

Mohammad Hashim Kamali

INTERPRETAREA SEMNELOR: O PERSPECTIVĂ CORANICĂ ASUPRA GÂNDIRII



SERII DE LUCRĂRI OCAZIONALE 26

Interpretarea Semnelor:
O Perspectivă *Coranică*
Asupra Gândirii

Mohammad Hashim Kamali



Institutul Internațional de Gândire Islamică

**Interpretarea semnelor:
o perspectivă coranică asupra gândirii (Romanian)**

Mohammad Hashim Kamali
Serii de Lucrări Ocazionale 26

© Institutul Internațional de Gândire Islamică
1442 Hijri / 2021 CE

**Reading the Signs:
A Qur'anic Perspective on Thinking (Romanian)**

Mohammad Hashim Kamali
Occasional Papers Series 26

© The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
1439AH / 2018CE
Paperback ISBN: 978-1-56564-986-6
IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

Această carte este protejată prin drepturi de autor. Sub re-zerva excepțiilor statutare și a acordurilor colective anterioare de licențiere, reproducerea oricărei părți nu este posibilă decât cu acordul scris al editorilor.

Opiniile și părerile exprimate în această carte sunt cele ale autorul și nu neapărat cele ale editorilor.

CURPINS

CUVÂNT ÎNAINTE	5
Interpretarea Semnelor O perspectivă coranică asupra gândirii	7
I. Semnele divine	10
II. Sursele și instrumentele cunoașterii	23
III. Obstacolele în calea unui raționament corect	29
IV. Declinul gândiri critice	32
V. Ce este ijtihad?	34
VI. Secularism post-iluminist	38
VII. Concluzii	40

CUVÂNT ÎNAINTE

Institutul internațional de gândire islamică (IIIT) și Institutul Internațional de Studii Islamice Avansate, Malaezia, au onoarea de a vă prezenta lucrarea numărul 26, *Interpretarea semnelor: O perspectivă coranică asupra gândirii*, a renumitului savant și specialist în Jurisprudența și Legea islamică, Profesorul Mohammad Hashim Kamali. El a publicat mai multe lucrări pe teme variate legate de Shari'ah. Multe dintre cărțile sale, inclusive Principiile Jurisprudenței Islamice, Legea Shari'ah: introducere; și Manual pentru studiul hadisurilor sunt folosite ca lucrări de referință în universitățile din jurul lumii, unde se vorbește limba engleză.

Lucrarea propune o perspectivă despre concepția Coranului asupra gândirii, raționamentelor și rațiunii critice. Ea începe cu o discuție despre semnele divine, ayat, și profilul prominent pe care îl capătă în concepția coranică despre gândire. Aceasta este principala temă care parcurge întreaga lucrare, alte subiecte discutate incluzând identificare surselor de cunoaștere în Coran, factorii care împiedică gândirea rațională și schița istorică a epocii de aur a creativității științifice și declinul său eventual. O secțiune scurtă este dedicată și ijtihad și apare acolo unde se potrivește sau încadrează în analiza noastră asupra gândirii, urmată de o scurtă comparație a percepțiilor filosofice occidentale și islamice despre rațiune.

Acolo unde date au fost citate conform calendarului islamic (hijrah), ele sunt notate AH. În rest ele urmează calendarul gregorian și sunt notate EN. Cuvintele arabe sunt scrise cu caractere italice, cu excepția celor care au intrat în uz comun.

Semnele diacritice au fost adăugate doar acelor nume arabe care nu sunt considerate moderne.

De când a fost înființat în 1981, IIIT a servit drept un centru esențial pentru facilitarea eforturilor de cercetare. Pentru atingerea acestui scop, de-a lungul secolelor, a condus numeroase programe de cercetare, seminarii și conferințe, dar a și publicat multe lucrări științifice specializate în științele sociale și teologie, care până astăzi numără mai mult de 700 titluri în engleză și arabă, multe dintre ele fiind traduse în alte limbi principale.

Fondat în 2008, în Kuala Lumpur, Institutul Internațional de Studii Islamice Avansate Malaezia (IAIS) este un institut de cercetare independent, dedicat obiectivului de cercetare academică cu implicații relevante și practice pentru islam și problemele contemporane. Într-o scurtă perioadă, IAIS a devenit un forum dinamic care susține seminarii și publicații de interes pentru Malaezia, lumea musulmană și pentru întâlnirea islamului cu alte civilizații. IAIS Malaezia publică un jurnal internațional semestrial, Islam și renașterea civilizației (ICR), un buletin bilunar IAIS, Buletin și Problemele Contemporane și Islam, cărți, monografii și cărți în serie. În ultimii 9 ani, a convocat 280 evenimente, seminare, mese rotunde, conferințe naționale și internaționale cu o serie diversificată de subiecte cu privire la islam și lumea musulmană. Puteți afla detalii despre activitățile și publicațiile IAIS Malaezia pe www.iais.org.my. Site-ul profesorului Kamali este www.hashimkamali.com.

BIROUL IIIT, LONDRA, ȘI IAIS MALAEZIA, KUALA
LUMPUR, 2018

INTERPRETAREA SEMNELOR

O perspectivă coranică asupra gândirii¹

Coranul ne învață o doctrină esențială despre ayat (semnele lui Dumnezeu din univers) care reprezintă, în general, indicații despre scopul providențial pe orice nivel al creației. Prin urmare, acesta face referiri frecvente precum *al-ayatin liqanmin ya'qilun* (semn pentru oameni care înțeleg mesajul lui Dumnezeu din Coran și care își exersează intelectul, de exemplu: 2:164). Acest rol evident al semnelor divine impune oamenilor cerința de a se implica într-o modalitate rațională de înțelegere a *ayat* și să tragă concluzii la descoperirea adevărului sub ghidare corectă.

Recepția umană a ayat și concluziile trase despre ele, prin urmare, depind în cele din urmă de integritatea rațiunii, fără de care oamenii nu ar fi capabili să înțeleagă semnele sau să răspundă mesajelor sale. Cu cât este mai puternic înzestrată rațiunea nativă a unui individ, cu atât mai mare este posibilitatea ei sau a lui să obțină un nivel de înțelegere și răspuns mai elevat.

Citirea semnelor se referă la decodarea și dezvăluirea indicțiilor și a referințelor ascunse în texte și din amalgamul altor culturi. Aceasta implică o interpretare subiectivă și în cele din urmă, „un proces de semiotică” sau unul care da sens. Ceea ce spune este că înțelesul mai profund din spatele unei suprafețe aparente a realității nu este doar posibil, ci mai degrabă necesar. Ca atare, funcția citirii semnelor, sau semi-

¹ Aceasta este o versiune revizuită și îmbunătățită a articolului care a apărut în *Islam and Science*, vol. 2, (iarna 2006)

otica (numită și semiologie) are rolul de a ne face conștienți de mediul înconjurător. Este vorba despre a ne face să vedem dincolo de ceea ce pare a fi și de a privi dincolo de suprafață.²

În natură, fumul este semnul focului; norii sunt un semn pentru ploaia care urmează; febra este semn de boală. Prin urmare, deși vorbind formal, semnele sunt clasificate în două categorii, semne convenționale (create de oameni, semne culturale sau artificiale) și naturale (semne care apar sau se produc în mod natural), se întâmplă ca semnele naturale să fi fost subapreciate din punct de vedere istoric și filosofic. Semnele naturale sunt de obicei exprimate și tiparele lor abordează prin semne convenționale și interpretări obișnuite. Se poate spune că cea mai mare parte a vieții noastre contemporane, inclusiv știința și tehnologia, este construită pe decodarea semnelor naturale. Prin definiție, toate comunicațiile sunt posibile prin semne și doar prin semne. Totuși, considerăm semnele naturale ca fiind un fel de materie primă. Semnele naturale drept „semne”, de multe ori, nu reușesc să ne capteze atenția noastră zilnică. În viața zilnică a consumatorului, este mai puțin plauzibil ca atenția să fie acordată și îndreptată către ceea ce simbolizează ceva sau către ce vrea să spună acel lucru. Cu cât este mai ridicat nivelul acelei încrederi, cu atât mai puțin atenția va fi îndreptată spre asemenea mesaje.

În Grecia antică, semnele erau tratate, mai degrabă, doar în termeni de „simptome medicale” decât drept subiect demn de investigare filozofică. „*Semeon*” era cuvântul original pentru semn. Umberto Eco a fost primul care a făcut o sugestie în opera sa, *O teorie despre semiotică* (1976), căci în ciuda sofisticării grecești antice în domeniul logicii, gramaticii și retoricii, ei nu

² Pentru detalii, a se consulta Elma Berisha, „The Qur’anic Semio-Ethics of Nature”, în *Islam and Civilisational Renewal*, vol. 8, nr. 1 (Ianuarie 2017), p.49f.

dețin nici o noțiune despre semnul general așa cum este el înțeles astăzi. Între timp, se spune că atunci când Sfântul Augustin, în secolul al IV – lea, era noastră, a adus în prim-plan conceptul semnelor în cadrul domeniului scrutinei filozofice, el a dat la o parte semnele naturale, promovând doar semnele convenționale. Oricum, se sugerează că între lucrarea Sfântului Augustin și secolul al XVII-lea a existat un gol imens în domeniul semioticii naturii. Ca și în cazul aproape oricărei discipline, contribuțiile civilizației islamice rămân necunoscute, fie din cauza barierelor lingvistice sau a subaprecierii lor, fiind luate irelevante.

Se susține că odată cu apariția epocii Iluminismului, semnele naturale au fost în sfârșit preferate și promovate. Datorită credinței în rațiune și raționalitate, „naturalul” a fost valorificat în detrimentul „culturalului”. Odată cu aceasta, simbolurile făcute de oameni au fost interpretate ca fiind artificiale și lipsite de naturalețe. Din nou, aceasta era tendința unui cadru cultural mai general bazat pe realizările științifice dezvoltate până la acea zi, mai degrabă decât semiotica unei discipline formale, care era încă limitată mult de tărâmul convențional.³

În societățile islamice ale epocii de aur, accentul cultural era pus mai mult pe semnele naturale, care la rândul lor au răsturnat capătul opus al balanței. Obsesia „lumii naturale” a dat un impuls de lungă durată pentru tot felul de științe experimentale. Aceasta s-a datorat în special unor legături apropiate pe care Coranul a căutat să le stabilească între semnele naturale și intelectul uman.

Noțiunea islamică de *'aql* (intelect) îmbrățișează dimensiunea credinței bazată pe cunoștințe care sunt documentate de asemenea de valori etice. Interpretarea și citirea Coranului în

³ Ibid, p. 51.

cheia raționalității, pe care o prezint în paginile următoare, consistă din coaliția credinței și a rațiunii, care este de asemenea cunoscător al aspectului metafizic al realității și prin urmare a limitelor rațiunii umane. Discursul islamic al secolului al XX-lea a arătat conștiință față de acea diferență pe măsură ce a început să înțeleagă subtilitățile inerente lexicului occidental despre raționalitate și accepțiunile sale culturale.⁴

I. SEMNELE DIVINE (Ayat)

Legătura dintre religie și rațiune constituie, prin urmare, marca spiritualității islamice inteligente, unde intelectul uman și emoțiile sunt ghidate către coexistența în armonie. Coranul își provoacă în mod repetat recitatorii să se gândească la semnele lui Dumnezeu în univers și prin ele, să înțeleagă prezența ilustră a lui Dumnezeu în acestea, și prin urmare să explice adevărul.

Cuvântul *ayah* și pluralul său *ayat* apar în Coran de peste 400 ori și chiar mai mult de atât, tot Coranul introduce o colecție de *ayat*. Pentru a cita Coranul: „Noi le vom arăta curând semnele Noastre (*ayatina*) în univers (*afaq*) și prin ele (*anfusahim*) să devină clar pentru ei că (revelația) este într-adevăr adevărul.”⁵ „Și în pământ sunt semne (*ayat*) pentru cei

⁴ Ecuația dură pe care savanții musulmani anteriori au trasat-o între concepțiile occidentale și islamice despre rațiune tinde să fie ignorată de categoriile rațiunii și de critica occidentală a rațiunii care este împărțită în „rațiune instrumentală, rațiune critică, rațiune funcțională, abstractă, imperialistă și descentrată” și altele de asemenea. Pentru detalii consultați Abdelwahab M.Elmessiri, “Features of the New Islamic Discourse,” o lucrare conferențială din Cairo, 1971.

⁵ *Sura Fussilat*, 41:53.

care caută certitudine (*al-muqinin*) – dar și în noi înșine. Nu vezi?”⁶

Dumnezeu revelă adevărul printr-o varietate de moduri, unele explicite și altele prin aluzii, cele din urmă în special prin modalitatea *ayatelor*, pentru a provoca și implica intelectul uman. Semnele lui Dumnezeu nu pot fi citite imediat și înțelese doar privindu-le, ci presupun gândire și reflecție. Acest fapt este indicat prin fraza:

„Noi le vom arăta curând semnele Noastre...” (41:53) ceea ce sugerează că semnele pot să nu fie vizibile în mod instant ochiului uman. Întregul concept al *ayatelor* caută să făurească o relație dinamică între revelație și rațiune: „(Aici este) o Carte pe care Noi le-am trimis-o, plină de binecuvântări, ca ei să mediteze asupra semnelor ei, și ca oamenii aceea din înțelegere să primească avertismente.”⁷ Un semn este, de asemenea, o prevestire și o aluzie la altceva decât sensul propriu, iar ca atare sensul nu ar trebui văzut ca mesajul final și scopul revelației pe care o conține.

Aproximativ 750 de versete, sau în jur de o optime din Coran, îi îndeamnă pe cititori să studieze natura, istoria, Coranul însăși și umanitatea în general. Textul folosește o gamă de expresii în apelul său către cei care ascultă (*yasma'un*), cei care gândesc (*yatafakkarun*), cei care reflectă (*yatadabbarun*), cei care observă (*yanzurun*), cei care își folosesc intelectul (*ya'qilun*), cei care pun întrebări (*yas'alun*), cei care dezvoltă perspicacitate (*yatafaqqabrun*) și cei care știu (*ya'lamun*).⁸ Acestea și derivațiile lor (care apar cel mai des într-o formă verbal activă) constau în mod esențial din invocații deschise și în-

⁶ *Sura al-Dhariyat*, 51:20.

⁷ *Sura Sad*, 38:29.

⁸ Unii comentatori au distins un total de 30 expresii care se învârt în jurul reflectării asupra ayat. Vezi Abu Bakr al-Razi, *Tasfir la-Kabir* (Beirut: Dar al-Fikr), II, p. 222f.

curajări de a gândi care nu sunt limitate de vreo metodologie sau cadru. „Afala yataadabbarun al-Qur’an? (Nu s-ar întreba ei, atunci, despre acest Coran?)⁹” *Tadabbur* înseamnă a gândi cu un scop și concentrat, instigat de provocare de a găsi ceva nou sau de a rezolva o problemă dificilă. Citându-l pe Netton (1989) despre semiotica naturii, Coranul „poate fi descris ca un paradis semiotic prin excelență”:¹⁰

„Și pe lângă câte semne din ceruri și pământ trec ei? Și totuși ei își întorc fața de la ele!” (Yusuf, 12:105). „Și semnele Lui sunt somnul tău de noapte și zi și căutarea recompenselor Sale. Într-adevăr, există semne pentru un om care ascultă.” (al-Rum, 30:23). „Și lucrurile de pe acest pământ pe care El le-a multiplicat în diferite culori (și calități): într-adevăr, sunt un semn pentru oamenii care îl slăvesc pe Allah” (al-Nahl, 16:13). În procesul de încununare a naturii ca semn de funcționalitate a Stăpânului Său, și incluzând natura în mod explicit în lumea externă, dar și în realități umane, Coranul întinde în mod virtual spectrul de semne către infinit. Atât de bogată în semne este tapiseria coranică încât spectrul fenomenelor calificate drept semne nu poate fi cuprins, practic, de categorii sau domenii specifice.

Există referințe la semne ca fenomene naturale (*Ya Sin* 36:37, 36:33), dar și despre fenomene supranaturale (*al-Shu’ara*, 26:4, *al-Isra*, 17:59); semne drept avertismente (17:59); și semne de binecuvântare (*al-Nahl*, 16:11); semne ca pedeapsă (*al-Zukhruf*, 43:48) și semne de sărbătoare (*al-Ma’idah*, 5:114); semne despre limbă (*al-Rum*, 30:22) și semne precum texte (*al-Nahl*, 16:101), semne ca evenimentele istorice (*Yunus*, 10:92; *al-Ankabut*, 29:15; *al-Naml*, 27:52; *al-Rum*, 30:22) și

⁹ Sura Muhammad, 47:24.

¹⁰ 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), p. 231

semne tangibile, palpabile prin obiecte (al-Baqarah, 2:248); semnele drept cunoștință moștenită (*al-Shu'ara*, 26:197) și semne legate de tehnologie (*Ya Sin*, 36:41); semne drept ființe umane (*al-Anbiya'*, 21:91; *al-Mu'minin*, 23-50), ca să numim câteva. Fără nici un cadru sau schemă impusă, cititorii Coranului au fost invitați să observe totul, să călătorească, exploreze, să experimenteze, testeze, să deducă și fiecare dintre ei are felul său unic de a interacționa cu semnele.

Referințele coranice la gândire și exersarea intelectului apar în conjunctura unor cinci teme majore: credința în unicitatea (tawhid) și generozitatea lui Dumnezeu; reflecția asupra Coranului; omul și universul; precedentul istoric; și gândirea însăși. Referințe la *'aql* (intelect) și toate derivatele sale apar de 49 ori în text. Expresiile tipice coranice, *ulu al-albab* (cei care au viziune și capacitate de înțelegere), și sinonimele sale, *ulu al-nuba* (oameni dotați cu abilități intelectuale) apar de 33 ori în text.

Asemenea expresii sunt frecvent juxtapuse cu expunerea *ayatului* însăși cum ar fi în versetele: „Și așa face Allah clare semnele sale către voi ca să le înțelegeți”¹¹ sau în versetul „Noi cu siguranță ți-am arătat semnele clare (ayatele) dacă voi vă veți folosi rațiunea”¹². Referințe repetate cu privire la ayate sunt nuanțate variate în așa fel încât ele dezvăluie cel mai larg spectru de oameni care poate fi înzestrați cu abilități intelectuale diferite.¹³

Al-Raghib al-Isfahani (d. 102/1108) definește gândul (*al-fikr*) ca puterea minții care facilitează accesul către cunoaștere (*'ilm*). Gândirea (al-tafakkur) este mișcarea acelei puteri care este condusă de intelect (al-*'aql*), și acest lucru poate să apară

¹¹ *Sura al-Baqarah*, 2:242.

¹² *Sura al-Imran*, 3:118.

¹³ Conform Yusuf al-Qaradawi, *Al-'Aql wa al-'ilm fi al-Quran* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1416/1996), p. 36.

doar atunci când imaginea inițială a subiectului este realizabilă în mintea gânditorului.

Prin urmare, gândirea nu poate trece peste ceva ce despre care nu există nicio o imagine în minte. Asta se poate spune și despre ființa lui Dumnezeu, de exemplu, din moment ce omul nu are nicio imagine asupra căreia să își îndrepte gândurile.¹⁴ Omul poate doar să se gândească la atributele lui Dumnezeu prin observarea semnelor Sale. În linii mari, gândirea acționează peste tot universul creat fără excepție; într-adevăr Coranul invită în mod repetat atât în ceea ce privește aspectul fizic și abstract al realității, cât și în prezent, iar cu privire la istoria trecută care este singura percepută mai degrabă de intelect decât de simțul percepției.

Adesea Coranul dă exemple, parabole și narațiuni despre alte națiuni, și apoi le urmează cu memento, de obicei adresate Profetului (SAAS)¹⁵ pentru a repovesti narațiuni din trecut încât oamenii pot să gândească și să reflecte asupra lor.¹⁶

Este, de asemenea, sugerată o ierarhie a celor cinci funcții cognitive de percepție, incluzând și extinzând prin *sam'* (auz), *basar* (văz), *fiker* (gândire), *dhiker* (memorie) și *yaqin* (siguranță).¹⁷

¹⁴ Al-Raghib al-Isfahani, *Mufradat Alfaz al-Quran* (Beirut: Dar al-Shamiyyah, 1383/1964) sub "Fikr".

¹⁵SAAS – Salla Allahu 'alayhi wa sallam: Pacea și binecuvântările lui Dumnezeu asupra sa. Se spune de fiecare dată când este menționat numele Profetului Muhammed.

¹⁶ *Sura al-A'raf*, 7:175 și 176; vezi și *Sura al-Hashr*, 59:21; *Sura al-Rum*, 30:21

¹⁷ Conform, Karim Douglas Crow, "Islam and Reason" în Al-Shajarah, vol. 8, (2003), p. 120-1.

Data fiind o asemenea scală a înțelegerii perceptive intensificată, Coranul propune noțiunea *ulu al-albab*, indivizii gânditori care posedă înțelegerea și răspunsul corespunzătoare.

‘*Aql*’ este, prin urmare, legat de dimensiunea cognitivă a credinței. Semnificativ, chiar termenul pentru rațiune și inteligență în arabă, *al-aql*, conține miezul înțelesului de bază a ideii practice de „reținere” sau „legătură”, care este acela de a te reține, a te împiedica, opri de la un comportament vinovat – să ai o limită interioară impusă de sine. Comentatorii Coranului înțeleg gândirea (*tafakkur*, *tafkir*) ca reflecție și chibzuință, fiind un proces și o activitate mentală, nu o consecință.

Takafur este considerată o formă de *‘ibadah* (adorare a lui Dumnezeu) dacă este făcută cu sinceritate și în scopuri bune. ‘*Aql*, în accepțiunea sa coranică, este de asemenea cel care concepe adevărul și se află întotdeauna în căutarea acestuia. Această concepție a ‘*aql*’ o exclude pe una care este rigidă, arogantă și eronată. Unii au tras, de asemenea, concluzia din accentul coranic ubicuu pus pe idee pe cugetare, că toți musulmanii trebuie să se străduiască să fie indivizi gânditori.¹⁸

Al-Qaradawi a citat viziunile lui Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d.751/1350) pentru a-și susține propriile observații despre efectul faptului că „gânditul timp de o oră este mai benefic decât venerarea timp de mai mulți ani”, și pentru o altă afirmație conform căreia „gândirea timp de o oră este superioară unei întregi nopți de rugăciune.” La aceasta, Ibn Qayyim a adăugat că „gândirea este actul inimii, în timp ce venerarea este actul unor membre și primul act este superior celui din urmă.” Califul pios ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz (d.101/718) este

¹⁸ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Al-Tafkir Faridah Islamiyyah (Thinking is an Islamic Obligation)*, citată în Jamal Badi and Mustapha Tajdin, *Creative Thinking: An Islamic Perspective*, a 2 – a ediție, (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005), p.6.

citat în aceeași manieră și scop: „reflecția la bunătățile lui Dumnezeu este cea mai bună formă de adorare”.

Abbas Mahmud al-Aqqad a mers până acolo încât să afirme că „gândirea – *al-tafkir* – este o obligație islamică.” Așa cum cea mai înaltă comandă a lui Dumnezeu a fost să îl adorăm prin rugăciune și post, tot El ne-a ordonat în numeroase versete să gândim și în atât de multe feluri, toate justificând gândirea ca fiind unul dintre mesajele principale ale Coranului.¹⁹

Viziunea coranică asupra cunoașterii poate fi caracterizată drept cunoaștere care își are baza în înțelegere (*fabm*) și introspecție (*tafaqqub*). Aceasta este indicată în referințe numeroase în text care încurajează observarea rațională, gândirea și reflecția asupra lumii care poate fi observată și asupra universului de dincolo. Este o cunoaștere susținută printr-o perspectivă pe care Coranul a vizualizat-o în expresia sa *al-tafaqqub fi al-din*, care înseamnă înțelegerea că religia semnifică o abordare rațională și care cercetează pentru a construi o viziune globală despre islam. Islamul, cu alte cuvinte, îndeamnă către înțelegere și cercetare, cunoștințe analitice care generează o abordare perspicace, introspectivă mai degrabă, decât una pur dogmatică. Cele două abordări sunt reflectate în expresiile familiare *al-imam al-tafsili* (credință bazată pe analiza detaliată), în opoziție cu *al-imam al-ijmali* (credința nedigerată și neînțeleasă). Prima este cea preferată și se bucură de recunoaștere comună din partea *‘ulama* din toate școlile principale și *madhhabs*. Aceste sunt declarate într-un verset: „Nici nu ar trebui ca credincioșii să meargă înainte împreună: dacă un contingent din fiecare expediție a rămas în urmă, ei ar trebui

¹⁹ Cf. Al-Qaradawi, *Al-‘Aql wa al-‘Ilm*, p. 41-45, citând *Miftah Dar al-Sa’adah*, ibn Qayyim al-Jawziyyah și cartea lui Aqqad, *Al-Tafkir Faridah Islamiyyah* (Beirut: al-Matba’ah al-‘Asriyyah, 1992).

să se dedice studiului religiei (*li-yatafaqqahu fi al-din*) și să îi sfătuiască pe oameni când se întorc la ei – ca ei (să poată învăța) să se păzească (împotriva răului).”²⁰ Trebuie să observăm distincția dintre cunoștința bazată pe gândire și cea transmisă sau primită reflectată în expresiile juridice și legate de hadith din *‘ilm al-dirayah*, care reprezintă cunoașterea bazată pe înțelegere, și *‘ilm al-rivayah*, ceea ce înseamnă informații transmise și bazate pe raportări. Prima menționată este bazată pe înțelegerea a ceea ce și pe ceea ce se află la vedere și are prioritate în fața celei din urmă amintite. În timp ce *ilm al-rivayah* se bazează pe memorie și reținere, *ilm al-dirayah* se bazează pe cogniție, înțelegere și analiză. Prin urmare, dacă există rapoarte hadith sau orice fel de raporturi factuale în ceea ce privește acea problemă, care nu se susține în fața rațiunii și înțelegerii, ele ar trebui abandonate și înlăturate, cu excepția chestiunilor devoționale (*‘ibadad*) care se bazează mai mult pe credință și supunere decât pe orice analiză rațională.

O altă caracteristică a viziunii coranice asupra gândirii este indicată de accentul său pe înțelepciune și judecata bună (*hikmak*) care face referire la calitatea gândirii, considerația ei față de valori, și rezultatul acesteia. Despre înțelepciunea și judecata bună se poate spune cu ușurință că sunt mai importante decât tehnică și expertiză, deoarece pot ghida cunoștințele avizate către aplicarea lor corectă și către obținerea excelenței.

Coranul menționează *hikmak* de 20 ori și în aproape 10 dintre menționări sunt precedate imediat de cuvântul kitab, care este o referință la scriptura divină – în special Coranul, dar și celelalte scripturi divine relevante. Prin urmare, textul spune cu referire la Iisus că „Și Allah îl va învăța Cartea și

²⁰ Sura al-Tawbah, 9:122.

Înțelepciunea (*hikmah*), Tora și Predicile.”²¹ Juxtapunerea termenilor *kitab* și *hikmah* este adeseori contextualizată prin referințe care trimit la profeții care învață oamenii și îi ghidează prin intermediul scripturii și al înțelepciunii (ex.: *wa yu'allimuhum al-kitaba wa al-hikmata*) așa cum se spune despre Profetul Muhammad²²; descendenții profetului Avraam²³ și ai Lukman²⁴. Valoarea indivizibilă, superioară și holistică a hikmah în Coran este subliniată într-unul din versetele sale menționând că atunci când Dumnezeu dăruiește înțelepciune cuiva se spune că acelei persoane i se acordă o imensă sursă de bunătațe.²⁵ A menționa hikmah împreună cu Cartea înseamnă, în mod evident că Coranul ar trebui citit cu înțelepciune și despărțirea uneia de cealaltă prin adoptarea unei abordări complet dogmatică a Coranului este împotriva scopului divin și a intenției revelației sale. A citi Coranul în lumina hikmah înseamnă a citi într-o manieră completă care trece dincolo de înțelesul evident ale cuvintelor sale pentru a cuprinde țelul și scopul mesajului său, și atunci chiar și reflecția asupra felurilor și modurile despre cum beneficiile sale pot fi realizate pentru individ și societate.²⁶

Juxtapunerea repetată dintre „Carte și hikmah” în Coran i-au condus pe unii comentatori, cum ar fi pe succesorul lui Qatadah ibn Di'amah al-Sadusi(d. 118), Ibn Wahhab, pe discipolul lui Imam Malik (d. 179 / 795) și pe imam al-Shafi'i (d. 205 / 820) însuși la niște observații puțin neobișnuite conform cărora hikmah ar fi o referire la Sunna Profetului. Mulți au adoptat și urmat această viziune; dar din moment ce textul

²¹ Sura al-Imran,3:48.

²² Conform Sura al-Jum'ah, 62:2.

²³ Sura al-Nisa, 4:54.

²⁴ Sura Laqman, 31:12.

²⁵ Sura al-Baqarah, 2;269.

²⁶ Cf. Al-Qaradawi, *Al-'Aal wa al-'Ulm*, p. 200.

nu specifică un asemenea sens pentru *hikmah*, cuvântul ar trebui să își păstreze sensul natural și necalificat, așa cum l-am descris în această prezentare.

O judecată bună, introspecția, echilibrul și evitarea extremelor, abilitatea de a distinge între adevăr și fals, și acuratețea procedurală sunt asociate în mod frecvent cu hikmah și jikmah încât devine o dimensiune a gândirii evaluative în dialectică coranică. Pe lângă aceasta, când Coranul declară că Dumnezeu Preainaltul i-a înzestrat pe profeții David și Solomon și pe renumitul înțelept Luqman cu *hikmah*, nu a putut să se refere la Sunna Profetului Muhammad deoarece Sunna nu exista în acele timpuri. Folosirea coranică a *hikmah* întărește calitatea holistică a gândirii; *hikmah* de asemenea caută să creeze o legătură strânsă între rațiune și emoție (*'aql wa qalb*), prin urmare încurajând ceea ce este cunoscut drept inteligență emoțională. În acest mod, Coranul și Sunna își transmit adeseori mesajele, deoarece, spre deosebire de statutul modern al legilor și al textelor, ghidarea oferită de Coran, comenziile sale și interzicerile sunt adeseori însoțite de apeluri către inima și mintea cititorilor săi, adeseori folosind cuvânt *qalb* (inimă) ca loc potrivit pentru înțelegere.²⁷

Al-Isfahani a definit *hikmah* drept „realizarea adevărului prin cunoaștere și intelect și este manifestată prin performanța faptelor benevole.”²⁸ Conform altei definiții, „înțelepciunea semnifică înțelegerea adevărului, a realității și abilitatea de a evita corupția în încercarea unei persoane de a atinge perfecțiunea.”²⁹ *The Random House Dictionary of the English Language* definește în mod similar înțelepciunea drept „cunoașterea a ceea ce este adevărat sau corect, alături de o judecată

²⁷ Cf. ibid, p. 202.

²⁸ Al-Isfahani, *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, p.249.

²⁹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Alami, 1383/1964), II, p.395.

justă pentru a acționa.” Înțelepciunea reprezintă gândirea informată prin lumina inimii care adeseori conduce către acțiune și contemplează consecințele acesteia în relație cu alți factori relevanți. Aceasta poate da o notă prin celebrul hadith în care se declară că „frica de Dumnezeu reprezintă culmea înțelepciunii (*ra'su al-bikmati makhafatu Allah*)”³⁰ Se presupune că din acest motiv marile religii ale lumii ar fi îndemnat pe căutătorii de cunoaștere să o combine cu înțelepciune. Înțelepciunea este cea care conferă o calitate superioară gândirii și ajută omul să folosească cunoașterea pentru promovarea binelui, conferindu-i sens și direcție.

În efortul de a antrena individul pentru a îmbunătăți calitatea gândirii lui sau a ei, al-Ghazali (d. 505/1111) discută despre cele două surse de cunoaștere pe care tradiția islamică le recunoaște. Una dintre acestea este cea prin predarea și învățătura umană (*al-ta'allum al-insani*) și alta prin învățătura divină (*al-ta'allum al-rabbani*).

Prima este transmisă extern de la profesor la student, în timp ce ultima este transferată de Intellectul Universal care este superior, mai intens și mai eficient decât educația umană. Această cunoaștere este obținută intern prin revelație (*wahi*), care este un prerogativ al Profetilor sau care este obținut prin meditație, gândire și reflecție. Al-Ghazali subscrie acestei perspective conform căreia esența întregii cunoașteri este centrată pe sinele interior al persoanei umane aproape în același fel cum potențialul de creștere care se află în sol și semințe, și prin educație se dezvoltă potențialul unui individ. Aceste două aspecte ale cunoașterii, cel extern și cel intern, sunt complementare. Acest lucru este posibil deoarece nimeni nu poate învăța de la nici un profesor toate științele, dintre care unele

³⁰ Alauddin al-Mattaqi al-Hindi, *Kanz al-Ummah fi Sunan al-Aqwal wa al-Afal* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1383/1981), hadis nr. 5873.

sunt învățate prin predare, dar restul este oferit de gândirea reflectivă a individului. Prin urmare, este important ca aceste căi ale învățaturii să rămână, ambele, deschise prin predare și prin reflecție intrinsecă, gândire și iluminare.³¹ Acesta este un altfel de a spune că toată cunoașterea este obținută și dezvoltată prin simțuri, reflecție intrinsecă și gândire, ambele participând la dezvoltarea și dotarea naturală prin transmitere externă și predare.

Perspectivile lui al-Ghazali asupra surselor externe și interne de cunoștințe tind să corespundă celor ale lui Ibn Sind (d. 428/1037), dar care diferă, cel puțin parțial, de cele ale lui Ikhwan al-Safa (c 373/983) din secolul al II – lea / al IX – lea. Ei susțin că cunoștințele dezvoltate prin gândire și reflecție își au, de asemenea, origine în simțuri.

Aceeași analiză se extinde până la cunoștințele postulate care sunt derivate și confirmate prin simțuri. În sprijinul teoriei lui Ikhwan al-Safa a fost citat versetul din Coran: „

„Dumnezeu v-a adus din pânțele mamelor voastre în timp ce voi nu știați nimic.”³² Toate cunoștințele sunt, prin urmare, cunoștințe obținute, perspectivă care s-ar putea apropia mai mult de teoriile moderne legate de acest subiect.³³

Gândirea islamică din evul mediu nu admitea distincția ontologică dintre entitățile tangibile care puteau fi sesizate senzorial și entitățile de natură spirituală sau subliminală. Se poate spune că aceasta este mai mult o viziune realistă a realității decât este permisă de doctrinile pozitivistice moderne ale științei. A fi este manifestat la niveluri diferite și în forme distincte, dintre care nici una nu este mai puțin reală decât ceal-

³¹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Risalat al-Radd ala-Laduniyya*, ed., Abd Allah Riyad Mustafa, (Damascus: Dar al-Hikmah, 1986), p.241.

³² Sura al-Nahl, 16:78.

³³ Cf. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1968), pp. 227-228.

altă. Gândirea arabă implică noțiuni sistematizate în teoria stoică care împart ființarea în trei părți sau localizări: exprimarea verbală, reprezentarea fizică și realitatea – fără îndoială că ultima are sens exclusiv pentru Ființă. Abu Nasr al-Farabi (d. 950, era noastră) a adoptat această perspectivă și a asimilat reprezentarea fizică a entităților raționale. Alții au considerat această diviziune prin adăugarea a celei de-a patra locații, cea a Scripturii. Ca atare, realitatea a avut un manifest din patru categorii, depinzând de subiectul care a existat imediat în apropierea ei sau dacă a fost gravat în minte (*dhahm, psyche*) compus din sunete, indicând împreună reprezentarea fizică sau s-a manifestat prin caractere cetin loc de sunet sau discurs. Toate patru au o caracteristică în comun care este existența (*wujud, haqiqah*).³⁴

Atât percepțiile occidentale, cât și cele islamice recunosc despre gândirea creativă și evaluativă ca fiind aptitudini care sunt dezvoltate prin antrenament și exercițiu controlat. Prin antrenament și gândire adoptăm noi modele de percepere a realității pe care suntem capabili să le vedem diferit și creativ. Este acceptat în mod general faptul că gândirea creativă și cea critică merg mână în mână și se completează una pe cealaltă. Gândirea critică înseamnă „implicarea sau exersarea unei judecăți pricepute sau a observației.” Gândirea este critică când evaluează raționamentul din spatele unei decizii. O asemenea evaluare trebuie, totuși, continuată într-o manieră constructivă.³⁵ Scopul gândirii critice este acela de a obține înțelegere, puncte de vedere evaluative și să rezolve probleme. În general, gândirea unui individ este posibil să devină critică

³⁴ Cf. Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Groom Helm, 1986), p.109.

³⁵ Cf. Diane F. Halpern, *Thought and Knowledge: An Introduction to Critical Thinking* (Mahwah: New Jersey, Lawrence Erlbaum and Associates, 1996), p.21.

când experiențele concrete de învățare preced gândirea abstractă.³⁶

Aceasta trasează o linie paralelă, în dialectul său islamic, prin gândirea care este încurajată de *hikmah*.

Faimosul, dar controversatul hadith „Prima care a fost creată este inteligența (*awwalu ma kbalaqa Allahu al-‘aqla*)” a condus la discuții îndelungi printre gânditorii musulmani, de-a lungul multor secole, cu privire la implicațiile acestei afirmații. Printre problemele dezbătute se afla prioritatea rațiunii asupra revelației și rolul respectiv al fiecăruia în independența lor mutuală. Altă problemă era dacă disparitatea dintre oameni cu privire la rațiune afecta și ea modalitățile de obligație morală. Niște gânditori remarcabili, inclusiv Abu Bakr al-Razi (d. 313/925) susține aparent primatul rațiunii în fața revelației. Acest lucru ar fi cunoscut ca „raționalism”, care așează primatul rațiunii în fața revelației. Acesta este diferit față de „rațiune” care înseamnă să analizezi fiecare problemă cu ajutorul rațiunii fără a oferi prioritate acesteia.

II. SURSELE ȘI INSTRUMENTELE CUNOAȘTERII

Comentând asupra pasajului coranic de mai devreme, Muhammad Iqbal observă faptul că Coranul privește și *ansfus* (sinele) și *afaq* (lumea) ca surse ale cunoașterii. Dumnezeu își revelează semnele Sale prin experiențe intrinseci, dar și exterioare. Coranul, prin urmare, deschide perspective noi de cunoaștere în domeniul experienței intrinseci a omului. Experiența mistică și intuiția, atunci, totuși neobișnuite și anormale, trebuie privite acum drept perfect naturale și deschise spre examinare, ca și celelalte aspecte ale experienței umane.³⁷ Dar

³⁶ Cf. Ibrahim B. Syed, “*Critical Thinking*”, online la http://www.lrfi.org/articles/articles_101_150/critical_thinking.htm.

³⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore:

experiența intrinsecă este doar o sursă a cunoașterii umane. Experiența externă din Coran, continuă Iqbal pe aceeași pagină, descoperă două surse de cunoaștere – natura și istoria, și prin atingerea acestor două surse de cunoaștere „spiritul islamului se poate observa în cea mai bună formă a sa.”

Coranul vede semnele realității în soare, lună, alternarea zilelor și nopților, schimbarea perpetuă a vânturilor, varietatea culorii oamenilor și a limbilor vorbite; de fapt în toată natura așa cum este dezvăluită simțurilor omului. Datoria musulmanului este să reflecte asupra acestor semne și să nu treacă pe lângă ele *ca și cum ar fi surd și orb* (cf. al-A‘raf, 7:179), pentru că cel care nu vede aceste semne în această viață va rămâne orb față de realitățile vieții ce va veni.

Semnele divine sunt observate prin percepție senzorială, fiind folosite capacitățile de a auzi, vedea și intelectul: „Oare nu călătoresc ei pe pământ pentru ca inimile lor (și mintea) să atingă înțelepciunea?”³⁸ Emfaza din acest verset este pusă pe capacitatea rațiunii și a înțelegerii, sugerând că nu toate informațiile noastre despre natură vin direct din senzații, deoarece dacă aceasta ar fi cazul, noi nu am fi diferiți față de animale.

Referințele frecvente la percepția senzorială ca mod principal de a primi *ayat* arată importul experimental/științific din Coran. Coranul merge mai departe, sugerând că simțurile de percepție ar fi singura cale de a obține cunoștințe, așa cum menționează textul: „Și Allah te-a adus din pântecul mamei tale, neștiind nimic și ți-a dat simțul auzului și văzului și inima ca fericit tu să mulțumești.”³⁹

Shah Muhammad Ashraf, reprintare 1982), p.127.

³⁸ *Sura al-Hajj*, 22:46.

³⁹ *Sura al-Nabl*, 16:78.

Cunoașterea semnelor este prin urmare obținută prin folosirea acestor facultăți. În alt verset, Coranul îi laudă „pe cei care ascultă Cuvântul și urmează cel mai bun înțeles din acesta.”⁴⁰ Acest verset, aparent, supune datele obținute din percepțiile senzoriale exercițiului selecției intelectuale. De asemenea, textul ne învață că percepția senzorială nu percepe toată realitatea: „Dar nu! Jur pe ceea ce tu vezi, și pe ceea ce nu vezi.”⁴¹ Cu siguranță (*yaqin*) poate să fie dincolo de limitele intelectului uman, căci mintea umană poate fi influențată de variabilele de timp și spațiu. Ceea ce este sigur astăzi poate fi nesigur mâine.

De asemenea, trebuie să remarcăm că, conform învățăturilor Coranului, universul este dinamic la origini, finit și capabil de a crește, de a se dezvolta. Primii gânditori musulmani nu păreau să fi înțeles accentul pus de Coran pe raționament inductiv și experimental. Într-adevăr, a fost o realizare înceată pentru gânditori musulmani observarea faptului că „spiritul Coranului era esențialmente împotriva clasicismului”. Având încredere completă în raționamentul grecesc, gânditorii musulmani au încercat să înțeleagă Coranul în lumina filosofiei grecești, pe care la începutul carierei lor au studiat-o cu foarte mult entuziasm.

Substanța analizei lui Iqbal pe subiect este susținută și de Malek Bennabi (1905 – 1973), care înțelege impulsul creativ al Coranului ca fiind forța motivantă din spatele eflorescenței științei în vremea când gânditorii musulmani au început să înțeleagă impactul complet al Coranului asupra experimentării și raționamentului inductiv.⁴²

⁴⁰ *Sura al-Zumar*, 39:18.

⁴¹ *Sura al-Haqqab*, 69:38-39.

⁴² Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin* (Cairo: Maktabah ‘Amir, 1990), p. 34.

Conceptul dinamic despre univers din Coran este văzut, de asemenea, prin prisma conceperii vieții ca o mișcare revoluționară în timp. Ca atare, istoria constituie a treia sursă de cunoaștere în Coran. Este una dintre cele mai importante învățături din Coran, așa cum Iqbal a observat mai departe, că națiunile sunt judecate în mod colectiv și suferă pentru faptelor lor greșite aici și acum. Prin urmare, Coranul citează în mod constant surse istorice și îl îndeamnă pe cititor să reflecteze asupra trecutului și asupra experiențelor din prezent ale omenirii:

Multe au fost modurile de viață care au existat înaintea ta: călătorește pe pământ și vezi care a fost sfârșitul celor care au respins adevărul!⁴³

Dacă o plagă te-a atins, fii sigur că una similară i-a atins și pe alții. Astfel de zile (de o soartă diferită) le dăm oamenilor de-a lungul timpului, pe rând.”⁴⁴

Dintre cei pe care Noi i-am creat sunt oameni care arată (altora) adevărul. Și fac dreptate cu el. Celor care resping semnele Noastre, le vom trimite pedepse graduale, în moduri în care ei nu le percep; Le voi oferi răgaz: pentru că strategia Mea este puternică (și nu poate eșua).⁴⁵

Interesul Coranului pentru istorie ca sursă de cunoaștere umană se extinde mai departe de indicațiile simple ale unei generalizări istorice. „Ne-a dăruit unul dintre principiile fundamentale ale criticii istorice.”⁴⁶ Din moment ce acuratețea înregistrării faptelor este o condiție indispensabilă pentru istorie ca știință, acuratețea depinde în mod esențial de cei care o transmit.

⁴³ *Sura Al 'Imran*, 3:137.

⁴⁴ *Sura Al 'Imran*, 3:140.

⁴⁵ *Sura al-A'raf*, 7:181-183.

⁴⁶ Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought*, p.139.

Prin urmare, caracterul personal al reporterului este un factor important în procesul de judecare a declarației sale. Coranul spune „O, voi, cei care credeți! Dacă o persoană rea vine la voi cu știri, presupuneți că este adevărul.”⁴⁷ Aplicarea principiului este cuprinsă de acest verset către reporterii tradițiilor profetului, din care au evoluat gradual canoanele criticii istorice.

O abordare științifică a istoriei, totuși, solicită o experiență mai vastă, o maturitate mai mare a rațiunii practice și o realizare mai completă a unor idei de bază cu privire la natura vieții și a timpului. Acestea se află printre primele trei principale idei și împreună constituie fundația învățaturii coranice.

(I) **Unitatea originii umane:** Coranul susține: „El v-a creat (pe toți) dintr-o singură persoană.”⁴⁸ Dar percepția asupra vieții ca unitate organică este o realizare de lungă durată, ce necesită mult timp.

Islamul a semănat germenele aspirației și a devenit misiunea impusă de Coran omului, ca acesta să muncească spre împlinirea ei. Stând în fața faptului că Creștinismul, mult înaintea islamului, a adus omenirii mesajul egalității, se observă că Imperiul Roman nu a avut mai mult decât un concept abstract și general despre unitatea umană. Pe de altă parte, creșterea naționalismului teritorial în Europa a avut tendința de a sufoca elementul uman general din arta și literatura din Europa. Colonialismul a fost inspirat de imaginea proprie despre superioritate.⁴⁹

În cazul islamului, este tocmai invers. Impulsul islamului a fost de la început acela de a face din ideea de unitatea umană un factor viu în experiența musulmană care trebuie dusă spre o fructificare mai completă.

⁴⁷ *Sura al-Hujarat*, 49:6.

⁴⁸ *Sura al-Zumar*, 39:6; *Sura al-Nisa*, 4:1.

⁴⁹ Pentru detalii, vezi Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam is What's Right with America* (San Francisco: Harper Collins, 2004), pp.4-5.

(II) **Un simț acut al realității timpului și conceptual vieții ca o mișcare continua în timp:** viziunea coranică asupra alternării zilei și a nopții sunt un semn al unei ultime Realități care apare în gloria proaspătă, în fiecare moment și tendința în metafizica islamică de a privi timpul ca obiectiv – toate acestea au constituit moștenirea intelectuală și idealurile islamului.

(III) **Contopirea dintre valorile religioase și seculare:** Aceasta este o caracteristică unică a gândirii islamice care se distinge prin încercarea sa de a aduce armonie între ele, probabil pentru prima dată în istorie. Statul Medina este locul unde am întâlnit un exemplu clar unde valorile morale universal proclamate au format criteriile judecății politice. S-a așteptat ca liderii politici și oamenii de stat să recunoască nu doar valoarea eficienței, dar și pe cea a justiției, a demnității umane, egalității și libertății. În binecunoscuta lucrare Istoria filosofiei, Hegel (1770 – 1831) a recunoscut că unitatea dintre secular și spiritual a luat naștere în societatea și civilizația islamică cu mult înainte ca ea să aibă vreun impact în Occidentul modern:

Prin urmare, noi, trebuie să privim (reconcilierea dintre spiritual și secular) ca începând, mai degrabă, în contrastul enorm dintre principiile religioase spirituale și Lumea Reală barbară. Pentru că spiritul drept conștiință a lumii intrinseci este, la început, încă într-o formă abstractă. Tot ceea ce este secular este în consecință cedat nepoliticului și violenței capricioase. Principiul mahomedan, iluminismul lumii orientale, este primul care contravine acestui barbarism și capriciu. Îl putem observa dezvoltându-se mai târziu și mai repede decât creștinismul; pentru că cel din urmă a avut nevoie de opt secole pentru a căpăta formă politică.⁵⁰

Occidentul modern a urmat exemplul lumii islamice istorice care cere ca deținătorii puterii politice să opereze sub un

⁵⁰ Georg W. H. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dove Books, 1956), p.109.

set de reguli morale. Dar, cum occidentul modern a armonizat aspectul secular și spiritual doar la nivel național, ținutul internațional a fost liber să opereze sub dinamica puterii politice și a impertinenței seculare. Eșecul acesta a fost cauza unei violențe fără sens care a dus la peste 100 milioane de victime de război în secolul al XX – lea. Recunoașterea pericolului a politicilor pur seculare a dus la crearea Națiunilor Unite.

Safi a avut dreptate când a observat ironia societăților islamice contemporane care au urmat, din păcate, un curs similar în decuplarea secularului și religiozității și acum ei se regăsesc încurcați într-o criză de legitimitate. Multe regimuri islamice sunt conduse de logica puterii și operează în afara ținutului corectitudinii morale. Este alarmant să vezi că această decuplare a afectat mișcările religioase inspirate, care par să cedeze în fața logicii puterii, în promptitudinea lor de a se implica în strategii amorale – chiar imorale – în lupta lor împotriva corupției politice sau opresiunii.⁵¹

III. OBSTACOLELE ÎN CALEA UNUI RAȚIONAMENT CORECT

Accentul coranic pus pe meditarea în direcția *ayatelor* este subliniat și de un set de indicații pentru a asigura un rezultat corect în urma reflecției și gândirii cu privire la acestea. Prin urmare, textul atrage atenția asupra unei serii de excluțiuni și factori care stau în calea funcționării corespunzătoare a intelectului:

(I) Urmărirea unui capriciu (*hawa*) care constă din dragoste, ură, fală și prejudiciu care împiedică imparțialitatea

⁵¹ Louay Safi, “*The Creative Mission of the Muslim Minorities in the West: Synthesizing the Ethos of Islam and Modernity*,” o lucrare conferențială prezentată la Westminster University, London, UK, 21.02.2004: <http://lsinsight.org/articles/Current/MuslimMinorities.htm>.

și judecata sănătoasă: „Ați văzut (predica) pe cel care a luat drept zeu propria sa dorință vanitoasă (*hawa*) și Dumnezeu l-a lăsat să hoinărească?”⁵² „Și dacă voi urmați dorințele lor după ce ați descoperit cunoașterea, nu veți avea nici păzitor, nici ajutor în Dumnezeu.”⁵³ Alegerea se face între cele două alternative: capriciu (*hawa*) și ghidare (*huda*); primul, în mod evident, eclipsând eforturile de obținere a celei din urmă.

(II) Urmărirea unei speculații în fața certitudinii: „Și sigur speculația (*al-Zann*) nu aduce nimic de folos împotriva adevărului/nu folosește nimic împotriva adevărului (*al-Haqq*).”⁵⁴ „Și nu luați/ adoptați o poziție despre care voi nu aveți nicio cunoștință (*ilm*), cu siguranță auzul, văzul și inima pot fi luate în calcul.”⁵⁵ Cunoașterea și adevărul se află în contradicție cu urmărirea *Zann*.

A se observa că textul spune că nu ar trebui să urmărim *Zann* până când nu ne este stabilită și înălțată la rangul de *ilm*. Nu ne spune că ar trebui să evităm speculațiile. În alt loc, *Zann* se află lângă *hawa* sau „ceea ce ei numesc dorință.”⁵⁶ Acesta este genul de *Zann* care este dorit.

Cunoașterea este stabilită prin percepția senzorială care adesea începe cu o doză de speculație și îndoială, dar care este afirmată de lumina rațiunii și convingere. Unii comentatori susțin că principalul context pentru această directivă este religia: prin urmare, se spune că nu ar trebui să adoptăm poziții speculative în ceea ce privește credința. În ceea ce

⁵² *Sura al-Jathiyah*, 45:23.

⁵³ *Sura al-Baqarah*, 2:120; *Sura al-Qasas*, 28:50; *Sura al-Kahf*, 18>:28.

⁵⁴ *Sura Yunus*, 10:36.

⁵⁵ *Sura al-Isra*, 17:36.

⁵⁶ *Sura al-Najm*, 53:23.

privește cercetarea științifică și căutarea cunoașterii, *Zann* nu este nici descurajată, nici posibil de evitat.⁵⁷

Scopul ultim al acestui angajament este obținerea adevărului. O data ce adevărul este obținut, omul ar trebui să îl respecte, să îl urmeze și să îl observe: „Apoi, ce este dincolo de adevăr – decât calea greșită?”⁵⁸ „Și cuvântul Domnului se termină cu adevăr și cu justiție. Cuvintele Sale nu se vor schimba.”⁵⁹

(III) Imitarea oarbă a celorlalți: Exercițiul corect al rațiunii în islam este legat de convingerea personală, în opoziție cu urmărirea nediscriminată a altora, o obiceiurilor sacre și precedente. Acestea trebuie judecate în lumina rațiunii și abandonate dacă se află că au deviat sau dacă duc pe o cale greșită: Cei care se află pe calea greșită vor spune, așa precum Coranul ne spune: „Nu! Noi vor urma căile părinților noștri.” „Ce! Chiar dacă părinții lor se aflau într-un vid de înțelepciune și ghidare?”⁶⁰ Acesta a fost răspunsul profetului Avraam și al altor mai profeți, primit de la detractorii lor, dar textul li se adresează, iar și iar: „Într-adevăr, voi și înaintașii voștri, în mod evident, ați rătăcit calea!”⁶¹

După cum vom prezenta elaborat, se susține că imitarea nediscriminatorie a altora este singura și cea mai distrugătoare cauză a declinului gândirii creative printre musulmani.

(IV) Dictatura opresivă: Coranul îi critică pe dictatorii aroganți și pe cei care îi suportă și îi urmează. De aceea,

⁵⁷ Cf., M. H. Kamali, “*Islam, Rationality and Science*” în *Islam and Science*, (2003), vol. 1, no.2, p 126f; vezi și Mehdi Golshani, “*Philosophy of Science from the Qur’anic Perspective*” în *Towards Islamisation of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p.73f.

⁵⁸ *Sura Yunus*, 10:32.

⁵⁹ *Sura al-An’am*, 6:111=5.

⁶⁰ *Sura al-Baqara*, 2:170; vezi și *Sura al-Ma’idah*, 5:104.

⁶¹ *Sura al-Anbiya’*, 21:54; *Sura al-A’raf*, 7:71.

pledoaria celor care spun: „O, Susținătorul nostru! Privește, noi le-am acordat atenție conducătorilor noștri și oamenilor mari din jurul nostru și ei sunt cei care ne-au îndepărtat de calea cea dreaptă!”⁶² nu ar trebui să aibă vreun merit sau justificare. În alte locuri din text este denunțat Faraonul sau Qarun pentru modurile lor opresive care i-au derutat pe oameni și i-au făcut să respingă ghidarea care era pregătită pentru ei.⁶³

IV. DECLINUL GÂNDIRII CRITICE

Nu voi relua istoria bine-documentată a gânditorilor musulmani care au fost pionieri în crearea noilor cunoștințe. Datorită impactului Coranului, în contrast cu grecii care au excelat în metoda deductivă de raționament și logică, oamenii de știință musulmani s-au remarcat prin abordări experimentale și inductive în cercetarea științifică. Invocările repetate ale Coranului pentru descoperirea adevărului, către achiziția de cunoștințe și investigare a lumii din jur au reprezentat stimulente spirituale și morale pentru creativitate științifică. Epoca de aur a științei islamice a început în jurul anului 700 era noastră și a durat până în 1350.

Mari gânditori precum Ibn Sina, Jabir ibn Hayyan, Abu Bakr Zakarriya al-Razi, Abu Rayhan al-Bayruni, Ibn al-Nafis al-Dimashqi, al-Khawarizmi, și mulți alții, au lăsat o moștenire bogată în ceea ce privește contribuțiile aduse pentru avansarea științei în anatomie, medicină, matematică, astronomie, chimie, optică, etc.⁶⁴ Printre societățile musul-

⁶² *Sura al-Ahzab*, 33:67.

⁶³ *Sura al-Ankabut*, 29:39.

⁶⁴ Cf. Ishfaq Ahmad, “*Research and Development Culture in the Islamic World: Past and Present Problems and Future Directions*”, în Abu Bakr Abdul Majeed,

mane ale vremii semnele și simbolurile create de om sau cele lingvistice din științele umaniste, analiza textuală, arhitectură sau formele de artă, au fost departe de a fi ignorate.

O cultură literară foarte sofisticată și o industrie a cărții a explodat, atingând un nivel fără precedent.⁶⁵ În imaginația populară, cerneala oamenilor învățați a fost privită ca sacră și stiloul a fost văzut care primul lucru care a fost creat de Dumnezeu. Prin urmare, este greu să spui, de exemplu, care sunt semnele dintre semnele din acea epocă care primeau mai multă atenție: cele făcute de om sau cele care apar în mod natural.

Cultura și natura, într-o relație simbiotică sănătoasă, erau reflectate de exemplu, în natura prietenoasă față de islam, în domeniul arhitecturii la acea vreme.⁶⁶

După secolul al XIV-lea, a început declinul gândirii creative în lumea islamică din cauza unei varietăți de factori, inclusiv invazia mongolă și incendierea Bagdadului, învingerea arabilor musulmani din Spania și cruciadele continue, prăbușirea califatului otoman și năvala fără opreliști a colonialismului. Drept rezultat, impulsul creativ al gândirii islamice a suferit un regres major.

Musulmanii au fost asaltați de asemenea de multe probleme interne, inclusiv de alienarea filosofilor, a oamenilor de știință și a unor gânditori dintre teologi, de controversese sectelor și relevanța conservatorismului intelectual și a *taqlid* (imitarea autorității din trecut; astăzi, acceptarea doctrinelor din trecut fără a le supune analizei, întrebărilor).

New Knowledge, Research and Development in the Muslim World (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2004), pp.14-15.

⁶⁵ Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).

⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kegan Paul International: 1990).

Filosofia și toate științele au avut un declin rapid, în timp ce forme mai rigide de instruire și un curriculum mult mai redus au început să predomină. S-a susținut că ortodoxia a fost amenințată și a existat o nevoie de a stăvili gânditorii pentru a apăra religia. Latitudinea și diversitatea discursului care a extins scopul științelor religioase, *kalam*, *tafsir*, *hadith* și *fiqh* au făcut loc criteriilor mai puțin vaste, și anume *kufr*, *bid'ah* și *taqlid* și pentru așa numita închidere a ușii *ijtihad* (*sadd bab al-ijtihad*).⁶⁷

Mai recent, un abuz din partea autorității islamice condus de un radicalism dogmatic a exacerbat declinul gândirii creative printre musulmani. Situația nu este ajutată deloc de prevalența pasivității din cultura populară cu privire la excesul dogmatic al susținătorilor înfocați ai *taqlid*. Una dintre caracteristicile proeminente ale acestui cadru este o oarecare ignoranță a impulsului esențial al Coranului în direcția gândirii creative. Malek Bennabi a spus succint că această criză a civilizației și a societății, într-un punct critic al istoriei sale „nu constă în sărăcia obiectelor sale materiale, ci sărăcia ideilor sale.”⁶⁸

V. CE ESTE „IJTIHAD”?

Apelul Coranului către gândirea rațională și căutare nu este înfrânată de metodologia ijtihad. De fapt, nu există un text clar, evident despre ijtihad în Coran. Ijtihad reprezintă un concept care are origini în hadisurile Profetului și practica sa, dar și în cea a Companionilor Săi.

⁶⁷ Vezi dezbaterăa lui Oliver Leaman, “*Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic World: A Comparative Perspective*” în Abu Bakr Majeed, (ed.) *New Knowledge*, pp. 50-51.

⁶⁸ Malek Bennabi, *Intaj al-Mustashriqin*, p.26.

Metodologia ijtihad, care este tema de bază științei sursei legilor (i.e. *usul al-fiqh*) este în sine un produs a ijtihad. Pare că Profetul a văzut, de asemenea, ijtihad drept un impuls mai degrabă creativ decât implicarea în tehnica unui raționament legal – așa cum *usul al-fiqh* (fundamentele dreptului canonic) au dezvoltat din abundență mai târziu. Când profetul a vorbit de *ijtihad* (*raționament spre găsirea unei soluții*) sau când a aprobat aplicarea sa, se pare că el a făcut aceasta în termeni de gândire creativă.

Cu greu ar admite cineva că impunerea unor restricții asupra gândirii, chiar dacă ar fi posibil, de culturi și tradițiile legale ar putea fi exagerate, caz în care ar fi înclinată să capete dimensiuni negative. Pe de altă parte, o persoană nu poate să susțină gândirea liberă care nu este limitată de urmărirea unei țel sau valori. Chiar procesul actual de gândire creativă, cum am menționat mai devreme, este o abilitate care poate fi învățată și rafinată prin mai multe stadii pentru a o direcționa pe căi potrivite. Tradiția liberală a occidentului tinde să impună restricții minimale asupra gândirii, în timp ce islamul tinde să adopte o abordare mult mai îndreptată spre raționament creativ. Atât tradițiile islamice, dar și cele occidentale recunosc autoritatea rațiunii drept criteriu de judecată, dar tradiția liberală, spre deosebire de islam, izolează spiritualitatea și credința de sfera raționalității științifice.

Totuși, metodologia ijtihad a fost influențată, de asemenea, de-a lungul timpului, de o serie de factori, inclusiv de climatul politic, de schimbarea califatului (*khilafah*) în monarhie (*mulk*), de gândirea elenistică în relație cu analogia (*qiyas*) și componentele sale silogistice, și de ruptura dintre *uluma* (națiune) și autoritățile conducătoare.⁶⁹

⁶⁹ Pentru detalii, vezi Mohammad Hashim Kamali, “*Issues in the Understanding of*

Usul al-fiqh și metodologia propusă de acestea a urmat un curs dificil și s-a încâlcit în tehnicalitate, ceea ce a avut consecințe adverse pentru *ijtihad*. Acum este nevoie să se recupereze puritatea acestui concept vital, să facem din *ijtihad* instrumentul nostru principal pentru originalitate și ajustări sănătoase, dar și pentru a revizui și reforma unele aspecte ale teoriei despre *ijtihad* însuși care nu mai corespund condițiilor actuale și provocărilor vremurilor noastre.

Am vorbit și în altă parte despre teoria *ijtihad* și problemele legate de ea, iar spațiul de aici nu ne permite să intrăm în detalii.⁷⁰

Totuși pot să conchid această secțiune sugerând, pe scurt, că teoria convențională a *ijtihad* trebuie revizuită și reformată cu privire la nevoia 1) de a recunoaște validitatea *ijtihad* colectivă și consultativă alături de savanți, și 2) să permită experților din alte domenii pentru știință, economie și medicină să ducă *ijtihad* în respectivele domenii dacă sunt echipați cu informații și cunoștințe adecvate de dovezi-sursă ale islamului. Ele pot sta alături alternative sau să caute sfat de la cei care au învățat Shari'ah.

Ijtihad a fost deseori folosit mai degrabă drept un instrument al diversității și dezacordului decât unul al unității și consensului. Deși dezacordul trebuie admis de principiu, totuși astăzi există o mai mare nevoie pentru unitate și consens. Savanții și cei învățați poate că nu ar trebui să încurajeze angajamentul excesiv în diversitatea școlilor și cultelor, ci ar

Jihad and Ijtihad” în *Islamic Studies*, 41 (2005), p.623ff.

⁷⁰ Există un capitol despre *ijtihad* în M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, a treia ediție, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991, 2003). Vezi și articolul meu “*Issues in the Understanding of Jihad and Ijtihad*” în *Islamic Studies*, 40 (2002), pp.617-635; și “*Issues in the Legal Theory and Usul and Prospects for Reform*” în *Islamic Studies*, 40 (2001), pp.1-21.

trebui să încerce să găsească moduri de a elimina prăpastia dintre ele și să încurajeze unitatea principiilor.

Aceasta poate să însemne orientări politice pentru diferite așezări și țări, și dacă așa este cazul, aceasta ar trebui reflectată în abordările noastre față de *ijtihad*.

Anumite direcții ar trebui oferite și de gânditori și de lideri pentru a stimula un *ijtihad* orientat către consens, fără ranguri judiciare și adunări legislative.

Ijtihad a fost perceput practic perceput în trecut precum un concept legal și metodologie. Viziunea noastră despre probele sursă despre ijtihad este că ele nu specifică un asemenea cadru pentru *ijtihad*. Noi ne gândim mai degrabă la momentul original al conceperii ijtihad ca la o formula pentru rezolvarea unor probleme și provocări întâmpinate de musulmani, în mod individual, sau de comunitatea musulmană. Aceasta ar confirma viziunea noastră asupra nevoii de lărgire a scopului *ijtihad* spre alte discipline dincolo de cadrul *fiqh* și *usul al-fiqh*.⁷¹

Conform unei maxime legale din jurisprudența islamică, nu ar trebuie să existe ijtihad în prezența unui text clar al Coranului și hadith (*la ijtihad ma' al-nas*). Acest dicton ar trebui revizuit. Deoarece există posibilitatea ca textul în discuție ar putea fi văzut acum dintr-o altă perspectivă și să i se ofere o interpretare nouă într-un context diferit. Ceea ce vrem să spunem este că textul legal ar avea nevoie să fie Întâi înțeles și că el însuși ar putea să implice *ijtihad*.

Prin urmare ijtihad nu poate fi oprit dacă ar putea avansa o nouă înțelegere, abordare a textului în primul rând.

Declinul persistent al rațiunii critice printre musulmani se datorează parțial noțiunii că exercițiul judecății personale și ijtihad au încetat odată cu lucrările de epocă ale legiștilor și

⁷¹ Scriitorul a propus o nouă definiție pentru ijtihad în opera sa *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), p.165.

imamilor din trecut. La aceasta s-a adăugat mentalitatea dominantă că un musulman ar trebui să urmeze o școală de gândire stabilită sau cealaltă și să abandoneze judecata sa în favoarea interpretărilor din secole mai vechi ale căror creatori care nu aveau cum să aibă idee despre necesitățile musulmanilor din secolul al XXI-lea. Până în 1500, ijtihad independent le-a permis musulmanilor și societăților musulmane să se adapteze continuu, puși în fața schimbării condițiilor sociale și progresului cunoașterii. Din păcate, civilizația islamică a început să slăbească, cu aproximativ 4 secole în urmă, în fața progresului occidental, adoptând o poziție mult mai conservatoare în încercarea de a prezerva valorile tradiționale și instituțiile sale. Drept rezultat, gânditorii musulmani au avut tendința să privească negativ inovația și adaptarea. Din cauza întregii forme simbolice și retorice a neo-radicalilor care tind să domine publicul musulman, spiritul islamului lipsește vizibil din eforturile lor, în timp ce mai mult ca niciodată ijtihad este necesar acolo unde starea femeii, educația, o bună guvernare și dezvoltarea economică sunt îngrijorătoare.

VI. SECULARISMUL POST-ILUMINIST

În mod esențial, raționamentul științific reduce inteligența la nivelul chimiei neurale, unde fenomenele comportamentale și mentale sunt înțelese doar ca manifestări ale proceselor fizice. Acest lucru tinde să priveze omul de cele mai nobile atribute ale sale (credință, iubire, frumusețe), separă sufletul de corp și senzorialul de inteligibil.

În ținutul economiei, omul este doar un producător și consumator de bunuri și este mișcat doar de interesul propriu. Acestea se opun, de asemenea, punctului de vedere islamic care vede în om moralitate și credință transcendentă.

Această analiză materialistă a inteligenței începe să fie văzută acum ca fiind inadecvată din punct de vedere conceptual. Adevărata întrebare este dacă putem admite existența unei dimensiuni umane care este autonomă și ireductibilă la o simplă masă fizică. În afirmațiile lui Moravia „se poate postula ceva care există și în același timp nu are formă fizică? Respingerea ideii de suflet și realizările obținute de biologie și neuroștiință ne obligă să susținem că omul nu este altceva decât corpul material.”⁷²

Au existat încercări recente ale unor gânditori creativi de a redefini noțiunile de „rațiune” și „inteligență”, în același timp cu liniile anti-materialiste trasate din experiența tradițiilor mai vechi, nu de proveniență occidentală sau chiar a unor concepții populare răspândite.⁷³

Filosofia islamică – care studiază în principal scopurile, în timp ce știința studiază cauzele – vede, în concordanță cu învățătura Coranului, rolul obiectelor și al evenimentelor ca semne ale prezenței și acțiunii divine. Credința este înțeleasă de musulmani nu ca o limitare a științei, ci drept o perspectivă către îmbogățire și perfecțiune.⁷⁴

Variantele perspectivelor filosofiei occidentale și a științei se află în spatele nedumeririi occidentale de ce musulmanii nu au devenit mai secularizați. Această presupunere nepotrivită a dus la afirmații greșite despre islam în trecut și continuă să genereze neînțelegeri cu privire la natura reală a religiei islam-

⁷² Sergio Moravia, *The Enigma of the Mind: The Mind-Body Problem in Contemporary Thought*, tr. S. Staton, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Prima data publicată în Roma, 1986), pp.4-5.

⁷³ De exemplu, Howard Gardner, *Intelligence Refrained: Multiple Intelligence for the 21st Century* (New York: Basic Books, 1999).

⁷⁴ Pentru detalii, vezi Roger Garudy, “*The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century*” în *Towards Islamisation of Discipline*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), p.399f.

ice și a tradițiilor intelectuale. Neînțelegerea nu este, din nefericire, specifică doar occidentalilor. Deoarece, astăzi, majoritatea musulmanilor nu sunt complet informați de profunzimea și de sfera de aplicare a moștenirii lor bogate asupra validității autorității rațiunii.

Musulmanii care gândesc ar trebui să muncească pentru a explica relația simbiotică dintre credință și rațiune în religia lor și să o vadă ca o sursă de îmbogățire și contribuție la înțelegerea umană a islamului și civilizației.

VII. CONCLUZII

Această lucrare a avansat o perspectivă coranică asupra gândirii, care în dimensiunile sale critice și orientate spre obiective, oferă un set de indicații care îi asigură puritatea și scopul său în fața influențelor negative reducționiste.

Acest set de indicații oferite sunt, de asemenea, atât de bogate în avansarea unei dimensiuni spirituale care presupune înțelegerea faptului că gândirea care nu este informată de moralitate și credință poate să își piardă direcția și scopul, devenind chiar mai dăunătoare bunăstării umane. Din punctul de vedere al Coranului, științele naturii ar trebui să fie cheia cunoașterii și înțelegerii noastre a semnelor lui Dumnezeu în univers. Deoarece acesta ar putea să fie instrumental pentru rezolvarea problemelor sociale și individuale fără întreruperea ordinii cosmice sau a habitatului uman pe pământ. Desconsiderarea ostentativă a valorilor etice din știință a slăbit simțul de responsabilitate al oamenilor de știință și a contribuit la degradarea condiției umane în jurul globului și a adus cu sine o degradare fără precedent a mediului.

Din moment ce gândirea este o aptitudine care poate evolua prin aplicarea individuală și antrenament, ea poate fi supusă ghidării, pierderii sau îmbogățirii.

Universitățile și instituțiile de învățământ din țările musulmane sunt, în general, lipsite de resurse, iar cele care au mijloacele necesare tot eșuează, în detrimentul lor, să hrănească și să inspire cultura gândirii critice, a citirii și cercetării în rândul studenților săi și a savanților.

Anumite centre superioare de studiu ar putea să stabilească o nouă ordine a relației dintre științelor naturale și umaniste și între toate domeniile de cunoaștere și bunăstarea umană și căile de beneficii pentru societate. Sistemul de educație actual este responsabil de o revalorificare pentru a insufla gândirea creativă și de a inspira o viziune largă printre studenți și savanți, care este informat de relația mutuală dintre diferite discipline de studii. Acest fapt ar putea realiza, sugerează un observator, „prin adăugarea unui număr suficient de cursuri de științe umaniste în programa curriculei științelor și ingineriei, prin interacțiune între discipline și colaborare.”⁷⁵

Caracteristică principală a științelor umaniste, din perspectivă islamică, este că nu sunt lipsite de valoare și ar trebui incorporate în sistemul de valori al islamului care este informat de dimensiunea etică și umană a valorilor.

Conținutul semiotic și uneltele sale traversează nenumărate domenii cum ar fi logica, lingvistica, gramatica, semantica, cunoașterea, filosofia, antropologia, științele naturale. Munca savanților musulmani, care nu se limitează la analiza semiotică în cel mai strict sens, ar putea fi evidențiată și integrată într-un discurs comun. Nu ne aflăm departe de acest lucru, dat fiind că însăși „Semiotica” ca disciplină contemporană cuprinzătoare, independentă de filosofie și lingvistică, este recentă. „Semiotica cognitivă” de exemplu, un domeniu care încearcă să umple și să repare breșa dintre știință și ramura umanistă, a apărut târziu, în anii 1990.⁷⁶

⁷⁵ Mehdi Golshani, “From Knowledge to Wisdom: A Qur’anic Perspective” în *Islamic Studies*, 44 (2005), p.13.

⁷⁶ Vezi Martin Lings, “The Symbolism of the Letters of the Alphabet”, în *A Sufi*

Este ironic să observăm, totuși, că vasta majoritatea a musulmanilor sunt obișnuiți să citească un Coran care este gol și lipsit de gândire. Coranul este de obicei citit, memorat și citat mai degrabă pentru meritul său spiritual decât pentru stimularea intelectuală și evoluție. Este evident că nu acesta este sfatul pe care ar trebui să îl obținem din Coran. Al-Qaradawi a observat, pe bună dreptate, despre realitățile curente ale sistemului public de educație din țările musulmane că „sistemul se bazează pe memorizare și pe tocit mai mult decât pe înțelegere și analiză. O slăbiciune tipică a acestei metode este că cel care memorează uită de la mână până la gură.

Dar dacă ceea ce se învață este bazat pe înțelegere, substanța sa va rămâne în minte și nu va fi supusă uitării atât de repede.”⁷⁷ Dar problema pe care o ridicăm aici este adânc înrădăcinată și își are originile în emfaza generală pusă de cei mai mulți învățători și juriști din vremuri înaintate pe studiul Coranului, al hadisurilor și manualelor fiqh, care adesea atrag atenția asupra cuvintelor și propozițiilor textului în detrimentul înțelegerii și analizei. Abordarea de bază a Coranului studiază, prin urmare, pronunțarea corectă și memorizarea. Acest sistem repetitiv de învățare a fost deosebit de pronunțat în educația copilului, deși nu s-a limitat la acest cadru deoarece și niveluri mai avansate de studiu islamic au avut aceeași influență.⁷⁸

În pofida profunde influențe a Coranului asupra gândurilor, moravurilor și culturii indivizilor musulmani și a societăților, gândirea, prin natura sa, nu se pretează la niciun cadru predeterminat sau directivă. Se pare că Coranul doar vrea să ne ofere semne și indicatoare despre gândire, dar tendința

Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

⁷⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Anlamīyyat*, p.68.

⁷⁸ Cf., Al-Ahwani, *Al-Tarbiyah fi al-Islam*, p.189.

înnăscută de gândire a individului este adeseori inspirată de imaginație și introspecție care nu pot fi cuprinse de directive și definiții.

O minte creativă este unică prin atributele sale și gândirea care se află într-o persoană învățată și integră este unul dintre cele mai mari daruri ale creației, care se poate potrivi descrierii exemplului divin, sau *ayah*, lui Dumnezeu pe pământ.

Tot ce rămâne de adăugat, totuși, este că gândirea creativă a sclipit prin surse și influențe, în rândul marilor gânditori din alte culturi și tradiții – cum, de asemenea, trebuie să remarcăm faptul că mari gânditori ai istoriei au apărut în toate regiunile, culturile și religiile. Substanța acestor afirmații este susținută într-un hadis renumit prin care Profetul îi instruește pe musulmani „să caute cunoașterea, chiar și în China” și într-un alt hadis care spune „înțelepciunea este proprietatea pierdută a celui care crede; el este are dreptul la ea, indiferent unde se află.”

Cunoașterea și înțelepciunea trebuie văzute, în cele din urmă, ca fiind realizări împărțite ale umanității, postulate și adăugate de gânditorii ei remarcabili și creativi. Acest lucru este cunoscut și din faptul că rezultatele gândirii creative sunt adesea împărțite și experimentate dincolo de bariere și frontiere geografice – chiar mult mai probabil în epoca globalizării.

Se speră ca marii gânditori și conducători ai umanității să treacă acest lucru în agenda lor și să se angajeze să micșoreze distanțele și diviziunile dintre tradițiile culturale și intelectuale ale lumii și să le facă să aspire la viziunea veritabilă a unui destin comun, împărțit și o fraternitate umană extinsă în deliberările lor.

Această carte aduce în atenție perspectiva coranică asupra gândirii, raționamentului și rațiunii critice, care, în dimensiunile sale critice și orientate spre obiectiv, oferă un set de linii directoare care îi asigură puritatea și scopul de la influențele reduționiste negative. Orientările furnizate astfel sunt, de asemenea, bogate în promovarea unei dimensiuni spirituale, înțelegând că gândirea care nu este informată de moralitate și credință își poate pierde direcția și scopul, devenind chiar dăunătoare bunăstării umane. Lucrarea începe cu o discuție despre semnele divine, ayat și profilul proeminent pe care îl iau în concepția coranică a gândirii. Alte subiecte discutate includ identificarea surselor de cunoaștere din Coran, factori care împiedică gândirea rațională și o schiță istorică a epocii de aur a creativității științifice și a declinului ei eventual. O scurtă secțiune este, de asemenea, dedicată ijtihad-ului și unde se încadrează în schema analizei noastre asupra gândirii, urmată de o scurtă comparație a percepțiilor filosofice islamice și occidentale asupra raționalității.



Institutul Internațional
de Gândire Islamică