



Muhamed Hashim Kemali

# LEXIMI I SHENJAVE

Pikëpamja kuranore rreth mendimit



**Muhamed Hashim Kemali**

**LEXIMI I SHENJAVE**  
**PIKËPAMJA KURANORE RRETH MENDIMIT**

---



Shkup, 2023

*Leximi i shenjave: Pikëpamja kuranore rreth mendimit* (Albanian)  
Muhamed Hashim Kamali

Copyright © Center for Advanced Studies and the International  
Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1445AH /  
2023CE

ISBN: 978-608-216-249-2 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:  
*Reading the Signs: A Qur'anic Perspective on Thinking*  
Mohammad Hashim Kamali

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

ISBN: 978-1-56564-986-6 Paperback

IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

IIIT London Office  
P.O. Box 126  
Richmond, Surrey  
TW9 2UD, UK  
[www.iiituk.com](http://www.iiituk.com)

BOTUES  
PËRKTHIMI  
REDAKTOR  
LEKTOR  
FAQOSJA DHE DIZAJNI  
SHTYPI  
[www.furkan.com.mk](http://www.furkan.com.mk) / [furkan@furkan.com.mk](mailto:furkan@furkan.com.mk)

Furkan ISM,  
Nexhad Lika  
Omer Kajoshi  
Medjen Shaptafa  
Jusuf Saliu  
Furkan ISM, Shkup

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

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

**Muhamed Hashim Kemali**

**LEXIMI I SHENJAVE**  
**PIKËPAMJA KURANORE RRETH MENDIMIT**



**Furkan ISM**  
**2023**



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

# PËRMBAJTJA

LEXIMI I SHENJAVE .....	10
PIKËPAMJA KURANORE RRETH MENDIMIT .....	10
1. SHENJAT E ZOTIT (AJETET).....	15
2. INSTRUMENTET DHE BURIMET E NJOHURIVE .....	33
3. PENGESAT E ARSYETIMIT TË SAKTË.....	42
4. REGRESI I TË MENDUARIT KRITIK .....	46
5. PSE NA INTERESON IXHTIHADI? .....	50
6. LAICIZMI POSTILUMINIST .....	56
PËRFUNDIM.....	59





## PARATHËNIE

Instituti Ndërkombëtar për mendimin Islam (IIIT) dhe Instituti Ndërkombëtar për Studimet e avancuara Islame (IAIS) nga Malajzia kanë kënaqësi që së bashku t’ju prezantojnë botimin nga edicioni “Occasional Paper”: “*Leximi i shenjave*”, *Pikëpamja Kuranore rreth mendimit*, të shkencëtarit të nderuar dhe ekspertit për të drejtën dhe jurisprudencën Islame, profesor Muhamed Hisham Kemali. Ai ka publikuar shumë publikime rreth temave të ndryshme nga fusha e së drejtës së shariatit. Shumë libra të tij, përfshirë “*Parimet e jurisprudencës islame*”, “*Hyrje në ligjin e shariatit*” dhe “*Doracaku për studimet e hadithit*”, përdoren si vepra referuese në të gjithë botën, në universitetet të cilët si gjuhë të mësimit përdorin gjuhën angleze.

Ky punim jep një pamje më të gjerë të konceptimit kuranor të mendimit, racionalitetit dhe arsyes kritike. Materiali fillon me një diskutim rreth shenjave të Zotit, ajeteve, dhe për vendin e shquar që ato zënë në konceptimin kuranor të



mendimit. Kjo është tema kryesore e cila përshkon këtë punim nga fillimi deri në fund, kurse temat tjera të cilat përfshihen janë identifikimi i burimeve të njohurive në Kuran, faktorët që pengojnë mendimin racional dhe skema historike e kohës së artë të kreativitetit shkencor dhe regresin e mëvonshëm të saj.

Një pasazh i shkurtër i dedikohet ixhtihadit, dhe se si përshtatet ai në planin e analizës sonë të mendimit, i ndjekur nga një krahasim i shkurtër i perceptimeve islame dhe perëndimore të racionalitetit.

Atje ku vitet janë cekur sipas kalendarit islam (hixhri), janë të shënuara me h., përndryshe përdoret kalendarin gregorian dhe vitet janë shënuar me e.r., kur është e nevojshme. Fjalët arabe, përveç atyre që kanë hyrë në përdorim të përditshëm, janë shkruar me shkronja të pjerrëta/italik.

Që nga themelimi i vet, 1981, IIIT vepron si qendër e madhe që ndihmon dhe mundëson punë shkencore serioze. Në arritjen e këtij qëllimi Instituti, gjatë dekadave të punës, ka organizuar dhe realizuar programe të shumta kërkuese, seminare dhe konferenca dhe ka botuar punime shkencore nga fusha e shkencave shoqërore dhe teologjisë, numri i të cilëve deri me sot i tejkalon 700 tituj në gjuhën angleze dhe arabe, prej të cilave shumë janë përkthyer edhe në gjuhë të tjera të rëndësishme.

I themeluar në vitin 2008 në Kuala-Lumpur, Instituti Ndërkombëtar për Studimet e Avancuara Islame (IAIS-International Institute of Advanced Islamic Studies) Malajzi, është një institut kërkimor i pavarur, i përkushtuar ndaj hulumtimeve objektive akademike me rëndësi praktike dhe politike të rëndësishme për Islamin dhe zgjidhjen e çështjeve bashkëkohore.

Përkundër kohës së shkurtër IAIS u rrit si një forum dinamik publik, i angazhuar në organizime të seminareve, në botimin e publikimeve me interes për Malajzinë, botën muslimane dhe marrëdhëniet ndërkombëtare islame me civilizimet tjera. ISIA Malajzia boton një revistë tremujore ndërkombëtarisht e indeksuar, *Islami dhe rinovimi i qytetërimit (ICR-Islam and Civilisational Renewal)*, buletini dymujor (*IAIS Bulletin and Islam and Contemporary Issues*), libra, monografi dhe edicionin "Occasional Paper Series". Në nëntë vitet e fundit ky institut ka organizuar rreth 280 mbledhje, seminare, tryeza të rrumbullakëta, konferenca kombëtare dhe ndërkombëtare mbi një gamë të gjerë temash me interes për Islamin dhe botën muslimane. Detajet rreth aktiviteteve të këtij instituti dhe publikimeve të tij mund t'i gjeni në website [www.iais.org.my](http://www.iais.org.my) website personal i profesor Kemalit është: [www.hashimkamali.com](http://www.hashimkamali.com).

IIIT, London Office dhe IAIS Malajzi, Kuala Lumpur

Shkurt, 2018.



## LEXIMI I SHENJAVE

### PIKËPAMJA KURANORE RRETH MENDIMIT<sup>1</sup>

Kurani mëson një mësim thelbësor rreth ajeteve (Shenjave të Zotit në botë), i cili kryesisht përbëhet nga udhëzimet mbi qëllimin e krijimit të Zotit në të gjitha nivelet e botës së krijuar. Prandaj, janë të shpeshta udhëzimet si p.sh. *le-ajatin li kav-min ja kilun: "... sigurisht që ka shenja për njerëzit me intelekt."* (El-Bekare: 164) Ky rol i dukshëm i shenjave të Zotit nënkupton një kërkesë deri te njerëzit që të angazhohen në një interpretim racional të ajeteve dhe të nxjerrin përfundime në zbulimin e së vërtetës dhe udhëzimeve të sakta.

Si do t'i pranojnë njerëzit ajetet dhe çfarë përfundimesh do të nxjerrin nga ato, varet nga

---

<sup>1</sup> Ky është versioni i ndryshuar dhe i zgjeruar i artikullit të botuar ne revistën *Islam and Science*, vol.4, nr.3, dimër 2006.

integriteti i arsyes, pa të cilën njerëzit nuk mundën as t'i kuptojnë shenjat, as t'u përgjigjen mesazheve të tyre. Sa më shumë që individit të jetë i pajisur me arsye, aq më e madhe është mundësia e tij që ato shenja t'i kuptojë në masë më të madhe dhe të përgjigjet me një nivel më të lartë ndaj tyre.

Leximi i shenjave është deshifrimi dhe dallimi i aluzioneve apo udhëzimeve të fshehura në planin tekstual dhe diversitetin kulturor. Kjo nënkupton interpretimin subjektiv dhe, në fund të fundit, është i ashtuquajturit "procesi i semiozës" ose "krijimi i kuptimit", d.m.th. etiketimi. Kjo na tregon se kuptimi më i thellë pas sipërfaqes së dukshme të realitetit është jo vetëm i mundshëm, por edhe i domosdoshëm.

Pra, funksioni i leximit të shenjave ose semiotika (dhe gjithashtu edhe semiologjia) është të ndërgjegjësohemi për mjedisin tonë. Bëhet fjalë për të parë përtej asaj që duket se është dhe për të parë përtej sipërfaqes.<sup>2</sup>

Në natyrë, tymi është shenjë e zjarrit; retë e dendura janë paralajmërues të shiut; temperatura është shenjë e sëmundjes. Kështu që, edhe pse, formalisht e thënë, shenjat klasifikohen në dy kategori: shenjat konvencionale (ato të cilat njeriu i ka bërë, shenja kulturore, shenja artificiale) dhe

---

<sup>2</sup> Për më shumë shih: Elma Berisha, "The Qur'anic Semio-Ethics of Nature", *Islam and Civilisational Renewal*, vol.8. nr. 1, janar 2017, f. 49f.

shenjat natyrore (shenjat që paraqiten në natyrë), ndodh që këto shenja natyrore historikisht dhe filozofikisht të nënvlerësohen. Shenjat natyrore zakonisht shprehen dhe me modelet e tyre merremi përmes shenjave konvencionale dhe interpretimeve të përcaktuara.

Mund të thuhet se pjesa më e madhe e jetës sonë moderne, përfshirë këtu shkencën dhe teknologjinë, është ndërtuar mbi dekodimin e shenjave natyrore. Sipas definicionit, çdo lloj komunikimi është i mundur me anë të shenjave dhe vetëm me anë të shenjave. E megjithatë, ne i trajtojmë shenjat natyrore si një lloj lënde të parë. Shenjat natyrore si “shenjat” zakonisht nuk e kalojnë pragun e vëmendjes sonë të përditshme. Në botën e sotme të konsumit ka më pak gjasa se dikush do t’i kushtojë vëmendje asaj që përfaqëson diçka ose për çfarë flet diçka. Sa më i lartë të jetë niveli i besimit të konsumatorit, më pak do t’i kushtohet vëmendja mesazheve të tilla.

Në Greqinë e lashtë me shenjat janë marrë vetëm në kuptimin e “simptomave mjekësore”, dhe më pak si subjekt i vlefshëm i kërkimit filozofik. *Semeon* është fjala burimore greke për shenjën. Umberto Eco në Teorinë e Semiotikës (1976) ishte i pari që pretendoi se grekët e lashtë, përkundër logjikës, gramatikës dhe retorikës së tyre të sofistikuar, nuk kishin idenë e një shenje të përgjithsh-

me, ashtu siç kuptohet në mënyrë gjithëpërfshirëse sot. Ndërkohë, kur Shën Augustini në shekullin e IV e ngriti nocionin e shenjave në fushën e shqyrtimit filozofik, i la jashtë shenjat natyrore dhe fliste vetëm për shenjat konvencionale.

Mirëpo, pohohet se në mes të kohës kur Shën Augustini veproi dhe shekullit XVII ka ekzistuar një zbrazëti e plotë në fushën e natyrës semiotike. Ashtu si edhe në disiplina të tjera, kontributet e qytetërimit Islam nuk janë respektuar, ose për shkak të pengesës gjuhësore, ose për shkak se ajo shpesh është nënvlerësuar dhe braktisur si e parëndësishme.

Konsiderohet se shenjave natyrore u jepet përparësia dhe vendi i spikatur, më në fund, që nga fillimi i iluminizmit. Për shkak të besimit të theksuar në arsyen dhe racionalizmin, “natyrorja” është vlerësuar më shumë se “kulturorja”. Atëherë simbolet që janë krijimtari e njeriut fillojnë të interpretohen si jonatyrore dhe artificiale. Dhe përsëri, kjo ishte një tendencë e mjedisit kulturor i cili është mbështetur më shumë në arritjet shkencore të asaj kohe, dhe më pak në semiotikën si disiplinë formale e cila, kur gjithçka mblidhet dhe zbritet, ishte akoma e kufizuar në mjedisin konvencional.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid., f. 51.

Në shoqëritë islame të kohës së artë theksi kulturor ishte mbi shenjat natyrore, të cilat mbi-peshuan anën tjetër të peshores.

Preokupimi me “botën natyrore” ka inkurajuar vazhdimisht të gjitha llojet e shkencave eksperimentale, kryesisht për shkak të lidhshmërisë së afërme të cilën Kurani përpiqet të vendosë mes shenjave natyrore dhe intelektit njerëzor.

Termi islam ‘*akl* (intelekt) përfshin dimensionin fetar të diturisë të cilën e formojnë edhe vlerat etike. Leximi mbizotërues i Kuranit mbi racionalizmin të cilin do ta prezantojmë në faqet që vijojnë përmban bashkimin e besimit dhe arsyes, në të cilin ekziston edhe vetëdija për aspektet metafizike të realitetit dhe vetëdija për kufizimet e arsyes njerëzore. Diskursi islam i shekullit XX ka treguar vetëdije për këtë ndryshim, pasi që fillohet të shihet sofistikimi që është i natyrshëm për fjalorin perëndimor për racionalitetin dhe ngjyrimet e tij kulturore.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Për shkak të barazisë të përafërt, të cilën dijetarët e mëparshëm muslimanë midis të kuptuarit islam dhe atij perëndimor të arsyes, janë të harruara kategoritë e arsyes dhe kritikën perëndimore të arsyes të cilat e ndajnë atë në “arsye instrumentale, arsyë kritike, arsyë funksionale, arsyë abstrakte, arsyë imperialiste, arsyë decentrike” etj. Për më shumë shih: Abdelwahab M. Elmessiri, “Features of the New Islamic Discourse”, punimet nga konferenca në Kajro, 1997.



## 1. SHENJAT E ZOTIT (AJETET)

Lidhja mes besimit dhe arsyes përbën, pra, vulën e artë të spiritualitetit inteligjent islam, ku mendja njerëzore dhe emocionet harmonizohen. Kurani vazhdimisht inkurajon ata që e lexojnë që të reflektojnë rreth shenjave të Zotit në botë dhe në vetvete, të interpretojnë praninë sublime të Zotit në veten e tij dhe në fund ta mbrojnë të vërtetën.

Fjala *ajet* në njëjës dhe në shumës (*ajeh, ajat*), paraqitet në Kuran më shumë se 400 herë, dhe vetë Kurani në tërësi e paraqet veten si përmbledhje *ajetesh*. Le të citojmë Kuranin: ***“Ne do t’u tregojmë atyre shenjat Tona në hapësirat tokësore e qiellore, si dhe në vetvete, derisa t’u bëhet plotësisht e qartë se ai (Kurani) është e vërteta. Vallë, a nuk të mjafton ty që, Zoti yt është Dëshmues i çdo gjëje?!”*** (Fussilet: 53); ***“Në Tokë ka shenja për ata që besojnë me bindje, po edhe në vetet tuaja - a nuk e shihni vallë?”*** (Edh-Dharijat: 20-21)



Zoti të vërtetën e shpall në mënyra të ndryshme, disa janë eksplicite, kurse të tjerat vetëm aluzione: këto të fundit përmes modaliteteve të *ajeteve*, për të inkurajuar dhe aktivizuar kështu intelektin njerëzor. Shenjat e Zotit nuk mund të lexohen vetëm sipërfaqësisht, por kërkojnë reflektim dhe arsyetim. Për këtë tregon shprehja: *“Ne do t’u tregojmë atyre...”* (Fussilet: 53), nga e cila shihet se ato shenja nuk duhet të shihen menjëherë, me sy të lirë. I gjithë koncepti i *ajeteve* synon të krijojë një lidhje dinamike midis shpalljes dhe arsyes: *“Ky (Kuran) është një libër i bekuar, që Ne ta kemi zbritur ty (Muhamed), për të përsiatur mbi vargjet e tij dhe për t’u këshilluar me të mendarët.”* (Sad: 29) Shenja është gjithashtu edhe aluzion i diçkaje që ajo nuk është vetë dhe kështu nuk duhet të kuptohet si mesazhi dhe qëllimi përfundimtar i shpalljes të cilën e përmban.

Përafërsisht 750 ajete ose një e teta e Kuranit inkurajon lexuesit që të studiojnë natyrën, historinë, vetë Kuranin dhe njerëzimin në tërësi. Teksti përdor gamën e plotë të shprehjeve kur u drejtohet atyre që dëgjojnë (*jesme’un*), të cilët mendojnë (*jetefekkerun*), të cilët reflektojnë (*jetedebberun*), të cilët vëzhgojnë (*jendhurun*), të cilët përdorin arsyen e tyre (*ja’kilun*), të cilët dëgjojnë dhe mbajnë mend (*jetedhekkerun*), të cilët bëjnë pyetje (*jes’elun*), të cilët dallojnë (*jetefekkehun*) dhe të cilët

dinë (*ja'lemun*).<sup>5</sup> Këto shprehje dhe derivatet e tyre (të cilat më së shpeshti lajmërohen në formën e foljeve aktive) në esencë janë thirrje të hapura dhe inkurajojnë në reflektime që nuk janë të kufizuara me ndonjë metodologji ose me ndonjë kornizë. *Efela jatedebberun el-Kur'an: "Vallë, a nuk përsiatin ata për Kurandin..."* (Muhamed: 24) *Tedebbur* nënkupton të menduarit të koncentruar dhe orientuar, i inkurajuar nga sfida për të gjetur diçka të re ose që të zgjidhet një problem i vështirë.

T'i përmendim fjalët e Nettonit (1989) rreth natyrës semiotike, Kurani mund "të përshkruhet si parajsa semiotike *par excellence*"<sup>6</sup>: "*Eh, sa shumë shenja ka në qiej dhe në Tokë, pranë të cilave ata kalojnë pa ua vënë veshin!*" (Jusuf: 105); "*Të tjera shenja të Tij janë gjumi juaj natën e ditën dhe kërkesa e juaj nga dhuntitë e Tij. Vërtet, në këtë ka shenja për njerëzit që dëgjojnë.*" (Er-Rum: 23); "*Ai ka krijuar në Tokë për ju çdo gjë me ngjyra dhe cilësi të ndryshme. Natyrisht që në këto ka shenja për njerëzit që ua vënë veshin.*" (En-Nahl: 13) Duke i dhënë natyrës rolin e kurorës të shenjave të Krijuesit të saj dhe duke përfshirë në

---

<sup>5</sup> Disa komentues veçojnë gjithsej 30 shprehje për reflektime të ajeteve. Shih: Ebu Bekr er-Razi, *Tefsir el-kebir* (Bejrut: Dar el-fikr), II, f. 222f.

<sup>6</sup> Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group), 1989, f. 321.

mënyrë eksplicite natyrën në botën e jashtme, ashtu edhe në realitetin e brendshëm njerëzor, Kurani praktikisht e shtrin këtë gamë të shenjave deri në pafundësi. Ky tapet kuranor është aq i pasur me shenja saqë spektri i fenomeneve të cilësuar si shenja praktikisht nuk është i lidhur vetëm me disa fusha dhe kategori të veçanta.

Ka referenca për shenjat si fenomene natyrore (*Ja Sin*: 37; 33), si dhe për fenomene mbinaryrore (*Esh-Shuara*: 4, *El-Isra*: 59); shenjat si paralajmërim (*El-Isra*: 59) dhe shenjat si bekime (*En-Nahl*: 11); shenjat si dënim (*Ez-Zuhruf*: 48) dhe shenjat si kremtim i begative (*El-Maide*: 114); shenjat si gjuhë (*Er-Rum*: 22) dhe shenjat si tekst (*En-Nahl*: 101), shenjat si ngjarje historike (*Junus*: 92; *El-Ankebut*: 115; *En-Neml*: 52; *Er-Rum*: 58) dhe shenjat si sende të prekshme (*El-Bekare*: 248); shenja si dituri e trashëguar (*Esh-Shuara*: 197) dhe shenjat si teknologji (*Ja Sin*: 41); shenjat si prova (*Junus*: 15) dhe shenjat si qenie njerëzore (*El-Enbija*: 91; *El-Mu'minun*: 50), për të përmendur vetëm disa. Pa ndonjë kornizë të imponuar e cila do shkonte nga lartë poshtë, ata që lexojnë Kurandin thirrën që në tërësi të vështrojnë, udhëtojnë, hulumtojnë, shijojnë, përjetojnë, provojnë, konkludojnë, dhe që secili nga ata të vendosë mënyrën e vetë të bashkëveprimit me shenjat.

Udhëzimet kuranore për të reflektuar dhe për të përdorë arsyen paraqiten në lidhje me pesë

tema themelore: besimi në Njëshmërinë dhe bujarinë e Zotit (*teuhid*); interpretimin e Kuranit; marrëdhëniet e njeriut dhe botës; shembujt historike; reflektimi ndaj vetes. Udhëzimet në *'akl* (intelekt) dhe përfundimet e tij në tekst paraqiten në 49 raste. Shprehjet tipike kuranore, *ulu-l-elbab* (të pajisur me mendje) dhe sinonimi i tij *ul en-nuha* (ata që mendojnë) shkruhet 33 herë në tekst.

Këto shprehje shpesh shkojnë krahas shprehjes *ajet/et/*, si në ajetin: *"Kështu jua shpjegon Allahu shpalljet e Veta, në mënyrë që të kuptoni."* (El-Bekare: 242) ose në ajetin: *"... Ne jua kemi shpjeguar vargjet (e Kuranit), nëse jeni njerëz që kuptoni."* (Ali Imran: 118) Udhëzimet e përsëritura që të reflektohet ndaj *ajeteve* janë në mënyrë të ndryshme të nuancuara, kështu që ato përfshijnë gamën më të gjerë të njerëzve që janë të pajisur me aftësi dhe talente të ndryshme intelektuale.<sup>7</sup>

Er-Ragib el-Isfahani (v.502/1108) e përcakton mendimin (*el-fikr*) si fuqinë e mendjes për të lehtësuar qasjen në dituri (*'ilm*). Mendimi (*et-tefekkur*) është lëvizje e fuqisë së intelektit (*el-'akl*), dhe kjo ndodh vetëm kur një imazh fillestar i objektit është në dispozicion të mendjes së mendimtarit. Pra, nuk ka rrjedhë të mendimit për

---

<sup>7</sup> Yusuf al-Qaradawi, *el-'Akl ve el-'ilm fi el-Kur'an el-kerim* (Kajro: Mekteba Vehba 1416/1996), f. 36.

diçka për të cilën nuk ekziston imazhi në mendje. Kjo nuk mund të thuhet për “veten” e Zotit, sepse njeriu nuk ka një imazh mbi të cilin do të përquendronte mendimin.”<sup>8</sup> Njeriu mund të mendojë vetëm për atributet e Zotit përmes vëzhgimit të shenjave të Tij. Përgjithësisht e thënë, me mendim përfshihet e gjithë bota e krijuar, pa përjashtim; faktikisht, Kurani vazhdimisht fton në reflektime, si për aspektet e realitetit fizik ashtu edhe për atë abstrakt, të tanishme apo të kaluara, të cilat mund të perceptohen vetëm përmes intelektit, dhe jo me perceptime shqisore.

Kurani jep shpesh shembuj, parabola dhe tregime për popujt e tjerë, pastaj pas tyre vjen përkujtimi, zakonisht i drejtuar Profetit, sal Allahu alejhi ve selem,<sup>9</sup> të përcjellë tregimet nga e kaluara, kështu që njerëzit të mendojnë dhe reflektojnë rreth tyre.

Propozohet hierarkia e pesë funksioneve perceptuese-njohëse të cilat përfshijnë *sem'* (dëgjimin), *besar* (shikimin), *fikr* (mendimin) *dhikr* (përmendjen) dhe *jekin* (sigurinë).<sup>10</sup> Duke pasur parasysh shkallën e aftësisë të fortë perceptuese,

---

<sup>8</sup> Er-Ragib el-Isfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar esh-shamijja 1383/1964), nën “fikr”.

<sup>9</sup> Surja *El-A'raf*: 175-176. Shih, gjithashtu edhe suren *El-Hashr*: 21 dh *Er-Rum*: 21.

<sup>10</sup> Karim Douglas Crow, “Islam and Reason”, *Al-Shajarah*, vol. 8, 2003, f. 120-1.

Kurani thekson idenë *ulu el-elbab*, të individëve të pajisur me mendje, të cilët kuptojnë dhe përgjigjen në mënyrë të saktë. ‘*Akl* është, pra, i lidhur me dimensionin njohës të besimit. Është me rëndësi që edhe vetë termi për arsyen dhe inteligjencën në gjuhën arabe, *el-’akl*, në thelb të domethënies së vetë ka idenë praktike të “përmbajtjes”, “detyrimit”, d.m.th. për të përmbajtur veten nga sjellja e qortuar - që është një kufizim i vetëimponuar nga brenda.

Komentuesit e Kuranit e kuptojnë mendimin (*tefekkur*, *tefkir*) si shqyrtim dhe reflektim, që është aktivitet dhe proces mendor, e jo një rezultat. *Tefekkur* konsiderohet si një formë ibadeti (adhurimi), nëse kryhet sinqerisht dhe për qëllime të mira. ‘*Akl* është sipas konceptit kuranor fuqia me të cilën njihet e vërteta dhe gjithmonë është në kërkimin e saj. Koncepti i ‘*aklit* e pengon njeriun të jetë i ngurtë, arrogant dhe mashtrues. Disa mendimtarë nisur nga theksimi i vazhdueshëm kuranor për të menduarit konkludojnë se të gjithë muslimanët duhet të përpiqen të jenë njerëz që mendojnë.<sup>11</sup>

Karadavi i citon pikëpamjet e Ibn Kajjim el-Xhevzijas (v.751/1350) për t’i mbështetur kështu

---

<sup>11</sup> Abbas Mahmud al-Aqqad, *et-Tefkir fariza islamiija* (Mendimi është një obligim islam), e cituar në: Jamal Badi i Mustapha Tajdin, *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, 2. botim. (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005), f. 6.

përfundimet e tij personale se “të mendosh një orë është më mirë se të falesh një vit” dhe tjetri, se “të mendosh një orë është më mirë se të kalosh tërë natën në lutje”.

Kësaj Ibn Kajjimi i shton edhe se “mendimi është vepër e zemrës, kurse falja është vepër e ekstremiteteve, dhe e para është mbi këtë të fundit”.

Në kontekst të ngjashëm e citon edhe kalifin e devotshëm Omer ibn Abdulazizin (v.101/718): “Të menduarit për bollëkun e dhuratave të Zotit është një formë më e mirë e adhurimit.” Abbas Mahmud el-Akkadi shkoi aq larg dhe thotë se të “menduarit-*et-tefkir* - është obligim islam. Ashtu siç na ka urdhëruar Zoti i Lartësuar që të falemi dhe të agjërojmë, Ai na urdhëroi edhe të mendojmë, në ajetet e shumta dhe në shumë mënyra të ndryshme, dhe secili e justifikon mendimin si një nga mesazhet kryesore të Kuranit.”<sup>12</sup>

Vizioni kuranor i dijes mund të karakterizohet si dije e cila bazohet në të kuptuarit (*fehmi*) dhe në thellim (*tefekkuh*). Për këtë tregojnë referenca të shumta në tekst, të cilat nxisin përfundimin racional, mendimin dhe reflektimin mbi botën e dukshme dhe universin jashtë saj. Kjo dije

---

<sup>12</sup> Shiko. al-Qaradawi, *al-'Aql ve el-'ilm* (Bejrut: el-Matba'a el-asirijja, 1992), f. 41- 45, ku citon *Miftah dar es-sa'ada* të Ibn Kajjimit dhe librin e Aqqadit, të titulluar *et-Tefkir fariza islamijja*.

përvetësohet me thellim të cilën Kurani e paraqet në shprehjen e tij *et-tefekkuh fi ed-din*, domethënë, është një kuptim i fesë që do të thotë një qasje racionale dhe eksploruese për ndërtimin e botë-kuptimit të Islamit. Islami, me fjalë të tjera, rekomandon njohuri analitike dhe të kuptuarit që prodhojnë pasqyrë të përgjithshme, dhe jo ndonjë qasje të thjesht dogmatike. Këto dy qasje pasqyrohen në shprehjet e njohura *el-iman et-tefsili* (besimi i bazuar në analiza të hollësishme), kundrejt shprehjes *el-iman el-ixhmail* (besimi i pashqyrtuar dhe i keqkuptuar).

Të parën, sipas pranimet të përgjithshëm, e preferon ulemaja e të gjithë shkollave dhe *medh'hebeve* kryesore. Prandaj ajo është e paraqitur në ajetin: *"Nuk është mirë që besimtarët të shkojnë në luftë të gjithë njëherësh, por prej çdo bashkësie, një grup të mbetet mbrapa, që të thellohet në mësimin e fesë dhe kështu të këshillojë popullin e vet, mbasi të kthehet nga lufta, që t'i frikësohet Allahut."* (Et-Teube: 122) Vërejmë, gjithashtu, dallimin midis dijes së bazuar mbi të menduarit dhe asaj të transmetuar ose dijes së pranuar, siç pasqyrohet në shprehjet binjake juridike dhe të hadithit *'ilm ed-diraje*, domethënë, njohuri të bazuar në të kuptuarit, dhe *'ilm er-rivaja*, domethënë njohuria e transferuar dhe e bazuar në raport.



E para bazohet në të kuptuarit dhe thellim (*diraja ve tefekkuh*) dhe ka përparësi mbi të fundit. Derisa *'ilm er-rivaja* mbështetet kryesisht në memorizim dhe kujtim, *'ilm ed-diraje*, bazohet në njohuri, kuptim dhe analizë. Pra, nëse ekzistojnë raportet të hadithit apo disa raporte faktike të cilat nuk i mbështet arsyeja, ato, me shumë mundësi, do të refuzohen dhe të braktisen, me përjashtim të atyre rreth çështjeve fetare (*ibadetit*), të cilat bazohen në besim dhe nënshtrim më shumë sesa në analizën racionale.

Një karakteristikë tjetër e të kuptuarit kuranor të mendimit është theksi mbi urtësinë dhe gjykimin e mirë (*hikmeh*), të cilat tregojnë kualitetin e të menduarit, respektimin e vlerave dhe përfundimet e tij. Për urtësinë dhe gjykimin e mirë lehtë mund të thuhet se janë më të rëndësishme nga sqarimet teknike dhe njohuritë profesionale, sepse mund të udhëheqin njohuritë profesionale drejt aplikimit të duhur dhe arritjeve të shkëlqyera.

Kurani e përmend fjalën *hikmeh* 20 herë, kurse në 10 nga këto 20 raste drejtpërdrejt i paraprinë fjala *kitab*, që nënkupton tekstin e shenjtë hyjnor - kryesisht Kuranin, por edhe tekstet të tjera të shenjta hyjnore. Kështu që teksti i cili i referohet Isai thotë: *"(Allahu) do t'ia mësojë atij shkrimin, diturinë, Teuratin dhe Ungjillin."* (Ali Imran: 48) *Kitab* dhe *hikmeh* shpesh vihen njëra afër tjetrës në

kontekstin e dërgimit të profetëve të cilët i mësonin njerëzit dhe i drejtonin me libër dhe urtësi (p.sh. *ve ju'al-limuhum el-kitabe ve el-hikmete*), siç është thënë për Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem<sup>13</sup>; pasardhësit e profetit Ibrahim<sup>14</sup> dhe Lukma<sup>15</sup>. Vlera holistike, superiore dhe e pandashme e *hikmeh* në Kuran është theksuar në një nga ajetet e tij ku thuhet se kur Zoti dikë e pajis me urtësi, atëherë ai njeri vërtetë është i mbuluar me mirësi të madhe.<sup>16</sup> Përmendja e fjalës *hikmeh* me librin pa dyshim do të thotë që Kurani duhet të lexohet me mençuri dhe ndarja e këtyre të dyjave me një qasje totale dogmatike ndaj Kuranit e kundërshton qëllimin hyjnor dhe synimin e shpalljes. Leximi i Kuranit në dritë të shprehjes *hikmeh*, pra, do të thotë ta lexosh me kuptim, do të thotë lexim gjithëpërfshirës që shkojnë përtej kuptimeve literale të fjalëve të Kuranit, për të arritur kështu qëllimin dhe synimin e mesazhit të tij, dhe pastaj edhe të mendohet për mënyrat dhe mjetet me të cilat individit dhe shoqëria mund t'i realizojnë të mirat kuranore.<sup>17</sup>

Fakti që në Kuran “Libri dhe *hikmeh*” kryesisht janë pranë njëri-tjetrit çoi disa nga

---

<sup>13</sup> Surja *El-Xhumua*: 2.

<sup>14</sup> Surja *En-Nisa*: 54.

<sup>15</sup> Surja *Lukman*: 12.

<sup>16</sup> Surja *El-Bekare*: 269.

<sup>17</sup>Shiko al-Qaradawi, *el-'Akl ve el-'ilm* (Bejrut: el-Matba'a el-asirijja, 1992). F.200.

komentuesit, siç ishte tabi'ini Katade ibn Di'ama es-Sadusi, (v.118 h), Ibn Vehabi, nxënësi i Imam Malikut (v.179/795), dhe vetë Imam esh-Shafí'iu (v 205/820), në një përfundim deri diku të pazakontë se "*hikmeh*" është emërtimi për Sunetin e Profetit, sal Allahu alejhi ve selem. Shumica e morën dhe ndoqën qëndrimin e tyre; mirëpo, mbase teksti nuk citon një domethënie të tillë për *hikmeh*, fjala duhet të mbartë kuptimin e saj natyror dhe të paspecifikuar, ashtu siç e kam cekur në këtë punim. Gjykimi i mirë, depërtimi, ekuilibri dhe shmangia e ekstremeve, aftësia e dallimit të vërtetës dhe gënjeshtërs dhe të vepruarit e saktë lidhen zakonisht me *hikmeh*, kurse *hikmeh* si e tillë në idiomën e vetë kuranore është një dimension i të menduarit vlerësues. Përveç kësaj, kur Kurani thotë se Zoti i Lartësuar i ka dhuruar profetëve Davudit dhe Sulejmanit dhe të urtit të famshëm Lukmanit - *hikmeh*, atëherë kjo nuk mund t'i referohet Sunetit të Profetit Muhammed, sal Allahu alejhi ve selem, sepse Suneti si i tillë nuk ka ekzistuar në atë kohë. Përdorimi kuranor i termit *hikmeh* forcon cilësinë holistike të të menduarit; me *hikmeh* tentohet të ndërtohen lidhjet e forta midis mendjes dhe emocioneve (*'akl ve kalb*), me të cilën nxitet ajo që është sot e njohur si inteligjenca emocionale. Në këtë mënyre Kurani, por gjithashtu edhe Suneti, shpesh paraqesin mesazhet, sepse, për dallim nga ligjet moderne edhe aktet statusore, udhëzimet

kuranore, urdhëresat dhe ndalesat i janë drejtuar zemrës dhe mendjes të lexuesit, me përdorimin e shpeshtë të fjalës *kalb* (zemër) si vende mirëkuptimi.<sup>18</sup>

*Hikmeh* nga El-Isfahani përkufizohet si “realizimi i së vërtetës përmes ditorisë dhe intelektit dhe manifestohet përmes kryerjes të veprave të mira”.<sup>19</sup> Sipas përkufizimit tjetër “urtësia do të thotë të kuptuarit e të vërtetës dhe realitetit dhe aftësia e njeriut për të mos u korruptuar në gjurmimin e tij drejt përsosmërisë”.<sup>20</sup> *The Random House Dictionary of the English Language* në mënyrë të ngjashme e përkufizon urtësinë si “dituri rreth asaj çfarë është e vërtetë ose e saktë me një gjykim të drejtë se si të veprohet”. Urtësia është reflektimi i ndriçuar me dritën e zemrës, e cila shpesh inkurajon në veprim dhe reflektim për pasojat në lidhje me faktorë të tjerë relevantë. Kjo ndoshta përkujton në hadithin e njohur në të cilin thuhet se “devotshmëria është kulmi i urtësisë (*re’su el-hikmeti mehafetu Allah*)”.<sup>21</sup> Ndoshta për këtë arsye të gjitha religjionet e mëdha botërore inkurajuan

---

<sup>18</sup> Shiko, *Ibid.*, f. 202.

<sup>19</sup> Er-Ragib el-Isfahani, *Mufredat elfaz el-Kur’an* (Bejrut: Dar esh-shamijja 1383/1964), f. 249.

<sup>20</sup> Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *el-Mizan fi tefsir el-Kur’an* (Bejrut: el-Mu’essesha el-‘alemi, 1338/1964), II, f. 395.

<sup>21</sup> Alauddin el-Mattaki el-Hindi, *Kenz el-umma fi sunen el-akval ve el-ef’al* (Bejrut: Mu’essesha er-risala, 1383/1981), hadis nr. 5873.

ata që kërkojnë dituri ta bashkëngjisin me urtësi. Urtësia është ajo që i jep cilësi më të madhe të menduarit dhe ndihmon që njohuritë të përdoren për të bërë mirë, duke i dhënë kuptim dhe drejtim.

Në përpjekjen për të trajnuar individin që të mendojë më mirë, El-Gazaliu (v. 505/1111) diskuton rreth dy burimeve të njohurive të cilat tradita muslimane i vlerëson. Njëra është mësimdhënia dhe të mësuarit e njeriut (*et-te'al-lum el-insani*), kurse e dyta është udhëzimi hyjnor (*et-ta'lim er-rabbani*). E para transmetohet nga jashtë, nga mësuesi tek nxënësi, kurse kjo e dyta vjen nga Mendja Universale dhe ajo është më superiore, me e fortë dhe më efektive nga mësimdhënia njerëzore. Kjo dije arrihet me anë të shpalljes (*vahj*), dhe ajo është privilegj i profetëve ose kjo dije arrihet përmes meditimit dhe soditjes. El-Gazaliu mban qëndrimin se thelbi i çdo njohurie është i koncentruar në brendësinë e personit, ashtu siç është mundësia e rritjes e përmbajtur në bërthamë dhe tokë, dhe përmes mësimdhënies zhvillohet ky potencial i individit. Këto dy aspekte të diturisë, e jashtme dhe e brendshme, janë komplementare, sepse askush nuk mund të studiojë ose mësojë nga një mësues të gjitha shkencat: disa mësohen përmes mësimdhënies, kurse të tjerat përmes reflektimit dhe arsyetimit. Prandaj është e rëndësishme që rrugët e të mësuarit të mbetën të

hapura si përmes mësimdhënies ashtu dhe përmes reflektimit të brendshëm, shqyrtimit dhe shpjegimit.<sup>22</sup> Kjo është edhe një mënyrë tjetër për të thënë se e gjithë njohuria arrihet përmes shqisave, soditjes dhe mendimit të brendshëm, dhe të dyja janë pjesë e dhuratës natyrore dhe zhvillimit përmes transmetimit të jashtëm dhe mësimdhënies.

Pikëpamjet e El-Gazalit rreth burimeve të brendshme dhe të jashtme të njohurive përputhen shumë me ato të Ibn Sindit (v. 428/1037), por dallojnë, pjesërisht, nga pikëpamjet e *Ihvan es-Safa* (c.373/983) nga shekulli i II/IX. Të gjitha njohuritë, sipas këtyre të fundit, fitohen përmes shqisave dhe nuk trashëgohen në natyrën njerëzore. Ata mendojnë se njohuritë, të zhvilluara përmes mendimit dhe soditjes, gjithashtu burojnë nga shqisat.

E njëjta analizë vlen edhe për njohuritë aksiomatike të postulateve të cilat nxirren dhe konfirmohen përmes shqisave. Për ta mbështetur këtë teori, *Ihvan es-Safa* citojnë ajetin kuranor: “*Allahu ju ka nxjerrë nga barku i nënave tuaja e ju nuk dinit asgjë...*” (En-Nahl: 78) Prandaj - të gjitha dituritë - janë dituri të fituara, që është

---

<sup>22</sup> Ebu Hamid el-Gazali, *Risalat er-redd 'ala ladunijja*, nga Abd Allah Riyad Mustafa (Damask: Dar el-hikma, 1986), f. 241.

qëndrimi që në mënyrë të dukshme përkujton në disa teori moderne në lidhje me këtë çështje.<sup>23</sup>

Mendimi islam në Mesjetë nuk e ka pranuar dallimin ontologjik midis entiteteve të prekshëm, të cilët mund të kuptohen përmes shqisave, dhe entitetit shpirtëror ose karakterit të nënndërgjegjshëm (subkoshient). Mund të thuhet se ky është qëndrimi më i besueshëm dhe më afër realitetit sesa qëndrimet e lejuara nga doktrinat shkencore moderne pozitiviste. Qenia manifestohet në nivele të ndryshme dhe në shumë forma, nga të cilat asnjëra nuk është më pak reale se tjetra. Mendimi arab ka përdorur idenë e sistematizuar në teorinë stoike, e cila qenien e pozicionon në tri vende: shprehjen verbale, shfaqjen psikike dhe realitetin - ku kjo e fundit në asnjë kuptim nuk është emër ekskluziv për Qenien. Ebu Nasr el-Farabiu (v.950 e.r.) e mori këtë pikëpamje dhe ua bashkëngjiti shfaqjen psikike entiteteve të arsyes. Të tjerët e përsërisin këtë ndarje duke i shtuar vendin e katërt: ai që i takon tekstit të shenjtë. Realiteti, pra, është manifestuar katërfish, varësisht nëse objekti ekziston drejtpërdrejt, në vetvete, ose si i gdhendur në mendje (*dhihn*, psikikë), i përbërë nga tingujt - që së bashku nënkuptojnë shfaqjen psikike - ose manifestohet në shkronja të cilat përfaqësojnë zërin dhe të

---

<sup>23</sup> Shiko Ahmad Fuad al-Ahwani, *et-Terbija fi el-islam* (Kajro: Dar el-Mearif bi-Misr, 1968, f. 227-228.

folurit. Të gjitha kanë një karakteristikë themelore të përbashkët, dhe kjo është ekzistenca (*vuxhud, hakikah*).<sup>24</sup>

Konceptet islame dhe perëndimore të të menduarit krijues dhe vlerësues i njohin ato si një aftësi që zhvillohet me trajnim dhe stërvitje të kontrolluar e të vazhdueshme. Me stërvitje dhe reflektim ne përvetësojmë modele të reja të perceptimit të realitetit, prandaj mund ta vëzhgojmë në mënyrë tjetër dhe në mënyrë më krijuese. Përgjithësisht është pranuar se mendimi krijues dhe kritik shkojnë bashkë dhe se plotësojnë njëri-tjetrin. Mendimi kritik do të thotë “të përfshihet ose demonstron aftësi të gjykimit ose të konkludimit”. Mendimi është kritik kur vlerësohet shkak i cili qëndron në bazë të një vendimi. Vlerësimi i tillë duhet, pra, të jetë konstruktiv.<sup>25</sup> Qëllimi i të menduarit kritik është arritja e mirëkuptimit, të vlerësohen pikëpamjet dhe të zgjidhen problemet. Përgjithësisht, mendimi i dikujt do të jetë kritik nëse përvoja konkrete e arritur i paraprinë mendimit abstrakt.<sup>26</sup> Kjo e ka

---

<sup>24</sup> Shiko Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Groom Helm, 1986), f. 109.

<sup>25</sup> Shiko Diane F. Halpern, *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (Mahwah: New Jersey, Lawrence Erlbaum and Associates, 1996), f. 21.

<sup>26</sup> Shih Ibrahim B. Syed, „*Critical Thinking*” ([http://www.lfri.org/articles/articles\\_101\\_150/critical\\_thinking.htm](http://www.lfri.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm))



një paralele në idiomën e saj islame, kur të menduarit shprehet me *hikmeh*.

Hadithi i njohur, edhe pse i diskutueshëm “Gjëja e parë që krijoi Zoti ishte mendja (*evvelu ma halaka Allahu el-‘akl*)” në mesin e mendimtarëve muslimanë, gjatë shumë shekujve, ndezi debate të gjata rreth pasojave të kësaj deklarate. Në mesin e pyetjeve për të cilat kanë debatuar ishte përparësia e arsyes mbi shpalljen dhe roli i gjithsecilës në ndërvarësinë e tyre reciproke. Pyetja tjetër ishte pabarazia e njerëzve në aspektin e arsyes, e cila ka ndikim edhe në modalitetet e obligimeve morale. Disa mendimtarë të shquar, përfshirë edhe Ebu Bekr er-Razi (v.313/925), kanë mbrojtur haptazi përparësinë e mendjes ndaj shpalljes. Kjo do të bëhet e njohur si “racionalizëm” i cili arsyes i jep përparësi ndaj shpalljes. Kjo dallon nga “racionaliteti”, që do të thotë të trajtosh çdo çështje duke përdorur arsyen, por duke mos i dhënë prioritet.



## 2. INSTRUMENTET DHE BURIMET E NJOHURIVE

Në komentimet e fragmenteve kuranore të cilët i kemi përmendur më herët, Muhamed Ikbali vëren se Kurani i konsideron edhe *enfus* (veten) dhe *afak* (botën) si burimet e dijes. Zoti i shpall shenjat e veta si në përvojën e brendshme ashtu edhe në atë të jashtme. Kështu Kurani hap aspekte të reja të njohurive në fushën e përvojës së brendshme të njeriut. Përvoja mistike dhe intuita, pra, sado të çuditshme dhe të pazakonshme që janë, duhet të konsiderohen, ashtu si edhe aspektet e tjera të përvojës njerëzore, krejtësisht të natyrshme dhe të hapura për vëzhgim të kujdesshëm.<sup>27</sup> Mirëpo, përvoja e brendshme është vetëm një nga burimet e njohurive. Sipas Kuranit, në të njëjtën faqe vazhdon Ikbali, përvoja e jashtme hap dy aspekte të tjera të njohurive - natyrën dhe historinë, dhe në marrjen nga këto burime të

---

<sup>27</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, ribotim 1982), f. 127.

njohurive “mund të shihet shpirti islam në pamjen më të mirë”.

Kurani shenjat e realitetit i sheh në Diell, Hënë, ndërrimin e ditës dhe natës, në ndryshimin e vazhdueshëm të erërave, larminë e gjuhëve dhe ngjyrave të njerëzve dhe, faktikisht, në të gjithë natyrën ashtu siç ajo i hapet perceptimit njerëzor përmes shqisave. Detyra e muslimanëve është të mendojnë për këto shenja, e jo të kalojnë përbri tyre si ata që “... *kanë sy, por nuk shohin dhe kanë veshë, por nuk dëgjojnë...*” (El-A’raf: 179), sepse ai që nuk i sheh këto shenja në këtë jetë do mbetet i verbër edhe për realitetin të jetës së ardhshme. Shenjat Hyjnore perceptohen përmes perceptimit shqisor, duke përdorur kryesisht aftësitë e të dëgjuarit, shikimit dhe intelektit: “*Vallë, a nuk kanë udhëtuar ata nëpër botë, që zemrat e tyre të mendojnë dhe veshët të dëgjojnë?...*” (El-Haxh: 46) Ky ajet thekson aftësinë e të kuptuarit dhe interpretimit, duke theksuar se jo të gjitha informacionet për natyrën vijnë drejtpërdrejtë nga shqisat, sepse nëse do të ishte ashtu ne nuk do të dalloheshim nga kafshët.

Referimi i vazhdueshëm ndaj perceptimit shqisor si mënyrë kryesore e pranimit të ajeteve është kontributi shkencor/eksperimental i Kuranit. Kurani madje shkron më tej, duke lënë të kuptohet se perceptimi shqisor është mënyra e vetme e njohurisë, siç thotë teksti të cilin e kemi

shikuar më parë: *“Allahu ju ka nxjerrë nga barku i nënave tuaja e ju nuk dinit asgjë dhe ju dha të dëgjuarit, të parët dhe zemrat, që të jeni falënderues.”* (En-Nahl: 78)

Njohuria rreth shenjave fitohet, pra, përmes përdorimit të këtyre fuqive. Në ajetin tjetër Kurani lavdëron: *“të cilët, pasi i dëgjojnë fjalët (që u thuhet), ndjekin atë që është më e mira prej tyre...”* (Ez-Zumer: 18) Ky ajet në dukje të parë i nënshtron të dhënat e perceptimit shqisor ndaj atyre nga aplikimi i përzgjedhjes intelektuale. Teksti gjithashtu mëson se perceptimi shqisor nuk e përfshin të gjithë realitetin: *“Beto hem për gjithçka që ju shihni dhe për gjithçka që nuk e shihni.”* (El-Hakka: 38-39) Siguria (*jekin*) mund të jetë gjithashtu përtej arritjes së mendjes njerëzore, mbase ndryshimet e kohës dhe hapësirës mund të turbullojnë mendjen njerëzore. Ajo çfarë sot është e sigurt, nesër ndoshta nuk do të jetë.

Gjithashtu, vërejmë se, sipas mësimëve kuranore, universi është dinamik në fillimin, mbarimin dhe fuqinë e tij për t’u rritur. Mendimtarët e parë muslimanë, me sa duket, nuk e kanë kuptuar theksin kuranor të arsytimit induktiv dhe eksperimentimin. Me të vërtetë mendimtarëve muslimanë u është dashur kohë e gjatë të vërejnë se shpirti kuranor është në thelb anti-klasik. Duke u mbështetur plotësisht në logjikën greke, dijetarët muslimanë janë përpjekur ta

kuptojnë Kuranin nën dritën e filozofisë greke, të cilën, në fillim të veprimit të tyre shkencor, e studiuuan me entuziazëm të madh.

Thelbin e analizës së Ikbllit për këtë problem e konfirmoi edhe Malek Bennabi (1905-1973), i cili nxitjen krijuese të Kuranit e kuptoi si forcë motivuese që qëndron në themel të lulëzimit të shkencës në kohën kur mendimtarët muslimanë filluan të kuptojnë kontributin e Kuranit për eksperimentimin dhe arsyetimin induktiv.<sup>28</sup>

Koncepti dinamik i universit në Kuran, gjithashtu, sipas konceptit të tij të jetës, është lëvizje evolucionare në kohë. Historia, pra, paraqet burimin e tretë të njohurive në Kuran. Një nga mësimet thelbësore të Kuranit është, siç vëren më tej Ikbllit, se kombet gjykohen kolektivisht dhe se kolektivisht vuajnë për shkak të mëkateve të tyre tani dhe këtu. Kurani, prandaj, vazhdimisht citon shembuj historikë dhe inkurajon lexuesit të reflektojnë mbi përvojat e kaluara dhe të tashme të njerëzimit:

*“Para jush kanë kaluar shumë shembuj (popujsh nga ndjekësit e profetëve që iu ndodhi ajo që po ju ndodh edhe ju). Prandaj udhëtoni nëpër botë*

---

<sup>28</sup> Malek Bennabi, *Intaxh el-musteshrikin* (Kajro: Mekteba Amir, 1990), f. 34.

*dhe shihni si ishte fundi i atyre që i përgënjeshtruan profetët.” (Ali Imran: 137)*

*“Nëse ju ka goditur ndonjë plagë, edhe popullin (armik) e kanë goditur të tilla plagë. Ato ditë (fitoreje dhe humbjeje) Ne i ndërrojmë midis njerëzve...” (Ali Imran: 140)*

*“Ndërmjet atyre që kemi krijuar, ka njerëz që i udhëzojnë të tjerët në rrugën e vërtetë dhe gjykojnë drejt. Ndërsa ata që i mohojnë shpalljet Tona, dalëngadalë Ne do t'i shpiem drejt shkatërrimit, pa e kuptuar e do t'u japim afat. Me të vërtetë, plani Ynë është i fortë.” (El-A'raf: 181-183)*

Rëndësia të cilën Kurani ia jep historisë si burimit të njohurive njerëzore shkon përtej deklaratave të thjeshta të përgjithësimeve historike. Ai na jep një nga parimet më themelore të kritikës historike.<sup>29</sup> Vetë saktësia në regjistrimin e fakteve është kusht i domosdoshëm i historisë si shkencë - në fund të fundit - varet nga ata që e raportojnë. Karakteri personal i transmetuesit ose raportuesit është, pra, faktor i rëndësishëm për gjykimin e dëshmisë së tij. Kurani thotë: *“O ju që keni besuar! Nëse ndonjë njeri i pandershëm ju sjell ndonjë lajm, sigurohuni mirë (në është i vërtetë)...”* (El-Huxhurat: 6) Parimin e ngulitur në këtë ajet e kanë përdorur transmetuesit e hadithit të Profetit,

---

<sup>29</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Shah Muhammad Ashraf, ribotim 1982), f. 139.

sal Allahu alejhi ve selem, nga të cilët, gradualisht, janë zhvilluar parimet e kritikës historike.

Mirëpo, përpunimi shkencor i historisë, kërkon një përvojë të gjerë, pjekuri më të madhe të arsyes praktike dhe një kuptim të plotë të disa ideve themelore për natyrën e jetës dhe kohës. Ato janë ndër tre kryesore dhe së bashku përbëjnë themelin e mësimëve kuranore.

1. *Uniteti i origjinës njerëzore*. Kurani thotë: “*Ai ju krijoi prej një njeriu të vetëm...*” (Ez-Zumer: 6); “*... i Cili ju krijoi prej një njeriu...*” (En-Nisa: 1) Mirëpo, ta kuptosh jetën si unitet organik është detyrë e vështirë. Islami e ka mbjellë farën e kësaj përpjekjeje dhe kjo është bërë detyrë kuranore për njeriun, për të punuar drejt realizimit të tij. Pavarësisht nga fakti që Krishterimi, shumë më herët se Islami, solli mesazhin për të gjithë njerëzimit në lidhje me barazinë. Perandoria Romake nuk kishte më shumë se një ide të përgjithshme dhe abstrakte të unitetit njerëzor. Nga ana tjetër, rritja e nacionalizmit territorial në Evropë kishte tendencë për të mbuluar atë element të gjerë të njerëzimit në artin dhe letërsinë evropiane. Kolonializmi, gjithashtu, u frymëzua me paraqitjen e vetë superiore.<sup>30</sup> Islami është krejt ndryshe. Motivi i Islamit ishte, që nga

---

<sup>30</sup> Shih: Imam Feisal Abdul Rauf, *what's Right with Islam is what's Right with America* (San Francisco: Harper Collins, 2004), f. 4-5.

fillimet, të gjallërojë idenë e unitetit njerëzor në përvojën muslimane, kështu që të shkohet drejt realizimit të tij të plotë.

2. *Ndjenja e qartë e realitetit të kohës dhe të kuptuarit e jetës si një lëvizje e vazhdueshme në kohë.* Qëndrimi kuranor rreth ndërrimit të ditës dhe natës si një shenjë e realitetit përfundimtar, që shfaqet në shkëlqim të plotë në çdo moment, dhe tendenca në metafizikën muslimane që kohën ta konsiderojë si objektive, të gjitha këto, pra, përbëjnë trashëgiminë intelektuale dhe idealet e Islamit.

3. *Bashkimi i vlerave fetare dhe laike.* Kjo është një veçori unike e mendimit Islam, përpjekje karakteristike që, ndoshta për herë të parë në histori vendoset harmonia midis këtyre vlerave. Në shtetin e Medines për herë të parë hasim një rast të qartë që vlerat universale të shpallura përbëjnë kriterin e një vendimmarrjeje politike. Nga udhëheqësit politikë dhe shtetarët e tjerë pritej të njihnin jo vetëm vlerën e punës, por edhe të drejtësisë, dinjitetit njerëzor, të barazisë dhe lirisë. Në veprën e tij të famshme *"Filozofia e historisë"*, Hegeli (1770-1831) e njeh se ky unitet laik dhe shpirtëror u realizua në shoqërinë islame dhe qytetërimin islam shumë kohë para se të ketë arritur ndonjë ndikim nga Perëndimi modern: "Prandaj, ne duhet ta konsiderojmë [pajtimin midis laikës dhe shpirtërores] si fillim më tepër në



kontrastin e madh midis parimeve fetare shpirtërore dhe botës reale barbare. Shpirti si vetëdija e një bote të brendshme është, në fillim, akoma në formë abstrakte. Rrjedhimisht, gjithçka që është laikee i nënshtrohet vrazhdësisë dhe dhunës kapriçioze. Parimi muhamedan, iluminizmi i botës orientale, është i pari që kundërshton këtë barbarizëm dhe kapriço. Ne e gjejmë atë duke u zhvilluar më vonë dhe më shpejt se Krishterimi; sepse këtij të fundit iu deshën tetë shekuj që të shndërrohej në një formë politike.”<sup>31</sup>

Perëndimi modern, duke kërkuar që bartësit e pushtetit politik të veprojnë sipas një sërë rregullash morale, ka ndjek shembullin e botës historike islame. Mirëpo, pasi Perëndimi modern harmonizoi laiken dhe shpirtëroren vetëm në nivel kombëtar, mbeti hapësira ndërkombëtare për veprim të hapur sipas dinamikës të pushtetit politik dhe brutalitetit laik. Ky gabim ishte shkaktar i dhunës së ashpër që mori njëqind milionë jetë në shekullin XX. Fakti se rreziqet u identifikuan si politikë e pastër laike çoi në krijimin e Kombeve të Bashkuara.

Safi e vëren mirë një ironi: shoqëritë moderne muslimane, fatkeqësisht, kanë ecë në të njëjtin drejtim në ndarjen e laikes nga ajo fetare dhe tani

---

<sup>31</sup> Georg w. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), f. 109.

janë ngatërruar në një krizë legjitimiteti. Shumë pushtete muslimane i udhëheq logjika e forcës dhe ato veprojnë jashtë fushës së korrektesisë morale. Është alarmante kur shohim se kjo ndarje ka ndikuar në lëvizjet fetarisht të motivuara, sepse duket se edhe ato i janë nënshtruar logjikës së pushtetit, duke qenë të gatshme për të përdorur strategji amonale - madje edhe ato imorale - në luftën kundër korrupsionit dhe shtypjes politike.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Louay Safi, „*The Creative Mission of the Muslim Minorities in the west: Synthesizing the Ethos of Islam and Modernity*”, punimi u paraqit në konferencën në Universitetin westminster, London, UK, 21. shkurt 2004.  
(<http://lsinsight.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm>)



### 3. PENGESAT E ARSYETIMIT TË SAKTË

Teksti kuranor për të menduar rreth ajeteve mbështetet edhe nga një sërë udhëzimesh për të siguruar një rezultat të mirë në reflektimin dhe shqyrtimin e ajeteve. Teksti me këtë tërheq vëmendjen në një sërë pengesash dhe faktorësh që qëndrojnë në rrugën e funksionimit të drejtë të intelektit:

1. Pasimi i epshit (*heva*), të cilin mund ta bëjnë dashuria, urrejtja, murrja dhe paragjykimi që mund të dalin përpara gjykimit të paanshëm dhe të besueshëm: “... atë njeri, të cilin Allahu, duke e njohur për të tillë, e ka shpënë në humbje...” (El-Xhathije: 23); “E, në qoftë se pas diturisë që të ka zbritur, ti ndjek dëshirën e atyre, atëherë askush nuk do të të ndihmonte apo mbronte nga dënimi i Allahut.” (El-Bekare: 120)<sup>33</sup>  
Njeriu zgjedh mes dy alternativave: epsheve

---

<sup>33</sup> Shih gjithashtu suren *El-Kasas*: 50 dhe *El-Kehf*: 28.

(*heva*) dhe udhëzimit (*huda*); e para pa dyshim e vështirëson përpjekjen e tij për të arritur të dytën.

2. Supozimet, ndjekja e tyre, pavarësisht nga ekzistenca e sigurisë: “... Në të vërtetë, hamendja nuk e zëvendëson aspak të vërtetën...” (Junus: 26); “Mos shko pas diçkaje për të cilën nuk ke dijeni. Vërtet, dëgjimi, shikimi dhe zemra, të gjithë këta do të merren në përgjegjësi.” (El-Isra: 36) Dituria dhe e vërteta qëndrojnë përballë ndjekjes së *dhannit*. Kushtoni vëmendje asaj që teksti thotë se askush nuk duhet të ndjekë *dhannin*, vetëm nëse ai nuk vendoset dhe ngritët në rangun e ‘*ilmit*. Teksti nuk thotë se *dhannit* duhet shmangur plotësisht. Në vendin tjetër *dhanni* lajmërohet krahas *hevas* ose “... atë që ua ka qejfi...” (En-Nexhm: 23) Pra, ky është *dhanni* që konsiderohet si pengesë. Dituria krijohet nga perceptimi shqisësor që shpesh fillon me një masë supozimesh dhe dyshimesh, dhe të cilat konfirmohen me dritën e arsyes dhe besimit. Disa komentues e konsiderojnë se konteksti kryesor për këtë udhëzues është feja: prandaj, pra, thuhet se nuk duhet të marrim qëndrime spekulative në çështjet e besimit. Sa i përket kërkimit shkencor dhe kërkimit të diturisë, *dhanni* as nuk kufizohet, as nuk shmanget.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Shiko: M. H. Kamali, “Islam, Rationality and Science” në: *Islam and Science*, vol. 1, no. 2, 2003, f. 126f; shikoni edhe Mehdi Golshani, “Philosophy of Science from the Qur’anic Perspective”, *Towards*

Qëllimi përfundimtar i këtij angazhimi është arritja e së vërtetës. Një herë kur e vërtetat arrihet, njeriu i përkushtohet dhe e vëren atë: “... *E çfarë ka pas së vërtetës, përveç humbjes?...*” (Junus: 32); “*Të përkryera janë fjalët e Zotit tënd në vërtetësi dhe drejtësi; fjalët e Tij askush nuk mund t’i ndryshojë. Ai dëgjon çdo gjë dhe di çdo gjë.*” (El-En’am: 115)

3. Imitimi i verbër i të tjerëve: përdorimi i duhur i arsyes në Islam është i lidhur me bindjen personale, dhe jo me ndjekjen joselektive të zakoneve të tjera, të shenjta dhe pararendëse. Ato duhen të vlerësohen me arsye dhe të braktisen, nëse konkludohet se janë të çuditshme dhe mashtruese: mashtruesit do të thonë, ashtu siç cek Kurani: “*Jo! Ne do të ndjekim atë udhë në të cilën i kemi gjetur të parët tanë*” - Vallë, edhe atëherë kur të parët e tyre nuk kuptonin gjë e nuk ishin të udhëzuar?!” (El-Bekare:170; “*Neve na mjafton rruga që kemi gjetur nga etërit tanë*”. Edhe pse etërit e tyre nuk kanë ditur asgjë e as nuk kanë qenë në udhën e vërtetë?!” (El-Maide: 104) Kështu iu përgjigjen profetit Ibrahim dhe profetëve të tjerë të mëdhenj shpifësit e tyre, mirëpo, teksti u drejtohet prapë dhe përsëri: “(Ibrahimi) *tha: “Me të vërtetë, ju dhe baballarët tuaj keni qenë në humbje të qartë.*” (El-Enbija: 54)<sup>35</sup> Siç do të

---

*Islamisation of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), f. 73f.

<sup>35</sup> Shih po ashtu *El-A'raf*: 71.

shohim këtu, imitimi joselektiv i të tjerëve në përgjithësi konsiderohet si shkak veçanërisht i rrezikshëm i regresionit së të menduarit krijues tek muslimanët.

4. Diktatura represive: Kurani gjykon diktatorët arrogantë dhe gjithë ata të cilët i përkrahin dhe i ndjekin ata. Prandaj fjalët: *“O Zoti ynë, ne iu bindëm parisë tonë dhe eprorëve tanë, por ata na shmangën prej rrugës së drejtë.”* (El-Ahzab: 67) nuk kanë vlerë. Në disa vende të tjera, teksti akuzon Faraonin dhe Karunin, sepse ata me anë të shtypjes i çuan njerëzit të refuzojnë udhëzimin që u është dhënë. *“Kështu ndodhi edhe me Karunin, Faraonin dhe Hamanin! Atyre u vajti Musai me prova të qarta, por ata treguan mendjemadhësi në Tokë dhe nuk i shpëtuan dënimit.”* (El-Ankebut: 39)



#### 4. REGRESI I TË MENDUARIT KRITIK

Nuk do të kthehem në faktin historik të dokumentuar mirë se mendimtarët muslimanë ishin udhëheqësit të krijimit të njohurive të reja. Falë ndikimit kuranor, dhe për dallim nga grekët të cilët ishin të shkëlqyer në metodat deduktive të arsytimit dhe logjikës, shkencëtarët muslimanë shkëlqyen në qasjen induktive dhe eksperimentale në kërkimin shkencor. Fakti se Kurani vazhdimisht bën thirrje për zbulimin e së vërtetës, përvetësimin e diturisë dhe eksplorimin e botës së dukshme është inkurajim moral dhe shpirtëror për veprim shkencor dhe krijimtari. Epoka e artë e shkencës muslimane fillon rreth vitit 700 e.r. dhe zgjati deri në vitin 1350 e.r.. Mendimtarët e mëdhenj siç janë Ibn Sina, Xhabir ibn Hajjani, Ebu Bekr Zekerija er-Razi, Ebu Rejhan el-Biruni, Ibn en-Nefis ed-Dimeshki, el-Havarizmi dhe shumë të tjerë lanë trashëgimi të pasur dhe kontribut në shkencat e anatomisë, medicinës, matematikës,

astronomisë, kimisë, optikës etj.<sup>36</sup> Në shoqëritë muslimane të kohës së tyre, shenjat gjuhësore dhe shenjat e tjera, por dhe simbolet të cilat njeriu i krijoi në gjuhët e formalizuara të shkencës, në analizën tekstuale, arkitekturë apo në format të tjera të artit, nuk janë neglizhuar në asnjë mënyrë.

Kultura letrare shumë e sofistikuar si dhe veprimtaria letrare përjetuan një lulëzim me përmasa deri atëherë të papara.<sup>37</sup> Në imazhin e popullit, ngjyra e penës së dijetarëve është konsideruar si e shenjtë, kurse pena gjëja e parë që krijoi Zoti. Është vështirë të thuhet, për shembull, cilat nga shenjat - të cilat njeriu i krijoi ose ato që paraqitën në mënyrë natyrore - kishin në atë kohë vëmendjen më të madhe. Kultura dhe natyra, në një marrëdhënie të shëndetshme simbioze, janë reflektuar, për shembull, në arkitekturën islame të asaj kohe, krejtësisht e harmonizuara me natyrën.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Shiko Ishfaq Ahmad, „Research and Development Culture in the Islamic world: Past and Present Problems and Future Directions” dhe: Abu Bakr Abdul Majeed *et al.* (redakt.), *Neë Knowledge, Research and Development in the Muslim world* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), f. 14-15.

<sup>37</sup> Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).

<sup>38</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern world* (Kegan Paul International, 1990).



Pas shekullit XIV, mendimi krijues në botën islame fillon të ecë mbrapa, për arsye të faktorëve të ndryshëm, në mesin e të cilëve janë: pushtimi mongol dhe djegia e Bagdadit, humbja e muslimanëve arabë në Spanjë dhe kryqëzatat e pandërprera, rënia e kalifatit osman, dhe pastaj edhe sulmi i kolonializmit. Si pasojë e gjithë kësaj, nxitja krijuese e mendimit islam filloi të plogështohet. Muslimanët ishin të rrethuar edhe nga shumë probleme të brendshme, përfshirë tjetërsimin e filozofëve, shkencëtarëve dhe mendimtarëve nga teologët, mosmarrëveshjet sektare dhe epërsia e konservatorizmit intelektual dhe taklidit (imitimi i autoriteteve të mëparshëm). Filozofia dhe shkenca filluan të mbesin mbrapa, dhe mbizotëruan format e ngurta të mësimdhënies dhe programet e ngushta arsimore. U pohua se besimi i pastër është i kërcënuar dhe se ekziston nevoja për frenimin e mendimtarëve për ta mbrojtur fenë. Gjerësia dhe larmia e diskursit të cilat e zgjeruan shtrirjen e shkencave fetare, *kelamit*, *tefsirit*, shkencat e *hadithit* dhe *fikhut* u tërhoqën para ngushtësisë të kritereve për *kufër*, *bidat* dhe *taklid*, dhe u mbyllën dyert e *ixhtihadit* (*sedd babe l-ixhtihad*).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Shikoni diskutimin e Olivera Leamana, "Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic world: A Comparative Perspective" tek: Abu Bakr Majeed (ur.), *New Knowledge, Research and Development in the Muslim world*

Kohët e fundit, abuzimi i caktuar i autoriteve islame nga anët e radikalizmit dogmatik e përshpejtoi rënien e mendimit krijues ndër muslimanët. Situatën nuk e ndihmon as ajo, kur bëhet fjalë për ekzagjerimet dogmatike të këtyre mbështetësve të zjarrtë të taklidit, që në kulturën popullore mbretëron pasiviteti. Një nga tiparet e theksuara të kësaj strukture mendore është injoranca për nxitjet thelbësore të Kuranit ndaj mendimit krijues. Malek Bennabi në mënyrë të përmbledhur thotë se kriza e një qytetërimi dhe një shoqërie nuk arrin deri te pika kritike historike “për shkak të mungesës të gjërave materiale, por për shkak të varfërisë të ideve të tyre.”<sup>40</sup>

---

(Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), f. 50-51.

<sup>40</sup> Malek Bennabi, *Intaxh el-musteshrikin* (Kajro: Mekteba Amir, 1990), f. 26.



## 5. PSE NA INTERESON IXHTIHADI?

Thirrja kuranore për të menduarit racional dhe kërkimet nuk është kufizuar me metodologjinë e ixhtihadit. Në fakt, në Kuran nuk ekziston tekst i qartë për ixhtihad. Ixhtihadi është një term që rrjedh nga hadithi i Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, dhe nga praktika dhe shembujt e sahabëve. Metodologjia e ixhtihadit, si tema themelore e shkencës për burimet e së drejtës (*usul el-fikh*), është në vetvete prodhim i ixhtihadit. Duket gjithashtu se edhe vet Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, e konsideroi ixhtihadin më shumë si një shtytës motivues, sesa është marrë me detaje teknike të arsytimit ligjor - të cilat *usul el-fikhu* më vonë do t'i shtjellojë edhe më hollësisht. Kur Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, flet për ixhtihadin ose kur e lejon aplikimin e tij, ai flet për ixhtihadin në kuptimin e mendimit krijues.

Mund të thuhet se, edhe nëse munden, kultura dhe tradita ligjore nuk guxojnë të imponojnë kufizime ndaj të menduarit; dhe po ta bënin këtë,

mendimi do fitonte veçori negative. Nga ana tjetër, dikush nuk do të mbështeste të menduarit e lirë që nuk kufizohet nga një lloj orientimi drejt qëllimit dhe vlerave. Madje edhe procesi i vërtetë krijues, siç është cekur më herët, është aftësia e cila mund të mësohet dhe gradualisht të përsoset, për tu drejtuar drejt rrugëve të mira. Tradita liberale e Perëndimit synon që mendimit t'i imponojë kufizime minimale, ndërsa Islami ndaj arsyetimit krijues ka një qasje më të drejtë. Ashtu si tradita islame edhe ajo perëndimore respektojnë autoritetin e arsyes si kriter gjykimi, megjithatë kjo traditë liberale, ndryshe nga ajo islame, e largoi shpirtëroren dhe besimin nga kornizat e racionalizmit shkencor.

Mirëpo, edhe në metodologjinë e ixhtihadit, gjatë kohës, kanë ndikuar faktorë të ndryshëm, mes të cilave është klima politike, transformimi i kalifatit në monarki (*mulk*), mendimi helenistik në lidhje me analogjinë (*kijas*) dhe komponentët e saj silogjistik si dhe përçarja mes ulemasë dhe atyre në pushtet.<sup>41</sup> *Usul el-fikh* dhe metodologjia e tij kanë shkuar rrugës së vështirë dhe u ngatërruan në detajet teknike që kanë pasoja të dëmshme për ixhtihadin. Tani duhet kthyer dhe të rinovohet pastërtia e kësaj ideje, që është me rëndësi thelbësore, për ta bërë ixhtihadin instrumentin tonë

---

<sup>41</sup> Për më shumë shih: Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad", *Islamic Studies*, 41, 2002, f. 623ff.

kryesor të përshtatjes autentike dhe të besueshme, por është gjithashtu e nevojshme të rishqyrtohen dhe reformohen disa aspekte të teorisë së vetë ixhtihadit të cilat nuk korrespondojnë më me kushtet që mbizotërojnë në kohën tonë dhe me sfidat e kësaj kohe.

Në një vend tjetër kam diskutuar për teorinë e ixhtihadit dhe temave që lidhen me të, por këtu hapësira nuk lejon një përpunim më të detajuar.<sup>42</sup> Megjithatë, e përmbylli këtë kapitull me një sugjerim, sado të shkurtër, që teoria konvencionale e ixhtihadit të rishikohet dhe modifikohet, duke pasur parasysh nevojën për të (1) njohur vlerën e ixhtihadit kolektiv dhe konsultativ (*ixhtihad xhema'i*), krahas ixhtihadit të dijetarëve individualë; dhe (2) që t'u lejohet ekspertëve nga fushat të tjera, siç janë shkencat natyrore, ekonomia dhe medicina të aplikojnë ixhtihadin, secili në fushën e vetë, nëse posedojnë njohuri të duhura për argumentet burimore islame. Ata munden, krahas kësaj, të bashkëpunojnë me ata që janë të udhëzuar në shariat ose të kërkojnë këshillë prej tyre.

---

<sup>42</sup> Ekziston kapitulli për ixhtihad tek M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, botimi i 3. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), f. 203. Shikoni edhe artikullin tim "Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad", *Islamic Studies*, 41, 2002, f. 617- 635ff; dhe "Issues in the Legal Theory and Usul and Prospects for Reform", *Islamic Studies*, 40, 2001, f. 1-21.

Ixhtihadi në të kaluarën është përdorur më shumë si instrument i larmisë dhe mospajtimit sesa si instrument i unitetit dhe pëlqimit. Edhe pse divergjenca në parim është e lejuar, megjithatë sot ekziston nevoja e madhe për unitet dhe konsensus. Dijetarët dhe këshillat shkencore, për shembull, ndoshta nuk duhet të nxisin ndarjen e tepruar në shkolla dhe sekte, por duhet të përpiqen të gjejnë mënyra për të kapërcyer hendekun mes tyre dhe të nxisin unitetin në parime. Kjo ndoshta imponon hartimin e udhëzimeve politike për hapësira dhe vende të ndryshme, dhe nëse është kështu, atëherë kjo duhet të reflektohet edhe në qasjet tona ndaj ixhtihadit. Udhëzime të caktuara mund t'i sajojnë mendimtarët dhe liderët për të, brenda organeve gjyqësore dhe legjislative, duke inkurajuar ixhtihadin të drejtuar kah konsensusi.

Ixhtihadi në të kaluarën ka qenë, në thelb, i sajuar si koncept ligjor dhe metodologji juridike. Kuptimi ynë i burimeve të argumenteve të ixhtihadit nuk ia vendos një kornizë kaq specifike ixhtihadit, por në kuptimin burimor të ixhtihadit e konsiderojmë si një lloj formule për zgjidhjen e problemeve dhe sfidave me të cilat janë ballafaquar muslimanët si individë dhe si bashkësi. Kjo konfirmon qëndrimin tonë për nevojën e zgjerimit në fushën e ixhtihadit, kështu që ai të përfshijë

edhe disiplinat tjera, e jo vetëm ato nga kornizat e *fikhut* dhe *usul el-fikhut*.<sup>43</sup>

Në përputhje me një parim ligjor të jurisprudencës islame, ixhtihadi nuk është i nevojshëm nëse ekziston teksti i qartë i Kuranit dhe hadithi (*la ixhtihad me'a en-nass*). Edhe ky parim gjithashtu duhet rishqyrtuar, sepse tani ekziston mundësia që teksti të shikohet në një dritë të ndryshme dhe t'i jepet interpretim i ri në një kontekst të ndryshëm. Ajo çfarë dëshirojmë të themi është se teksti ligjor duhet ndoshta së pari të interpretohet dhe se kjo, vetvetiu, nënkupton ixhtihadin. Prandaj, ixhtihadit nuk duhet përjashtuar, nëse mund t'i japë tekstit kuptimin e ri.

Arsyeja e pjesshme e regresit të vazhdueshëm të arsytimit kritik mes muslimanëve është fakti se praktika e gjykimit personal dhe ixhtihadi pushuan me veprat epokale të juristëve dhe imamëve të së kaluarës. Bashkë me këtë shkon mendimi dominues se muslimani duhet të ndjekë një nga shkollat e vendosura të mendimit dhe se duhet të braktisë gjykimin e vetë personal në favor të interpretimeve nga shekujt e kaluar, krijuesit e të cilëve nuk kishin asnjë ide për nevojat e muslimanëve të shekullit XXI. Deri në fillim të

---

<sup>43</sup> Autori i këtij artikulli (M.H.Kamali, *vër.përkth.* ka përpunuar një definicion të ri të ixhtihadit në veprën e tij *Shari'ah Law: An Introduction* (Hyrije në të drejtën e shariatit) (Oxford: Oneworld Publications, 2008), f. 165.

shekullit XVI, ixhtihadi i pavarur i mundësoi muslimanët dhe shoqërive muslimane që të përshtaten vazhdimisht me ndryshimet e kushteve shoqërore dhe përparimin e ri shkencor. Fatkeqësisht, gati katër shekuj më vonë, i ballafaquar me përparimin perëndimor, civilizimi muslimanë filloi të dobësohet; për këtë shkak muslimanët, në përpjekje të ruajtjes së vlerave tradicionale dhe institucioneve, filluan të marrin qëndrime më konservative.

Si pasojë e kësaj, mendimtarët muslimanë janë më të prirë që inovacionet dhe përshtatjet t'i shikojnë në mënyrë negative. Bashkë me të gjithë retorikën dhe formën simbolike të neoradikalëve që synojnë të dominojnë publikun musliman, nga përpjekjet e tyre u largua fryma islame dhe ixhtihadi - më shumë se kurrë i nevojshëm - që do të përfshijë çështjet e grave, arsimit, qeverisjes së mirë dhe zhvillimit ekonomik.





## 6. LAICIZMI POSTILUMINIST

Racionaliteti shkencor në thelb e ulë inteligjencën në nivel të kimisë neuronike, ku dukuritë mendore dhe ato të sjelljes kuptohen vetëm si shfaqje të proceseve fizike. Ai synon të privojë njeriun nga dimensionet e tij më fisnike (besimin, dashurinë, bukurinë), të ndajë shpirtin nga trupi dhe sensualen nga racionalja. Në sferën e ekonomisë, njeriu është thjesht prodhues dhe konsumator i mallit dhe e nxit vetëm interesi i tij personal. Edhe kjo është e kundërta e këndvështrimit islam, i cili tek njeriu sheh edhe moralin edhe besimin transcendent.

Kjo analizë fizike e inteligjencës tani konsiderohet gjithnjë e më shumë si konceptualisht e papërshtatshme. Pyetja e duhur është nëse mund të thuhet se njeriu ka ndonjë dimension që është autonom dhe i pakthyesëm në masë fizike. Sipas fjalëve të Moraviut: "A mund të provohet diçka që ekziston, e që, njëkohësisht, nuk është fizike? A na detyron, mohimi i shpirtit dhe arritjet të

neuro shkencave dhe atyre biologjike, ta konsiderojmë njeriun si asgjë tjetër vetëm si një trup?"<sup>44</sup> Në kohën e fundit ka pasur përpjekje nga disa mendimtarë krijues ta rikonceptojnë idenë e "arsyes" dhe "inteligjencës" përgjatë vijave anti-materialiste, të tërhequra në përvojën e traditave të vjetra joperëndimore, madje dhe në perceptimet popullore.<sup>45</sup>

Për dallim nga shkenca, e cila kryesisht studion shkaqet, filozofia islame, e cila kryesisht studion qëllimin, e sheh rolin e gjërave dhe ngjarjeve, në përputhje me mësimet kuranore, si shenja të pranishme dhe veprimit hyjnor. Fenë muslimanët nuk e kuptojnë si një kufizim i shkencës, por si një mundësi e pasurimit dhe përmirësimit të saj.<sup>46</sup>

Perëndimorët shpesh pyetën pse muslimanët nuk janë bërë më laikë. Në thelbin e pyetjes së tyre ka këndvështrime të ndryshme të filozofisë

---

<sup>44</sup> Sergio Moravia, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, përktheu S. Staton (Cambridge: Cambridge University Press, 1955. Për herë të parë u botuar në Romë, 1986), f. 4-5.

<sup>45</sup> Shiko p.sh.. Howard Gardner, *Intelligence Refrained: Multiple Intelligence for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999).

<sup>46</sup> Shikoni detajet në: Roger Garudy, „The Balance Sheet of western Philosophy in this Century”, *Towards Islamisation of Discipline* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), f. 399f.

dhe shkencës perëndimore. Supozimi i tyre i pabazuar se muslimanët nuk janë laikë ka çuar në të kaluarën në gjykime të gabuara ndaj Islamit, por akoma ushqen keqkuptimin ndaj natyrës së vërtetë të fesë islame dhe traditës intelektuale. Moskuptimi, fatkeqësisht, nuk është një specifikë perëndimore, sepse shumica e muslimanëve të sotëm, fatkeqësisht, janë të painformuar për thellësinë dhe gjerësinë e trashëgimisë së vet të pasur dhe për vlefshmërinë autoritative të arsyes. Muslimanët reflektues duhet të punojnë në drejtim të mbrojtjes të kësaj lidhjeje simbiotike të besimit dhe arsyes në fenë e tyre dhe ta konsiderojnë atë si burim të kontributit dhe pasurisë të cilën Islami ia dha mendimit njerëzor dhe civilizimit.



## PËRFUNDIM

Në këtë punim paraqitet këndvështrimi kuranor rreth mendimit, i cili në dimensionet e tij kritike dhe të orientuar drejt qëllimit jep një sërë udhëzimesh me të cilat ruhet qëllimi dhe pastërtia e tij nga ndikimet negative reduktuese. Këto udhëzime zgjerojnë edhe dimensionin shpirtëror, duke kuptuar se mendimet të cilat nuk formojnë moralin dhe besimin mund të humbasin drejtimin dhe qëllimin, madje edhe ta dëmtojnë të mirën njerëzore. Nga këndvështrimi sublim kuranor, shkencat për natyrën duhen të jenë çelësi për njohuritë tona për shenjat e Zotit në univers, sepse ato mund të jenë instrumente për zgjidhjen e problemeve individuale dhe shoqërore, pa prishur rendin kozmik dhe banimin njerëzor në Tokë. Mosrespektimi agresiv i vlerave etike në shkencë ka dobësuar ndjenjën e përgjegjësisë tek shkencëtarët dhe kontribuoi në degradimin e gjendjes njerëzore në botë dhe me shkatërrimin e paparë të mjedisit.

Pasi mendimi është aftësi e cila mund të avancohet me trajnim dhe vetë aplikim, i nënshtrohet udhëheqjes, dhe mund të dobësohet dhe të pasurohet. Universiteteve dhe institucioneve arsimore në vendet muslimane në përgjithësi u mungojnë resurset, dhe atje ku kanë fonde, nuk i investojnë, gjë që është në dëm të tyre, në forcim të kulturës dhe mendimit kritik, leximin dhe hulumtimin tek studentët dhe studiuesit e tyre.

Qendrat e arsimit të lartë mund të kontribuojnë shumë në vendosjen e sistemit të ri të marrëdhënieve midis shkencave natyrore dhe humane, midis të gjithë fushave të dijes, mirëqenies njerëzore dhe mirëqenies shoqërore. Sistemi arsimor i sotëm duhet të rishqyrtohet, në mënyrë që tek studentët dhe profesorët të nxitet mendimi kritik dhe të zgjerohen pamjet, të formuara nga ndërlidhja e disiplinave të ndryshme shkencore. Kjo mund të arrihet, siç pohon një analist: “duke i shtuar lëndë të mjaftueshme shkencave humane dhe, në ndërveprimin ndërdisiplinor dhe bashkëpunim, të hartohet një program arsimor.”<sup>47</sup> Karakteristika kryesore e shkencave humane, nga këndvështrimi islam, është se ato përmbajnë gjykimet me vlerë dhe se ato duhet të nguliten në

---

<sup>47</sup> Mehdi Golshani, „From Knowledge to wisdom: A Qur’anic Perspective”, *Islamic Studies*, 44, 2005, f. 13.

sistemin islam të vlerave, të cilin e formojnë dimensionin etik dhe humanist i vlerave.

Përmbajtja dhe mjetet semiotike mund të gjenden në zona të panumërta, siç janë logjika, linguistika, gramatika, semantika, njohja, filozofia, antropologjia, shkencat natyrore, po i përmendim vetëm disa nga to. Veprat e shkencëtarëve muslimanë, të cilëve, në kuptimin e ngushtë, nuk u mungon analiza semiotike, mund të dallohen dhe integrohen në diskursin e përgjithshëm. Kjo nuk është aq e pamundur, duke pasur parasysh se “semiotika”, si disiplinë gjithëpërfshirëse moderne, e pavarur nga filozofia dhe linguistika, është vetë disiplinë e re. Për shembull, “semiotika njohëse”, zona me të cilën kërkohet të kapërcehet hendeku midis shkencave natyrore dhe atyre shoqërore, shfaqet vetëm në fund të viteve 1990.<sup>48</sup>

Mirëpo, ironia është se shumica e muslimanëve e kanë shprehur që ta mësojnë Kurandin përmendësh, pa dyshim në mënyrë të zbrastë dhe pa menduar/reflektuar. Kurani zakonisht lexohet, mësohet përmendësh dhe citohet për qëllime shpirtërore, dhe jo si stimulim intelektual dhe pasurim. Kjo, pa dyshim, nuk është këshilla të cilin do ta gjeni në vetë Kurandin. Karadavi, duke

---

<sup>48</sup> Shiko Martin Lings, “The Symbolism of the Letters of the Alphabet”, në: *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

vështruar gjendjen aktuale të arsimit publik në shtetet muslimane vëren saktë se “ky sistem mbështetet më shumë në mësimin përmendësh sesa në të menduarit dhe në analizë. Dobësia tipike e kësaj metode është se ai që mëson përmendësh harron atë çfarë ka mbajtur mend sapo të kalojnë provimet. Mirëpo, nëse mësimi bazohet në kuptim dhe reflektim, thelbi i tij do të mbahet mend dhe nuk do t’i nënshtrohet lehtë harresës.”<sup>49</sup> Megjithatë, pyetja të cilën e bëjmë këtu i ka rrënjët e thella, e ka zanafillën në theksimin të cilën që në kohët e lashta shumica e pedagogëve dhe juristëve e vendosën për mësimin e Kuranit, hadithit dhe librave të fikhut, kur vëmendja ishte vetëm në mësimin përmendësh të fjalëve dhe fjaltive në tekst, në dëm të të kuptuarit dhe analizës. Në qasjen themelore të studimit të Kuranit u theksua, pra, vetëm rëndësia e shqiptimit të saktë dhe nxënia përmendësh. Ky sistem përsëritës i të mësuarit veçanërisht praktikohet në kontekstin e edukimit të fëmijëve, edhe pse nuk ishte i kufizuar në atë kornizë, meqenëse nivelet e tjera dhe më të avancuara të arsimit islam gjithashtu mbajnë të njëjtën vullë.<sup>50</sup>

Pavarësisht nga ndikimi i thellë i Kuranit në mendimet, zakonet dhe kulturën e muslimanëve,

---

<sup>49</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fikh el-evlevijjat*, f. 68.

<sup>50</sup> Shiko al-Ahwani, *et-Terbije fi el-islam* (Kajro: Dar el-Mearif bi Misr, 1968), f. 189.

individëve dhe shoqërive, mendimi, sipas natyrës së vet, nuk mund të vendoset në një kornizë të paracaktuar dhe t'i nënshtrohet udhëzimeve të parapërcaktuara. Duket se Kurani, gjithashtu, përpiqet të sigurojë shenjat dhe udhëzimet e mendimit, megjithatë, prirja subjektive dhe e lindur individuale për të menduar shpesh është e frymëzuar nga imagjinata dhe njohja që nuk mund të kufizohen me përkufizime dhe udhëzime. Mendja krijuese është unike sipas attributeve të veta, kurse mendimi që del nga individ i ditur dhe i ndershëm është një nga dhuratat më madhështore të krijimit, i cili mund të përshtatet vetëm në përshkrimin e shembullit hyjnor ose *ajetit* të Zotit në Tokë.

Më mbetet vetëm të shtoj se burimet dhe ndikimet e mendimtarëve të mëdhenj nga kulturat dhe traditat tjera gjithashtu i shtuan shkëndijën mendimit imagjinitiv: mendimtarët e mëdhenj të historisë kanë dalë në të gjitha mjediset, kulturat dhe besimet. Thelbi i këtyre deklaratave është i përmbajtur në hadithin e njohur në të cilin Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, thotë: *“Dituria është gjë e humbur e besimtarit, kudo që ta gjej le ta merr”*. Prandaj dituria dhe mençuria duhen të shikohen si arritje të përbashkëta të njerëzimit, me të cilat janë të pajisur dhe të dalluar mendimtarët e tij të jashtëzakonshëm dhe krijues. Kjo



është e njohur edhe nga fakti se frytet e të menduarit krijues janë shpesh të përbashkëta dhe se ato i kapërcejnë vendet gjeografike dhe i tejkalojnë kufijtë - në epokën e globalizimit ndoshta edhe më shumë. Shpresojmë se mendimtarët e mëdhenj dhe udhëheqësit e njerëzimit do të sjellin mendimin krijues në programet e tyre të veprimit; dhe se do të angazhohen në zvogëlimin e dallimeve dhe ndarjeve midis traditave intelektuale dhe kulturore të botës dhe se në reflektimet e tyre do të synojnë për një vizion të vërtetë të një fati të përbashkët dhe vëllazërimit të përgjithshëm njerëzor.

Ky punim jep një pamje më të gjerë të konceptimit kuranor të mendimit, racionalitetit dhe arsyes kritike. ai, me dimensionet e tij kritike dhe të orientuara drejt qëllimit, ofron një sërë udhëzimesh që sigurojnë qëllimin dhe pastërtinë e tij nga ndikimet reduktuese negative. Udhëzime të tilla zgjerojnë dimensionin e spiritualitetit, me kuptimin se ato mendime që nuk formohen nga morali dhe besimi mund të humbasin drejtimin dhe qëllimin, madje të dëmtojnë të mirën njerëzore.

Punimi fillon me një diskutim të shenjave hyjnore, ajeteve dhe vendit të theksuar që ato zënë në konceptimin kuranor të mendimit. Temat tjera përfshijnë identifikimin e burimeve të dijes në Kuran, faktorët që pengojnë të menduarit racional dhe një skicë historike të epokës së artë të krijimtarisë shkencore dhe rënies së saj të pastajme. Një fragment i shkurtër i kushtohet ixtihadit dhe ku ai përshtatet në planin e analizës mbi mendimin, i ndjekur nga një krahasim i shkurtër i pikëpamjeve islame dhe perëndimore për racionalitetin.



**Muhamed Hashim Kemali** (1944) është drejtor i përgjithshëm i Institutit Ndërkombëtar për Studime të Avancuara Islame (IAIS) në Kuala Lumpur dhe është bashkëpunëtor në Institutin për Studime të Avancuara në Berlin. Është anëtar i Akademisë Mbretërore të Shkencave të Jordanisë.

Ka ligjruar të drejtën islame në Universitetin Islamik Ndërkombëtar në Kuala Lumpur dhe ishte dekan i Institutit Ndërkombëtar për Mendimin dhe Qytetërimin Islam (ISTAC) në Kuala Lumpur. Ai ishte gjithashtu një konsulent i OKB-së për reformat kushtetuese në Maldivi dhe Irak. Është anëtar i organeve dhe bordeve të ndryshme shkencore dhe profesionale. Ka botuar disa punime shkencore në fushën e së drejtës islame, ndër të cilat më të spikaturat janë: Hyrje në të drejtën e Sheriatit (Sarajevë: Qendra për Studime të Avancuara dhe El-Kalem, 2015), Parimet e Jurisprudencës Islame (Sarajevë: Qendra për Studime të Avancuara, 2017).



ISBN 978-608-216-249-2

