivja' përfaqëson qetësinë dhe modestinë e saj. Shpirtërorja është një udhëtim në rrugën e brendshme. Është e brendshme, e qetë dhe intuitive. Shpirtërorja nuk ka nevojë për veprime ose agresion të jashtëm.

Gratë muslimane, si të gjitha gratë në botë i janë nënshtruar tiranisë dhe agresionit të meshkujve. Megjithatë fetarizmi dhe spiritualiteti i grave muslimane, në shumicën e rasteve i kanë shpëtuar ato nga mashtrimet vetjake, ose nga mashtrimet nga burrat. Gratë muslimane në përgjithësi, nuk i kanë lejuar burrat t'iu heqin feminitetin, familjet apo miqtë e tyre. Mbi të gjitha ato nuk i kanë lejuar burrat të marrin Zotin nga jeta e tyre, sepse Zoti është qendra dhe thelbi i jetës së çdo gruaje muslimane. Unë jam shumë e vetëdijshme për shumë gra muslimane, që zgjedhin të jetojnë jetë sekulare, por po flas për praktikimin e grave muslimane.

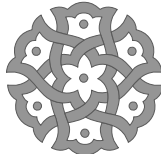
Unë e kam pyetur veten shumë herë, se çfarë është ajo që e bën një grua muslimane të fortë dhe të fuqizuar përkundër gjithë agresionit rreth saj. Pas orëve të gjata reflektimi dhe kërkimit të shpirtit e kam kuptuar, se mund të jetë shpirtërorja e saj, që e ka shpëtuar. Për shkak të edukimit tradicional dhe fetar të vajzave në një shoqëri islame Zoti futet në jetën e një gruaje në fëmijëri, kështu që feja është një pjesë e vërtetë e qenies së saj dhe identitetit të saj. Ne njerëzit alarmohemi, kur diçka prek identitetin tonë dhe bëjmë gjithçka që duhet për ta mbrojtur atë. Shpirtërorja është një dimension i brendshëm i identitetit të gruas; është e padukshme. Feja kurrë nuk është konsideruar, si armik në shoqëritë muslimane, meqë Kisha ka qenë në Perëndim. Gruaja muslimane është e lidhur me fenë e saj, si një strehë e sigurt për ta mbrojtur atë nga agresioni i botës. Kjo botë për muslimanët është vetëm një botë e përkohshme, një tranzit në botën e përtejme.

Megjithatë është në këtë botë, që ne njerëzit duhet të bëjmë veprat e mira për të parë rezultatet në botën e përjetme. Pra, kur qëllimi i gruas është përtej aspektit fizik dhe të dukshëm, dhe synimet e saj janë përtej fitimit material, ajo nuk ka asgjë për të humbur. Nevoja e saj është për dashurinë e Zotit, njohjen e Zotit dhe bekimet e Zotit. Kjo është arsyeja pse unë besoj, se spiritualeteti është sekreti i gruas muslimane, i mbajtur më së miri. Dashuria e saj për Zotin, lutjet e saj, meditimi janë private. Privatësia është një karakteristikë e gruas muslimane. Ajo i mban problemet e saj me të tjerët për veten. Ajo i ankohet Zotit dhe i lutet Zotit, që ta ndihmojë atë. Ajo as nuk del në publik, as nuk kërkon këshillën e psikoterapistëve. Ajo shkon drejtpërdrejt te Zoti, kërkon udhëzim, ndihmë dhe durim. Këto çaste private janë çastet më intensive shpirtërore, që gruaja mund të përjetojë. Duke qenë e butë dhe e hapur, dhe duke e pranuar lëndueshmërinë dhe dobësinë e saj, gruaja shpërthen në lot dhe klithma gjatë komunikimit me Zotin. Ajo nuk i kushton vëmendje dobësisë së saj.

Është në ato momente të takimit të shpirtit të saj me Zotin, që realizohen kuptime të reja të jetës. Ajo kupton dhe pranon. Ajo e di, se është e drejtë, sepse e di se Zoti po prek shpirtin e saj.

Gruaja muslimane, e cila është e lidhur me Zotin dhe kërkon nënshtrimin dhe dashurinë prej Tij, del më e fortë nga përvojat e saj të dhimbshme. Ajo ndihet e fuqizuar nga hiri i Zotit dhe bekimet e Tij. Ajo arrin në fazën, ku asgjë nuk ka rëndësi tjetër përveç kënaqësisë së Zotit (*rida*). Përkundër modestisë dhe përlësisë së atyre çasteve, gruaja e kupton dhe e tejkalon dhembjen e saj në dashuri. Përmes dhembjes ajo transformohet. Frustrimi i saj, zemërimi, ndjenjat e padrejtësisë dhe tradhtisë bëhen gëzimi i kënaqësisë së Zotit. Nëse kjo është ajo që Ai dëshiron, atëherë kështu le të jetë. Ajo e di, se shpërblimi i saj (*thevab*) është dhënë diku tjetër, në sferat më të larta.





II  
RISHIKIM DHE KRITIKË





## KAPITULLI TRE

# Paradigma konvencionale dhe alternative

Paradigma është një model, që ne si njerëz e përdorim për ta kuptuar botën. Ajo përfshin disa supozime filozofike, që udhëzojnë të menduarit dhe veprimin. Bazuar në supozimet filozofike ajo përmban supozime epistemologjike dhe metodologjike. Prandaj një botëkuptim, që dikush zhvillon gjatë viteve rrjedh nga kjo paradigmë dhe mund të jetë mikroskopike ose teleskopike. Një botëkuptim ose paradigmë mikroskopike është e kufizuar dhe ndoshta e ngushtë. Ajo synon zbulimin e detajeve të objektit që shqyrton. Një botëkuptim ose paradigmë teleskopike është largpamëse dhe e hapur dhe lejon afërsitë e objektit në studim, por në një kontekst të madh. Guba identifikon tre pyetje, që ndihmojnë në përcaktimin e një paradigme:

1. Pyetja ontologjike është: *cila është natyra e realitetit?*
2. Pyetja epistemologjike është: *cila është natyra e dijes dhe marrëdhënia midis njohësit dhe të njohurit?*
3. Pyetja metodologjike është: *si mundet njohësi t'i marrë njohuritë dhe të kuptuarit e dëshiruar?*<sup>11</sup>

---

11 Guba, E., *The Paradigm Dialog* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).



Në këtë kapitull qëllimi është të hedhim dritë mbi paradigmat ekzistuese për të përgatitur terrenin për paradigmen islame. Së pari, pozitivizmi paraqitet si paradigmë dominuese. Së dyti, paradigma interpretuese / konstruktiviste paraqitet si një paradigmë alternative. Së treti, debati i vazhdueshëm midis metodave sasiore dhe cilësore të hulumtimit është paraqitur për t'i bërë studentët të vetëdijshëm për çështje madhore, që lidhen me paradigmat ekzistuese. Përfundimisht janë paraqitur kriteret për hulumtim cilësor për vlerësimin e metodave alternative kërki-more dhe hetuese.

Qëllimi i paraqitjes së paradigmave konvencionale dhe alternative në këtë pikë është krijimi i skenës për paradigmen islame, arsimin islam dhe metodologjinë islame. Të gjithë studentët muslimanë, të diplomuar dhe studentë që studiojnë në universitete në Amerikën e Veriut dhe në Evropë, po përdorin metodat konvencionale ose alternative të hulumtimit. Sidoqoftë duhet të pyesim, se sa nga këta studentë janë të vetëdijshëm për paradigmen dhe pikëpamjet e tyre, dhe marrëdhëniet midis metodologjisë, që ata po përdorin dhe supozimet e tyre filozofike rreth natyrës së realitetit, që udhëheq të menduarit dhe kërkimet e tyre. Duhet gjithashtu të pyesim, pse studentët duhet të jenë të vetëdijshëm për një marrëdhënie të tillë, përderisa puna e tyre është e fortë, e besueshme dhe e vlefshme.

Nëse dijetarët muslimanë në Lindje dhe Perëndim janë të shqetësuar për prodhimin dhe përparimin e dijes islame, atëherë ata duhet të jenë të shqetësuar për zgjimin e vetëdijes së studentëve muslimanë për pikëpamjet ndaj botës. Një student musliman, i cili vjen nga një familje konservatore praktikante dhe që është një musliman praktikues, mund të prodhojë verbërisht hulumtime shumë të vlefshme dhe shkencore mbi klonimin ose inxhinierinë gjenetike, që mund të shkaktojnë një dëm të madh për njerëzimin; në fund të fundit një projekt i tillë mund të dëmtojë thellësisht sistemin e tij të besimit. Shkencërisht do të

ishte një hulumtim i mirë, por në mënyrë fetare dhe morale mund të ishte e rrezikshme dhe e pahijshme. Mospërputhja midis një paradigme fetare dhe një metodologjie laike, pozitiviste krijon konfuzion dhe luftë të brendshme për kërkuesin. Konflikti është midis besimit dhe veprimit, midis besimit në një gjë dhe bërjes së diçkaje tjetër. Nga pikëpamja islame dhe në Kuran, dija (*'ilm*) dhe veprimi (*'amel*) janë gjithmonë të lidhura me njëra-tjetrën për të na kujtuar, që si muslimanë të jemi të qëndrueshëm në atë që themi dhe atë që bëjmë. Një kujtesë e tillë na ndihmon, si mësues të mbajmë balancën midis teorisë dhe praktikës; mes asaj që ne predikojmë dhe asaj që praktikojmë në jetën tonë profesionale dhe personale.

Prandaj nëse një nga qëllimet e hulumtimit është të ndërtojë një trupë njohurish, që pasqyron dhe përfaqëson traditat islame dhe kontribuon në rindërtimin e shkencës islame, atëherë studentët muslimanë do të bënin mirë të njihnin potencialin dhe mangësitë e paradigmave ekzistuese, në mënyrë që të njihen me paradigmen islame dhe potencialin e saj për të zhvilluar një trupë islame të dijes, ashtu siç ishte më shumë se katërmëdhjetë shekuj më parë. Lexuesi mund të mendojë, se nëse neve si kërkues duhet të jemi objektivë, duhet të jemi të vetëdijshëm edhe për mangësitë e paradigmes islame, sepse padyshim që çdo paradigmë ka përparësi dhe mangësi. Unë nuk mund të pajtohem më shumë. Megjithatë në krahasimin e paradigmave ekzistuese dhe paradigmes islame, ne po krahasojmë një paradigme të bërë nga njeriu me atë që është dërguar nga Zoti. Paradigma Islame rrjedh direkt nga Libri Hyjnor dhe bazohet në Parimet Hyjnore. Çdo qasje ka epërsitë dhe joepërsitë, përveç mënyrës së Zotit, e cila u zbulua me vulën e pejgamberëve, Muhamedin. Si dijetare muslimane dhe mësuese, unë mund t'ia besoj shpirtit dhe mendjet e studentëve të mi vetëm fjalëve të Zotit dhe paradigmes islame.

## PARADIGMA POZITIVISTE

Paradigma dominuese që ka udhëhequr kërkimet arsimore dhe psikologjike për shumë dekada është pozitivizmi. Pozitivizmi bazohet në filozofinë racionaliste, empirike, që ka origjinën me Francis Bacon, John Locke dhe Auguste Comte. Supozimet themelore të pozitivizmit përfshijnë besimin, se bota shoqërore mund të studiohet në të njëjtën mënyrë si bota natyrore, se ekziston një metodë për të studiuar botën shoqërore, që është pa vlerë dhe që shpjegimet e natyrës shkakësore mund të sigurohen. Pozitivizmi mbështetet në pesë supozime të përmbledhura nga Guba dhe Lincoln:

Një supozim ontologjik i një realiteti të vetëm, të prekshëm 'atje', që mund të thyhet në copa i aftë për t'u studiuar në mënyrë të pavarur; e tëra është thjesht shuma e pjesëve; një supozim epistemologjik rreth mundësisë së ndarjes së vëzhguesit nga i vëzhguari, njohësit nga i njohuri; një supozim i pavarësisë koherente dhe kontekstuale të vëzhgimeve, në mënyrë që ajo që është e vërtetë në një kohë dhe vend, në rrethana të përshtatshme (si marrja e mostrave) gjithashtu të jetë e vërtetë në një kohë dhe vend tjetër; një supozim i shkakësisë lineare, që nuk ka efekte pa shkaqe dhe shkaqe pa efekte; një supozim aksiologjik i lirisë së vlerave, d.m.th. se metodologjia garanton që rezultatet e një hetimi janë në thelb të lira nga ndikimi i ndonjë sistemi vlerash (të njëanshme).<sup>12</sup>

Kështu nga pikëpamja ontologjike pozitivistët konstatojnë se ekziston një realitet dhe se është puna e hulumtuesit për ta zbuluar, për ta njohur atë realitet. Studiuesi dhe subjekti i studimit supozohet të jenë të pavarur, domethënë nuk e ndikojnë njëri-tjetrin.<sup>13</sup> Pozitivistët i bazojnë metodat e tyre eksperimentale në ato të shkencave natyrore dhe fizike, duke supozuar se objektet dhe

---

12 Guba, E. and Lincoln, Yvonna, S., *Effective Evaluation* (San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981), f. 28.

13 Ibid.

qeniet njerëzore kanë të njëjtat cilësi dhe reagojnë në të njëjtën mënyrë në kushte të kontrolluara. Kështu studiuesi në paradigmen pozitive përpiqet të ketë kontroll të plotë mbi kushtet e studimit, duke manipuluar, ndryshuar ose duke mbajtur ndikime të vazhdueshme të jashtme dhe duke matur një grup shumë të kufizuar të variablave të rezultateve. Studiuesit me vetëdije ose pa vetëdije kryejnë një studim, duke supozuar se ekziston një realitet i vetëm dhe i prekshëm. Ata supozojnë, se ata janë të aftë ta kuptojnë atë realitet, me kusht që ata të ndjekin disa protokolle eksperimentale dhe statistikore. Ata besojnë, se me anë të procedurave të tilla mund të kufizojnë një problem, në mënyrë që të jenë të matshëm dhe në të njëjtën kohë të shmangin fragmentimin e tij. Në fund të fundit, ata përpiqen të manipulojnë situatën dhe ta kontrollojnë atë. Sa më i shkëputur kërkuesi është nga të dhënat dhe 'lënda' e studimit, aq më shumë 'objektiv' ai është në mbledhjen dhe analizimin e të dhënave, dhe sa më të rrepta, të vlefshme dhe të besueshme rezultatet konsiderohen të jenë. Rezultatet, atëherë mund të përgjithësohen, duke supozuar se problemet, situatat dhe rrethanat janë të riprodhueshme. Kështu rezultatet trajtohen dhe koha dhe konteksti janë të lira. Disa nga këto përgjithësime janë formuluar si ligje shkak-dhe-efekt. Megjithatë kufizimet e shumta të imponuara nga paradigma në hulumtim dhe rrjedhimisht në hetimin e problemit dhe grumbullimin e të dhënave parandalojnë metodat e hulumtimit pozitivizues nga të qenit të hapura dhe duke përfshirë kompleksitetin njerëzor. Hetimet e tilla janë në thelb të paafta për të analizuar çdo situatë holistike.

## PARADIGMA INTERPRETUESE/KONSTRUKTIVISTE

Zhënjimi me paradigmen dhe njohuritë pozitive të prodhuara nga metodat sasiore dhe të analizuar udhëhoqi shkencëtarët socialë

për të kërkuar metoda dhe paradigma alternative kërkimore. Shumë etiketa të ndryshme janë përdorur për paradigmen interpretuese / konstruktiviste. Tesch identifikon njëzet e pesë lloje të ndryshme të metodave të hulumtimit dhe vlerësimit cilësor, që janë të lidhura ngushtë me të.<sup>14</sup> 'Kërkimi natyralistik' është një term ombrellë, që mbulon një numër metodash të tilla kërkimore alternative. Qasja arriti vrullin në vitet 1970 dhe 1980, si një reagim ndaj qasjeve konvencionale të hulumtimit, kur këto tregoheshin të papërshtatshme për të kuptuar kompleksitetin e problemeve arsimore. Qasjet alternative të hulumtimit dhe vlerësimit arsimor, siç është shënuar nga Simons,<sup>15</sup> përfshijnë vlerësimin holistik,<sup>16</sup> vlerësimin iluminator,<sup>17</sup> vlerësimin demokratik,<sup>18</sup> vlerësimin si kripticizëm letrar,<sup>19</sup> vlerësimin transaksional,<sup>20</sup> njohuritë arsimore,<sup>21</sup> vlerësimin kuazi-legal,<sup>22</sup> dhe vlerësimin natyralistik.<sup>23</sup>

Termi konstruktivist u zgjodh për paradigmen, sepse ai pasqyron një nga supozimet themelore, pra, realiteti është ndër-

- 
- 14 Tesch, Renata, *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools* (New York: Falmer Press, 1990).
  - 15 Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation* (New York: Falmer Press, 1987).
  - 16 MacDonald, B., 'Briefing Decision Makers,' in *School Evaluation: The Politics and Process*, ed. E. R. House (Berkeley, CA: McCutchan, 1973). Shih gjithashtu nga i njëjti autor, 'Evaluation and Control of Education,' in *SAFARI: Innovation, Evaluation, research and the Problem of Control* (Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1974); 'The Experience of Innovation,' in *CARE Occasional Publications No. 6* (Norwich: Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1978).
  - 17 Parlett, M. and Hamilton, D., 'Evaluation as Illumination,' in *Occasional Paper 9* (Center for Research in the Educational Sciences, University of Edinburgh, 1972).
  - 18 Stake, R., *Evaluating the Arts in Education* (Columbus, OH: Charles E. Merrill Publishing Company, 1975).
  - 19 Kelly, E. F., 'Curriculum Evaluation and Literary Criticism,' in *Curriculum Theory Network 5* (1975).
  - 20 Rippey, R. (ed.), *Studies in Transactional Evaluation* (Berkeley, CA: McCutchan, 1973).
  - 21 Eisner, E., 'Educational Connoisseurship and Criticism,' in *Qualitative Approaches to Evaluation*, ed. David Fetterman (New York: Praeger, 1976).
  - 22 Wolf, R., 'The Use of Judicial Evaluation Methods in the Formation of Education Policy,' in *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 1 (May-June, 1974).
  - 23 Shih Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*; and Guba and Lincoln, *Naturalistic Inquiry*.

tuar në mënyrë shoqërore. Kjo paradigmë doli nga fenomenologjia e filozofit Edmund Husserl dhe nga studimi i të kuptuarit interpretues ose hermeneutik të shkencave humane të Wilhelm Dilthey.<sup>24</sup> Hermeneutika është studimi i kuptimit interpretues të kuptimit. Historianët përdorin konceptin e hermeneutikës në diskutimin e tyre të dokumenteve biblike dhe historike për t'iu referuar kuptimit të asaj, që autori po përpiqej të komunikonte brenda kontekstit të tij kulturor dhe të përkohshëm. Hulumtuesit interpretues përdorin termin në përgjithësi për të interpretuar kuptimin e çikaje nga një pikëpamje e caktuar. Supozimet bazë, ku bazohen në paradigmen interpretuese të identifikuar nga Guba dhe Lincoln janë si më poshtë:

Një supozim ontologjik i një realiteti të shumëfishtë, të ndërtuar dhe holistik; realitetet ekzistojnë në formën e ndërtimeve të shumta mendore; një supozim epistemologjik rreth *njohës* dhe *njohur*, si ndër-aktiv dhe i pandashëm; një supozim i varësisë kohore dhe kontekstit; vetëm koha dhe konteksti i lidhur, hipoteza e punës dhe deklaratat ideografike janë të mundshme; një supozim i kauzalitetit dhe se të gjitha njësitë janë në gjendje të formimit të njëkohshëm, kështu që është e pamundur të dallohen shkaqet nga efektet; një supozim aksiologjikal, se metodologjia është domosdoshmërisht e lidhur me vlerën, ndërvepruese, subjektive dhe e bazuar në pikëpamjet e pjesëmarrësve.<sup>25</sup>

Çështjet e mëtejshme, që lidhen me paradigmat e mësipërme diskutohen tani, në lidhje me ontologjinë, epistemologjinë dhe metodologjinë.

---

24 Shih Tesch, *Qualitative Research*.

25 Guba & Lincoln, *Naturalistic Inquiry*, f.28.

## ONTOLOGJIA

Sistemi besimtar i konstruktivizmit është i rrënjosur në një ontologji jo-absolutiste. Realitetet ekzistojnë në formën e ndërtimeve të shumëfishta mendore, në baza shoqërore dhe eksperimentale, të varura në formën dhe përmbajtjen e tyre te njerëzit që i mbajnë ato, disa prej të cilave mund të jenë në konflikt me njëra-tjetrën. Pra, perceptimi i realitetit mund të ndryshojë gjatë studimit. Konstruktivistët e refuzojnë nocionin, se ekziston një realitet objektiv, që mund të njihet dhe të marrë qëndrimin, se qëllimi i hulumtuesit është të kuptojë ndërtimet e shumta shoqërore të domethënies dhe njohurisë. Vlera e ndjeshmërisë theksohet në doktrinën interpretiviste dhe fenomenologjike të *verstehen*, e cila nënkupton shumë pyetje të konstruktivistëve. *Verstehen*, një koncept i theksuar nga Dilthey do të thotë të kesh një kuptim për botën, ta kuptosh atë.

## EPISTEMOLOGJIA

Epistemologjikisht, konstruktivisti merr një pozicion subjektiv. Njohësi dhe i njohuri janë bashkë-krijuar gjatë hulumtimit. Studiuesi zgjedh një mënyrë më personale, interaktive të grumbullimit të të dhënave. Epistemologjia konstruktiviste ka cilësi unike, që e dallojnë atë nga epistemologjia pozitiviste. Plotësia, ndjeshmëria dhe subjektiviteti janë supozime, që në mënyrë unike i veçojnë pozitivistët nga konstruktivistët.

Studiuesit konstruktivistë përpiqen të kuptojnë fenomenet ose një situatë si një të tërë, duke kërkuar natyrën unifikuese të vendosjeve të veçanta. Kjo qasje holistike supozon, që e tëra të nënvlerësohet si një sistem kompleks që është më i madh, se shumica e pjesëve të tij. Ai gjithashtu supozon, se një përshkrim dhe kuptim i mjedisit social të një personi, ose i një konteksti

politik të një organizate janë thelbësore për kuptimin e përgjithshëm të asaj që vështrohet.

Epërsia e portretizimeve cilësore të cilësimeve holistike është, se vëmendja më e madhe mund t'i kushtohet parametra-ve, ndërvarësive, kompleksiteteve, idiosinkracioneve dhe kontekstit. Deutscher ka argumentuar, se pavarësisht nga totaliteti i përvojave tona personale, si jetesë, qenie njerëzore që punojnë, studiuesit i kanë përqendruar kryesisht studimet e tyre vetëm në pjesë ose fragmente të së tërës.<sup>26</sup>

Ne e dimë se sjellja njerëzore ishte rrallë apo ndonjëherë e ndikuar ose shpjeguar drejtpërdrejt nga një ndryshore e izoluar; ne e dinim se ishte e pamundur të supozohej, se ndonjë nga variablat e tillë ishte shtesë (me ose pa peshë); ne e dinim se matematika komplekse e ndërveprimit midis çdo grupi të variablave ishte e pakuptueshme për ne. Në fakt, ndonëse ne e dinim se nuk ekzistonin, i përkufizonim ato në qenie.<sup>27</sup>

Nuk është detyrë e thjeshtë të ndërmerret një studim holistik për të kërkuar të tërën në një situatë të caktuar. Sfida për vëzhguesin pjesëmarrës është të kërkojë thelbin e jetës së pjesëmarrësit, të përmbledhë dhe të gjejë një parim qendror unifikues. Kuptimi dhe kërkimi i kuptimit në çdo situatë kërkon shumë hapësira, ndjeshmëri dhe durim. Studimet konstruktiviste dhe interpretuese bëhen veçanërisht të dobishme, kur duhet të kuptohen disa grupe të veçanta, një problem i veçantë, ose një situatë unike në thellësi të madhe dhe ku mund të identifikohen dhe analizohen rastet e komplikuar. Sa më shumë një studim synon rezultatet e individualizuara, aq më e madhe është përshtatshmëria e metodave të hulumtimit interpretues.

---

26 Deutscher, I., 'Words and Deeds: Social Science and Social Policy,' in *Qualitative Methodology*, ed. W. Filstead (Chicago, IL: Markham, 1970).

27 Ibid. f. 33.



## METODOLOGJIA

Paradigma interpretuese / konstruktiviste është hermeneutike dhe dialektike. Konstruksionet individuale nxirren dhe përpuhohen në mënyrë hermeneutike, krahasohen dhe kontrastohen në mënyrë dialektike, me qëllim nxjerrjen e një apo pak ndërtimeve, në të cilat ekziston një konsensus i konsiderueshëm.<sup>28</sup> Perspektivat e shumëfishta japin interpretime të kuptimeve nga pjesëmarrësit dhe kërkuesi, i cili konsiderohet të jetë vëzhgues pjesëmarrës në studim.

Metodat cilësore, siç janë intervistat, vëzhgimet, rishikimi i dokumenteve dhe analiza mbizotërojnë në një paradigmë konstruktiviste. Këto zbatohen në përputhje me supozimin e ndërtimit social të realitetit: hulumtimi mund të bëhet vetëm nga ndërveprimi midis dhe ndërmjet hulumtuesit dhe pjesëmarrësve.<sup>29</sup>

Implikimi metodologjik për të pasur realitete të shumëfishta është, se pyetjet e hulumtimit nuk mund të përcaktohen përfundimisht përpara fillimit të studimit; përkundrazi ato do të evoluojnë dhe ndryshojnë, kur studimi të përparojë. Metodat cilësore janë zhvillimore dhe dinamike. Një interes primar i një kërkuesi cilësor është përshkrimi dhe kuptimi i këtij formulimi dinamik të pyetjeve dhe i efektit të tij holistik mbi pjesëmarrësit të cilët japin ide. Në kushtet reale të botës, ku parametrat, situatat dhe programet janë subjekt i ndryshimit dhe ridrejtitimit, hetimi cilësor zëvendëson trajtimin fiks dhe eksperimentin e kontrolluar me një ndryshim dinamik dhe reflektim mbi të dhënat. Hulumtimi fleksibël dhe dinamik nuk është i lidhur me një trajtim të vetëm, dhe me qëllime apo rezultate të paracaktuara. Ai fokusohet në procesin aktual dhe operacionet gjatë një periudhe. Studiuesi konstruktivist synon ta nënshtrojë situatën dhe ta përshkruajë atë, duke mos bërë përpjekje për të manipuluar, kontrolluar, eliminuar va-

---

28 Guba, *The Paradigm Dialog*, f. 27.

29 Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*.

riablat e situatës, ose ndonjë zhvillimi të ri, por duke pranuar kompleksitetin e një situatë ndryshimi. Supozimet holistike, dialektike të metodave kërkimore cilësore i lejojnë kërkuesit të kuptojnë ndërlidhje të shumta mes dimensioneve, që dalin nga të dhënat pa bërë supozime paraprake, ose duke specifikuar një hipotezë rreth marrëdhënieve lineare ose korrelative.

## DEBATI NDËRMJET METODAVE CILËSORE VS. SASIORE

Filozofët e shkencës dhe metodologët kanë qenë të angazhuar në një debat epistemologjik dhe metodologjik për një kohë të gjatë për mënyrën më të mirë për të kryer hulumtime.<sup>30</sup> Ky debat është përqendruar në vlerën relative të dy paradigmave thelbësisht të ndryshme dhe konkurruese të hulumtimit, që janë diskutuar më sipër: pozitivizmi, i cili përdor metoda sasiore dhe eksperimentale për të testuar përgjithësimet deduktive hipotetike, kundrejt hulumtimit interpretues / konstruktiv, duke përdorur qasje cilësore dhe hermeneutike për të kuptuar eksperiencat induktive dhe holistike të njeriut në mjedise specifike të kontekstit.<sup>31</sup> Ky debat mbulon ontologjitë dhe supozimet e ndryshme rreth natyrës së realitetit, siç është diskutuar më sipër. Megjithatë unë dua të sugjeroj, se hulumtimi cilësor është miratuar nga njerëz, të cilët janë të kënaqur me idenë e nxjerrjes së perspektivave të shumta, në vend të së vërtetës absolute. Toleranca për dykuptimësi duket se lidhet me rehatinë në trajtimin e perspektivave më shumë, se sa në faktet dhe të vërtetat shkencore.

---

30 Shih Eisner, Elliot W. & Peshkin, Alan (eds.), *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate* (New York: Teachers' College, Columbia University, 1990); and Guba, *The Paradigm Dialog*.

31 Patton, Michael Quinn, *Qualitative Evaluation Methods* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980), f. 28.

Në seksionin në vijim do të përqendrohemi në çështjet kryesore të debatit, si subjektiviteti, objektiviteti, e pa vlera, vlera, kufizimet e vlerave dhe kufizimet e hartimeve kërkimore statistikore. Së pari, ndërkaq unë do të paraqes një pamje të përgjithshme të çështjes.

Konstruktivistët argumentojnë, se një arsye për largimin nga hulumtimi shkencor dhe *a priori*, është paaftësia e tyre për të dhënë një portret realist dhe tërësor të çdo situatë arsimore apo sociale. Qasja konvencionale ndaj kërkimit është e kufizuar në shumë mënyra, gjë që e bën të pamundur të përfshijë kompleksitetin e problemeve. Në vend të zgjidhjes së metodës së kontrollit, në mënyrë që realiteti të shpaloset natyrshëm, më shumë kontrole vihen në variabla, në mënyrë që të vëzhgohen artificialisht reagimet e variablave të varura.

Një argument tjetër që konstruktivistët pohojnë për adoptimin e paradigmes alternative dhe metodave të hulumtimit është, se pozitivizmi nuk ka aftësinë për t'u marrë me atë që Polanyi e quan njohuri të heshtur, domethënë intuitë, ndjenjat që janë të vështira për t'u vënë në fjalë. Polanyi dallon në mes të parimeve propozuese të diturisë, domethënë diturisë që mund të shprehet në formë gjuhësore dhe njohurive të heshtura.<sup>32</sup> Kërkimet shkencore kufizohen vetëm në një pjesë të vogël të njohurive propozuese. Sidoqoftë pjesa më e madhe e kësaj dijeje dhe e tërë dija e heshtur mbetet e paprekur.

Një arsye tjetër për t'u larguar nga metodat konvencionale të hulumtimit është qasja e tyre sasiore, statistikore për vlerësimin dhe efektin e një sasive të tillë në prodhimin e një trupi të fragmentuar të njohurive. "Statistikat përfaqësojnë një lloj njohurish reduktioniste dhe shpesh shihen, si thelbi i fortë i shkencës pozitiviste, empirike, që mbështet objektivitetin dhe kuantifikimin si një dhe të pandashëm".<sup>33</sup> Përveç kësaj metodat konvencionale të

32 Polanyi, Michael, *Beyond Nihilism* (Cambridge: University Press, 1960).

33 Hjartland, L., 'Statistics as Fragmentors of Knowledge,' punim i paraqitur në një takim të Konferencës Ndërkombëtare për Filozofinë Sociale mbi fragmentimin e dijes, Capri, Italy, qershor 18–23, 1989, f. 3.

hulumtimit barazohen me qasjet shkencore. Papërshtatshmëria e këtij termi “qasje shkencore”, siç zbatohet për përdorimin e statistikave në shkencat shoqërore shpaloset pas shqyrtimit të afërt të një kërkesë të tillë.

Shkencat dhe metodat shkencore në fushën e shkencave natyrore shoqërohen gjithmonë me zbulime dhe shpikje. Megjithatë në shkencat shoqërore të ashtuquajturat qasje shkencore kanë si qëllim saktësimin e teorive ekzistuese. Ngurtësia e dizajnit *a priori* dhe kontrolli i shtrënguar i situatës që hulumtohet, pengon çdo mundësi për shpalosjen e së vërtetës, për të mos përmendur zbulimin.

Mund të thuhet se statistikat, si një aktivitet i kërkimit të njohurive nuk kanë si qëllim zbulimin ose eksplorimin e thelbit të gjërave ose tërësisë së tyre, por është një përpjekje për të çmontuar të gjithë, për të identifikuar pjesët e matshme që përbëjnë të tërën dhe pastaj si një projekt vartës mund të bashkohet në një kornizë më të madhe fotografish dhe informacionesh nga pjesët e numëruara.<sup>34</sup>

Kështu metodat statistikore për hulumtim dhe vlerësim quhen gabimisht shkencore, sepse shkenca e vërtetë synon zbulimin e së vërtetës. Kufizimi i statistikave të qenësishme në orientimin e tij përjashton një pretendim të tillë. I referohem ‘metodave shkencore’ në këtë libër, si metoda të kufizuara në dizajnet statistikore.

## OBJEKTIVITETI NË HULUMTIMIN SHKENCOR

Objektiviteti është një tjetër mit, që lidhet me dizajnet statistikore. Unë propozoj, që shkenca e vërtetë duhet të kërkojë të vërtetën dhe duhet ta lërë derën të hapur për fenomenin, që të shpaloset natyrshëm pa e kushtëzuar, ose kontrolluar situatën;

---

34 Ibid, f. 4.

për të bashkëvepruar natyrshëm me fenomenet në dorë, si në komunikimin e përditshëm. Kjo qasje nuk është e pranueshme në kuadër të metodës shkencore aktuale, sepse studiuesit ndihen të detyruar të eliminojnë çdo ndjenjë subjektive ndaj lëndëve që studiohen. Mungesa e ndjeshmërisë karakterizon metodat shkencore të kërkimit dhe ndërton një mur artificial midis studiuesit dhe pjesëmarrësve, siç ka theksuar Turner:

Në formën e saj të tanishme ndjeshmëria nuk ka të bëjë fare me shkencën. Nuk ka kontrolle, asnjë klik, klik, klik, klik. Kjo është teza e Elias Canetti, 1981 Laureati i Nobelit në letërsi (dhe doktori i kimisë)... Një person i ndjeshëm nuk mbledh njerëz, si të dhëna për t'i rregulluar ato në mënyrë të rregullt. Ai nuk i konsideron individët e veçantë, si ngjarje kaq të bezdisshme, jo të përsëritura, për t'u dëshiruar në favor të klasifikimeve dhe normave. Ndjeshmëria është një dhuratë për njerëzimin, si mendimi racional dhe disa njerëz, që janë më të ndjeshëm se të tjerët.<sup>35</sup>

John Stewart Mill e përcaktonte ndjeshmërinë, si "Zotësia me të cilën një mendje kupton një mendje të ndryshme nga vetja dhe hidhet në ndjenjat e asaj mendjeje tjetër."<sup>36</sup>

Kurrikula dhe praktikat arsimore përgjithësisht janë kritikuar për gjuhën shkencore, gjuhën e 'ftohtë', e cila përdoret nga edukatorët. Eisner thotë:

Dikush goditet nga i maturi, cilësia pa humor të kaq e shumë shkrimeve në fushën e kurrikulës dhe në kërkimin arsimor. Tendencia ndaj asaj që besohet të jetë gjuhë shkencore ka rezultuar në një formë shprehje emocionalisht e zhveshur; çdo ndjenjë poetike apo e pasionuar duhet të hiqet... Objektiviteti i ftohtë i paanshëm ka rezultuar në një gjuhë sterile, mekanike, paluajtshmërinë dhe artistikën, që janë thelbësore për mësimdhënien dhe mësimin.<sup>37</sup>

35 Cituar në Raskin, Marcus G. and others, *New Ways of Knowing: The Sciences, Society and Reconstructive Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987), f. 247-248.

36 Ibid, f. 249.

37 Eisner, E. *The Educational Imagination* (New York: Macmillan Publishing Company, 1985), f.20.

## HULUMTIMI SHKENCOR SI NDËRMARRJE PA VLERË

Një argument tjetër kundër kërkimit shkencor bazohet në keqkuptimin, se është pa vlerë, objektiv dhe neutral. Megjithatë Raskin argumenton:

Pa e pranuar atë, dija kolonizuese lidhet me eliminimin e shpjegimeve alternative dhe mungesën e gatishmërisë për të pranuar marrëdhëniet midis llojit të shkencës që bëjmë, si ta bëjmë, pyetjet që i bëjmë dhe llojet e “provës” që kërkojmë. Të paktën që nga Lufta e Dytë Botërore shkencëtarët dhe teknologët e kanë integruar veten me lehtësi të jashtëzakonshme në programet kërkimore dhe politike të fuqishme. Ata pritej të vinin me ato ‘fakte’, që ‘i bënë gjërat të punonin’.<sup>38</sup>

Asnjëria dhe liria nga vlera në kërkimin shkencor dhe arsimor janë një supozim i rrezikshëm, që nxitet nga të ashtuquajturat qasje shkencore. Shtypja e vlerave, parimeve dhe besimeve për të qenë ‘objektiv’ shkakton dëme të mëdha për njerëzit dhe për njerëzimin. I ngrin ndjenjat dhe emocionet dhe zhvillon individë të papërgjegjshëm. Të qenit i vetëdijsëm për vlerat dhe besimet e dikujt dhe t’i rishikosh ato vazhdimisht ndihmon t’i drejtosh njerëzit drejt përfundimeve të dëshirueshme.

Marrja e qëndrimit asnjës në situatat e jetës së ngarkuar me vlerë krijon në të vërtetë individë pasivë ‘të vakët’, që largohen nga kërkimet e tyre, studentët e tyre, pjesëmarrësit e tyre, shoqëria e tyre dhe jeta në përgjithësi. Më e rëndësishmja kjo gjë shkakton dëme të rënda për ndërgjegjen e tyre morale.

Programet e doktoratës i socializojnë studentët për të besuar, se procedura më e besueshme për të fituar njohuri është ajo e shkencës dhe se kërkimi i respektuar në arsim është shkencor në karakter. Të përdorësh metoda të tjera, si metaforë,

38 Raskin, *New Ways of Knowing*, f. 160.

analogji, ngjashmëri, ose pajisje të tjera poetike është 'të tregosh histori', të mos ketë rigorozitet.<sup>39</sup>

## KËRKIMI SHKENCOR SI DIJE KOLONIZUESE

Hulumtimi i orientuar shkencërisht është i papërshtatshëm për shkencat njerëzore, sepse krijon dhe zhvillon një mënyrë hierarkike të të menduarit dhe të vepruarit. Gradualisht ndikon në politikën e instituteve arsimore dhe në marrëdhëniet midis nxënësve dhe mësuesve dhe krijon një atmosferë të korruptuar kontrolli dhe lufte. Në fakt ai zhvillon kolonizimin e njohurive dhe kolonizimin e mentaliteteve dhe personaliteteve.

Që nga shekulli i tetëmbëdhjetë partneri më i fuqishëm i njohurive kolonizuese ka qenë dija shkencore, formulimi i rregullave nga vëzhgimi empirik, dhe matematika, që jep një nivel modest të kuptimit të ndërveprimit të gjërave në natyrë. Unë e lidh dijen shkencore me dijen teknike.<sup>40</sup>

Qasja shkencore dhe sasiore e kërkimit ka zhvilluar një dije kolonizuese jo vetëm në Perëndim, në institucionet perëndimore, por është futur dhe imponuar edhe në vendet në zhvillim, si dhe nga programet e zhvillimit të Kombeve të Bashkuara. Njohuritë shkencore kanë marrë universalitetin e parimeve shoqërore. Njohuritë e zhvilluara në Perëndim në situata krejtësisht të ndryshme sociale, kulturore, ekonomike dhe politike janë përgjithësuar dhe transferuar në vendet në zhvillim.

Ata [politikanët perëndimorë] supozonin në pjesën më të madhe, se njohuritë e shkencës shoqërore në universitetet e Perëndimit ishin të rëndësishme për shoqëritë në përgjithësi... Ishte një tronditje për të pranuar, se proceset sociale që njohim për të

---

39 Eisner, *The Educational Imagination*, f. 218.

40 Raskin, *New Ways of Knowing*, f. 26.

vepruar në Perëndim shpesh mungojnë ose janë shumë të nënshtruar ndaj forcave të tjera shoqërore në Botën e Tretë.<sup>41</sup>

## DILEMA E SUBJEKTIVITET-OBJEKTIVITETIT

Çështja e subjektivitet-objektivitetit është konsideruar, si një pikë kryesore e debatit metodologjik dhe epistemologjik. Subjektiviteti shpesh përdoret për të nënkuptuar një formë të ndotjes të një hulumtimi shoqëror dhe shkencor.<sup>42</sup> Të jesh subjektiv duhet të jesh 'i njëanshëm', duke lejuar që vlerat e një njeriu të hyjnë dhe të paragjykojnë rezultatit e hulumtimit. Të dhënat subjektive nënkuptojnë mendime më tepër sesa fakte, intuitë dhe jo logjikë, përshtypje më shumë sesa konfirmim.

Mjetet konvencionale për kontrollin e subjektivitetit dhe ruajtjen e objektivitetit janë metodat e shkencës sasiore shoqërore: largësia nga njerëzit që studiohen, operacionalizimi dhe matja statistikore, manipulimi i variablave të izoluar dhe dizajni eksperimental. Megjithatë mënyrat në të cilat janë ndërtuar masat në testet arsimore dhe psikologjike dhe pyetësorët janë në të vërtetë, jo më pak të hapura ndaj ndërhyrjes së paragjykimeve të studiuesit, sesa të bëjnë vërejtje në terren ose të bëjnë pyetje në intervista. "Numrat nuk të mbrojnë nga paragjykimet, ata thjesht i maskojnë ato. Të gjitha të dhënat statistikore bazohen në përkufizimin e dikujt për atë se çfarë duhet të matet dhe si ta masë atë."<sup>43</sup> Shkiven argumenton, se metodat sasiore nuk janë

---

41 King, K., "Two Key Fragmentations: That Between Experimental Science and Social Science and that Between Western and Third World Science, punim i paraqitur në një takim të Konferencës Ndërkombëtare për Filozofinë Sociale mbi fragmentimin e dijes, Capri, Italy, qershor 18-23, 1989, f. 3.

42 Apple, M., *Ideology and Curriculum* (New York: Routledge, 1990).

43 Scriven, M., 'Objectivity and Subjectivity in Social Research,' in *Philosophical Redirection of Social Research*, ed. L.G. Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1972), f. 27.



më sinonim me objektivitetin, sesa metodat cilësore me subjektivitetin. Objektiviteti është konsideruar forca e metodës shkencore. Metodatat primare për arritjen e objektivitetit në shkencë kanë sjellë eksperimente dhe kuantifikim të verbër. Të dhënat mbledhen nga tekste objektive, që siç thuhet, nuk varen nga aftësitë njerëzore apo perceptimi. Megjithatë askush nuk dyshon, se testet dhe pyetësorët janë të projektuar nga qeniet njerëzore dhe janë subjekt i ndërhyrjes së paragjykimeve të studiuesit. Ka shumë raste të paragjykimeve të pandërgjegjshme, ose edhe të pandershmërisë në emër të studiuesit në manipulimin e aftë të statistikave për të provuar një hipotezë, në të cilën studiuesi beson në mënyrë të mëparshme.

Rigorozi cilësor ka të bëjë me cilësinë e vëzhgimeve të bëra nga kërkuesi. Prandaj në vend që të fokusohet në rafinimin dhe ripërpunimin e instrumentit dhe kufizimin e tij sa më shumë, që të përshtatet me projektimin statistikor, theksi duhet të vihet në rafinimin e hulumtuesit, meqë ai ose ajo është instrumenti për mbledhjen e informacionit, dhe gjithashtu mjetet për përmbledhjen, klasifikimin dhe interpretimin e të dhënave. Supozimet themelore të hulumtimit cilësor theksojnë rëndësinë e kontaktit njerëzor dhe përfshirjen intensive të kërkuesit në jetën e të anketuarve.

Dialogu dhe dialektika janë koncepte kryesore në modelin konstruktivist dhe metodologjinë cilësore; prandaj studiuesi duhet të gjejë mënyra për të qenë i drejtë dhe objektiv pa u shkuar dhe indiferent. Distanca nuk garanton objektivitetin; ajo thjesht garanton distancën. Guba dhe Lincoln sugjerojnë 'ndershmërinë' si një kriter zëvendësues.<sup>44</sup> Patton sugjeron konceptin e asnjansisë si zëvendësim për subjektivitetin: hulumtuesi neutral hyn në fushë pa asnjë sëpatë për t'u grindur; nuk ka teori për të provuar dhe nuk ka rezultate të paracaktuara për të

---

44 Shih Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*, (1981).

mbështetur.<sup>45</sup> Përkundrazi angazhimi i studiuesit duhet të jetë në parimet e paradigmës konstruktiviste, supozimin e saj për të kuptuar tërësinë dhe realitetet e shumta të situatës në studim.

## ZGJIDHJE NATYRALISTIKE PËR PROBLEME METODOLOGJIKE

Besueshmëria e hulumtimit cilësor gjithmonë është vënë në pikëpyetje, pasi sipas pozitivistëve hulumtime të tilla shkelin të gjitha kriteret e “kërkimit shkencor”, të tilla si objektiviteti, vlefshmëria, besueshmëria, përsëritja dhe përgjithësimi. Çështjet e vlefshmërisë dhe besueshmërisë janë diskutuar gjerësisht nga metodologët cilësorë.<sup>46</sup> Në pjesën e mëposhtme do të paraqes kriteret e propozuara nga Guba dhe Lincoln për të vërtetuar metodat e hulumtimit cilësor.<sup>47</sup> Ato ishin ndër përpjekjet e hershme për të diskutuar besueshmërinë e metodave alternative.

Sipas Guba dhe Lincoln metodat cilësore përballesh me akuzat për të qenë naive, të lëngshme, të lirshme, subjektive, të pasigurta dhe jo-rigoroze.<sup>48</sup> Përveç kësaj janë ngritur pyetje lidhur me vlefshmërinë e brendshme dhe të jashtme, besueshmërinë dhe objektivitetin e qasjes natyrore. Autorët i vendosin këto probleme në tri kategori: kufizim, fokusim dhe ashpërsi. Këto tri kategori do të diskutohen tani në detaje. Shih Tabelën 3.1 për supozimet e një paradigme shkencore dhe natyrore.

---

45 Patton, *Qualitative Evaluation Methods*, (1980).

46 Burime të rëndësishme për informata të tilla janë M. Lecompt, *Handbook of Qualitative Research in Education* (1992); J. Kirk, *Reliability and Validity in Qualitative Research* (1986); B. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (1989); I. Holloway, *Basic Concepts for Qualitative Research* (1997); and N. Denzin, *The Handbook of Qualitative Research* (1994).

47 Guba & Lincoln, *Effective Evaluation*.

48 Ibid.

Sistemet e besimit konvencional dhe natyralist [Tabela 3.1]

SJELLJA KONVENCIONALE	SJELLJA NATYRALISTE
<b>ONTOLOGJI</b>	
<b>Realist</b>	<b>Diskrecion</b>
Ekziston një realitet i pavarur nga çdo interes i vëzhguesit në të, që vepron sipas ligjeve natyrore të pandryshueshme, shumë prej të cilave janë shkakësore në formë. E vërteta është përcaktuar si fakte isomorfike me realitetin.	Ekzistojnë realitete të shumëfishta sociale të ndërtuara, të peregjistruara nga ligjet natyrore. E vërteta është përkufizuar si ndërtimi më i informuar dhe i sofistikuar mbi të cilin ka konsensus midis kritikëve të kualifikuar.
<b>EPISTEMOLOGJI</b>	
<b>Dualist, Objektivist</b>	<b>Monist, Subjektivist</b>
Është e mundur që një vëzhgues të zgjerojë realitetin e studiuar, duke mbetur i shkëputur nga ai dhe i papërfshirë në të.	Kërkuesi dhe hulumtuesi janë të ndërthurur në atë mënyrë që gjetjet e hulumtimit janë krijimi i drejtpërdrejtë i procesit të hulumtimit. (Ky pohim e zhduk diskriminimin mbi ontologjinë / epistemologjinë).
<b>METODOLOGJI</b>	
<b>Ndërhyrës</b>	<b>Hermeneutik</b>
Konteksti është zhveshur nga influencat e tij kontaminuese (konfonduese) në mënyrë që hulumtimi të konvergojë në të vërtetën, duke shpjeguar natyrën ashtu siç është, duke çuar në aftësinë për të parashikuar dhe kontrolluar.	Konteksti ndërtohet si dhënia e kuptimit dhe e ekzistencës së të hulumtuarit; metodologjia përfshin një dialektikë të përsëritjes, analizës, kritikës, ripërsëritjes, rianalizës e kështu me radhë; duke çuar në shfaqjen e një kuptimi të përbashkët (të kombinuar emik / etik) të një rasti.

Së pari, “problemet kufizuese kanë të bëjnë me detyrën e vendosjes së kufijve të çdo hulumtimi si tërësi”.<sup>49</sup>Në metodat tradicionale sasiore kufijtë vendosen para se vlerësuesi të fillojë

49 Ibid, f. 86.

vlerësimin e tij ose të saj dhe ndryshoret të kontrollohen. Në një hulumtim cilësor nuk ka kufizime, dhe pyetjet dalin nga situatat. Kjo nuk imponon kufizime *a priori*. Kufijtë përcaktohen nga klienti ose sponsori i vlerësuesit dhe nga riciklimi i përbashkët për të gjitha hulumtimet natyrore. Guba dhe Lincoln deklarojnë, se “formulimi i problemeve në një format silogjistik është i dopshtëm, sepse ky format sugjeron disa strategji për caktimin e kufijve.”<sup>50</sup>

Së dyti, për shkak të hapjes së hulumtimit cilësor të dhënat tentojnë të zgjerohen dhe ndryshojnë dhe kjo është e natyrshe. Megjithatë hulumtuesi duhet të jetë i vetëdijshëm për një divergjencë të tillë dhe të përgatitet për fazën konvergjente në proces. Problemet e përqendrimit lindin, sepse nëse rezultatet nuk janë të përcaktuara para fillimit të kërkimit, atëherë ato rezultate që vihen re duhet të mblidhen, analizohen, kategorizohen dhe interpretohen pas faktit. Kjo situatë krijon dy nënklasa të problemeve, domethënë ato të konvergjencës dhe divergjencës.<sup>51</sup>

Së treti, takimi i testeve të ashpërsisë është problemi i ardhshëm metodologjik, i cili përballet me një kërkim cilësor. Problemet e ashpërsisë lindin nga nevoja e kërkuesit për të bindur kërkuesit e tjerë, ose audiencat e autenticitetit për informacionin e dhënë dhe interpretimet që nxirren prej tij. Vlerësimi shkencor konvencional është i bazuar në pozitivizëm, një qasje pa vlerë, si supozim i realitetit në njëjës, fragmentimit dhe supozimeve të kontrollueshme dhe të përgjithësueshme. Shqetësimi i tij kryesor është metodologjia dhe jo konteksti dhe procesi i studimit. Ai mbështetet në kriteret e ashpërsisë, përkatësisht vlefshmërinë e brendshme dhe të jashtme, besueshmërinë dhe objektivitetin. Hulumtimi shkencor ka ndjekur shumë nga afër

---

50 Ibid, f. 88.

51 Ibid, f. 87.

rrugën e psikologjisë zhvillimore, të cilën Bronfenbrenner e kritikoi me këto vërejtje të famshme:

Për të korrptuar një metaforë bashkëkohore rrezikojmë të kapemi midis një shkëmbi dhe një vendi të butë. Shkëmbi është rigoroziteti dhe e buta është rëndësia e vendit... theksi mbi ashpërsinë ka çuar në eksperimente që janë të projektuara elegante, por shpesh të kufizuara në shtrirje. Ky kufizim rrjedh nga fakti, se shumë prej këtyre eksperimenteve përfshijnë situata të panjohura, artificiale dhe afatshkurtra dhe që kërkojnë cilësime të pazakonta, që janë të vështira për t'u përgjithësuar në mjedise të tjera. Nga kjo perspektivë mund të thuhet, se shumë nga psikologjia zhvillimore bashkëkohore është shkenca e sjelljes së çuditshme të fëmijëve në situata të çuditshme me të rriturit e huaj për periudha më të shkurtra kohore.<sup>52</sup>

Prandaj çështjet e ashpërsisë janë shumë të rëndësishme në hulumtimin shkencor për të përcaktuar besueshmërinë e hulumtimit. Hulumtimi konstruktiv, megjithatë bazohet në realitete të shumta të ndërtuara, ndërveprime, negocim, shenjtëri, një qasje të lidhur me vlerën dhe paradigmen kontekstuale; në një kërkim të tillë fokusi kryesor është ndikimi i kontekstit mbi problemin në fjalë (dhe anasjelltas). Prandaj pyetjet duhet të pyeten për origjinalitetin, në vend të ashpërsisë së vlerësimit. "Kriteret e zhvilluara nga aksiomat konvencionale dhe racionale mjaft të përshtatshme për studimet konvencionale mund të jenë mjaft të papërshtatshme dhe të parëndësishme për studimet konstruktiviste."<sup>53</sup> Bazuar në dy nivelet e hulumtimit cilësor - metodë dhe paradigme - Lincoln dhe Guba sugjerojnë dy grupe kritere-sh natyraliste. Një grup i përshtatet kërkesës për kritere rigorozë, që është paralel me kriteret konvencionale, pra kriteret e "besueshmërisë". Këto kritere synojnë t'iu përgjigjen katër pyetjeve themelore: të vërtetës, vlerës, zbatueshmërisë, qëndrueshmërisë dhe asnjësisë. Këto mund të marrin përgjigje nga kënd-

52 Bronfenbrenner, V., "Toward an Experimental Ecology of Human Development," *American Psychologist*, vol. 32, no. 7 (1977), f.513.

53 Lincoln, Y. & Guba, E., 'But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation,' *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (June 1986), f. 76.

vështrimi konstruktivist, duke përdorur terma të ndryshëm. Kështu, në terma natyralistikë besueshmëria, aftësia e transferimit, varësia dhe konfirmimi do të përdoren për të zëvendësuar vlefshmërinë e brendshme, vlefshmërinë e jashtme, besueshmërinë dhe objektivitetin në vlerësimin shkencor.

## DREJTËSIA

Meqenëse hulumtimi konstruktivist është i lidhur me vlerat dhe realiteti dhe pjesëmarrja e shumëfishtë janë çështje të rëndësishme në kërkimin natyralistik, “drejtësia mund të përkuftizohet si një pikëpamje e ekuilibruar, që paraqet të gjitha ndërtimet dhe vlerat që i nënshtrojnë ato.”<sup>54</sup> Drejtësia mund të arrihet, (1) duke konstatuar dhe paraqitur vlerat e ndryshme dhe sistemet e besimit të përfaqësuara nga konflikti mbi çështjet; dhe (2) duke negociuar rekomandimet dhe veprimet pasuese të kryera me pjesëmarrësit.

## AUTENTIKIMI ONTOLOGJIK

Nëse qëllimi i studimit është ngritja dhe bashkimi i vetëdijes, atëherë kriteret ontologjike mund të shërbejnë për të përcaktuar, se deri në çfarë mase proceset e vlerësimit dhe negociatave rrisin vlerësimin dhe realizimin e pjesëmarrësve në çështje të fshehta politike, sociale, ekonomike dhe arsimore, të cilat ndikojnë në formësimin kontekstual të problemit aktual.

---

54 Ibid, f. 79.

## AUTENTIKIMI EDUKATIV

Kriteret edukative merren më shumë me rritjen e të kuptuarit të 'çfarë' dhe 'pse' të ndërtimeve të ndryshme, që janë të rrënjosura në sistemet e vlerave të ndryshme të të tjerëve. Ky kuptim i thellë i çështjeve shton kompleksitetin e ndërtimeve të reja të studiuesve dhe pjesëmarrësve, si personalisht ashtu edhe profesionalisht.

## AUTENTIKIMI KATALITIK

Meqenëse humanizimi i arsimit (edukimit) nënkupton paradigmen konstruktiviste, përfshirja aktive e pjesëmarrësve çon në fuqizimin e tyre gjatë vlerësimit. Prandaj, sipas kriterit katalitik studiuesi "përfshin të gjithë aktorët, që nga fillimi, ndërron inputet e tyre, që iu japin atyre fuqi vendimmarrëse në udhëheqjen e studimit, ... [dhe] bën përpjekje për të fuqizuar të pa-fuqishmit dhe për t'i dhënë zë fjalëve."<sup>55</sup>

## AUTENTIKIMI TAKTIK

Ky kriter ka të bëjë me atë, nëse studimi është duke fuqizuar apo varfëruar, dhe për kë. Prandaj me negociata bashkëpunuese pjesëmarrësit fitojnë një praktikë dhe kuptim të ndërtimeve të ndryshme dhe kontradiktore. Kështu që pjesëmarrësit nuk janë më 'subjekte' për t'u kontrolluar dhe manipuluar nga grupet e hulumtuara apo të fuqishme.

---

55 Ibid, f. 82.



## KAPITULLI KATËR

# Reflektimi kritik mbi paradigmat ekzistuese

Duke paraqitur paradigmat si pozitiviste ashtu edhe konstruktiviste dua të argumentoj në këtë pikë, se jo të gjitha paradigmat ekzistuese në shkencat shoqërore në Perëndim janë të përshtatshme për të prodhuar dije holistike islame, që është e përshtatshme për zhvillimin e shoqërive muslimane për arsyet e mëposhtme:

- Të gjitha paradigmat ekzistuese, konvencionale dhe alternative janë të fragmentuara dhe kanë 'ose njërën ose tjetrën' cilësi; prandaj ato nuk mund ta çojnë para tërësinë.
- Paradigmat ekzistuese në shkencat shoqërore merren me të gjitha çështjet vetëm në një nivel, d.m.th. ato nuk i konsiderojnë cilësitë të mrekullueshme për t'u marrë me "të padukshmen dhe botën tjetër".
- Paradigma pozitiviste është një sistem i mbyllur dhe i fragmentuar, që nuk lejon rrjedhjen natyrore të informacionit.



- Paradigma konstruktiviste / interpretuese është e brishtë dhe mund të keqpërdoret lehtë, ose keqpërdoret për shkak të hapjes dhe relativitetit të saj. Realitetet janë të ndërtuara dhe të shumëfishta. Nuk ekziston një Realitet Absolut sipas modelit konstruktivist.

Meqenëse shqetësimi kryesor i këtij libri është epistemologjia, edukimi dhe prodhimi i njohurive nga një perspektivë islame, unë do të dëshiroja të reflektoj për pozitivizmin / interpretivizmin nga perspektiva mësimore. Mësimdhënia dhe të mësuarit kanë qenë gjithmonë ndër konceptet më të rëndësishme në Islam. Fjala dije (*'ilm*) përsëritet në Kuran shumë herë. Të mësuarit dhe të fituarit njohuri konsiderohet një formë e adhurimit (*'ibadah*). Të mësuarit mund të përkufizohet, si bërja e një interpretimi të ri ose të rishikuar të kuptimit të një përvoje. Ai udhëzon kuptimin, vlerësimin dhe veprimin e mëvonshëm. Ajo që ne perceptojmë, ose nuk e perceptojmë dhe ajo që mësojmë, ose nuk mësojmë janë të ndikuara fuqishëm nga sistemi ynë i vlerave, i cili është i integruar në personalitetin dhe mendimin tonë, si dhe në kuadrin tonë të referencës. Është sistemi ynë i besimit, që strukturon mënyrën në të cilën ne i perceptojmë, interpretojmë dhe kuptojmë përvojat tona. Të kuptuarit është kuptimi i përvojës. Kur e përdorim interpretimin tonë për të udhëhequr vendimmarrjen ose veprimin, atëherë duke e bërë kuptimin bëhet mësimi. Mësimi mund të jetë i këndshëm ose i pakëndshëm dhe kjo varet nga materiali, që mësohet dhe nga metodat e përdorura për ta transmetuar këtë mësim.

Në kohën e tanishme shumica e studimeve dhe teorive kanë dalë nga hulumtimi i bazuar në paradigmen pozitiviste ose interpretuese. Në pozitivizëm shumica e teorive të edukimit të sociologjisë dhe të psikologjisë janë të fragmentuara, njëdimensionale, të palidhura dhe të pakuptimta. Ato bazohen në projekte statistikore eksperimentale. Pra, nxënësi ose i fiton ato teori të

të mësuarit ashtu siç janë, dhe ndërton njohuritë e tij ose të saj në përputhje me të gjitha të metat e këtyre teorive, ose në raste të rralla zhvillon një pikëpamje reflektuese dhe kritike, dhe është në gjendje t'i analizojë ato, dhe t'i modifikojë ato ku të jetë e mundur, ose t'i refuzojë ato plotësisht.

Megjithatë në rastin e interpretivizmit, megjithëse teoritë e prodhuara janë më kuptimplota dhe më të integruara, ato janë të kufizuara nga një këndvështrim mbinatyror. Paradigma interpretuese / konstruktiviste nuk është në gjendje të përfshijë jetën në tërësinë e saj. Bazohet në sistemin e besimit, se "realitetet nuk janë të qeverisura nga ndonjë ligj i natyrshëm dhe e vërteta është e përkufizuar, si nga ndërtimet më të informuara dhe të sofistikuara mbi të cilat ekziston konsensus midis kritikëve të kualifikuar".<sup>56</sup> Kështu realiteti, sipas kësaj pikëpamjeje është i marginalizuar dhe i fragmentuar për atë që shihet, ndihet dhe perceptohet nga njerëzit. Nuk ekziston një realitet 'i dhënë', i cili përpigjet të kuptojë dhe të arrijë. Realiteti nga një perspektivë islame ka një dimension të jashtëzakonshëm dhe metafizik. Shumëllojshmëria, e cila është një komponent i rëndësishëm në konstruktivizmin është vetëm një manifestim i së vërtetës përfundimtare nga një perspektivë islame, e cila ende nuk është kërkuar dhe kuptuar nga qeniet njerëzore. Ky dimension është injoruar nga konstruktivistët.

Parimi është Realiteti në kontrast me të gjitha ato, që duken si reale, por që nuk janë realitet në kuptimin e fundit. Parimi është Absoluti i krahasuar me të cilin gjithçka është relative. Është i pafund kur të gjitha janë të fundme. Parimi është Një dhe unik ndërsa manifestimi është shumëllojshmëri... Është esenca në të cilën të gjitha gjërat janë të kundërta si formë.<sup>57</sup>

---

56 Lincoln & Guba, 'But is it Rigorous?', f. 65.

57 Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), f. 133.

Prandaj realiteti nga një perspektivë islame është fizik dhe metafizik. Në nivelin fizik realiteti mund të ndërtohet nga njerëzit, që marrin pjesë në ndonjë studim, por edhe ky realitet udhëhiqet nga Parimi Hyjnor dhe e vërteta absolute. Pozitivizmi nga ana tjetër ka mangësitë e veta, të cilat janë shpjeguar hollësisht në kapitujt e mëhershëm. Realiteti nga pozitivisti është njëjës, jo-dimensional dhe i pavarur nga interesi i çdo vëzhguesi. “Realiteti ekziston ‘atje’ dhe udhëhiqet nga ligje e mekanizma të pandryshueshëm natyrorë. Njohja e këtyre entiteteve, ligjeve dhe mekanikës përmblihet në mënyrë konvencionale në formën e përgjithësimeve kohore dhe kontekstuale.”<sup>58</sup>

Përkundër dallimeve të mëdha në perspektivën e tyre, realiteti në të dyja paradigmat kufizohet në nivelin fizik. Mohimi i njohurive absolute, metafizike dhe të shenjta karakterizon të dy paradigmat dhe kështu i bën ato të dyja të paafta për të përfshirë kompleksitetin e perspektivës islame të realitetit dhe përmasat e shumta të tij fizike dhe metafizike.

Pra, si një studiuese muslimane e gjej veten të bllokuar në ngurtësinë e pozitivizmit dhe lirisë së konstruktivizmit. Kur një paradigmë është e rrënjosur në fe, siç është paradigma islame, ajo ka ligje fetare që e rregullojnë jetën në çdo nivel, duke përfshirë relativitetin në jetën e përditshme. Këto ligje synojnë t’i mbajnë individët në rrugën e duhur (*es sirat ‘ul-mustekim*).

Një perspektivë gjithëpërfshirëse do të përfshinte edhe botën objektive, e cila është absolute, e përhershme, fikse, dhe metafizike, dhe botën subjektive, e cila është relative, e përkohshme, fleksibile dhe materiale. Një person me një perspektivë të tillë do të pajtohej, që as pozitivizmi, as interpretivizmi nuk është i përshtatshëm, si një paradigmë dhe një sistem besimi. Si edukatore muslimane, unë besoj se asnjëra prej paradigmave nuk është e përshtatshme për të prodhuar dijen, që është e rëndësishme për

---

58 Guba, *The Paradigm Dialog*, f. 20.

shoqërinë islame dhe komunitetet muslimane anembanë botës. Siç shpjegohet më herët në Kapitullin 1, fëmijët janë të ekspozuar ndaj fesë dhe spiritualitetit, që nga mosha e hershme: çdo veprimtari ka një konotacion religjioz dhe bëhet sipas Sheriatit (ligjit islam) - nga lindja deri në vdekje. Pra, shumica e përvojave tona janë të rrënjosura në paradigmen islame. Feja në Islam është një mënyrë jetese; nuk është vetëm një ritual i kryer të premtën në xhami. Aktivitetet tona të përditshme janë të ngjyrosura me vlera islame, kështu që të mësuarit, kuptimi dhe interpretimi i situatave të reja bëhen të gjitha në një kuadër referimi islam.

Pjesa më e madhe e asaj, që mësojmë ne njerëzit kërkon interpretime të reja, që na bëjnë të mundur përpunimin, diferencimin e mëtejshëm dhe përforcimin e kornizave të referencave tona të krijuara gjatë krijimit të skemave të reja të kuptimit. Ndoshta edhe më e rëndësishme për studiuesit dhe studentët e diplomuar, sesa përpunimi i skemave të kuptuara është reflektimi mbi atë, që është mësuar për të përcaktuar, nëse ajo është e justifikuar në rrethanat e tanishme, ose në dritën e paradigmatve të vjetra dhe të reja. Të gjitha paradigmat ekzistuese janë të fragmentuara, në një mënyrë ose në një tjetër. Ato janë objektive, si pozitivizmi apo subjektive si interpretivizmi, por karakteristika e tyre e përbashkët është, se ato janë 'kjo botë'. Me fjalë tjera, të dyja këto merren me jetën sikur të fillonte këtu në këtë botë dhe të mbarojë gjithashtu këtu; ato supozojnë, se ne jemi këtu për të jetuar, shijuar dhe shkatërruar të gjitha bekimet e Zotit, dhe pastaj të vdesim, dhe ky është fundi i qenieve njerëzore, dhe i krijimit. Është e rëndësishme të sqarojmë këtu, se diskutimi është në nivel paradigme dhe që përfshin ontologjinë dhe epistemologjinë, dhe nuk kufizohet vetëm në metodologjinë. Mangësia nuk është aq shumë në metodat konstruktive, ashtu si në paradigmen konstruktiviste. Paradigma konstruktiviste është relative dhe e përkohshme; ato supozime nuk mund të pranojnë parime të jashtëzakonshme dhe metafizike, të fiksuara dhe të përhershme të së fshehtës dhe të botës së përtejme.

Një paradigmë e tillë përfundimisht nuk mund të përfshijë tërësinë e sistemit islam të besimit, i cili është i rrënjosur në konceptin e 'kësaj bote' dhe 'botës së përtejme' (*ed-dunja've'l-ahire*): këto dy fjalë përsëriten në Librin Hyjnor shumë herë për të pasqyruar qendërsinë e këtij koncepti në Islam. Kështu, një shoqëri islame ka nevojë për një paradigmë dhe metodologji islame, dhe dijetarët muslimanë duhet të kërkojnë të prodhojnë njohuri, që përputhen me sistemin e besimit islam dhe të rrënjosura në Librin Hyjnor të Islamit. Paradigma islame ka ekzistuar, që nga shpallja e Kuranit dhe civilizimi islam me pasurinë dhe kontributin e tij në të gjitha degët e njohurive - matematikë, mjekësi, kozmologji, gjeografi, astronomi dhe shkencë të tjera - është dëshmi e suksesit të një paradigme.

Shpallja islame, si të gjitha manifestimet e mëdha të Logos Hyjnore, jo vetëm që krijoi një fe në kuptimin e një kodi etik dhe social, por gjithashtu transformoi një segment të kozmosit dhe mendjet e atyre, që kanë jetuar brenda atij sektori kozmik. Fenomeni që formoi lëndën e shkencave islame, si dhe mendja e njerëzve, që studiojnë fenomenin, është përcaktuar gjithmonë nga një stil "shpirtëror" i veçantë dhe i transformuar nga një lloj i veçantë hiri (*berekeh*), që del drejtpërdrejt nga shpallja e Kuranit.<sup>59</sup>

Prandaj tërësia dhe shenjtëria janë karakteristikat e shkencës islame, njohurive islame dhe qytetërimit islam. Epistemologjia islame është e rrënjosur në shpirtëroren dhe shenjtërinë. Ajo që e bën shkencën islame unike është kombinimi i dimensionit humanist dhe i dimensionit hyjnor; materiales dhe të shenjtës. Katër shekuj më parë shkencë islame i dha njerëzimit një bazë shkencore, humaniste dhe shpirtërore për zhvillimin dhe përparimin e njohurive. Megjithatë shoqëritë perëndimore iu kanë besuar njohurive të tyre, jetës së tyre dhe shpirtëve të tyre në mendjet e

---

59 Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Science, An Illustrated Study* (London: World of Islam Festival Publication Company, 1976), f. 3.

njeriut, të cilat janë të kufizuara dhe të paafta për të përfshirë kompleksitetin e kozmosit dhe natyrën e njerëzimit. Shkatërrimi i natyrës, shoqërisë dhe qenieve njerëzore është një dëshmi e kufizimeve të tilla.

Akademikët dhe intelektualët kanë luftuar me çështjet e etikës dhe moralit në arenën akademike për dekada të tëra. Debatet për faktet dhe vlerat, objektivitëtin dhe subjektivitetin, fenë dhe shkencën, po pushtojnë universitetet edhe më shumë se më parë. Shkencëtarët dhe filozofët po shkonin nga një ekstrem në tjetrin, nga objektiviteti në subjektivitet dhe mbrapa. Kontradiktat dhe konfuzioni po shtrembërojnë qartësinë e vizionit dhe ndjenjës së njerëzve. Të dyja palët, edhe dijetarët perëndimorë, edhe ata lindorë ishin të hutuar dhe reagonin ndaj propozimeve të njëri-tjetrit. Reagimi më i fundit dhe më i fuqishëm që kam hasur është ai që quhet Banaie dhe Haque ‘parimi i barabartë’.<sup>60</sup> Në librin e tyre ata pohojnë, se kanë hedhur poshtë të gjitha idetë dhe konceptet e mundshme të metodave për të gjetur të vërtetën. Shkrimtarët i kundërshtojnë të gjitha ‘izmat’: pozitivizmin, relativizmin dhe misticizmin. Vështirësia sekulare si dhe pikëpamja botërore fetare refuzohen si mjete të papërshtatshme për krijimin e një sistemi vlerash për shoqërinë:

Dy burimet e zakonshme të përdorimit të moralit janë feja dhe sekularizmi (sistemet konvencionale), të cilat janë problematike për atë, se asnjëra nuk është e nënshtruar thjesht ndaj fakteve të zbuluara. Në rastin e vlerave fetare, çfarë përbën feja si fillim? Duhet të mendojmë se teologjia nuk është një shkencë universale si biologjia, sepse çdo idiot mund të kapë një copë letër dhe stilolaps dhe të shkruajë atë, që ai do të pretendonte të ishte shpallja hyjnore. Nëse nocioni i ‘fesë’ nuk është universal, për rrjedhojë vlerat që rrjedhin nga ‘feja’ nuk mund të jenë universale.<sup>61</sup>

---

60 Banaie, M. and Haque, N., *From Facts to Values: Certainty, Order, Balance and their Universal Implications* (Toronto, Canada: Optagon Publications, 1995).

61 Ibid, f. 122.

Pastaj ata vazhdojnë të hedhin poshtë sekularizmin dhe vlerat e përhershme të vendosura nga një sistem i tillë. Ata hedhin poshtë të gjitha konceptet filozofike, historike, sociale, shkencore dhe fetare nën diell dhe krijojnë fjalorin e tyre për një koncept të vjetër. 'Parimet natyrore' ose 'ligjet natyrore' kanë zëvendësuar 'equegeneric', sepse sipas autorëve koncepti i 'ligjit natyror' është keqpërdorur.

Racionaliteti, objektiviteti i fortë, faktet, shkaku dhe efekti janë fokusi i 'parimit ekuivalent'. Ne jemi kthyer në katrorin e unidimensionalitetit dhe reduktimit. Të dy autorët i refuzojnë të gjitha 'izmat' vetëm për të krijuar 'izmin' e tyre. Ata pohojnë se:

Zotësia e brendshme - gjithmonë duhet të ndërveprojë objektivisht me realitetin e jashtëm - universin. Metodologjia jonë duhet të jetë në harmoni absolute me universin e shkakut dhe të efektit, dhe për më tepër ajo duhet të jetë e qëndrueshme brendavetës.<sup>62</sup>

Autorët kanë harruar, se ne si qenie njerëzore jemi të kufizuar, dhe se ne e nxjerrim kuptimin nga përvojat tona të përditshme të thjeshta dhe komplekse, dhe se ne duhet t'i disiplinojmë mendjet dhe shpirtrat tanë, ndërsa po kuptojmë botën rreth nesh. Për më tepër ata harrojnë, se qeniet njerëzore janë shumëdimensionale në aftësitë e tyre dhe se duhet të përdorim metoda të ndryshme kërkimi për të kuptuar përvojat intelektuale dhe shpirtërore. Ne i përdorim mendjet tona për të kuptuar gjëra të caktuara, por ne i përdorim zemrat dhe shpirtrat tanë për të kuptuar dhe për t'iu dhënë kuptim çështjeve të tjera.

Prandaj çdo metodologji e përdorur nga studiuesit muslimanë duhet të jetë një metodë holistike në kuptimin e vërtetë të tërësisë. Islami e konsideron dijen në tërësinë e vet dhe këto dy perspektiva janë ilustruar nga John Sahadat.

---

62 Ibid, f. 44.

Së pari, pasi ka të bëjë me botën fenomenale dhe metodën shkencore të hulumtimit; së dyti, për sa i përket metafenomenales (d.m.th., Hyjnore dhe Shpalljes së Tij ndaj njerëzimit) dhe metodën islame të pranimit të bazuar në besim dhe saktësim, përkushtim dhe përvojë. Dija nuk është vetëm 'kozmo-antropocentrike', siç është shkenca, por edhe 'kozmo-teatropocentrike', e cila është përfshirëse e tre kornizave themelore të referencës: kozmosit, Zotit dhe njerëzimit. Kjo është baza tre-dimensionale e edukimit islam.

Arsimi perëndimor, për shkak të kufizimeve të tij është i paaftë për të kapur pasurinë dhe kompleksitetin e qenieve njerëzore, Zotit dhe kozmosit. Pra, në vend të kuptimit të fenomeneve natyrore, si një tërësi me të gjitha dimensionet e saj pozitivistët dhe relativistët i kanë prerë fenomenet në feta dhe e kanë studiuar secilën fetë veç e veç, duke supozuar se kur pjesët të bashkohen, ata do të kenë një pamje të plotë. Duke vepruar kështu, ata kanë lënë pas dore marrëdhënien midis pjesëve, sikur secila pjesë e fenomenit të jetonte në izolim dhe nuk kishte ndërveprim me pjesët e tjera.

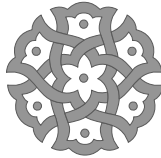
Dëmtimi që ka bërë pozitivizmi ndaj strukturës së qytetërit perëndimor është i pakthyeshëm, kryesisht për shkak se dëmi është në rrënjët e vetëdijes njerëzore. Kur një person adopton pozitivizmin, si një filozofi ose si një bazë akademike për aktivitetet dhe stërvitjet e tij intelektuale, kjo bazë bëhet një sistem besimi. Ky sistem i besimit rregullon të gjitha aktivitetet e tij të përditshme, si dhe marrëdhëniet në shtëpi dhe në punë. Trajnimi reduktues "shkencor" i ngurtë ngjyron gjithë jetën dhe aktivitetin e atij personi. Kur ai shkencëtar fillon të studiojë ndonjë fenomen, ajo ose ai fillon të zbatojë atë që është mësuar në kurset e metodologjisë. Ajo ose ai fillon të manipulojë me fenomenet, duke kontrolluar variablat, duke ndarë fenomenet nga mjedisi dhe më pas duke e copëtuar sistemin kompleks në copa, në mënyrë që të jetë në gjendje ta kontrollojë atë dhe ta studiojë



atë tërësisht. Më e rëndësishmja është, se pozitivistët ndahen nga fenomenet e studiuara, në mënyrë që të ruajnë objektivitetin. Sapo një mendje e papërpunuar është trajnuar në këto rituale shkencore, ajo do të trajtojë gjithçka dhe të gjitha në të njëjtën mënyrë. Pas shumë vitesh të një trajnimi shkencor aq të rreptë, ne si studiues mund të shohim gjallërisht dëmin, që i ka bërë mendjes perëndimore.<sup>63</sup>

---

63 Lexuesit e interesuar në këtë temë mund t'i referohen një numri të madh librash të shkruar kohët e fundit mbi dëmin që ka bërë të menduarit shkencor perëndimor për njerëzimin; për shembull: J. Saul, *Voltaire's Bastards*; H. Marcuse, *One Dimensional Man*; J. Habermas, *Communicative Competence*.



III  
NJOHURIA ISLAME





## KAPITULLI PESE

# Botëkuptimi islam: *Një dhe Shumë*

Botëkuptimi islam është fetar, racional dhe filozofik, është e gjitha, që përfshin dhe çon në njëshmërinë.

Qëllimi përfundimtar i Islamit është të zbulojë Unitetin e Parimit Hyjnor dhe të integrojë botën e shumëllojshmërisë në dritën e këtij Uniteti. Shpirtërorja në Islam është e pandashme nga ndër-gjegjësimi i Tij, i Allahut dhe i një jete të jetuar sipas Vullnetit të Tij.

Parimi i Unitetit (*tevhidit*) qëndron në zemër të mesazhit islam dhe përcakton spiritualitetin islam në të gjitha dimensionet dhe format e tij shumëfarëshe. Shpirtërore është *tevhidi* dhe shkalla e arritjes shpirtërore të arritur nga çdo qenie njerëzore është asgjë tjetër përveç shkallës së realizimit të *tevhidit* të tij ose të saj.<sup>64</sup>

Në këtë kapitull dua të hedh dritë mbi pikëpamjen islame për të ndihmuar lexuesin të shohë dallimin e mprehtë midis filozofisë laike perëndimore dhe filozofisë fetare islame. Filozofia islame është thellësisht e rrënjosur në mësimet fetare dhe teologjike. Fokusi i fesë, filozofisë dhe epistemologjisë islame është në zhvillimin e qenies njerëzore. Pastrimi i shpirtit nga mësimet morale

---

64 Nasr, *Islamic Spirituality*, f. xv.

dhe etike të Kuranit dhe mprehja e mendjes me arsyetimin dhe reflektimin mbi krijimin, universin dhe vetveten janë qëllimet përfundimtare të mësimëve dhe praktikës islame.

Mos vallë ata asnjëherë, kurrë nuk meditojnë mes vete? Me të vërtetë Allahu nuk i ka krijuar qiejt dhe tokën dhe gjithçka që është në mes, përveçse me një plan të qartë dhe me një plan të caktuar në kohë. (Kuran, 30: 8).

Qëllimi i zhvillimit të fuqisë së brendshme të qenieve njerëzore duke përfunduar të mirën dhe çrrënjosjen e së keqes përshkruhet në Islam, sepse qeniet njerëzore konsiderohen të kenë një pozitë të lartë në krijimin e Zotit. Dhe qëllimi i njerëzimit në tokë është arritja e nivelit më të lartë të përsosjes nga njohja e vetes, universit dhe Zotit - Kush është e Vërteta e Fundit - dhe nga veprimet që duhet të rrënjosen në moralin dhe etikën. Njerëzimi mban pozicionin më të lartë dhe më fisnik në tokë. Kur Zoti krijoi Ademin, Ai iu kërkoi engjëjve të përuleshin para tij për ta bërë atë të vetëdijshëm për pozicionin e tij, në mënyrë që ai të mos degradonte veten.

Kur Zoti yt iu tha engjëjve: "Unë po krijoj një njeri prej balte. Kështu, kur e kam formuar dhe e kam frymëzuar Frymën time në të, bini përmbys para tij". Kështu engjëjt u përlulën të gjithë së bashku. (Kuran, 38: 71-73).

Është e rëndësishme këtu të bëjmë një dallim midis Islamit, që është thelbi, dhe muslimanëve apo shoqërive muslimane, të cilat janë praktika aktuale - dhe nganjëherë në dallim të thellë me thelbin e Islamit. I. R. Faruqi thotë:

Në shkrimet e shumë autorëve Islami është i hutuar me muslimanët. Autorë të tillë e kuptojnë trashëgiminë e mendimit, veprimit dhe shprehjes së muslimanëve, si përbërës të Islamit vetë... Duke pretenduar të jetë feja e përsosur dhe primordiale

e Zotit. Islami nuk mund të identifikohet me historinë e muslimanëve. Është ideali për të cilin të gjithë muslimanët përpigjen dhe me të cilin ata duhet të përcaktohen. Prandaj objektiviteti i vërtetë kërkon, që Islami të dallohet nga historia muslimane dhe në vend të kësaj të konsiderohet, si thelbi i tij, kriteri dhe masa e tij.<sup>65</sup>

Përsosja nga pikëpamja islame shoqërohet me njohuri dhe veprim. Kjo dije, megjithatë nuk është për hir të saj. Kjo është kryesisht rruga e drejtë për të kuptuar veten, universin, dhe përfundimisht Zotin, dhe për ta sjellë një të afërt me Të. Siç tha Ibn Sina shpirti njerëzor po mëson vazhdimisht për t'u bashkuar me 'intelektin aktiv'. Kurani bazohet në të vërtetën përfundimtare të dijes së Zotit dhe ajeti i parë i shpallur Pejgamberit thotë:

Lexoni: Në emër të Zotit tuaj, që e krijoi njeriun nga një mpiksje gjaku.

Lexoni: Sepse Zoti juaj është Më Mirëbërësi, i Cili mësoi nga pena. Ai i mësoi njeriut atë që ai nuk e dinte. (Kurani, 96: 1-5)

Dijetarët dhe filozofët muslimanë në periudhën e hershme të Islamit ishin besimtarë në Zot dhe në kërkimin e tyre për të vërtetën ata bënë çdo përpjekje për të kuptuar fjalët e Tij në Tekstin e Shenjtë. Ata ishin muslimanë të vërtetë, të cilët iu nënshtruan të vërtetës së fjalëve të Zotit, dhe i përlulën mendjet e tyre të fuqishme, dhe shpirtat e tyre të mençur në fjalët e Zotit, në mënyrë që të shuajnë etjen e tyre nga burimi më i pastër i dijes.

Vendet muslimane kanë vuajtur për shumë vite degjenerimin dhe shpërbërjen e dijeve dhe veprimeve të tyre. Mungesa e harmonisë, mospërputhjes dhe shtrembërimit të vazhdueshëm i kanë karakterizuar shoqëritë muslimane. Megjithatë këto shoqëri, pavarësisht nga modernizimi dhe perëndimizimi janë

---

65 al-Faruqi, Isma'il R. & Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan, 1986), f. iv. (Botimi shqip, Logos-A, Shkup, 2019)

ende fetare dhe tradicionale. Shumica e muslimanëve ende besojnë në Zotin, pejgamberët, librat, engjëjt, Ditën e Fundit dhe në Botën tjetër. Në shumicën e vendeve muslimane sot mund të vërehet ndarja dhe mosmarrëveshja mes sistemeve politike dhe ekonomike dhe sistemit social. Është lufta mes qendrës dhe periferisë. Konflikti është midis qeverisë, elitës së arsimuar dhe njerëzve të fuqishëm financiarisht dhe pjesës tjetër të shoqërisë, - njerëzve të zakonshëm.

Shumica e sistemeve arsimore, sociale dhe ekonomike, nga njëra anë, kanë qenë të bazuara në një botëkuptim perëndimor, laik, që rezulton me vendosjen e arsimit dhe teknologjisë perëndimore me gjithë kulturën që vjen me ta. Pjesa tjetër e shoqërisë, nga ana tjetër, ende ka ngjashmëri me shoqëritë e hershme muslimane. Komunitetet dhe jeta familjare të bazuara në martesat ligjore dhe normale janë ende themeli i shoqërive muslimane. Respekti për të moshuarit, prindërit dhe mësuesit është ende fryma në ato shoqëri. Shpirtërorja, devotshmëria, përkushtimi, modestia, dëlirësia dhe vetë-sakrifica nuk janë zhdukur plotësisht.

Sistemi arsimor në shoqëritë muslimane importohet dhe imponohet nga jashtë. Kjo është veçanërisht e vërtetë për arsimin e lartë, që është një transplantim i plotë i një sistemi perëndimor, me të gjitha karakteristikat materiale dhe sekulare në trupin e shoqërive islame me gjithë identitetin e tyre fetar, shpirtëror dhe tradicional. Mospërputhja mes themeleve islame dhe fetare të shoqërisë dhe sistemit arsimor laik, modern, të perëndimizuara, i cili është ndërtuar mbi atë themel, pa dyshim do të shkaktojë thyerje dhe çarje në atë ndërtesë. Përfundimisht do të bjerë, duke shkaktuar dëme të rënda, që do të zgjasin për një kohë të gjatë para se shoqëria të fillojë të rimëkëmbet.

Për shkak se botëkuptimi i Islamit mbështet një natyrë të vetme primordiale, ai favorizon një ideologji të vetme dhe një kulturë

të vetme. Vetëm një ideologji njerëzore, jo një ideologji të për-bashkët, një ideologji unike, jo një të bazuar në ndarjen dhe fragmentimin e njeriut, një ideologji primordiale, jo një orientim fitimprurës mund të mbështetet në vlerat njerëzore dhe të jetë njerëzore në thelbin e saj.<sup>66</sup>

Botëkuptimi islam nuk është thjesht fetar. Unikja e Islamit është në këtë besim të thellë dhe sfidues, si në botën materiale ashtu edhe në atë fetare: muslimanët duhet ta jetojnë këtë jetë dhe të shijojnë dhuratat e dhëna nga Zoti me përkorje, por edhe të besojnë në botën e përtejme dhe ta konsiderojnë këtë jetë një udhëtim të qëllimshëm, që duhet bërë me dije dhe të mbushet me vepra të mira. Dija dhe veprimi që muslimanët kalojnë gjithë jetën e tyre duke kultivuar janë që t'i ngrejnë ata më lart në shkallën e njerëzimit dhe të përsosmërisë, dhe t'i afrojnë ato më pranë Zotit, dhe kështu në jetën e pasosme.

Kjo përzierje e dy ekstremeve është ajo që ka Islami: kombini i një jete fetare, soditëse dhe një jete materiale, praktike, tokësore. Megjithatë mendimtari perëndimor Jürgen Habermas, për arsye të panjohura - për mua të paktën - nuk mund ta inkorporojë këtë kombinim në skemën e tij konceptuale. Ai ka ndarë botëkuptimet midis Lindjes dhe Perëndimit dhe ka krijuar një tabelë të bazuar vetëm në atë ndarje (shih Tabelën 5.1). Nga njëra anë ai përshkruan qëndrimet judaike dhe të krishtera ndaj botës, si "Aktive: Asketizëm ose Vita Activa, Asketizmi i kthyer kah bota dhe Zotëria i botës".<sup>67</sup> Nga ana tjetër ai përshkruan vështrimet e botës konfuçiane dhe hindu, si "Pasive: Misticizëm ose Vita Contemplativa, Fluturimi nga bota, Mistikja e kthyer nga bota."<sup>68</sup> Islami, një nga fetë më të mëdha në botë është përjashtuar tërësisht

---

66 Mutahhari, M., *Foundations of Islamic Thought* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1985), f. 54.

67 Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*. Përkthyer nga Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1984), f. 205.

68 Ibid, fq. 205-211.



nga diskutimi i mësipërm nga Habermasi! Islami, në të vërtetë bie midis këtyre dy ekstremeve dhe i sfidon ithtarët e tij për të mbajtur ekuilibrin midis aktives dhe pasives për të krijuar një mënyrë të balancuar dhe harmonike të të jetuarit dhe të menduarit.

Botëkuptimi islam i nxit ithtarët e tij të bashkojnë dijen dhe veprimin për të krijuar një sintezë të dijes së vetme dhe për të realizuar botëkuptimin islam të *tevhidit*. Për të sintetizuar kundërshtitë dhe kontradiktat nevojitet një mendim dialektik, sipas mendimit tim, të jetë në gjendje të arrijë unitetin dhe *tevhidin*.

Qëndrimet ndaj botës<sup>69</sup>

[Tabela 5.1]

<p>Mënyrat e Kërkimit të Shpëtimit ose të Sigurimit të Botës Vlerësimi i Botës si një tërësi Refuzimi i Botës Afirmimi i Botës</p>	<p>Asketizëm aktiv ose Vita Activa Zotërimi i Botës Përshtatja ndaj Fjalës (Konfuçianizmi)</p>	<p>Misticizëm pasiv ose Vita Contemplativa Fluturimi nga Bota (Hinduizmi)</p>
--	--	---

Pjesët në vijim kanë të bëjnë me (1) botëkuptimin islam; (2) Epistemologjinë islame; dhe (3) teorinë e dijes (njohurisë) dhe vlerave (etikës) të Gazalit.

## BOTËKUPTIMI ISLAM I *TEVHIDIT*

Botëkuptimi Islam, siç thuhet nga Mutahhari është fetar, filozofik dhe racional. Është një botëkuptim për *tevhid* ose monizëm. Ky botëkuptim e konsideron Zotin, si realitet absolut dhe burimin e qenies. *Tevhid* është esenca e Islamit, është akti i afirmimit të Zotit, që të jetë Krijuesi Një, Absolut, i Përjetshëm dhe i Jashtëzakonshëm.

69 Ibid.

Si afirmimi i unitetit absolut të Zotit *tevhidi* është afirmimi i unitetit të së vërtetës. Zoti në Islam është e vërteta. Uniteti i tij është uniteti i burimeve të së vërtetës. Zoti është krijuesi i natyrës prej nga njeriu nxjerr dijen e tij. Objekti i dijes janë modelet e natyrës, të cilat janë vepra e Zotit. Sigurisht Zoti i njuh ato pasi Ai është autori i tyre, dhe po aq me siguri Ai është burimi i shpalljes. Ai i jep njeriut njohjen e Tij; dhe njohuria e Tij është absolute dhe universale ... Zoti është i përsosur dhe i gjithëdijshëm. Ai nuk bën gabime. Përndryshe Ai nuk do të ishte Zoti, i Jashtëzakonshmi i Islamit.<sup>70</sup>

Meqenëse *tevhidi* është thelbi i Islamit do të diskutohet me hollësi, veçanërisht pasi koncepti kalon nëpër këtë libër, si një lumë që kalon përmes luginave dhe fushave dhe sjell jetën në tokat aty pranë. Dialektika e *tevhidit* është baza e këtij libri, duke bashkuar idetë dhe duke iu dhënë jetën atyre. Koncepti i 'dialektikës së *tevhidit*' - manifestimet e saj të ndryshme dhe dukshëm të kundërta - mund të shkaktojnë shqetësim te disa lexues, për shkak të kuptimit paradoksal që ai mbart. *Tevhidi* nënkupton njëshmërinë dhe unitetin, ndërsa dialektika nënkupton kundërshtimin e ideve dhe konfliktin. Megjithatë për mua është një mënyrë tjetër për të kuptuar 'Një dhe shumë'. Dialektika është e ngulitur në *tevhid* natyrisht, siç do të shpjegohet më poshtë. *Tevhidi* është diskutuar nga dijetarët muslimanë në dy nivele: teorike dhe praktike. Nga pikëpamja teorike dijetarët muslimanë besojnë në Zotin si Qenie Një dhe Absolute, dhe burimi i vetëm i së vërtetës dhe i dijes. Sipas Ibn Sinait, për shkak se një e vërtetë e pafundme konsiderohet e pamundur,

ky zinxhir [i qenies] si tërësi duhet të përfundojë në një qenie që është e shenjtë, e thjeshtë dhe një, thelbi i së cilës është vetë ekzistenca e saj dhe për këtë arsye është e pavarur dhe nuk ka nevojë për diçka tjetër, që ta japë atë ekzistencë. Për shkak se

---

70 al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, f. 79.

ekzistenca e tij nuk është e kushtëzuar ose e domosdoshme nga diçka tjetër, por është e domosdoshme dhe e përjetshme në vetvete, ai plotëson kushtin e të qenit shkak i domosdoshëm i gjithë zinxhirit, që përbën botën e përjetshme të gjërave ekzistuese kontigjente.<sup>71</sup>

Megjithatë muslimanët nga një këndvështrim praktik janë të detyruar të ndjekin rrugën dialektike të *tevhidit*, jo vetëm si thelbin e besimit të tyre, por edhe për të sjellë unitet dhe harmoni në jetën dhe mendimet e tyre. Realiteti ka dy lloje të përgjithshme: absolute dhe relative, shpirtërore dhe materiale, botërore dhe të tjera, të qëndrueshme dhe të ndryshueshme, të përjetshme dhe të përkohshme. Prandaj muslimanët përdorin konceptin e dialektikës së *tevhidit* për të unifikuar këto koncepte dukshëm kontradiktore. Nga pikëpamja islame këto koncepte janë komplementare dhe jo kontradiktore. Kjo është arsyeja pse muslimanët e vërtetë nuk besojnë në shkollat e mendimit të 'ose-ose'. Realitetet janë të dyfishta: një shembull i t hjeshtë dhe i vetëkuptueshëm është njerëzimi. Një qenie njerëzore ka një trup, mendje dhe shpirt. Për të qenë në gjendje të funksionojë siç duhet, një aspekt nuk duhet të zhvillohet në kurriz të të tjerëve. Detyra e njerëzimit është të ruajë ekuilibrin, në mënyrë që secila pjesë të plotësojë të tjerat, në vend që të jetë në konflikt me ato. Unifikimi ose mbajtja e balancës midis ekstremeve, nuk është një detyrë e lehtë. Jeta është plot me ironi dhe paradokse në të cilat njeriu duhet të marrë vendime, por edhe të mbajë ekuilibrin e brendshëm dhe të jashtëm të vetes. "Meqenëse modeli hyjnor është norma që realiteti duhet ta aktualizojë, analiza e asaj se çfarë është duhet të mos e harrojë kurrë atë, se çfarë duhet të jetë."<sup>72</sup>

71 Mahdi, M., 'The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism,' *The Encyclopaedia Britannica*, vol. 22 (1987), f. 27.

72 al-Faruqi, Isma'il R. and Nasseef, Abdullah Omar, (eds.), *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981), f. 17. Emphasis added.

Në sipërfaqe kjo tingëllon si një version tjetër i idealizmit dialektik të Hegelit ose realizmit dialektik të Marksit. Sharif, në një përpjekje për të sqaruar dallimet nga pikëpamja islame paraqet hipotezën e mëposhtme: idetë hegeliane dhe realitetet marksiste nuk janë të natyrës së kundërt; ato janë në konflikt<sup>73</sup>. Ato janë ide ndërluftuese ndëretnike ose realitete ndërluftuese. Në rastin e klasave të Marksit ato ndahen nga armiqësia dhe urrejtja.

Në lëvizjen e historisë [si pas botëkuptimit islam] vetet e vërteta tërhiqen nga idealet dhe më pas në realizimin e tyre sintetizohen me ta. Kjo lëvizje është dialektike, por është krejtësisht e ndryshme nga dialektika hegeliane ose marksiste. Tezat dhe anti-tezat e tyre janë duke luftuar kundër njëra-tjetrës. Këtu nuk po luftohet “kundër”, por “për” tjetrën... Dialektika e shoqërisë njerëzore, sipas kësaj formule nuk është një luftë e klasave ndërluftuese ose kombeve ndërluftuese, por një luftë kundër kufizimeve për të realizuar qëllimet dhe idetë, të cilat janë të dëshiruara dhe të dashura, në vend që të jenë të luftuara.<sup>74</sup>

Duke adoptuar dhe duke praktikuar një botëkuptim një musliman trajnohet të jetë një i tërë i integruar, i cili ka një qëllim përfundimtar, atë të arritjes së nivelit më të lartë të përsosmërisë nëpërmjet luftës për dije dhe veprim ideal. Kjo është lumturia përfundimtare, sipas Gazaliut. *Tevhidi* dhe koncepti i unitetit e shpëtuan njerëzimin nga një luftë e vazhdueshme kundër idealeve, nga një shoqëri e ndarë dhe një personalitet i ndarë, që mendon, flet dhe vepron në mënyrë kontradiktore.

Ky unitet nuk duhet të ndalojë në nivel individual, por të zgjerohet në shoqëri. Jeta e komunitetit dhe struktura e familjes janë themeli i shoqërive islame. Nëse dialektika e *tevhidit* dhe e bashkësisë i nënkupton marrë dhëniet në këto komunitete,

---

73 Sharif, M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963).

74 Ibid, f.11. theks i shtuar.

njerëzit me filozofi të ndryshme në jetë mësojnë jo domosdoshmërisht pa vështirësi, si t'i sjellin dallimet e tyre së bashku dhe t'i harmonizojnë në shoqëri. Më e rëndësishmja, ata mësojnë si të jenë tolerantë dhe të pranojnë dallimet e njëri-tjetrit. Kjo nuk do të thotë pajtueshmëri me një ideologji apo një tjetër.

Për secilin prej jush, Ne caktuam një ligj dhe një rrugë, dhe sikur të donte Allahu, Ai do të bënte një popull të vetëm, por që Ai t'ju provonte në atë që Ai ju dha, pra, përpiquni me njëri-tjetrin që të shpejtohet tek veprat e virtytshme. Tek Allahut të gjithë do të kthehen, kështu që Ai do t'ju njoftojë për atë në të cilën ju keni ndryshuar. (Kuran, 5:48)

*Tevhidi* është një parim, që i nxit njerëzit të jenë të hapur dhe tolerantë ndaj pikëpamjeve të kundërta, duke diskutuar dallimet dhe duke u përpjekur të zgjedhin një pikëpamje, që është më afër të vërtetës së fundit, domethënë fjalëve të Zotit, ose asaj që të bën të mos devijosh nga rruga e drejtë. "Kjo është një dialektikë e dashurisë dhe jo e urrejtjes. Ai udhëheq individët, masat, klasat, kombet dhe qytetërimet nga niveli më i ulët deri tek më i larti dhe nga shkallët e larta në ato më të larta të arritjes."<sup>75</sup>

Pra, dialektika, e cila është e ngulitur në *tevhid* i lartëson qeniet njerëzore nga materialja në jetën shpirtërore nëpërmjet dijes dhe veprimit. Njohja e vetes, e gjithësisë dhe e Zotit çon në realizimin e së vërtetës së fundit dhe se Autori i këtij krijimi është e Vërteta e Fundit. Kjo i nxit besimtarët e vërtetë të përpiqen për idealin dhe të kuptojnë, se e vërteta është vetëm një mjet për t'u ngritur mbi dëshirat e tyre, dhe duke u ngjitur drejt dritës së vërtetë, si luledielli që drejton lëvizjet e veta për t'u përballur me diellin, ose çdo bimë që lufton drejt dritës, nëse mbahet në errësirë.

Njeriu zë një pozitë në mes të rrugës midis kafshëve dhe engjëjve; dhe cilësia e tij dalluese është dija. Ai ose mund të rritet në nivelin e engjëjve me ndihmën e dijes, ose të bjerë në nivelin e

---

75 Ibid.

kafshëve, duke e lënë zemërimin dhe epshin e tij të mbizotërojnë. Prandaj është dija që ndihmon rritjen e elementit hyjnor në të dhe e bën të mundur realizimin e idealit.<sup>76</sup>

Prandaj koncepti i *Tevhidit* i tregon muslimanëve domosdoshmërinë për një kërkim të vazhdueshëm për të vërtetën, për të balancuar dialektikën e së vërtetës dhe idealit dhe për të depërtuar në të padukshmen dhe të padukshmit për të qenë në gjendje të gjejnë dhe gjykojnë për vete vlefshmërinë e asaj të vërtete.

*Tevhidi* është një parim hyjnor për të menduarit e lirë, atë lloj të të menduarit, i cili bazohet në një dialektikë ndërmjet ideve të kundërta, që duken dhe i japin mundësinë gjithsecilit për të shprehur mendimin e tij ose të saj. Kjo shprehje mendimi duhet të bazohet në një kërkim për të vërtetën dhe mbi dijen. Kështu, fjalimi i lirë dhe zgjedhja e lirë e një filozofie mbi tjetrën janë të rrënjosura në dijen dhe në realizimin e fakteve, jo në opinionin publik dhe në imazhet e shtrembëruara të injektuara nga mediat, të cilat kontrollohen nga një grup politikanësh dhe biznesmenësh, që duan të drejtojnë të gjithë botë.

*Tevhidi* është thelbi i Islamit dhe karakteristikat e tij të unitetit, harmonisë dhe njëshmërisë janë ato, që e bëjnë Islamin unik, gjithëpërfshirës dhe të gjithë-përfshirë. Është kjo ndjenjë e misterit, që e bën atë të thjeshtë dhe të kuptueshëm për njerëzit e zakonshëm dhe akoma kompleks dhe të vështirë për studiuesit dhe filozofët e mëdhenj, të cilët e kalojnë të gjithë jetën e tyre në kërkim të së vërtetës dhe në përpjekje për të zbuluar misteret e Kuranit. Është kjo përzierje e thjeshtësisë dhe kompleksitetit, e absolutes dhe relatives, e të qëndrueshmes dhe të ndryshueshmes, e të përjetshmes dhe të përkohshmes, shpirtit dhe trupit, e të mirës dhe të keqes, që sfidon njerëzimin dhe i kërkon atij të kërkojë të vërtetën. Prandaj sfida për muslimanët është, që nga

---

76 Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali* (Aligarh, India: Muslim University, 1962), f. 64.

njëra anë të besojnë në Njeshmërinë e Zotit në mesin e të gjitha dukurive kontradiktore, se Ai është i vetmi burim i qenies dhe i së vërtetës, dhe se Dija e Tij është gjithëpërfshirëse. Nga ana tjetër muslimanët sfidohen të jetojnë dhe të mendojnë në një mënyrë harmonizuese midis të gjitha polemikave dhe dukurive kontradiktore; për të qenë në gjendje të kuptojnë idealin dhe të vërtetën dhe të përpiqen për atë të vërtetë nëpërmjet njohjes së vetes, universit dhe veprimit të manifestuar në vepra të mira për t'i shërbyer shoqërisë dhe njerëzimit në përgjithësi. Është me adoptimin e botëkuptimit islam të *tevhidit*, që muslimanët mund ta arrijnë këtë nivel të përsosmërisë.

## ZHVILLIMI NGA NJË PERSPEKTIVË ISLAME

Koncepti i zhvillimit social për Islamin është tërësisht ndryshe nga ideja aktuale e zhvillimit perëndimor. Qëllimi përfundimtar në shumicën e projekteve zhvillimore perëndimore, të cilat janë projektuar dhe eksportuar në vendet islame është përfitimi material dhe ekonomik. Në Islam një synim i tillë është vetëm fillimi i rrugës së gjatë të zhvillimit njerëzor dhe social. Zhvillimi i materialeve paraqet një fazë në përsosje në fazat më të larta. Meqenëse qeniet njerëzore konsiderohen si një mikrokozmos dhe shoqëria si një makrokozmos - kjo çështje mund të kuptohet më mirë, nëse zhvillohet diskutimi, së pari në nivel njerëzor dhe pastaj të transferohet në nivelin shoqëror. Një krahasim me psikologjinë zhvillimore dhe teoritë e zhvillimit të fëmijëve dhe të rriturve tregon, se pothuajse të gjitha këto teori fillojnë me gjendjen materiale konkrete, dhe shkojnë në fazën abstrakte dhe të panjohur. Kjo lëvizje lart është një dëshirë e lindur në të gjithë krijimin, që të synojë përsosjen. Lëvizja spirale e përsosjes nga fizikja te shpirtërorja është një shqetësim i madh në teoritë e zhvillimit.

Fazat e zhvillimit janë të lidhura në thelb me mënyrat e të menduarit. Kur synimet e zhvillimit fillojnë dhe përfundojnë në nivelin material, siç është e vërtetë për modelet laike të importuara, ato pasqyrojnë nivelin e të menduarit të projektuesve të tyre. Ato gjithashtu pasqyrojnë nivelin e përkushtimit dhe të menduarit në shoqëritë islame, që kanë rënë dakord të zbatojnë me krenari këto modele sekulare të huaja, që kanë dëmtuar identitetin islam. Zhvillimi i dialektikës së *tevhidit* është faza më e lartë e zhvillimit në Islam. Pa të menduarit dialektik muslimanët nuk mund ta pranojnë sfidën e tërësisë. Të harmonizohen dy të kundërta në një tërësi, nuk është një detyrë e lehtë. Por standardet e larta, një cilësi më e mirë e jetesës, arsimi dhe puna janë të gjitha detyra të vështira. Ato janë të gjitha sfiduese. Secila nga kornizat e mendjes mund ta bëjë jetën më të lehtë, por është njëdimensionale. Konflikti, dallimet dhe kontradiktat i përkasin vetëm botës materiale apo shpirtërore të shqyrtuara veçmas. Duke e kuptuar vështirësinë e kësaj detyre Islami propozon dialektikën e ideve, si një rrugë për të arritur dhe për të përmbushur Vullnetin Hyjnor për përsosmëri.

## MENDJA NGA NJË PERSPEKTIVË ISLAME

Një element i rëndësishëm në kalimin nga fizikja në shpirtërore është mendja. Nëpërmjet mendjes njerëzit evoluojnë për të arritur fazat më të larta të qenieve të tyre - shpirtrat e tyre. Është mendja dhe mendimi, që i ndajnë njerëzit nga jo-njerëzit. Njeriu sipas mësimave kuranore është vendosur në një hierarki mes engjëjve dhe kafshëve. Engjëjt dallohen nga intelekti i tyre i pastër dhe ata përfaqësojnë botën shpirtërore për të cilën njerëzit duhet të përpiqen; kafshët përfaqësojnë botën materiale nga e cila njerëzit duhet të lëvizin gradualisht gjatë udhëtimit të tyre të zhvillimit. Sfida për qeniet njerëzore në Islam është, se ata kanë një mendje për të menduar dhe për të vendosur për veten,



nëse duan të ngjiten në nivele më të larta ose të zbresin në nivele më të ulëta. As engjëjt, as kafshët nuk i kanë të dyja cilësitë: as sfida, as lufta nuk përjetohet në jetën e tyre. Kafshët ndjekin natyrshëm dëshirat e tyre kafshërore dhe engjëjt ndjekin intelektin e tyre të pastër, dhe dëshirën shpirtërore për të adhuruar Zotin ditë e natë. Por qeniet njerëzore e kanë pranuar sfidën, që universi refuzoi ta pranonte.

Ne [Zoti] ua ofruam amanetin [e përgjegjësive hyjnore] qiejve, tokës dhe maleve, por ata nuk e mbanin barrën dhe u frikësuan prej saj; por njeriu e mori atë mbi vete. Ai është një tiran injorant. (Kuran, 33: 72).

Prandaj zhvillimi për Islamin ka një qëllim krejtësisht të ndryshëm dhe dimensione të ndryshme. Çdo zhvillim në shoqëritë islame duhet të përqendrohet në krijimin e qenieve njerëzore si tërësi të integruara - trupi, mendja dhe shpirti. Qeniet njerëzore janë themeli dhe blloqet ndërtuese në çdo shoqëri. Nëse ato janë të fragmentuara dhe të ndara çdo ndërtim mbi atë themel do të shembet. Pra, ajo që e integron trupin dhe shpirtin është mendja. Për këtë arsye mendimi dhe reflektimi në shkollën islame të mendimit mbajnë pozicionin më të lartë. Është duke menduar dhe reflektuar mbi krijimin e universit, që dikush ngjitet nga konkreti në abstrakt, nga e përkohshmja në të përhershmen, nga relativja në absoluten, nga materialja në shpirtëroren, nga e vërteta - 'është' - në idealin e 'duhet të jetë.' Pra, rruga drejt zhvillimit njerëzor, sipas shkollës kuranore është përmes dijes.

Islami e vë theksin maksimal në përmirësimin e aftësisë së të menduarit në universin e Zotit. Pabarazia midis qenieve njerëzore nga perspektiva islame mund të justifikohet, nëse mundet në bazë të dallimeve të njohurive mes tyre. Mund të vërehet se pas fjalës 'Allah', - 'njohuria' është fjala e dytë më e përsëritur në Kuranin e Shenjtë.<sup>77</sup>

---

77 Naqvi, Syed Nawab Haider, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981), f. 152.

Dijetari musliman i shekullit të katërbëdhjetë Ibn Halduni në veprën e tij enciklopedike *El-Mukaddimeh*, e përshkruan me hollësi efektin e zhvillimit material të tepruar dhe mënyrën se si ai e shpërbën psikologjinë njerëzore dhe qytetërimet. Në bazën e paradigmës së Ibn Haldunit për ngritjen dhe rënien e një qytetërimi qëndron vizioni i tij i natyrës njerëzore, sidomos ai i tipit dialektik: një bashkëjetesë potencialisht konfliktuale e prirjeve njerëzore dhe shtazore. Daoudi e përmbledh qasjen e Ibn Haldunit si më poshtë:

Nga njëra anë predisponimet e dallueshme njerëzore, veçanërisht të menduarit dhe arsyetimi i mundësojnë njeriut të ndërtojë dhe të vazhdojë të transformojë në vazhdimësi qytetërimin njerëzor për mirë.

Nga ana tjetër Ibn Halduni e konsideron mbizotërimin e sjelljes së Njeriut nga forcat materialiste, si një pengesë e madhe në teori për bazat më themelore të qytetërimin njerëzor, dhe në të njëjtën kohë si faktor shkatërrues, në praktikë për zhvillimin e atyre themeleve. Kështu për autorin e Mukaddimes vetë ngritja e qytetërimin musliman arab, duket se ka qenë e kushtëzuar nga kushtet e caktuara, që ekzistonin midis themeluesve të mëparshëm / beduinëve të perandorisë. Ibn Halduni i përshkruan *beduinët*, si njerëzit për të cilët punët e kësaj bote nuk shkojnë përtej nevojave themelore. Natyra e tyre ruhet pa zakone të shtrembëruara. Ata janë njerëz, që i pranojnë të vërtetat fetare dhe udhëzimet e duhura. Bashkëpunimi është i fortë në mesin e tyre për shkak të frymës mbizotëruese të Asabijes (ndjenja e grupit, solidaritetit grupor).<sup>78</sup>

Prandaj, sipas Ibn Haldunit zhvillimi i tepruar materialist shpie në korrupsionin dhe rënien e pashmangshme të shoqërive dhe individëve. Për Islamin përmbushja materialiste duhet të praktikohet me përkorje për të kënaqur nevojat themelore të qenieve njerëzore dhe për t'iu mundësuar atyre të vazhdojnë udhëtimin

---

78 Daoudi, Mahmoud, 'An Intro-duction to the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking,' *The Islamic Quarterly*, vol. 32, no. 1 (1988), f.15.

e tyre të transformimit në nivele më të larta. Korrupsioni i shumicës së vendeve islame dhe muslimanëve individualë është pjesërisht, për shkak të programeve të modernizimit të nisura në shoqëritë islame. Zhvillimi ekonomik dhe rritja materialiste janë tiparet kryesore të këtyre programeve. Idetë e shekullit të katërbëdhjetë të Ibn Haldunit janë me rëndësi të veçantë:

Në këtë lloj kulture individi tipik është bërë thellësisht materialist dhe i orientuar drejt luksit. Mendimi dhe arsyetimi i tij [tiparet e dallueshme njerëzore sipas Ibn Haldunit] janë gjithnjë e më shumë të preokupuara me kënaqësinë e lakmisë së tij të ngutshme materialiste [shtazarake]. Me përhapjen e kësaj tendence në të gjitha klasat shoqërore dhe kategoritë e popullsisë një egoizëm individualist në rritje detyrohet të lindë. Dhe me këtë solidariteti social i shoqërisë / qytetërimit është dëmtuar seriozisht.<sup>79</sup>

Ekziston një dallim i mprehtë ndërmjet pikëpamjes botërore laike të orientuar materialisht dhe pikëpamjes botërore islame fetare. Sipas Islamit jeta nuk përfundon në këtë botë. Është vetëm trupi material që priset; kurse shpirti e vazhdon udhëtimin e tij në botën tjetër. Është në botën tjetër që veprimet dhe njohuritë e qenieve njerëzore gjykohen dhe vlerësohen. Jeta është një udhëtim i qëllimshëm, qëllimi i së cilës është uniteti i njohurisë së Zotit. Pra, qëllimi përfundimtar është kuptimi i esencës së ekzistencës nëpërmjet njohjes së vetes, që çon në kuptimin e thelbit në njohurinë e Zotit, që është e vërteta e fundit. Për të arritur këtë qëllim, njerëzit së pari duhet ta kuptojnë thelbin e qenies së tyre.

## NDËRGJEGJËSIMI

Nga një perspektivë islame përsosmëria korrespondon me një vetëdije të shpirtit, që ndodhet në qendër të çdo personi. Duke e

---

79 Ibid, f. 10.

kuptuar se ka një domethënie më të lartë për jetën, sesa thjesht kënaqësia e nevojave materiale bazë, individët janë të motivuar që të synojnë atë qëllim të lartë. Kur spiritualiteti bëhet qendra e qenies dhe materialia bëhet periferi individët zhvillohen gradualisht dhe dialektikisht, dhe largohen nga shumëllojshmëria e kësaj bote për në unitetin e Parimit Hyjnor. Vetëdijesimi në të gjitha fetë lidhet me njohurinë e shpirtit. Sidoqoftë shpirti është një fenomen misterioz, që nuk i jep sekretet e tij, madje deri në mençurinë e lashtë.

Udhëtimi fillon nga vetja e brendshme për të arritur Një të Fundit. Nëse transformimi i vetes mund të përshkruhet në kuptimin e një udhëtimi nga papërsosmëria në përsosmëri, ose nga harresa në kujtim dhe ndërgjegje, mund të kuptohet edhe si një kalim nga shpërndarja në unitet. Vetja është një realitet i vetëm me shumë zotësi dhe përmasa. Njëshmëria qëndron në drejtimin e shpirtit hyjnor / njerëzor, ndërsa shumëfishimi i tij i përket trupit me pjesët dhe funksionet e shumta.

Këtu imazhi gjeometrik është ai i një pike në qendër të rrethit, sa më shumë që vetja kthehet drejt qendrës apo burimit të vet, shpirtit, aq më shumë bëhet i integruar dhe i tërë. Por sa më shumë të çon drejt periferisë, trupit dhe botës, aq më shumë bëhet i shpërndarë. 'Përsosmëria' ose 'kujtesa' e plotë pastaj korrespondon me ndërgjegjësimin e vendosur në qendër të rrethit. Rrethoja nuk e tërheq më veten, duke e tërhequr atë në shpërndarje, por përkundrazi përfaqëson vetë-manifestimin aktiv dhe vetëdijen e vet brenda kufijve të natyrës së saj të përsosur.<sup>80</sup>

Pastrimi i shpirtit është një tjetër sfidë për muslimanët, që i tërheq ata drejt qenies së brendshme, edhe më shumë për të zbuluar dhe zbuluar sekretet e shpirtit. Sufiu Xhelal'ud-din Rumi thotë:

---

80 Murata, S., 'Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam,' *The Islamic Quarterly*, vol. 33, no. 3(1989), f. 171.

Pejgamberi e lidhi njohjen e Zotit me njohjen e shpirtit dhe e bëri të parën të kushtëzuar me këtë të fundit, kur tha: “Ai që e njeh shpirtin e tij e njeh Zotin e tij.” Kjo tregon, se asnjë qenie e krijuar nuk mund ta njohë shpirtin me të gjitha atributet e tij ose të arrijë në thelbin më të thellë të njohurive të tij, më shumë se sa njohja e thelbit më të thellë të Zotit, që mund të arrihet.<sup>81</sup>

Ndërgjegjësimi, njohja e shpirtit dhe përsosmëria janë të ndërlidhura dhe të çojnë në kuptimin e Unitetit të Parimit Hyjnor. Në proceset e përsosjes shpirti është i ndarë midis gjendjeve të kësaj bote dhe atyre të botës tjetër. Sa më shumë i reziston shpirti tundimit për të kënaqur dëshirat materiale, aq më tej lëviz përgjatë rrugës së pastrimit dhe përsosjes.

---

81 Ibid, f. 175.



## KAPITULLI GJASHTË

# Paradigma Islame

Një paradigmë islame është e domosdoshme për universitetet islame dhe për prodhimin e dijeve islame. Ajo duhet të jetë një paradigmë holistike, gjithëpërfshirëse dhe e integruar, që mund të përfshijë tërësinë e mendimit islam. Nga perspektiva arsimore botëkuptimi islam mund të përkthehet në komponentët e mëposhtëm, që mund të kapin unikalitetin dhe tërësinë e shkollës islame të mendimit dhe të prodhojnë dije islame.

Paradigma islame përfshin:

- 1) psikologjinë shpirtërore islame;
- 2) epistemologjinë;
- 3) ontologjinë;
- 4) eskatologjinë;
- 5) sociologjinë dhe ;
- 6) metodologjinë.

Tema e përbashkët në të gjitha komponentët e paradigmës është parimi i *tevhidit*. Paradigma islame mund të përkufizohet, si një paradigmë holistike dhe e integruar. Nga njëra anë është hyjnore, shpirtërore, fetare, e përjetshme, konstante, absolute dhe

ideale. Nga ana tjetër është njerëzore, materiale, racionale, e përkohshme, e ndryshueshme dhe relative. Këto dy të kundërta janë të ndërthurura thellë nga dialektika e *tevhidit*.

Në themel parimet e paradigmës islame do të diskutohen me hollësi në seksionet e mëposhtme.

## PSIKOLOGJIA SHPIRTËRORE ISLAME: UNITETI I VETES

Një sistem i shëndoshë holistik është i mundur vetëm, kur është i ndërtuar mbi natyrën e fortë psikologjike të qenies njerëzore. Sipas shkollës islame të mendimit njerëzit janë mëkëmbësit e Zotit në tokë dhe e kanë potencialin për të qenë më të lartë se engjëjt.

Islami e sheh njerëzimin si mëkëmbësit e Zotit në tokë dhe projektimin, ashtu siç ishte të dimensionit vertikal dhe të planit horizontal. Të dhuruar me inteligjencë në kuptimin e vërtetë të termit, vetëm njerëzit nga të gjitha krijesat janë të aftë të njohin realitetin, për të cilin ata vetë janë një manifestim dhe në dritën e kësaj dijeje, të rritjes mbi vetveten e tyre tokësore dhe të kushtëzuar.

I dhuruar me fuqinë e fjalës ai vetëm qëndron para Zotit, si bashkëbisedues i vlefshëm i Tij. Nëpërmjet Shpalljes ashtu si edhe përmes frymëzimit Zoti flet për krijimin e Tij, nëpërmjet lutjes, si dhe nëpërmjet një këshille të vetëdijshme, që është një formë e heshtur e komunikimit, njeriu i flet Zotit dhe e bën këtë në emër të krijimit të paarsyeshëm që e rrethon. Ai është potencialisht nëse jo në të vërtetë më i lartë se engjëjt, sepse natyra e tij pasqyron tërësinë dhe mund të jetë i kënaqur me asgjë më pak se sa me totalin.<sup>82</sup>

---

82 Eaton, C. G., 'Man' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, f. 358. Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Spirituality: Foundations*, f. xviii. Langgulung, Hassan, 'Ibn Sina as an Educationist,' *The Islamic Quarterly*, vëll. 32, nr. 2 (1988).

Për shkak të pozitës që i jepet njeriut në Islam çdo sistem arsimor islam duhet së pari të pranojë dhe të zhvillojë qenie njerëzore të integruara. Sistemi arsimor duhet t'i drejtohet nxënësit musliman, si një person i tërë, i cili zotëron trup, mendje dhe shpirt dhe të përgatisë aftësitë e ndryshme të atij personi për të kuptuar të gjithë tërësinë e jetës dhe për këtë arsye unitetin e Parimit Hyjnor.

## EPISTEMOLOGJIA ISLAME: UNITETI I DIJES

Parimi i dytë në paradigmen islame merret me unitetin e dijes. Njësia dhe vetëdija e vetvetes çojnë në kuptimin e unitetit të njohurisë së Zotit. Një edukim holistik duhet të udhëheqë pasesit e tij nëpërmjet vëzhgimit dhe reflektimit mbi natyrën për të kuptuar unitetin, që lidh krijimin e Zotit. Një edukim holistik integron dhe bashkon shpirtëroren dhe fiziken. Shpirtërorja nuk e kundërshton kurrë përdorimin e materies.

Përkundrazi gjithnjë e shfrytëzon formalen, të cilën e bën të brendshme. Gjithashtu shpirtërorja nuk mund të barazohet thjesht me ezoterikun, në krahasim me atë ekzoterike. Megjithëse shpirtërorja është më e lidhur ngushtë me dimensionin ezoterik *ilmi-batin* të Islamit sesa me ndonjë aspekt tjetër të fesë, ajo gjithashtu është shumë e shqetësuar me aktet ekzoterike dhe Ligjin Hyjnor, si dhe me teologjinë, filozofinë, artet dhe shkencat e krijuara nga Islami dhe qytetërimi i tij. Por shqetësimi i saj për ekzoteriken është gjithmonë një udhëtim nga jashtë në vendbanimin e brendshëm.<sup>83</sup>

Kështu një kurrikulë holistike duhet të krijohet në një fondacion kuranor, që integron njohuritë fizike, shkencore dhe fetare /

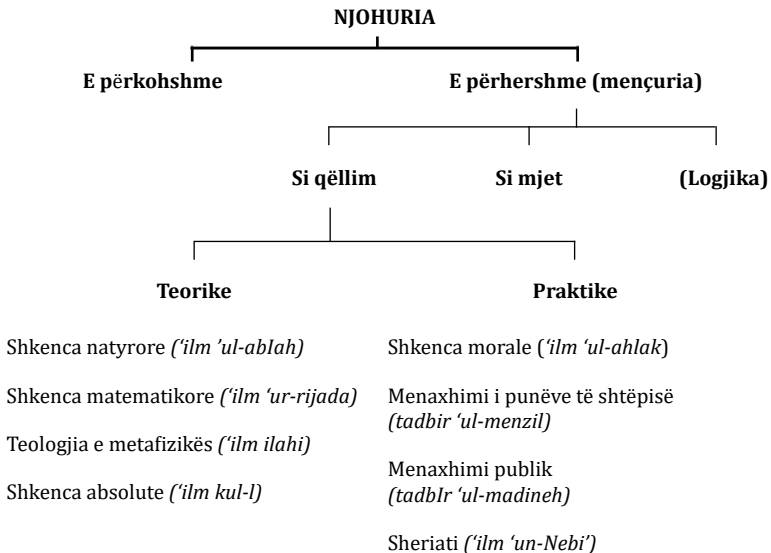
---

83 Nasr, *Islamic Spirituality*, f. 345.



shpirtërore. Teoritë e dijes të Ibn Sinas dhe Gazaliut janë ndërtuar mbi një bazë kuranore. Një analizë e klasifikimit të njohurive nga Ibn Sinai do të tregojë reflektimin e mësimin kuranor dhe theksin në transaksionin e jetës dhe kësaj bote (ed-din ve'd-dunja). Koncepti i përjetshëm dhe i përkohshëm i kësaj bote dhe i botës tjetër përfshihet në klasifikimin e dijes së Ibn Sinait, i cili pasqyron teorinë e tij të dijes. Të dy dijetarët e njohin dijen, si të përkohshme dhe shumëvjeçare, por një njohje shumëvjeçare është qëllimi për të cilin muslimanët duhet të përpiqen. Tabela 6.1 tregon klasifikimin e njohurive sipas Ibn Sinait.

Klasifikimi i njohurive sipas Ibn Sinait<sup>84</sup>  
[Tabela 6.1]



84 Abdul Haleem, M., 'The Hereafter and the Here-and-Now in the Qur'an,' *The Islamic Quarterly*, vëll. 33, nr. 2 (1989), f. 119.

Ibn Sinai e përcaktoi qëllimin e filozofisë teorike - përsosjen e shpirtit nëpërmjet dijes - si "shfaqja e besimit pozitiv të gjërave", ndërsa qëllimet e filozofisë praktike u përcaktuan jo vetëm si përsosje e shpirtit përmes dijes, por edhe duke vepruar në përputhje me kërkesat e kësaj dijeje. Prandaj qëllimi i filozofisë teorike është e vërteta, ndërsa qëllimi i filozofisë praktike është mirësia.

Ibn Sinai e ndau filozofinë teorike në tri lloje të shkencave, sipas shkallës së lidhjes së tyre me materien dhe lëvizjen ose pavarësinë e tyre:

1. shkencat natyrore, të cilat ai i quajti shkencat më të ulëta;
2. Shkencat matematikore, të cilat ai i quajti shkencat e mesme;
3. shkencat teologjike ose metafizike, të cilat ai i quajti shkencat më të larta; që është, sipas abstraksionit të tyre dhe pavarësisë nga materia.

Filozofia praktike u nda gjithashtu në tri degë të dijes:

1. Etika apo morali (*'ilm 'ul-ahlak*), i cili ka të bëjë me menaxhimin e sjelljes njerëzore, si një individ ose pastërtinë e vetvetes;
2. Menaxhimi i familjes (*'ilm tadbir el-menzil*) ose pragmatizmi i një burri si anëtar i një familje, e cila ka të bëjë me marrëdhënien e një burri me gruan e tij, fëmijët e tij dhe anëtarët e tij të brendshëm, si dhe menaxhimin e jetesës dhe të ardhurave familjare;
3. Menaxhimi publik (*'ilm tadbir el-medineh*) ose pragmatizmi i një burri, si anëtar i një komuniteti, i cili ka të bëjë me politikën e një qyteti, një shteti, si dhe një bashkësie shtetesh.

Ajo që i karakterizoi filozofët klasikë muslimanë ishte njohuria e tyre e një game të gjerë disiplinash, dhe në të njëjtën kohë aftësia e tyre për të unifikuar diversitetin dhe për të kuptuar unitetin e njohurisë së Zotit. Është shpirtëror dhe koncepti dialektik i *tevhidit*, që krijon tërësi dhe unitet në vetvete dhe në dituri.

## ONTOLOGJIA DHE METAFIZIKA ISLAME: UNITETI I KOZMOSIT DHE RENDI NATYROR

Parimi i tretë në paradigmen islame është kuptimi i unitetit të natyrës, universit fizik dhe sferave metafizike. Reflektimi në kozmos dhe rendi natyror ndriçojnë aspektet shpirtërore të marrëdhënieve midis njerëzve dhe botës rreth tyre. Kurani i fton njerëzit të reflektojnë mbi shenjat në natyrë, si dhe mbi ato brenda tyre për të kuptuar unitetin themelor midis këtyre rendeve të ndërlydhura të realitetit. Theksi në aspektin e zhvillimit shpirtëror është vendosur fort në ndriçimin e shenjave të brendshme.

Prandaj, spiritualiteti islam është i bazuar jo vetëm në leximin e Kuranit të shkruar në *Kur'an et-tedvin*, por edhe në deshirimin e tekstit të Kuranit kozmik *al-Kur'an at-takvin*, i cili është plotësuesi i tij. Natyra në spiritualitetin islam, për rrjedhojë, nuk është kundërshtari, por miku i udhëtarit në rrugën shpirtërore dhe një ndihmë për personin e vizionit shpirtëror në udhëtimin nëpërmjet formave të tij në botën e Shpirtit, që është origjina e të dyve, njeriut dhe kozmosit.<sup>85</sup>

Koncepti i natyrës gjen vendin e tij të përshtatshëm në kontekstin e përgjithshëm të kozmologjisë islame, e cila vepron si një urë, që lidh metafizikën e pastër me degët e shkencës, që merren me botën fizike. Prandaj studimi i natyrës mund të zbulojë një aspekt të mençurisë hyjnore, me kusht që një studim i tillë të mos e ndajë botën nga parimi i saj hyjnor. Kështu një kurrikulë holistike islame e ndërtuar mbi konceptin e natyrës është në gjendje të mbjellë në mendjen dhe shpirtin e nxënësit farat e njëshmërisë dhe unitetit të Parimit Hyjnor. Lidhja e sekreteve të shpirtit me unitetin e Njohurisë së Zotit dhe shenjat në rendin kozmik i lidh nxënësit me konceptin e *tevhidit*, dhe i çon ata në të njohurit e urtësisë hyjnore dhe rëndësisë së jetës

---

85 Murata, 'Masculine-Feminine Complementary,' f. 182.

dhe vdekjes. Njohja e marrëdhënieve ndërmjet mikrokozmosit dhe makrokozmosit duhet të zhvillohet, si një parim i madh në paradigmen islame.

Ne do t'iu tregojmë atyre shenjat [ajat] tona në horizonte dhe brenda vetes, derisa t'iu bëhet e qartë atyre, se Ai është e vërteta. (Kurani, 41: 53).

## ESKATOLOGJIA ISLAME: UNITETI I JETËS

Parimi i katërt në paradigmen islame është kuptimi i destinacionit përfundimtar. Tema e ahiretit mund të diskutohet nën epistemologjinë islame në klasifikimin fetar, por këtu diskutohet për shkak të rëndësisë së saj. E ardhmja është një nga temat më themelore në Kuran. Koncepti i ahiretit është i rëndësishëm në arsimin islam holistik, sepse rrit zgjuarsinë e nxënësve duke drejtuar vëmendjen e tyre në botën tjetër. Përveç kësaj duke paraqitur temat e botës së përtejme dhe të së tashmes në të njëjtën kohë nxënësit janë në gjendje të shohin rëndësinë e kësaj bote dhe të botës tjetër, duke i ndihmuar ata që të zhvillojnë mendimin e tyre dialektik, dhe të mbajnë balancën midis dy ideve të kundërta. Bota e përjetme është diskutuar gjithmonë në Kuran, në lidhje me këtë botë:

Gjuhësisht, nuk është e mundur që në Kuran të flitet për një [botë] pa iu referuar botës tjetër, meqë çdo term i përdorur për secilën është krahasimi me tjetrën. Kështu: *ael-ula* dhe *el-ahira* (i pari dhe i fundit); *ed-dunja* dhe *el-ahir* (më e afërt dhe më e tejshme / e fundit). As nuk ka një emër të veçantë për veten që nuk i referohet tjetrit. Rrjedhimisht frekuenca e shfaqjes në Kuran është e njëjtë, në rastin e *dunja* dhe *ahira*: 115 herë.<sup>86</sup>

---

86 Nasr, *Islamic Spirituality*, f.xv.

Muslimanët kujtohen vazhdimisht për ahiretin, në mënyrë që ata të mos e harrojnë thelbin e ekzistencës së tyre në këtë botë. Të mohosh jetën tjetër është t'i nënshtrohesh kotësisë së urtësisë hyjnore në krijim:

“A menduat se Ne ju krijuam kot dhe se nuk do të na ktheheni?”  
(Kuran, 23: 115).

Tema e botës së përtejme i siguron muslimanët me konceptin e destinacionit përfundimtar të udhëtimit të jetës. Ajo paraqet tërësinë dhe vizionin e udhëtimit të përsosjes dhe kërkimit të unitetit. Tema e ahiretit ngjall shpirtëroren në veprimet e muslimanëve gjatë gjithë jetës së tyre, nëse ndjekin fjalët e Zotit. Më e rëndësishmja, dallimet midis kësaj bote dhe botës tjetër zhvillojnë mendimin dialektik të nxënësve përgjatë vijave të *tevhidit*, duke lëvizur shpirtat dhe mendjet drejt një gjendje ekuilibri dhe kënaqësie. “Në pikëpamjen islame përsosmëria njerëzore e kuptuar, kur shpirti arrin në fazën e paqes me Zotin do të thotë, se vullneti i individit është i integruar plotësisht me vullnetin hyjnor.”<sup>87</sup>

## SOCIOLOGJIA ISLAME: UNITETI I BASHKËSISË

Parimi i pestë në paradigmen islame është i lidhur me bashkësinë dhe shoqërinë në përgjithësi. Zhvillimi i qenieve njerëzore në Islam theksohet jo vetëm sepse çon në përsosjen e individëve, por edhe sepse është i lidhur ngushtë me përsosjen e shoqërisë, në mënyrë që të përmbushë kolektivisht Vullnetin Hyjnor. Islami e kupton rëndësinë e veprimeve kolektive për përmbushjen e çdo detyre. Nuk është vetëm një fe, që mëson për spiritualitetin dhe pastrimin e shpirtit individual, por është gjithashtu një sistem shoqëror i plotë ligjet e të cilit janë të theksuara në Tekstin e Shenjtë. E tëra, përsëri dëshmohet në shkollën kuranore. Marrëdhënia intime midis individit dhe shoqërisë është një nivel tjetër i

---

87 For further details, shih Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*.

tërësisë së Islamit: një qasje e tillë holistike merr parasysh efektet reciproke, që shoqëria dhe individit kanë ndaj njëri-tjetrit.

## METODOLOGJIA ISLAME E TEVHIDIT: UNITETI I FUNDIT

Parimi i gjashtë në paradigme është nxitja e konceptit të *tevhidit*. Sipas mendimit islam një parim hyjnor i përhershëm i unitetit përshton dhe rregullon të gjitha gjërat. Shprehet në botën metafizike të Jetës së Përtejme dhe Ditës së Gjykimit, në botën e jashtme të kozmosit dhe natyrës, dhe në botën e brendshme të mendjes dhe shpirtit. Në themel të këtij rendi universal të gjërave është një unitet i gjallë, i cili është gjithpërfshirës dhe i përhershëm. Çdo gjë ka një qëllim, që është kuptimi i thelbit të natyrës hyjnore, që zhvillohet brenda saj, për të përgatitur shpirtin për të marrë të vërtetën hyjnore. Për të qenë në gjendje të kuptojnë dhe të zbulojnë thelbin e qenies dhe të ekzistencës në përgjithësi Islami iu tregon ithtarëve të tij rrugën e kuptimit të thelbit të jetës. *Tevhid* është rruga që zbulon unitetin e Zotit. *Tevhid* është thelbi dhe shpirti i Islamit. Është përmes dialektikës së *Tevhidit*, që muslimanët i pranojnë kontradiktat në qeniet, natyrën dhe universin rreth tyre. Është koncepti i *tevhidit*, që mban ekuilibrin mes shumëllojshmërive dhe kundërthënieve të ndryshme. Së fundi, *tevhidi* i jep Islamit përshtetshmërinë e tij, duke iu kujtuar ndjekësve të tij qëllimin përfundimtar të kësaj jete.

Në hyrjen e tij në *Islamic Spirituality (Spiritualiteti Islam)*, Nasri thotë:

Shpirti manifestohet në çdo religjion, ku janë ende në dispozicion ekot e botës hyjnore, por mënyra në të cilën shfaqen manifestimet e shpirtit ndryshon nga një fe në tjetrën. Në Islam, fryma merr frymë përmes gjithçkaje që e zbulon Atë dhe çon tek Ai,

sepse qëllimi përfundimtar i Islamit është të zbulojë Unitetin e Parimit Hyjnor dhe të integrojë botën e shumëllojshmërisë në dritën e këtij Uniteti. Shpirtërorja në Islam është e pandashme nga ndërgjegjësimi për Allahun dhe jetën e jetuar sipas vullnetit të Tij.<sup>7</sup>

Prandaj rrënjësja e kurrikulës holistike në konceptin e *tevhidit* dhe përdorimi i asaj, si një metodë e kërkimit do të zhvillojë të menduarit dialektik të nxënësve. Nga pikëpamja arsimore kjo mënyrë e kërkimit rrit mendimin kritik të nxënësve.

Prandaj marrja e njohurive, të menduarit, reflektimit dhe meditimit janë vetëm një dimension i zhvillimit të qenieve njerëzore. Njohuria e fituar duhet të përkthehet në diçka më konkrete, që mund të përdoret për t'i shërbyer njerëzimit. Kështu veprimi është dimension i tjetër i shkollës së mendimit islam; meditimi dhe veprimi janë dy parime të ndërlidhura në Islam. Të dyja, edhe njohuritë edhe veprimet duhet të çojnë në arritjen e qëllimit përfundimtar, i cili është përsosja e qenieve njerëzore, që çon në kuptimin e Parimit Hyjnor të Unitetit. Rruga që çon nga marrja e dijes në ekzekutimin e veprimit është etika dhe morali. Teoria e etikës e Gazaliut i përshkruan me detaje çështjet morale të dijes dhe veprimit.<sup>8</sup>

Shkurtimisht paradigma islame është gjithëpërfshirëse, zhvillimore, e qëllimshme dhe e integruar. Ajo bazohet në shkollën kuranore të mendimit dhe i nxjerr parimet e saj nga teksti i shenj-të. Të gjitha parimet e paradigmës islame çojnë në realizimin e Unitetit të Parimit Hyjnor. Psikologjia shpirtërore integron trupin, mendjen dhe shpirtin, si një tërësi e unifikuar. Për shkak se epistemologjia islame është holistike ajo i trajton aspektet materiale dhe shkencore, si dhe fetare dhe shpirtërore të diturisë. Përveç kësaj ontologjia islame dhe metafizika e adresojnë tërësinë e kozmosit dhe rendin natyror. Paradigma islame merret me natyrën dhe ligjet universale shkencërisht dhe shpirtërisht. Për më tepër

eskatologjia islame merret me të dyja, botën e përjetshme dhe botën e sotme. Kjo i tërheq nxënësit të mendojnë për të dy botët, por edhe për të kujtuar, se kjo botë është mjete për t'u kultivuar në një fund, që është në ahiret. Sociologjia islame merret me çështjet sociale dhe të komunitetit: konsiderohet detyrë e çdo individi të marrë pjesë, zhvillojë dhe përmirësojë jetën shoqërore. Më e rëndësishmja individët janë përgjegjës për ruajtjen e unitetit të shoqërisë.

Së fundi, metodologjia islame e *tevhidit* i ndihmon nxënësit (studentët) muslimanë për të kuptuar çështjet e diskutueshme të përfshira në jetë dhe në arsim. Ajo gjithashtu ndihmon në mendimin e tyre dialektik dhe kritik, të cilat konsiderohen si stadi më i lartë i zhvillimit të të rriturve. Prandaj një sistem arsimor islam holistik duhet t'i shtojë këto qëllime.







## KAPITULLI SHTATË

# Epistemologjia islame: Portë për njohuri

Epistemologjia islame paraqitet në këtë kapitull më shumë nga këndvështrimi arsimor, sesa nga një perspektivë filozofike apo teorike. Synimi është, që epistemologjia islame të jetë e arritshme për studentët muslimanë dhe studiuesit e të gjitha fakulteteve universitare. Fokusi është në strukturën e epistemologjisë islame, se si studentët mund të lidhen me të dhe se si ata mund t'i kuptojnë nga një perspektivë islame njohuritë për të cilat ata ekspozohen në Perëndim. Po synoj, gjithashtu të theksoj tërësinë e epistemologjisë islame dhe unitetin e dijes dhe vetes në Islam. Së fundi, shpresoj që studentët muslimanë dhe dijetarët në universitetet perëndimore do të zhvillojnë kuadrin e tyre për të kuptuar, analizuar dhe interpretuar studimet e tyre nga një perspektivë islame. Nëse studentët dhe dijetarët dëshirojnë të dinë më shumë për bazat filozofike të epistemologjisë islame ata mund t'i referohen burimeve origjinale, ose të përkthyer të filozofisë islame dhe epistemologjisë islame.

Sjellja e epistemologjisë nga kulla e saj e fildishtë në klasë nuk është një detyrë e lehtë. Megjithatë unë jam përpjekur të mos e thjeshtoj konceptin, por të zbuloj përmasat praktike të

epistemologjisë islame. Si mësuese, gjithmonë përpiqem të gjej anën praktike të çdo teorie dhe ta zbatoj atë në jetën reale. Shqetësimi im kryesor për studentët muslimanë në universitetet perëndimore është, se ata janë të ndarë plotësisht nga njohuritë e tyre islame në nivel universitar.

Megjithatë duhet të pranoj, se studiuesit muslimanë dhe studentët e diplomuar janë në një pozitë unike për prodhimin dhe zhvillimin e shkencës islame dhe njohurive islame në universitetet perëndimore. Ata kanë pajisjet më të mira kërkimore dhe qasje të pakufizuar në informacion. Universitetet e Amerikës Veriore dhe evropiane janë të pajisura me teknologjinë më të fundit të informacionit dhe komunikimit, që shërbejnë si shtylla kurrizore të çdo kërkimi. Bibliotekat kanë miliona libra në shumë gjuhë dhe në të gjitha lëndët. Librat arabë në të cilët ne kurrë nuk kemi pasur qasje në Lindjen e Mesme, janë në dispozicion në universitetet perëndimore. Si edukatorë dhe dijetarë muslimanë ne kemi një detyrim ndaj studentëve tanë muslimanë në Perëndim. Detyrimi ynë, sipas mendimit tim është, që dijet islame të jenë të arritshme për studentët tanë në të gjitha fushat, jo vetëm për ata që kanë fushë kryesore studimet islame. Duhet të theksohet tërësia e dijeve dhe e vetvetes, dhe shenjtëria gjithashtu, duke u përqendruar në rëndësinë e ruajtjes së integritetit të identitetit tonë shpirtëror dhe intelektual. Ajo që e bëri shkencën islame katërmëdhjetë shekuj më parë ishte kjo tërësi dhe bazimi i saj në mësimet islame të Librit Hyjnor. Në këtë kontekst teoria e dijes e Gazaliut është paraqitur në këtë kapitull, si një model për epistemologjinë islame.

## TEORIA E NJOHURISË E GAZALIUT

Teoria e dijes e Gazaliut rrjedh nga filozofia e Ibn Sinit dhe Farabiut. Megjithatë burimi i çdo epistemologjie islame është Libri

Hyjnor. *Tevhidi*, uniteti i njëshmërisë është thelbi i epistemologjisë islame, sepse është thelbi i vetë Islamit. Deri tani e dimë, se epistemologjia islame është fetare dhe e botës tjetër, dhe e orientuar materialisht dhe e kësaj bote. Ajo ndahet në dije teorike dhe praktike, por ajo çon në një drejtim dhe plotëson tërësinë e jetës njerëzore, kozmosit dhe marrëdhënien mes tyre. Ky koncept i thjeshtë, por kompleks është përmbledhur në Kuran si *ed-dunja we'l-ahira* (kjo botë dhe bota tjetër). Teoria islame e dijes përfshin çështje fetare dhe shpirtërore, që kanë të bëjnë me Zotin, shpirtin, botën e padukshme, engjëjt, *'ilm 'ul-mukashfeh* dhe subjekte të tjera metafizike, si dhe çështje materiale apo të kësaj bote (*'ilm 'ul-mu'ameleh*). Epistemologjia perëndimore nuk mund dhe nuk do të tolerojë një tërësi të tillë. Plotësia, kompleksiteti dhe kundërthëniet paraqesin kaos dhe pasiguri nga një perspektivë perëndimore pozitiviste. Këto çështje u diskutuan me hollësi në Kapitullin 3, nën rishikimin e paradigmave.

Gazaliu, si një teolog, filozof dhe mësues klasik në Nidhamijeh në Bagdad në shekullin e dhjetë, kishte cilësitë e nevojshme për të zhvilluar një teori të ekuilibruar të dijes. Përveç kësaj pas Ibn Miskavajhit, Gazaliu ishte muslimani i parë, që prezantoi dhe zhvillonte një teori virtuale dhe etike, dhe ai e përdori teorinë e tij të etikës, si një rrugë midis dijes dhe veprimit. Tibavi beson, se teoria e dijes e Gazaliut ishte më e plotë dhe sistematike në literaturën klasike arabe.<sup>88</sup>

Në Librin e Dijes, Gazaliu shpjegon, se dija që na çon neve si qenie njerëzore në botën e përtejme është e vetmja dije e lavdërueshme. Ai vazhdon t'i ndajë njohuritë në fetare (*'ulum 'ush-shar'ijjeh*) dhe racionale (*'ulum 'ul-'aklijjeh*). Kjo e fundit i referohet dijeve të arritura vetëm me intelektin njerëzor, dhe e para, njohuria e marrë nga pejgamberët. Ai deklaroi në Ihjau

88 Tibawi, A. L., *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems* (London: Luzac, 1972), f. 40.

ulum 'id-din (Ringjallja e shkencave fetare), se edhe pse dija fetare dhe rationale është e rëndësishme për të arritur pastrimin e mendjes dhe të shpirtit, qëllimi përfundimtar i diturisë, megjithatë është pastrimi i shpirtit. Një aspekt i rëndësishëm i teorisë së njohurisë së Gazaliut është teoria e tij e virtytit, të cilën e klasifikoi nën shkencat fetare; dhe është diskutuar në Kapitullin 2.

Epistemologjia islame mishëron tërësinë dhe shenjtërinë, sepse ajo përfshin të dyja çështjet fetare dhe materiale si një tërësi. Është e shenjtë për shkak të komponentit fetar, sidomos teorisë së virtytit, që përmban të gjitha virtytet, që mund të transformojnë çdo njohuri në shenjtëri. Në kërkimin e tij për të vërtetën Gazaliu theksoi, se kriteri për çdo njohuri është dobia e saj në udhëheqjen e qenieve njerëzore në ato stadi morale, që lehtësojnë arritjen e lumturisë përfundimtare. Pra, etika siguron lidhjen mes dijes dhe veprimit, midis filozofisë dhe praktikës. Dija mund të jetë e rrezikshme nëse nuk është e lidhur me etikën. Për shembull, inxhinieria gjenetike është një pjesë e rrezikshme e njohurive, që nëse zhvishen nga etika dhe morali mund të çojnë në rezultate katastrofike.

## PIKËPAMJA HOLISTIKE E DIJES

Epistemologjia islame është thellësisht e rrënjësuar në religjionin dhe spiritualitetin. Prandaj çdo përpjekje për të futur një teori të dijes në shoqëritë islame, e cila nuk merr parasysh fenë dhe shpirtëroren krahas krahas me shkencën, materialen dhe racionalen do të jetë njëdimensionale, dhe nuk do të përmbushë nevojat e studentëve muslimanë. Islami nuk është vetëm një fe; është një mënyrë e plotë e jetesës. Një qenie njerëzore nga pikëpamja islame ka një trup, mendje dhe shpirt.

Prandaj epistemologjia islame e merr parasysh këtë fakt dhe ndërton teoritë e saj në përputhje me rrethanat. Një epistemologji thjesht materialiste dhe racionaliste, që merr parasysh vetëm mendjen dhe çështjen, dhe që i nxjerr përvojat nga shqisat, nuk është e përshtatshme për muslimanët thjeshtë, sepse nuk trajton një pjesë të rëndësishme të qenies së tyre, dhe nuk i mëson se si të merren me të. Një epistemologji idealiste, e cila merr në konsideratë vetëm shpirtin dhe qenien e brendshme të një personi, nuk i përshtatet muslimanëve, edhe sepse do të neglizhojë mendjen, intelektin, trupin dhe dimensionin material të jetës. Kështu, as një material i pastër, as një epistemologji e pastër idealiste nuk është e përshtatshme për botën muslimane.

Një epistemologji islame është e nevojshme për të përmbushur nevojat e të dy dimensioneve fetare dhe materiale të jetës. Një epistemologji e tillë duhet të rrënjoset në religjion, filozofi, shkencë dhe teknologji. Duhet të jetë gjithëpërfshirëse dhe holistike, që ka të bëjë me të gjitha aspektet e njohësit dhe të njohurit. Një epistemologji e tillë merr parasysh faktin, se ekziston një botë e vërtetë, në të cilën jetojmë dhe një botë ideale për të cilën përpiqemi. Mutahhari thekson, se realitetet e perceptuara nga shqisat janë fenomene nga të cilat pesë pronat e mëposhtme janë të pandashme: kufizimi, ndryshimi, varësia, nevoja dhe relativiteti.<sup>89</sup> Të gjitha këto prona i përkasin botës reale, relative në të cilën jetojmë dhe universit dhe njerëzve, që na rrethojnë. Për këtë arsye epistemologjia islame merr parasysh kufizimet, ndryshueshmërinë dhe relativitetin e botës reale, si vetëm një dimension i teorisë së njohurisë (dijes).

Përveç botës reale në të cilën jetojmë, ekziston një botë ideale ose 'e padukshme', e cila sipas Islamit, është bota për të cilën përpiqemi. Besimi në të fshehtën është thelbësor për besimin islam. Zoti, engjëjt e tij, Dita e Gjykimit dhe e ardhmja janë të

---

89 Mutahhari, *Foundations of Islamic Thought*, f. 61.

gjitha 'të padukshme'. Është detyrë e muslimanëve të besojnë në to, jo me verbëri, por përmes kërkimit dhe reflektimit mbi krijimin e Zotit të udhëhequr nga Teksti i Shenjtë. Kjo është një metodologji e zakonshme, duke filluar nga konkretja për ta arritur abstrakten, nga e njohura për të zbuluar të panjohurën. Kurani bën përsëritje të njohjes së të padukshmes: "Ata që besojnë në të fshehtën ...". (2: 2); "Me Të janë çelësat e të padukshmes - askush nuk i njeh ata, por Ai." (6: 59). Bota e padukshme i sfidon muslimanët për të lëvizur nga konkretja në abstrakte. Kjo lëvizje përcaktohet nga disa psikologë, si faza më e lartë e zhvillimit të të rriturve. Qëllimi i qenieve njerëzore, sipas Islamit, është të përpiqen ta arrijnë këtë ideal nëpërmjet njohjes së vetes, universit dhe Zotit, dhe nëpërmjet veprave të mira, domethënë, të vendosin dijen e tyre në veprim, që duhet të lidhet me moralin.

Ibn Sinai (Avicena) filozofi musliman i shekullit të dhjetë në teorinë e tij të dijës dallon midis një "intelekti të mundshëm" në qeniet njerëzore dhe një "intelekti aktiv" jashtë qenies njerëzore, nëpërmjet ndikimit dhe udhëzimit të të cilit i mësipërmi zhvillohet dhe matet.<sup>90</sup> Pra, intelekti i mundshëm në qeniet njerëzore përpiket të kuptojë, analizojë dhe racionalizojë, ndërsa Zoti do të hedhë dritë mbi intelektin e qenieve njerëzore për t'i ndihmuar ata të kuptojnë dhe të gjejnë përgjigje për pyetjet e tyre.

Ibn Sinai kështu deklaroi, se detyra për mendjet tona është të shqyrtojmë dhe të reflektojmë mbi veçoritë e përvojës sensuale. Ky aktivitet e përgatit mendjen për pranimin e esencës universale nga intelekti aktiv me një akt të intuitës direkte. Perceptimi i formës universale, pra, është një lëvizje unike e shpirtit intelektual, jo i reduktueshëm për të kuptuar veçoritë tona veçmas ose tërësisht, dhe për të gjetur thelbin e përbashkët mes tyre; nëse kjo do të ishte kështu, do të ishte vetëm një lloj i kallëpit universal.

---

90 Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, f. 495.

Origjina e dijeve është misterioze dhe përfshin intuitën në çdo fazë. Nga të gjitha njohuritë intelektuale, pak a shumë, nuk është aq shumë e vërtetë të thuhet "Unë e di", sesa të pranosh "Kjo më ndodh mua." Të gjithë ata që kërkojnë dije, sipas Ibn Sinait kanë këtë cilësi të lutjes: përpjekja është e nevojshme nga ana e njeriut; përgjigja është akti i Zotit si intelekt aktiv. Ne shpesh nuk jemi të vetëdijshëm për atë, që ne duam të dimë, e lëre më të shkojmë përpara dhe të 'dimë' atë.<sup>91</sup>

Nuk ishte një mrekulli kur qytetërimi islam lulëzoi dhe prodhoi dijetarë të mëdhenj në periudha të caktuara. Arsyeja kryesore për një rrjedhë të tillë të dijes në të gjitha disiplinat ishte qëndrueshmëria në botëkuptimin, filozofinë dhe epistemologjinë islame, e cila u pasqyrua në edukimin islam, që strehonte nevojat fetare dhe materiale. Megjithatë mrekullia është në qëndrueshmërinë, harmoninë dhe lidhjen e Kuranit, e cila sipas muslimanëve është burimi i vetëm dhe absolut i diturisë dhe i së vërtetës, edhe sepse Kurani është Fjala e Zotit. Një rishikim i botëkuptimit islam dhe epistemologjisë tregon qartësisht mospërputhjen, mungesën e harmonisë dhe shkathtësinë e shoqërive aktuale islame edhe në sistemet perëndimore dhe laike të arsimit të lartë, që janë transplantuar nga Perëndimi.

Duke kuptuar rëndësinë e të gjitha shkencave - atë që ai identifikoi si 'shkencat racionale' dhe 'shkencat fetare' - Gazaliu krijoi një bazë të fortë nga epistemologjia e tij për të ndërtuar arsimin islam. Njohja e shkencave që kanë të bëjnë me gjërat, që ka bërë Zoti konsiderohet nga Gazaliu, si një prelude i domosdoshëm për njohjen e vetë Zotit. Gazaliu në librin e tij, *Mizan 'ul-'amel*, thotë:

Nëse shpirti nuk është i ushtruar me shkencat, që kanë të bëjnë me faktin dhe demonstrimin do të fitojnë fantazmat mendore, të cilat do të gabohen me të, duke qenë se e vërteta zbret mbi të...

---

91 Ibid, f. 496.



Shumë sufi mbetën të mbërthyer prej vitesh në pjellat e imagjinatës së tyre, por ata me siguri do të kishin shpëtuar nga këto, po të kishin ndjekur së pari rrugën e studimit shkencor dhe të fitonin nga të mësuarit e mundimshëm në shkencat demonstruese sa më shumë, që të mund të përfshinte fuqia njerëzore.<sup>92</sup>

Umaruddini shpjegon, se dija sipas Gazaliut ka dy aspekte: formale dhe ekzistenciale.<sup>93</sup> Formali është i lindur dhe është njohja e formës në të cilën kuptohen objektet e ndryshme të përvojës dhe intuitës. Është njohja e parimeve të vetëkuptueshme. Nuk bazohet në përvojën; është a priori. Dija ekzistuese është fituar dhe është njohja e objekteve dhe ngjarjeve të arritura nga përvoja dhe intuita. Dijet ekzistuese janë dy llojesh: fenomenale dhe shpirtërore. E para është njohja e botës materiale, ndërsa e fundit është njohja e realiteteve shpirtërore, si Zoti, shpirti dhe engjëjt. Sipas Gazaliut dija e realiteteve shpirtërore është forma më e lartë e dijes dhe varet nga intuita. Intelekti dhe dijet zhvillohen me moshë nga përvoja praktike dhe intuitive.

Një vetëdije për një klasifikim të tillë të dijeve dhe komponentëve të saj, si fizik ashtu edhe metafizik i ndihmon nxënësit dhe edukatorët të fitojnë njohuri, që iu mundësojnë atyre të zhvillohen në mënyrë holistike - si intelektualisht ashtu edhe shpirtërisht.

## DIJA DHE ISLAMI

Dija në Islam konsiderohet të jetë e shenjtë, sepse ajo gjithmonë ka qenë e lidhur me fjalët e Zotit. Përveç kësaj mësimi dhe të mësuarit në Islam filloi në xhami. Shtëpitë më të spikatura të dijes, ose shtëpitë e urtësisë dhe akademitë u krijuan në xhami, ose iu bashkëngjitën atyre. Arsimi gjithmonë filloi me mësimin e

92 Gazali, M., *Mizan al-'Amal* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964), f. 35.

93 Umaruddin, M., *Ethical Philosophy of al-Ghazzali*.

Kuranit. Pra, që nga ditët e hershme Islami e shoqëroi njohurinë me tekstin e shenjtë. Kjo do të thoshte, se Kurani nuk mbetej në raft, që do të hiqej dhe lexohej vetëm në kohët e lutjes ose në raste të veçanta. Përkundrazi ky shenjtërim nënkuptonte, që dikush duhej ta merrte Kuranin seriozisht, ta lexonte, studionte, analizonte, reflektonte dhe zbulonte thesaret e tij të fshehura.

Fuqia dhe misteri i Kuranit qëndron në universalitetin e tij dhe në tërësinë e tij. Nuk kufizohet në kohë apo në vend. Njerëzit nga të gjitha sferat e jetës mund të lidhen me të dhe ta kuptojnë atë. Gjuha, konceptet dhe kuptimet e Kuranit janë të thjeshta dhe komplekse. Ato janë në shumë nivele dhe shumëdimensionale. Nga njëra anë njerëzit e zakonshëm mund ta kuptojnë atë dhe ta konsiderojnë kushtetutën e tyre për drejtimin e jetës së tyre personale, shpirtërore, sociale, ekonomike dhe politike, si dhe të kuptojnë marrëdhëniet e tyre me Zotin, njerëzit dhe universin rreth tyre. Nga ana tjetër Kurani është dëshmuar, si libri më i vështirë dhe kompleks, i cili gjatë gjithë epokave ka ngatërruar mendjet e fuqishme të filozofëve muslimanë, shkencëtarëve, linguistëve dhe teologëve. Është në Kuran, që shkencëtarët, filozofët dhe teologët kanë gjetur teoritë e tyre dhe kanë prodhuar veprat e tyre enciklopedike në metafizikë, filozofi dhe botën e padukshme, mjekësi, astronomi, matematikë, anatomi dhe psikikë, në natyrën e bimëve, kafshëve dhe mineraleve, vetëm për të përmendur disa nga veprat e dijetarëve muslimanë.

I gjithë qytetërimi islam është ndërtuar në Kuran. Vështirë mund të besohet, se një qytetërim i tillë i madh dhe i verbuar u ndërtua vetëm mbi një Libër, por ky është një fakt. Islami nënkupton 'dorëzim ndaj së vërtetës'.<sup>94</sup> Sipas mësimëve islame fjala e Zotit është e vërteta e fundit. Qytetërimi islam nënkupton qytetërimin që paraqitet në të vërtetën, në fjalën e Zotit. Në shkollën hyjnore të Zotit, Kurani ishte libri i vetëm dhe Pejgamberi

94 Mutahhari, *Foundations of Islamic Thought*, f. 25.

ishte mësuesi i parë. Në këtë shkollë kuranore intelekti islam e dha lulëzimin e tij të plotë: figura të shquara dhe të larta lulëzuan në të gjitha shkencat dhe krijuan dhe grumbulluan një numër të madh njohurish. Studiuesit muslimanë gjithmonë e pranuan ndikimin e qytetërimeve greke, hinduse dhe persiane në punën e tyre. Por kjo dashuri e dijes, ndershmëria në raportimin e referencave dhe besnikëria ndaj burimeve të dijes së tyre janë karakteristika kuranore. Është teksti i shenjtë që i nxit njerëzit të kërkojnë dijen dhe të vërtetën dhe ka tradita pejgamberike që thonë: “Kërkojeni dijen nga djepi deri në varr” dhe “Kërkojeni diturinë, edhe nëse është në Kinë”.

Me të vërtetë, në krijimin e qiejve e të tokës dhe në ardhjen e natës e të ditës; dhe anijet që kalojnë në det me atë që është e dobishme për njerëzimin; dhe ujit që Zoti lëshon nga qielli me të cilin Ai ringjall tokën pas vdekjes së saj; dhe Ai i përhap mbi të të gjitha llojet e krijesave; dhe drejtimit ndryshuese të erërave; dhe retë të detyruara midis qiellit dhe tokës; Me të vërtetë, këto janë shenja për njerëzit që kuptojnë. (Kuran 2: 164)

Pothuajse të gjithë filozofët dhe shkencëtarët e mëdhenj muslimanë ishin besimtarë të fortë në Zot. Një karakteristikë që i dallonte dijetarët e shquar muslimanë ishte gama e tyre shumë-dimensionale. Ata donin të zbulonin dhe përjetonin të vërtetën nga kënde të ndryshme dhe nga dimensione të ndryshme. Arsyeja kryesore pas këmbënguljes së tyre ishte, se Zoti iu kërkoi atyre, që të ishin kështu dhe i sfidoi ata, që të zbulonin qëndrueshmërinë e fjalëve të Zotit.

Kush i krijoi shtatë qiejt, njërin mbi tjetrin, Ju nuk shihni në krijimin e më të Mirit ndonjë mospërputhje, ktheni shikimin tuaj: a shihni ndonjë çarje? (Kuran, 67: 3).

Prandaj shumë filozofë muslimanë ishin të përgatitur mirë në disa disiplina të tjera. Sharif pohon, se përveç shkrimit në filozofi

Kindiu gjithashtu shkroi për të përmendur këtu vetëm lëndët kryesore, mbi astrologjinë, kiminë, optikën dhe muzikën; Farabiu për muzikën, psikologjinë, politikën, ekonominë dhe matematikën; Ibn Sinai për mjekësinë, kiminë, geometrinë, astronominë, teologjinë, poezinë dhe muzikën; Zakarija Raziu për mjekësinë dhe alkiminë; Gazaliu për teologjinë, jurisprudencën, fizikën, etikën, psikologjinë dhe muzikën; Ihwan 'us-Safa për matematikën, astronominë, gjeografinë, muzikën dhe etikën.<sup>95</sup> Kjo sa për të përmendur vetëm disa filozofë dhe dijetarë muslimanë.

## TËRËSIA DHE SHENJTËRIA NË EDUKIMIN ISLAM

Nëse pajtohem se dy konceptet e kundërta, por plotësuese të ed-dunja ve'l-ahira (kjo botë dhe bota tjetër), fetare dhe materiale, relative dhe absolute, përfshijnë misionet kuranore të tërësisë dhe të shenjtërisë, pastaj edukimi nga një pikëpamje islame duhet të bazohet në to, sepse ato çojnë në rrugën e drejtë (es-sirat 'ul-mustakim). Kërkimi i dijes është i detyrueshëm për të gjithë burrat dhe gratë muslimane për të njohur Zotin, veten tonë të brendshme dhe kozmosin. Kështu edukimi (arsimimi) islam është tredimensional. Ai përfshin Zotin, qenien njerëzore dhe kozmosin: Zoti duke qenë një e Vërtetë e Fundit; qenia njerëzore duke kërkuar atë të vërtetë; dhe kozmosi, mjetet multidimensionale dhe mjedisin, që mund të shfrytëzohen nga qeniet njerëzore për të zbuluar dashurinë e Zotit, dhe Shpirtin Universal që shkëlqen në të gjithë universin, nëse jemi të hapur për të dëgjuar dhe kuptuar. Edukimi në përgjithësi ka humbur lidhjen e tij me spiritualitetin dhe të vërtetën absolute.

---

95 Sharif, *History of Muslim Philosophy*.

Vizioni unifikues me të cilin dijet e lidhura me dashurinë dhe besimin, feja me shkencën dhe teologjinë në të gjitha pjesët e shqetësimeve intelektuale, më në fund humbasin plotësisht, duke lënë një botë të ndarjes, ku nuk ka tërësi, sepse shenjtëria nuk ka qenë shqetësim kryesor, ose në rastin më të mirë reduktohet në sentimentalizëm.<sup>96</sup>

Në këtë pjesë unë do të hedh dritë mbi marrëdhënien ndërmjet tre dimensioneve të edukimit islam: qenieve njerëzore, kozmosit dhe Zotit. Megjithatë fokusi është në qeniet njerëzore dhe në kozmos: qeniet njerëzore, si kërkuesit e dijes dhe kozmosit, si mjet për të zbuluar atë dije. Diskutimi fillon me qeniet njerëzore, si qendra e kësaj bote dhe mëkëmbësit e Zotit në tokë.

Fokusi do të jetë se si ne, si qenie njerëzore lidhemi me veten tonë të brendshme dhe si e zhvillojmë këtë marrëdhënie. Pyetjet që po përpiqem t'iu përgjigjemi janë këto: Ç'është një marrëdhënie e brendshme? Pse duhet të lidhem me veten time? Si mund të lidhem me veten time? Si përputhet kjo në epistemologjinë islame? Unë do të shpjegoj pse unë jam duke përdorur qeniet njerëzore, si pikënisje dhe jo Zotin dhe as kozmosin.

Së dyti, unë do të shpjegoj marrëdhënien tonë me kozmosin, edhe pse zgjedh të merrem me të në këtë pikë, si një element i dytë në paradigmen islame. Pyetjet në lidhje me kozmosin - çfarë, pse dhe si - diskutohen dhe lidhen me natyrën dhe kozmosin. Cila është rëndësia e gjithë kësaj për të kuptuar veten tonë, tjetrin, natyrën dhe Zotin? A mundet reflektimi mbi natyrën, si fenomen fizik dhe material të na lidhë me Zotin (të padukshmen dhe jofiziken), për të arritur dhe kuptuar metafiziken, Zotin, engjëjt dhe botën tjetër? A mund të jetë ai medium, që e transformon fiziken në metafiziken, konkretën në abstrakten?

Së fundi, unë do të diskutoj rëndësinë e njohjes së Zotit dhe

---

96 Nasr, *Knowledge and the Sacred*, f. 48.

ndërtimin e një marrëdhënieje me Të. Çfarë do të thotë të njohësh Zotin dhe të ndërtosh një marrëdhënie me Të? Pse duhet ta njohim Zotin dhe t'i nënshtrohemi Atij? Cilat janë mjetet me të cilat mund ta njohim Zotin? A mund ta njohim Zotin vetëm nëpërmjet mendjes sonë? Apo vetëm intuitës tonë? Si mund t'i zhvillojmë këto koncepte në jetën tonë të përditshme dhe edukimin tonë?

## DUKE FILLUAR ME VETET TONA

Fillimi me veten është jashtëzakonisht i rëndësishëm në udhëtimin e gjatë drejt vetë-kuptimit dhe përmbushjes së qëllimit të qenies sonë në këtë botë. Është kuptim i zakonshëm, që dikush nuk mund të lidhet me të tjerët, ose t'i kuptojë ata nëse nuk mund të lidhet me veten. Për fat të keq sistemi arsimor i tanishëm në të gjithë botën po i ndan individët nga vetja e tyre reale. Nxënësit dhe mësuesit ndjehen të huaj në shtëpitë e tyre dhe shkollat e tyre, sepse as lënda, as metodat e mësimdhënies nuk janë të tilla, që dikush të ndjejë ndonjë lidhje, ose pasion për subjektet. Memorizimi i teorive dhe formulave ose njohja e tyre thjesht nuk nxit të mësuarit real.

Mësimi bëhet i vërtetë dhe kuptimplotë, kur lidhet me gjëra të vërteta në jetën e njerëzve, kur iu mundëson nxënësve të bëjnë pyetje të vërteta rreth jetës. Nxënësit bëhen të pasionuar për të mësuarit e tyre, kur çështjet e diskutuara në klasë i vendosin ata në udhëtime për të zbuluar veten e tyre të brendshme dhe intime. Megjithëse përvojat tona personale na lidhin me çështjet shpirtërore, sociale dhe politike ato duhet të fillojnë nga thelbi i qenies sonë. Sa më intensive përvoja personale, aq më e ngulitur bëhet në kuptimin e ndërtimit. Pjesa më e madhe e asaj që mësojmë kërkon të bëjmë interpretime të reja, që na lejojnë të

tolerojmë ndryshime të mëtejshme dhe të përforcojmë ose dekonstruktivitetin kornizat tona të referencës së krijuar, ose të krijojmë skema të reja të kuptimit. Ndoshta edhe më thelbësor për ne si nxënës, sesa përpunimi i skemave të kuptuara të kuptimit është procesi i reflektimit mbi të mësuarit paraprak për të përcaktuar, nëse ajo që kemi mësuar është e justifikuar në rrethanat e tanishme.

Pra, pasqyrimi i përvojave personale na ndihmon si nxënës të nënvlerësojmë përvojat e kaluara dhe t'i rindërtojmë ato në dritën e njohurive ose përvojave të reja. Reflektimi na ndihmon të kujtojmë përvojat e kaluara, t'i analizojmë ato dhe të shkojmë përtej përvojës për të parë kuptimin dhe nganjëherë për ta transferuar gjithë përvojën në një nivel më të lartë të nënshtrimit. Reflektimi mbi përvojat tona na ndihmon të kujtojmë, se si dhe pse ne e perceptonim, ndienim ose vepruam ashtu siç bëmë dhe në vlerësimin e vlerës së përvojave tona. Pra, shkurtimisht, reflektimi përmirëson cilësinë e përvojave tona. Duke kuptuar dhe gjetur kuptim në përvojat tona të kaluara, ne i nderojmë ato dhe përmirësojmë cilësinë e përvojave të ardhshme. Ne bëhemi më të vetëdijshëm dhe më të ndjeshëm dhe më të lidhur me shpirtin tanë të brendshëm. Kur ne reflektojmë ne lidhemi drejtpërdrejt me mendjet tona, trupat tanë dhe shpirtin tanë.

Nga reflektimi dhe meditimi bëhemi të tërë dhe nganjëherë bëhemi të shenjtë, në kuptimin që ne lidhemi me Shpirtin Universal. Në shpalljen hyjnore, Kuranin, Zoti na nxit, që të mendojmë mbi veten dhe natyrën për të bërë kuptimin dhe për të kuptuar. Pra, me reflektimin ne fillojmë të kujtojmë veten tonë të vërtetë, shpirtin tanë të heshtur, që janë lënë pas dore.

Reflektimi në disa raste mund të na ngrëjë në gjendjen e lutjes. Ne mendojmë se shpirtin tanë po pastrojnë veten nga papastërtitë e imponuara prej tyre me veprimet tona të papërgjegjshme dhe mënyrat e jetesës. Edhe kur shpirtin tanë thërrasin për ndihmë, ose i lëmë pas dore ata, ose nuk mund t'i dëgjoj-

më zërat e tyre. Kur shikojmë në shpirtrat tanë - shohim se ata janë varrosur nën xhelozinë, urrejtjen, agresionin dhe dëshirat, si dhe kërkesat e kësaj bote. Një trazirë e tillë na shkëput rëndë nga shpirtrat tanë; ata bëhen të huaj për ne dhe ne për ta.

Prandaj një marrëdhënie e brendshme është një marrëdhënie intime, shpirtërore midis personit dhe shpirtit të tij. Është një gjendje e tërësisë dhe e shenjtërisë. Është një fazë përgatitore për t'u bërë një person i tërë, në mënyrë që të jetë në gjendje të perceptojë realitetin në mënyrë holistike, dhe të jetë në gjendje të kuptojë të Vërtetën Absolute. Pastrimi i shpirtit dhe disiplinimi është përgatitja e tij për lidhjen me burimin e tij origjinal: Zotin.

Sa më shumë që jemi të sinqertë për t'u bërë një person i tërë, aq më i madh është shansi ynë për të kuptuar realitetin ashtu siç është. Kjo do t'i përgjigjet pyetjes sime të dytë: Pse duhet të lidhemi me veten tonë? Nëse, si qenie njerëzore ne jemi të shkëputur dhe të fragmentuar, dhe mendjet, trupat dhe shpirtrat tanë nuk janë në harmoni, nuk do të jemi në gjendje ta kuptojmë domethënien e vërtetë të jetës, nuk do të jemi në gjendje të dimë pse jemi në këtë botë, qëllimin të qenies sonë dhe ku po shkojmë. Do të jemi të bllokuar në parëndësinë e përditshme: kërkesat e trupit dhe kompleksitetin e mendjes. Energjia jonë është e mbuluar duke u kujdesur për kërkesat e përditshme fizike dhe mendore, duke injoruar kërkesat e shpirtit. Prandaj nevoja për të filluar një marrëdhënie me veten tonë të brendshme është një nevojë për t'u bashkuar pas shkëputjes nga vetja jonë nga sistemi arsimor, mediat dhe stili shkatërrues perëndimor i të jetuarit dhe të menduarit.

Sistemi arsimor e shtrembëron mendjen me paradigmen pozitive dhe metodat e hulumtimit statistikor "shkencor" të përdorura për të prodhuar njohuri të shtrembëruara. Rezultatet e njohurive të tilla të fragmentuara, reduktioniste janë të dukshme. Mjedisi po vuan: pyjet vuajnë, dhe oqeanet, detet, liqenet,



lumenjtë dhe të gjitha krijesat në ujëra po vuajnë. Qytetërimi shkatërrues perëndimor, siç e quan Sardar, ka shkatërruar shtresën e ozonit nga qasjet e tij të papërgjegjshme, agresive dhe çnjerëzore në shkencë dhe zbulim.<sup>97</sup> Shkatërrimi shkencor perëndimor ka arritur pjesën më të thellë të oqeanit, shtyllat e sferës dhe gjithçka, që është në mes. Asgjë nuk është kursyer nga shkatërrimi shkencor dhe teknologjik; madje edhe shpirti, trupi dhe mendja njerëzore janë eksperimentuar të gjitha dhe janë nën ndikimin e avancimit shkencor dhe teknologjik.

Pra, ne, si njerëz duhet të lidhemi me veten tonë të brendshme për të qenë në gjendje të kemi dije dhe urtësi, për të zhvilluar një qëndrim të kujdesshëm ndaj gjithçkaje, që na rrethon. Natyra nuk është armiku ynë për t'u pushtuar, përdhunuar, torturuar dhe sulmuar, vetëm për të përmbushur plotësisht dëshirat tona shtazarake pa marrë parasysh se çfarë dëmi ne po shkaktojmë. Lidhja me shpirtat tanë të brendshëm na lejon të përjetojmë dhe të jemi të vetëdijshëm për bukurinë, që gjendet në heshtje dhe thellësi brenda nesh. Ne e prekim përshpirtërinë tonë dhe e kuptojmë, se sa të çmuar, të vlefshëm dhe të domosdoshëm jemi për veten tonë. Ne fillojmë të mësojmë të kujdesemi për veten dhe ta duam veten. Në momente të rralla të spiritualitetit intensiv, kur Shpirti i Zotit prek shpirtin tonë dhe vetëm ne e dimë, se është e vërtetë, asgjë nuk mund të jetë e njëjtë përsëri. Është një gjendje kuptimi dhe zgjimi; është e thellë, e vërtetë dhe e bukur. Kur kujdesemi për shpirtat tanë, fillojmë të kujdesemi për të tjerët, për natyrën dhe për gjithçka që na rrethon; ne fillojmë të kujdesemi me dashuri dhe 'dashuria etike' bëhet 'dashuri natyrore'.

Pyetja e tretë, që unë jam duke u përpjekur t'i përgjigjem është: Si mund të lidhemi me veten tonë të brendshme? Që nga mosha e hershme fëmijët mësohen të luten, të agjërojnë, të

---

97 Sardar, Ziauddin, (ed.), *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World* (London: Mansell Publishing Ltd., 1988).

lexojnë Kuranin, të japin bamirësi dhe të ndihmojnë të tjerët. Ata mësojnë të respektojnë prindërit, të moshuarit dhe mësuesit e tyre. Në çdo shoqëri muslimane që respekton fenë Islami është qendra e të gjitha aktiviteteve. Kjo është e shpjeguar në detaje në Kapitullin 1, 'Reflektimi mbi përvojat personale'.

Pra, që nga vitet e para një fëmijë musliman fillon të pyesë për Zotin, engjëjt dhe faktet për jetën dhe vdekjen. Këto pyetje i lejojnë fëmijës të hyjë thellë në vete dhe të reflektojë mbi përgjigjet e marra nga prindërit. Kështu feja dhe spiritualiteti bëhen pjesë e jetës së fëmijës. Duke vëzhguar dhe praktikuar ritualet e përditshme fëmijët gradualisht evoluojnë nga brenda, dhe krijojnë një marrëdhënie me Zotin, dhe botën e padukshme. Siguria nuk është midis mësimave që merr në një shtëpi muslimane. Pasiguria në të vërtetë, është ajo që mësohet dhe praktikohet. Natyrisht që shumë koncepte islame janë keqkuptuar dhe abuzuar, si insha'Allah. Frazja do të thotë "me vullnetin e Zotit" dhe është një shprehje e përdorur në fund të një deklarate për të thënë: "Ky është plani im, por nuk jam i sigurt se çfarë do të ndodhë; Vetëm Zoti e di."

## KOZMOSI, RREGULLA EN (-) NË MARRËDHËNIEN 'UNË-TI'

Dimensionin e dytë të edukimit islam është kozmosi. Në këtë studim kozmosi konsiderohet parimi metafizik, që lidh qeniet njerëzore me veten, me Zotin dhe me 'tjetrin'. 'Të tjerët' mund të jenë njerëz të tjerë, natyrë ose objekte të tjera. Në diskutimin e tanishëm unë merrem kryesisht me shkrimet e Nasrit mbi kozmologjinë.<sup>98</sup>

---

98 Shih Nasr, *Islamic Science; gjithashtu An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni, dhe Ibn Sina*, rev. edn. (Albany, NY: State University of New

Kozmologjia tradicionale nuk ka të bëjë vetëm me makrokozmosin, por edhe me mikrokozmosin. Ajo përmban një njohuri të plotë të shpirtit, si atë të aspektit cilësor të Universit... Kozmologjitë tradicionale janë të lidhura me përsosmërinë e brendshme të njeriut dhe me fundin e tij përfundimtar... Ato ofrojnë sfondin për atë proces të pjekurisë shpirtërore, që i mundëson njeriut të bëhet mëkëmbës i Zotit me të vërtetë, sesa vetëm potencialisht dhe kështu të përmbushë rolin e tij *vis a vi* me natyrën, si mbrojtëse e tij.<sup>99</sup>

Natyra mund të konsiderohet imazhi fizik i kozmosit, i cili lejon, që njerëzit të zbulojnë ligje natyrore dhe fizike, dhe të kuptojnë kozmosin dhe parimet e tij metafizike. Duke u lidhur me shpirtat tanë nëpërmjet reflektimit, meditimit dhe lutjes ne jemi një hap më afër përmbushjes së rolit tonë në këtë jetë, domethënë, të bëhemi mëkëmbësit e Zotit në këtë tokë. Në pjesën e mëparshme shpjegova rëndësinë e lidhjes me veten tonë, si qenie njerëzore për t'u bërë një tërësi, si Zoti na krijoi për herë të parë. E njëjta gjë vlen edhe për kuptimin tonë të kozmosit, si një tërësi, trupë e integruar e dijes. Prandaj tërësia është një parim thelbësor për të kuptuarit e *Një* dhe *Shumë*.

Siç është shpjeguar më sipër kozmologjia është vendosur në këtë kapitull mes njerëzve dhe Zotit, si mjedis që na lejon të lidhemi me Zotin përmes fizikës dhe metafizikës për të arritur nivele më të larta të të kuptuarit. Parimet kozmologjike kanë shumë aplikime në shkencat islame. Ata janë të lidhura nga njëra anë me botën fizike dhe mjedisin natyror. Nga ana tjetër ata janë të lidhura ngushtë me botën metafizike dhe me njohjen e një rendi më të lartë. Ata janë si temat e padukshme, që mbajnë të gjitha elementet për të formuar tërësinë. Për këtë arsye kozmosi konsiderohet sundimi 'en' në marrëdhënien 'i-ti', siç shprehet nga Buber. Qeniet njerëzore e njohin veten e tyre të brendshme

---

York Press, 1993).

99 Nasr, *Islamic Science*, f. 237.

dhe Zotin duke reflektuar mbi natyrën dhe universin.

“Ne do t’u tregojmë atyre shenjat Tona në horizont dhe në vetvetë derisa t’iu bëhet e ditur se si është e Vërteta”. (Kuran, 41: 53).

Nasri thotë:

Në të gjitha format e kozmologjisë, megjithatë qëllimi ka mbetur i njëjti, domethënë të transferojë kozmosin dhe pjesët e tij në një “ikonë”, e cila mund të zbulohet brenda matricës në të cilën *Një* mund të zbulohet brenda matricës së vetë shumëllojshmërisë. Duke filluar nga Universi, i cili është transformuar nga shpallja kuranore, universi në të cilin zbriti Engjëlli Gabriel dhe Profeti kreu ngjitjen e tij të natës (*al-mi’raj*) në afërsinë hyjnore... Kozmologjia islame për këtë arsye tregon shumë fakte dhe forma, por të gjitha që çojnë në një përmbajtje të vetme të brendshme. Kuptimi i të gjitha skemave kozmologjike në Islam ka mbetur i njëjtë, përkatësisht lidhja e shumëllojshmërisë me unitetin... ‘Nata e fuqisë (*lejlal ‘ul-kadr*), gjatë së cilës u shpall Kurani dhe ‘Nata e Ngjitjes’ (*lejlal ‘ul-mi’raxh*) plotësojnë njëra-tjetrën dhe nënkuptojnë nga këndvështrimi kozmologjik islamizimin e kozmosit në urdhrat e zbritjes dhe ngritjes, ose nga pikëpamja kozmogonikedheiniatike.<sup>100</sup>

Në Librin e Shenjtë të Islamit Zoti na mëson drejtpërdrejt dhe tërthorazi, se si të reflektojmë mbi fenomenet natyrore dhe fenomenet universale, në mënyrë që të mësojmë mësimet dhe të shohim shenjat e Zotit kudo. Kozmosi dhe parimet e tij, të cilat janë të rrënjësura në metafizikë dhe të degëzuara në të gjitha shkencat e tjera, janë dhënë nga Zoti për njerëzimin, që të përdoren për njohuri më të larta dhe qëllime më të larta. Të gjitha fenomenet natyrore ofrohen nga Zoti për t’u përdorur, jo për t’u abuzuar. Reflektimi dhe meditimi na lidhin me veten tonë të brendshme, për të parë dhe për të kuptuar mikrokozmosin brenda nesh, dhe përfundimisht për t’u lidhur me Zotin, dhe për të kuptuar Dashu-

---

100 Ibid, f. 31.

rinë e Tij të Fundit. Nata e Ngjitjes (*lejlat 'ul-mi'raxh*) ishte një she-një fizike dhe konkrete e Zotit të Plotfuqishëm për t'iu treguar qenieve njerëzore, ku mund të ngjiteshin nëse ata e kuptonin pozitën dhe potencialin e tyre.

Prandaj shkëmbimi midis tokës dhe qiellit - prejardhjes së Kryeengjellit Xhebrail në tokë dhe ngjitjes së Pejgamberit përmes shtatë qiejve në Fronin Hyjnor - pasqyron në praktikë cilat qenie njerëzore mund të arrijnë, nëse janë të hapura për të pranuar Dashurinë e Zotit dhe Njohjen e Tij, të cilat në fakt banojnë brenda tyre. Këto dy ngjarje të fuqishme ilustronë lidhjen midis qenieve njerëzore, kozmosit dhe Zotit. Ato gjithashtu ilustronë pozicionin e qenies njerëzore si mëkëmbës i Zotit (halifat 'ull-llah) dhe shërbëtor i Zotit ('abd 'ull-llah), pozicionet më të larta dhe më të ulëta, që mund të arrijnë.

Kozmologjia tradicionale ka të bëjë jo vetëm me makrokoz-mën, por edhe me mikrokozmen. Ajo përmban një njohuri të plotë të shpirtit, ashtu siç bën për aspektin cilësor të universit. Ndërsa metafizika është çelësi i të kuptuarit të kozmologjisë, kështu është edhe inicimi çelësi që i hap qenies njerëzore derën në dhomat e brendshme të qenies së tyre.<sup>101</sup>

Kozmosi konsiderohet këtu, si mjedis që lejon kuptueshmërinë njerëzore për të ushqyer bekimet e Zotit, dhe një vend për të sfiduar mendjen njerëzore për të kuptuar dhe zbuluar fenomenet fizike, dhe për t'i përdorur ato për dobinë e njerëzimit. Kozmosi gjithashtu lejon zhvillimin më të lartë, duke sfiduar shpirtin njerëzor, jo vetëm për të besuar në të panjohurën, të padukshmen, dhe absoluten, por më e rëndësishmja për t'iu nënshtruar Zotit, Krijuesit. Kozmosi me të gjitha shtresat e shumta, i sfidon njerëzit për të kuptuar kompleksitetin e jetës dhe për të qenë në gjendje të balancojnë dhe harmonizojnë forcat e kundërta, dhe t'i pranojnë ato si plotësuese, dhe jo kontradiktore. Kupti-

---

101 Ibid, f. 237.

mi i kozmologjisë dhe i të gjitha forcave dukshëm kundërshtuese, fizike dhe metafizike, të dukshme dhe të padukshme, relative dhe absolute, ndihmon në zhvillimin e mendimit dialektik. Megjithatë për besimtarët është dialektika e dashurisë në vend të dialektikës së luftës.

Si qenie njerëzore ne ndryshojmë në qasjen tonë ndaj marrëdhënieve. Disa fillojnë një marrëdhënie të kujdesshme dhe me dyshim; të tjerët fillojnë me dashuri dhe besim të thjeshtë; por të tjerët fillojnë me një qëllim të caktuar për të përdorur marrëdhëniet për përfitimin e tyre. Disa janë të hutuar dhe nuk e dinë, se çfarë duan nga ajo marrëdhënie, e kështu me radhë. Muslimanët sfidohen vazhdimisht për të reflektuar, menduar, parashikuar dhe gjetur rrugën e tyre ndaj Zotit. Nga pikëpamja islame mendja dhe shpirti fitojnë të njëjtën njohuri me mjete të ndryshme; në fund spiritualiteti dhe intelektualiteti bëhen një. Nasri argumenton:

Shpirtërorja dhe intelektualja janë në fund të fundit të njëjta si domos në metafizikën islame, ku 'akli në kuptimin e tij më të lartë identifikohet me intelektin hyjnor dhe me botën shpirtërore. Nga pikëpamja e dijes, parimet e shkencave tradicionale duhet të kërkohen përfundimisht në Intelektin Hyjnor, ndërsa nga pikëpamja e përvojës, ose ekzistencës ata e udhëtojnë udhëtarin përmes hierarkisë kozmike në botën shpirtërore, e cila nuk është tjetër përveç botës së Intelektuale; (*ma'kulat*, intelektualët, dhe *muxharradat*, qeniet shpirtërore, janë gati sinonim në arabisht).<sup>102</sup>

Kështu uniteti dhe njëshmëria përjetohej nga thelbi i qenies njerëzore gjatë gjithë kozmosit dhe manifestimeve të shumta të tij. Një person nuk mund ta kuptojë dhe përjetojë njëshmërinë dhe ta praktikojë atë çdo ditë, nëse ai ose ajo ndahet brenda. Në marrëdhëniet tona me 'tjetrin' ne si njerëz rrallë përjetojmë

---

102 Ibid, f. 236.

konceptin unik të njëshmërisë. ‘Tjetri’ është konceptuar kryesisht, si ‘i huaj’ dhe ‘i jashtëm’, pavarësisht nga marrëdhënia. Mund të jetë një mësues-student, mjek-pacient, punëdhënës-punonjës, bashkëshort-bashkëshorte, dhe marrëdhënie Zot-njerëzore ose natyrë njerëzore.

Për të përfunduar: shumica e institucioneve kanë dalë nga teoritë e dijes (njohurive), që janë të ndara, të njëanshme dhe njëdimensionale. Kur Perëndimi u evolua në ndarjen e kishës nga shteti me vetëdije dhe qëllimisht e ndau mendjen nga shpirti. Prandaj universitetet krijuan teori shkencore, edukative, psikologjike dhe sociologjike, që përputheshin me epistemologjinë perëndimore të reduktimit.

Epistemologjia perëndimore me vetëdije mohon një dimension të rëndësishëm të vetes, domethënë shpirtit. Shumë perëndimorë besojnë, se shpirti është një çështje e padukshme private, dhe individët e interesuar në atë pjesë të qenies së tyre mund të shkojnë në kishë. Pra, pranimi dhe disiplinimi i shpirtit i lihet rastësisë, si një aktivitet jashtëshkollor. Për fat të keq sistemi arsimor perëndimor është eksportuar në mbarë botën dhe është mbjellë në shoqëritë, që kanë një kulturë krejtësisht të ndryshme dhe strukturë të ndryshme filozofike, historike, fetare dhe shoqërore. Prandaj qeniet njerëzore, që duan të jenë njerëz të plotë dhe të pranojnë mendjet, shpirtrat dhe trupat e tyre duhet të jenë të vetëdijshëm për konceptin e *Një* dhe *Shumë*. Meqenëse Njeriu manifestohet në mënyra dhe forma të ndryshme na mbetet të kuptojmë unitetin në shumëllojshmëri. Kjo nuk mund të arrihet nga jashtë - brenda. Është një kuptim nga brenda - jashtë.



IV  
TRANSFORMIMI NËPËRMJET EDUKIMIT







## KAPITULLI TETË

# Metodat kërkimore transformuese: një perspektivë islame

Hulumtimi i transformimit propozohet në këtë libër si një metodë alternative kërkimore, që del nga paradigma islame, dhe çon në krijimin e shkencës islame nga njëra anë, dhe vetë-transformimin e brendshëm nga ana tjetër. Duke pasur parasysh këtë bashkim përvojash të brendshme të zgjimit të shpirtit nga brenda dhe shpalosjes së përvojave dhe njohurive kërkimore nga jashtë, unë do të filloj të shikoj metodat transformuese të hulumtimit.

Duke qenë e shqetësuar për dijet e prodhuara nga dijetarët muslimanë dhe mijëra studentë të diplomuar në universitetet perëndimore unë propozoj të përdoren metoda kërkimi, që janë të hapura, por të rrënjosura në paradigmen islame, dhe në esencën e *tevhidit* (njëshmërisë dhe unitetit). Komunitetet islame në shoqëritë perëndimore janë të privuara nga dijet, që janë vërtet islame dhe bashkëkohore në të njëjtën kohë. Përveç disa veprave krijuese dhe serioze të prodhuara nga dijetarët dhe mendimtarët muslimanë në Perëndim bota akademike islame në universitetet perëndimore është shumë prapa asaj që mund të pritet. Mijëra studentë muslimanë janë regjistruar dhe diplomohen

nga universitetet në Amerikën e Veriut dhe në Evropë për dekada, por kontributi i tyre në përparimin e dijes islame është shumë i vogël. Shumica e studentëve tanë zgjedhin për temat e tyre, tema që nuk kanë lidhje me çështjet islame, dhe prandaj nuk kontribuojnë në zhvillimin dhe rritjen e njohurive islame. Për më tepër, duke shmangur temat islame për hulumtimet e tyre studentët po mohojnë zhvillimin e vetes së tyre të brendshme. Rezultati është zhvillimi i përparuar intelektual, por zhvillimi shpirtëror është ende i papjekur. Siç u diskutua më parë pozitivizmi në Perëndim ka krijuar dije të fragmentuara me epistemologjinë dhe metodat sasiore të hulumtimit. Profesionalistët dhe akademikët kryesorë në të gjitha fushat e kanë krijuar këtë dije. Përkundër faktit se pikëpamja e tyre është një gabim rrënjësisht i thelluar ata formojnë një proporcion me ndikim të popullsisë akademike.

Pikëpamja e tyre është e gabuar, sepse pozitivistët kanë tendencë të besojnë, se realiteti është 'jashtë' vetes: që nuk është vetëm objektiv, por edhe konkret dhe i matshëm. Kjo është, që ata besojnë se ata mund të qëndrojnë krejtësisht jashtë asaj që është e vërtetë, të jenë neutralë ndaj saj dhe të jenë në gjendje të ndajnë, masin dhe ta përcaktojnë atë. Ata krenohen me miratimin e metodave shkencore për të studiuar, kontrolluar dhe kup-tuar realitetin. Ajo që e bën metodën e tyre shkencore, - thonë ata, - është qasja objektive ndaj realitetit. Është besimi i tyre, se ajo që nuk mund të kuantifikohet është më pak se e vërtetë, thjesht subjektive. Për shkak të indoktrinimit pozitivist në universitete studentët muslimanë, si studentët e tjerë po ndjekin rrjedhën kryesore, si një kalim i lehtë dhe i sigurt për diplomimin e tyre. Duke vepruar kështu studentët humbin vitet më të çmuara të jetës së tyre, duke bërë kërkime, që as nuk i përparojnë njohuritë islame, as nuk e rrisin vetëdijen dhe zgjimin e shpirtit. Pozitivizmi, si një thikë e mprehtë e veçon shpirtin dhe mendjen. Sipas pozitivistëve ajo që dihet dhe hulumtohet nga mendja, nuk mund të njihet dhe kërkohet nga shpirti.

Ata mbajnë qëndrimin, se ajo që nuk është e prekshme dhe e dukshme, nuk vlen të hulumtohet dhe të studiohet. Ajo thjesht nuk ekziston për ta. Pra studentët muslimanë janë të ndarë midis zhvillimit të mendjes dhe të shpirtit. Ata vendosen indirekt për të zgjedhur midis të shenjtës, që gjendet brenda tyre - të padukshmes, së heshtur dhe të thellë - dhe kërkesave sekulare, agresive të mendjes moderne. Arsyetimi është, se ato duhet të jenë praktike dhe të kësaj bote. Sa më shumë ata ndjehen të fragmentuar, aq më shumë ndiejnë dhimbjen e ndarjes nga vetja e tyre e brendshme. Siç u shpjegua më parë, zhgënjimi me pozitivizmin e përgatiti terrenin për shfaqjen e konstruktivizmit / interpretivizmit. Megjithatë të dy paradigmat pozitiviste dhe konstruktiviste janë të fragmentuara, secila në mënyrën e vet. Pozitivizmi i fragmenton qeniet njerëzore dhe dijen në mendje dhe shpirt, dhe merret vetëm me mendjen, duke injoruar shpirtin. Konstruktivizmi e fragmenton realitetin dhe e zvogëlon atë në një realitet "të kësaj bote". Kjo do të thotë, që konstruktivistët besojnë, se natyra e realitetit është relative, prandaj nuk ekziston një realitet objektiv; asgjë nuk është absolute, gjithçka është kaq-relative dhe kaq-tokësore. Të dyja pikëpamjet janë redukcioniste, edhe pse konstruktivizmi e pakëson hapësirën e fragmentimit, duke lejuar kështu metodat humaniste të hulumtimit .

Është e rëndësishme në këtë pikë të theksohet koncepti i hulumtimit transformues dhe aftësia e tij për të prodhuar dijen islame. Potenciali, megjithatë, nuk është vetëm në metodën e hulumtimit. Është integrimi i hulumtimit transformues dhe i paradigmës islame, që lejon prodhimin e shkencës islame. Kërkimi transformues, nëse përdoret brenda paradigmës islame mund të zvogëlojë fragmentimin e njohurive dhe të veteve, dhe të prodhojë njohuri holistike islame. Shqetësimi im, siç u përmend më parë është i dyfishtë:

- 1) prodhimi i dijeve holistike islame, që është i përshtatshëm për komunitetin musliman në Amerikën e Veriut dhe në Evropë;

- 2) lidhja e nxënësve me shpirttrat e tyre dhe veten e tyre nëpërmjet metodave transformuese të hulumtimit dhe të menduarit dialektik. Duke vepruar kështu unë shpresoj, se akademikët dhe dijetarët muslimanë do t'i kontribuojnë qytetërimit të zbehur islam dhe letërsisë botërore me një dije, që është e plotë dhe e shenjtë. Tërësia mund të arrihet duke prodhuar njohuri holistike, dhe shenjtëria duke u lidhur me veten tonë të brendshme, dhe duke pranuar të shenjtën brenda nesh.

Koncepti i transformimit nuk është një roman; ajo që është e re është rimarrja e rolit të shenjtë dhe shpirtëror në kërkim dhe hulumtim. Duket se ekziston një nevojë dhe mundësi e tanishme brenda fushës së shkencës për të eksploruar dimensionin shpirtëror të jetës dhe të punës së dikujt. Është padyshim një hulumtim i mbushur me vështirësi, kompleksitet dhe konfuzion. Më duhet ta pranoj, se përkundër mangësive në paradigmen konstruktiviste dhe interpretuese, është përmes kësaj paradigme të hapur, që çështjet që lidhen me zemrën dhe shpirtin kanë filluar të rrjedhin dhe të bëhen të pranueshme, pasi supozimi kryesor i konstruktivistëve është, se natyra e realitetit është relative. Kjo është marrë nga disa studiues për të nënkuptuar, se çdo gjë shkon, për sa kohë që nuk kufizohet nga pozitivizmi dhe supozimet e tij të realitetit. Unë e konsideroj, se konstruktivizmi është dera e pasme në hulumtimin transformues, që mund të çojë në spiritualitet, nëse përdoret në kontekstin e duhur. Është përmendur më parë, se hulumtimi transformues është një fazë më e lartë e zhvillimit në metodat e kërkimit, që dalin natyrshëm dhe organikisht nga paradigma islame. Një qasje e tillë ndaj hulumtimit ka dalë edhe në kontekste të tjera. Ndërsa metodat po zhvillohen nga një nivel në nivele më të larta, metodat e hulumtimit transformues mund të evoluojnë në nivele më të larta të zhvillimit dhe të zëvendësohen me metoda të tjera më gjithëpërfshirëse.

Ideja e hulumtimit transformues nuk është një risi për mua. E kam zhvilluar këtë ide në tezën e doktoraturës në vitin 1990, dhe të tjerë kanë propozuar qasje transformuese dhe dialektike. Unë besoj, se hermeneutika, heuristika, fenomenologjia, narrativa dhe metoda të tjera hulumtuese cilësore mund të kategorizohen si hulumtim transformues. Ideja e integritit të metodave cilësore kërkimore dhe paradigmës islame u zhvillua më tej në kontekstin e një pikëpamjeje botërore sasiore dhe u prezantua në Konferencën e Dymbëdhjetë Ndërkombëtare të Hulumtimit të Shkencave Humane (NHSHH) në Universitetin e Groningenit në Holandë në vitin 1993: punimi u titullua "Transformimi personal dhe shoqëror nëpërmjet metodës së kërkimit transformues dhe botëkuptimit sasiore: "Kam marrë hua nga pikëpamja e botës sasiore dy parimet kryesore të komplementaritetit dhe pasigurisë për t'ia paraqitur një audience perëndimore idetë e mia të metodave kërkimore transformuese përmes një botëkuptimi holistik islam. Në këtë seksion fokusi është në konceptin e transformimit dhe marrëdhëniet e tij me metodat e hulumtimit, që kam etiketuar si sisteme të mbyllura dhe të hapura. Sistemet e mbyllura të tilla si pozitivizmi, parandalojnë transformimin, ndërsa sistemet e hapura, të tilla si konstruktivizmi nxisin transformimin. Megjithatë është argumentuar këtu, se as sistemi nuk është i përshtatshëm për prodhimin e dijes islame. Kjo është paraqitur me detaje në seksionet vijuese.

Perspektiva transformuese është holistike dhe relacionale, pasi thekson shikimin e botës nga një perspektivë plotësuese, që strehon dhe pranon ekstreme, sepse ato janë pjesë e realitetit. Një pikë e rëndësishme në transformim është, se studiuesi përshtat një paradigmë holistike, një paradigmë që e konsideron premisën themelore, se realiteti është ideal dhe i afërm, subjektiv dhe objektiv, shpirtëror dhe material. Mbajtja e një perspektive të tillë të hapur dhe të gjerë inkurajon ndërveprimin dhe marrëdhëniet midis elementeve kontradiktore. Një përpjekje

është bërë këtu për të treguar, se perspektiva transformuese është e rrënjësuar në botëkuptimin islam.

Një kuptim i botës varet nga të kuptuarit e mënyrës sesi energjia e pandërgjegjshme mobilizon një marrëdhënie midis vetes dhe situatës. Njohuria njerëzore është një produkt i drejtpërdrejtë i procesit përmes të cilit njerëzit angazhohen dhe veprojnë në botën e tyre; ajo shpreh një marrëdhënie ndërmjet të brendshmes dhe të jashtmes, subjektives dhe objektives. Tradicionalisht shkencat shoqërore ka kërkuar për një njohuri, që thekson një ose një tjetër ekstrem në këtë marrëdhënie... Perspektiva transformuese na sugjeron, që është e domosdoshme të hidhet hendeku midis këtyre ekstremeve dhe njohurive tokësore në një kuptim të mënyrës, se si bota e brendshme e ideve dhe idealeve (ose në zhargonin e psikologjisë analitike, të arketypeve) është e lidhur me botën e jashtme të materies.<sup>103</sup>

Transformimi është theksuar në këtë kapitull, sepse ai tregon një ndryshim në natyrë më shumë sesa në shkallë. Transformimi përkufizohet nga Williams si "një proces i zhvillimit njerëzor."<sup>104</sup> Ai e ka si proces të mendimit të tij nëntokësor teorinë e strukturave disipative dhe ndryshimeve në natyrë më shumë sesa në shkallë... një ndryshim, që e bën ndryshimin ndryshim". Kështu transformimi tregon një ndryshim gjithëpërfshirës ose rindërtim. Transformimi ndodh kur sistemi është i hapur dhe ka struktura disipative (Prigogine), ku elementet, idetë, mendimet dhe ndjenjat rrjedhin lirisht, me vetëdije dhe pa vetëdije. Teoria e strukturave disipative "është e rëndësishme për jetën e përditshme - njerëzit. Ajo ofron një model shkencor të transformimit në çdo nivel."<sup>105</sup>

103 White, O. F. and Mc Swain, C. J., in *Beyond Methods: Strategies for Social Research*, ed. Gareth Morgan (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983), fq.297.

104 Williams, D., 'When is Naturalistic Evaluation Appropriate?', *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (qershor1986).

105 Ferguson, Marilyn, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80's* (NewYork: J. F. Tarcher, Inc., 1987), fq. 163.

## STRUKTURAT DISIPATIVE DHE TRANSFORMIMI

Teoria e strukturave disipative fitoi çmimin Nobel 1977 në kimi për një kimist fizik belg, Ilya Prigogine. Ajo shpjegon “proceset e pakthyeshme” në natyrë - lëvizjen drejt rendit të lartë dhe më të lartë të jetës.

Teoria e Prigogine zgjidh enigmat themelore, se si gjallesat janë duke ecur përpjetë në universin, që është menduar të jetë duke lëvizur poshtë... Ajo shpjegon rolin kritik të stresit në transformimin dhe shtysën drejt transformimit si të natyrshme në natyrë... Një strukturë disipative mund të përshkruhet mirë si tërësi rrjedhëse.<sup>106</sup>

Stresi dhe tensioni luajnë një rol të rëndësishëm në transformimin dhe në sistemet e hapura, ose siç quhen nga Prigogine - ‘struktura disipative’. Paqëndrueshmëria është çelësi i transformimit. “Shpërndarja e energjisë krijon potencialin për riorganizimin e papritur.”<sup>107</sup> Ferguson shpjegon se si koncepti i strukturave disipative mund të shihet në shoqërinë njerëzore.<sup>108</sup>

Sa më e madhe paqëndrueshmëria dhe ndryshimi i shoqërisë, aq më shumë ndërveprime ndodhin. Ne transformohemi përmes bashkëveprimit me mjedisin dhe situatën, që po studiojmë. Nëse metodat e hulumtimit, që po përdorim janë të hapura dhe lejojnë ndërveprim të lirë dhe të fuqishëm midis hulumtuesit dhe pjesëmarrësve, ose studiuesit dhe situatës që studion, atëherë transferimi i energjisë është i mundshëm dhe transformimi ka më shumë gjasa të ndodhë.

Për t’u kthyer në konceptet e ndryshimit dhe transformimit Ferguson propozon katër mënyra, në të cilat ndryshojmë, kur marrim informacion të ri dhe konfliktual.Këto janë: ndryshimi me përjashtim; ndryshimi në rritje; ndryshimi i lavjerrësit; dhe

106 Ibid, fq. 163, 164.

107 Ibid, fq. 164.

108 Ibid.



ndryshimi i paradigmës. Ndryshimi me përjashtim është mënyra më e kufizuar e ndryshimit, ku sistemi ynë i vjetër i besimit mbetet i paprekur, por lejon një grusht anomalish. Ndryshimi në rritje ndodh gradualisht dhe individi nuk është i vetëdijshëm, se ka ndryshuar. Ndryshimi i lavjerrësit nuk arrin të integrojë atë që ishte e drejtë me të vjetrën dhe nuk arrin të diskriminojë vlerën e të resë nga mbivlerësimet e saj. Ndryshimi i lavjerrësit refuzon përvojën e vet, duke shkuar nga një lloj gjysmë i njohur në një tjetër. Ndryshimi në këto tri mënyra, nuk çon në transformim. Truri nuk mund të merret me informacionet e konfliktit, nëse nuk mund t'i integrojë ose t'i pranojë ato përmes një mënyre dialektike të të menduarit.

Mënyra e katërt e ndryshimit, e sugjeruar nga Fergusoni është *ndryshimi i paradigmës*.

Ndryshimi - transformimi i paradigmës është dimension i katërt i ndryshimit. Perspektivë e re, njohuri që lejon informacionin të bashkohet në një formë të re të strukturës. Ndryshimi i paradigmës përpunohet dhe integrohet. Ndryshimi i paradigmës tenton të shërojë iluzionin e ose-ose, të kësaj-ose-asaj.<sup>109</sup>

Kështu transformimi brenda strukturave disipative ndodh në mënyrë holistike dhe dialektike. Ai përfshin individin dhe shoqërinë. Ai prek individin dhe ndërgjegjen kolektive.

## POZITIVIZMI SI SISTEM I MBYLLUR

Duke qenë të njohur me pozitivizmin dhe me konstruktivizmin, tani jemi në gjendje të vazhdojmë të shqyrtojmë të dy paradigmat nga perspektiva transformuese. Së pari, do të filloj me paradigmen pozitive, si një sistem i mbyllur. Të gjitha kufizimet e vendosura nga

---

109 Ibid, fq. 72.

paradigma mbi kërkuesin dhe rrjedhimisht nga hulumtimi mbi problemin, të dhënat dhe dizajni parandalojnë paradigmen pozitive dhe metodat e hulumtimit nga të qenit një sistem i hapur dhe transformues. Një sistem i kontrolluar dhe manipulues lejon, që energjia të rrjedhë në mënyrë hierarkike dhe vetëm në një drejtim; kjo me vetëdije bllokton të gjitha drejtimet e tjera dhe parandalon një rrjedhje natyrore të energjisë.

Kështu transformimi është parandaluar. Në të vërtetë situata, problemi, të dhënat dhe dizajni kontrollohen me ndërgegje, në mënyrë që transformimi të mos ndodhë. Meqenëse ai e shqetëson projektin, shkel rolet dhe rregulloret e modelit të parapërcaktuar dhe shkakton ndërveprimin e variablave të varur dhe të pavarur, kërkuesi humbet kontrollin mbi studimin. Pra, transformimi nuk është i pranuar nën paradigmen pozitive, sepse shkakton paqëndrueshmëri dhe shqetësim ndaj variablave dhe në projektin e studimit.

Transformimi ndodh, kur sistemi është i hapur dhe ka në projektin e tij “struktura disipative”, ku elementet, idetë, mendimet dhe ndjenjat rrjedhin lirisht, me vetëdije dhe pa vetëdije. Paradigma pozitive dhe metodat e hulumtimit të lidhura me të janë sisteme të mbyllura, që parandalojnë rrjedhën e energjisë, kryesisht për shkak të natyrës së fragmentuar të të dyjave, paradigmes dhe metodave. Në metoda të fragmentuara dhe të ndara në hulumtime, siç është projekti eksperimental, ku nuk ka vend për ndërveprim, i cili në fakt është parandaluar me vetëdije dhe shkencërisht nga projekti eksperimental.

Prandaj supozimet si një realitet i vetëm dhe i preکشëm, objektiviteti, kontrolli i variablave, manipulimi i të dhënave, marrëdhëniet shkak dhe efekt, të gjitha nënkuptojnë mungesën e ndërveprimit dhe fragmentimit të problemit të studiuar nga kërkuesi. Marrëdhëniet vuajnë kur ka fragmentim të njohurive, meqë ndryshoret janë të kontrolluara. Objektiviteti, për shembull, është një shtyllë thelbësore e paradigmes pozitive dhe dizenjimeve

statistikore. Sa më i shkëputur kërkuesi nga “subjektet” e studimit dhe nga të dhënat e mbledhura, aq më e besueshme është gjetja, meqë ndërveprimi me të dhënat mund të ndikojë në rezultatet. Ky faktor shkakton dëme të mëdha në marrëdhënie, bllokon rrjedhën e energjisë dhe kështu parandalon transformimin.

## PARADIGMA KONSTRUKTIVISTE SI NJË SISTEM I HAPUR

Metodat interpretuese, natyrore kërkimore janë të rrënjosura në paradigmen konstruktiviste. Një shqyrtim i plotë i supozimeve themelore të paradigmes konstruktiviste, dhe njohurive të prodhuara nga metodat kërkimore interpretuese, dhe hulumtimi i veprimit do të zbulojë për lexuesin disa cilësi transformuese, që janë të qenësishme në metoda të tilla. Paradigma konstruktiviste dhe metodat e kërkimit interpretues mund të përshkruhen me kujdes si sisteme të hapura, që zotërojnë struktura disipative, që janë subjektive, dialektike dhe interaktive. Këto karakteristika lejojnë rrjedhën e lirë të energjisë në të gjitha drejtimet. Megjithatë konstruktivizmi është tepër i hapur dhe lejon një rrjedhje të energjisë në të gjitha drejtimet pa asnjë kufizim, as udhëzim, që mund të sjellë dije të dëmshme dhe të rrezikshme.

## TËRËSIA, MARRËDHËNIET DHE TRANSFORMIMI

Dy koncepte të rëndësishme që lejojnë, që një sistem të jetë i hapur ose i mbyllur, dhe që mund të përqafojë pjesën tjetër të cilësive në të dyja paradigmat janë konceptet e *tërësisë* dhe *marrëdhënive*. Sistemet e hapura pranojnë një rrjedhje të energjisë në të gjitha drejtimet dhe në të gjitha nivelet nga ndërveprimi midis kërkuesit

(kërkuesit) dhe hulumtuesit (situatës). Një rrjedhë e bisedave dhe intervistave të hapura nxisin transformimin. Fakti që në paradigmen konstruktiviste realitetet janë të shumëfishta, dhe se hulumtuesit janë të gatshëm të dëgjojnë realitete të tjera, dhe mendime të tjera e lehtësojnë transformimin personal.

Subjektiviteti në konstruktivizëm nxit sisteme të hapura, që lejojnë ndërveprimin e lirë. "Njohësi dhe i njohuri janë interaktivë dhe të pandashëm"<sup>110</sup>. Në paradigmen konstruktiviste nuk ka asnjë lidhje shkakësore, as ligje shkak-pasojë. Në vend të kësaj, "të gjitha njësitë janë në një gjendje të formimit të njëkohshëm", kështu që është e pamundur të dallosh të njohurin nga njohësi. Në sistemet e hapura kontrolli dhe manipulimi ushtrohen më pak, se sa në sistemet e mbyllura, sepse nuk ka hierarki. Në sistemet e hapura elementet ndërveprojnë në mënyrë dialektike dhe konstruktet njerëzore kuptohen dialektikisht.

Marrëdhënia transformuese është një e tërë, që është më shumë sesa shuma e pjesëve të saj. Ajo është sinergjike, holistike. Ashtu si një strukturë disipative ajo është e hapur për botën - një festë dhe eksplorim, jo një vend i fshehur... Për të pasur një marrëdhënie transformuese duhet të jesh i hapur dhe i pambrojtur. Shumica e njerëzve takohen vetëm në periferitë e tyre... Marrëdhënia transformuese është një udhëtim i përbashkët drejt kuptimit. Vetë procesi është i lartë dhe nuk mund të kompromentohet.<sup>111</sup>

## PARADIGMA ISLAME DHE HULUMTIMI TRANSFORMATIV

Megjithëse paradigma konstruktiviste dhe metodat interpretuese të hulumtimit promovojnë transformimin në nivele të caktuara, paradigma islame dhe metodat kërkimore transformuese e kanë aftësinë për një transformim më gjithëpërfshirës dhe më

110 Guba & Lincoln, *Naturalistic Inquiry*, fq. 37.

111 Ferguson, *Aquarian Conspiracy*, f. 394.

koherent. Një pikëpamje globale holistike duhet në fund të tërheqë të gjitha këto nivele - personale, sociale dhe shpirtërore - në një tërësi koherente. Parimet Hyjnore të tërësisë dhe të komplementaritetit luajnë një rol vendimtar në krijimin e koherencës dhe integritet midis ndarjeve në dy pjesë, në nivelet e makrokozmosit dhe mikrokozmosit.

Botëkuptimi islam e tejkalon ndarjen midis mendjes dhe trupit, ose mes të brendshmes dhe të jashtmes. Dialogu krijues midis mendjes dhe çështjes është baza fizike e të gjithë krijimtarsisë në univers, duke përfshirë krijimtarinë njerëzore. Vetja nuk përjeton ndarje në mes të botës së brendshme të mendjes dhe botës së jashtme të materies, sepse secila prej tyre krijon tjetrën.

Pikëpamja tokësore transformuese e kapërcen dikotominë midis individit dhe marrëdhënies, duke na treguar se njerëzit mund të jenë vetëm individët, që janë brenda një konteksti. Unë jam marrëdhëniet e mia: marrëdhëniet e mia me veten brenda vetes time, marrëdhëniet e mia me të tjerët, dhe marrëdhëniet e mia me botën në përgjithësi.

Pikëpamja e fragmentuar dhe metodat sasiore të hulumtimit, që ne i adoptojmë rrisin ndarjen në vetëdijen tonë dhe njohuritë e prodhuara nga këto metoda kërkimi.

Që nga Platoni Perëndimi e ka theksuar racionalen dhe analitiken, rregullat me të cilat ne formojmë mendime dhe marrim vendime... Kostoja e kësaj ka qenë pamja e një anës tjetër për njohjen dhe përvojën njerëzore, çfarë mund të quhet anë intuitive, anë që merret me diturinë, imagjinatën dhe kreativitetin. Në terma moderne neurofizikologjike këto dy anë të jetës sonë mendore janë përmendur, si ndarjet e drejta të trurit të djathtë / trurit të majtë, dhe kultura jonë si një kulturë e trurit të majtë. Duke përdorur një metaforë të njëjtë nga fizika kuantike, ne mund të flasim për këtë situatë si një ndarje grimce / valore dhe të themi, se kultura jonë ka të theksuar aspektin e grimcave të mendjes.<sup>112</sup>

---

112 Zohar, Danah, *The Quantum Self* (New York: William Marrow & Co., Inc., 1990), f. 72. Bullington, J. & Karlson, G., 'Introduction to Phenomenological Psychological Research,' *Scandinavian Journal of Psychology* (1984), f. 51.

Për ta përmbledhur, transformimi në çdo fushë dhe në çdo nivel është i mundur vetëm me një sistem të hapur dhe struktura disipative. Në këtë kapitull paradigma pozitiviste, metodat eksperimentale të hulumtimit dhe dizajnimet statistikore konsiderohen, si sisteme të mbyllura, që parandalojnë transformimin me vetëdije ose pa vetëdije. Nga ana tjetër paradigma konstruktiviste dhe hulumtimi interpretues dhe metodat e hulumtimit konsiderohen sisteme shumë të hapura, të cilat nuk janë të përshtatshme për prodhimin e njohurive islame. Përfundimisht paradigma islame dhe hulumtimi transformues dhe metodat e hulumtimit konsiderohen sisteme të hapura, që nxisin dhe inkurajojnë transformimin për shkak të konceptit të tërësisë, që mbështet paradigmen e lartpërmendur.

Në pjesën e mëposhtme unë do të paraqes katër metoda kërkimore, që kanë potencial të jenë pjesë e hulumtimit transformues, kryesisht për shkak të hapjes së metodave. Transformimi ndodh, besoj, kur sistemi është i hapur dhe ka struktura disipative, ku elementet, idetë, mendimet dhe ndjenjat rrjedhin lirisht me vetëdije dhe pa vetëdije. Fenomenologjia, hermeneutika, heuristika dhe hulumtimi narrativ paraqiten këtu, si sisteme të hapura, që lejojnë transformimin. Nëse ato janë të integruara me paradigmen islame, ato kanë potencialin e prodhimit të dijes islame.

## FENOMENOLOGJIA

Fenomenologjia përkufizohet si “hulumtimi sistematik i subjektivitetit.”<sup>113</sup> Langeveld shpjegon qëllimin e fenomenologjisë, si studim të botës siç na duket në dhe përmes vetëdijes.<sup>114</sup> Vlera e

---

113 Langeveld, 'Reflections on Phenomenology and Pedagogy,' *Phenomenology and Pedagogy*, vëll. 1, nr. 1 (1983).

114 al-Faruqi, *Social and Natural Sciences*.

një studim fenomenologjik matet në terma të fuqisë së saj për të na lënë të kuptojmë veten dhe të kuptojmë jetët e atyre për të cilët kemi përgjegjësi pedagogjike. Fenomenologu e sheh sjelljen njerëzore - atë që njerëzit thonë dhe bëjnë - si një produkt i asaj, se si njerëzit e përjetojnë dhe e përcaktojnë botën e tyre. Detyra e fenomenologut dhe për ne, metodologët cilësorë, është të kapim këtë proces të interpretimit. Shkurtimisht, fenomenologu përpiqet t'i kuptojë gjërat nga pikëpamja e njerëzve të tjerë.

Një sistem fenomenologjik ka një sërë ambientesh të ndryshme dhe rrjedhimisht kërkon kufizime etike. Sistemi bazohet në supozime rrënjësisht të ndryshme, në lidhje me realitetin, rolin e studiuesit, ndërveprimin dhe marrëdhënien midis studiuesit dhe hulumtuesit, dhe mundësinë e një shkence të lirë. Duke filluar me premisën, se realiteti është një entitet i ndërtuar shoqërisht fenomenologu shikon në kontekste natyrore për mënyrat në të cilat individët dhe grupet kanë kuptim të botëve të tyre. Mbledhja e atyre realiteteve ose konstruksioneve të paprekura, interpretimi i asaj se si këto realitete janë ndërtuar dhe të kuptuarit e bërjes së kuptimit janë tiparet kryesore të pyetjeve të orientuara fenomenologjiksht.

Fenomenologjia mund të veprojë si një shpatë me dy tehe. Nga njëra anë një sistem i hapur hulumtimi mund të konsiderohet çlirim i mendjes dhe shpirtit, për shkak të hapjes së saj për të akomoduar pikëpamje të ndryshme nga të gjithë pjesëmarrësit në studim. Ky proces quhet ndërtimi i realiteteve, kur fenomenologu i dëgjon pjesëmarrësit, ndërsa po zbulojnë dhe rindërtojnë tregimet e tyre. Ato janë padyshim realitetet e atyre pjesëmarrësve dhe askujt tjetër, prandaj fenomenologjia është përcaktuar si një hulumtim sistematik i subjektivitetit. Rreziku nuk qëndron në ndërtimin e atyre "realiteteve", por në interpretimin e tyre nga një perspektivë relativiste. Është këtu që shumë metoda cilësore nuk arrijnë të krijojnë njohuri holistike. Megjithatë problemi nuk qëndron në metodat cilësore, fenomenologjinë,

apo narrativën. Problemi qëndron në paradigmen konstruktiviste / interpretuese, që është relativiste, në të cilën realiteti është ndërtuar shoqërisht: domethënë, nuk ka besim në një realitet objektiv “atje”.

Nga një perspektivë islame realiteti është holistik dhe një, dhe nga tërësia del absolutja dhe relativja, e përhershme dhe e përkohshme, e mira dhe e keqja. Prandaj realitetet duhet të interpretohen në dritën e esencës islame të *tevhidit*. Kjo do të thotë: realitetet e ndërtuara në shoqëri duhet të kuptohen, duke iu referuar asaj, se çfarë ‘duhet të jetë’ dhe jo ‘është’.

Duke menduar për rindërtimin e dijes, që lehtëson dhe krijon një epistemologji islame, duhet së pari të rindërtohen metodat e studimeve shoqërore. Dijetarët islamë, si dhe dijetarët përrëndimorë kanë shprehur pakënaqësi në lidhje me metodat e kërkimit shkencor. I. R. Faruki thekson tri mangësi të mëdha, që i bëjnë qasjet shkencore të hulumtimit, si të papërshtatshme për dijet islame:

- 1) mohimi i rëndësisë për të dhëna *a priori*;
- 2) ndjesia false e objektivitetit;
- 3) personaliteti kundrejt aksiologjisë umatike.<sup>115</sup>

Ai thotë:

Studenti perëndimor i natyrës dhe shoqërisë njerëzore nuk ishte në gjendje të kuptojë, se jo të gjitha të dhënat përkatëse të sjelljes njerëzore janë të vëzhgueshme nga shqisat dhe kështu i nënshtrohen sasisë dhe matjes... Duke qenë shpirtërore, këto elemente nuk janë të izolueshme, të ndara nga ato natyrore. As ato kurrë nuk i nënshtrohen shkencës së vetme të matjes, sasi-ores. Shkenca i trajtoi ato si joekzistente ose të parëndësishme.<sup>116</sup>

Ai diskuton një tipar të rëndësishëm të metodologjisë shkencore dhe perëndimore, që shkel një kërkesë vendimtare të metodo-

---

115 Ibid, fq.11.

116 Ibid, fq. 12.



logjisë islame, pra, unitetin e së vërtetës. Përveç kësaj Faruki shpjegon, se si ndjeshmëria dhe perceptimi i vlerave janë vetë subjektive.

Perceptimi i vlerës është i pamundur, nëse sjellja njerëzore nuk është në gjendje të lëvizë vëzhguesin. Në mënyrë të ngjashme vëzhguesi nuk mund të zhvendoset, nëse nuk është i trajnuar për t'u prekur, dhe nëse nuk ka ndjeshmëri me objektin e përvojës së tij. Qëndrimi i subjektit ndaj të dhënave të studiuara përcakton rezultatin e studimit. Kjo është arsyeja pse studimet humaniste të shkencëtarit perëndimor janë domosdoshmërisht 'perëndimore' dhe nuk mund të shërbejnë, si modele për studimin e muslimanëve apo shoqërisë së tyre.<sup>117</sup>

Në fund, ndoshta karakteristika më dalluese e metodologjisë islame është parimi i unitetit të së vërtetës. Ky parim pohon, se e vërteta është një modalitet i Zotit dhe është e pandashme prej Tij, se e vërteta është një, ashtu si Zoti është Një. Është e pavlefshme të përpiqesh të vendosësh njohjen e realitetit njerëzor pa pranuar, se çfarë duhet të jetë ky realitet. Çdo kërkim i njeriut 'është', pra duhet të përfshijë qëndrimin e tij si një 'duhet të jetë' brenda fushës së mundësisë.

Një tipar i rëndësishëm i metodologjisë dhe njohurive islame gjatë historisë është tërësia e tyre. Një metodologji holistike, fenomenologjike ose natyrale mundet pa dyshim të krijojë dije të integruar dhe të unifikuar, që të çon në kuptimin e unitetit të së vërtetës. Duke kuptuar dhe pranuar konceptin dialektik të *tevhidit* dijetarët muslimanë janë sfiduar të kërkojnë të vërtetën në ide dhe situata kontradiktore dhe kundërshtuese. Studimi i çdo problemi fenomenologjikisht i lejon studiuesit të shqyrtojë situatën, pasi ajo zbulohet natyrshëm pa kushtëzimin paraprak. Gjithashtu e lejon studiuesin të vëzhgojë marrëdhëniet ndërmjet elementëve të ndryshëm, pasi ata ndërveprojnë në një mjedis natyror. Duke vepruar kështu, studiuesi është në gjendje të

---

117 al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, fq. xii.

shohë dhe të përjetojë pamjen “e tërë”, ose të paktën për aq sa e lejojnë kufizimet njerëzore.

Një problem arsimor, për shembull, nëse studiohet në mënyrë holistike apo fenomenologjike zbulon ndërveprimin midis individit dhe situatës. Duke folur në mënyrë filozofike metoda zbulon ndërveprimin midis qenieve njerëzore dhe universit. Qasjet shkencore, megjithatë nuk mund të përfshijnë tërësinë e problemeve.

Përgjigjja ndaj këtyre mangësive qëndron natyrisht, në metodën fenomenologjike, e cila kërkon që vëzhguesi të lejojë, që fenomenet të flasin për veten e jo t'i detyrojnë ato në ndonjë kornizë të paracaktuar të idesë; le të urdhërojë vizioni eidetik i esencës të dhënat për të kuptuarit dhe të vërtetohet prej tyre. Këto elemente të metodës fenomenologjike ishin të njohura dhe të vëzhguara në mënyrë të përpiktë nga studiuesi musliman Ebu Rejhan Biruni (440 h./1048) në studimin e tij klasik të fesë dhe kulturës së Indisë. Parimet metodologjike që ai krijoi, vazhduan në një traditë të gjatë të mësimit krahasues dhe shkrimit të muslimanëve. Metoda fenomenologjike u prezantua për herë të parë në filozofinë perëndimore nga Edmund Husserl, dhe në studimin e etikës dhe fesë nga Max Scheler.<sup>118</sup>

Biruni përdori fenomenologjinë dhe metoda të tjera të hulumtimit për të studiuar dhe kuptuar Indinë, dhe kulturën komplekse e të pasur të saj. Kur ai e filloi studimin e tij në Indi në librin e tij, *Tahkik ma li 'l-Hind* (“Verifikimi i asaj që thuhet për Indinë”), Biruni u ballafaqua me detyrën e vështirë, se si të kuptohet një qytetërim, zakonet, vlerat, gjuhët dhe pikëpamjet e ndryshme të botës. Biruni e njihte dilemën e të gjitha interpretimeve të qytetërimeve të tjera, veçanërisht kur ai kishte dyshimet e tij për besueshmërinë e raporteve dhe përkthimeve, që ishin në dispo-

---

118 Chelkowski, Peter J., (ed.), *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi* (New York: New York University Press, 1975).

zicion. Kështu ai krijoi multimetodat e tij për të studiuar kultura të tjera.

Në shekullin e pestë AH (shekulli i njëmbëdhjetë AC) Biruni e përdori atë që quhet sot trekëndësh për të fituar një kuptim të qytetërimeve hinduse. Sipas Chelkowskit, Biruni përdori tri metoda.

E para, ai do t'i lejonte hindutë të flisnin për veten e tyre me fjalët e tyre.<sup>119</sup> "Ajo ishte një rrugë drejt së vërtetës."

E dyta, Biruni ndërmoi detyrën e kujdesshme të "të mësuarit të gjuhës më të përshtatshme për të fituar njohuri për qytetërimin"<sup>120</sup>. Zgjedhja e Birunit ishte sanskritishtja. Ai zgjodhi sanskritishten, në mënyrë që të jetë në gjendje të lexojë dhe të analizojë dokumentet e shkruara dhe të kuptojë rrënjët e kulturës. Ai donte të dinte 'duhet të jetë' nga perspektiva hindu. Biruni përdorte metoda krahasuese për të kuptuar kulturën hindu dhe filozofinë.

E treta, ai e krahasoi filozofinë hinduse me konceptet dhe filozofinë greke, sufi dhe të krishtere. Ai po kërkonte një fije njerëzore, që i lidh të gjitha kulturat e lashta. Biruni po kërkonte burime të reja të dijës nga kultura hindu, në të njëjtën mënyrë sikurse mendimi dhe filozofia greke, që ishin përkthyer dhe shfrytëzuar nga dijetarët muslimanë.

Duke analizuar metodat e shumta të përdorura nga Biruni në studimet e tij të një civilizimi dhe kulture të ndryshme kuptojmë, se ai ka përdorur metoda kërkimore cilësore në qasjen e tij fenomenologjike. Ai përdori tri teknika kryesore për mbledhjen e të dhënave për studimin e tij.

E para, ai i ndoqi hindusët dhe iu lejoi atyre të zbulonin tregimet e tyre, ose 'të ndërtonin realitetin e tyre'.

E dyta, ai studioi gjuhën e teksteve fetare, në mënyrë që të ishte në gjendje të lexojë dhe të kuptojë sistemin e besimit nga

---

119 Ibid, fq. 75.

120 Për më shumë informacion mbi eksplorimin e al-Birunit në filozofinë Hindu, shih: Chelkowski, të cit.

teksti i shkruar, dhe kështu e interpretoi atë, që iu tha nga njerëzit, kur ata ndërtuan realitetin e tyre, për të krahasuar se çfarë 'është' me çfarë 'duhet të jetë', siç është shkruar në librat fetarë. Pra, interpretimi u bë në kontekstin e atij qytetërimi.

E treta, Biruni përdorte metoda krahasuese të studimit për të krahasuar dhe dalluar, në këtë mënyrë për të kuptuar ngjashmëritë dhe dallimet. Kështu që Biruni përdori intervistimin, vëzhgimin e pjesëmarrësve, analizën e dokumenteve dhe metodat krahasuese për studimin e tij fenomenologjik.

Ky është një ilustrim, se si metodat konstruktive / interpretuese dhe fenomenologjike mund të përdoren në mënyrë efektive, në qoftë se udhëhiqen nga një botëkuptim, një botëkuptim i cili është holistik dhe i hapur dhe nuk lejon ide të gabuara *a priori*. Theksi vendoset gjithmonë në pikëpamjen ndaj botës, sepse ajo është baza për të gjithë elementet e tjerë, që përbëjnë çdo qytetërim. Pavarësisht se sa e fuqishme është çdo metodologji, nëse bazohet në një paradigmë të fragmentuar apo botëkuptim, kjo metodologji është e destinuar të jetë e fragmentuar dhe redukcioniste.

Vendoset një theks gjithëpërfshirës mbi unitetin e shkencës dhe fesë, njohurive dhe vlerave, fizikës dhe metafizikës, që i jep shkencës islame karakterin e saj unik. Dhe kjo është këmbëngulja e saj për shumëllojshmërinë e metodave, që i jep asaj një stil karakteristik me sintezë, si tiparin e saj kryesor... Si e tillë shkencë islame është subjektivisht objektive, domethënë, ajo kërkon synime subjektive brenda një kuadri objektiv.<sup>121</sup>

## HULUMTIMI HEURISTIK

Hulumtimi heuristik është një lloj tjetër hulumtimi, që unë e kategorizoj si një sistem i hapur dhe që ka potencial për transformi-

---

121 Sardar, *The Revenge of Athena*, fq. 94.

min e kërkimit dhe të kërkuesit. Unë përqendrohem në këtë seksion për qasjen e përdorur nga Moustakas.<sup>122</sup> Natyra dhe supozimet themelore të hulumtimit heuristik janë të tilla, që ato e angazhojnë studiuesin në një marrëdhënie intensive, në mënyrë që transformimi të jetë vetëm një proces i natyrshëm i një hulumtimi të tillë. Si studiues ne gjithmonë zgjedhim metodat, që janë më të përshtatshme për natyrën e pyetjeve që kërkohen. Moustakas fokusohet në transformimin e vetes gjatë procedurës së hulumtimit. Rëndësia e hulumtimit heuristik qëndron në aftësinë e tij për ta angazhuar studiuesin në një marrëdhënie intensive me fenomenet, që ai ose ajo po studion. Fenomenet që studiohen në një hetime të tillë janë zakonisht përvoja të thella personale, që kanë pasur ose ende kanë një efekt të madh mbi kërkuesin, përvojat që kanë prekur qoshet më të thella të qenies së tij / saj. Moustakas e përcakton hulumtimin heuristik si: procesi i kërkimit të brendshëm nëpërmjet të cilit zbulohet natyra dhe kuptimi i përvojave, dhe zhvillohen metoda dhe procedura për hulumtime dhe analiza të mëtejshme... Proceset heuristike përfshijnë vetë-proceset dhe vetë-zbulimet kreative. Në një proces të tillë jo vetëm që zgjerohet dija, por ndiriçohet vetja e studiuesit.<sup>123</sup>

Ky është një ndriçim dhe zgjim i shpirtit, që unë do të doja ta theksoja në botën akademike dhe në këtë libër. Hulumtimi mund të jetë bosh, i ftohtë dhe i paqëndrueshëm, nëse nuk prek thelbin e qenies sonë. Hulumtimi heuristik përfshin vetë-kërkim, vetë-zbulim dhe vetë-dialog. Intensiteti i përvojës pasqyron rëndësinë e asaj përvoje në zgjimin e shpirtit. Për shkak të natyrës autobiografike të hulumtimit heuristik, hulumtimi është vendosur në një udhëtim për në brendësinë e vet. Kur ajo ose ai është prekur nga takimi i shpirtit, asgjë nuk mund të jetë e njëjtë përsëri: këtu ndodh transformimi. Përvojat marrin drejtime të

---

122 Moustakas, Clark, *Heuristic Research: Design, Methodology and Applications* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).

123 *Ibid*, fq. 9, 11.

ndryshme dhe kuptim më të thellë. Hulumtimi heuristik kërkon praninë e plotë dhe të pandarë të gjithë personit - trupit, mendjes dhe shpirtit - për të hyrë në këtë përvojë intensive, dhe “të rrezikojë hapjen e plagëve dhe shqetësimeve të pasionuara, dhe t’i nënshtrohet transformimit personal, që ekziston si mundësi në çdo udhëtim heuristik.”<sup>124</sup>

Hulumtimi heuristik është një metodë, që ka potencialin për angazhimin e kërkuesve në kërkimin e shpirtit dhe zbulimin e vetes së brendshme. Megjithatë qëllimi përfundimtar është transformimi i një mendje, trupi dhe shpirti të ndarë në një person të tërë, i cili pranon intelektualin e tij si dhe përvojat e tij shpirtërore, si një tërësi të unifikuar. Moustakas sugjeron gjashtë faza përmes të cilave një studiues kalon për të kryer një hulumtim heuristik:

- 1) identifikimin e fokusit të hulumtimit;
- 2) vetë-dialogun;
- 3) njohjen në heshtje;
- 4) intuitën;
- 5) qëndrimin dhe;
- 6) fokusimin.<sup>125</sup>

Pastaj ai identifikon fazat e hulumtimit heuristik:

- 1) angazhimin fillestar;
- 2) zhytjen;
- 3) inkuadrimin;
- 4) ndriçimin;
- 5) shpjegimin dhe;
- 6) sintezën krijuese.<sup>126</sup>

Aspekti i ndërjegjshëm i individit qëndron në transformimin e energjisë së pavetëdijshme... Transformimi ndodh, kur energjia

---

124 Ibid, fq. 140.

125 Ibid, fq. 15-25.

126 Ibid, fq. 27-34.

lëviz nga ana e vetëdijshme e personit në anën e ndërgjegjshme... Një mënyrë tjetër për të vlerësuar rëndësinë e këtij procesi dhe rëndësinë e pandërgjegjes në jetën shoqërore, që rrjedh nga njohja, se transformimi qëndron në bazë të veprimit kuptimplotë... Përvoja kuptimplotë përfshin zbulimin e kapaciteteve, dhe potencialit në vetvete dhe në situata, që kanë mbetur të fshehura më parë.<sup>127</sup>

Ajo që është e rëndësishme, pra, në çdo hulumtim është energjia pozitive e prodhuar nga një transformim i tillë, dhe njohja për rindërtimin e vetes, dhe e situatës në studim. Pa një transformim të tillë arsimit mbetet një proces i pakuptimtë, që nuk ka efekt të vërtetë mbi studentët, mësuesit dhe shoqërinë në përgjithësi. Zgjedhja e metodologjisë përcakton, se deri në çfarë mase studiuesi është i vetëdijshëm për rëndësinë e studimit të saj / tij, dhe njohuritë që do të prodhohen nga një metodologji e tillë. Të qenit i përgatitur për të kaluar nëpër dhimbjen e krijimit dhe të zbulimit tregon gjithashtu pjekurinë e studiuesit, dhe punën që do të prodhohet. Perspektiva transformuese përqendrohet në krijimin e një dialogu midis ekstremeve në jetë: të brendshmes dhe të jashtmes, subjektives dhe objektives. Problemi i studiuesit social, - siç thotë Morgan, - është, pra, "të gjejmë një mjet të përshtatshëm për të lidhur veten me situatën, që po hulumtohet"<sup>128</sup>. Prandaj për të përmbushur tezën e këtij libri, i cili po promovon prodhimin e dijes islame është e rëndësishme të sugjerohen paradigmat dhe metodat, që janë të përshtatshme për zhvillimin e saj, gjegjësisht metodat që i ndihmojnë hulumtuesit në transformimin dhe në lidhjen e tyre të brendshme me situatën në studim.

Ato që janë të rëndësishme në çdo metodologji të përdorur janë jo vetëm teknikat dhe protokollet e atij hulumtimi, por më e rëndësishmja është paradigma, që rregullon dhe ndikon në interpretimin e kuptimeve të ndërtuara. Ajo që bën çdo hulumtim islam apo jo-islam, nuk është vetëm metoda e hulumtimit, por edhe paradigma që udhëheq interpretimin. Asnjë interpretim nuk mund të quhet islam, nëse nuk është i rrënjësor në paradi-

---

127 Morgan, G., *Beyond Methods*, fq. 295, 296.

128 Ibid, fq. 298.

gmën islame, holistike me Parimet Hyjnore të Vetmit dhe Absolutit në qendër të tij.

## HERMENEUTIKA

Çdo hetim që konsiderohet nga perspektiva islame duhet të jetë shumëdimensional dhe shumështrësor. Asnjë çështje, pavarësisht sa e vogël është, nuk është njëdimensionale. Prandaj një problem shumëdimensional nuk mund të kuptohet dhe të analizohet, nëse nuk përdoren metodat shumëdimensionale. Hulumtuesit duhet të jenë të hapur dhe fleksibël për të vepruar në kuadër të metodave të ndryshme të hulumtimit, në mënyrë që të jenë në gjendje të kapin kompleksitetin e fenomeneve në studim. Të dyja, fenomenologjia dhe hulumtimi heuristik merren me përvojat personale, subjektive të pjesëmarrësve ose fenomeneve në studim. "Hermeneutika në vetvete është një lloj shumë i vjetër i studimit të tekstit, që fillimisht ishte i kufizuar në dokumentet teologjike. Fjala thjesht do të thotë 'interpretim'. Me kalimin e kohës strategjitë e hermeneutikës kanë pësuar ndryshime të ndryshme."<sup>129</sup> Hermeneutika është shumë më e vjetër se fenomenologjia, dhe në thelb është një formë interpretimi. U zhvillua për shqyrtimin e teksteve biblike. Ajo përcaktohet në fjalorë, si "arti dhe shkenca e interpretimit".<sup>130</sup> Martin Heidegger dhe më pas Paul Ricoeur e përvetësuan hermeneutikën për shkencat shoqërore, duke sugjeruar që veprimet njerëzore mund të kuptohen dhe interpretohen, ashtu si një tekst i shkruar, që i duket lexuesit."<sup>130</sup> Nëse e pranojmë idenë e "leximit të shoqërisë si një tekst", siç sugjerohet nga RH Brown,<sup>131</sup> hermeneutika mund të

129 Tesch, *Qualitative Research*, f. 68.

130 Ibid, f. 37.

131 Brown, Richard Harvey, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987).



përdoret si një mjet efektiv për të kuptuar kompleksitetin e shoqërisë dhe veprimin kolektiv të qenieve njerëzore në situata të caktuara.

Nocioni i tekstit është një paradigmë e mirë për veprimin njerëzor... [sepse veprimi njerëzor është në shumë mënyra një *quasi-text*... Edhe më shumë si një tekst, prej të cilit kuptimi është çliruar nga kushtet fillestare të prodhimit të tij..., veprimi, si një tekst, është një vepër e hapur, e drejtuar për një seri të pacaktuar të "lexuesit" të mundshëm.<sup>132</sup>

Hermeneutika, pra, merret me çështjet sociale dhe ndërgjegjen kolektive. Çështjet sociale janë aq të rëndësishme sa çështjet personale, nëse jo më shumë, sepse ato prekin jetët e shumë njerëzve. Islami i trajton çështjet sociale në Librin Hyjnor dhe thekson konceptin e *umetit* (komunitetit dhe kombit islam).

Rendi shoqëror është zemra e Islamit dhe qëndron para atij personal. Në të vërtetë Islami e sheh veten, si një parakusht të domosdoshëm për shoqërinë dhe e konsideron karakterin njerëzor si të deformuar, nëse ai mbështetet te personalja, dhe nuk e kalonte atë në shoqërore.<sup>133</sup>

Hermeneutika është më e interesuar në kuptimin shoqëror, sesa në kuptimin individual të veprimeve. "Ndryshe nga fenomenologjia, hermeneutika nuk ka të bëjë me qëllimin e përvojës së individit, por vepron si një qasje përmes së cilës do të interpretojë kontekstin më të madh social të kuptimit brenda të cilit është ngulitur."<sup>134</sup> Megjithatë ashtu si fenomenologjia, hermeneutika është një përpjekje për të përshkruar dhe studiuar fenomene kuptimplota në një mënyrë sistematike, të sinqertë dhe të pasionuar.

132 Ricouer, F, *The Philosophy of Paul Ricouer* (Boston: Beacon, 1978), f. 160.

133 *Al-Faruqi, I. R., Al Tevhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000), f. 86.

134 Anastos, C., 'A Comparative Survey of Human Science Psychologies,' in *Methods* (1987), 15.

E pasionuar, sepse studiuesi nuk mund ta distancojë veten e saj ose të tij nga fenomenet nën studim, qoftë të angazhuara në hulumtimin hermeneutik, heuristik ose fenomenologjik. Brenda një qasje hermeneutike, marrëdhënia në mes njohësit dhe të njohurit mund të jetë një marrëdhënie e ngushtë reciproke e respektit dhe e ndjeshmërisë.

## NARRATIVA DHE AUTOBIOGRAFIA

Ne po arrijmë të kuptojmë fuqinë e retorikës dhe të narracionit dhe dialogut për të kuptuar veten dhe të tjerët... Tregimi i tregimeve ose këngëve të përvojave sinjalizon kthimin e kërkuesit, si një njohës moralisht dhe emocionalisht i angazhuar. Ne jemi të detyruar të shqyrtojmë, se si njohja dhe festimi i këtij angazhimi i shton përpjekjet tona për të interpretuar vetet tona.<sup>135</sup>

Hulumtimi narrativ është një metodë plotësuese në qasjen multi-metodike për hulumtimet, që e fituan momentin në vitet 1980 dhe 1990.<sup>136</sup> Ashtu si disa metoda të tjera hulumtuese cilësore hulumtimi narrativ e ka potencialin për të krijuar njohuri holistike, nëse rrënjohet në një paradigme holistike. Megjithatë nëse rrëfimi është i rrënjosur në paradigmat njëdimensionale si interpretivist / konstruktivist, ku natyra e realitetit është relative dhe nuk ka realitet absolut dhe objektiv, ose nëse udhëhiqet nga

---

135 Heshusius, Lous and Ballard, Keith (eds.), *From Positivism to Interpretivism and Beyond: Tales of Transformation in Educational and Social Research* (New York: Teachers College Press, 1996), f. 158.

136 Lexuesit e interesuar mund të referohen tek *autorët në vijim* në narrativen si një hulumtim: *F. Connelly & D. Clandinin, Teachers as Curriculum Planners* (New York: Teachers College of Columbia University, 1988); *J. Mezirow, Fostering Critical Reflection in Adulthood* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990); and *D. Thomas, Flexible Learning Strategies in Higher and Further Education* (London: Cassell, 1995).

idealiste / pozitiviste, ku natyra e realitetit është absolute dhe njëjës, dhe nëse aplikohet në situata të përkohshme dhe në jetën e përditshme, atëherë njohuritë e prodhuara do të jenë njëdimensionale dhe nuk do të kontribuojnë në prodhimin e njohurive holistike. Meqenëse realiteti është relativ dhe absolut, i kësaj bote dhe i asaj bote, subjektiv dhe objektiv, është vetëm kuptim i zakonshëm, që metodologjitë e përdorura duhet të jenë me fuqi dhe një sofistikim të mjaftueshëm për t'i kuptuar dhe interpretuar këto kompleksitete. Asnjë metodologji nuk është zbuluar ende, që të jetë në gjendje ta bëjë këtë. Prandaj metodat e shumta për kohën e tanishme mund të interpretojnë një qasje të besueshme për t'u përdorur.

Hulumtimi dhe mendimi janë gjithmonë të bazuara në shqetësime personale. Edhe kur çështjet që na preokupojnë janë kryesisht shoqërore, politike ose shpirtërore, ose ndikojnë në njerëzimin në përgjithësi ka gjithmonë arsye shumë personale përse këto çështje më universale kanë shumë rëndësi për ne. Ajo që sigurisht është e vërtetë është, se ne hulumtuesit i besojmë metodave të caktuara të hulumtimit dhe reflektimit, sepse na kanë dhënë kuptim, sepse ato kanë hedhur dritë mbi çështjet, që janë personalisht të rëndësishme për ne, ndoshta edhe për shkak se ato lidhen me ngjarje të rëndësishme të fëmijërisë. Rrëfimet tregojnë, se shumë më tepër është e fshehur në jetën tonë sesa ne fillimisht e kuptojmë. Ne duhet të mësojmë t'i marrim seriozisht përvojat tona. Pasqyrimi im për përvojat personale më ka bindur, se të fshehura në jetën tonë ka burime për të kuptuar dhe interpretuar. Kontakti me historinë tonë të jetës është për ne një mënyrë për të zbuluar veten, vetë-dialogun dhe vetëdijen, dhe përtej kësaj është një hyrje për shpirtat tanë dhe spiritualitetin tonë. Pa marrë parasysh, se çfarë janë fenomenet e brendshme, që po përpiqemi të kuptojmë, përderisa ato janë brenda nesh dhe ne rrezikojmë të hapim plagë të vjetra, ky udhëtim na vë në kontakt me veten tonë, shpirtat tanë.

Kërkimi i njohurive brenda vetes, ose kërkimi i kuptimit të jetës së dikujt mund të jetë gjëza më e vështirë e të gjithave. Secili prej nesh është unik dhe udhëtimi i brendshëm na çon nëpër pikat e verdha të vizionit tonë. Megjithatë ne e dimë rrugën; kemi ardhurprejaty.<sup>137</sup>

Kërkimi narrativ, nëse praktikohet brenda një paradigme islame mund ta ndriçojë shpirtin dhe ta zgjojë veten e brendshme, për shkak të cilësive të qenësishme të intimitetit dhe të guximit. Një kërkim i tillë përfshin detyrën e vështirë për të hyrë në shpirtin dhe nëndërgjegjegjen e dikujt. Megjithatë duke vepruar kështu na jep guximin për të krijuar dhe rindërtuar përvojat tona personale, për të shkuar përtej dhimbjes dhe lëndimit dhe për ta transformuar dhimbjen në cilësi më të larta të pranimit, të kuptuarit dhe nënshtrimit ndaj vullnetit të Zotit. Kërkimi narrativ mund të jetë hapi i parë në udhëtimin e gjatë shpirtëror, ku ne jemi në dialog të vazhdueshëm me veten tonë të brendshme, Zotin dhe 'tjetrin'.

---

137 Ky është një ekstrakt nga korrespondenca e autorit dhe Dr. D. Furlong shih shënimin 2, k. 2).





## KAPITULLI NËNTË

# Të mësuarit transformues

### METODAT PËR EDUKIMIN HOLISTIK

Në këtë kapitull propozohen metoda holistike, që përputhen me parimet holistike për edukimin. Bazuar në thellësinë e mësimdhënies islame dhe pozicionin e lartë të dhënë për qeniet njerëzore, këto metoda propozojnë një zhvillim holistik të aftësive njerëzore, fizike, intelektuale dhe shpirtërore. Zhvillimi i aftësive të nxënësve në mënyrë holistike e rrit integritetin e tyre dhe i fuqizon ata, që të përballen me sfidat e jetës. Zhvillimi është gradual, por i drejtuar dhe i qëllimshëm me hapa, që të çojnë në nivele më të larta dhe akoma më të larta të përsosjes. Zhvillimi material dhe përfitimet materiale konsiderohen vetëm si kërkesë themelore për zhvillimin njerëzor dhe shoqëror. Kështu, metodat holistike kujdesen për të gjitha aspektet e përmirësimit individual dhe shoqëror.

Të tri metodat e propozuara për një zhvillim të tillë janë:

- 1) mendimi dialektik;
- 2) reflektimi dhe meditimi;
- 3) biseda dhe dialogu.

Një pasqyrë e qasjeve paraqitet shkurtimisht këtu pasuar nga një shpjegim i ndarë dhe më i hollësishëm i secilës.

Qasja e parë është mendimi dialektik, që do t'iu ndihmojë nxënësve (studentëve) të zhvillojnë aftësitë e tyre intelektuale dhe kështu të krijojnë lidhje intelektuale. Le ta themi thjesht, ajo do të krijojë lidhjen trup-mendje. Në përvojën e tyre arsimore shumë studentë muslimanë në Perëndim ndiejnë një vakum shpirtëror, që duhet të adresohet siç duhet për të përmbushur nevojën e tërësisë. Studentët janë të shkëputur nga vetja e tyre e brendshme dhe nga trashëgimia e tyre e pasur islame. Ne të gjithë e dimë, se njohja e vetes të çon të njohësh Zotin. Për të rilidhur studentët me veten e tyre janë përshkruar disa metoda.

Qasja e dytë, reflektimi dhe meditimi propozohen, si metoda praktike për lidhjen e studentëve me përvojat e tyre dhe veten e tyre të brendshme. Lidhshmëria shpirtërore mund të arrihet me këtë hap, ku trupi, mendja dhe shpirti janë të unifikuar, dhe individi ndjen, se ai ose ajo është një person i tërë. Duhet të përmendet, se nuk ekziston një ndarje e qartë midis zotësive të ndryshme; kategorizimi këtu është, që të sqarojë idetë e lidhjes.

Qasja e tretë për unifikimin e njerëzve me veten e tyre të brendshme dhe mjedisin e tyre është të nxisë mirëkuptimin me “tjetrin” dhe të tjerët me metodat hermeneutike, si dhe me biseda. Në këtë mënyrë komunikimi dhe dialogu krijohen ndërmjet individëve në shoqëri, midis prindërve dhe fëmijëve, mes mësimdhënësve dhe studentëve, e kështu me radhë. Kjo i ndihmon studentët të bashkojnë polarizimin në komunitet dhe nxit komunikimin në universitet midis kolegëve nga fetë e tjera dhe kombësitë e tjera. Në këtë proces krijohet një lidhje midis gjithë personit dhe shoqërisë së unifikuar.

## TË MENDUARIT DIALEKTIK

Mendimi dialektik është diskutuar këtu në dy nivele:

- 1) si metodë për transformim;

2) si faza më e lartë e zhvillimit të besimit. Pyetjet në këtë libër janë ngulitur në dialektikë dhe interpretohen me analiza dialektike. Çështjet e zhvillimit social dhe personal mund të paraqiten, kuptohen, analizohen dhe interpretohen më mirë duke përdorur teoritë dialektike. Shumica e literaturës perëndimore në dialektikë merret me këtë çështje nga perspektiva filozofike ose psikologjike; në Lindje, ekziston perspektiva filozofike dhe teologjike në literaturën islame. Ky libër përpiket të sintetizojë teoritë dialektike të zhvillimit dhe propozon mendimin dialektik, si një metodë, që nëse praktikohet brenda paradigmes islame mund të çojë në rrugën e *tevhidit*. Kjo dialektikë do të quhet 'dialektika e *tevhidit*.' Unë jam e vetëdijshme, se dialektika e termit '*tevhid*' mund të duket kontradiktore, por ajo që nënkuptohet këtu është dialektika, që çon në *tevhid* dhe unitet në vend të luftërave dhe argumenteve.

## TË MENDUARIT DIALEKTIK DHE TRANSFORMIMI

Shkrimet e Klaus Riegel,<sup>138</sup> Michel Basseches,<sup>139</sup> dhe James Fowler<sup>140</sup> mbi teorinë dialektike dhe zhvillimin e besimit janë burimet kryesore në këtë kapitull. Tani jemi duke paraqitur një përmbledhje të shkurtër të teorisë dialektike. Basseches pohon:

Mendimi dialektik si një traditë intelektuale përfaqëson një të tretë, që ndryshon nga dy stile të fuqishme të mendimit, të cilat kanë

---

138 Riegel, K., "Toward a Dialectical Theory of Development," *Human Development*, vol. 18, nos.1, 2 (1975); *Psychology of Development and History* (New York: Plenum Press, 1976); and "The Dialectics of Human Development," *American Psychologist*, vëll. 31, nr. 9 (1976).

139 Basseches, Michael, *Dialectical Thinking and Adult Development* (Norwood, NJ: Ablex Pub. Corf., 1984).

140 Fowler, James W., *Faith: The Structural Development Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).



ushtruar një ndikim të konsiderueshëm në mendimin bashkëkohor humanistik, shkencor dhe social, si në format e tyre profesionale, ashtu edhe në 'kuptimin e tyre të përbashkët'. Unë i quaj këto stile të menduarit formal universalist dhe të menduarit real.<sup>141</sup>

Mendimi dialektik si një shkollë alternative e mendimit përfshin një familje të botëkuptimeve të natyrës së ekzistencës (ontologjisë) dhe njohurisë (epistemologjisë). "Këto botëkuptime me sa duket kontradiktore kanë një familje ngjashmërisht të bazuara në tre veçori: theksime të përbashkëta mbi ndryshimin, tërësinë dhe marrëdhëniet e brendshme."<sup>142</sup>

Konceptet e (1) ndryshimit; (2) tërësisë; dhe (3) marrëdhënieve të brendshme janë supozime bazë në të menduarit dialektik. Transformimi ndodh kur këto tre elemente bashkëveprojnë dhe transformojnë kontradiktat në komplementaritet, fragmentet në tërësi dhe shumë në një. Marrëdhëniet e brendshme janë thelbësore në të menduarit dialektik. Është nga bashkëveprimi i kontradiktave, që ne si qenie njerëzore e kuptojmë të tërën. Një botëkuptim dialektik i përgjigjet pyetjeve të ontologjisë, ose "asaj që ekziston duke supozuar proceset thelbësore në vazhdimësi të ndryshimit, ose të bërjes, në të cilat format e vjetra i japin rrugë formave të reja emergjente". Përveç idesë së ndryshimit një botëkuptim dialektik thekson tërësinë në dy mënyra:

E para, konceptualizimi i entiteteve si forma të ekzistencës, sesa si elemente të ekzistencës thekson ndjenjën e koherencës, organizimit dhe tërësisë, që nënkupton nocionin e formave, si kundër ndjenjës së veçimit të nënkuptuar në nocionin e elementit.

E dyta, meqenëse këto forma konsiderohen si të përkohshme dhe jo si të pandryshueshme, subjektet vetë janë të theksuara, në lidhje me procesin e ekzistencës si një tërësi, e cila shihet e karakterizuar nga diferencimi dhe integrimi i vazhdueshëm.<sup>143</sup>

141 Basseches, *Dialectical Thinking*, f. 9.

142 Ibid, f.21.

143 Ibid.

Marrëdhëniet e brendshme janë një tipar i rëndësishëm konceptual i botëkuptimit dialektik.

Marrëdhëniet midis pjesëve brenda një të tëre ndihmojnë, që pjesët të jenë ato që janë, dhe kështu marrëdhëniet janë 'të brendshme' me natyrën e pjesëve. Në të njëjtën kohë marrëdhëniet formojnë strukturën e brendshme të së tërës.<sup>144</sup>

Basseches e përcakton dialektikën si më poshtë: "Dialektika është transformimi i zhvillimit (d.m.th. Lëvizja zhvillimore përmes formave), që ndodh nëpërmjet marrëdhënieve konstitutive dhe ndërvepruese."<sup>145</sup>

Pranimi i idesë së tërësisë thjesht do të thotë të pranosh sfidën e kontradiktave, që janë të qenësishme në tërësinë dhe prandaj pranojnë kontradikta në jetën e përditshme. Riegel në teorinë e tij dialektike të zhvillimit propozon një fazë përfundimtare të zhvillimit kognitiv, përkatësisht operacioneve dialektike. Në këtë fazë individit është në gjendje të pranojë kontradiktat, si bazë e të gjithë mendimit dhe të tolerojë operacione kontradiktore pa ekuilibruar rendin e tyre në të gjitha rrethanat. Duke zbatuar nocionin e operacioneve dialektike në interpretimet e tanishme individit bëhet jo vetëm i aftë të tolerojë kontradiktat në përparime të ndryshme zhvillimore, domethënë ato që vijnë nga mungesa e koordinimit, por ai i kërkon ato si konfrontime konstruktive, dhe i pranon ato si bazë për të gjithë zhvillimin dhe operacionet. Më pas individit dialektik nuk përjeton asinkronizime, si krizë apo katastrofë, por i konsideron ato si hapa thelbësore dhe konstruktive përmes të cilave bëhet i mundur vetëm progresi zhvillimor.<sup>146</sup>

Pranimi i kontradiktave është një fazë e rëndësishme e të menduarit dialektik, që mund të pasurojë përvojat e dikujt dhe të përmirësojë zhvillimin personal dhe zhvillimin shoqëror të të

---

144 Ibid, f. 22.

145 Ibid.

146 Riegel, 'The Dialectics of Human Development,' f. 61.

rriturve. Kjo çon në një nivel tjetër të ndërveprimit në teorinë dialektike: dialektika e brendshme dhe dialektika e jashtme, që u njohën nga Riegel.<sup>147</sup>

Një teori dialektike duhet të përqafojë edhe dialektikën e brendshme (intrapersonale), të shprehur, për shembull, në konceptet e Asimilimit dhe Akomodimit të Piagetit brenda zhvillimit kognitiv të dialektikës aktive individuale dhe të jashtme (ndërpersonale), të lidhura me ndërveprimet shoqërore dhe fizike të individëve të ndryshëm, të cilët janë të angazhuar njëkohësisht në ndryshimin dhe zhvillimin e tyre aktiv. Dialektika e brendshme dhe dialektika e jashtme janë të ndërvarura; kështu transformimi ndodh, kur individi lëviz përtej shqyrtimit të njërit prej këtyre proceseve interaktive në izolim dhe arrin në një koncept të ndërveprimit kompleks të të dyjave. Ky koncept i zgjeruar i dialektikës e vendos njeriun në kryqëzimin e ndërveprimit. Ngjarjet në ndryshim brenda individëve bashkëveprojnë dhe ndikojnë në ngjarjet në ndryshim në botën e jashtme pjesë e të cilave ato janë. Në anën tjetër ngjarjet në ndryshim në botën e jashtme ndikojnë në ngjarjet në ndryshim brenda individit. Një teori dialektike duhet të përqafojë dialektikën e brendshme (intrapersonale), e shprehur, për shembull, në konceptet e Asimilimit dhe Akomodimit të Piagetit brenda zhvillimit kognitiv të individit aktiv, dhe dialektikën e jashtme (ndërpersonale), që merret me ndërveprimet shoqërore dhe fizike të individëve të ndryshëm, të cilët janë angazhuar në të njëjtën kohë në ndryshimin dhe zhvillimin e tyre aktiv. Dialektika e brendshme dhe dialektika e jashtme janë të ndërvarura; kështu transformimi ndodh kur individi lëviz përtej shqyrtimit të njërit prej këtyre proceseve interaktive në izolim dhe arrin në një koncept të ndërveprimit kompleks të të dyjave. Ky koncept i zgjeruar i dialektikës e vendos njeriun në kryqëzimin e ndërveprimit. Ngjarjet

---

147 Riegel, 'Toward a Dialectical Theory of Development.'

në ndryshim brenda individëve bashkëveprojnë dhe ndikojnë në ngjarjet në ndryshim në botën e jashtme pjesë e të cilave ato janë. Anasjelltas, ngjarjet në ndryshim në botën e jashtme ndikojnë në ngjarjet në ndryshim brenda individit.

## TË MENDUARIT DIALEKTIK DHE ZHVILLIMI I BESIMIT

Përveç aftësisë së tij për të zhvilluar mendimin intelektual, mendimi dialektik ka fuqinë e zhvillimit shpirtëror, i cili diskutohet këtu. Mendimi dialektik është njohur, si faza më e lartë e zhvillimit personal nga disa psikologë në Perëndim, duke përfshirë Fowler,<sup>148</sup> Broughton,<sup>149</sup> Riegel,<sup>150</sup> dhe Basseches.<sup>151</sup> Fowler e shoqëron mendimin dialektik me zhvillimin e besimit, dhe teorinë e tij po e paraqesim më poshtë.<sup>152</sup>

Hulumtimi i Fowler në zhvillimin e besimit identifikoi gjashtë faza të njëpasnjëshme, ku e pesta dhe e gjashta ishin ekskluzivisht fenomen i zhvillimit të të rriturve. Fowler e quajti fazën 5 'besimin konjektiv'.

Kjo fazë afirmon dhe përfshin polaritetet logjike, duke vepruar në një nevojë të ndjeshme për t'i mbajtur ata në tension në interes të së vërtetës... Nuk është thjesht relativiste të pohosh, që besimi i një personi është po aq i mirë sa i tjetrit, sikur të mbahej në mënyrë të barabartë. Ai mban vizionin e tij me një lloj të përfundimittëpërkohshëm.<sup>153</sup>

---

148 Fowler, *The Structural Development Perspective, and Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1981).

149 Broughton, J., 'Genetics Metaphysics: The Developmental Psychology of Mind-Body Concepts,' *Body and Mind*, ed. R. Rieber (New York: Academic Press, 1980).

150 Riegel, 'Toward a Dialectical Theory of Development.'

151 Basseches, *Dialectical Thinking*.

152 Fowler, *The Structural Development Perspective*.

153 *Ibid*, f. 196.

Besimi i zhvilluar nga dialektika e *tevhidit* është gurthemeli për vetë-zhvillimin në Islam. Trashëgimi i fesë nuk do të thotë të kesh besim në atë fe. Është si trashëgimi i emrit të familjes. Besimi kërkon kultivim dhe përkushtim ndaj kërkimit, si në zhvillimin e aftësisë së të menduarit. Individët gradualisht e zhvillojnë vetëdijen e tyre për besimin e tyre dhe për botëkuptimin mbi të cilin ata ndërtojnë besimin dhe jetën e tyre. Nga pikëpamja islame zhvillimi përfshin besimin e një besimtari në Zotin, pejgamberët, engjëjt, botën tjetër dhe Ditën e Gjykimit. Besimi në to do të çojë përfundimisht në rrugën e drejtë. Për këtë arsye sistemi i arsimit të lartë duhet të përfshijë zhvillimin e besimit të studentëve në kurrikulat e tij. Besimi, si mendim dialektik zhvillohet gradualisht me pjekuri. Zhvillimi i mirëfilltë i të menduarit dialektik të studentëve dhe besimi është që i udhëzon ata në rrugën e drejtë të Islamit.

E gjallë ndaj paradoksit dhe të vërtetës në kontradiktat e dukshme, kjo fazë përpiqet të bashkojë të kundërtën në mendje dhe përvojë. Ajo prodhon dhe mban ndjeshmëri ndaj të vërtetave të çuditshme të atyre që janë 'të tjerët'. Gati për afërsinë me atë që është e ndryshme dhe duke kërcënuar vetveten dhe opinionin... Por kjo fazë mbetet e ndarë. Ajo jeton dhe vepron midis një bote të pa-transformuar dhe transformimit të vizionit dhe besnikërisë.<sup>154</sup>

Dialektika që çon në rrugën e *tevhidit* dhe parimeve të tij themelore të unitetit është një mjet i fuqishëm, që Islami iu siguron ithtarëve të tij të kuptojnë situatat paradoksale dhe të jenë në gjendje të zhvillojnë një besim të fortë në Absoluten Një. Dialektika e *Tevhidit* i ndihmon individët të realizojnë Parimin e Unitetit Hyjnor, që nënkupton paradoksin e dukshëm në atë që Fowler e quan "një bote e pa-transformuar dhe një vizion dhe besnikëri transformuese".

---

154 Fowler, *Stages of Faith*, f. 196.

Rritja dhe zhvillimi janë shqetësime themelore të Islamit. Evolucioni nga më i vogli në atë më të lartin, nga fiziku në shpirtëror është një proces i natyrshëm në zhvillimin e njerëzve. Ndërsa qeniet njerëzore ngjiten në shkallën e vetë-zhvillimit dhe vetëdijesimit ato bëhen më të hapura dhe më të gatshme për t'u çliruar nga idetë, zakonet e vjetra dhe besnikëritë e vendosura në disa shkolla të mendimit. Mendimi dialektik gradualisht lejon të shkojë me kapjen e zakonit për hir të kuptimit të së Vërtetës. Ai i ndihmon qeniet njerëzore të zhvillohen gradualisht dhe në mënyrë natyrale, duke e kuptuar të vërtetën në qenien e tyre të brendshme.

Një njeri është i mangët në të kuptuarit derisa ai e sheh, se ka një cikël të tërë evolucionit të mundshëm brenda vetes: përsëritja e pafundme, duke ofruar mundësi për zhvillim personal.<sup>155</sup>

Kështu, dialektika e *Tevhidit* e drejton individin në fazat më të larta të zhvillimit personal, duke kuptuar intelektin potencial dhe misteret e brendshme të vetes, dhe duke ardhur në njohjen e Zotit, dhe thelbin e Unitetit Hyjnor. Individët në fazën 5 mbeten paradoksalë dhe të ndarë pasi kalojnë në fazën 6 të zhvillimit të besimit. Tensioni midis stabilitetit dhe ndryshimit tejkalohet në fazën 6 me një sakrificë të plotë të të parëve për këtë të fundit. Siç e përshkruan Fowler atë, arritja e kësaj faze është shumë më tepër një çështje hiri, sesa zhvillimi psikologjik. Megjithatë për shkak se kjo fazë është një rritje e tensioneve të fazës 5, të dyja varen nga zhvillimi i të menduarit dialektik dhe shkojnë përtej tij.

Vetja në Fazën 6 angazhohet në shpenzime dhe duke u shpenzuar për transformimin e realitetit aktual në drejtimin e një aktualiteti të përsosur. Personat që përshkruhen më së miri nga Faza 6 në mënyrë tipike shfaqin cilësi, që shkundin kriteret tona normale të normalitetit. Keqardhja e tyre ndaj vetëmbrojtjes dhe gjallërimi i shijes së tyre dhe i ndjenjës për një ngjarje të jashtëzakonshme morale dhe fetare i japin veprimeve dhe fjalëve të tyre një cilësi të

155 Shah, *Idries*, 'Evolution' in *Reflections*, 2nd edn. (Baltimore, MD: Penguin Books, 1971), f. 73.

jashtëzakonshme dhe shpesh të paparashikueshme ... Është pak çudi që personat e përshkruar më së miri nga Faza 6 bëhen aq shpesh dëshmitarë për vizionet që ata personifikojnë.<sup>156</sup>

Mendimi dialektik është një mjet i fuqishëm për zhvillimin shpirtëror dhe intelektual, nëse përdoret brenda paradigmës islame. Ai mund të nxisë një njohuri holistike islame dhe të kontribuojë në ndërtimin e mendjeve dhe shpirttrave të shëndoshë dhe të aftë për t'i mbijetuar agresionit të epokës moderne.

## ZGJIMI I SHPIRTIT

Metoda e dytë në edukimin holistik është orientuar drejt zhvillimit të spiritualitetit dhe fuqisë së brendshme të nxënësve me anë të lutjeve të përditshme, meditimit dhe reflektimit. Qasje të tilla prekin thellësinë e brendshme të shpirtit dhe mendjes. Zgjidhimi i shpirtit çon në vetë-realizimin dhe në këtë mënyrë në realizimin e unitetit të Parimit Hyjnor.

Si një qenie perceptuese dhe racionale, ajo [qenia njerëzore] synon të arrijë vetëdijen e plotë për natyrën e saj thelbësore. Ajo duhet të bëhet efektive në jetën e saj. Arsimi, pra, është trajtimi i njeriut, si një krijesë që po zhvillon një vetëdije dhe kuptim të vetes. Ajo duhet ta stimulojë atë për këtë kuptim dhe t'i tregojë, se si ta arrijë atë.<sup>157</sup>

## LUTJET RITUALE

Rruga e transformimit fillon brenda. Duke ripërtëritur veten në lutjet dhe meditimin e përditshëm, ne zbulojmë një burim të

156 Fowler, *Structural Development Perspective*, f. 200.

157 Frobel, *Friedrich, The Education of Man*. Translated from the German by W. N. Hailmann (Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1967), f. 49.

thellë të paqes së brendshme, që krijon një paqe më të thellë përreth nesh. Ne mund ta transformojmë botën duke transformuar qëndrimin tonë. Kjo nuk mund të arrihet thjesht duke lexuar ose duke menduar për paqen e brendshme, dashurinë dhe lumturinë e përjetshme. Të jetosh në këtë rrugë është më shumë se sa një ushtrim intelektual. Qetësia e fituar nga takimi dhe pranimi i së shenjtës brenda nesh krijon paqen e brendshme dhe të jashtme; ajo ndihmon për të mbajtur jetën e dikujt në rregull. I ekuilibruar, përgjegjës dhe në paqe me veten, dikush rrezaton paqen te të gjithë ata që i takon. Kultivimi i asaj paqeje të brendshme dhe rimarrja e shenjtë brenda nesh na bën të tërë dhe ndonjëherë të shenjtë. Ne bëhemi të tërë kur pranojmë si intelektin ashtu edhe shpirtin tonë, si një entitet të unifikuar, kështu që ne nuk jemi të ndarë mes mendjes sonë dhe shpirtit tanë. Ne i konsiderojmë jo vetëm përfitimet materiale të çdo veprimi të kryer, por më e rëndësishmja përfitimet e tij shpirtërore dhe deri në çfarë mase i pëlqen Zotit.

Një nga pesë shtyllat e Islamit është namazi, që duhet të kryhet pesë herë në ditë në orët e caktuara ndërmjet çastit para lindjes së diellit dhe fillimit të errësirës së plotë. Muslimanët e hershëm e konsideronin namazin, si një lloj ngjitjeje në qiell, si një *mi'raxh*, që i sjell ata në praninë e menjëhershme të Zotit. "Lidhja e *mi'raxhit* me lutjen e përditshme - e cila u përjetua nga Muhamedi, si përsëritje e gëzimit të ngjitjes - bëri kështu një ngritje të tillë në praninë hyjnore të mundshme për çdo musliman të sinqertë."<sup>158</sup>

Nga këndvështrimi islam pastrimi i shpirtit dhe i zemrës nënkupton të gjitha ritet fetare. Të gjitha ritualet në Islam kanë një domethënie të jashtme dhe të brendshme, e para për zhvillimin shoqëror, e fundit për zhvillimin individual. Domethënia e

---

158 Schimmel, *Annemarie, Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975), f. 219.



brendshme e lutjes, haxhit, agjërimit, dhënies së zeqatit dhe xhi-hadit nxit spiritualitetin dhe zgjimin e shpirtit. Një imazh i përbashkët i përdorur në Islam për efektin e pastrimit të shpirtit dhe marrjes së lumturisë intuitive është ai i pasqyrës. Ritet islame pastrojnë pasqyrën e shpirtit nga pluhuri i mëkatit dhe e parapërgatisin atë për të marrë të vërtetën hyjnore; kjo lutje e brendshme pastron zemrën.

Shejh Abd'ul-Kadir Xhilani e quajti këtë namaz të brendshëm namazin e rrugës (*salat 'ut-tarikah*) dhe e përshkroi atë në mënyrën e mëposhtme: "Xhamia e saj është *kalb* (zemra). Kongregacioni i saj është konglomeracioni i të gjitha forcave të brendshme në njeriun. Ajo reciton me gjuhën shpirtërore emrat e unitetit të Zotit (*tevhid*). Imami i saj është një nxitje e thellë shpirtërore në zemër (*esh-shavk fi'l-fu'ad*). Kibla e tij (drejtimi i lutjes) është uniteti i Hyjnisë (alejhi). *Kalbi* (zemra) dhe *ruhu* (shpirti) janë të angazhuar vazhdimisht në këtë lutje. Ata as nuk flenë, as nuk vdesin."<sup>159</sup>

Nxitja e lutjeve në një edukim holistik është e rëndësishme, sepse kjo i ndihmon nxënësit të arrijnë vetëkontributin duke përdorur metoda që ata i njohin - siç janë ritet islame - por që janë praktikuar kaq mekanikisht, sa që kuptimi i tyre i brendshëm shpirtëror ka humbur.

## REFLEKTIMI

Reflektimi mbi krijimin e Zotit, kozmosit dhe universit është një metodë, që lidhet me lutjen. Në këtë kontekst ai i lidh studentët (nxënësit) me veten e tyre të brendshme dhe përvojat e tyre personale.

---

159 Ashraf, Syed Ali, 'The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Jihad,' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vëll. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987), f. 144.

Ata e dinë botën e jashtme të kësaj bote, por për botën tjetër ata janë të pavëmendshëm. A nuk reflektojnë brenda vetes? Allahu nuk i krijoi qiejt dhe tokën dhe atë që është në mes tyre, por me të vërtetën dhe me një afat të caktuar. Dhe sigurisht shumica e njerëzve janë mohues të takimit me Zotin e tyre. (Kuran, 30: 7, 8).

Qëllimi i reflektimit është i dyfishtë. Së pari, rrit spiritualitetin e studentëve, duke i lidhur ata me qenien e tyre të brendshme, në mënyrë që të nënshtrohen dhe të njohin veten e tyre dhe të zbulojnë potencialin e tyre të brendshëm, të gjitha që do të bëhen të dukshme në arsimimin e tyre dhe në jetën e tyre. Së dyti, reflektimi i ndihmon studentët të kapërcejnë njohuritë e tyre për veten, duke i sjellë ata në njohjen e unitetit të Parimit Natyral dhe Hyjnor, duke i ndihmuar ata, që të shkojnë përtej kuptimit dhe përvojës së njëshmërisë, konceptit të *Tevhidit*, qëllimit përfundimtar të Islamit. Reflektimi dhe meditimi janë të lidhura ngushtë, kështu që ato mund të përdoren në mënyrë të ndërsjellë. Rëndësia e reflektimit qëndron në natyrën e tij unifikuese, që e lidh personin me përvojën e tij dhe pastaj e tejkalon atë përvojë në nivele më të larta. Ky kapitull ka treguar, se si qeniet njerëzore evoluojnë gradualisht nga vetë-kuptimi në kuptimin e unitetit të njohurisë së Zotit. Islami është një shkollë zhvillimi e mendimit, që përfundimisht e tejkalon materialen për të arritur shpirtëroren.

Njëshmëria Hyjnore nënkupton jo vetëm përsosmërinë, por edhe ngushëllimin. Kurani pohon përsëri dhe përsëri mbivendosjen e Zotit mbi dhe përtej të gjitha kategorive të mendimit dhe imagjinatës njerëzore.... Spiritualiteti islam bazohet në vetëdijen e vazhdueshme të kësaj përsosmërie, të pafuqisë së të gjitha gjërave përpara fuqisë së Tij dhe natyrës së prishjes së të gjithë ekzistencës në kontrast me natyrën e jetës së përherëshme dhe të pafund të Tij.<sup>160</sup>

---

160 Nasr, S., *World Spirituality*, f. 314.

Pra, lutja dhe meditimi do t'i ndihmojnë studentët të kuptojnë konceptin e përsosmërisë së Njëshmërisë Hyjnore. Kjo do t'i ndihmojë ata të përjetojnë përsosmërinë në nivelet personale dhe të kuptojnë, se Zoti është përtej dhe mbi të gjitha krijimet.

## ARTI I TË BISEDUARIT: LIDHJA ME “TJETRIN”

Shkryçja me veten dhe me qenien e brendshme, sigurisht që shkakton ndarje nga njerëzit e tjerë dhe shoqëria në përgjithësi. Shkëputja shpirtërore dhe intelektuale në komunitetet muslimane në të gjitha nivelet i copëton përvojat e njerëzve, dhe i largon ata nga qenia e tyre e brendshme, dhe nga shoqëria. Njerëzit që nuk mësohen se si të komunikojnë me veten, nuk janë në gjendje të komunikojnë me të tjerët natyrshëm dhe me inteligjencë. Thellësia e bisedave tona zbulon shkallën e lidhjes sonë me fuqitë tona të brendshme. Biseda sipërfaqësore që mbizotëron në shoqëri tregon një nivel të lartë të shkëputjes.

Seksioni në vijim paraqet një mjet për të zhvilluar lidhjen e komunitetit në shoqërinë muslimane. Qëllimi i tij është të përmirësojë komunikimin dhe dialogun midis individëve dhe komuniteteve muslimane brenda dhe jashtë universitetit.

Përdorimi i artit të bisedës, si një metodë për të zhvilluar aftësitë e studentëve mund të ketë një efekt terapeutik, si tek individët ashtu edhe në shoqëri. Studentët do të mësoheshin se si të bisedojnë dhe të shprehin pikëpamjet e tyre pa qenë të kapur në paragjykimet e tyre. Biseda mund të jetë relaksuese, e lirshme dhe e kënaqshme, ose mund të jetë sfiduese, që kërkon teknika për paraqitjen e ideve. Pra, zhvillimi i aftësive biseduese te studentët nën mbikëqyrjen e një mësuesi dialektik, i stërvit studentët në parimet e diskutimit, duke paraqitur ide, duke argumentuar, duke rënë dakord, duke mos u pajtuar dhe duke debatuar.

Mungesa e aftësive dialoguese mundet pa dashje të shkaktojë probleme të rënda. Dialogu, si çdo aftësi tjetër kërkon mirëkuptim dhe praktikë.

## DIALOGU SI MJET I LIDHJES

Dialogu dhe biseda përdoren në mënyrë të ndërsjellë në këtë seksion për t'iu referuar aftësisë për të shkëmbyer ide dhe pikëpamje gojarisht. Dialogu është një metodë e zakonshme e propozuar në kontekstin e tërësisë dhe unitetit të vetes, dijes dhe komunitetit. Dialogu është një nga mënyrat e fuqishme të komunikimit dhe ndërtimit të marrëdhënieve. Nuk ka nevojë për teknologji të përparuar dhe pajisje të shtrenjta, as për teknika të komplikuar. Dialogu është një art në vetvete. Disa njerëz janë bisedues nga natyra. Të mësosh si të dëgjosh dhe të ndjesh me të tjerët është hapi i parë. Hapi tjetër është të jesh i hapur ndaj asaj, që tjetri dëshiron të thotë, dhe të hyjë në mendimet dhe ndjenjat e personit tjetër. Megjithatë është sinqeriteti dhe karakteri personal i njerëzve të angazhuar në bisedë, që përcaktojnë cilësinë dhe thellësinë e tij. Shtëpia, shkolla dhe universiteti janë vende ideale për zhvillimin e sjelljeve dhe aftësive të një personi për të biseduar dhe për të dëgjuar.

Në universitete situata është e tillë, që studentët janë të mbingarkuar me detyra ose janë të hutuar nga parimet e jetës moderne, në mënyrë që ata mezi të kenë kohë për dialog të vërtetë, ose biseda intelektuale, ose shpirtërore. Ritmi i jetës nuk e lejon, as nuk e çon njeriun të vlerësojë disa orë reflektim ose bisedë. Studentët në universitet shpesh nuk kanë shumë mundësi për t'u angazhuar në biseda inteligjente. Ata nuk e zhvillojnë këtë dhuratë të fjalës së dhënë nga Zoti si diskurs. Pra, shkollat dhe universitetet duhet të jenë vendet e dukshme për t'i ndihmuar studentët të zhvillojnë artin dhe aftësitë e bisedës.

Fuqia e bisedës qëndron në tërësinë e saj, si një mjet komunikimi. Komunikimi në këtë mënyrë, nuk kufizohet vetëm në mendjen, trupin ose shpirtin. Është një ndërveprim dinamik midis dy ose më shumë 'tërësive'. Këto gjëra i komunikojnë mendimet, ndjenjat, shpresat dhe aspiratat. Një bisedë e fuqishme e vërtetë bashkon të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen në një incident të vogël. Asnjë mjet tjetër nuk e zotëron lakueshmërinë dhe mençurinë e bisedës. Një bisedë e fuqishme është një bisedë dialektike. Është si dialektika e detit dhe e rërës në brigjet arabe. Biseda midis detit dhe rërës është e fuqishme, pavarësisht ndryshimeve të habitshme ndërmjet substancës së secilit. Valët depërtojnë në rërën dhe uji zhytet në mes të kokrrave. Rëra pranon ftesën për një nivel më të thellë dhe më të lartë dhe lëviz me valët larg nga periferia në qendër, ku takimi i mendjes dhe shpirtit arrin përmbushjen. Megjithatë disa çështje të diskutueshme në jetë nuk mund të kuptohen dhe pranohen, as nga biseda dialektike. Këto çështje mbeten të pazgjidhura përgjithmonë.

Shkurtimisht ky kapitull ka propozuar tri metoda zhvillimi dhe promovimi të edukimit holistik. Këto janë konsideruar mundësi, që plotësojnë metodat ekzistuese të mësimdhënies në universitete për të shëruar fërkimet e shkaktuara nga sistemet e fragmentuara të arsimit. Kështu, tema e përbashkët në këto tri metoda holistike është lidhja dhe uniteti.

E para, lidhja me mendjen mund të fitohet duke zhvilluar mendime dialektike.

E dyta, lidhja me veten e brendshme mund të rifitohet duke përdorur metoda shpirtërore, siç janë namazet, meditimi dhe reflektimi. Kjo çon në vetëdije dhe përvoja të reja personale, të cilat nga ana tjetër çojnë në lidhjen me Zotin, natyrën dhe universin, si një lloj heshtje lidhjes.

E treta, lidhja midis individit dhe shoqërisë mund të krijohet nga komunikimi dhe biseda. Dialogu dhe biseda ndihmojnë për të hapur kanale për komunikim ndërmjet grupeve të ndryshme.

Përveç kësaj biseda me veten ndërton një urë midis ideve kundërshtare. Ky është një lloj aktiv, jo i heshtur i vetë-lidhjes. Shpresohet që studentët muslimanë në Amerikën e Veriut dhe në Evropë të shfrytëzojnë mundësinë unike, që ata gëzojnë të kenë më të mirën nga të dyja botët. Ata kanë një sfond islam, dhe strukturat kërkimore përëndimore, që iu lejojnë atyre lirinë për të ndjekur kërkimet dhe për të zhvilluar dijet, që bazohen në epistemologjinë islame, dhe që përfaqësojnë paradigmen holistike islame. Metodrat e tjera të hulumtimit dhe të të mësuarit janë të propozuara për studentët tanë të diplomuar dhe universitarë për t'i ndihmuar ata të fitojnë cilësitë e tërësisë dhe të shenjtërisë, në mënyrë që ata të mund të kontribuojnë në zhvillimin e shkencës së shenjtë islame.

Për ta përmbledhur, arsimit është duke vuajtur nga njëdimensionaliteti në të gjitha nivelet për një kohë të gjatë në shkollat dhe universitetet në Lindje dhe Perëndim. Të qenit shkencor dhe racional është çelësi i suksesit në shkollim dhe në jetën në përgjithësi. Qenia njerëzore konsiderohet vetëm, si mendje dhe trup dhe kjo reflektohet në sistemin arsimor. Intelektualiteti dhe racionaliteti janë përforcuar dhe nxitur, ndërsa përshpirtësia dhe intuita janë minimizuar dhe injoruar. Qëllimi përfundimtar i jetës po reduktohet në arritjen e objektivave tokësore dhe materiale. Qëllimi i pastrimit të shpirtit për të arritur të vërtetën e fundit dhe botën e përtejme është injoruar në arsim dhe në përgjithësi në jetë.

Ky libër është një përpjekje për të rivendosur tërësinë dhe shenjtërinë në arsim, duke përdorur metodat e mësimit dhe të mësimit transformues. Ai gjithashtu propozon paradigma të tjera, që çojnë në teorinë islame të dijes, si hap i parë në prodhimin e dijes islame të bazuar në paradigmen islame, dhe që del nga epistemologjia islame. Është bërë një përpjekje për të paraqitur epistemologjinë nga një këndvështrim arsimor më shumë sesa filozofik. Duke qenë një mësimit transformues për një kohë

të gjatë në shkollë dhe në universitet, unë preferoj t'i adresoj çështjet filozofike në një nivel praktik, duke iu lejuar studentëve të shqyrtojnë rrënjët e njohurive, që ata po fitojnë dhe njohuritë, që po prodhojnë më vonë në shkollat pasuniversitare edhe si studiues. Fragmentimi i diturisë dhe për rrjedhojë i vetes ekziston në të gjitha qarqet me vetëdije dhe / ose nënvetëdije. Pyetjet filozofike janë një pjesë thelbësore, që ekziston brenda nesh, që nga mosha e hershme. Nëse nuk janë adresuar në atë moshë të hershme, atëherë mbjellim farën e copëzimit. Pra, arsimi duhet të jetë i rrënjësor në çështjet filozofike dhe studentët duhet të jenë të vetëdijshëm për atë bazë filozofike për të parë rrënjët e asaj, që ata po mësojnë. Pa një vetëdije të tillë ajo që studentët mësojnë, nuk e tejkalon protokollin e tyre akademik dhe festimin e diplomimit të tyre. Perspektiva e transformimit është propozuar në këtë libër, si një mjet për të krijuar dije islame. Një dije që është kuptimplote për studentët dhe studiuesit muslimanë, sepse transformimi qëndron në bazë të veprimit kuptimplotë, siç thotë Morgan.<sup>161</sup> Transformimi është dëshmuar të jetë një kthim i pakthyesëm në shkallën e qenies.

Çfarë më intrigon mua është, se si Sadr Mutalihin Shirazi, i njohur gjithashtu si Mulla Sadra, filozof musliman i shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe kimisti fizik belg i shekullit të njëzetë, Ilya Prigogine, fitues i çmimit Nobel në vitin 1977 për teorinë e tij të strukturave disipative dhe "proceset e pakthyeshme" arritën të njëjtin përfundim, njëri nga një perspektivë filozofike dhe tjetri nga një perspektivë thjesht shkencore. Prigogine e shpjegon me hollësi teorinë e tij të strukturave disipative dhe mënyrën se si gjallesat kanë qenë duke ecur përpjetë në univers.<sup>162</sup> Ai gjithashtu shpjegon natyrën transformuese të qenieve të gjalla dhe lëvizjen në një gjë më komplekse dhe më të përsosur. Paradoksi

---

161 Morgan, *Beyond Methods*.

162 Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: Freeman, 1980).

në këtë teori është intrigues. Sa më koherente struktura, aq më e paqëndrueshme është. Kjo paqëndrueshmëri e madhe është çelësi i transformimit. Shpërthimi i energjisë, siç tregoi matematikisht Prigogine, krijon potencialin e riorganizimit të papritur.

Mulla Sadra nga ana tjetëre shpjegon transformimin dhe përsosjen e kompleksit trup-shpirt si më poshtë:

Lëvizja në substancë nuk është ndryshim universal, ose një fluks pa drejtim, produkt i konfliktit midis dy parimeve po aq të fuqishme, ose një pasqyrim i mosbesimit të botës së natyrës kur matet kundrejt botës së formave të përhershme. Është më tepër dëshira e lindur e qenieve natyrore për t'u bërë më të përsosura, e cila drejton këtë ripërtëritje të pandërprerë të vetvetes, origjinën e vetvetes ose vetë shfaqjen në një rrjedhë të përhershme dhe të pakthyeshme lart në shkallën e qenies - nga elementet më të thjeshta në kompleksin njerëzor shpirtëror trup-shpirt dhe kompleksin qiellor trup-shpirt (të dyja këto marrin pjesë në paqëndrueshmërinë e përgjithshme, origjinën dhe kalimin e qenies, që e karakterizon të gjithë botën fizike.) Kompleksi njerëzor trup-shpirt dhe kompleksi qiellor trup-shpirt, nuk zhvendosen nga jashtë Inteligjencës, lëvizja e tyre është një shtrirje e procesit të vetë-përsosjes. Duke arritur nivelin më të lartë të rendit të substancës në botën fizike, tani ata janë të përgatitur dhe lëvizin akoma nga dëshira e tyre e lindur, të rrjedhin lart dhe të transformohen në inteligjencë të pastër.<sup>163</sup>

Ky paragraf hap rrugë të reja për një libër tjetër për të parë më tej transformimin dhe për të lidhur konceptet filozofike dhe kërkimet shkencore të shkencave të aplikuara dhe për të kuptuar në një mënyrë praktike marrëdhëniet e mikrokozmosit dhe makrokozmosit.

---

163 Cited in Mahdi, *The New Wisdom*, f. 30.







## Shtojca

### SHPËRTHIMI I VULLKANIT

*Më poshtë është një reflektim mbi përvojat e mia si një studente e doktoraturës në Universitetin e Torontos. Akumulimi i shumë përvojave të ndryshme dhe konfliktuale në Lindje dhe në Perëndim krijoi një vullkan brenda meje, që qëndroi në gjumë për shumë vite dhe pastaj u aktivizua papritmas me një shpërthim. Asnjë faktor i veçantë nuk mund të identifikohet, si shkak i shpërthimit. Unë besoj se përplasja dinamike dhe bashkëveprimi i përvojave të grumbulluara konfliktuale mund të krijojnë fenomene të pashpjegueshme brenda një personi. Kur këto fenomene të brendshme janë nën presion, shtypen, apo edhe preken nga një sfidë intelektuale, ose një shkëndijë shpirtërore ndodh një shpërthim. Kjo mund të shkaktojë shkatërrim - por lë pas të prapambetur tokën pjellore. Ndoshta filozofët do ta quanin këtë “sintezë”, që del nga dialektika e tezës dhe e antitezës. Meqë besoja në inteligjencën e ligjeve natyrore dhe në të menduarit dialektik isha e bindur për rëndësinë e përdorimit të asaj, që la pas shkatërrimit (toka e pasur) dhe nuk donte ta dënonte natyrën për të qenit mizore. Disa nga këto përvoja të grumbulluara do të diskutohen me detaje në këtë shtojcë.*

## IMPERIALIZMI INTELEKTUAL

Të qenit një studente e diplomuar në Departamentin e Matjes, Vlerësimit dhe Aplikacioneve Kompjuterike (MVAK) në IOSA / UT (Instituti i Ontarios për Studime në Arsim / Universiteti i Torontos) më ka vendosur mua në zemër të perandorisë së shifrave dhe numrave, hartave statistikore dhe modeleve dhe paketa-ve të kompjuterit. Unë kam qenë gjithmonë e impresionuar nga efikasiteti perëndimor dhe mendoja, se duke e rrënjësuar arsimin tim në një terren “të fortë”, siç janë statistikat dhe dizajnimet kompjuterike, unë mund të isha në gjendje të përmirësoj dhe të përparoj metodat e mësimdhënies dhe testimit të gjuhës angleze, si gjuhë të dytë në vendin tim, Bahreinin. Unë isha e bindur, se hartimet statistikore dhe të dhënat “e vështira” në testimin dhe vlerësimin e programeve mund të jenë zgjidhje për disa nga problemet në arsim. Megjithëse arrita të kaloj kurset e kërkuara në vlerësim, isha e pakënaqur me situatën akademike. Pas analizimit të situatës për të gjetur burimin e zhgënjimit tim, e kuptova se arsimi ishte trajtuar në mënyrë të qartë në një mënyrë shumë sipërfaqësore dhe teknike. Kështu atmosfera akademike, siç e kam përjetuar unë ishte për mua e thatë dhe e pakënaqur në aspektin intelektual.

Për fat të mirë jeta akademike u bë më e dobishme, kur kreuva disa kurse të një qasjeje të ndryshme jashtë MVAK. Gradualisht unë zbulova marrëdhënien e fortë midis metodave të kërkimit të njerëzve, dhe qasjen dhe qëndrimin e tyre ndaj arsimit, dhe jetës në përgjithësi. Fillova të pyesja për përshtatshmërinë e hulumtimeve “shkencore” për shkencat shoqërore. Theksi në shumicën e studimeve të vlerësimit, madje edhe në revistat më të respektuara në vlerësim dhe arsim ishte në saktësinë e dizajnit, efikasitetit, vlefshmërisë dhe besueshmërisë, si dhe rëndësinë statistikore të rezultateve. Sidoqoftë mendja ime po pyeste: “Ç’të themi për kuptimin e problemit dhe rëndësinë e tij

arsimore dhe dobinë e mësimdhënësve për përmirësimin e programeve të tyre?" Si një mësimdhënëse, që është e shqetësuar për studentët e saj dhe për përmirësimin e marrëdhënies mësimdhënie / mësimnxënie mendova, se studimet nuk ishin "reale". "Megjithëse disa nga çështjet qenë relevante, qasjet për zgjidhjen e tyre nuk ishin praktike. U ndjeva e frustruar, e zhgënjyer dhe e pafuqishme; E humba besimin në veten time, si studente dhe mësuese. Pyesja veten: "Nëse unë jam aq e pafuqishme, si do t'i ndihmoj studentët e mi?" U ndjeva intelektualisht e burgosur. Mendja ime ishte si një zog i shqetësuar, duke u përpjekur të thyej hekurat e kafazit të burgimit të metodave shkencore, modeleve dhe analizave statistikore *a priori*.

Nga dëshpërimi u përpoqa ta kuptoja këtë krizë intelektuale. Për herë të parë pashë ngjashmërinë midis imperializmit politik dhe intelektual. Fillova të mendoja, dhe të pyesja: "Pse ne studentët e huaj largohemi nga vendet tona dhe vuajmë aq shumë për një copë letre nga universitetet perëndimore? Pse jemi kaq të varur nga Perëndimi, madje intelektualisht? "Kur El-Ez'heri, Universiteti i Parë Islam u krijua në shekullin e 9-të<sup>164</sup>, Perëndimi ishte zhytur në epokë të errët. Kur Perëndimi u zgjua, ndërtoi qytetërimin e tanishëm shkencor dhe teknologjik mbi dijet islame, që u transferuan nga Islami në Spanjë, pastaj të quajtur Andaluzi.

Përgjigjja është tani një vend i zakonshëm. Thelbi i problemit, në përvojën time personale dhe përvojën sociale të Lindjes së Mesme ishte "varësia intelektuale". Në një përpjekje për të qenë "objektive" fillova të mendoj dhe të analizoj situatën sipas standardeve perëndimore. Nga pikëpamja perëndimore fuqia ekonomike dhe zhvillimi i lëndës së parë janë ato, që i bëjnë

164 Sunduesi i parë i dinastisë fatimite, El-Muizz Lidinilah themeloi universitetin e njohur të Ez'harit në Kajro në vitin 970-972. Ky është Universiteti i tretë me radhë, pasi më herët është themeluar ai në Fes, Marok (859) nga donatorja Fatima El-Fihri dhe Zejtuni në Tunizi (737). (Redaktori)

kombet të forta ose të varura. Lindja e Mesme është një nga rajonet më të pasura të botës me të gjitha burimet e saj natyrore. Pse vendet e Lindjes së Mesme janë krejtësisht të varura nga Perëndimi, madje edhe ekonomikisht? Nga këndvështrimi përrëndimor gjithashtu arsimit është çelësi për zhvillimin dhe fuqizimin individual. Isha një kandidate doktore në një nga universitetet më të njohura në Perëndim, prandaj pse ndihesha e dekurajuar dhe e burgosur në dijen në të cilën isha e ekspozuar? Nëse dija është pushtet, përse u ndjeva e padobishme dhe e pa-fuqishme?

Gradualisht fillova të dalloja mes njohurive dhe informacionit. Po merrja pjesë dhe informacione, të cilat ishin analizuar teknikisht dhe ishin matur sipërfaqësisht me dizajne statistikore, që vetë studiuesit e studimit, si studentët e diplomuar dhe madje edhe disa profesorë, nuk mund të analizonin tërësisht pa mbështetjen e gjerë të ekspertëve dhe këshilltarëve statistikorë. Njohja ishte bërë për t'u konformuar me teknologjinë dhe dizajnin kompjuterik. Për shkak të kufizimeve të dizajnit kompjuterik, hulumtuesit detyrohen të thjeshtojnë pyetjet e tyre dhe të pyesin vetëm ata që mund të përgjigjen dhe trajtohen nga statistikat. Me përparimin e teknologjisë situata është përkeqësuar dhe studiuesit i kanë thjeshtuar pyetjet e tyre edhe më shumë, në mënyrë që të jenë në gjendje të përdorin paketa statistikore kompjuterike. Kufizimeve të statistikave iu shtuan kufizimet e kompjuterëve. Kjo ishte një nga arsytet pse e ndjeva mungesën e intelektualitetit në Institut. Pyetjet e thjeshta dhe të drejtpërdrejta nuk kanë nevojë për shumë intelektualizime. Përkundrazi efikasitetit të kompjuterëve dhe skemave dhe tabelave jash-tëzakonisht mbresëlënëse, që ata mund të prodhojnë, ata nuk janë në gjendje të përfshijnë kompleksitetin dhe tërësinë e problemeve dhe përvojave njerëzore. Kompjuterët dhe statistikat u zbuluan fillimisht për të zgjidhur me efikasitet problemet në shkencat natyrore dhe fizike, ku fenomenet deri në një masë

janë të fiksuara dhe një marrëdhënie shkak-pasojë mund të krijohet. Problemet në shkencat shoqërore nuk janë aq të drejtpërdrejta, sa ato të shkencave fizike.

Ajo që më shqetësoi më shumë për situatën akademike ishte paradoksi në superficialitetin e dijes dhe arrogancën mbi-zotëruese, që projektimet kompjuterike të para-paketuara krijojnë te hulumtuesit. Një përvojë personale dhe një reflektim mbi atë përvojë më bëri të vetëdijshme për këtë fenomen. Duke përdorur SPSSX për të analizuar disa të dhëna për një detyrë në një nga kurset e matjes unë u befasova nga tabelat informative dhe elegante dhe grafikët, që u prodhuan nga paketa. Në një moment të iluzionit dhe vetëvendosjes mendova, se kisha gjeneruar informacionin, krijuar projektimin dhe grafikët. Menjëherë pas kësaj e kuptova, se kisha ndjekur vetëm instruksionet dhe kisha përdorur një minimum të të menduarit për të prodhuar këtë dizajn mbresëlënës, i cili e kishte emrin tim të lidhur me të për të fryrë egon edhe më shumë. Kredia i shkon projektuesit origjinal të paketës, që e vlerësoj shumë, por pjesa tjetër prej nesh, “përdoruesit” ndjekin vetëm instruksionet dhe përdorin disa mendime, për të drejtuar projektimet kompjuterike. Disa nga të menduarit që përdoret është kryesisht për të torturuar të dhënat për t’iu përshtatur projektimit. Ai është i kufizuar, në vend që të çlirojë të menduarit.

Ajo që e shqetësoi shpirtin tim ishte edhe mungesa e vlerësimit për intelektualitetin, njohurinë e vërtetë dhe përdorimin e zotësive më të larta të të menduarit nga shumica e përdoruesve të paketave. Mbizotërimi dhe kontrolli i të dhënave të vështira dhe paketave kompjuterike janë vetëm një pasqyrim i sundimit mbizotërues të ekonomisë dhe financave mbi arsimin kulturor dhe liberal në botën e jashtme. Edukatorët ndryshuan drejtimin e tyre për të përshtatur botën financiare dhe industriale, në vend që të përpiqen të ndikojnë dhe të ndryshojnë botën e jashtme për të qenë më humane dhe më reale. Arsyeja e vetme

për të ardhur në Perëndim dhe për të kaluar shumë vështirësi është për zhvillimin intelektual dhe fuqizimin nëpërmjet edukimit. Efekti paradoksal i mospërfilljes më nxiti të gjeja një përgjigje për një situatë kaq konfuze.

Pra, ndjenja ime e mospërfilljes dhe e zhgënjimit erdhi nga rezistenca intelektuale dhe psikologjike në këtë lloj dijeje sipërfaqësore. Nuk mund as të përputhej me atë lloj njohurie, as të përballej me një "super fuqi" të tillë të imperializmit shkencor, që kontrollonte të gjithë botën. Rezultati ishte një "krizë intelektuale" dhe një kërkues rebel.

Fillova të pyesja: "Çfarë është demokracia atëherë?" Nëse nuk praktikohet në vendlindjen e saj, universitetet, ku do të praktikohet, mbrohet dhe zhvillohet? Ku është liria e fjalës? Ku është liria intelektuale? Ku është e drejta për t'i trajtuar të gjithë qeniet njerëzore në mënyrë të barabartë. Pyetja kryesore ishte: "A duhet të konfirmoj dhe bëj atë që të tjerët e bëjnë për t'u pranuar në shkollat e qarkut, apo ta lija veten të lirë?" Dhe liria ishte zgjedhja ime.

## PRANVERA 1988: ZGJERIMI I BAZËS SË NJOHURIVE

Në një nga kurset e mia në pranverën e vitit 1988 u sfidova t'i dëshmoja një audience perëndimore, se Islami nuk është ajo që tregohet në median e paragjykuar të Amerikës së Veriut, se Islami ka një qytetërim të madh shkencor dhe kulturor prapa në katërmbëdhjetë shekuj. Unë gjithashtu sfidova edhe veten për të dëshmuar një pretendim të tillë. Unë nuk kam asnjë mbështetje në studimet islame; kontakti im i fundit me arsimin formal arab pushoi, kur mbarova shkollën e mesme në Bahrein. Që nga ajo kohë unë kam qenë, ose duke studiuar anglisht, ose duke dhënë

mësim në anglisht, ose duke studiuar nëpërmjet ndërmjetësimit të gjuhës angleze. Kur u përballa me këtë sfidë shqetësimi im i parë ishte disponueshmëria e referencave. Shpenzimi i disa orëve në katalogun online në Bibliotekën Robarts më shkaktoi ndjenja të përziera. Numri i madh i referencave, klasike dhe bashkëkohore krijoi si eksitim, ashtu dhe frustrim. Ishte interesante të mësoje për disponueshmërinë e një numri të gjerë referencash mbi studimet islame në shumë fusha dhe në gjuhë të ndryshme, midis tyre në gjuhën angleze, arabe dhe persiane. Ishte mbingarkuese, sepse e kuptova vështirësinë e detyrës, që po bëja dhe seriozitetin e sfidës.

Detyra ishte e vështirë, por e suksesshme, e dobishme dhe stimuluese. Më udhëhoqi për më shumë kërkime për të kuptuar teoritë islame dhe përpiquesha të ulja filozofinë islame nga kulla e saj e fildishtë për të përmbushur nevojat praktike arsimore. Rezultati i kësaj detyre ishte një artikull me titull "Rënia e universiteteve të perëndimizuara në shoqëritë islame: Pjesa 1." Fara për librin në dorë ishte mbjellë atëherë në atë punim dhe ushqej nga profesoresha ime, Dr. Ruth Hayhoe, qasja e mësimdhënies të së cilës dhe përvojat e ndryshme në Lindje (Kinë) dhe Perëndim i dhanë asaj një perspektivë të gjerë për arsimin dhe jetën. Pas leximit të punimit tim ajo tha, me një zë simpatik: "Asgjë nuk do të jetë e njëjtë përsëri!" Unë nuk e kuptova thellësinë e asaj, që ajo kishte thënë. Ajo priste vështirësitë në të cilat po shkoja dhe të cilat do t'i hasja në të ardhmen. Pas pranverës së vitit 1988 drejtimi dhe dimensionimi i hulumtimit tim dhe të të menduarit tim u ndryshuan. E konsideroj këtë punim një pikë kthese në jetën time. Më prezantoi me shumë filozofë të mëdhenj muslimanë për të cilët vetëm kisha dëgjuar dhe kurrë nuk kisha lexuar apo studiuar.

Për herë të parë në shumë vite nuk ndjeja pengesë mes kohës sime të lirë dhe studimit ose kohës së punës. Kam kaluar orë të gjata duke lexuar dhe shuar etjen time të përrjetshme për



dije nga një burim islam. Isha si një endacak në shkretëtirë, i cili pas një kërkimi të gjatë për një gllënkë uji gjeti një oaz në mes të shkretëtirës. Kjo nuk ishte një mirazh këtë herë. Ishte e vërtetë. Për herë të parë ndihesha e bashkuar me veten pasi isha ndarë për kaq shumë kohë. Mendja dhe shpirti ishin në harmoni të përsosur. Gëzimi erdhi jo vetëm nga kuptimi i thellësisë së atyre mendjeve të mëdha, por edhe nga leximi i teksteve origjinale në arabisht dhe duke shijuar pasurinë e gjuhës dhe aftësinë e saj për të kapur plotësisht thelbin e koncepteve filozofike dhe intelektuale.

Për t'i dhënë lexuesit një ide të punimit tim të përmendur më sipër, unë po citoj këtu nga fillimi:

Qëllimi i këtij punimi është:

- 1) të shqyrtojë shkaqet e rënies së arsimit në shoqëritë muslimano-arabe në dy shekujt e fundit;
- 2) të propozojë një teori shumëdimensionale për arsimin, që të kujdeset për arsimin islam.

Kjo ndodh kryesisht, për shkak se teoritë e arsimit të kufizuar ekzistues nuk mund të zbulojnë shumëdimensionalitetin e fesë islame dhe rrjedhimisht nuk i përfshijnë të gjitha aspektet e edukimit islam për studentët muslimanë. Gjithashtu për shkak se teoritë e importuara janë zhvilluar për t'u kujdesur për nevoja të veçanta në shoqëri specifike me filozofi specifike arsimore, si dhe strukturë të veçantë ekonomike, sociale dhe politike.<sup>165</sup>

Punimi përmendi shkaqet e rënies së arsimit në vendet muslimano-arabe në shekujt 19 dhe 20, si të jashtme ashtu edhe të brendshme. Faktorët e jashtëm janë kolonizimi dhe modernizimi. Faktorët e brendshëm janë mospërputhja dhe mungesa e harmonisë midis filozofisë origjinale islame të të dyjave “dijes shumëvjeçare” dhe “dijes së fituar”, siç është praktikuar brenda

---

165 Al Zeera, Z., 'The Collapse of Westernised Universities in Islamic Societies: Part 1: The Problem,' Punim i papublikuar (University of Toronto, 1988), f. 2.

kuadrit islam dhe praktikës aktuale ekonomike, politike, sociale dhe arsimore në vendet islame. Rezultati ka qenë mungesa e fuqisë së vendeve, që pavarësisht nga burimet e tyre natyrore, varren nga kolonizatorët e tyre të mëparshëm, ekonomikisht, intelektualisht, dhe madje edhe psikologjikisht për t'i furnizuar me ushqime, ide, libra, projekte arsimore, mësues dhe besim. Përndimi u bë standardi kundër të cilit çdo gjë matet. Çdo gjë e miratuar nga Përndimi do të thotë një standard i lartë. Të diplomuarit nga universitetet përndimore konsiderohen shumë, ndërsa të diplomuarit nga universitetet arabe apo vende të tjera islame konsiderohen, si qytetarë të klasit të dytë në qarqet akademike dhe në shoqëri. Një kontroll i tillë nga ish-kolonizatorët nuk do të ishte lejuar dhe ruajtur, nëse nuk do të ishte mbështetur dhe inkurajuar nga autoritetet lokale. Kam përjetuar mungesë pushteti si në nivelin politik në Lindjen e Mesme dhe në nivelin akademik, intelektual në Përndim, të gjitha ato që shkaktuan shpërthimin e vullkanit.

## VERA 1988: NDËRRIMI I PARADIGMËS

Gjatë verës së vitit 1988 kishte një presion të madh mbi vullkanin brenda meje. Isha duke vluar me ide të reja dhe ndjenja të vjetra. Ndërveprimi midis imperializmit politik dhe imperializmit intelektual ishte i fortë. Në mes të konfuzionit dhe luftës, ndërsa po përpiquesha të zgjidhja një metodë vlerësimi, që përshtatej me temën time të tezës, po përpiquesha gjithashtu të shkruaja një propozim paraprak dhe të formoja një komision të tezës, papritmas u hapën disa dyer dhe unë u përfshiva në një epokë të re të kërkimit dhe metodave të hulumtimit; një epokë që trajtoi një paradigmë alternative për shkencat njerëzore dhe shoqërore. Tri ngjarje kryesore e theksojnë këtë epokë të re të

udhëtimit tim intelektual, i cili shkëlqeu si një yll i ndritshëm në qiellin e jetës sime, një yll që ishte fshehur pas reve të rënda të imperializmit intelektual dhe politik. Kjo periudhë u bë shkak për shpërthimin e menjëhershëm të vullkanit.

Gjatë kësaj periudhe të përvojave intensive intelektuale, shpirtërore dhe psikologjike ndjeva, se porta për njohuri u hap për mua papritmas. Pas reflektimit unë munda të dalloj tri pika historike, që ndikuan në të menduarit tim dhe hulumtimet e mia, dhe kanë vazhduar të pasurojnë kërkimin tim dhe udhëtimin tim intelektual qysh atëherë. Këto ngjarje ishin zbulimi i:

- 1) paradigmës alternative dhe metodave interpretuese / natyrore të hulumtimit;
- 2) dijes praktike personale dhe hulumtimit narrativ si metodë kërkimore;
- 3) dijes sociale dhe Shkollës së Frankfurtit.

## PARADIGMA ALTERNATIVE: PIKA E KTHIMIT

Kjo epokë e re në metodat e kërkimit për mua filloi me zbulimin e librave të Guba dhe Lincoln mbi vlerësimin natyralist, *Vlerësimin Efektiv*<sup>166</sup> dhe *Hulumtimin Natyral*<sup>167</sup>. Ajo që i bën këto dy libra unikale në metodat kërkimore cilësore është baza intelektuale dhe filozofike e hulumtimit. Theksi është në paradigmen dhe jo në metodën. Ata propozojnë një paradigmë alternative, e cila lejon pyetje më të thella dhe më kuptimplote në shkencat shoqërore dhe fuqizimin e kërkuesit dhe të pjesëmarrësve. Referencat e këtyre dy librave më përmytën me një numër të madh të literaturës relevante. Menjëherë më pas, mbikëqyrësi im më futi në librin e Helen Simons për vlerësimin demokratik: *Njohja me*

---

166 Guba, Egon and Lincoln, Yvonna S., *Effective Evaluation*.

167 Guba and Lincoln, *Naturalistic Inquiry*.

*Shkollat në Demokraci*<sup>168</sup>. Ky libër i rëndësishëm e nxiti demokracinë dhe fuqizimin e mësuesve, si vlerësues të programeve të tyre, gjë që ishte qëllimi i veçantë i kërkimit tim.

## RRUGËT PËR NË DIJEN PERSONALE DHE SOCIALE

Veprimtaria e dytë e rëndësishme duhej të futej në Njohjen Personale Praktike (NPP) nga profesori im, Dr. Michael Connelly. Njohja Personale Praktike ishte një fushë, që hapi rrugë të reja në kërkimet e mia dhe dha një drejtim të ri për metodat e kërkimit në arsim. Fuqia e dijes praktike personale shtrihet në atë, se si koncepti i totalitetit e kap të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen, duke rikonstruktuar të kaluarën në dritën e tashmes për të formuar një të ardhme të thellë nga të kuptuarit dhe planifikimi. Koncepti i totalitetit u përshtat në mënyrë adekuate në kuadrin holistik të studimit. I përqafova disa nga këto ide me gjithë zemër, sepse ato i pasqyrojnë idetë e mia për 'tërësinë', 'demokracinë', 'njerëzimin' dhe 'moralin' në arsim. U ndjeva e fuqizuar, sepse unë kam qenë në gjendje t'i artikuloj idetë personale me besim pa qenë e akuzuar për të qenit 'emocionale', 'personale' dhe 'pasionante' në botën "shkencore" të të dhënave dhe objektivitetit të vështirë.

Ngjarja e tretë e madhe në epokën e re të metodave kërkimore ishte kur mora pjesë në një kurs mbi gjuhën, fuqinë dhe të mësuarit nga një profesor vizitor nga Australia në verën e vitit 1988. Dr. Robert Connell më futi në një det tjetër dijesh, një zonë ku përzihet gjuha dhe fuqia, dhe zbulon përmes literaturës fuqinë e analizimit të prodhimit të njohurive, dhe dhënien e njohurive me përdorimin specifik të gjuhës. Fokusi i kursit ishte në

---

168 Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy*.

kthesën gjuhësore në teorinë sociale, teoritë e diskursit, gjuhën dhe demokracinë, gjuhën në sociologjinë e arsimit dhe gjuhën në praktikat shoqërore.

Ky kurs më prezantoi me *Arkeologjia e Njohurisë* nga Michael Foucault; *Njohuri dhe Kontroll* nga M. Young; *Mënyrat me Fjalët* nga Shirley Heath; *Ristrukturimi i Teorisë Sociale dhe Politike* nga R. Bernstein; *Komunikimi dhe Evolucioni i Shoqërisë*; dhe *Teoria e Veprimit të Komunikimit* nga Jürgen Habermas. Në këtë kurs kuptova rrënjët e një qasjeje komunikuese në mësimin e gjuhës, (që unë e kisha adoptuar në vitin 1981 në tezën time të magistraturës) dhe qëndrova në zemrën e teorive sociale.

## PYETJA PËR TË VËRTETËN, UNITETIN DHE HARMONINË

Seksioni i mëparshëm gjurmoi rrënjët e menjëhershme të zhvillimit intelektual të studimit. Seksioni në vijim zbulon rrënjët më të vjetra dhe më të përhershme, që zhvilluan idetë e tërësisë dhe shumëdimensionalitetit, dialektikës dhe hermeneutikës. Edhe pse kronologjikisht pjesa e mëparshme e udhëtimit tim intelektual vjen më vonë se ky seksion, kuptimi i rrënjëve të ideve të paraqitura këtu erdhi më vonë në udhëtimin e zhvillimit. Pra, për të dhënë një 'prezantim besnik' të zhvillimit njerëzor, konfuzionit dhe elementit të pasigurisë, që mbizotëron në të menduarit tonë, portreti i vetë-njohjes përshkruhet ashtu siç ndodhi. Përvojat dhe rrënjët e tyre janë të ndërthurura në një mënyrë të komplikuar, kështu që çdo kategorizim i rreptë i kohës dhe i hapësirës tenton të krijojë imazhin e shtrembëruar dhe interpretimin e pavlefshëm. Prandaj seksioni në vijim përshkruan udhëtimin e zhvillimit në idetë e tërësisë, shumëdimensionalitetit dhe të menduarit dialektik.

Gjithësia, tërësia, integriteti, uniteti, lidhshmëria, harmonia, vazhdimësia dhe bashkëveprimi janë të gjitha fjalët kyçe në këtë libër. Megjithatë tërësia dhe integrimi i njohurive janë çështjet kryesore. Në gjetjen e rrënjëve të këtyre çështjeve e kuptova, se edukimi im në Lindje dhe Perëndim kishte shkaktuar një ndarje në vetëdijen time. Idetë e krenarisë nuk ishin shumë të qarta që nga fillimi, dhe ato u zhvilluan në forma të ndryshme dhe në nivele të ndryshme. Gradualisht kur u përhapën përvojat, u zbulua ajo që u gjet thellë në nënndërgjegjshmërinë time dhe ideja e tërësisë mori formën e saj të tanishme.

Për të përshkruar udhëtimin e këtij zhvillimi intelektual unë po citoj ekstrakte nga dy letrat, që iu dërgova anëtarëve të komitetit të tezës sime. Njëra është letra, që mbulon propozimin e tezës e datës 25 gusht 1988. E dyta është letra, që mbulon raportin pas fazës së parë të grumbullimit të të dhënave, datë 13 shkurt 1989. Të dy letrat shprehin idenë e tërësisë në nivele të ndryshme. Po filloj me letrën e parë për anëtarët e komisionit.

Përvoja ime arsimore gëzonte më të mirën nga të dy botët, Lindjen dhe Perëndimin. Në të njëjtën kohë ajo vuajti dhe u nda midis Lindjes dhe Perëndimit. Që kur isha 17 vjeç jam endur nëpër botë midis Lindjes së Mesme, Evropës dhe Amerikës së Veriut, duke u përpjekur ta kuptoj veten dhe botën rreth meje. Duke shkuar nga një ekstrem në tjetrin, dy ekstreme konfliktuale: sisteme të ndryshme të vlerave, stile të ndryshme jetese, gjuhë të ndryshme, mentalitete të ndryshme, mot i ndryshëm gjithashtu. Gjatë udhëtimit tim vuajta shumë, jo shumë nga tronditja kulturore, por kryesisht nga tronditja intelektuale dhe shpirtërore. Kur jam në Perëndim nuk mund ta kuptoj pse njerëzit, nuk mund t'i shohin gjërat ndryshe dhe kur unë jam në Lindje, nuk mund ta kuptoj pse njerëzit, nuk i bëjnë gjërat ndryshe. Unë kurrë nuk kam qenë e sigurt, se çfarë do të thoshte 'ndryshe' për mua atëherë. E kam pasur këtë ndjenjë të çuditshme, që perëndimorët ndjejnë me mendjen e tyre dhe ata nga Lindja mendojnë me zemrat e tyre. Diçka mungonte, por nuk munda ta kuptoja atë.

Më në fund, pas shumë viteve të shkollimit formal dhe përvojës së punës e kuptova, se mungon 'e tëra'. Pajtimi mes mendjes dhe shpirtit duhet të ndodhë, në mënyrë që të ketë një të tërë. Si qenie njerëzore ne i kemi që të dyja në trupin tonë. Kemi mendje dhe kemi shpirt. Ne kuptojmë gjëra të caktuara përmes mendjes sonë, të cilat mund të analizohen në mënyrë logjike dhe të transferohen në gjuhë dhe në numër, ose atë që Polanyi e quan 'njohuri propozuese' dhe unë e quaj 'njohuri intelektuale'. Nga ana tjetër, ka gjëra të caktuara, që nuk mund të kuptohen dhe analizohen nëpërmjet logjikës ose gjuhës. Gjërat që ne i ndiejmë, por nuk mund t'i shprehim. Këto i quaj 'njohuri shpirtërore' dhe Polanyi i quan 'njohuri të heshtura'. Thelbi i propozimit tim është kjo qasje e 'gjithë mendjes', e cila mund të arrihet përmes një qasjeje natyrore, holistike, analitikedhetëpërgjegjshme.<sup>169</sup>

Në këtë letër të parë u përpoqa të theksoja konfliktin ndërmjet dy ekstremeve, Lindjes dhe Perëndimit, si dhe pse propozimi im i tezës ishte rreth "pajtimit mes mendjes dhe shpirtit, që duhet të ndodhë në mënyrë që të kemi të tërën". Udhëtimi për pajtimin fillon nga brenda - jashtë. Kuptimi im i rëndësisë së integritimit në nivelin personal ishte hapi i parë në një udhëtim të gjatë të vetë-zbulimit dhe vetë-zhvillimit, duke u bërë i plotë, në vend që të ishte i fragmentuar dhe i ndarë midis niveleve të ndryshme të përvojave-intelektuale, shpirtërore dhe fizike. Për të studiuar çdo situatë holistike, ne si hulumtues në shkencat shoqërore duhet të jemi të vetëdijshëm për veten si qenie njerëzore; përndryshe ne nuk do të jemi në gjendje të kuptojmë thelbin dhe thellësinë e ekzistencës sonë dhe përvojat tona.

Sepse është thelbësore, që ne të zhvillojmë një art të arsimit, i cili do të na çojë jashtë kaosit social në të cilin kemi rënë gjatë viteve dhe dekadave të fundit. Dhe e vetmja mënyrë për të dalë nga ky kaos social është të sjellësh shpirtëroren në shpirtrat e njerëzve nëpërmjet edukimit, në mënyrë që nga vetë shpirti

---

169 Letër përcjellëse për propozimin e tezës, Gusht 25, 1988.

njerëzit të gjejnë mënyrën për të përparuar dhe për ta evoluar mëtej qytetërimin.<sup>170</sup>

Zhvillimi personal shkon krah për krah me zhvillimin shoqëror. Kuptimi i rëndësisë së tërësisë së qenieve njerëzore çoi gradualisht në realizimin e rëndësisë së tërësisë dhe integritit të sistemit arsimor në çdo shoqëri. Kjo lidhje erdhi pas analizës sime paraprake të të dhënave të mbledhura në Fazën 1. Në letrën që iu raportua anëtarëve të komisionit më 13 shkurt 1989, unë e drejtova këtë çështje:

Dilema e shoqërive islame qëndron pjesërisht në faktin, se ata kanë importuar sisteme të arsimit laik dhe i kanë mbjellë ato në zemër të shoqërive tradicionale islame. Për mua është si mbjellja e një peme palme në Alaska dhe të presësh, që ajo të rritet natyrshëm, dhe të japë fryte po ashtu. Mospërputhja mes themeleve fetare të shoqërive islame dhe ndërtesës sekulare të sistemit të arsimit perëndimor është një shkak kryesor i problemeve të hasura nga universitetet tona. Mungesa e harmonisë mes jetës së njerëzve jashtë universitetit dhe brenda tij, dhe konflikti mes dy ekstremeve, laikëve dhe fetarëve i ngatërron të gjithë. Integrimi i spiritualitetit në arsim ishte një dritë e re për mua në përvojat e mia në Perëndim, një shpresë e re për të arritur “tërësinë” në këtë botë të copëzuar. Kam përjetuar dhimbjen e mospërfilljes shpirtërore dhe intelektuale, si në Lindje ashtu edhe në Perëndim. Zvarritja materialiste e Perëndimit nxori spiritualitetin nga kurrikula, në mënyrë që çdo interes në shpirtërore të ishte një aktivitet shtesë i kurrikulës. Nga ana tjetër mohimi i lirisë së fjalës në Lindje ishte një pengesë për zhvillimin dhe rritjen intelektuale. Çdo çështje kategorizohet, si “e ndaluar” ose “tabu” politikisht, shoqërisht ose fetarisht, sipas interpretimeve të autoriteteve fetare populitike.<sup>171</sup>

---

170 Steiner, Rudolph, *The Roots of Education: Five Lectures Given in Berne April 13th to 17th, 1924*. Translated by Helen Fox (London: Rudolf Steiner F., 1968). Quoted in *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, ed. Robert A. Mc Dermott (San Francisco, CA: Harper & Row, 1984), f. 314.

171 Letër përcjellëse për raportin e dt. 13 Shkurt, 1989 pas fazës 1 të kompletimit të mbledhjes së të dhënave.



Shkuarja mbrapa dhe para midis dy ekstremeve më shkaktoi mundim dhe një ndjenjë të brendshme të ndarjes në dysh. Kjo shkaktoi konfuzion dhe shqetësim në faza të caktuara të jetës sime. Por nga dhimbja gjithmonë rriten degët e reja. Ky konfuzion dhe kjo dhimbje më kërkoi të hulumtoj shkaqet, të kuptoj burimin e dhimbjes dhe arsyen për të luftuar.

## PËRGJIGJJA NDAJ PYETJEVE VENDIMTARE

Në kërkimin tim për të vërtetën, harmoninë dhe unitetin e kuptova, se konflikti dhe lufta vinin nga një rezistencë e rrënjësorë thellë në kontrollin e lirisë. Në Perëndim ndjeva zhvillimin tim shpirtëror dhe lirinë në rrezik. Në Lindje ndjeva zhvillimin tim intelektual dhe lirinë për të qenë në rrezik. A duhet të heq dorë nga njëra për hir të mbajtjes dhe zhvillimit të tjetrës? Frika nga ose / ose ishte atje; por lufta dhe rezistenca ishin gjithashtu atje, duke luftuar kundër ndarjes. Unë u ballafaqova me pyetje të rëndësishme: "A duhet të heq dorë nga identiteti islam arab, lindor për hir të arsimit të lartë? A duhet të sakrifikoj zhvillimin tim intelektual dhe etjen time për njohuri për hir të mbajtjes së identitetit tim?"

Përgjigja erdhi në formën e një pyetjeje të tretë: "Pse të mos i mbaja të dyjat?" Për t'iu përgjigjur kësaj pyetjeje nuk ishte e lehtë, por fakti që të njëjtat pyetje po shfaqeshin në nivelin social në këtë studim më ndihmuan ta kuptoja situatën më mirë, dhe të përpiqesha të gjej zgjidhje realiste për dilemën: si të ruaj kulturat tradicionale, ndërsa në të njëjtën kohë të zhvilloj një shoqëri të re "moderne". Pyetja në nivel shoqëror ishte: "A duam ne, si shoqëri jo-perëndimore, të heqim dorë nga gjuha, kultura dhe feja jonë për hir të zhvillimit ekonomik që vjen nga Perëndimi përmes gjuhës angleze dhe sistemit perëndimor, laik, arsimor? "

Ka pasur një luftë të madhe dhe konflikt përpara secilës fazë të harmonisë dhe unitetit, por përfundimisht paqja, siç duhet erdhi natyrshëm përmes komunikimit, ndërveprimit, reflektimit dhe mirëkuptimit. Pra, pasqyrimi i përvojave të mia personale hapi mendjen dhe zemrën për një analizë të situatës socio-kulturore në Bahrein dhe se si kjo u prek nga përvojat e mia personale. Një zbulim i madh erdhi kur fillova ta shihja veten si mikrokozmos dhe Bahreinin si një makrokozmos. Unë u ndava mes ruajtjes së identitetit tim islam, ndërsa kërkova vetë zhvillim në nivele të ndryshme. Bahreini gjithashtu dëshironte të mbante shoqërinë e tij tradicionale fetare, ndërsa përpiqej për zhvillim në të njëjtën kohë.

Për shumë arsye mbajtja dhe ruajtja e një shoqërie kulturore, tradicionale fetare u shoqërua me Lindjen, ndërsa ndryshimi dhe zhvillimi, si laik dhe modern ishin të lidhura me Perëndimin. Pra, konflikti ishte midis shoqërisë fetare islame dhe sistemit arsimor laik perëndimor. Tërheqja dhe shtytja u intensifikua midis vendeve të zhvilluara industriale dhe vendeve tradicionale në zhvillim. Shikimi i të gjithë pamjes shpjegon përshtatshmërinë e përvojave personale ndaj përvojave socio-kulturore të Bahreinit. Një citim nga Schutz na tregon universalitetin e një ideje të tillë.

Unë thjesht e pranoj, se njerëz të tjerë gjithashtu ekzistojnë në këtë botën time, dhe jo vetëm në një mënyrë trupore, si dhe midis objekteve të tjera, por më shumë si të pajisur me një vetëdije, që është në thelb e njëjtë me minierën. Pra, që nga fillimi jeta ime nuk është bota ime private, por është intersubjektive, struktura themelore e realitetit të saj është se ajo ndahet nga ne.<sup>172</sup>

---

172 Schutz, A. and Luckmann, T., *The Structures of the Life-World* (Evaston, IL: Northwestern University Press, 1973), f. 4.

## MBAJTJA E BALANCËS

Gjatë fazës së 11 të grumbullimit të të dhënave natyra hermeneutike e një qasjeje natyrore dhe reflektimi i vazhdueshëm mbi të dhënat, më bëri të kuptoj, se nuk është vetëm Perëndimi, që ka një ide të gabuar të konceptit të edukimit islam. Pjesa më e madhe e pjesëmarrësve muslimanë me të cilët e diskutova këtë çështje kishte të njëjtin keqkuptim, se arsimit islam nënkupton edukimin fetar. Kjo do të thoshte të rivlerësohej ideja e edukimit (arsimimit) islam në këtë fazë të studimit. Ajo që ndihmoi në mbajtjen e një ekuilibri në hulumtim është përzgjedhja e gjerë e pjesëmarrësve, ku këndvështrimet e të cilëve ndryshonin nga ato të skajshme filozofike, në ato të skajshme praktike.

Përgjegjësia ime ishte të ruaja ekuilibrin. Disa pjesëmarrës shpjeguan, se si arabizimi, siç lidhej drejtpërdrejt me arsimin islam, nuk ishte i mundur në kushtet aktuale, dhe ne arabët duhej të ndiqnim Perëndimin, nëse duam të zhvillohemi. Pala kundër perëndimizimit shkoi drejt skajit tjetër dhe më sugjeroi, se mënyra e vetme për zhvillim ishte arabizimi i universitetit dhe shoqërisë. Ata kërkuan ringjalljen e gjuhës arabe dhe kulturës islame, si hapin e parë në këtë drejtim. Qëllimi i parë në pajtim ishte ruajtja e balancës midis edukimit shkencor dhe edukimit fetar, intelektualitetit dhe spiritualitetit. Sidoqoftë më duhej të përballesha me faktin, se gjendja aktuale në Universitetin e Bahreinit është jashtë bilancit. Shpirtërorja nuk ka ndonjë vend në kurrikulë, përveç në Departamentin e Edukimit Islam. Përveç kësaj çështja kryesore nuk ishte, nëse do të përfshiheshin studimet islame apo jo, por metoda e mësimit të lëndës dhe qëllimi i saj përfundimtar.

Pajtimi nuk është i lehtë për askënd. Megjithatë nuk duhet të ngatërrohet me kompromisin. Bërja e kompromisit nënkupton heqjen dorë nga ndonjë gjë me dëshirë, ose pa dashje për hir të gjetjes së diçkaje tjetër. Ideja e heqjes dorë nga diçka krijon

një agresion të thellë të heshtur, që mund të rritet dhe të shpërthejë në çdo kohë. Pajtimi megjithatë nënkupton arritjen në një nivel më të thellë të të kuptuarit, një kuptueshmëri që analizon mendimet dhe paragjykimet personale nën dritën e dijes universale. Nëse ka ndonjë gjurmë kompromisi në këtë situatë është braktisja e paragjykimeve dhe mendimi i mbyllur për hir të kuptimit të së vërtetës. Në fillim ka pasur një luftë mes ideve kontradiktore. Hapi i parë në pajtim erdhi kur më duhej të shkruaja një letër për Kongresin e Shtatë Botëror të Edukimit Krahasues, më 26 qershor 1989 në Montreal. Unë kam qenë e bindur, se duke zbatuar parimet metodologjike të hermeneutikës kuptimi im i situatës mund të rritej. Në thellësi e ndjeva veten të qetë. Për herë të parë pas shumë vitesh u kënaqa me rezolutën, siç na sugjerojnë këto që pasojnë.

Prandaj qëllimi i gjetjes së këtij studimi në hermeneutikë është rritja e të kuptuarit tim, se si Lindja dhe Perëndimi keqkuptojnë dhe e keqkuptojnë njëra-tjetrën. Hermeneutika në këtë studim ka të bëjë me interpretimin e përvojës njerëzore dhe luftën për të kuptuar konfliktet mes Lindjes dhe Perëndimit. Duke qenë femijë i Lindjes dhe i Perëndimit kisha mësuar të krahasoja gjuhët, kulturat, historitë, mentalitetet, personalitetet dhe shkollat e mendimeve. Në një përpjekje për të kuptuar polemikat e dy ekstremeve Lindjes dhe Perëndimit dy 'vetet e mia' ishin në dialog të vazhdueshëm, madje edhe në konflikt.

Meqenëse metoda në hermeneutikë është dialogu dhe pyetjet janë përgjigjur përmes dialektikës së shkëmbimit ndërmjet dy lëndëve, atë që unë po paraqes këtu është interpretimi i kësaj dialektike. Pas shumë vitesh të ndara midis dy botëve të ekstremeve - Lindjes fetare, shpirtërore dhe Perëndimit të orientuar materialist, unë vendosa t'i pajtoja të dyja, në vend që të luftoj kundër tyre. Kuptova se dialektika mes dy veteve të mia duhet të jetë një dialektë dashurie dhe jo e urrejtjes. Lufta duhet të jetë 'për' idealin dhe jo 'kundër', qoftë në Lindje apo në Perëndim.

Kuptova se lufta ime e gjatë ishte e rrënjosur në ndjenjat e pasigurisë, që unë mund të humbas identitetin islam / arab të Lindjes në Perëndim.<sup>173</sup>

Steele pohon:

Hermeneutika është zgjeruar përtej origjinës së saj në interpretimin tekstual dhe është bërë një disiplinë e interesuar për interpretimin e produkteve dhe përvojave njerëzore. Nuk do të kishte nevojë për hermeneutikë, nëse nuk do të bënim pyetje rreth vetes, por ne bëjmë... Hermeneutika moderne ofron udhëzime metodologjike për pyetjen dhe përgjigjet e pyetjeve... Metoda është dialogu. Pyetjeve iu janë përgjigjur përmes dhënies dhe diskutimit, përmes dialektikës së shkëmbimit ndërmjet dy lëndëve... Ne nuk mësojmë asgjë, nëse nuk bëjmë pyetje. Nëse nuk i lejojmë të tjerët ose vetet tona të na pyesin, atëherë ne mbetemi të pandryshuar përgjithmonë. T'i lemë të tjerët të flasin dhe të përpiqemi më së miri për të dëgjuar është detyra e vështirë, që hermeneutika përcakton për ne... Qëllimi i hermeneutikës është rritja e të kuptuarit të njeriut duke pyetur, se si kemi ardhur në keqkuptim, mosmarrëveshje, pajtim, të kuptojmë dhe të arrijmë nëkonsensus.<sup>174</sup>

Të përqafojmë konceptin e dialektikës me gjithë zemër në këtë fazë ishte gjëja më e natyrshme për të bërë. Përvojat e mia në Lindje dhe në Perëndim kishin zhvilluar gradualisht mendimin tim dialektik, pa qenë në dijeni të procesit. Të jetuarit si unë në dy situata të ndryshme dhe kontradiktore ka krijuar një polaritet në të menduarit. Polarizimi shkakton tërheqje dhe shtytje, konflikt, luftë dhe luftë brenda një personi. Megjithatë largimi nga njëra palë, nuk mund të krijojë një krizë apo konflikt, sepse vendimi mund të merret për t'u bërë pjesë e një kampi apo tjetri

173 Al Zeera, Z., 'The Collapse of Westernized Universities in Islamic Societies: Part 2. Reconciliation', paper presented at the VIIth World Congress of Comparative Education (Montreal, 1989), f. 4.

174 Steele, R., *Freud and Jung, Conflicts of Interpretations* (New York: Harper and Row, 1982), f. 3.

pa shumë betejë. Pra, konflikti fillon kur një person përjeton epërsitë dhe joepërsitë e dy situatave kontradiktore. Kur zgjedhja është midis dy pjesëve të qenies, shpirtit dhe mendjes, shpirtit dhe intelektit, kriza është e madhe.

## KRIJIMI I KORNIZËS

Të jesh aq i hutuar dhe i ndarë midis mendjes dhe shpirtit, nuk është një gjendje e rehatshme e mendjes. Vetëm pas leximit të librit të Michael Basseches, "Mendimi dialektik dhe zhvillimi i të rriturve", në tetor të vitit 1989, unë kam qenë në gjendje të krijoj kornizën për përvojat e mia personale dhe për tezën time. Vetëm atëherë unë kam qenë në gjendje të artikuloj idetë e mia dhe t'i konceptoj ato. Zbulimi i librit të Basseches ishte, si gjetja e një shtëpie të sigurt për idetë e mia të shpërndara, të ndara midis dy ekstremeve në shumë nivele: personale, shoqërore dhe universale. Kuptova se mendimi dialektik ishte faza e fundit në zhvillimin e të rriturve dhe se po kaloj një proces të natyrshëm të zhvillimit. Ishte një lehtësim për të ditur, se dhimbja, konflikti, lufta, konfuzioni, kontradiktat dhe tërheqja e ekstremeve ishin vetëm faza, që përjetojnë mendimtarët dialektikë. Unë kam nevojë shumë të madhe për sigurinë, që kriza që isha duke kaluar nuk ishte negative. Kjo siguri erdhi nga Riegel, i cili shprehte një ide të ngjashme:

Por konfliktet dhe krizat e tilla nuk duhet të konsiderohen në mënyrë negative. Shumica e krizave përfaqësojnë konfrontime konstruktive, në të cilat mosmarrëveshja dhe kontradiktat e krijuara sigurojnë burimin e çdo ndryshimi të ri, si brenda individit, ashtu edhe brenda shoqërisë. Në këtë mënyrë ndërveprimet e ngjarjeve në konflikt shndërrohen në modele të koordinuara të marrëdhënies dhe kuptimeve. Këto hapa sinkronizimi

të zhvillimit paraqesin arritjet më të rëndësishme të individit dhetëshoqërisë.<sup>175</sup>

Reflektimi në fazat e zhvillimit intelektual të punës sime tregon, se farat për mendimin dialektik ishin aty që nga fillimi. Fara duhej të kalonte nëpër proceset natyrore të inkubacionit dhe mbirjes. Koncepti i “tërësisë” vetë është dialektik. Propozimi im i tezës për një qasje të ‘mendjes së plotë’ në gusht 1988, dhe përjekja ime për pajtimin mes mendjes dhe shpirtit ishte dialektika në veprim. Apeli im ndaj anëtarëve të komisionit në shkurt 1989, për të punuar së bashku drejt një mirëkuptimi të ndërsjellë të Lindjes dhe Perëndimit ishte mendim dialektik.

### SHTËPIA IME BILINGUALE: LINDJA E MENDIMIT DIALEKTIK

Tre faktorë të mëdhenj kontribuan në zhvillimin e mendimit tim dialektik: një edukim bilingual dhe bikultural, përvojat e ndryshme arsimore në Lindje dhe Perëndim, dhe metodat interpretuese të hulumtimit dhe reflektimit mbi përvojën personale.

Vendlindja për të menduarit dialektik ishte shtëpia bilinguale dhe bikulturore në të cilën isha rritur, me dy gjuhë dhe kultuara - arabisht dhe persisht - dhe Islami si faktori i përbashkët. Duke pasur një nënë dygjuhëshe dhe një baba shumëgjuhësh udhëtimet e shumta të të cilëve përfshinin shpesh fëmijët më zgjerorë në mënyrë të konsiderueshme horizontin tim, dhe m’i hapi sytë në një shumëllojshmëri kulturash, gjuhësh, stilesh jetese dhe idesh. Pranimi i dallimeve ishte natyra e dytë për mua. Dialektika pastaj ishte e dashurisë dhe mirëkuptimit.

Si fëmijë kam pranuar përvojat e mia shumëngjyrëshe, sepse asnjë prej tyre nuk ishte një kërcënim. Fëmijët janë nxënës të

---

175 Riegel, *Toward a Dialectical Theory of Development*, f. 51.

shpejtë; ata janë dëgjues dhe vëzhgues të mirë. Ata janë të hapur, të lumtur, me humor dhe fleksibël. Është sistemi ynë i ngurtë arsimor, që na bën mendje-ngushtë, dhe pre të paragjykimëve dhe pakënaqësisë. Duke imponuar rregulla të ngurta një sistem i tillë i prangos mendjet krijuese të fëmijëve dhe kap shpirtrat e tyre të lirë. Shtëpia ku isha rritur unë më liroi mendjen dhe shpirtin tim për eksplorim.

Unë tani mund të shoh, se të dy prindërit e mi janë praktikantë dialektikë. Përkundër ruajtjes së rregullave dhe rregulloreve për jetën tonë, ata ishin të hapur për pranimin e risive në stilin e jetesës dhe ideve për aq kohë, sa nuk binin në kundërshtim me sistemin tonë të besimit. Ata më rrënjosën fort në fenë time dhe në të dy gjuhët, dhe më lanë të lirë të rritesha dhe të lulëzoja sipas aftësive të mia. Prindërit e mi ishin të vetëdijshëm për rëndësinë e ruajtjes dhe zhvillimit të kulturës, gjuhës dhe fesë. Në të njëjtën kohë ata e kuptuan dëshirën e natyrshme për zhvillim dhe nevojën për ndryshime në çdo qenie njerëzore dhe shoqëri. Ata jo vetëm që më dhanë lirinë për t'u rritur, por më përkrahën gjatë gjithë rrugës. Ata mbajtën ekuilibrin midis vendosmërisë së rrënjëve tona dhe fleksibilitetit të nevojshëm për rritjen e degëve të reja. Farat e mendimit dialektik u mbollën dhe ushqeheshin nga ngrohtësia e zemrave dhe dashuria e tyre.

Së dyti, edukimi im i ndryshëm në Lindjen e Mesme, Evropë dhe Amerikën e Veriut ishte një faktor i dytë i madh në zhvillimin e të menduarit dialektik. Të jetuarit në pjesë të ndryshme të botës, dhe përjetimi i një sërë gjuhësh, kulturash dhe mënyrave të të menduarit siguroi pasurimin tim intelektual. Sistemet arsimore të ndryshme dhe madje edhe konfliktuozet ndaj të cilaëve isha ekspozuar kontribuan në procesin e dialektikës. Vuajtja, dhimbja dhe lufta në mjedise kontradiktore më detyruan të kërkoj zgjidhje. Reflektimi në procesin historik të përvojës sime personale ndihmoi në kristalizimin e mendimit tim dialektik. Siç thotë Basseches:



Nga këndvështrimi i të menduarit dialektik, ajo që mbetet e dallueshme në një varg ndryshimesh është procesi historik, si një tërësi në zhvillim. Çdo ndryshim në të gjitha, sado radikal mund të balancohet, nëse mund të konceptohet si një moment në një proces dialektik të evolucionit. Ngjarjet e reja janë të integruara brenda konceptit dialektik të një procesi, si hapa të mëvonshëm në evolucionin e atij procesi; ndërtimet e vjetra ruhen - ato mbeten pjesë e procesit të dialektikës - megjithëse roli i tyre historik është rindërtuar në dritën e transformimeve të mëvonshme.<sup>176</sup>

Së fundi, metoda natyrore e hulumtimit dhe reflektimit mbi përvojën personale është faktori i tretë kryesor në zhvillimin tim dialektik. Dialogu është një metodë hermeneutike, ku pyetjet marrin përgjigje përmes dialektikës së shkëmbimeve, siç na sugjeron Steele.<sup>177</sup> Hermeneutika është e ngulitur në hulumtimin natyralist. Komunikimi dhe dialogu janë aspekte të rëndësishme në këtë metodologji, që më ndihmuan në ndërtimin e marrëdhënieve të forta me pjesëmarrësit në studimin tim, në mënyrë që ata të mund të diskutonin çështjet lirisht pa kufizimet e modeleve dhe pyetësorëve të paracaktuar.

Dëgjimi i një sërë mendimesh shkaktoi shumë konfuzion në fillim, megjithëse ishte vetëm një fazë në zhvillimin e të menduarit dialektik. Idetë dhe opinionet e tilla kontradiktore midis pjesëmarrësve tregojnë diversitetin e çdo shoqërie, në lidhje me çështjet e diskutueshme. Kërkesa për të njohur "realitetin" na çon neve si kërkues të jemi dialektik, sepse e vërteta për studentët nuk është e njëjtë me administratorët, mësuesit apo edhe prindërit. Kërkimet nuk mund të mbijetojnë në këtë llojllojshmëri mendimesh, përveç nëse studiuesit mësojnë të punojnë përmes dialektikëve, pranojnë kontradikta dhe kuptojnë, se të gjithë pjesëmarrësit kanë të drejtë të tregojnë anën e tyre të historisë.

---

176 Basseches, *Dialectical Thinking and Adult Development*, f. 58.

177 Steele, cit.

Nëse dialogu është një karakteristikë e hulumtimit natyralist, monologu është një karakteristikë e reflektimit mbi përvojat personale. Hermeneutika e heshtur e vazhdueshme, që ndodh në brendësi krijon një kuptim më të thellë të konfliktit midis ideve kundërshtare. Kërkimi i vërtetë për të vërtetën përfundimisht çon në rrugën e mesme, ku pajtohen ekstremet. Ai çon drejt një "rruge të drejtë" sipas Islamit.

## SHUMËDIMENSIONALITETI DHE TËRËSIA

Nga një analizë e përvojave të mia zbulova, se kisha një obsesion me idenë e shumëdimensionalitetit, që u zhvillua gradualisht në një "pasion intelektual", për të përdorur termin e Polanyit: një pasion që më kërkoi të kërkoj tërësinë në gjithçka. Ishte ky pasion intelektual për tërësinë që ishte përgjegjës pjesërisht për krizën intelektuale. Kam zbuluar se dhimbja e mosfillimit, intelektualisht dhe shpirtërisht u shkaktua nga qasjet mbizotëruese njëdimensionale në arsim (edukim), matje dhe vlerësim. Unë isha e ndarë mes të qenit e vetëdijshme për shumëdimensionalitetin e jetës dhe çështjet e edukimit në realitet, dhe duke dëshmuar qasjet njëdimensionale të përdorura dhe të mbështetura nga shumica e atyre në akademi. Unë e hulumtova këtë çështje në nivele të ndryshme dhe fusha të ndryshme në disa nga termat e punimit, që e dorëzova si kërkesat e kursit gjatë vitit akademik 86-1985. Më poshtë është një ekstrakt nga një letër, që diskuton çështjen e shumëdimensionalitetit dhe vlerësimin e kurrikulës, si një mjet për zhvillimin e kursit:

Shumëdimensionaliteti është në fakt një karakteristikë e rëndësishme e procedurës mësimdhënëse-mësimnxënëse në përgjithësi dhe e vlerësimit të kurrikulës në veçanti. Kur mësuesit mendojnë për suksesin e kurseve të tyre gjëja e parë, që vjen

në mendjen e tyre është matja e zotërimit të studentëve për disa artikuj të përfshirë në plan dhe program. Testimi i nivelit të zotërimit të studentëve, natyrisht është vetëm një nga disa dimensione të vlerësimit të kurrikulimit. Prandaj duke testuar performancën e studentëve ne po trajtojmë vetëm një dimension të tiparit shumëdimensional të vlerësimit të programit.

Natyrisht duke aplikuar një instrument njëdimensional për të matur një disiplinë me tipare shumëdimensionale, ne nuk do të mund ta shohim problemin nga kënde të ndryshme; të kemi një pamje të qartë dhe të harmonizuar. Rrjedhimisht gjykimi dhe vendimi ynë për përmirësimin e atij programi nuk do të jetë efektiv.<sup>178</sup>

## UNIVERSALITETI I DIJES PERSONALE

Reflektimi i përvojave personale mund të jetë po aq i kufizuar, sa çdo mënyrë tjetër hulumtimi, nëse nuk shtrihet në botën e jashtme dhe lidhet me shoqërinë së cilës i takon. Në fakt ai mund të udhëheqë gradualisht në drejtim të preokupimit narcistik me ndjenjat dhe përvojën subjektive. Ngjarjet në komunitet, shoqëri, madje edhe në botë janë kritere dhe provë për rëndësinë e përvojave, dhe shqetësimeve tona personale. Konferencat janë ngjarje të njohura në fushën akademike, ku dijetarët mblidhen për të paraqitur gjetjet e tyre të fundit dhe për të diskutuar idetë e tyre në bazë të shqetësimeve personale, akademike ose sociale. Konferencat janë gjithashtu një vend për debatimin e çështjeve të diskutueshme. Përzgjedhja e kujdesshme dhe e larmishme e seancave dhe seminareve, që përfshijnë tema në të cilat ne si pjesëmarrës, nuk jemi të interesuar, si dhe tema në të cilat jemi

---

178 Al Zeera, Z., punim për kursin 1360S, (1986).

të interesuar mund të jenë të vlefshme dhe sy-hapëse, sepse na jep mundësinë të dëgjojmë opinionet e "anës tjetër" të çështjeve.

Gjatë vitit 1989 kam ndjekur gjashtë konferenca të ndryshme në Amerikën e Veriut, Lindjen e Mesme dhe në Evropë. Konferenca që lidhen drejtpërdrejt ose tërthorazi me arsimin dhe çështjet, që lidhen me paradigmen alternative, fragmentimin e njohurive dhe arsimin krahasues. Dua të ndaj me lexuesin reagimin e disa pjesëmarrësve në çështjet e zhvillimit islam. Konferenca që mora pjesë në verën e vitit 1989 ishte në Montreal: Kongresi i VII Botëror mbi Zhvillimin e Edukimit Krahasues, Komunikimit dhe Gjuhës Krahasuese, 26-30 qershor 1989. Universiteti i Montrealit, Kanada. Prezantova artikullin tim mbi "Kolapsi në universitete të Perëndimit në shoqërinë islame: Pjesa 2." Për shkak të çështjeve të diskutueshme të paraqitura në atë punim unë pata reagime të forta nga dy perëndimorë. Njëra ishte një grua që mësonte prej disa kohësh në institucionet arsimore në Kuvajt dhe besonte fuqishëm, se Lindja nuk mund të mbijetonte, ose të zhvillohej pa edukimin e Perëndimit. Ajo ishte agresive dhe paraqiti pikëpamjet e saj shumë emocionalisht dhe joakademikisht. Megjithatë ajo këmbënguli, që universitetet në Perëndim ishin ndërtuar fillimisht mbi themelet fetare. Një pjesëmarrës tjetër i publikut nga Shtetet e Bashkuara, i cili kishte mësuar në Universitetin Amerikan në Kajro (UAK) besonte, se unë po i bëja kombat arab një dëmtim, nëse unë mbështesja një kthim në gjuhën arabe dhe edukimin (arsimin) islam, sepse ai e kishte penguar zhvillimin ekonomik në rajon. Të dy pjesëmarrësit ishin shembuj të gjallë të reagimit me të cilin teza ime do të ballafaqohej në Lindje dhe në Perëndim. Ata ishin tipikët e "ekspertëve" perëndimorë, që punojnë në pothuajse në të gjitha vendet në zhvillim për të zhvilluar sistemet e tyre arsimore. Ata kanë iluzionin e të diturit më të mirë, se si të drejtojnë jetën e popujve të tjerë pa u përpjekur të komunikojnë me ta, apo të kuptojnë opinionin e njerëzve mbi të cilët ata i imponojnë modelet e tyre.

Për ta përmbledhur reflektimi mbi përvojat e kaluara zbuloi marrëdhënien e ndërthurur midis përvojës sime personale dhe përvojës shoqërore të Bahreinit. Pasuria e përvojave dhe njohurive, që kam fituar gjatë Verës së vitit 1988 dhe presioni që një ngarkesë e tillë bëri mbi përvojat e kaluara shkaktoi shpërthimin e vullkanit dhe shënoi një epokë të re në historinë e jetës sime. Kriza ime intelektuale dhe shpirtërore më detyroi të reflektoj dhe të mendoj për shkaqet. Arsyeja kryesore ishte imperializmi intelektual dhe shkencor, dhe lidhej drejtpërdrejt me imperializmin politik në Lindjen e Mesme, dhe vendet e tjera të shtypura. Pra, problemi ishte personal dhe shoqëror. Pyetjet e këtij studimi dolën nga ndërprerja e shqetësimeve personale të studiuesit dhe shqetësimeve sociale të shoqërisë bahreiniene. Ndjenja e heqjes dorë dhe e izolimit më detyroi të kërkoj përgjigje. Përgjigjet u derdhën si dushe pranverore. Brenda tre muajve unë rifitova besimin tim të humbur dhe kontrollin mbi studimin, që dëshiroja të bëja. Unë kam qenë në gjendje të bëj pyetjet e mia dhe të mos detyrohem për t'i holluar, thjeshtëzuar dhe fragmentuar ato për të përmbushur kërkesat e paketave statistikore kompjuterike. Liria nga imperializmi intelektual ishte fuqizimi për të cilin po përpiqesha, dhe atë liri e fitova. Ndërsa Aime` Ce`saire thotë: "Ka dy mënyra për ta humbur veten: Përmes copëzimit në të veçantën ose tretjes në universalen".<sup>179</sup>

---

179 Një politikan francez, poet dhe dramaturg, i lindur më 25 qershor, 1913 në Basse-Point, Martinique.



## Bibliografia

- Abdul Haleem, M., 'The Hereafter and Here-and-Now in the Qur'an,' *The Islamic Quarterly*, vol. 33, no. 2 (1989).
- Abul Quasem, Muhammad, *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Petalang Jaya: Quasem, 1975).
- Ahmad, Basharat, *The Qur'anic View of Human Freedom* (Lahore: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at-i-Islam, 1969).
- Ahmad, Khurshid, *Principles of Islamic Education*, 2nd edn. (Lahore: Islamic Publications, 1962).
- Ahmad, Rais and Ahmad, Syed Naseem, eds., *Quest for New Science: Selected Papers of a Seminar* (Aligarh, India: Centre for Studies on Science, India International Printing Press, 1984).
- Alatas, Hussein, *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought* (The Hague & Bandung: W. Van Hoeve, 1956).
- Alavi, S. M. Ziauddin, *Muslim Educational Thought in the Middle Ages* (New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 1988).
- Ali, Ahmed, *A Contemporary Translation of the Quran* (Princeton, NJ: Princeton University Press (1984).
- Ali, Maulana Muhammad, *Arabic Text, English Translation and Commentary of the Holy Quran* (Chicago, Illinois: Specialty Promotions Co., Inc., 1973)
- Ali, S. A., 'Islam and Modern Education,' *Muslim Education Quarterly*, vol. 4, no. 3 (1982).
- Ammarah, M., 'Arab Ummah: Does It have a Distinct Civilization Project?' *Akhbar Al-Khaleej* (January 7, 1990).

- Anastoos, C., 'A Comparative Survey of Human Science Psychologies,' in *Methods* (1987), p.15.
- Ansari, A.H., 'Transformation of the Perspective,' in *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed. Syed Muhammad al-Naquib al-Attas (Sevenoaks, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979).
- Apple, M., *Ideology and Curriculum* (New York: Routledge, 1990).
- Ashraf, Syed Ali, 'The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Jihad,' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987).
- 'Islamic vis-à-vis the Secularist Approaches,' *Muslim Education Quarterly*, vol. 4, no. 2 (1987).
- al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib, ed., *Aims and Objectives of Islamic Education* (Sevenoaks, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979).
- al-Azmeh, Aziz, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Croom Helm, 1986).
- Banaie, M. & Haque, N., *From Facts to Values: Certainty, Order, Balance and their Universal Implications* (Toronto, Canada: Optagon Publication, 1995).
- Barazangi, Nimat Hafez, 'Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth,' *Arab Studies Quarterly*, vol. 11, nos. 2&3 (1989).
- Basseches, Michael, *Dialectical Thinking and Adult Development* (Norwood, NJ: Ablex Pub. Corp., 1984).
- Bastick, Tony, *Intuition, How We Think and Act* (Chichester, UK; New York: John Wiley & Sons, 1982).
- BaYunus, I., (1981). 'Education in Islamic society,' in *Education and Society in the Muslim World*, ed. M.W. Khan (Jeddah: King Abdul Aziz University).
- Behishti, Muhammad Hosayni and Bahonar, Javad Bahonar, comps., *Philosophy of Islam*. Translated by M.A. Ansari (Accra: Islamic Seminary, 1982).
- Berg, B., *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (Boston: Allyn and Bacon, 1989).
- Bernstein, Richard J., *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976).
- *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1983).
- Biklen, S. and Bogdan, R., 'On Your Own with Naturalistic Evaluation,' *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (1986).
- Bilgrami, H. H. and Ashraf, S. A., *The Concept of an Islamic University* (London: Hodder & Stoughton; Cambridge, UK: Islamic Academy, 1985).

## Bibliografia

- Bin Sayeed, Khalid, 'Islamic Resurgence and Societal Change,' *Islamic Culture*, vol. 60, no.1 (1986).
- Bligh, Donald, ed., *Teach Thinking by Discussion* (Guildford, England, UK: Society for Research into Higher Education & NFER-Nelson, 1986).
- Boisard, Marcel A., *Humanism in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1988).
- Brewer, Marilyn B. and Collins, Barry E., eds., *Scientific Inquiry and the Social Sciences: A Volume in Honor of Donald T. Campbell* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1981).
- Bronfenbrenner, V., 'Toward an Experimental Ecology of Human Development,' *American Psychologist*, vol. 32, no. 7 (1977).
- Broughton, J., 'Genetics Metaphysics: The Developmental Psychology of Mind-Body Concepts,' in *Body and Mind*, ed. R. Rieber (New York: Academic Press, 1980).
- Brown, Richard Harvey, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987).
- Bowers, C. A., *The Promise of Theory: Education and the Politics of Cultural Change* (New York: Longman, 1984).
- Bullington, J. & Karlson, G., 'Introduction to Phenomenological Psychological Research,' *Scandinavian Journal of Psychology* (1984).
- Burgess, Robert G., ed., *Strategies of Educational Research: Qualitative Methods* (London; Philadelphia, PA: Falmer Press, 1985).
- Chelkowski, Peter J., ed., *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu al-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi* (New York: New York University Press, 1975).
- Chisholm, Roderick M., ed., *Realism and the Background of Phenomenology* (Glencoe, IL: Free Press, 1960).
- Chittick, W., 'Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn Al-Arabi,' *Islamic Culture*, vol. 63, nos. 1, 2 (1989).
- Chomsky, Noam, *Problems of Knowledge and Freedom* (New York: Vantage Books, 1972).
- Clark, Burton R., ed., *Perspectives on Higher Education: Eight Disciplinary and Comparative Views* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).
- Connelly, F. & Clandinin, D., *Teachers as Curriculum Planners* (New York: Teachers College of Columbia University, 1988).
- Daoudi, Mahmoud, 'An Introduction to the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking,' *The Islamic Quarterly*, vol. 32, no. 1 (1988).
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country* (London; New York: Mansell, 1989).



- De Bono, E., 'Critical Thinking Is not Enough,' *Educational Leadership*, vol. 42, no. 1 (1984).
- I am Right, You are Wrong: From This to the New Renaissance, from Rock Logic to Water Logic* (London: Viking,1990).
- Denzin, N. K., 'The Logic of Naturalistic Inquiry,' *Social Forces*, vol. 50 (1971).
- The Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994).
- Deutscher, I., 'Words and Deeds: Social Science and Social Policy,' in *Qualitative Methodology*, ed. W. Filstead (Chicago, IL: Markham,1970).
- Dewey, John, *Experience and Education* (New York: Collier Books, 1938).
- Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (New York: Macmillan, 1961).
- Dodge, Bayard, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, memorial edn. (Washington D.C: Middle East Institute, 1961).
- Muslim Education in Medieval Times* (Washington D.C. : Middle East Institute, 1962).
- Eaton, C. G., 'Man,' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987).
- Eisner, E., 'Educational Connoisseurship and Criticism,' in *Qualitative Approaches to Evaluation*, ed. David Fetterman (New York: Praeger, 1976).
- The Educational Imagination* (New York: Macmillan Publishing Company, 1985).
- Eisner, Elliot W. and Peshkin, Alan, eds., 'Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate' (New York: Teachers College, Columbia University, 1990).
- Ennis, R., 'A Logical Basis for Measuring Critical Thinking,' *Educational Leadership*, vol. 43, no. 2 (1985).
- Farah, Talal Toufic, *Protection and Politics in Bahrain, 1869–1915* (Beirut: American University of Beirut, 1985).
- Al-Faruqi, Isma'il R., 'Islamizing the Social Sciences,' *Studies in Islam*, vol. 16 (1979). Quoted in *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, ed. Isma'il R. al-Faruqi and Abdullah Omar Nasseef (Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981).
- Al Tevhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 2000).
- Al-Faruqi, Isma'il R. and Lois Lamya,' *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986).

- Al-Faruqi, Isma'il R. and Nasseef, Abdullah Omar, eds., *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective* (Jeddah: Hodder & Stoughton, King Abdulaziz University, 1981).
- Ferguson, Marilyn, *The Aquarium Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80's* (New York: J. P. Tarcher, Inc., 1987).
- Fisk, D. W., *Scientific Inquiry and Social Sciences* (Jossey-Bass, Inc., 1981).
- Foucault, Michel, *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard. Translated from the French by Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).
- Fowler, James W., *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1981).
- *Faith: The Structural Development Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).
- Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, 1970).
- *Education for Critical Consciousness* (New York: Continuum, 1987).
- Fröbel, Friedrich, *The Education of Man*. Translated from the German by W. N. Hailmann (Clifton, NJ: A. M. Kelley, 1987).
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1986).
- Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*. Translated from the Hindustani by Claud Field (London: Octagon, 1980).
- Al-Ghazali, *Mizan al-'Amal* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964).
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).
- Gibran, Khalil, *The Garden of the Prophet* (New York: A. A. Knopf, 1933).
- Glaser, Barney G. and Strauss, Anselm L., *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research* (Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1967).
- Godwin, Joscelyn, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds* (London: Thames & Hudson, 1979).
- Goldmann, Lucien, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Translated from the French by Philip Thody (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1964).
- Guba, E., 'Naturalistic Evaluation,' *New Directions for Program Evaluation*, no. 34 (Summer, 1987).
- *The Paradigm Dialog* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).
- Guba, Egon G. and Lincoln, Yvonna S., *Effective Evaluation* (San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers, 1981).

- Naturalistic Inquiry* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1985).
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*. Translated by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1984).
- Hare, William, *Open-Mindedness and Education* (Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press, 1979).
- Heshusius, Lous and Balard, Keith, eds. *From Positivism to Interpretivism and Beyond: Tales of Transformation in Educational and Social Research* (NewYork: Teachers College Press, 1996).
- Hjartland, L., 'Statistics as Fragmentors of Knowledge,' paper presented at a meeting of the International Conference for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge, Capri, Italy, June, 1989.
- Holloway, I., *Basic Concepts for Qualitative Research* (Malden, MA: Blackwell Science, 1997).
- House, E., 'Justice in evaluation,' in *Evaluation Studies Review Annual*, ed. Gene V. Glass (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1976).
- Hunt, David E., *Beginning with Ourselves: In Practice, Theory, and Human Affairs* (Cambridge, MA: Brookline Books; Toronto, Canada: OISE Press, 1987).
- Husain, Syed Sajjad and Ashraf, Syed Ali, *Crisis in Muslim Education* (Sevenoaks, England, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1979).
- Ikin, Graham, *Wholeness is Living: Scientific Thinking and Religious Experience* (London: Bles, 1970).
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Javid Iqbal, 1968).
- Kelly, E.F., 'Curriculum Evaluation and Literary Criticism,' in *Curriculum Theory Network* 5(1975).
- Kesarcodi-Watson, Ian, *Eastern Spirituality: Godhood of Man: Essays* (Delhi: Agam Prakashan; New Delhi: distributed by D. K. Publishers' Distributors, 1976).
- Khan, Mohammad Wasiullah, ed., *Education and Society in the Muslim World* (Sevenoaks, England, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1981).
- King, K., 'Two Key Fragmentations: That between Experimental Science and Social Science and that between Western and Third World Social Science.' Paper presented at a meeting of the International Institute for Social Philosophy on Fragmentation of Knowledge, Capri, Italy, June 18–23, 1989.
- Kirk, J., *Reliability and Validity in Qualitative Research* (Beverley Hills: Sage Publications, 1986).
- Kohlberg, L. and Mayer, R., 'Development as Aim of Education,' *Harvard Educational Review*, vol. 42, no. 4 (1979).

- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962).
- Krikorian, Yervant H., ed., *Naturalism and the Human Spirit* (New York: Columbia University Press, 1944).
- Krishnamurti, J., *Education and the Significance of Life* (New York: Harper, 1953).
- *Krishnamurti on Education* (New Delhi: Orient Longman, 1974).
- *The Wholeness of Life* (London: Victor Gollancz, 1978).
- Langeveld, M., 'Reflections on phenomenology and pedagogy,' *Phenomenology and Pedagogy*, vol.1, no. 1 (1983).
- Lecompt, M., *The Handbook of Qualitative Research in Education* (San Diego, CA: Academic Press Inc., 1993).
- Lemkow, Anna F., *The Wholeness Principle: Dynamics of Unity Within Science, Religion & Society* (London: Quest Books, 1990).
- Lilley, Irene M., *Friedrich Froebel: A Selection from His Writings* (Cambridge, England, UK: Cambridge University Press, 1967).
- Langgulong, Hassan, 'Ibn Sina as an Educationist,' *The Islamic Quarterly*, vol. 32, no. 2. (1988).
- Lincoln, Y. & Guba, E., 'But is it Rigorous? Trustworthiness and Authenticity in Naturalistic Evaluation,' *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (June 1986).
- MacDonald, B., 'Briefing Decision Makers,' *School Evaluation: The Politics and Process*, ed. E. R. House (Berkeley, CA: McCutchan, 1973)
- 'Evaluation and Control of Education' in *SAFARI1: Innovation, Evaluation, Research and the Problem of Control* (Norwich Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1974)
- 'The Experience of Innovation' in *CARE Occasional Publications no.6* (Center for Applied Research in Education, University of East Anglia, 1978a).
- MacDonald, B. and Walker, R., 'Case Study and the Social Philosophy of Educational Research,' *Cambridge Journal of Education*, vol. 5, no.1 (1975).
- Mahdi, M., 'The New Wisdom: Synthesis of Philosophy and Mysticism,' *The Encyclopedia Britannica*, vol. 22 (1987).
- Mahesh, Maharishi, *The Science of Being and Art of Living* (New Delhi; New York: Allied Publishers, 1963).
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- Marcuse, Herbert, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

- Maritain, Jacques, *Education at the Crossroads* (New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford, Oxford University Press, 1943). Quoted in *The Philosophical Foundations of Education*, comp. Steven M. Cahn (New York: Harper & Row, 1970).
- Maspero, H., *Taoism and Chinese Religion* (Amerhurst: University of Massachusetts Press, 1981).
- May, Rollo, *The Courage to Create* (New York: Norton, 1975). Quoted in Mordecai Richler, André Fortier, and Rollo May, *Creativity and the University* (Toronto, Canada: York University, 1975).
- McMillan, J., 'Enhancing College Students' Critical Thinking: A Review of Studies,' *Research in Higher Education*, vol. 26, issue 1 (1987).
- Melzer, John H., *An Examination of Critical Monism* (Ashland, OH: The University Post, 1937).
- Messadi, Mahmoud, 'Cultural Development in the Arab States,' *Cultural Development: Some Regional Experiences* (Paris: UNESCO Press, 1981).
- Mezirow, J., *Fostering Critical Reflection in Adulthood* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990).
- Miller, John P., *The Holistic Curriculum*, Toronto, Canada: OISE Press, Ontario Institute for Studies in Education, 1988).
- Misra, Ganeswar, *Sources of Monism: Bradley and Sankara* (Meerut, India: Anu Books, 1986).
- Mol, Hans, *Wholeness and Breakdown: A Model for the Interpretation of Nature and Society* (Madras: Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1978).
- Morgan, Gareth, ed., *Beyond Method: Strategies for Social Research* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983).
- Moustakas, Clark, *Heuristic Research: Design, Methodology, and Applications* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990).
- Murata, S., 'Masculine-Feminine Complementary in the Spiritual Psychology of Islam,' *The Islamic Quarterly*, vol. 33, no.3 (1989).
- Mutahhari, M., *Foundations of Islamic Thought* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1985).
- Naqvi, Syed Nawab Haider, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Science: An Illustrated Study* (London: World of Islam Festival Pub. Co., 1976).
- (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987).

- 'The Qur'an as the Foundation of Islamic Spirituality,' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987).
- 'The Cosmos and the Natural Order,' in *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1987).
- Knowledge and the Sacred* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989).
- An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni, and Ibn Sina*, rev. edn. (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).
- The Need for a Sacred Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).
- Nasr, Seyyed Hossein and Leaman, Oliver, eds., *History of Islamic Philosophy* (London; New York: Routledge, 1996).
- Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (London; New York: Routledge, 1989).
- Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).
- Noddings, Nel and Shore, Paul J., *Awakening the Inner Eye: Intuition in Education* (New York: Teachers College, Columbia University, 1984).
- Oakeshott, Michael Joseph, *Experience and Its Modes* (Cambridge, England, UK: The University Press, 1933).
- Rationalism in Politics, and Other Essays* (London: Methuen, 1962).
- The Voice of Liberal Learning: Michael Oakeshott on Education*, ed. Timothy Fuller (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).
- Parlett, M. & Hamilton, D., 'Evaluation as Illumination,' in *Occasional Paper 9* (Center for Research in the Educational Sciences, University of Edinburgh, 1972).
- Patton, Michael Quinn, *Qualitative Evaluation Methods* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980).
- Paul, R. W., 'Critical Thinking: Fundamental to Education for a Free Society,' *Educational Leadership*, vol. 42, no. 1 (1984).
- Pellegrini, A.D., *Narrative Thought and Narrative Language*, eds. Bruce Britton and A. D. Pellegrini (Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1990).
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

- *Beyond Nihilism* (Cambridge: University Press, 1960).
- *The Tacit Dimension*, Anchor Books edn. (Garden City, NY: Anchor Books, 1967).
- *Scientific Thought and Social Reality: Essays*, ed. Fred Schwartz (New York: International Universities Press, 1974).
- Popper, Karl R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper & Row, 1968).
- Prigogine, Ilya, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: Freeman, 1980).
- Quraishi, Mansoor A., *Some Aspects of Muslim Education* (Baroda [Vadodara], Gujarat, India: Centre of Advanced Study in Education, Faculty of Education and Psychology, M.S. University of Baroda, 1970).
- Radhakrishnan, Sarvepalli and others, eds., *History of Philosophy: Eastern and Western* (London: Allen & Unwin, 1953).
- Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).
- *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982).
- Raskin, Marcus G., 'Ending the Faustian Bargain,' in *New Ways of Knowing: The Sciences, Society, and Reconstructive Knowledge*, by Marcus G. Raskin and others (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987).
- Ricouer, P., *The Philosophy of Paul Ricouer* (Boston: Beacon, 1978).
- Riegel, K., 'Dialectic Operations: The Final Period of Cognitive Development,' *Human Development*, vol. 16, no. 5 (1973).
- 'Toward a Dialectical Theory of Development,' *Human Development*, vol. 18, nos. 1, 2 (1975).
- *Psychology of Development and History* (New York: Plenum Press, 1976).
- 'The Dialectics of Human Development,' *American Psychologist*, vol. 31, no. 9 (1976).
- Riegel, Klaus F. and Meacham, John A., eds., *The Developing Individual in a Changing World* (The Hague, The Netherlands: Mouton, 1976).
- Riphey, R. (ed.), *Studies in Transactional Evaluation* (Berkeley, CA: McCutchan, 1973).
- Rudhyar, Dane, *Rhythm of Wholeness* (Wheaton, IL: Theosophical Pub. House, 1983).
- Sabetti, Stephano, *The Wholeness Principle* (Sherman Oaks, CA: Life Energy Media, 1986).
- Said, Hakim Mohammad and Khan, Ansar Zahid, *al-Biruni: His Times, Life and Works* (Karachi: Hamdard Academy, 1981).

- El Sakkakini, Widad, *First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the Woman Saint of Basra*. Translated by Nabil Safwat (London: Octagon Press, 1982).
- Saqib, Ghulam Nabi, *Modernization of Muslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study* (Lahore: Islamic Book Service, 1983).
- Sardar, Ziauddin, ed., *The Revenge of Athena: Science, Exploitation, and the Third World* (London: Mansell, 1988).
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975).
- Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*. Translated by D.M. Matheson (London: Allen & Unwin, 1963).
- *The Transcendent Unity of Religions*. Translated by Peter Townsend (New York: Pantheon, 1953).
- Scriven, M., 'Objectivity and Subjectivity in Social Research,' in *Philosophical Redirection for Social Research*, ed. L.G. Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1972).
- Shah, Idries, *The Sufis* (Garden City, NY: Doubleday, 1964).
- 'Evolution,' in *Reflections*, by Idries Shah, 2nd edn. (Baltimore, MD: Penguin Books, 1971).
- 'Evolution,' in *Reflections by Idries Shah*, 2nd edn. (Baltimore, M.D.: Penguin Books, 1971).
- Sharif, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz, 1963).
- Sherif, Mohamed Ahmed, *Ghazali's Theory of Virtue* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).
- Sherman, Robert R. and Webb, Rodman B., eds., *Qualitative Research in Education: Focus and Methods* (New York: Falmer Press, 1988).
- Siddiqui, M. N., 'Restructuring the Study of Economics in Muslim Universities,' in *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, ed. Isma'il. R al-
- Faruqi and Abdullah Omar Nasseef (Jeddah: King Abdulaziz University, 1981).
- Simons, Helen, *Getting to Know Schools in a Democracy: The Politics and Process of Evaluation* (London; New York: Falmer Press, 1987).
- Stake, R., *Evaluating the Arts in Education* (Columbus, O.H.: Charles E. Merrill Publishing Company, 1975).
- Steiner, Rudolf, *The Philosophy of Spiritual Activity: Fundamentals of a Modern View of the World. Results of Introspective Observations According to the Method of*



- Natural Science*. Translated from the German by Rita Stebbing; ed. Paul M. Allen (West Nyack, NY: Rudolf Steiner Publications, 1963).
- Truth and Knowledge: Introduction to 'Philosophy of Spiritual Activity.'* Translated from the German by Rita Stebbing; ed. Paul M. Allen, 2nd edn. (Blauvelt, NY: Steinerbooks, 1981).
- The Roots of Education: Five Lectures Given in Berne April 13th to 17th, 1924.* Translated by Helen Fox (London: Rudolf Steiner P., 1968).
- Quoted in *The Essential Steiner: Basic Writings of Rudolf Steiner*, ed. Robert A. McDermott (San Francisco, CA: Harper & Row, 1984).
- Al-Tajir, Mahdi Abdalla, *Bahrain, 1920-1945: Britain, the Shaikh, and the Administration* (London; New York: Croom Helm, c.1987).
- Tarhang, Tulku. *Love of Knowledge* (Berkeley, CA: Dharma Pub., 1987).
- Taylor, Steven J. and Robert Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meanings*, 2nd edn. (New York: John Wiley, 1984).
- Tesch, Renata, *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools* (New York: Falmer Press, 1990).
- Thomas, D. (ed.), *Flexible Learning Strategies in Higher and Further Education* (London: Cassell, 1995).
- Tibawi, A. L., *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems* (London: Luzac, 1972).
- El Tom, B., 'Education and Society,' in *Education and Society in the Muslim World*, ed. Mohammad Wasiullah Khan (Sevenoaks, England, UK: Hodder & Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1981).
- Total, Khalil A., *The Contribution of the Arabs to Education* (New York: Teachers College, Columbia University, 1926).
- Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali* (Aligarh, India: Muslim University, 1962).
- Vahiduddin, S., 'The Qur'anic Vision of God, Man and His Destiny,' *Islamic Culture*, vol. 60, no. 1 (1986).
- Wax, Rosalie H., *Doing Fieldwork: Warnings and Advice* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971).
- White, O.F. and McSwain, C.J., in *Beyond Method: Strategies for Social Research*, ed. Gareth Morgan (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1983).
- Wightman, W., *Science and Monism* (London: Allen, 1934).
- Williams, D., 'When is Naturalistic Evaluation Appropriate,' *New Directions for Program Evaluation*, no. 30 (June 1986).

- Wing, R. L., *The Tao of Power* (Garden City, NY: Doubleday, 1986).
- Wolf, R., 'The Use of Judicial Evaluation Methods in the Formation of Educational Policy,' in *Educational Evaluation and Policy Analysis*,1 (May-June, 1974).
- Young, Michael F. D., ed., *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education* (London: Collier-Macmillan, 1971).
- Young, R. and Collin, A., 'Career Development and Hermeneutical Inquiry. Part I The Framework of a Hermeneutical Approach,' *Canadian Journal of Counseling*, vol. 22, no. 3 (1988).
- Al Zeera, Z., 'An ESP Program as a Communicative Approach to Language Teaching in the College of Health Sciences in Bahrain,' MA thesis (UWIST, Cardiff, Wales, UK: 1981).
- 'Evaluation of the Orientation Program at the University of Bahrain: A Socio-cultural Perspective,' PhD thesis (University of Toronto, Canada: 1990).
- Zohar, Danah, *The Quantum Self* (New York: William Marrow & Co., Inc.,1990).







Përmes shqyrtimit kritik të qasjes perëndimore laike ndaj arsimit zyrtar, autori vë në pikëpyetje vlerën e një sistemi arsimor që përqendrohet vetëm në aspektet intelektuale e fizike të zhvillimit njerëzor. Qëllimi dhe struktura metodologjike e kësaj qasjeje krahasohet me ato të Islamit, i cili, vëren Dr. Al Zeerai, i jep mbështetje rëndësisë së faktorëve shpirtërorë, fetarë dhe studimorë, me objektiv madhor, atë të formimit të një qenieje njerëzore tërësore dhe të shenjtë, e cila, në vend që t'u rezistojë paradokseve të jetës, përdor ndërlihdshmërinë e tyre, si një mjet zhvillimi personal e shoqëror.

Një faktor interesant, i shqyrtuar brenda kuadrit më të gjerë të studimit, është fusha e spiritualitetit femëror, një element i cili, siç e argumenton autori, është gjerësisht i nënperfaqësuar në literaturën mbizotëruese islame. Ky studim është një këndvështrim i tërësishëm i dijes dhe një diskutim sociologjik, që adopton një qasje jokonvencionale, përmes përdorimit të përvojave të vetë autorit, si bazë e debatit dhe analizës. Kësisoj, jemi të ftuar të hyjmë në botën e drejtkuptimit dhe vëzhgimit për të përjetuar vetë ne, një qasje të pazakontë ndaj të menduarit dialektik.



ISBN 978-9928-126-27-6

