



## Edukimi si “nxjerrje në sipërfaqe”: Format e arsyes islame

### Description

#### Tim Winter

Burimi: Tim Winter, “Education as ‘Drawing-out’: The Forms of Islamic Reason”, in *Philosophies of Islamic Education: Historical Perspectives and Emerging Discourses*, ed. Mujaddad Zaman and Nadeem A. Memon (New York and London: Routledge, 2016), 26-43.

Nga perspektiva e një teologu, fjala “edukim” ka shumë të ngjarë që t’i japë hov një analize të mospajtimeve lidhur me etimologjinë e saj: a nënkupton pikë së pari fjala latine *e(apo ex)duco* një proces të ngulitjes nga jashtë, apo mos vallë bëhet fjalë, sikurse e lyp edhe kuptimi literal, një “nxjerrje në sipërfaqe”? A është detyra e edukatorit mysliman dhënia e informacioneve duke u udhëhequr nga pohime teocentike apo mos vallë bëhet fjalë për një detyrë të ushqyerjes dhe kultivimit të një forme të virtytshme të jetës dhe të një vetëdije fetare që rron tashmë brenda *homo religiosus*? Është e qartë se të dyja këto do të përfshihen në mënyra të ndryshme në çdo proces pedagogjik mysliman; por gjetja e ekuilibrit midis inputit edukativ dhe zbulimit introspektiv nuk është aspak një detyrë e lehtë. Teksa trajton këtë çështje, kjo ese do të japë disa refleksione mbi domethënien e ‘*akl*-it – që shpesh përkthehet si “intelekt” apo “arsye” – në supozimet udhëzuese të fesë lidhur me natyrën e ngritjes mendore dhe morale. Kjo do të na japë mundësinë që të marrim në shqyrtim pyetjen nëse Islami duhet parë nga teoricienët e tij të edukimit kryesisht si një fe e arsyes apo si një fe e frymëzimit. Nga kjo problematikë varen implikime domethënëse për pedagogjinë dhe projektimin e kurrikulës në kontekstin modern.

Teologët myslimanë dhe teoricienët myslimanë të edukimit shpesh kanë dëshiruar që ta mbrojnë shpalljen si një mbrojtëse sipërore të arsyes, duke e parë shpalljen si një kanon dhe metodë objektive

që iluminon një vete njerëzore që përndryshe është injorante (*xhahile*). Fjala e Zotit, si ligjërim (*nutk*), thuhet se është vetë baza dhe garantuesi i logjikës (*mantik*), dhe Libri e paraqet veten si një varg argumentesh që janë të arritshme nga mendja. Kjo temë është mbufatur pak e nga pak në diskutimet moderne myslimane mbi edukimin teksa këto diskutime janë shfaqur nga apolegjetikat e shekullit të 19-të dhe 20-të – pak a shumë anti-perëndimore dhe anti-krishtera – të cilat kanë qenë të preokupuara që shkrimin e shenjtë ta paraqisnin si një thirrje tipikisht e drejtuar ndaj ‘*akl*-it të njeriut.

Po të lexoni një tekst biblik [thotë Rashid Ridaja, vd. 1935], ju nuk do të gjeni askund fjalën ‘intelekt’ [‘*akl*’], apo ndonjë sinonim për këtë dhunti njerëzore që i ngre qeniet njerëzore mbi të gjithë mbretërinë shtazore, qoftë ajo “depërtim shpirtëror” [*lubb*] apo ‘inteligjencë’ [*nuha*]. Është kështu për shkak se kjo kategori nuk përmendet asnjëherë as në Dhjatën e Re e as në Dhjatën e Vjetër, duke qenë se ajo nuk është një bazë për kuptimin e kësaj feje dhe të argumenteve e leksioneve të saj; dhe as nuk është diskursi fetar i Biblës i orientuar në mënyrë racionale apo i bazuar mbi arsyen. Po aq e dukshme është mungesa e fjalëve “mendim” [*tefekkur*], “përsiatje” [*tedebbur*], dhe vështrim mbi botën, ku të gjitha janë ndër funksionet më të mëdha të intelektit. Në kontrast, intelektu përmendet përafërsisht pesëdhjetë herë me emër në Kuranin Fisnik; fraza “njerëzit me kuptim” [*ulu’-elbab*], që është si të thuash, “njerëzit me intelekt”, përsëritet mbi dhjetë herë, ndërkohë që “njerëzit e përshquajtjes” [*ulu’-nuha*] mund të pikaset gjithashtu, një herë, aty nga fundi i Sures Taha. Krahas këtyre, këto referenca kuranore i zbatohen kryesisht shenjave [*ajeteve*] të Zotit, dhe faktit se ata të cilët ato iu drejtohen, të cilët i kuptojnë ato dhe marrim udhëzim nëpërmjet tyre, janë inteligjentët [*‘ukala*’]. Shumica e këtyre ajeteve i përkasin universit fizik, dhe ato tregojnë për dijen, vullnetin, urtësinë dhe dhembshurinë e Zotit.

(Rida 1985, 195)

Polemika të tilla kanë qenë reagim kundër një besimi evropian në “mosarsyen orientale”, të cilën diskutet imperialiste po i parashtronin si shpjegim për statusin e lindjes si një masë të paditurish që tashmë ishin gati për një lartësim dhe disiplinim perëndimor. Ernest Renan (vd. 1892 AD), në majë të kalit të luftës së triumfalizmit evropian, e sulmoi Islamin si një lloj Judaizmi militant, duke e përshkruar atë si një legalizëm iracional, që refuzonte shpirtin e arsyes dhe që duhej luftuar pa asnjë pikë mëshire. [1] Qe pikërisht kjo atmosferë e polemikës së egër që ashpërsoi kundërpërgjigjen karakteristike moderne myslimane sipas së cilës Islami, në të vërtetë, është në thelb i arsyeshëm, një pikëpamje kjo që në gjirin e disa besimtarëve mori forcë edhe nga polemika gjithnjë e në rritje kundër Sufizmit. Ali Bulaç ka dokumentuar përsëritjen e kësaj tematike Islam = racionalitet, si ndoshta motivi më karakteristik apolegjetik në Islamin e shekullit të njëzet, në Turqi dhe gjetkë. [2] Po ashtu, në mjedisin perëndimor, shumë të konvertuar në Islam pretendojnë se ata tërhiqen nga ato që i cilësojnë si mësimet e qarta dhe racionalisht të aksesueshme të fesë, që thuhet se nuk janë të errësuar nga misteret e stërholluara. [3] Por nuk janë vetëm ata që rojnë brenda Islamit që marrin këtë pozicion. Përshkrimet akademike jo-myslimane, të cilat Renan-in e kanë hedhur pas shpine prej kohësh, sot e tërheqin vazhdimisht vëmendjen drejt rolit qendror që arsyeja dhe logjika luajnë në teologjinë islame. [4] Oliver Leaman, për shembull, ka thënë se “ndërkohë që Judaizmi është i lidhur fuqimisht me etninë, dhe Krishtërimi me një hov të besimit, Islami, në kundërdallim me këto fe, ka përjetuar një hov të suksesshëm duke theksuar racionalitetin dhe evidencialitetin e tij.” [5] Josef van Ess, autori i historisë më të madhe të teologjisë islame që është botuar ndonjëherë në një gjuhë evropiane, del në një

konkluzion me terma pak a shumë të ngjashëm: “Krishtërimi flet për ‘misteret’ e besimit; Islami nuk e ka diçka të tillë. Për Shën Palin, arsyeja i përket arealit të ‘mishit’, për myslimanët, arsyeja, ‘*akl*, ka qenë gjithnjë dhuntia kryesore që Zoti i ka dhënë qenieve njerëzore.”<sup>[6]</sup>

Praktikisht, të gjitha këto përpjekje – myslimane dhe jo-myslimane – për ta portretizuar Islamin si fe e arsyeshme *par excellence* janë përpjekur që të gjejnë rrënjë në tekstin kuranor. “Në vetë-shpjegimin e tij, Kurani përshfaq me të vërtetë,” thotë Leaman, “një angazhim të pazakontë ndaj argumentimit dhe logjikës.”<sup>[7]</sup> Një ekspozitë sistematike e kësaj sa cituam është dhënë nga Rosalind Gwynne.<sup>[8]</sup> Karakterizime të tilla të fesë kuranore si absolutisht mikpritëse ndaj proceseve dialektike të një teologjie natyrore janë tani gjerësisht të pranuar në studimin akademik të Islamit.

Mirëpo, ky ekuacion nuk është se nuk ka kontestime. Në kundërdallim të mprehtë me këtë model të racionalitetit dhe arsyeshmërisë thelbësore islamike, ne vëmë re tendencat fundamentaliste moderne që janë gjithnjë e më të spikatura, të cilat shpeshherë burojnë nga Arabia Saudite dhe të cilat e gjurmojnë prejardhjen e tyre te leximi i mbarsur me kreativitet që Ibn Tejmija (vd. 1328 AD) i ka bërë shkrimin të shenjtë. Ai refuzonte dialektikën sistematike dhe ka qenë dukshëm skeptik mbi pretendimet formale të arsyes në punët e fesë. Mendimtarë si ai pohonin se e vërteta e mbrame, që do të thotë e vërteta që sjell shpëtim, është domosdoshmërisht e shprehur qartë në Libër, nga i cili “Ne nuk kemi lënë mangut asgjë” (Kuran 6:38). Shkrimi i shenjtë është i qartë (*mubin*), dhe Zoti nuk e ka ngarkuar njerëzimin me kërkesën për të zhvilluar interpretime të stërholluara metafizike qoftë për evidencat e Tij në natyrë qoftë për shpalljen specifike të Kuranit. Ata të cilët e bëjnë një gjë të tillë janë fajtorë për nënvlerësimin si të qartësisë së Librit ashtu dhe të qëllimeve të mira të Zotit i cili dëshiron që të gjithë të shpëtohen, përfshirë dhe ata që janë të paaftë të ndjekin një silogjizëm.<sup>[9]</sup>

Si mbrojtësit ashtu dhe minimizuesit e arsyes i bazojnë pozicionet e tyre në tekstin e shenjtë. Cila palë prej tyre është normative? Një mënyrë për t’u përgjigjur mund të jetë që të hidhet vështrimi pas në histori, përtej apolegjitikës moderne, e cila është kaq dukshëm reaguese ndaj historisë koloniale, dhe aty, në kurrikulën e medreseve para-moderne, vërejmë favorizimin mbizotërues të “arsyes”, kundrejt literalizimit Tejminist. Medresetë e bazonin edukimin mbi shkencat e *nadhar*-it, teologjisë formale dhe teorisë ligjore, të mbështetura këto nga një armaturë e fortë logjike. Në përkrahje të kësaj, mund të dokumentohet me lehtësi mbështetja spikatshëm e pakët për fideizmin hanbelit të Ibn Tejmijes, dhe fakti se, në kurrikulumet mesjetare, qendrore ka qenë teologjia e sofistikuar filozofike (manualët e Xhurxhaniut, Ixhiut, Nesafiut, dhe Taftazanit dhe konspektet e mëvonshme të tyre dhe më pas komentaret që ato gjeneruan). Dijetarët e bashkësisë i mirëpritën krahëhapur teologjitë me bazë logjike, të cilat, të skematizuara definitivisht nga Razi, besonin se i gjurmonin rrënjët e tyre në nevojën e hershme të Islamit për të përdorur një formë të dialektikës kundër skizmave dhe e justifikonin veten nëpërmjet referencave ndaj teknikave debatuese të Zotit që gjenden në tekstin e shenjtë. Kelami, sidomos në shprehjet e tij të mëvonshme, e paraqiti veten si një disiplinë ashpërsisht induktive dhe racionaliste, dhe sipas disave edhe më tepër se sa filozofia islame (*felsefe*).<sup>[10]</sup> Një tekst standart i kelamit, si ai i Taftazanit (vd. 1390 AD), *Sherh el-‘Aka’id*, i kushton tre të katërtat e gjatësisë së tij metafizikës sistematike (*ilahijjat*), me pjesën tjetër kushtuar çështjeve të profecisë dhe amshimit që mund të demonstrohen vetëm nëpërmjet shpalljes. E tillë ishte norma klasike islame. E megjithatë, ripërtëritja e vonë post-koloniale e një diskursi tejminist rrënjësor në një botëvështrim të veçantë të qëllimeve të tekstit të shenjtë dhe të urtësisë së besimtarit të zakonshëm nuk mund të flakët tutje si jo-kuranore me kaq lehtësi. Kurani, njëlloj si pjesa më e madhe e shpalljeve profetike, është një renditje *staçato* (me luhatje të forta) dhe ekstatike e kuptimeve, premtimeve dhe parashikimeve. Spikat, por nuk është unik në këtë pikë (mendon për Psalmet, për shembull), se e ndjen fare pak nevojën që të

respektojë nocionet konvencionale të sekuencës tematike.<sup>[11]</sup> Pavarësisht nga tipologjia e teknikave debatuese hyjnore që ka parashtruar Gwynne, pjesa më e madhe e përvojës myslimane nuk e sheh atë si një set i argumenteve kumulative të integruara, por si një ditiramb që e transformon egon njerëzore në një mënyrë afektive. Teksti vërtet përmban argumente, por mbetet dukshëm i pangjashëm me llojin e manualeve sistematike të universit të *medreseve*. Vështirësia e tij e shpeshtë e ka bërë atë gjithashtu një tekst jopremtues për literalistët, dhe madje edhe ata shpesh janë kapur në dallgën mistike që ka përfaqësuar alternativën madhore ndaj epistemologjisë së *kelamit*. Deri kohët e fundit, devotshmëria literalisht e tipikisht e ka gjetur rrugëdaljen e saj jo në fenë pastërtisht formaliste, por në trajtat e sufizmit, tipikisht në petkun saj normativ xhunejdian (nga evlijau i famshëm Xhunejdi sh.p.).

Është e lehtë që të shihet se si ka ndodhur kjo. Një pjesë e madhe e fuqisë së tekstit të shenjtë duket se shtrihet në të qenit e tij i dëgjuar dhe në receptivitetin tonë njerëzor ndaj zërit hyjnor të të Parrëfyeshmit, apo Atij që nuk Përshkruhet me Fjalë. Gjuha dhe imazheria e Librit janë analogjike, jo lineare; ai edukon nëpërmjet pranisë hyjnore të aktualizuar në ligjërimin e pakrijuar të Zotit.<sup>[12]</sup> Këngëzimi apo kantilimi kuranor, arti islamik (si të thuash, ndërmjetësi i të shenjtës) *par excellence*, shfaqet kësodore si një modus pastërtisht joracional i edukimit, i “shpërfaqjes”.

Në vijim kemi një fragment nga Isabelle Eberhardt gjatë një vizite në një xhami të Algjerit.

Kur hyra, ai vend ishte i freskët dhe i errët, dhe një grusht fenerësh qenë i vetmi burim drite. Një ndjenjë e Islamit të lashtë, i qetë dhe i mistershëm.

Ndejta për një kohë të gjatë pranë mihrabit. Diku larg pas nesh, u ngrit një zë i qartë, i kulluar e i lartë, një zë si në ëndërr që ndiqte atë të imamit të moshuar që ishte ngritur në këmbë te mihrabi ku ai recitoi Fatihanë me zërin e tij të përdredhur.

Në këmbë ngjitur me njëri tjetrin, ne të gjithë u lutëm teksa dëgjonim shkëmbimin gjallnues e megjithatë solemn ndërmjet atyre dy zërave. Njëri përpara nesh tingëllonte i vjetër e i ngjirur, por pak e nga pak u bë më i lartë derisa u bë i fortë e i fuqishëm, ndërkohë që zëri tjetër dukej se vinte nga diku lart në thellësi të xhamisë teksa këndonte triumfalisht në intervale të rregullta besimin e tij të patundur e rrezatues në Allah dhe në Pejgamberin e tij... Ndjeva sikur isha pothuajse në ekstazë, gjoksi m'u shtrëngua dhe zemra m'u lartësua drejt viseve qiellore prej nga dukej se vinte zëri i dytë në një ton të haresë melankolike, krejtësisht i përlurur dhe në prehje.

Ah, ç'bukuri të rrish ulur mbi rrogozet e një xhamie të heshtur, larg nga zhurma e pamend e jetës së qytetit, dhe, me sytë mbyllur, me kundrimin e shpirtit kthyer kah qielli... dëgjo këngën e Islamit përjetësisht!

(Eberhardt 2002, 55-6)

Ky është Kurani që edukon nëpërmjet pranisë dhe “shërimit” (17:82), si një balsam për zemrat e lënduara nga dyshimet dhe dëshirat mëkatore. Teksti i shenjtë duket se nënkupton që tragjedia jonë është një tëhuajësim injorant nga Realja, i vetmi burim i tërësisë dhe i sjelljes së duhur, dhe se vetëm

qielli zbret në tokë shiun që ringjall shpirtin. Libri nuk duket se shpëton, apo “shpërfaq”, nëpërmjet analogjive formale apo inferencave statike; ai nuk i mohon këto gjëra, por këmbëngul mbi një epistemologji të “zbritjes mbi zemrën tënde” (2:97), pasi Autori i tij e shpall veten të pakrahasueshëm dhe të paarritshëm nga fakultetet e perceptimit (6:104). Nuk është rastësi që Islami ka treguar një mikpritje historike ndaj platonizmit, gjë kjo që është përmendur me keqardhje nga mbrojtësit e një racionalizmi të presupozuar si averroist, por e vërejtur me hollësi nga Henry Corbin dhe të tjerë; dhe kjo i duhet atribuar jo vetëm zakonisht platonik për ta zbrëthyer të gjithë larminë në Burimin tërësisht unitiv – kaq i pëlqyeshëm nga refuzimi i Islamit për një triun apo diferencim të tjetër brenda Kryezotit – por gjithashtu edhe për ndjesinë se, sikurse në *Timaeus*, Ai manifestohet estetikisht, dhe, veçanërisht, muzikalisht, në terrenin e krijimit. Ioni, në dialogun e hershëm me Sokratin, pranon se, si këngëtar i poezive, ai është një instrument të cilin e luan një fuqi e mbinatyreshme. Dhe Profeti Muhamed, njëlloj si ai, është një harpë eoliane: era “e luan” atë, ndërkohë që personësia e tij vdekatore nuk kontribuon asgjë në këtë pikë; Zëri që “nxjerrë jashtë” si rrjedhje është tingull dhe prani e kulluar e të Padukshmes. Edukimi që Zoti i bën atij ndodh kaq larg nga klasa e shkollës aq sa ai është “analfabet”. Kurani, i përshkruar në një hadith si “një fyell i drunjtë nga soji i Davudit/Davidit”,<sup>[13]</sup> kuptohet në këtë sens mjaft platonik si zëri i nënshtresës hyjnore të krijimit; është muzika e vërtetë e sferave.<sup>[14]</sup> Si rrjedhje, ngjitja drejt Tij nuk bëhet nëpërmjet fuqive të “baltës sonë të pistë” që copëtojnë logjikën, por nëpërmjet përfuturit të një veshi të vërtetë dhe mbrojtur me dashuri që mund ta dëgjojë këtë muzikë ashtu siç ajo e ka hak. Të mësuarit e vërtetë, sikurse thoshte Suhravardi, është një arratisje nga qyteti i arsyes drejt viseve të egra ku mund të gjendet Zoti.<sup>[15]</sup> Ky është edukim jo nëpërmjet akumulimit të premisave dhe argumenteve, por nëpërmjet thellimit të ndërgjegjes sonë ontologjike.

Ndoshta, sikurse mund ta kenë përfytyruar disa shpirta, ky është leksioni i prologut kuranor për historinë ku Djalli, Iblisi, bie nga rahmeti, apo nga hiri. Zoti i ka urdhëruar aradhët e ëngjëjve që të ulen në sexhde përpara Ademit, krijesës së përgjumur e të sapokrijuar, dhe ata ashtu bëjnë, “përveç Iblisit”, i cili proteston, “Ti më ke krijuar mua nga zjarri, kurse atë nga balta” (7:12). Prej kësaj, ky adhurues krenar i Zotit Një, i cili përdor logjikën për t’i bërë bisht urdhërit të Zotit, dëbohet për t’u bërë fatkeqësia e botës.<sup>[16]</sup> Teksa kanë medituuar për këtë histori, disa sufijnë e kanë marrë ata si një paralajmërim të merituar ndaj mbështetjes mendjemadhe e krenare mbi arsyen dhe, si e tillë, kundër mëkatit të parë, i cili zuri fill në një silogjizëm. Urdhëri i Zotit, për të dashurit e Tij, është mëse i mjaftueshëm; bukuria e Tij i bën të kota të gjitha argumentet. Le të shohim çfarë thotë Rumi:

O mjeshtër, (ti duhet të shmangësh) analogjinë që të ulëtat shqisat nxjerrin sa i përket Shpalljes që nuk njeh caqe.

Nëse veshi yt shqisor është i përshtatshëm për (të kuptuar) gjërmën (e Shpalljes), dije se veshi yt që recepton të padukshmen (kuptimin e saj) është i shurdhër.

Ai që pruri i pari analogji të tilla të pavlera në praninë e Nureve të Zotit qe Iblisi.

Ai tha, “Pa dyshim, zjarri është më i mirë se dheu: unë jam prej zjarri, kurse ai (Ademi) prej dheut të pistë”.



(Nicholson 1926, 184-5)

Për këtë lexim të Kuranit, lexim ky që ka një ndikim të pamasë (dhe Rumi mbetet i pasfiduar si poeti më i madh i Islamit), dashuria është Buraku, kafsha e mrekullueshme me flatra që na ndihmon të ngjitemi drejt dijes së vërtetë. Arsyjeja, kali i teologëve formalë, është një pjesë e fisme e krijimit të Zotit, por është dëshpërimisht i ngadaltë dhe i kufizuar.

Inteligjenca është (si) noti nëpër detra: ai (notari) nuk shpëton: ai mbytet në fund të meselesë.

Lëre notin, lëri krenarinë e armiqësinë të shkojnë; ky nuk është as Drini as një lumë (dosido), është oqean;

Dhe, (është) Oqean i thellë pa strehë: tutje si kashtë i fshin të shtatë detërat.

Dashuria për të zgjedhurin është si anije: rrallëherë e gjen fatkeqësia; për pjesën më të madhe është shpëtim.

Shite inteligjencën e blej hutimin: inteligjenca është opinion, kurse hutimi është vegim (i menjëhershëm).

Flijo kuptimin tënd në prani të (Muhamed) Mustafasë – e thuaj: “*Hasbi Allah, Zoti më mjafton.*”

(Nicholson, 1926, 349-50)[\[17\]](#)

Kështu, myslimanët e kanë gjetur veten të shpërndarë në një spektër mjaft të gjerë epistemologjik. Kurani është i hapur ndaj kaq shumë receptimeve sa që Ibn Rushdi, ‘racionalisti’ ikonë arab, i ka përdorur ajetet e tij si raste tipike të induksionit racional,[\[18\]](#) ndërsa racionalistë myslimanë modernë si Fazlur Rrahmani e përdorin atë për të flakur tutje trillet mistike. Kurrikulumet e medreseve kanë qenë në një masë dërrmuese dialektike, dhe jo frymëzuese.[\[19\]](#) Por fakti i origjinës së “pakrijuar” të Kuranit tek qiellorja e ka bërë atë gjithashtu edhe teofaninë e teofanive, një fakt plotësisht mistik, forma apo tingulli i të cilit frymëzon një ekstazë që duket se e “shpërfaq”, Zotin në mënyrë më të besueshme se sa ç’mund ta bënte çdo inferencë logjike.

Në këtë mënyrë, Kurani duket se është rrënja autentike e dy disiplinave të cilat marrëdhëniet reciproke i kanë të mbrasura me polemikë: teologjia sistematike formale (*kelami*) dhe Sufizmi (*tesavufi*). Sufizmi bie në sy se ka munguar në kurrikulumin skolastik, i cili historikisht i ka dhënë një vend të posaçëm kelamit. Tekstet e teologjisë formale kanë qenë ato që kanë përkufizuar ortodoksinë; e megjithatë, ato duket se kanë pasur një ndikim më të vogël mbi mendjet e pjesës më të madhe të myslimanëve se sa

Sufizmi emocional i mistikëve si Rumi, pesimizmi i të cilëve lidhur me *nadhar*-in (hetimin racional) spikat. Edukimi formal ka qenë i përqendruar nëpër medrese, të cilat bashkëjetonin në mënyra të ndryshme me teqen sufite – skenë e një pedagogjie mjaft të ndryshme kjo e fundit -, e cila, kurrsesi periferike, ka qenë shpesh më në harmoni me preokupimet e devotshmërisë popullore. Dëshira e masave për qasje të drejtpërdrejtë për tek e shenjta ashtu dhe për një lexim me bonsens të kuptimit të dukshëm të tekstit të shenjtë garantuan popullaritetin e pandërprerë të Sufizmit për shekuj me radhë.

Mendimtarë të tillë si Gazaliu, të cilët janë normativë në Sunizëm, kanë folur për kelamin si një disiplinë e vlefshme brenda hapësirës së saj thelbësisht apolegjetike dhe madje edhe terapeutike; si një mjet i dobishëm që do vringëllitur kundër gabimeve formaliste, ku spikasin ato të filozofëve avicenianë dhe mutezilitët. Si për të rrëzuar ata të cilët e karakterizonin teologjinë myslimane si mohuese të racionalitetit të Zotit, ai këmbëngulte se rregullat formale të logjikës kanë një vlefshmëri objektive që duhet të karakterizojë fuqinë dhe aktet hyjnore.<sup>[20]</sup> Megjithatë, sikurse nënkupton itinerari i karrierës së tij, ai e shihte përvojën e brendshme, ose ajo çka ai e quan “shijimi” (*dheuk*), si sipërore; ndonëse ajo kurrësesi nuk mund të sfidojë të vërtetat e nxjerra nga teologjia; më saktë, ajo ofron një argument më autentik për to.

Përpara kalbëzimit modern të dikotomisë së vjetër, proceset e ripërtëritjes sintetike – të cilat shpesh janë mbështetur mbi individë të lavdëruar si “ripërtëritës” (*muxheddidun*) të shekujve përkatës të tyre – ofruan një dinamikë kyçe për fenë dhe historinë islame. Tendencat e perceptuara si të pasakta, apo madje edhe heretike, shpesh u kuptuan si pasojë e një mungese ekuilibri karshi njërit tip të epistemologjisë në kurriz të tjetrit, kur medreseja apo teqeja sufite kishin një përmbajtje të tepruar në kurriz të njëra tjetrës, duke dëmtuar kështu kontrapunktin ndërmjet të dyjave. Gazaliu (vd. 1111) mbahet mend si rasti më i qartë dhe më i sukseshëm i polemistit i cili rigjallëroi sintezën dhe simbiozën. Pretendentë të tjerë mund të jenë Ibn Arabiu (vd. 1240), Abdyrrahman Xhamiu (vd. 1486 AD),<sup>[21]</sup> Ibn Kemali (vd. 1534 AD), Shah Vali Allah el-Dehleviu (vd. 1762 AD), dhe Seit Nursiu (vd. 1960 AD). Sachiko Murata dhe William Chittick kanë reflektuar gjerë e gjatë mbi këtë metabolizëm të brendshëm islamik të një epistemologjie të dyfishtë, simbiotike në mënyrë komplekse, duke e identifikuar kelamin me parimin e të nxjerrurit të inferencave lidhur me Zotin si pangjashmëri (*tenzih*) – kategorizimi dyjar i atributëve hyjnore si Emra të Ashpërsisë dhe Emra të Bukurisë ka qenë ndoshta fryti më i njohur.<sup>[22]</sup> Këto dy rrjedhoja të pashterueshme të postulatit të monoteizmit ecin krahas krahas si konstante binjake përgjatë gjithë historisë religjioze myslimane. Secila sosh ka qenë zakonisht e vënë në arealin e saj, në formën e saj të ligjërit, dhe madje edhe, me raste, në shprehjen rituale dhe autoritetin e strukturuar të saj.

Ky *modus vivendi* mjaft i stabilizuar u gërrye gjithnjë e më tepër në periudhën moderne, kur teologjitë sintetike u sfiduan nga modernistët dhe fundamentalistët, kur të dy këta të fundit, për arsye të ndryshme, kishin zhvilluar një mungesë rehatie me misticizmin dhe kelamin, dhe të cilët konceptuan një devotshmëri ‘post-çytetërimore’ në të cilat antinomitë dhe diskutet paralele u përjetuan si prime destabilizuese dhe u ndrydhën. Atje ku dikur cinizmi ndaj teologjisë racionalizuese e shprehte veten nëpërmjet misticizmit, si me disa prej autorëve më të shquar hanbeli,<sup>[23]</sup> format më të vona të këtij cinizmi shpesh janë ndërthurur edhe me refuzimin e Sufizmit po ashtu. Në kushtet e një post-tradicionalizmi, i drejtuar nga ministritë modernizuese dhe centralizuese të arsimit, apo edukimit, modeli i vjetër binar i edukimit islamik mund të përshkruhet sot si i shpartalluar. Kurrikulat dominante shtetërore të fesë, që përgjithësisht kanë për synim të promovojnë një fe quietiste civile (që nuk angazhohet kundër paudhësive politike sh.p.), nuk e kanë mbushur hendekun e lënë nga institucionet e mëdha *medrese* të të kaluarës; akoma më pak kanë kompensuar ato humbjen shpirtërore dhe

estetike që ka prurë mbyllja e institucioneve me përrshpirtshmëri të përrshkallëzuar, sikurse janë teqet sufite dhe esnafët. Kjo, mund të hamendësojmë, është njëra nga arsyet për thelbin qartazi të cekët dhe të furishëm të një pjese të madhe të diskursit islamist e aktivist të brezit tonë. Shkollat shtetërore kanë përçuar një ndjesi të vagullt por emotive të përkatësisë myslimane, por nuk kanë arritur të ngulisin dhembshurinë, estetikën, apo urtësinë apo qoftë edhe arsyet e thella dialektike për përkatësi. [24] Të privuar nga qasja në një edukim serioz teologjik, por pa asnjë qasje ndaj iluminacionizmit e përrndritjes sufite, e cila ka qenë kontrapunkti tradicional i tij, nxënësit dhe studentët myslimanë kanë përherë e më tepër prirjen të adaptojnë stile sekulare të jetës apo qoftë dhe leximet jomistike të Ibn Tejmijes. [25]

Për të sugjeruar se si mund të evoluojë apo si mund të rikuperohet ndonjë formë e edukimit autentik mysliman duke patur parasysh kolapsin e këtij rregullimi të vjetër binar, dobiprurëse mund të jetë që të fokusohemi në periudhën e hershme kur kjo dikotomi e dukshme vështirë se ka ekzistuar. Përpara shekullit të tretë, nuk ka qenë e zakonshme që të mbaheshin shënime përvojat e brendshme dhe “shpalosjet, *keshf*”, dhe rrjedhimisht nuk është gjithnjë e lehtë që të përrshqohet se si ato ndërvepronin me regjistra të tjerë të diskursit fetar, apo se si e transformonin të tërën. Megjithatë, ka të ngjarë që një integrim i ngushtë të ketë qenë normal. Ka qenë pa diskutim kështu sa i përket balancës ndërmjet “arsyes dhe shpalljes”, të cilat, sërish, në dy shekujt e parë nuk duket se janë përjetuar si parime dikotomike. [26] Teologët mutezili të cilët u shfaqën aty nga fundi i kësaj periudhe duket se kanë qenë të parët që kanë propozuar një tension të tillë (*‘akl-i* në tension me *nakl-in*, apo traditën), dhe ndonëse teologët në fund vendosën të mbanin një qëndrim kundër Mutezilizmit për shkak të tendencës së tij për të zgjeruar lirinë njerëzore në mënyrë të atillë sa që zvogëlonte rrënjësisht fuqinë e Zotit, polariteti që mutezilitë kishin identifikuar mbeti një temë, duke vërtetuar jetëgjatësinë e tij në disa konkteste të ndryshme autonome sunite.

Përpara këtij dyzimi ndoshta të pashmangshëm (i cili në ekstremet e tij çoi në transhentalizmin e thatë – Zamakshariu qesh me sufite për shkak se ata e dashurojnë Zotin [27] – ose në ringjalljet me sa duket ismailite të teorive të lashta ‘lindore’ të mishërimit hyjnor), *fik’h-u*, ‘kuptimi’, duket se ka nënkuptuar një përvojë të integruar të trupit, mendjes, dhe frymës (*nefsit*). Në periudhën e brezit mbas Pejgamberit, apo, le të themi, periudhën apostolike, *‘akl-i*, një fjalë që më vonë evoloi në mënyra kontestuese, tregonte në thelb vetë *fik’h-un*. Ky, pa dyshim, ka qenë vëzhgim i Muhasibiut, i marrë rishtazi nga Gazaliu në projektin e tij të riintegrit. [28] Për myslimanët e parë, dija nuk përrftohej nëpërmjet itinerarëve formalisht alternativë dhe ndoshta përplotësues. E vërteta jepej në *vestigia dei*-n evidente në natyrë, e cila në mënyrë mistike vinte në punë ‘zemrën’, një proces ky i lehtësuar nga shpallja e posaçme në tekstin e shenjtë, dhe të cilit i ishte dhënë një rezultat diskursiv nga kjo shpallje. *‘Akl-i*, apo *fik’h-u*, nuk ishin parime apo metoda të vetmuara; më saktë, çdo evolucion që ato nënkuptonin në sferat e teorisë së paqartë logjike ishte rrjedhojë e një epistemologjie me zanafillë unitive, për të cilën Kurani, në totalitetin e tij zanor dhe diskursiv, ishte kyçi. Misticizmi i vetë Pejgamberit, i ilustruar me shembull në ngjarjet e jetës së tij, siç ishte Ngjitja (*mi’raxh*), nuk ishte një lloj i ngazëllimit afektiv i shkëputur nga fushat e *‘akl-it* apo *fik’h-ut*, por ishte njëri nga shprehjet dhe rezultatet dramatike të tij.



Në këtë mënyrë, në Islamin parak, fjala 'akl' buiste në një fushë semantike elastike e gjithëpërfshirëse. Një hadith përshfaq veçanërisht përkufizimet e mëvonshme themeltare juridike të vënies së njeriutpara përgjegjesisë (*tekliif*): "Pena nuk mban shënim veprat e tri [tipeve të] njerëzve: atij që flen derisazgjohej, atij që mendërisht është i pashëndetshëm derisa të rifitojë shëndetin (*hatta ja'kil*), dhe fëmijëspërpara se të arrijë pjekurinë" (Ibn Hanbeli, AH 1313. Fq. 104). Në një hadith të ngjashëm lexojmë:

Katër [lloje njerëzish do të shfaqësohen] në Ditën e Ringjalljes: një njeri i shurdhër i cili nuk mund të dëgjonte, një person i marrë [*ahmak*], një njeri i thyer në moshë, dhe një njeri i cili vdiq në periudhën [ *fetre*] përpara rënies së një feje dhe mbërritjes së një tjetër feje.

(Ibn Hanbeli, AH 1313. Fq. 24)

Këtu zëri pejgamberik shpjegon së të qenit i ndërgjegjshëm është ajo çka e përkufizon statusin tonë si njerëz. 'Akl-i është ajo çka na bën ne njerëz dhe na dallon nga rendet e tjera të krijimit për të cilat nuk do të ketë gjykim eskatologjik.

Në hadithe të tjerë, lihet të kuptohet një portretizim më abstrakt i mendjes.

Kur Zoti krijoi 'akl-in, Ai e urdhëroi atë që të vinte – dhe ai erdhi. Më pas Ai e urdhëroi atë që largohej – dhe ai u largua. Më pas Ai tha: "Nuk kam krijuar diçka më të fisme se sa ti. Nëpërmjet teje Unë marr dhe nëpërmjet teje Unë jap."[\[29\]](#)

Ka një mori shembujsh të tillë. Është e qartë se feja e re e çmonte së tepërmi arsyen dhe inteligjencën, ndonëse në një mënyrë të zhdërvjellët dhe intuitive që nënkuptonte një përkufizim më të gjerë se sa kuptimi i zakonshëm bashkëkohor për "mendjen" (një parim i të qenit i ndërgjegjshëm ky që presupozohet në mënyrë reduksioniste se ka një bazë pastërtisht neurologjike). Pikënisja qe korpusi i 'argumenteve të Zotit', sikurse e përshkruan Gwynne arsyetimin e vetë Kuranit, i cili krijoi një shteg që fryma e Islamit të parë të shihte mendjen me një konsideratë të lartë (dhe ç'është e vërteta, një pjesë e vëzhguesve të parë të krishterë të Islamit kanë argumentuar se feja e re ishte inferiore ndaj Krishterimit për shkak të theksit të saj mbi arsyen dhe mungesën e interesit nga ana e saj për misterin).[\[30\]](#)

Nevoja për të filtruar kanonin e gjerë të haditheve me mjete sistematike jo vetëm të autentifikimit tekstual por gjithashtu edhe me metoda analogjike të nxjerrjes së ligjeve garantoj që prej dijetarëve të pritej një saktësi intelektuale (me përjashtim e atyre hanbelive të cilët preferonin shndërrimin në antologji të materialeve të pamasa që shpeshherë ishin të dyshimta). Gjenerimi i një elite eksperte ishte një rrjedhojë e domosdoshme jo vetëm e evoluimit të kundërpërgjigjes së Islamit ndaj kërcënimeve të reja intelektuale, por edhe e kompleksitetit të qenësishëm dhe sasisë së madhe emasive të vetë teksteve themeltare. Natyra e atyre teksteve e bëri Islamit një kontekst jopjellor përfundamentalizmin ekzoterik; sërish, literalizmi pati prirjen që ta çonte bashkësinë në drejtim të Sufizmit, dhe jo drejt një ekzoterizmi mendjelehtë.

Materialet e hershme, të cituara sa më sipër, nuk i referohen askund intelektit në mënyrë skolastike, ndonëse ato filluan që të citoreshin nga ata të cilët evoluuan përkufizime të tilla. Më saktë, ato materiale tregojnë një sens të përgjithshëm humanist se integriteti ynë mbahet në këmbë nga shqyrtimi racional, një parim që qëndron në themel të aksiomave të devotshmërisë, sikurse janë formulimi i kujdesshëm i qëllimeve, shqyrtimi i vetes, dhe përjashtimi i emocionit dhe egotizmit nga ekzegjeza e teksteve të shenjta. Si rrjedhojë, 'akl-i mishëron në mënyrë qendrore parimin e njohjes së vetes dhe kontrollit mbi veten (fjala 'akl në origjinë ka kuptimin "të shtrëngosh", "t'i vësh pengojca një kafshe"); dhe kjo e ka vendosur pa dyshim Islamit në kampin e antikëve të cilët të gjithë filozofinë e filluan me frazën e Delfit, "njoh veten". Disiplina e Sufizimit u shfaq pjesërisht për të ofruar mekanizma formalë për kufizimin e "bishës" së egos, dhe Gazaliu pa me qartësi se sa e domosdoshme ishte kjo për kryerjen e çdo zgjedhjeje teorie objektive në *nadhar* (hetim racional).<sup>[31]</sup> Islami i parë kishte nisur një projekt njerëzor integruar që bashkonte funksionet trupore (nëpërmjet ligjeve dhe ritualeve të pastërtisë të praktikuara dhe vlerësuara në mënyrë të ndërgjegjshme) me marrëdhëniet sociale, jetën politike dhe ekonomike, adhurimin formal, dhe dhuntitë e shpirtit. Sikurse ia ka përkujtuar Gazaliu breznisë së tij, qëllimi i çdo trajte të ligjit të shpallur ishte që ta lartësonte njerëzimin nëpërmjet përkujtimit të Zotit; dhe ky "përkujtim" (*dhikr*) lypte një ndërgjegjshmëri që cilësohej se ishte e pandashme nga arsyeja.

Për Gazaliun, dhe rrjedhimisht edhe për myslimanët sunitë normativë, mendja e disiplinuar, në njëfarë kuptimi, është identike me *sunetin*, precedentin pejgamberik. *Fik'h*-u, përfshirë – dhe madje sidomos – aspektet rregullatore praktike, është inteligjencë, e jo thjesht një mekanizëm i rendit fizik dhe shoqëror. Këtu Islami u largua nga këmbëngulja klasike evropiane mbi një dyzim midis trupit dhe mendjes. Racionalizmi i vërtetë, pra, përndërimi për mrekullinë e 'akl-it, duhet të përmbajë detyrimisht një besim në dijen e lindur, për shkak se përvojat e shqisave janë inadekuata për të shpjeguar se si kemi arritur të njohim gjëra të caktuara. Ka të vërteta të caktuara, siç janë ato aritmetike, të cilat i përjetojmë si intuitive dhe si të rrënjësura në një dije të lindur. Edhe dija etike gjithashtu është *a priori*:<sup>[32]</sup> ajo "përjashtëzohet", apo "nxirret", duke qenë se buron nga 'akl-i, e kuptuar si perceptimet e urta të tërësisë njerëzore (*kemal*), përfshirë edhe truporen (krahaso me atë çka Merleau-Ponty e quan "subjekti-trup"). Rrjedhimisht, arsyeja e vërtetë është një dije nëpërmjet përkujtimit (*dhikr*); dhe ne e kemi parë se kjo të sjellë ndërmend *Timaeusin*. Ajo që ne dimë është ajo çka ne ia kemi arritur që ta sjellim në kujtesë, që është arsyeja përse Themeluesi (Muhamed Mustafaja sh.p.) është "vetëm një përkujtues" (88:21), ndërkohë që edhe Kurani gjithashtu është "një përkujtues; dhe cilido që dëshiron, do të mbajë mend" (84:54). Për të arritur këtë "sjellje në kujtesë", dhe rrjedhimisht për të shpjeguar misterin e dukshëm të dijes që kemi *a priori* për aksiomat dhe etikën,<sup>[33]</sup> na kërkohet që të ekzistojmë në një ekuilibër të harmonishëm që ngërthen trupin, intelektin dhe veten në një subjekt të vetëm njerëzor, një *omnium, el-insan el-kamil*. Vetëm një qenie e tillë, e rregulluar në mënyrë dialektike nga *kelami* dhe e disiplinuar emocionalisht nga Sufizmi, është e aftë për arsye të vërtetë, për 'akl-in, dhe

kësisoj është e aftë që të “përjashtëzohet”, apo “nxirret”.

Konsensusi klasik suni, teksa evoloi disiplina të reja për t’i bërë ballë sfidave intelektuale dhe shoqërore me të cilat ballafaqohej një ymet post-arabik, ka qenë i preokupuar që të restauronte mirëqenien e këtij subjekti njerëzor, duke konservuar veten unitive parake islame nëpërmjet një armature komplekse të mekanizmave mbrojtës që e ruanin bashkësinë dhe besimtarin individual nga një gamë e gjerë e rreziqeve filozofike dhe sociale. Vetëm ata dijetarë të cilët Gazaliu i emërton si *hashvije*, pretendonin se Islami dhe vizioni i tij parak mund të mbrohej në mënyrë adekuate pa sistemet intelektuale dhe spirituale të evoluara nga ulemaja. Sikurse e kemi parë, bashkësia e ka refuzuar me këmbëngulje tendencën *hashvije*: Islami do të bëhej një fe e sofistikut intelektual dhe shpirtëror, e jo një fundamentalizëm naiv dhe i cënueshëm. Vetja islamike do të ishte një sinergji e trupit (i rregulluar nga *fik’h-u*), intelektit (i lëmuar nga kelami), dhe shpirtit (i thelluar nga Sufizmi); dhe në vizionin normativ gazalian, ishte pikërisht kjo harmoni që do të manifestonte dhe konservonte tërësinë origjinale të subjektit islamik.

Konkluzion: Disa implikime bashkëkohore

Ministritë moderne myslimane të arsimit – vendosmëria e të cilave për të kopjuar modelet perëndimore ka gjeneruar atë lloj të psikës së tëhuajësuar që duket se përkrah me lehtësinë më të madhe si sekularitetin ashtu dhe fundamentalizmin – mund të gjejë baza për një reflektim kthjellues në diskutime të vona që janë zhvilluar në botën perëndimore. Në përsiatjet e tyre për veten bashkëkohore në dukje të fragmentuar, filozofët sekularë kanë eksploruar një gamë të gjerë melhemesh. Disa prej tyre kanë theksuar rëndësinë e rigjetjes së një urtësie të trupëzuar si një bazë për dijen, dhe mendimtare të caktuara feministe, si Irigaray, këtë e kanë vendosur në qendër të epistemologjisë së tyre.<sup>[34]</sup> Të tjerë kanë mbrojtur idenë e një rikthimi sekular të teknikave antike shpirtërore të meditimit apo ritualit.<sup>[35]</sup> Lëvizje të tilla nxiten nga një sens se subjekti i pas-lluminizmit është në frikë, si dhe nga frika se mos rezultati përfundimtar i zbërthimit bashkëkohor i përbërjes trup-mendje-shpirt mund të jetë një reagim i vrullshëm kundër njërit prej, apo një kombinimi të, këtyre tre parimeve (shumë forma të qenësishme të kulturës rinore e nënkuptojnë tani këtë mungesë ekuilibri). Sekulariteti, i cili bëri shumëçka për të shkaktuar këtë zbërthim, apo disagregim, përforcohet më tutje nëpërmjet kësaj.

Fakti nëse një shpalosje e tillë e 'akl-it ka për të mbizotëruar edhe në shoqëritë myslimane mund të varet nga jo vetëm fatet e agjendave perëndimorizuese por gjithashtu edhe nga dallga aktuale e zellit *hashvije* dhe shenja të tjera të pangatërrueshme të rënies kulturore dhe dështimit pedagogjik mysliman. Nëse ka ndodhur që një tension i nënkuptuar ndërmjet trupit, mendjes, dhe shpirtit ka ofruar një *point d'appui* për tendencat sekulariste që përfundimisht bënë të mundur shembjen e angazhimit të krishterë në Europë dhe fragmentimin e vetes perëndimorë, [36] atëherë është e nevojshme të pranojmë se nëpërmjet ndikimeve moderne, e njëjta tendencë fragmentuese po iu jep formë një pjese të shoqërive më domethënëse bashkëkohore islamike. Largimi modern nga kelami dhe Sufizmi, si dhe nga tekstet e ripërtëritjeve të mëdha sintetike që riintegruan disiplinat e ndryshme të Islamit, ka prodhuar një intelektualizëm dhe habitus shpirtëror mysliman të fragmentuar dhe të varfëruar, i cili, mund të parashikojmë, nuk do t'i rezistojë për shumë kohë tendencave çmagjepsëse që kanë shkaktuar atrofien e Krishterimit evropian, dhe prevalencën e asaj çka Charles Taylor e quan "njëtrajtshmëria e ndjerë" e modernitetit. [37]

Reagimi më i dukshëm ndaj këtij kërcënimi, i cili manifestohet aktualisht në kapërcyellin fundamentalist e tejminist drejt një fuqizimi të besimtarit individual aq sa ai të bëjë zgjedhje më të thella lidhur me ligjin, doktrinën dhe politikën, së bashku me diskreditimin e konsensusit të hershëm sunit, ka të ngjarë që t'iu shërbejë të njëjtave rezultate të padëshirueshme që sollën në Europë pretendimet e Reformacionit për marrëdhënien e ndërgjegjes individuale me shkrimin e shenjtë. [38] Një kapërcyell protestant drejt individuale, dhe një revoltë kundër vijimësisë dhe konsensusit kumulativ të trashëguar, ka filluar tashmë. Edukuesit që janë të etur të shmangin një sheshim sekular të kulturës së studentëve myslimanë, ndërkohë që vijojnë të jenë vigjilentë për pasojat jo më pak rrafshuese të fundamentalizmit, do të duhet të mbështeten mbi urtësinë idealit islam të një veteje njerëzore të integruar, e cila e balancon ngulitjen me "nxjerrjen në sipërfaqje", dhe të respektojë realizueshmërinë e marrëveshjes së lashtë lidhur me "arsyen dhe frymëzimin". Autoriteti i konsensusit klasik do të duhet të ruhet në njëfarë mënyrë.

Duke pasur parasysh historinë e fundamentalizmit, kapërcyelli tejminist ka për të dalë se është përçarës dhe auto-disfatist dhe duket se nuk ka të ngjarë të rikthejë unitetin parak social dhe ideor për të cilin aq shumë krekoset. E megjithatë, alternativa nuk është më e nduarnduarshme. Institucionet myslimane të edukimit të futura në botën e modernitetit të vonë, në të cilin qeveritë orvaten të diktojnë kurrikula të unifikuara ndërkohë që shoqëria zberthen në epistema të papajtueshme, nuk mund të mbështeten më mbi modelin mysliman, që përsëritet historikisht, të një dysie mederese-teqe, të cilën ne e kemi përshkruar në këtë ese. I shkatërruar si nga regjimet sekulare kombëtare ashtu dhe nga fundamentalizmi i ri, ai metabolist sot është jo vetëm i pakthyeshem, por madje edhe i harruar në një masë të gjerë. Duke pranuar këtë, edukimi mysliman duhet të bëjë kujdes nga një nostalgji e kotë teksa teorizon strategjinë e tij të rikthimit të burimit, apo *ressourcement*. Sikurse paralajmëron Taylor:

Procesi i çmagjepsjes është i pakthyeshem. Aspirata për t'u rimagjepsur [...] tregon për një proces tjetër, i cili vërtet mund të riprodhojë tipare që janë analoge me botën e magjepsur, por jo se e rikthen atë në çfarëdo kuptimi të thjeshtë.

(Taylor 2001, 287)

Megjithatë, imponimi i vazhdueshëm i mesit të shekullit të njëzet i modeleve perëndimore gjithashtu duket si një nostalgji e pafrytshme, që vetëm sa mund të intensifikojë destabilizimin aktual të identitetit mysliman dhe të acarojë paqeverisshmërinë e shoqërive myslimane. Tipe të reja institucionesh dhe kurrikulash lypset që të rikthejnë çfarë mund të rikthehet nga urtësia fetare e kahershme, e ruajtur në teologjinë rigorozisht racionaliste si dhe në inspiracionalizmin shpirtëror dhe etikën, nëse ka për të patur ndonjë perspektivë për rikthimin e tërësisë së leximit të tekstit të shenjtë të këtij civilizimi. Megjithatë, duhet të ketë një vetëdije të dëlirë se përplotësueshmëria e vjetër e disiplinave dhe institucioneve mund të mos jetë më e përshtatshme apo e realizueshme.

Përktheu: Arjol Guni

## Referenca

[1] “Në kohën aktuale, parakushti thelbësor për përhapjen e civilizimit evropian është shkatërrimi i gjërë semite *par excellence* ... shkatërrimi i Islamit ... Islami është mohimi më i plotë i Europës: Islami është fanatizëm... E ardhmja, zotërinj, është, pra, e Europës, dhe vetëm e Europës... Kjo është luftë e përjetshme, luftë e cila do të marrë fund vetëm kur biri i fundit i Ishmaelit të vdesë në mjerim, apo të dëbohet me anë të terrorit në thellësitë e shkretëtirës.” (Ernest Rénan, *De la part des peuples sémitiques dans l’histoire de la civilisation*, discours d’ouverture du cours de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au College de France [Paris: Michel Lévy, 1862], 27–8.)

[2] Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (Istanbul: Endülüs, 1990); një shembull i këtij zhanri në përkthim është Hilmi Ziya Ülken (përkthyesi në turqisht i Spinozës dhe Rusosë), *Islam Dü?üncesi* (Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1947); përkthimi në frëngjisht nga Gauthier Dubois, Max Bilén, dhe Hilmi Ülken, *Pensée de l’Islam* (Istanbul: Fakülteler Matbaas?, 1953).

[3] Anne-Sophie Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts* (Leiden: E.J. Brill, 2004), 116–26.

[4] Një shkollë më e vjetër, e asociuar me nxënësit e Leo Strauss, e ruan ende idenë e një ‘ortodoksie’ islamike që luftoi kundër ‘racionalizmit’ helen; por veprat e Dimitris Gutas, Robert Wisnovsky, dhe Peter Adamson e kanë diskredituar në një masë të madhe këtë tezë.

[5] Oliver Leaman, ‘Arguments and the Qur’?n,’ 55–67 në Leaman (ed.) *An Encyclopedia of the Qur’?n* (London: Routledge, 2005), shiko fq. 55.

[6] Josef van Ess, *The Floëering of Muslim Theology* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2006), 153–4.

[7] Leaman, 65. Shiko gjithashtu J. Waardenburg, ‘Faith and Reason in the Argumentation of the Qur’?n,’ në *Perennitas: Studi in Onore di Angelo Brelich* (Rome: Edizioni dell’Ateneo, 1980), 619–33.



[8] Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qurʾān* (London and New York: Routledge Curzon, 2004), 203: “Arsyetimi dhe argumenti janë kaq integralë për përmbajtjen e Kuranit dhe kaq të pandashëm nga struktura e tij sa që ato në shumë mënyra i kanë dhënë trajtë vetë ndërgjegjshmërisë së dijetarëve kuranorë.”

[9] Shiko Racha el Omari, ‘Ibn Taymiyya’s “Theology of the Sunna” and His Polemics with the Ashʿarites,’ fq. 101–122 e Yossef Rapoport dhe Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Shiko gjithashtu Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Në thelb, teoria e Anjum, të cilën ai e gjen tek Ibn Tejmija, është se uniteti mysliman mund të rivendoset dhe se stabiliteti politik mund të forcohet nëse teologjia dhe sistemet ligjore të sendërtuara në mënyrë logjike lihen mënjanë, së bashku me klerin që i përcjell ato, kështu që masave të besimtarëve iu lejohet që të kenë mirëbesim në prirjen e tyre natyrore (*fiʿra*), duke përzgjedhur dijetarë, sundimtarë, dhe lëvizje në përputhje me këtë. Mbetet për t’u parë nëse ajo çka rezultoi nga ‘Pranvera Arabe’ do ta justifikojë këtë optimizëm tejminist, dhe jo kujdesin e ulemasë tradicionale.

[10] Për një justifikim të këtij pretendimi, Eric Ormsby, *Ghazālī: the Revival of Islam* (Oxford: Oneworld, 2008), 47. Ormsby vë në dukje se rrëzimi që Gazaliu iu bën filozofëve arabë bazohej mbi racionalitetin dhe një qasje të kelamit: “si një shkencë e dialektikës, që mbështetet mbi argumentin dhe kundërgjendjen, teologjia zotëronte një mekanizëm të brendshëm për korrigjimin e vetes.”

[11] Ndonëse nuk mungojnë teoritë që propozojnë një të tillë, si teza *naʿm* e Amin Ahsan Islahi; shiko përmbledhjen e vlefshme në Neal Robinson, *Discovering the Qurʾān: A Contemporary Approach to a Veiled Text* (London: SCM, 1996), 271–283.

[12] Për Kuranin anagogjik, shiko Louis Massignon, tr. Benjamin Clark, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 94–8.

[13] Bukhārī, *Faḥṣṣat al-Qurʾān*, 31.

[14] Për përvojën e tekstit të shenjtë si një ngjarje mbi të gjitha mistike, shiko Jean-Michel Hirt, *Le Voyageur nocturne: Lire à l’infini le Coran* (Paris: Bayard, 2010).

[15] John Renard, *Seven Doors to Islam* (Berkeley and London: University of California Press, 1996), 233.

[16] Hirt, 41–50.

[17] “*Hasbij Allah*” është “Zoti më mjafton” (Kuran 9:129).

[18] Gwynne, 26.

[19] Është e qartë se ky është një përgjithësim; vëreni, në veçanti, rëndësinë e Saadiut, Hafizit, dhe Rumiut në kulturën e medresesë së Azisë Jugore.

[20] Taneli Kukkonen, ‘Possible Worlds in the *Tahfut al-Falʿifa*: Al-Ghazālī on Creation and Contingency,’ *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), 479–502.

[21] Për një shembull mjaft ndriçues në përkthim, shiko Nicholas Heer (tr.), *The Precious Pearl: al-J?m?'s al-Durra al-F?khira, Together ëith His Glosses and the Commentary of ?Abd al-Ghaf?r al-L?r?* (Albany: State University of New York Press, 1979).

[22] Sachiko Murata dhe William C. Chittick, *The Vision of Islam* (London and New York: I.B. Tauris, 1994), 251–3.

[23] Hanbelizmi ka qenë jashtëzakonisht pjellor në literaturën sufite: si në rastet e Abdullah Ensariut, Rashidudin Mejbudiut (ndoshta shafi, po hanbeli në shumëçka), dhe Abdylkadir el-Xhilani. Kjo është regjistruar në mënyrë të spikatur në Ibn Kajjim, *Medarixh el-Salikin*. Në mënyrë të ngjashme, shkolla edhe më literaliste dhe anti-racionalizuese e doktrinës dhe e jurisprudencës, ajo Dhahirite, ka konverguar në mënyra domethënëse dhe jo rastësore me misticizmin e Ibn Arabiut.

[24] Krahasoni, për shembull, shoqërinë tuniziane, thellësisht të ndarë ndërmjet sekularistëve dhe fundamentalistëve tejministë, ku, pjesërisht, rezultat ka qenë imponimi i një sistemi arsimor thellësisht modern dhe pozitivis (Driss Abbassi *Quand la Tunisie s'invente: entre Orient et Oçident, des imaginaires politiques* [Paris: Éditions Autrement, 2009], 67–76), dhe situatën në Senegal, ku tarikatet sufite kanë vijuar që të jenë aktive në edukimin masiv në periudhën moderne, duke i kufizuar, me sa duket, të dyja tendencat (Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913* [Athens OH: Ohio University Press, 2007], 79–85).

[25] Duhet shtuar këtu patjetër se Ibn tejmija nuk ishte një kundërshtar i Sufizmit në të gjitha manifestimet e tij; më e sigurtë është që ai të konsiderohet një censurues i ashpër i praktikave të ndryshme që në kohën e tij asocioheshin shpesh me Sufizmin. Kjo e vë atë në kontekstin më të gjerë të auto-kriticizmit sufi. Shiko Daphna Ephrat, 'Purifying Sufism: Observations on the Marginalization and Exclusion of Undesirable and Rejected Elements in the Earlier Middle Period (late fourth/tenth to mid-seventh/thirteenth centuries,' *Al-Qantara* 35 (2014), 255–76.

[26] "Nuk ka asnjë dyshim në qëndrimin e lashtë mysliman, arsyeja dhe shpallja apo arsyeja dhe Sheriati nuk ishin të dallueshme nga njëra tjetra." Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1966), 104.

[27] Zamakhshariu, *Kashsh?f*, për Kuran 3:31.

[28] Al-??rith al-Mu??sib? (ed. ?usayn al-Quwwat?), *al-?Aql wa-fahm al-Qur'?n* (botimi i dytë: D?r al-Kind? and D?r al-Fikr, 1398/1978); Ab? ??mid al-Ghaz?!, *Ihy?' ?Ul?m al-D?n* (Jeddah: D?r al-Minh?j, botimi i dytë i rishikuar 1434/2013), I, 305–327 (K. al-?ilm, b?b 7).

[29] ?al?? al-D?n al-Munajjid, *al-Isl?m wa'l-?aql ?al? aw' al-Qur'?n al-Kar?m wa'l- ?ad?th al-nabaë?* (Beirut: D?r al-Kit?b al-Jad?d, 1976), 40: hadithi klasifikohet si 'i mirë' (*xhejjid*); shiko al-Murta?? al-Zab?d?, *It??f al-s?dat al-muttaq?n bi-shar? I?y?' ?ul?m al-d?n* (Cairo: al-Maymaniyya 1311), I, 455.

[30] Sidney H. Griffith, 'Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians,' në *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 4 (1979), 63–87.

[31] Ghaz?!, 6, 656 (Dhamm al-ghur?r, Bay?n a?n?f al-mughtarr?n, ?inf 1).

[32] Kjo nuk diskutohet nga Esharizmi, i cili thjesht orvatet që të mohojë se një dije e tillë është në

vetvete e mjaftueshme për të na bërë ne moralisht përgjegjës.

[33] Dhe ndoshta, nëse Chomsky ka të drejtë, dija jonë për një gramatikë të përgjithshme universale.

[34] Luce Irigaray, përkth. Carolyn Burke, dhe Gillian C. Gill, *An Ethics of Sexual Difference* (London: Athlone Press, 1993).

[35] Shiko esetë në Clare Carlisle and Jonardon Ganeri, *Philosophy as Therapeia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[36] Eksponenti i madh i kësaj pikëpamje në gjirin e teologëve myslimanë evropianë ka qenë, pa dyshim, i ndjeri Tage Lindbom; shiko, për shembull, tekstin e tij *Myth of Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), një libër ky që ka patur një ndikim të madh mbi vetë-kuptimin e Islamit aktual evropian.

[37] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2007), 307.

[38] Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: Hoë a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2012).

**Date Created**

25/10/2021

**Author**

erasmusi