



## Ngritja e shkencës moderne: Islami dhe Perëndimi

### Description

*Maisarah Hasbullah, Mohd Hazim Shah Abdul Murad*

Marrë nga: *Maisarah Hasbullah & Mohd Hazim Shah Abdul Murad* The Rise of Modern Science: Islam and the West, Philosophy East and West, Volume 68, Number 1, January 2018, pp. 78-96

*Hyrje*

Ngritja e shkencës moderne ka evokuar reagime si nga mendimtarë myslimanë ashtu dhe perëndimorë. Duke qenë se shkencën është një tipar qendror i modernitetit, reagimet e tyre ndaj shkencës mund të lexohen gjithashtu edhe si reagime të tyre ndaj modernitetit. Këto reagime intelektuale mund të njehsohen më së miri nëpërmjet diskurseve në historinë dhe filozofinë e shkencës që nga vitet 1970.

Ndonëse historia dhe filozofia e shkencës kuptohen gjerësisht si disiplina akademike që studiojnë shkencën në aspektet e saj historike dhe filozofike, diskursi në historinë dhe filozofinë e shkencës mund të shikohet si pjesë e diskursit më të gjerë mbi modernitetin (Ravetz 1990; Rouse 1991). Akademikët janë përpjekur që të përkufizojnë kuptimin dhe përmbajtjen e modernitetit dhe asaj që e bën atë të ndryshëm nga para- dhe postmoderniteti. Tiparet e tij esenciale, ndër të tjera, janë: racionaliteti, objektiviteti, empiricizmi, metoda shkencore, koncepti i progresit, dhe sekularizmi. Teksa modernistët i kanë asociuar këto karakteristika të modernitetit me vetë shkencën, çështjet që kanë të bëjnë me modernitetin diskutohen, për rrjedhojë, në disipinën akademike të historisë dhe filozofisë së shkencës, në termat e formuluar nga ata që mbrojnë dhe kundërshtojnë modernizmin si mënyrë të jetës dhe të mendimit, përkatësisht. Në një masë të caktuar, diskutet mbi historinë dhe filozofinë e shkencës ndonjëherë shpalosin kontestimin e ideve ndërmjet modernistëve dhe anti- ose jo-modernistëve, dhe është pikërisht mbi këtë çështje do të shtrihet eseja aktuale, ndonëse nga një perspektivë komparative që përfshin mendimin islam dhe perëndimor.

Krahas hyrjes dhe konkluzionit, struktura kryesore e këtij artikulli do të ndahet në tre seksione. Seksioni i parë ofron një parashtrim të filozofisë perëndimore të shkencës në dy format e saj kryesore,

(1) pozitivist/moderniste, dhe (2) postpozitivist/postmoderniste. Filozofia postpozitivist ose postmoderniste e shkencës mund të konsiderohet si një reaksion ndaj filozofisë pozitivist dhe moderniste të shkencës. Një parashtrim i tillë është i domosdoshëm duke qenë se diskursi në filozofinë islame të shkencës nuk mund të kuptohet ndarazi nga sfondi perëndimor, duke patur parasysh se mendimtarë myslimanë si Nasr, Sardar dhe al-Faruqi janë vetë në dialog me filozofinë perëndimore të shkencës në artikullimin e reagimeve të tyre islame ndaj shkencës (Zaidi 2006). Gjithashtu, kjo bën të mundur një krahasim ndërmjet reagimeve islame dhe perëndimore ndaj shkencës, dhe rrjedhimisht ndaj modernitetit.

Seksioni i dytë trajton reagimet e mendimtarëve myslimanë karshi shkencës, sidomos përpjekjet për të 'islamizuar' shkencën nga Nasr, al-Attas, al-Faruqi, dhe Sardar, dhe kritikizmin ndaj një sipërmarrjeje të tillë. Diskutimi mbi islamizimin e shkencës do të përditësohet duke e hedhur vështrimin në vazhdimin e tij nga brezi i ri i diskutantëve mbi këtë subjekt mbas viteve 1990 (Bigliardi 2014, fq. 173-176).

Seksioni i tretë i kushtohet shqyrtimit të kundërpërgjigjeve të bëra nga mendimtarë myslimanë karshi shkencës në krahasim me homologët e tyre perëndimorë. Ngjashmëritë dhe diferencat në kundërpërgjigjet e tyre do të identifikohen, nxirren në pah, dhe komentohen, dhe një krahasim i tillë ndërkulturor ndihmon që të hidhet dritë mbi natyrën (e nuancuar) të dy kundërpërgjigjeve qytetërimore jo vetëm ndaj shkencës por gjithashtu edhe ndaj modernitetit, duke marrë si të mirëqenë pozicionin qendror të shkencës në kulturën dhe shoqërinë bashkëkohore.

### *Filozofia moderniste e shkencës*

Në qoftë se i kthehemi filozofisë së shkencës, ne mund të shohim se deri në vitet 1960 ajo dominohej dhe influencohej nga ata modernistë që orvateshin të portretizonin një imazh pozitivist të shkencës. Në këtë konceptim, shkenca konsiderohet si objektive, racionale, progresive, dhe e vërtetë. Figurat më me ndikim të këtij konceptimi janë Pozitivistët Logjikë dhe Karl Popper. Pavarësisht nga fakti se Popper e konsideron veten si një oponent të flaktë të pozitivismit logjik, ai ndan të njëjtin synim me pozitivistët në mbrojtjen e supremacisë së shkencës. Kësisoj, imazhi i projektuar i shkencës është i lidhur ngushtë me modernizmin. Në fakt, mund të thuhet se vetë modernizmi pasqyron imazhin pozitivist të shkencës. Dhe kjo është një tablo e zakonshme përgjatë gjithë traditës intelektuale moderne të Perëndimit. Në qoftë se i kthehemi Iluminizmit, ne mund të shohim statusin e ngritur të racionalitetit, argumentit logjik, dhe evidencave empirike. Të gjitha këto karakteristika janë të asociuara me shkencën, dhe shkenca, nga ana e saj, konsiderohet manifestim i tyre. Dija dhe autoriteti fetar është lënë mënjanë teksa ato i hapin udhën humanizmit të zbuluar rishtazi.

Perspektivat moderniste mbi filozofinë e shkencës, megjithë diferencat e tyre të brendshme, kanë të njëjtin synim: të përkrahin idealin iluminist të epërsisë së shkencës. Ndër figurat e spikatura në këtë shkollë janë pozitivistët logjikë, Karl Popper, dhe Imre Lakatos. Pozitivistët janë të parët që bëjnë një përpjekje për të zhvilluar një filozofi dhe një imazh të shkencës në përputhje me konceptimin e shkencës në shekullin e njëzet. Si të gjitha përpjekjet e tjera, kjo përpjekje në veçanti ka dobësitë e saj, që Popper orvatet t'i zgjidhë me filozofinë e tij falsifikacioniste të shkencës. Kjo filozofi e re nga Popper, nga ana tjetër, ka dobësitë e veta, duke i dhënë jetë një teorie të re të propozuar nga Lakatos në mënyrë që të zgjidhë problemin.

## *Pozitivizmi logjik*

Pozitivistët logjikë, të udhëhequr nga figura si Moritz Schlick, Otto Neurath, dhe Rudolf Carnap, hynë në skenë aty nga vitet 1920, dhe janë të mirënjohur si Rrethi i Vjenës (Ayer 1984, fq. 121-130). Synimi i tyre ishte zhvillimin e një konceptim filozofik të shkencës që do të përcaktonte superioritetin epistemologjik të shkencës moderne mbi format e tjera të diturisë. Në konceptimin e tyre, epistemologjikisht shkenca bazohet mbi dy themele: logjika dhe empiricizmi. Për ata, shkenca pa dyshim i plotëson kriteret e diturisë së vlefshme, ndërkohë që qasjet e tjera jo. Për shembull, feja dhe miti i referohen botës së mbinatyrshme, që nuk mund të verifikohet empirikisht. Është e qartë se idealet iluministe të shekullit të tetëmbëdhjetë u konservuan akoma, dhe përgjatë pozitivizmit logjik vazhduan në privilegjimin që ky i bën shkencës dhe arsyes dhe në refuzimin që i bën dogmës dhe traditës. Duke qenë se shkenca është e ndërtuar mbi një themel të fortë empirik dhe të fuqishm logjik, statusi i saj epistemologjik për rrjedhojë është i pasfiduar.

Përpjekja pozitiviste logjike për të privilegjuar shkencën përmban refuzimin e metafizikës nga ana e shkencës. Deklamimet metafizike, duke mos qenë as analitike dhe as sintetike, nuk mund të pranohen si dituri. Metafizika refuzohet jo për shkak se ajo është e rreme, por për shkak se ajo cilësohet si e pakuptimtë bazuar mbi kriteret logjike pozitiviste të kuptimit. Për rrjedhojë, e gjitha dituria joshkencore – përfshirë fenë – cilësohet si e zbratur nga përmbajtja konjitive.

Njëra nga detyrat e pozitivistëve logjikë ishte të çlironin shkencën nga metafizika, dhe kjo u bë me anë të interpretimit të formulimeve teorike në terma të formulimeve të vëzhgimit. Shembulli më i spikatur është përdorimi i fjalive të Ramsey-t dhe teorema e Craig, ku termave teorikë u jepen shprehje empirike kështu që ato nuk do t'u referohen asgjëje tjetër përtej shqisave tona.

Programi i pozitivistëve nuk është i kufizuar vetëm në shkencat natyrore, por, nëpërmjet idesë së “unitetit të shkencave”, është përpjekur që të “shkencëzojë” forma të tjera të diturisë – siç janë psikologjia, sociologjia, dhe ekonomia – që cilësohen se kanë një “unitet” me shkencat natyrore në termat e metodologjisë së tyre dhe strukturës logjike (Sorrel 1991, fq. 12-15).

Shkurtimisht, programi i tyre ka si synim që të zgjerojë dhe integrojë idealet iluministe të shekullit të nëntëmbëdhjetë, pozitivizmin e komtean të shekullit të nëntëmbëdhjetë, dhe logjicizmin e shekullit të njëzet të filozofëve të matematikës si Russell dhe Hilbert. Programi filozofik i pozitivistëve logjikë ka gjithashtu implikime më të gjera kulturore. Ai përpiqet që të ofrojë një bazë filozofike për një kulturë moderniste të bazuar mbi shkencën, e cila supozohet se epitomizon racionalitetin dhe universalitetin.

## *Filozofia e shkencës e Karl Popper*

Kritik i pozitivizmit logjik, sidomos ndaj dështimit të saj për të censuruar “pseudoshkencat” dhe për t'i frenuar ato nga të pretenduarit e statusit shkencor, Karl Popper zhvilloi një filozofi të re të shkencës bazuar mbi konceptin e falsifikimit, sipas të cilit një teori mund të konsiderohet shkencore në qoftë se, dhe vetëm në qoftë se, ajo është e falsifikueshme. Çdo formulim apo hipotezë që thjesht mund të vërtetohet si e vërtetë, por jo si e rreme, është e konsideruar joshkencore. Ky kriter i falsifikimit ka për

qëllim që të dallojë, ose të caktojë vijën ndarëse, ndërmjet shkencës dhe pseudoshkencës. Në qoftë se pozitivistët ishin të obsesionuar me përcaktimin e një kriteri për diskursin kuptimplotë, obsesioni i Popper-it tashmë shtrihet në përpjekjen për të frenuar pseudo-shkencat si Psikanaliza dhe Teoria Sociale Marksiste nga të pretenduarit e statusit shkencor. Për Popper-in, analiza linguistike e shkencës siç është praktikuar nga pozitivistët ka dështuar që të pengojë dije të tilla si psikanaliza dhe astrologjia që të pretendojnë status shkencor, duke qenë se ato janë gjithashtu në gjendje që të plotësojnë kriterin e verifikimit empirik nëpërmjet mbështetjes së dhënë nga të dhënat empirike.

Megjithatë, pavarësisht nga përpjekjet e Popper për të diferencuar filozofinë e tij të shkencës nga pozitivizmi logjik, diferencat e tyre shtrihen kryesisht në çështjet e theksti dhe jo të orientimit. Ato të dyja kanë të përbashkëta idealet e Iluminizmit sa i përket shkencës, dhe punojnë drejt privilegjimit filozofik të shkencës. Ato ndryshojnë në termat e mjeteve dhe jo të qëllimeve. Popper pretendonte se metodologjia induktive e adoptuar nga pozitivistët logjikë ka dështuar që të ofrojë justifikim epistemologjik për shkencën, apo të frenojë pseudoshkencat nga të pretenduarit e statusit shkencor. Në vend të kësaj, duke përdorur logjikën deduktive dhe parime të caktuara empiriciste, ai shpresonte të rikthente justifikimin epistemologjik të shkencës. Një tjetër përqasje e re e adoptuar nga Popper në filozofinë e tij të shkencës ishte vëmendja e tij ndaj problemit të ndryshimit të teorisë në shkencë, që është shpërfillur nga pozitivistët, pasi ata janë më tepër të interesuar në studimin e strukturës së shkencës dhe jo të dinamikës së saj. Popper u përpoq që të tregonte se ndryshimi i teorisë në shkencë tregon në fakt racionalitetin e vetë shkencës, dhe nuk duhet të merret si një shenjë e paqëndrueshmërisë së saj. Filozofia e Popper ishte me ndikim të madh gjatë viteve 1960 dhe 1970, dhe përkohësisht e blindo i imazhin modernist të shkencës. Kritikët e shkencës argumentonin se shkencë nuk mund të na japë ne sigurinë duke qenë se dituria shkencore mund të ndryshojë, sikundër ka treguar historia e shkencës. Popper, megjithatë, e ktheu përmbys situatën dhe argumentoi se ndryshimi shkencor është një shenjë e fuqisë së saj dhe jo e dobësisë së saj. Ndryshimi shkencor tregon racionalitetin e shkencës, dhe ndryshimi nënkupton progresion drejt të vërtetës. Sërish, ne mund të kuptojmë mënyrën në të cilën mbrohen imazhi modernist i shkencës dhe statusi i saj. Karakteri modernist i filozofisë së shkencës të Popper-it është i qartë në përpjekjen e tij për të mbrojtur konceptin e shkencës si racionale dhe e vërtetë.

### *Kritikat postpozitiviste të imazhit modernist të shkencës: Kuhn dhe Feyerabend*

Në qoftë se pozitivistët logjikë dhe Karl Popper mund të futen në kallëpin “pozitivist” dhe “modernist”, kritikët e shkencës si Kuhn dhe Feyerabend mund të klasifikohen si dallueshëm “postpozitivistë”. Filozofitë e tyre të shkencës janë kritike si ndaj pozitivizmit logjik ashtu edhe ndaj Karl Popper, dhe paraqesin një imazh të shkencës që ndryshon radikalisht nga ai pozitivist apo nga ai modernisti.

Kuhn (1970) adopton një përqasje historike në filozofinë e tij të shkencës, dhe ruan rëndësinë e perspektivës historike në të kuptuarit e natyrës së vërtetë të shkencës. Për të, ajo që është thënë nga filozofët e shkencës nuk është asgjë më tepër se sa një idealizim që nuk mund të përkraket nga evidencat e nxjerra nga historia e shkencës. Në qoftë se ne e hedhim vështrimin në historinë e shkencës, do të bëhej e qartë se imazhi i shkencës i projektuar nga pozitivistët logjikë apo Karl Popper është larguar nga shkencë e vërtetë. Ky faktor i ri historik i paraqitur nga Kuhn ka sfiduar pak a shumë analizën filozofike të mëparshme ahistorike të shkencës. Në *Struktura e Revolucioneve Shkencore* ([1962] 1970), Kuhn tregon, duke përdorur historinë e shkencës, se procesi i zhvendosjes

paradigmatike në shkencës nuk ndodh bazuar mbi faktorë racionalë, por më saktë mbi faktorë joracionalë si psikologjia dhe sociologjia. Ai gjithashtu argumenton se koncepti i ndryshimit shkencor si një progresion është i pambrojtshëm, për shkak të faktit se paradigmat shkencore janë të pamatshme dhe për rrjedhojë nuk mund të vlerësohen. Më tutje, ndryshime të tilla, si me evolucionin e specieve në teorinë e Darvinit, nuk kanë një synim objektiv dhe në këtë mënyrë nuk lëvizin kah një drejtim specifik siç është “teoria e vërtetë”, siç është parashtruar nga Popper. Ky këndvështrim, i cili refuzoi imazhin modernist të shkencës si racionale, objektive, e vërtetë, dhe progresive, është pararendësi i një përjasjeje më kritike ndaj shkencës, sikundër është iniciuar më vonë nga postmodernistët.

Një tjetër kritik i flaktë i imazhit modernist të shkencës është Paul Feyerabend. Ai kritikon këndvështrimin se ka “rregulla metodologjike” të caktuara që janë përgjegjëse për suksesin shkencor (Feyerabend 1978, fq. 14). Ai gjithashtu kritikon këndvështrimin se supremacia e shkencës shtrihet në rregullat e saj, domethënë, në metodën shkencore. Sipas Feyerabend, metoda shkencore nuk ekziston; ajo nuk është asgjë më shumë se sa një mit i sajuar nga racionalistët. Ai përpiqet që të flakë tutje mite të tilla duke treguar se shkenca progreson pavarësisht nga e ashtuquajtura metodë shkencore. Duke përdorur historinë e astronomisë së shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë në mbështetje të pretendimit të tij, ai orvatet që të tregojë se si progresi në astronomi u arrit duke “shkelur” të ashtuquajturat rregulla metodologjike të metodës shkencore.

Kriticizmi i Feyerabend ndaj teorisë së metodës shkencore ka një synim më të gjerë: të mohojë statusin e privilegjuar të shkencës në kulturën bashkëkohore perëndimore. Në pikëpamjen e tij, shkenca është bërë dogmatike dhe ideologjike, dhe nuk lë hapësirë për tradita apo forma të tjera jete që të bashkëjetojnë në shoqërinë moderne (Feyerabend 1982). Në mënyrë që të thyejë darën e shkencës mbi shoqërinë moderne, është imperative që të kritikohet supozimi se ka një metodë të veçantë që përdoret nga shkencëtarët. Antidoti i Feyerabend ndaj dominancës totalitariste të shkencës mbi traditat e tjera është adoptimi i pluralizmit në kuptimin e tij më të gjerë, domethënë, pluralizëm teorik dhe metodologjik si edhe epistemologjik. Kësisoj, është me vend që të sugjerohet se polemika e Feyerabend mbi natyrën e metodës shkencore dhe avokatia që ai i bën pluralizmit është një strategji që ka për synim të çprivilegjojë shkencën.

Pyetje të rëndësishme mund të ngrihen në këtë pikë. Cilat janë implikimet për kritika të tilla të shkencës për mendimtarin mysliman i cili ka prirjen që të privilegjojë përjasjen islame ndaj shkencës? Dhe a duhen mirëpritur këto kritika, apo mos vallë mbi to duhet ngritur një skepticizëm i ngjashëm? Kundërpërgjigjet janë, ç’është e vërteta, të ndryshme; mendimtarë si Sardar-i janë dashamirës dhe madje edhe përfitojnë nga kritika të tilla, ndërkohë që filozofë me prirje mistike si Nasr dhe al-Attas nuk do të pranonin të bënin asnjë shkëmbim me relativizmin dhe humanizmin e kritikave të tilla perëndimore të shkencës.

### *Kritika postmoderne kundër shkencës dhe modernitetit*

Postmodernistët janë përnjëmend një turmë ngjyra-ngjyra që përbëhet nga ekzistencialistë, fenomenologë, dekonstruksionistë, dhe konstruktivistë socialë. Ajo që i kualifikon dhe i bashkon ata si “postmodernistë” është refuzimi që ata i bëjnë modernizmit dhe vlerave të asociuara me të. Gama postmoderniste e influencës është disi gjithëpërfshirëse, dhe ajo përfshin fusha të tilla si letërsia, arti, filozofia, shkencat sociale, politika, arkitektura, dhe kultura (Best dhe Kellner 1997). Megjithatë, interesi ynë këtu është i kufizuar në influencën mbi historinë dhe filozofinë e shkencës. Historikisht, ajo ka influencuar ngritjen e filozofisë së shkencës që nga vitet 1970, duke filluar me kritikën e shkencës nga

ana e Kuhn, Feyerabend, dhe Shkollës së Edinburgut. Për ata dhe kritikët e mëpasme, shkencë nuk ka më ndonjë status të veçantë epistemologjik mbi format e tjera të diturisë. Postmodernistët madje vënë në pikëpyetje vlefshmërinë e vetë shkencës pasi ajo simbolizon hegjemoni dhe logocentrizëm, të cilat ata i kundërshtojnë.

Në fushën e historisë dhe filozofisë së shkencës, shkrimet postmoderniste marrin forma të shumta. Një pjesë e tyre janë ndikuar nga fenomenologjia kontinentale, ndërkohë që të tjera janë ndikuar nga Richard Rorty, filozofia e gjuhës e Wittgenstein, konstruktivizmi social, dhe dekonstrukcioni. Ata përgjithësisht refuzojnë që të pranojnë imazhin modernist të shkencës si objektive, racionale, dhe e vërtetë. Tiparet thelbësore të postmodernizmit, ndër të tjera, janë si më poshtë (shiko Hart 2004; Best dhe Kellner 1997, Gellner 1992):

1. Ajo pranon relativizmin, ndërkohë që refuzon të vërtetën absolute.
2. Ajo i kundërvihet narrativave të mëdha dhe promovon dijen lokale, nëpërmjet së cilës ajo refuzon teorinë universale dhe themeltare të shkencës sikundër janë promovuar ato nga pozitivizmi logjik.
3. Ajo refuzon pikëpamjen se gjuha ka një referencë të ngulitur, unike, dhe objektive, një refuzim i shtjelluar nga Wittgenstein-i në vitet 1950 i cili, që nga ajo kohë, ka ndikuar pikëpamjen postmoderniste mbi marrëdhënien ndërmjet gjuhës dhe realitetit.
4. Ajo refuzon kundërvënien ose dikotominë binare që heq një dallim strikt ndërmjet dy koncepteve, si për shembull Lindja dhe Perëndimi, njeriu dhe natyra, objektivja dhe subjektivja, teoria dhe vëzhgimi, dhe kështu me radhë.
5. Ajo refuzon esencializmin, domethënë, këndvështrimin se ekziston një set i karakteristikave apo cilësive të pavarura, dhe të cilat një entitet duhet t'i zotërojë të gjitha. Në kundërdallim, ajo propozon antiesencializmin apo konstruktivizmin, i cili i konsideron entitetet si konstruktivizëm social, që nuk ka asnjë referentë me cilësitë esenciale apo universale.

Konstruktivistët socialë, për shembull, nuk e konsiderojnë shkencën se pasqyron të vërtetën në lidhje me botën natyrore, por e shohin si një formë të dijes që është e ndërtuar në mënyrë sociale. Për shembull, Sharpin dhe Shaffer në librin e tyre *Leviathan and the Air-Pump* (1985) janë përpjekur që të tregojnë se si politika ka influencuar përdorimin e metodave eksperimentale në studimin e fenomeneve të gazit në Anglinë e shekullit të shtatëmbëdhjetë. Duhet vërejtur se studime të tilla historike kanë një qëllim epistemologjik, gjegjësisht të tregojnë, nëpërmjet narrativave historike, se si faktorë të jashtë ndikojnë në formimin e shkencës. Në këtë mënyrë ata përpiqen që të tregojnë se shkencë nuk është një reflektim objektiv i natyrës, por më saktë një shpikje njerëzore në të cilën janë të trupëzuara interesa njerëzore.

Për qëllimet e kësaj eseje, interesi ynë në postmodernizëm shtrihet në kritikën që ai i bën shkencës, e cila për të mishëron modernitetin. Është interesante që të pikaset natyra dhe baza e kritikës postmoderniste, dhe më pas të krahasohet ajo me kritikën islame të shkencës.

Duhet vërejtur që në nisje se temat e diskutuar në diskursin mbi filozofinë islame të shkencës janë përgjithësisht të njëjta si në homologen e saj perëndimore. Megjithatë, problemi dhe përfaqësues kryesorë si edhe zgjidhjet e tentuara janë disi të ndryshme. Ky ndryshim është për shkak të perspektivave themelore islame, që veprojnë si parime udhëzuese në trajtimin e shkencës moderne. Në fakt, nocioni i shkencës islame është një reagim ndaj takimit midis shkencës moderne dhe Islamit, gjë që ka shkaktuar krizën aktuale në botën islame. Kjo krizë ka në themel të saj kontradiktën ndërmjet shkencës moderne dhe diturisë tradicionale, e njohur ndryshe si *al-'ilm* ose *scientia sacra* (Nasr 1994). Shkencë

moderne konsiderohet gjerësisht si forma më e mirë e diturisë së botës natyrore e pavarur nga çdo element metafizik ose spiritual. Si një kundërpërgjigje ndaj këtij konceptimi mbizotërueshëm sekular të shkencës, disa intelektualë myslimanë kanë bërë përpjekje që të ofrojnë një koncept të shkencës që është në përputhje me idealet dhe vlerat e Islamit, dhe të cilit i referohet termi “shkencë islame”. Megjithatë, nuk ka konsensus qoftë mbi atë se çfarë e përbën islamizimin dhe as mbi atë se çfarë nënkuptohet me termin “shkencë islame” (Abbott dhe Gregorios-Pipas 2010, fq. 136).

Përgjithësisht, ekzistojnë dy pikëpamje të ndryshme rreth domethënies së termit shkencë islame: (1) shkencë islame në termat e historisë së saj, dhe (2) shkencë islame si një program i islamizimit të vetë shkencës. E para e vë theksin mbi shkencës sikundër ajo u zhvillua gjatë lulëzimit të civilizimit islam. Akademikët perëndimorë e kanë barazuar këtë lloj të shkencës me shkencën që lulëzoi, për shembull, në civilizimet e Greqisë së lashtë, Kinës, dhe Indisë. E dyta thekson perspektivën islame mbi shkencën. Kjo perspektivë mbi shkencën shtjellohet gjerësisht nga intelektualë myslimanë si Seyyed Hossein Nasr dhe Syed Naquib al-Attas, dhe pikërisht këtë nocion të dytë të shkencës islame ne do të trajtojmë në këtë seksion. Shkenca islame shihet si një formë e shkencës që është në harmoni me parimet fetare të Islamit. Synimi i diskutit mbi islamizimin e diturisë/shkencës është që të ripozicionojë diturinë/shkencën bashkëkohore në mënyrë që ajo të jetë në përputhje me parimet islame dhe në harmoni me kulturat e ndryshme brenda botës islame.

### *Seyyed Hossein Nasr mbi shkencën islame*

Akademiku i parë që do të marrim në trajtim është dijetare iraniano-amerikan Seyyed Hossein Nasr, i cili ishte njëri nga më të hershmit që promovoi konceptin e shkencës islame. Në gjirin e komentatorëve myslimanë mbi shkencën, Nasr-i është njëri prej atyre të paktëve që ka një dituri të gjerësishtme dhe njohje mjeshtërore rreth shkencës moderne. Përgjatë gjithë veprave të tij, Nasr mban një qëndrim të patundur dhe këmbëngul mbi vënien në diskutim të kuptimit të receptuar të shkencës moderne, formimin e saj historik, premisat dhe pretendimet e saj filozofike, dhe krizat mjedisore të shkaktuara nga pranimi pa diskutim i shkencës dhe teknologjisë moderne. Rrënja e problemit në krizën mjedisore është kriza shpirtërore tek njeriu (Nasr 1990), dhe për rrjedhojë e vetmja zgjidhje ndaj krizës mjedisore është rikthimi në *scientia sacra*-n tradicionale.

Aspekti më i rëndësishëm i kritikës së Nasr-it ndaj shkencës moderne shtrihet në faktin se ajo ka shpallur pavarësinë e saj nga metafizika, nëpërmjet së cilës gjë ajo refuzon që të pranojë autoritetin që do të përcaktonte kufirin e veprimtarisë së saj legjitime (Nasr 1989, fq. 179). Nga ky qëndrim ajo ka zhvilluar një filozofi të plotë dhe totalitare që refuzon hierarkitë e qenies dhe diturisë dhe e ka reduktuar të gjithë realitetin në një domen të vetëm psikofizik dhe mohon ekzistencën e botëkuptimeve joshkencore (Nasr 1990). Të vërtetat metafizike janë refuzuar në favor të diturisë shkencore. Nëpërmjet këtij qëndrimi, shkenca moderne gjithashtu e ka ndarë veten nga e shenjta, e cilakonsiderohet si e pakuptimtë në botëkuptimin sekular të shkencës. Kësisoj, qëndrimi tejet kritik i Nasr-it karshi shkencës moderne mund të kuptohet më së miri nën dritën e nocionit të tij rreth shkencës sëshenjta, të cilën ai e përshkruan si “jetësimi i diturisë sipërore të Një të Vetmit e Absolutit në rrafshin e ekzistencës relative” (Nasr 2001a, fq. 465). Me fjalë të tjera, është Shkenca Sipërore apo metafizika qëmerret me Parimin Hyjnor dhe manifestimet e saj në dritën e atij Parimi (Nasr, fq. 1)). Në krahun tjetër, Nasr këmbëngulë se shkenca është “desakralizuar” dhe “kompartmentalizuar” (Bigliardi 2014, fq. 169).

Në nocionin e tij të shkencës islame, Nasr shpjegon se shkencat natyrore të zhvilluara nga shkencëtarët myslimanë janë të bazuara mbi një studim të përpiktë dhe analitik të natyrës brenda matricës së shpalljes islame. Bërthama e kësaj shpalljeje është *Teuhidi*, parimi i unitetit që qëndron përfund unitetit dhe ndërlidhshmërisë së botës së natyrës (Bigliardi 2014, fq. 169). Për Nasr-in, qëllimi parësor i shkencës islame është që shpалosë këtë unitet themeltar dhe të tregojë “unitetin dhe ndërlidhshmërinë e gjithçkaje që ekziston” (Nasr 2001b, fq. 22). Parë nga ky këndvështrim, realiteti na paraqitet si një tërësi e thurur mirë në të cilën janë të pozicionuara objektet individuale që formojnë lëndën bazë të shkencës (ibid., fq. 25). Është gjithashtu nga kjo pikë specifike e epërsisë që Nasr-i e konsideron shkencën moderne si një anomali duke qenë se ajo e ka konsideruar natyrën si një rend krejtësisht të pavarur dhe autonom. Në vend të kësaj, sipas Nasr-it, shkencat natyrore në civilizimet islame dhe civilizimet e tjera orientale janë gjithnjë të kultivuara brenda një rendi që është i dominuar nga hierarkia dhe integrimi, dhe të përfshira brenda një forme të hyjnishmërisë (Nasr 2001a, fq. 464).

Nga analiza e shkurtër e mësipërme e pikëpamjeve metafizike dhe tradicionale fetare rreth shkencës, është rrjedhimisht me vend që të sugjerohet se kritika e tij ndaj shkencës moderne është e shënjuar nga kriticizma të tjerë mbizotërues nëpërmjet joshjes së tij prej hyjnishmërisë dhe metafizikës. Ne do t'i kthehemi tani Syed Muhammad Naquib al-Attas.

### *Syed Muhammad Naquib al-Attas mbi shkencën islame*

Akademiku i dytë është malajziani Syed Muhammad Naquib al-Attas, i cili është gjithashtu njëri nga përkrahësit më të spikatur të filozofisë islame të shkencës. Megjithatë, ndryshe nga Nasr, ai e lëshon kritikën e tij ndaj shkencës moderne nëpërmjet një kritike të sekularizmit. Sipas al-Attas, sekularizmi është produkti i një historie të gjatë të konfliktit filozofik dhe metafizik në botëkuptimin e njeriut perëndimor (al-Attas 1993, fq. 20).



Al-Attas e gjurmon gjenealogjinë e sekularizmit në Perëndim në keqzbatimin e filozofisë greke në teologjinë dhe metafizikën perëndimore, e cila logjikisht çoi në Rëniesancën e shekullit të pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë. Më pas, në shekullin e shtatëmbëdhjetë, ajo çoi në revolucionin shkencor, dhe më pas akoma, në shekujt e tetëmbëdhjetë dhe të nëntëmbëdhjetë dhe në kohën tonë, në ateizëm dhe agnosticizëm, në utilitarianizëm, materializëm dialektik, evolucionizëm, dhe historicizëm. Sipas al-Attas-sit, elementi i qenësishëm në sekularizim është çmagjepsja e natyrës. Ky koncept është huazuar nga sociologu gjerman, Max Vveber:

“[Është] çlirimi i natyrës nga ngjyresat e saj fetare; dhe kjo përfshin largimin e shpirtave animistë dhe perëndive dhe magjisë nga bota natyrore, duke e ndarë atë nga Zoti dhe duke e dalluar njeriun prej saj, kështu që njeriu nuk mund ta shohë më natyrën si një entitet hyjnor, që kështu i lejon atij të veprojë lirshëm mbi natyrën, ta shfrytëzojë atë sipas nevojave dhe planeve të tij, dhe së kendejmi të krijojë ndryshim dhe “zhvillim” historik. (al-Attas 1993, fq. 18)”

Duhet vënë në dukje se al-Attas pohon që feja nuk është e kundërvënë ndaj desakralizimit të natyrës në qoftë se kjo nënkupton eliminimin nga të kuptuarit tonë të një konceptimi magjik apo mitik të natyrës. Feja i kundërvihet vetëm desakralizimit të saj, domethënë shuarjes së të gjithë domethënies spirituale në kuptimin tonë të natyrës, sikundër mbrohet kjo nga filozofitë sekulare dhe shkenca (al-Attas 2001, fq. 113). Duke qenë se shkenca moderne është njëri nga produktet e procesit të sekularizimit, al-Attas sugjeron që ne duhet të shqyrtojmë në mënyrë kritike:

“metodat e shkencës moderne; konceptet e saj, presupozimet, dhe simbolet e saj; aspektet e saj empirike dhe racionale, dhe ato që çënojnë vlerat dhe etikën; interpretimin që ajo i bën origjinave; teorinë e saj të njohjes; presupozimet mbi ekzistencën e një bote të jashtme, të uniformitetit të natyrës, dhe të racionalitetit të proceseve natyrore; teorinë e saj të universit; klasifikimin e saj të shkencave; limitimet e saj dhe ndërlidhjet me njërin [ose] tjetrin nga shkencat, dhe marrëdhëniet e saj sociale. (al-Attas 2001, fq. 114)”

Nga shqyrtimi i tij kritik, dhe bazuar mbi këndvështrimin se tradita filozofike dhe shkencore islame është e integruar në një sistem metafizik koherent, al-Attas pohon se ka disa ngjashmëri të rëndësishme që gjenden ndërmjet këndvështrimit islam dhe filozofisë së shkencës moderne sa i përket aspekteve të tyre të jashtme, për shembull në terma të burimeve të diturisë; unitetit të mënyrave racionale dhe empirike të të diturit; kombinimit të realizmit, idealizmit, dhe pragmatizmit si themeli konjitiv i një filozofie të shkencës; dhe filozofia dhe shkenca e procesit (al-Attas 2001, fq. 117-118).

Megjithatë, ka disa dallime fundamentale dhe të papajtueshme ndërmjet koncepteve islame dhe perëndimore të filozofisë së shkencës. Dallimi më i thellësishëm është se filozofia islame e shkencës e shikon Shpalljen si burimi i diturisë së realitetit dhe të vërtetës përfundimtare, burimi që ofron themelin për një kornizë metafizike në të cilën ne mund të parashatrojmë filozofinë tonë të shkencës si një sistem të integruar që është përshkrues i atij realiteti dhe asaj të vërtete në një mënyrë që nuk është e hapur ndaj metodave të racionalizimit filozofik sekular, dhe empiricizmit filozofik të filozofisë dhe shkencës moderne (al-Attas 2001, fq. 118). Pika të tjera të dallimit ndërmjet këtyre dy koncepteve të shkencës shtrihen në problemet e burimeve dhe metodave të diturisë. Në kontrast me këndvështrimin perëndimor mbi shkencën, al-Attas pohon se, sipas perspektivës islame mbi shkencën, “dituria vjen nga Zoti dhe përftohet nëpërmjet kanaleve të shqisave të shëndosha, raportimit të vërtetë të bazuar mbi autoritetin, arsyen e shëndoshë, dhe intuitën” (al-Attas 2001, fq. 118).

### *Ismail al-Faruqi mbi Islamin, shkencën dhe modernitetin*

Akademiku i tretë, Ismail al-Faruqi, një arabo-amerikan, e vë theksin te koncepti i monoteizmit dhe esenca e Islamit – parime që ai beson se janë në gjendje të përkthehen në formulimin e diturisë. Kësisoj, al-Faruqi, mbron fuqimisht idenë se myslimanët duhet të zotërojnë të gjithë disiplinat e diturisë moderne, dhe më pas t'i integrojnë ato me botëkuptimin islam (al-Faruqi 1982). Krahasa kësaj, me një "prirje të fortë pragmatike" dhe shqetësim politik (Bigliardi 2014, fq. 170), ai sheh rëndësinë e rizbulimit të parimeve islame dhe ripozicionimin e shkencës në përputhje me botëkuptimin islam. Ai gjithashtu beson se në marrëdhënien ndërmjet shkencës dhe modernizimit, ka një hendek epistemologjik që ka nevojë të mbushet nga mendimi islam, për t'i mundësuar shkencës që të praktikohet në jetën njerëzore në një mënyrë islame. Islami ofron një themel të fuqishëm bazuar mbi racionalitetin dhe një përqasje kritike që është e vërtetuar nga suksesi i shkencës islame në historinë e civilizimit islam. Islami gjithashtu ofron një bazë të fortë për një dialog konstruktiv që i lejon ndërgjegjes njerëzore të krijojë një botë të re të bazuar mbi rëndësinë e bindjes ndaj Zotit.

Al-Faruqi i jep rëndësi rikthimit të myslimanëve në një kuptim të vërtetë të Islamit, unitetit hyjnor dhe implikimeve të tij për jetën e komunitetin. Esenca e Islamit është monoteizmi, i cili përfaqëson të gjithë esencën dhe themelin e Islamit. Në veprën e tij *Al-Tavvhid: Its Implication for Thought and Life* (al-Faruqi 1992), ai orvatet që të shpjegojë doktrinat fundamentale të Islamit nga perspektiva të ndryshme e të ndërlidhura si historia, fetë krahasimore, antropologjia, filozofia, etika, epistemologjia, dhe arkeologjia.

Al-Faruqi refuzon nocionin reduksionist të një realiteti të bazuar mbi pikëpamjen se shkenca është e bazuar vetëm mbi të dhëna empirike, dhe se aksiologjia që shtrihet pas saj është irelevante. Kjo nuk është e vërtetë, për shkak se nuk ka ndarje ndërmjet empirikes dhe aksiologjikes në jetën e vërtetë. Më tutje, me ngritjen e shkencës utilitare pas Luftës së Dytë Botërore, shkenca nuk kishte si objektiv të saj kryesor kërkimin për të vërtetën në lidhje me natyrën, por vetëm një hetim shkencor duke përdorur teknologji specifike për të plotësuar nevojat njerëzore. Ky ndryshim në qëndrimin e shkencëtarëve ka patur gjithashtu një impakt mbi mjedisin, duke bërë që kriza aktuale mjedisore të përkeqësohet. Al-Faruqi gjithashtu thekson se ka dallime madhore në natyrën e shkencës islame në raport me shkencën perëndimore të cilat kanë të bëjnë me konceptin e hyjnishtësisë dhe rrjedhjet për natyrën e veprimtarisë njerëzore (Miriam Abdul Halim 2007, fq. 35). Kësisoj, në botëkuptimin islam shkenca nuk është autonome, por ka një marrëdhënie të fuqishme me besimin mysliman dhe duhet të praktikohet në përputhje me udhëzimet morale dhe etike të dhëna nga Zoti.

### *Ziauddin Sardar-i mbi Islamin, shkencën dhe teknologjinë*

Akademiku i katërt është pakistanezo-britaniku Ziauddin Sardar. Ai e sheh shkencën si një mjet për zgjidhjen e problemeve të civilizimit; pa shkencën, një civilizim nuk mund të mbajë në këmbë strukturat politike dhe sociale dhe nuk mund të plotësojë nevojat themelore (Stenberg 1996, fq. 69). Sardar-i e vë theksin mbi shkencën si një fenomen kulturor. Çdo kulturë ka një këndvështrim të ndryshëm rreth natyrës së shkencës, dhe ushtron influencën e saj mbi shkencën dhe shoqërinë në mënyrë që të adresojë probleme specifike. Kësisoj, shkenca i është nënshtruar influencave kulturore; kultura të ndryshme kanë prodhuar forma të ndryshme të shkencës (Sardar 1977, fq. 28). Kjo gjithashtu i aplikohet dhe shkencës perëndimore, e cila trashëgon ato karakteristika të civilizimit perëndimor që

theksojnë atributin e racionalitetit. Shkurtimisht, Sardar-i e sheh shkencën si socialisht të konstruktuar dhe kyçe në zgjidhjen e problemeve praktike (Bigliardi 2014, fq. 169).

Sardar-i gjithashtu e karakterizon shkencën si një tip të veprimtarisë njerëzore që ka për synim të përfitojë dituri duke përdorur metodologji specifike. Si e tillë, ajo mund të konsiderohet një veprimtari kulturore që është drejtpërdrejt e formësuar nga botëkuptimi i agjentëve që e kryejnë aktivisht këtë aktivitet, gjegjësisht shkencëtarët. Krahas kësaj, Sardar-i argumenton gjithashtu se shkenca nuk është neutrale (value-free), dhe se aktivitetet që kryhen nga vetë shkencëtarët janë tejet të varura, dhe të udhëhequra nga një set i vlerave të kornizuara në kontekstin e një këndvështrimi të veçantë rreth natyrës. Rrjedhimisht, korniza e kërkuar nga shkencëtarët islamë është një kornizë që duhet të jetë në gjendje të udhëheqë veprimtarinë e hulumtimit shkencor në një mënyrë që është etike dhe shmang shkaktimin e një krize. Kur e vështron shkencën si një veprimtari kulturore, Sardar-i kupton se myslimanët duhet të zhvillojnë një shkencë islame të bazuar mbi vlerat e kulturës islame dhe të zbatueshme ndaj shoqërisë islame. Kjo është mjaft e ndryshme nga shkenca perëndimore, e cila e ngre në qiell racionalitetin dhe lirinë ndërkohë që injoron çështjen e etikës në aplikimin e shkencës. Shkenca është gjithashtu e pavëmendshme ndaj çështjeve morale që përfshijnë problematikat e sjelljes së drejtë dhe të gabuar; problematika të tilla nuk mund të gjejnë përgjigje nga shkenca moderne për shkak të neutralitetit së saj. Në këtë rast, përcaktimi se si të përdoret dituria shkencore është në një masë të madhe e mvarur dhe e nxitur nga përdoruesit e saj; aspektet etike luajnë një rol të rëndësishëm në të ndihmuarit e përdoruesit për të përcaktuar atë që është e mirë dhe atë që është e keqe në përdorimin e diturisë shkencore.

Sardar-i më tutje pretendon se shkenca moderne është një produkt i kulturës perëndimore dhe i vlerave perëndimore, dhe përfaqëson një fenomen kulturor që është mjaft i ndryshëm nga vlerat dhe kultura e Islamit. Shkenca islame mbron një koncept holistik të shkencës si dhe një unitet të ngushtë ndërmjet njeriut, diturisë, dhe vlerave që nuk mund të mohohen. Sardar-i gjithashtu përshkruan epistemologjinë e shkencës nga një perspektivë islame, duke përdorur si burim punën e mendimtarit mesjetar me ndikim mjaft të gjerë, Ebu Hamid al-Gazali (Sardar 1977, fq. 30). Sardar-i përdor historinë për të kuptuar zhvillimin e ideve në lidhje me konceptin e epistemologjisë në Islam ndërkohë që në të njëjtën kohë studion filozofinë e shkencës perëndimore.

Epistemologjia e shkencës islame është si një pemë me shumë degë, ku degët përfaqësojnë një gamë të gjerë të disiplinave shkencore. Nga kjo perspektivë, dituria është e ndarë në tre kategori kryesore: (1) e shpallur dhe jo e shpallur; (2) nivelet e obligimit, sic është *farz ajn* (obligative për çdo individ, si namazi, agjërimi) dhe *farz kifaje* (obligim kolektiv – dituria që myslimanët duhet të përftojnë për shoqërinë e tyre dhe për mbijetesën e tyre në këtë botë, siç është dituria mbi shkencën dhe teknologjinë); dhe (3) funksioni social, domthënë, në qoftë se dituria përdoret për mirë ose për keq. Sardar-i mendon se korniza epistemologjike e Gazaliut nuk e ndante shkencën nga humaniteti; praktika e shkencës është një ndërthurje e diturisë së përftuar nga veprimtaritë humane në disiplina të ndryshme shkencore dhe parimet etike të bazuara mbi shpalljen. Kësisoj, shkenca duhet të jetë e lidhur me shoqërinë, dhe shkenca duhet të jetë në gjendje të arrijë qëllime më të larta për një jetë të virtytshme. Problemi i marrëdhënies ndërmjet shkencës dhe Islamit nuk ekziston për shkak të dobësisë tek feja, sepse feja ka nxitur gjithnjë kërkimin për dituri; më saktë, problemi lind nga praktika faktike e vetë shkencës. Rindërtimi i shkencës islame është i bazuar mbi Kur'anin dhe Sunetin, dhe "myslimanët kanë nevojë që të evoluojnë paradigmat e tyre dhe të rijësojnë disiplinat e përshtatshme brenda kornizës konceptuale dhe vlerore të Islamit" (Ahsan et al. 2013, fq. 33).

Një sistem i përshtatshëm vlerash në raport me shkencën është një element i rëndësishëm në zgjidhjen e problemeve brenda kornizës së Islami në mënyrë që të shmangen rrjedhojat negative nga shkenca. Sardar-i dhe grupi i tij, të njohur si Ixhmali, kanë identifikuar dhjetë koncepte kyçe të cilat mund të përkthehen në një sistem vlerash që mund të praktikohet në kërkimin shkencor, gjegjësisht *teuhid*, *khilafe* (mëkëmbësia), *ibadeti* (adhurimi), *ilmi* (dituria), *hallalli* (e ligjshmja), *harami* (e ndaluara), *adli* (drejtësia sociale), *istislahu* (interesi publik), *dhalim* (shmangia e tiranisë), dhe *dija* (shmangia e shkapërderdhjes). Kjo përqsasje ndihmon në ndërtimin e një sistemi vlerash që lidh veprimtaritë shkencore dhe merr parasysh përgjegjësitë sociale të shkencëtarëve. Këto vlera do të formësojnë drejtpërdrejtë veprimtaritë e shkencës dhe teknologjisë (Sardar 1991, fq. 9).

### *Të pajtuarit e shkencës me Islamin: Brezat e rinj*

Debati bashkëkohor për shkencën, Islamin, dhe modernitetin siç është diskutuar nga Nasr, Naquib, al-Faruqi, dhe Sardar është një çështje kritike zgjidhja e së cilës është e rëndësishme në përcaktimin e qëndrimit të myslimanëve përballë shkencës. Megjithatë, ky diskurs i është nënshtruar një ndryshimi domethënës krahasuar me diskursin e kryer nga ata që sapo përmendëm, të cilët nga Bigliardi (2014) klasifikohen si “brezi i vjetër”. Ky diskurs vazhdohet sot nga një grup i ri akademikësh si fizikani iranian Golshani, fizikani iraken Altaie, astrofizikani francez Guiderdoni, dhe astrofizikani algjerian Guessoum. Ata ndajnë të njëjtin qëllim, gjegjësisht atë të mbrojtjes dhe avancimit të shkencës dhe teknologjisë në botën myslimane, por ndërkohë adoptojnë paradigma të ndryshme. Në emërtimin e këtyre figurave të reja të “brezit të ri”, Bigliardi skicon tre diferenca të mëdha në diskursin e tyre krahasuar me brezin e vjetër.

Së pari, brezi i ri përpiqet që të harmonizojë shkencën dhe Islamin, por në përputhje me rregullat dhe dinamikën e shkencës ekzistuese, dhe ata nuk kanë qëllimin e riformatimit të metodologjisë apo vetë shkencës.

Së dyti, brezi i vjetër janë më të prirur për të përdorur një përqsasje sinkretike që merr elementë nga tradita të ndryshme që më pas “trupëzohen dhe u caktohen pozicione të reja brenda një kornize konceptuale në themele islame” (Bigliardi 2014, fq. 175), siç e gjejmë këtë në veprat e Nasr-it. Megjithatë, ka gjithashtu akademikë në gjirin e brezit të vjetër të cilët marrin një përqsasje ekskluzive, për shembull Bucaille, i cili orvatet që të nxjerrë në pah superioritetin e Islamit dhe Kur’anit përballë shkencës, mbi dhe sipër traditave të tjera fetare. Këto përqsasje ndryshojnë nga përqsasja e ndërmarrë nga brezi i ri, të cilët përpiqen që të shmangin pozicionimin në secilin ekstrem në diskutimin e marrëdhënies ndërmjet shkencës dhe Islamit.

Së treti, baza për diskutim e paraqitur nga brezi i vjetër në diskutimin e problematikave shkencore buron nga filozofia e shkencës, dhe i referohet filozofëve si Kuhn dhe Popper. Në krahun tjetër, brezi i ri mbështetet kryesisht mbi ekspertizën e tyre shkencore dhe jo mbi filozofinë kur diskutojnë shkencën dhe fenë.

Rrjedhimisht, mund të shihet në përgjithësi se ka një “zhvendosje konceptuale dhe metodologjike në veprim” në diskutimin e shkencës dhe Islamit (Bigliardi 2014, fq. 176). Brezi i ri ka prirjen që “të marrë plotësisht parasysh zbulimet dhe metodat shkencore” për t’i prurë dobi Islamit dhe bashkësisë myslimane ose Umetit (Guessoum 2011, fq. 354). Për shembull, disa shkencëtarë myslimanë marrin

një përjasje akomoduese në të pranuarit e teorisë së evolucionit si një teori shkencore në mënyrë që të kuptojnë përzgjedhjen natyrore si një mekanizëm specifik për të shpjeguar diversitetin e organizmave (ibid.). Por, shkencëtarët myslimanë duhet të kuptojnë se sfidat e parashtruara nga kultura bashkëkohore shkencore dhe moderniteti nuk kanë asnjë ngjashmëri apo precedent në shoqëritë paramoderne, dhe problematika të caktuara bashkëkohore shkencore nuk janë adresuar gjatë Epokës së Artë të civilizimit islam (Dallal 2010; Iqbal 2009).

“Kur ballafaqohen me realitetet e modernitetit, përfshirë jo vetëm teknologjitë tej mase të ndërlikuara por gjithashtu edhe debatet etike komplekse dhe të zhvilluara në lidhje me shkencën dhe teknologjinë, myslimanët pikëpamjet e tyre mbi shkencën nuk mund t'i formulojnë në izolim nga bota përreth tyre, dhe as nuk është e dëshirueshme për ata që ta bëjnë këtë. (Dallal 2010, fq. 176)”

### *Pikëpamjet e kritikëve të islamizimit të shkencës*

Përpjekjet e akademikëve myslimanë për t'u ballafaquar me sfidën e parashtruar nga shkencat moderne nëpërmjet ndërfutjes së konceptit të islamizimit të shkencës kanë hasur në kritikizëm. Laureati i çmimit Nobel Abdus Salam dhe favoriti i tij Prevez Hoodbhoy besojnë se shkencat janë universale dhe objektive (Salam 1986; Hoodbhoy 1992) dhe nuk është e lidhur me kulturën apo fenë. Krahas kësaj, ajo që shkencëtarët zbulojnë në lidhje me të vërtetën e realitetit fizik do të ishte universalisht e vërtetë (Paya 2013, fq. 162). Këta kritikë adoptojnë përjasjen moderniste ndaj shkencës, teknologjisë, dhe Islamit, dhe përpiqen që ta adaptojnë shkencën moderne për të përmbushur nevojat bashkëkohore të Umetit. Krahas kësaj, shkencat e praktikuar në vendet islame nuk duhet të ndryshojnë nga shkencat perëndimore. Në librin e tij *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (1992, fq. 77–84), Hoodbhoy argumenton se përpjekjet për të formuar një epistemologji shkencore islame të re kanë dështuar, dhe në këtë diskurs që diskutohet nuk ka fort përmbajtje shkencore. Megjithatë, Salam dhe Hoodbhoy nuk e mohojnë rëndësinë si të shkencës ashtu dhe të fesë, i mvëshin funksione të ndryshme atyre si për të lejuar shkencën dhe fenë që të zhvillohen në drejtime të ndryshme (Guessoum 2011). Ata duket se janë pragmatikë, duke këmbëngulur se shkencat janë shkencë dhe feja është fe, dhe të dyja konservohen ndarazi (Inayatullah 1996, fq. 338).

Diskursi mbi shkencën islame nuk ndihmon lëvizjen drejt pasojave praktike (Hoodbhoy 1992; Paya 2013) siç është zhvillimi i teknologjisë apo prodhimi i medikamenteve. Në vend të kësaj, çështjet e nxjerra në pah nga akademikët e shkencës islame janë më të drejtuara ndaj problematikave që janë jashtë arealit të praktikës shkencore siç është sendërtimi i një kornize metafizike islame që përmban interpretime të ndryshme nga mendimtarët të ndryshëm të parimeve metafizike (Paya 2013). Hoodbhoy gjithashtu kritikon përjasjen e paraqitur nga Sardar dhe Nasr për shkak se ata nuk janë shkencëtarë praktikantë. Ndonëse disa aspekte të punës së tyre në historinë e shkencës janë relevante për praktikën shkencore, ata nuk janë të vetëdijshëm për atë se si funksionojnë veprimtaritë shkencore bashkëkohore (Lottalian 1999, fq. 142). Madje edhe në qoftë se shkencat janë prodhuar lokalisht dhe është e ndikuar nga konteksti i saj lokal, ajo sërish mund të jetësohet universalisht. Për shembull, ndonëse zbulimi i vaksinës së antraksit u bazua mbi punën udhëçelëse të Lyi Pastërit në Francë, dhe mbi atë të poliomelitit nga Jonas Salk në Shtetet e Bashkuara, shkencat themelore megjithatë është e zbatueshme në mbarë botën. Në mënyrë të ngjashme, modeli i Ptolemeut jo vetëm që parashtronte themelet e astronomisë në Greqinë e lashtë, por influencoi gjithashtu edhe shkencën arabo-islame.

Për rrjedhojë, shkenca nuk është një fenomen lokal, por më saktë transkulturore dhe transnacionale (Huff 1996).

### *Përfundim*

Diskurset filozofike mbi shkencën janë ndërmarrë si nga intelektualë perëndimorë ashtu dhe ata myslimanë përgjatë dekadave të fundit. Këtu ne i kemi vështruar diskurset ndarazi, siç ato kanë ndodhur në botën perëndimore dhe në botën islame, duke u fokusuar mbi çështjet që trajtohen nga secili grup në domenin e tyre të veçuar të diskursit. Nga atje ne u zhvendosëm drejt përcaktimit të lidhshmërive midis dy domeneve të diskursit duke i krahasuar ato dhe duke zbuluar ngjashmëritë dhe dallimet. Një ushtrim i tillë është i dobishëm në atë se ai na ndihmon që të kuptojmë se si shkenca shihet në këto dy botë, dhe rrjedhimisht në qëndrimet karshi modernitetit, duke pasur parasysh rolin qendror të shkencës në modernitet. Në përpjekjen për të bërë krahasime dhe lidhshmëri të tilla ndërkulturore, ne jemi njëloj të vetëdijshëm për dallimet intrakulturore që ekzistojnë si brenda botës perëndimore ashtu dhe asaj islame në konceptimin e tyre të shkencës.

Në Perëndim, diskutimi është midis “modernistëve” dhe “postmodernistëve” siç është shfaqur nëpërmjet të ashtuquajturave “luftëra shkencore”. Në botën islame, diskutimi është midis përkrahësve të “shkencës islame” dhe atyre që janë kundër kësaj ideje. Si postmodernistët ashtu dhe përkrahësit e “shkencës islame: ndajnë një terren të përbashkët në sajë të kritikës së tyre të shkencës moderne. Megjithatë, themelet epistemologjike mbi të cilat kritika të tilla janë lëshuar, ndryshojnë dukshëm. Postmodernistët ngrejnë në qiell relativizmin dhe refuzojnë esencializmin ose ekzistencën e një të vërtete absolute. Mendimtarët myslimanë, në krahun tjetër, e refuzojnë relativizmin, por përqafojnë esencializmin, mbi bazat se Islami ofron të Vërtetën absolute. “Eksepcionalizmi islam” është ajo që ia pamundëson mendjes myslimane që të pranojë relativizmin/postmodernizmin, si edhe një pozicion të privilegjuar epistemologjik për shkencën. Ky karakter fetar i kritikës myslimane të shkencës mund të duket “mesjetar” për mendjen perëndimore, duke qenë se kjo e fundit ka lëvizur përtej Mesjetës në historinë e saj kulturore dhe intelektuale. Megjithatë, për myslimanin, klasifikimi kronologjik që historiani i bën historisë njerëzore në të lashtë, mesjetare, dhe moderne, është në vetvete një tregues i fitores së modernitetit (perëndimor) mbi të kaluarën e tij, në të cilën myslimane nuk ka përse të bëhet palë. Në krahun tjetër, kritikën perëndimore të shkencës – sidomos kritikën postmoderniste dhe ajo postpozitiviste – janë të bazuara jo mbi fenë, por më saktë mbi filozofitë sekulare humaniste që janë zhvilluar nga tradita intelektuale perëndimore. Beteja ndërmjet modernistes dhe postmodernistes, për shembull, duke se është një *replay* e betejës ndërmjet mendimit iluminist dhe atij kundër-iluminist në Evropën e shekullit të tetëmbëdhjetë dhe të nëntëmbëdhjetë.

Rrjedhimisht, një shqyrtim i diskurseve filozofike mbi shkencën siç ato janë shfaqur si në botën perëndimore ashtu dhe atë islame na ndihmon që të kuptojmë qëndrimet dhe reagimet karshi modernitetit në të dyja kulturat. Në Perëndim, duke pasur parasysh tatëpjetën e fesë, një kritikë e shkencës dhe modernitetit mund të nënkuptojë vetëm një rikthim në humanizëm dhe ngritjen në qiell të vlerave humaniste përballë asaj që perceptohet si një kulturë shkenciste. Në Islam, një kritikë e shkencës dhe modernitetit nënkupton një rikthim në rrënjët fetare të myslimanëve. Pavarësisht nga diferenca në pamje të parë, ato të dyja mund të shihen në një dritë të ngjashme, domethënë, si forma të ri-magjepsjes në një botë moderne të çmagjepsur.

## Referenca

- Abbott, Jason P., and Sophie Gregorios-Pipas. 2010. "Islamization in Malaysia: Processes and Dynamics." *Contemporary Politics* 16, no. 2 : 135–151.
- Ahsan, Muhammad Amimul, Abul Kalam Mohammad Shahed, and Afzal Ahmad, 2013. "Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals." *Global Journal of Management and Business Research Administration and Management* 13, no. 10 : 32–42. al-
- Attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought.
- . 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought.
- al-Faruqi, Isma'il R. 1982. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought.
- . [Isma'il R. al-Faruqi]. 1992. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Ayer, A. J. 1984. *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Unwin Paperbacks.
- Best, Steven, and Douglas Kellner. 1997. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford Press.
- Bigliardi, Stephano. 2014. "The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation." *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 28, no. 2 : 167–186.
- Dallal, Ahmad. 2010. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven and London: Yale University Press.
- Feyerabend, Paul. 1978. *Against Method*. London: Verso.
- . 1982. *Science in a Free Society*. London: Verso.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I. B. Taurus.
- Hart, Kevin. 2004. *Postmodernism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- Hoodbhoy, Pervez. 1992. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala

Lumpur: S. Abdul Majeed and Co.

Huff, Toby E. 1996. "Can Scientific Knowledge be Islamized?" *Social Epistemology* 10, nos. 3/4 : 305–316.

Inayatullah, Sohail. 1996. "Islamic Responses to Emerging Scientific, Technological and Epistemological Transformations." *Social Epistemology* 10, nos. 3/4 : 331–349.

Iqbal, Muzaffar. 2009. *The Making of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Kuhn, Thomas S. (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1977. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakatos, Imre. 1976. "History of Science and Its Rational Reconstruction." In Colin

Howson, ed., *Method and Appraisal in the Physical Sciences*, pp. 1–39. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lotfalian, Mazyar. 1999. "Technoscientific Identities: Muslims and the Culture of Curiosity." Ph.D. diss., Rice University.

Miriam, Abdul Halim. 2007. "A Study of the Thought of Ismail Faruqi on Science, Islam and Modernity." MSc Thesis, University of Malaya.

Nasr, Seyyed Hossein. 1989. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press.

———. 1990. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Boston: Unwin Ltd.

———. 1993. *The Need for a Sacred Science*. London: Curzon Press.

———. 1994. "What Is Islamic Science?" *MAAS Journal of Islamic Science* 10 : 9–20.

———. 1996. "The Islamic Worldview and Modern Science." *Islamic Thought and Scientific Creativity* 7, no. 1 : 6–22.

———. 2001a. *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago and La Salle: Open Court.

———. 2001b. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc.

Paya, Ali. 2013. "How Indigenous Are 'Indigenous Sciences'? The Case of 'Islamic Sciences'." In Arun Bala, ed., *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*, pp. 147–165. Singapore: Palgrave Macmillan.



- Popper, Karl. (1959) 1977. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- . (1963) 1976. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1975. "The Rationality of Scientific Revolutions." In Rom Harre, ed., *Problems of Scientific Revolution: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences*, pp. 72–101. Oxford: Clarendon Press.
- Ravetz, Jerome R. 1990. "Ideological Commitments in the Philosophy of Science." In *The Merger of Knowledge with Power: Essays in Critical Science*. London: Mansell.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouse, Joseph. 1991. "Philosophy of Science and the Persistent Narratives of Modernity." *Studies in History and Philosophy of Science* 22 : 141–162.
- Salam, Mohammad Abdus. 1986. "Islam and Science." *MAAS Journal of Islamic Science* 2, no. 1 : 21–46.
- Sardar, Ziauddin. 1977. *Science, Technology and Development in the Muslim World*. London: Croom Helm.
- . 1991. *Sentuhan Midas: Sains, Nilai dan Persekitaran Menurut Islam dan Barat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Shah, Mohd Hazim. 2001. "Contemporary Muslim Intellectuals and Their Responses to Modern Science and Technology." *Studies in Contemporary Islam* 3, no. 2 : 1–30.
- Shapin, Steven, and Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sorell, Tom. 1991. *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London: Routledge.
- Stenberg, Leif. 1996. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund Studies in History of Religions, vol. 6. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- Zaidi, Ali Hassan. 2006. "Muslim Reconstructions of Knowledge and the Re-enchantment of Modernity." *Theory, Culture and Society* 23, no. 5 : 69–91.
- Burime shtesë
- Bacon, Francis. 1980. *The Great Instauration and New Atlantis*. Edited by J. Weinberger. Arlington Heights, IL: Harlan Davidson.
- Daston, Lorraine. 1991. "History of Science in an Elegiac Mode: E. A. Burt's *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*

Revisited." *Isis* 82, no. 3 : 522–531.

Euben, Roxanne L. 1997. "Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity." *Review of Politics* 59 : 429–460.

Gillespie, Charles Coulston. 1973. "Science and the Enlightenment." In Coulston, *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Habermas, Jurgen. 1986. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.

Hassan, Dzilo. 2012. "The Concept of 'Islamization of Knowledge' and Its Philosophical Implications." *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, no. 3 : 247–256.

Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.

Passmore, John. 1978. *Science and Its Critics*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Quine, Willard Van Orman. 1953. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1969. "Epistemology Naturalized." In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Rabinow, Paul, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

**Date Created**

20/02/2019

**Author**

erasmusi