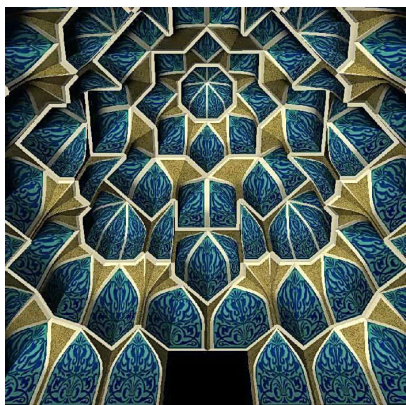




Tre pikëpamje të shkencës në botën islame

Description

Ibrahim Kalin

Burimi: Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in the Islamic Word," in God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives Ed. T. Peters, M. Iqbal and S.M. Haq (London and New York: Routledge, 2016), 4-41.

Vështirë se ka ndonjë temë aq të mundimshme dhe jetike për botën bashkëkohore islame sa çështja e shkencës moderne. Që nga takimi i saj më i hershëm me shkencën moderne perëndimore në shekujt 18-të dhe 19-të, botës islame i është dashur të merret me shkencën për arsye praktike dhe intelektuale. Në nivelin e nevojave praktike, shkenca moderne shihej si *sine qua non* për avancim dhe mbrojtjen e vendeve muslimane në fushën e teknologjisë ushtarake. Organi politik osman, i cili, ndryshe nga pjesët e tjera të botës islame, ishte në kontakt të drejtpërdrejtë me fuqitë evropiane, ishte i bindur se rënia e tij politike dhe ushtarake ishte për shkak të mungesës së mekanizmave të duhur mbrojtës kundër ushtrive evropiane. Për të mbushur këtë boshllëk, një sërë reformash masive uprezantuan nga Mahmudi II me shpresën për të ndaluar rënien e shpejtë të Perandorisë dhe u krijuan një klasë e re oficerësh ushtarakë dhe burokratësh, të cilët u bënë pika e parë e kontaktit midis botës tradicionale të Islamit dhe Perëndimi modern laik.^[1] Një projekt i ngjashëm, në fakt më i suksesshëm, u prezantua në Egjipt nga Muhamed Ali, aspiratave të të cilit më vonë iu dha një zë i ri nga Taha Hussain dhe brezi i tij. Lajtmotivi i kësaj periudhe ishte ai i praktikitetit ekstrem: bota muslimane kishte nevojë për fuqi, veçanërisht fuqi ushtarake, për të qëndruar përsëri në këmbë, dhe teknologjitë e rejtatë fuqizuar nga shkenca moderne ishin e vetmja mënyrë për ta pasur atë.^[2] Konceptimi modern i shkencës si një mjet pushteti do të kishte një ndikim të thellë në marrëdhëniet midis botës muslimane dhe shkencës moderne, e cila atëherë barazohej me teknologjinë, përparimin, fuqinë dhe prosperitetin—një mënyrë perceptimi ende e përhapur në mesin e masave në botën islame.

Niveli i dytë i takimit midis besimeve tradicionale dhe shkencës moderne ishte i një natyre intelektuale me pasoja të qëndrueshme, më e rëndësishmja prej të cilave ishte riformësimi i vetëperceptimit të botës islame. Duke përdorur analizën e Husserl-it për *Selbstverständnis*, një term kyç në antropologjinë e Husserl-it të “njeriut perëndimor”, von Grunebaum e konsideron pranimin e shkencës moderne si një pikë kthese në vetë-vështrimin e qytetërimit tradicional islam dhe qasjen e tij ndaj histories.^[3] Madje një nga temat e përsëritura të kësaj epoke, dmth., papajtueshmëria e besimeve tradicionale me diktatin e shkencës moderne, është shprehur me forcë në një fjalim të Atatürkut, themeluesit të Turqisë moderne, i cili ishte po aq i vetëdijshëm për urgjencat praktike të Turqia e pasluftës së Pavarësisë sa ç’ishte edhe i angazhuar me pasion në krijimin e një identiteti të ri për popullin turk: ?

Ne do të marrim shkencën dhe dijen nga kudo që të jenë dhe do t’i vendosim në mendjen e çdo anëtarit të kombit. Për shkencën dhe për dijen, nuk ka kufizime dhe kushte. Për një komb që insiston të ruajë një mori traditash dhe besimesh që nuk mbështeten në asnjë provë logjike, përparimi është shumë i vështirë, ndoshta edhe i pamundur.”^[4]

Në një shkallë relativisht më të vogël, përplasja domethënëse midis premisave laike të shkencës moderne dhe botëkuptimit tradicional islam u mundësua, për shumë intelektualë muslimanë, falë botimit të leksionit të famshëm të Renanit “*L’Islamisme et la Science*” dhënë në Sorbonë në 1883, në të cilin ai argumentoi fuqishëm për irracionalitetin dhe paaftësinë e popujve muslimanë për të prodhuar shkencë. Për ne sot, sulmi pothuajse racist i Renanit ndaj besimit islam dhe shpallja e vrazhdë e pozitivizmit si feja e re e botës moderne ka pak kuptim. Megjithatë, ishte një hapje e syve për inteligjencën muslimane të asaj kohe në lidhje me mënyrën se si u prezantuan arritjet e shkencës

moderne perëndimore. Të kryesuar nga Xhemaludin Afgani në Persi dhe Namik Kemali në Perandorinë Osmane, intelektualët myslimanë morën përsipër detyrën për t'iu përgjigjur asaj që ata e konsideronin si shtrembërim të shkencës moderne në duart e disa filozofëve antifetarë, dhe prodhuan një diskurs të konsiderueshëm mbi shkencën moderne me gjithë entuziazmin dhe konfuzionin e kohërave të tyre të trazuara.^[5] Siç do të shohim më poshtë, Afgani, ndër të tjera, mishëroi mendësinë e kohës së tij kur e bazoi apologjinë e tij historike kundër Renanit në supozimin se nuk mund të kishte asnjë përplasje midis fesë dhe shkencës, qoftë ajo tradicionale apo moderne, dhe se shkenca moderne nuk ishte asgjë tjetër veçse shkenca origjinale e vërtetë islame e dërguar përsëri, nëpërmjet Rilindjes dhe Iluminizmit, në botën islame. Në të njëjtën mënyrë, nuk ka asgjë në thelb të gabuar me shkencën moderne, dhe është përfaqësimi materialist i shkencës ai që qëndron në zemër të të ashtuquajturës polemika fe-shkencë.^[6] Namik Kemal iu bashkua Afganit me një përgënjeshttrim të tijin ndaj Renan-it, në librin “Renan Mudafanamesi” (Mbrotja kundër Renanit), duke u fokusuar, ndryshe nga Afgani, në arritjet shkencore të arabëve, përkatësisht në vendet muslimane të së kaluarës.^[7] Ndryshe nga këta intelektualë myslimanë që u përpoqën ta vendosnin shkencën moderne brenda kontekstit të botëkuptimit islam, një numër shkrimtarësh të shquar të krishterë në botën arabe duke përfshirë Xhurxhi Zaydan (v. 1914), Shibli al-Shumejl (v. 1916), Farah Antun (v. 1922) dhe Jakub Sarruf (v. 1927), filluan të mbrojnë pikëpamjen laike të shkencës moderne si një mënyrë për t'iu bashkuar rrugës evropiane të modernizimit, duke marrë kështu një qëndrim kryesisht filozofik dhe laik mbi debatin e vazhdueshëm midis fesë dhe shkencës.^[8]

Këto dy qëndrime ndaj shkencës moderne janë ende me ne sot pasi vazhdojnë të përfaqësojnë ambiciet si dhe dështimet e botës islame në lidhjen e saj eluzive me shkencën moderne. Vendet islame shpenzojnë miliarda dollarë çdo vit për transferimin e teknologjisë, edukimit shkencor dhe programeve kërkimore. Qëllimi i vendosur nga osmanët në shekullin e 19-të ka mbetur pak a shumë i njëjtë: fitimi i pushtetit nëpërmjet avancimit teknologjik. Për më tepër, martesë financiare midis shkencës dhe teknologjisë, e filluar me revolucionin industrial, e bën gjithnjë e më të vështirë kërkimin e ‘shkencës së pastër’ dhe përfundimi për botën myslimane dhe perëndimore bëhet teknologji dhe jo shkencë. Vullneti i vendeve islame për të marrë pjesë në procesin e modernizimit nëpërmjet transferimit të teknologjisë errëson dimensionin filozofik të problemit, duke çuar në llojin e të menduarit të thjeshtuar dhe reduktues, të cilin do ta prekim së shpejti.

Sa i përket sfidës intelektuale të paraqitur nga shkenca moderne, vështirë se mund të thuhet se është pakësuar ose zhdukur, pavarësisht nga pakësimi i ndikimit të pozitivizmit dhe aleatëve të tij midis të diturve. Ekziston një situatë e veçantë në vazhden e ngritjes së filozofive të reja të shkencës me zhvillime të reja në kërkimin shkencor, duke u shtrirë nga rrëzimi i pozitivizmit dhe materializmit fizik deri te mekanika kuantike dhe antirealizmi. Vala postmoderniste ka tronditur besimin tonë në shkencë me pasoja shumë përtej fushës shkencore, dhe shumë studentë dhe intelektualë të rinj myslimanë nuk shohin asnjë problem në adoptimin e qëndrimeve relativiste dhe antirealiste të Kuhn-it ose Feyerabend-it. Diga e shkencës moderne është thyer, supozohet se feja dhe shkenca tani mund të fillojnë të flasin me njëra-tjetrën, ndërsa e vërteta është se asnjëra nuk ka një qëndrim të fortë, sepse të dyjave u është hequr vlera e së vërtetës nga filozofitë anti-realiste dhe relativiste të kohës sonë. Popullariteti i diskutimeve aktuale të filozofisë së shkencës në vendet muslimane është tregues i natyrës së paqëndrueshme të temës si dhe historisë së saj të gjatë në mesin e inteligjencës muslimane.^[9]

Nuk do të ishte e vështirë të thuash se bota bashkëkohore islame është e kapluar nga sfidat e këtyre dy këndvështrimeve të ndryshme, por të lidhura, të cilat formësojnë perceptimin e saj për shkencën në një sërë mënyrash themelore. Nga njëra anë, qeveritë dhe elitat qeverisëse e vendeve islame e

konsiderojnë si prioritetin më të lartë që të vazhdojnë me garën globale të inovacionit teknologjik nga komunikimet dhe inxhinieria mjekësore te industria e armëve dhe teknologjia satelitore.^[10] Argumentet për të kundërtën shihen si thirrje për t'i rezistuar procesit të pakthyeshëm të modernizimit, ose për prapambetje, në rastin më të mirë. Nga ana tjetër, është bërë e ditur se pasojat e aplikimit të shkencave moderne natyrore në fusha që nuk janë cenuar kurrë më parë paraqesin kërcënim serioz për mjedisin dhe jetën e njeriut. Kjo shoqërohet me kërcënimin e shndërrimit të shkencës moderne në pseudo-fenë e epokës, duke e detyruar fenë në margjinat e shoqërisë moderne, ose të paktën duke e bërë atë çështje zgjedhjeje personale dhe etike sociale. Kjo krijon një konflikt të hidhur të vetëdijes në mendjen muslimane, një konflikt midis fuqisë së shenjtë dhe asaj të kësaj bote, midis besimit dhe saktësisë shkencore, dhe mes të parit të natyrës si libri kozmik i Zotit dhe si një burim shfrytëzimi dhe sundimi.

Kur shikojmë diskursin aktual mbi shkencën në botën islame, shohim një sërë tendencash dhe pozicionesh konkurruese, secila me pretendimet dhe zgjidhjet e veta. Pa pretenduar se janë shteruese, ato mund të klasifikohen në tre tituj si pikëpamje etike, epistemologjike dhe ontologjike/metafizike të shkencës. Pikëpamja etike/puritanike e shkencës, e cila është qëndrimi më i zakonshëm në botën islame, e konsideron shkencën moderne si në thelb neutrale dhe objektive, duke u marrë me librin e natyrës ashtu siç është, pa asnjë përbërës filozofik apo ideologjik të bashkangjitur me të. Probleme të tilla si kriza mjedisore, pozitivizmi, materializmi etj., të cilat të gjitha lidhen me shkencën moderne në një mënyrë ose në një tjetër, mund të zgjidhen duke i shtuar një dimension etik praktikës dhe mësimdhënies së shkencës. Pozicioni i dytë, të cilin mund ta quajmë pikëpamje epistemologjike, ka të bëjë kryesisht me statusin epistemik të shkencave moderne fizike, pretendimet e tyre të vërteta, metodat e arritjes së njohurive të shëndosha dhe funksionin për shoqërinë në përgjithësi. Duke e marrë shkencën si një konstrukt shoqëror, shkolla epistemike vë theks të veçantë në historinë dhe sociologjinë e shkencës. Së fundi, pikëpamja ontologjike/metafizike e shkencës shënon një zhvendosje interesante nga filozofia në metafizikën e shkencës dhe pretendimi i saj më i rëndësishëm qëndron në këmbënguljen e saj në analizën e themeleve metafizike dhe ontologjike të shkencave moderne fizike. Siç do të shohim më poshtë, është pikërisht kjo shkollë, e përfaqësuar, ndër të tjera, nga mendimtarë të tillë myslimanë si Seyyid Hossein Naasr dhe Naquib al-Attas, që koncepti i shkencës islame i referohet, një koncept ky që ka shkaktuar një diskutim të madh. si dhe konfuzion në qarqet intelektuale islame.

Shkenca si shërbëtor i Zotit: Dimensioni i Etikës Sociale

Qëndrimi më i zakonshëm ndaj shkencës në botën islame është ta shohësh atë si një studim objektiv të botës së natyrës, përkatësisht si një mënyrë për të deshifruar shenjat e Zotit në librin kozmik të universit. Shkencat natyrore zbulojnë kodet hyjnore të ndërtuara në kozmos nga Krijuesi i tij, dhe duke bërë këtë, e ndihmojnë besimtarin të mrekullohet me mrekullitë e krijimit të Zotit. E parë nën këtë dritë, shkenca funksionon brenda një kuadri fetar, megjithëse haptazi të thjeshtuar. Imazhi i shkencës si dekoder i gjuhës së shenjtë të kozmosit është padyshim i vjetër, duke u kthyer në shkencat tradicionale islame, qëllimi i të cilave nuk ishte vetëm gjetja e drejtimit të kibles ose e kohës së lutjeve, por edhe për të kuptuar realitetin e gjërave ashtu siç janë. E interpretuar si e tillë, shkenca është

padyshim një sipërmarrje fisnike dhe pikërisht në këtë kuadër intelektualët myslimanë, kur u ndeshën me ndërtuesin e shkencës moderne në shekujt 18-të dhe 19-të, nuk hezituan të përkthejnë fjalën 'ilm (dhe shumësin e saj 'ulum) për shkencën në kuptimin e shkencave moderne fizike.[\[11\]](#)

Ky qëndrim mund të shihet më së miri në mesin e pararendësve të modernizmit islam, veçanërisht në mesin e atyre që e trajtuan çështjen e shkencës si problemin më urgjent të botës islame. Xhemaludin el-Afgani në sulmin e tij të famshëm ndaj 'materialistëve', dmth, Hakikat-i mazhab-i naichiri ue bayan-i hal-i nachiriyani, i përkthyer në arabisht nga Muhamed Abduh si al-Radd 'ala'l-dahrijin, u angazhua në një betejë të vetëshpallur për shpëtimin e shkencës nga pozitivistët, betejë për të cilën ai mori mbështetje si nga historia e shkencave islame ashtu edhe ato moderne. Në përgjigje ndaj Renanit ai u shpreh:

Nëse është e vërtetë se feja myslimane është një pengesë për zhvillimin e shkencave, a mund të pohohet se kjo pengesë nuk do të zhduket një ditë? Si ndryshon feja myslimane në këtë pikë nga fetë e tjera? Të gjitha fetë janë intolerante, secila në mënyrën e vet. Feja e krishterë, dua të them shoqëria që ndjek frymëzimet dhe mësimet e saj dhe formohet sipas imazhit të saj, ka dalë në periudhën e parë për të cilën sapo aludova; këtij e tutje e lirë dhe e pavarur, duket se ajo përparon me shpejtësi në rrugën e përparimit dhe shkencës, ndërsa shoqëria myslimane nuk e ka çliruar ende veten nga tutela e fesë. Megjithatë, duke kuptuar se feja e krishterë i ka paraprirë fesë myslimane në botë për shumë shekuj, nuk mund të mos shpresoj se shoqëria muhamedane do të ketë sukses një ditë të thyejë lidhjet e saj dhe të marshojë me vendosmëri në rrugën e qytetërimit sipas mënyrës së shoqërisë perëndimore... Jo Nuk mund ta pranoj që kjo shpresë t'i mohohet Islamit.[\[12\]](#)

Zëri i Afganit, i cili u përkrah nga figura të tilla si Muhamed Abduh, Sejid Ahmed Khan, Rashid Rida, Muhammad Ikbal, Mehmet Akif Ersoy, Namik Kemal, Said Nursi dhe Farid Uexhdi, ishte mishërimi i ndjenjave të kohës: shkenca moderne nuk është asgjë veçse shkencë islame që u kthye në botën islame nëpërmjet porteve të Rilindjes dhe Iluminizmit Evropian. Me fjalë të tjera, shkenca nuk është një ndërmarrje specifike për kulturën dhe si e tillë nuk është pronë ekskluzive e asnjë qytetërimi. Afgani shprehet në këtë mënyrë:

"Gjëja më e çuditshme nga të gjitha është se ulematë tanë këto ditë e kanë ndarë shkencën në dy pjesë. Njërin e quajnë shkencë myslimane dhe një shkencë evropiane. Për shkak të kësaj ata i ndalojnë të tjerët të mësojnë disa nga shkencat e dobishme. Ata nuk e kanë kuptuar se shkenca është ajo gjëja fisnike që nuk ka lidhje me asnjë komb, dhe nuk dallohet nga asgjë përveç vetvetes. Përkundrazi, gjithçka që dihet njihet nga shkenca, dhe çdo komb që bëhet i njohur bëhet i njohur përmes shkencës. Burrat duhet të jenë të lidhur

me shkencën, jo shkenca me burrat. (...)

Babai dhe nëna e shkencës janë prova, dhe prova nuk është as Aristoteli as Galileo. E vërteta është aty ku ka prova, dhe ata që e ndalojnë shkencën dhe diturinë me besimin se po e ruajnë fenë islame janë me të vërtetë armiq të asaj feje. Feja islame është feja më e afërt me shkencën dhe diturinë, dhe nuk ka papajtueshmëri ndërmjet shkencës dhe diturisë dhe themelit të besimit islam.[\[13\]](#)

Për këtë brez mendimtarësh myslimanë, shkenca perëndimore dallohej qartë dhe kategorikisht nga vlerat perëndimore, supozimi themelor ishte se botëkuptimi laik i Perëndimit modern nuk kishte asnjë ndikim në strukturën dhe funksionimin e shkencave natyrore. Prandaj, detyra nuk është të zbulojmë bazat filozofike të shkencës moderne, por ta importojmë atë pa komponentin etik që vjen nga kultura perëndimore, e cila është e huaj për etosin islam. Shembullin më të mirë të këtij qëndrimi e dha Mehmet Akif Ersoy, intelektual i famshëm i Perandorisë Osmane dhe poeti i himnit kombëtar të Turqisë. Akif, i cili jetoi në një kohë kur perandoria osmane dhe pjesë të botës islame po ndaheshin dhe sulmoheshin ashpër nga fuqitë evropiane, bëri një dallim të qartë midis shkencës perëndimore dhe stilit të jetesës evropiane, duke bërë thirrje për miratimin e plotë të shkencës perëndimore duke hedhur poshtë totalisht sjelljet dhe zakonet e qytetërimit evropian.

Ideja e vendosjes së shkencës moderne brenda kornizës së etikës islame është një qëndrim që është ende me ne sot. Shumica e praktikuesve të shkencës në botën islame, përkatësisht inxhinierë, mjekë, kimistë, fizikantë besojnë në neutralitetin e natyrshëm të shkencave fizike, dhe pyetjet e justifikimit, dominimit, kontrollit, etj., thjesht nuk lindin për ta. Duke qenë se shkenca është një sipërmarrje pa vlera, dallimet midis traditave të ndryshme shkencore, nëse një gjë e tillë lejohet fare, vijnë në nivelin e justifikimit, jo të eksperimentimit dhe funksionimit. Kështu, kur një shkencëtar, qoftë ai musliman, hindu apo thjesht jobesimtar, shikon përbërësit kimikë të mineraleve, ai sheh të njëjtën gjë, vepron në të njëjtin grup elementesh në të njëjtat kushte dhe arrin me sa duket në përfundime të njëjta ose të krahasueshme. Është zbatimi praktik i këtyre gjetjeve në fusha dhe teknologji të ndryshme që bën dallimin, nëse ka një të tillë, midis Ptolemeut, Ibn al-Hejthemit ose Francis Bacon.

Nuk është e vështirë të shohësh imazhet e pishtarit të shkencës të natyrshme në këtë pamje. Duke qenë qëndrimi më i përhapur ndaj historisë së shkencës si në botën islame ashtu edhe në atë perëndimore, kjo pikëpamje e konsideron historinë e shkencës sikur të jetë duke përparuar përgjatë një trajektoreje lineare zbulimesh dhe përparimesh heuristike. Pishtari i shkencës i transmetuar nga një komb në tjetrin, nga një periudhë historike në tjetrën, nënkupton përparimin e vazhdueshëm të kërkimit shkencor, duke i zhvendosur fakte të tilla si bindjet fetare, supozimet filozofike dhe/ose infrastruktura sociale në një sërë kushtesh përgatitore të nevojshme për përparimin e shkencës. Kështu, dallimi i vetëm midis shkencës së botës islame të shekullit të 13-të dhe asaj të Evropës së shekullit të 19-të, rezulton të jetë sasi, domethënë në aspektin e grumbullimit dhe specializimit të mëtejshëm të njohurive shkencore për botën fizike. Në të njëjtën mënyrë, revolucion i shkencor i shekujve 17-të dhe 18-të ishte një revolucion jo në këndvështrimin e njeriut modern në lidhje me natyrën dhe kuptimin e hulumtimit shkencor, por në mjetet dhe formulimet metodologjike të shkencave natyrore. Kështu do ta kishin interpretuar shumica e intelektualëve të shekullit të 19-të historinë e shkencës dhe ngritjen e shkencave moderne natyrore, dhe kështu mësohet kjo lëndë edhe sot në shkollat ??e botës islame.[\[14\]](#)

Një rezultat logjik i kësaj pikëpamjeje të shkencës është inkorporimi i gjetjeve shkencore si konfirmime

të besimit islam. Në epokën paramoderne, kur botëkuptimi fetar ishte i fortë, asnjë shkencëtar nuk e konsideroi të nevojshme t'i nënshtrohte ajetet Kur'anore ndaj një leximi 'shkencor', duke shpresuar, ndoshta, për të përmirësuar besimin e dikujt në fe ose për të treguar bazën fetare të hulumtimit shkencor. Megjithatë, si tipar i periudhës moderne, shumë besimtarë të feve dhe besimeve të ndryshme kërkojnë konfirmime të mundshme nga shkencat për besimin e tyre fetar, konfirmime që, shpresohet, do të rrisin vlerën e së vërtetës së librit të shenjtë dhe do të largojnë sulmin hegjemonist të pozitivistëve. Një shembull i mirë i kësaj qasjeje në botën islame është pa dyshim Said Nursi (1877-1960), studiuesi, aktivisti dhe themeluesi i njohur i lëvizjes Nurcu në Turqi.

Pikëpamjet e Said Nursi-t mbi raportin midis besimit dhe shkencës u formuluan në një kohë kur pozitivizmi i vrazhdë i fundit të viteve 1900 u bë ideologjia zyrtare e republikës së sapokrijuar turke. Ndryshe nga shumë prej bashkëkohësve të tij, Nursi kishte një njohuri të konsiderueshme për gjetjet shkencore të kohës së tij. Metoda e tij në përballjen me shkencën perëndimore ishte një metodë e thjeshtë por me shumë ndikim: në vend që të merrte një pozicion kundër saj, ai i përfshiu gjetjet e saj brenda perspektivës teiste, duke parandaluar kështu çdo konfrontim serioz midis shkencës dhe fesë. Meqenëse Nursi, si shumë nga bashkëkohësit e tij, ishte shumë i vetëdijshëm për fuqinë e shkencave moderne natyrore dhe, siç e shohim në veprën e tij të madhe Risale-i Nur, ai sigurisht besonte në objektivitetin universal të zbulimeve të tyre.^[15] Për të, leximi i vargjeve të Kuranit me sytë e shkencave moderne fizike nuk kishte vetëm një vlerë instrumentale për mbrojtjen e besimit të të rinjve që po binin nën ndikimin e pozitivizmit dhe empirizmit të shekullit të 19-të. Ishte gjithashtu fillimi i një metode të re të vërtetimit të besimit islam mbi bazën e sigursë së shkencave moderne fizike dhe leximit të vargjeve kozmike të Kuranit brenda matricës së zbulimeve shkencore.

Si një studiues fetar me baza të forta në shkencat tradicionale islame, Nursi ishte i vetëdijshëm për mospërputhjen e dukshme midis kozmologjisë tradicionale të artikuluar nga filozofët myslimanë dhe sufistë dhe figurës botërore njutoniane që nuk përmbante terma fetarë. Në vend që të refuzonte pikëpamjen mekanike të universit të paraqitur nga shkenca moderne, Nursi pa një paralele interesante midis saj dhe argumenteve teologjike islame (kelam) të bazuar në idenë e skicimit (nizam). Sipas tij, argumentet klasike të skicimit, të përdorura me bollëk nga mendimtarët myslimanë dhe të krishterë, kishin për qëllim të provonin rendin dhe harmoninë e përzetshme të ndërtuar në strukturën e kozmosit nga krijuesi hyjnor, dhe si të tilla ato nuk bien ndesh me determinizmin Njutonian. Nëse pikpamja mekanike e universit paraqet një pamje botërore në të cilën asgjë nuk mund të mbetet shkencërisht e pa llogaritur, atëherë kjo dëshmon jo gjenerimin e rastësishëm të kozmosit, por krijimin e tij nga një agjent inteligjent, i cili nuk është asgjë tjetër veçse Artizani hyjnor.^[16] Prandaj, përshkrimi i universit si një makinë ose orë, dy simbolet e preferuara të deistëve të shekullit të 19-të, nuk i anulon pretendimet teiste të krijimit. Përkundrazi, racionaliteti si rregullsi, harmoni dhe parashikueshmëri, Nursi do të argumentonte me gjithë zemër, qëndron në qendër të pikëpamjes fetare të kozmosit. Kështu, pikëpamja mekanike e universit, e cila u përshëndet nga sekularistët dhe pozitivistët e shekullit të 19-të si triumfi i padiskutueshëm i arsyes ndaj fesë, nuk përbën asnjë kërcënim për konceptimin teist të universit. Siç thekson Mardin, ky qëndrim ishte aq ndikues midis ndjekësve të Nursi-t, sa që fjalorët e marrë nga termodinamika dhe energjia elektrike e shekullit të 19-të u bënë terma të zakonshëm të lëvizjes Nurcu. Kështu bota fizike përshkruhet si 'fabrika-i kainat (fabrika e universit) (Lem'alar, 287); jeta është një makinë e së ardhmes nga tezgjahu i lartësuar i universit (hayat kainatin tezgah-i azaminda ... bir istikbal makinesidir) (Lem'alar, 371). Sabriu, një nga nxënësit e parë të Bediuzamanit, flet për 'makinat që prodhojnë energjinë elektrike të fabrikës Nur' kur flet për punën e dishepujve.^[17]

Qasja e Nursit ndaj shkencës moderne është interpretuar në një sërë mënyrash dhe, ndonjëherë,

kontradiktore. Ka nga ata që e marrin përballimin e tij me shkencën si një mënyrë të fuqishme për të zbërthyer pretendimet e saj metafizike duke përdorur gjuhën e fizikës, kimisë dhe astronomisë Njtoniane.^[18] Ana e kundërt e polemikave përfaqësohet nga ata që priren të theksojnë ndikimin e shkencës moderne dhe pozitivizmit mbi Nursi-n – një ndikim i dukshëm në të gjithë brezin e studiuesve, intelektualëve dhe aktivistëve myslimanë të shekullit të 19-të. Edhe pse mund të zbulohet lehtësisht një mospërputhje e dukshme midis asaj që Nursi kishte synuar me të ashtuquajturin ‘komentar të tij shkencor’ (el-tefsir al-ilmi) dhe konkluzioneve që ithtarët e tij nxorrën prej tij^[19], mund të pretendohet se rrënjët e shkencës së tij teiste mund të gjurmohen në Risale-i Nur të tij.^[20] Disa shembuj do të mjaftojnë për të ilustruar këtë pikë. Kur diskuton mrekullitë e profetëve të përmendura në Kur’an, Nursi identifikon dy arsye kryesore për dispensimin e tyre nga autoriteti hyjnor. Arsyeja e parë ka të bëjë me vërtetësinë e profetëve të Zotit, dmth., ata janë dërguar me një të vërtetë të pamohueshme (burhan) për të thirrur njerëzit në fjalën e përjetshme të Zotit. Arsyeja e dytë, dhe kjo është ajo që na shqetëson këtu, është se mrekullitë profetike përmbajnë në to farën e zhvillimeve të ardhshme të qytetërimit njerëzor. Historia e Profetit Sulejman (Solomon) e përmendur në Kuran (Saba’, 34/12), për shembull, parashikon shpikjen e sistemeve moderne të aviacionit. Siç e interpreton Nursi, fakti që Zoti e ka nënshtruar erën nën urdhrin e Sulejmanit për të udhëtuar në distanca të gjata në një periudhë të shkurtër kohore, tregon mundësinë e ardhshme të udhëtimit në ajër në përgjithësi, dhe shpikjen e avionëve (teyyare) në veçanti.^[21] Një shembull tjetër është mrekullia e profetit Musa për të nxjerrë ujë nga toka, siç përmendet në Kur’an (Bekare, 2/60), kur ai dhe pasuesit e tij po kërkonin ujë në mes të shkretëtirës. Sipas Nursi-t, kjo ngjarje parashikon zhvillimin e teknikave moderne të shpimit për të gërmuar substanca të tilla të domosdoshme të industrisë moderne si nafta, uji mineral dhe gazi natyror. Duke ndjekur të njëjtën linjë të të menduarit, aq tipike për gjeneratën e tij të komentuesve të Kur’anit, Nursi shpjegon përmendjen e hekurit dhe ‘zbutjen e tij nga Davidi’ (Saba’, 34/10) si një shenjë e rëndësishme së hekurit në të ardhmen dhe, ndoshta, çeliku për industrinë moderne.^[22] Një shembull tjetër i mrekullueshëm se si Nursi ishte thellësisht i angazhuar në ekzagjezë shkencore është interpretimi i tij i vargut të dritës (Nur, 24/35), mbi të cilin figura të tilla kolosale të historisë islame si Ibn Sina dhe Gazali kanë shkruar komentare. Midis shumë kuptimeve të tjera të thella dhe ezoterike të vargut të dritës, i cili e përshkruan Zotin si ‘dritën e qiejve dhe tokës’, është aludimi për shpikjen e ardhshme të energjisë elektrike, përhapja e vazhdueshme e dritës së të cilës krahasohet me shprehjen ‘dritë mbi dritë’ (nurun ?ala nur) e përmendur në ajet.^[23]

Këta shembuj, numri i të cilëve mund të shumëfishohet lehtësisht dhe mënyra se si justifikohen, ishin në të njëjtën kohë me një ide kryesuese, të cilën Nursi e miratoi dhe e përpunoi me forcë të plotë. Këtë ai e quajti ‘mrekullia e mësimi të emrave hyjnorë prej Adamit’ (talim-i esma mucizesi). Kurani na tregon në Bekare 2/31 se Zoti, pasi krijoi Ademin si mëkëmbësin e tij në tokë, të cilit engjëjt e kishin kundërshtuar nga frika e prishjes në tokë, ia mësoi atij ‘të gjithë emrat’ (ose sipas një leximi tjetër ‘emrat e të gjitha gjërave’, asma’a kullaha). Gjatë gjithë historisë intelektuale islame, ky varg është interpretuar në një mori mënyrash të ndryshme, duke filluar nga leximet më literaliste deri tek ato më ezoterike. Në një deklaratë të guximshme, Nursi e konsideron këtë mrekulli të Ademit, babait të njerëzimit, si më të madhe dhe më të përsosur se ato të të gjithë profetëve të tjerë pas tij, sepse ajo mishëron dhe përfshin të gjithë spektrin e “të gjithë përparimit dhe përsosmërisë që qeniet njerezore do të arrijnë ndonjëherë në rrjedhën e histories.”^[24] Në thelb, është në bazë të këtij parimi që Nursi justifikon interpretimin e tij shkencor dhe ‘progresiv’ të vargjeve të ndryshme të Kur’anit. Vërtetë, interpretime të këtij lloji mund të gjenden në komentet tradicionale të Kur’anit ose në mesin e sufinjve. Ajo që është e veçantë për hermeneutikën e re të Nursit, nëse mund të përdorim një emërtim të tillë këtu, është konteksti shkencor dhe modern në të cilin ajo artikullohet dhe zbatohet.

Në versionin e tij të vulgarizuar, takimi i Said Nursi-t me shkencën moderne ka çuar në një përrua korrespondencash një-me-një midis gjetjeve të reja shkencore dhe vargjeve kuranore, duke gjeneruar një interes të paparë për shkencat natyrore në mesin e ndjekësve të tij. Për më tepër, pozicioni i tij ndaj shkencës si dekoder i gjuhës së shenjtë të natyrës ndikoi një brez të tërë studentësh, profesionistësh dhe laikësh turq me pasoja jashtë botës turqishtfolëse. Sot, ndjekësit e tij janë jashtëzakonisht të suksesshëm në çështjet që lidhen me shkencat dhe inxhinierinë, dhe vazhdojnë metodën e Nursi-t për integrimin e gjetjeve të shkencave moderne fizike në perspektivën teiste të feve abrahamike. Megjithatë, ata janë gjithashtu jashtëzakonisht të varfër dhe të papërgatitur kur bëhet fjalë për aspektet filozofike të temës. Faqet e revistës Sizinti, botuar nga ndjekësit e Nursi-t në turqisht, dhe versioni i saj në anglisht Fountain, janë të mbushura me ese që përpiqen të tregojnë mrekullinë e krijimit përmes krahasimeve midis vargjeve kozmologjike të Kuranit dhe zbulimeve të reja shkencore. Pritet që çdo zbulim i ri, në këtë këndvështrim, të jetë edhe një dëshmi tjetër për mrekullinë dhe besueshmërinë e Kuranit. Në këtë kuptim, pasardhësit e Nursiut janë babai i asaj që ne mund ta quajmë 'bukailizëm' ??në botën islame. Ideja e verifikimit të vargjeve kozmologjike të Kuranit nëpërmjet shqyrtimit të shkencës së ditës është një qëndrim shumë modern me të cilin shpresohet të përballet dhe të kapërcehen sfidat e shkencës moderne laike. Fakti që i njëjti grup të dhënash shkencore mund të përdoret në mënyrë të barabartë brenda konteksteve të ndryshme justifikimi dhe në këtë mënyrë të japë rezultate krejtësisht të ndryshme dhe të pakrahasueshme nuk lind si problem, as natyra e hapur laike e botëkuptimit të shkencës moderne nuk konsiderohet të jetë një kërcënim për pikëpamjen fetare të natyrës dhe universit. Injoranca e qëllimshme e problemit shihet, duhet ta pranojmë, si zgjidhje, dhe rezultati më prekës i kësaj është ngritja e një klase shkencëtarësh dhe inxhinierësh muslimanë që falen pesë herë në ditë, por koncepti i të cilëve për shkencën është kryesisht i përcaktuar nga postulatet e botëkuptimit modern shkencor.

Megjithatë, kjo nuk i pengon përkrahësit e kësaj pikëpamjeje të shohin problemet që shkenca moderne i ka shkaktuar botës së natyrës dhe jetës njerëzore. Kriza mjedisore, rreziqet e inxhinierisë gjenetike, ndotja e ajrit, shkatërrimi i shpejtë i specieve të panumërta, industria e armëve bërthamore dhe kimike pranohen të gjitha si probleme me të cilat duhet të përballemi. Megjithatë, zgjidhja e propozuar është e pritshme: futja e një dimensionit të etikës sociale dhe mjedisore do të vërë nën kontroll, nëse jo plotësisht, do t'i zgjidhë problemet e përmendura. Me fjalë të tjera, shkenca duhet t'i nënshtrohet etikës në nivelin e vendimeve politike. Prandaj, problemet e lartpërmendura të shkencës moderne mund të kapërcehen me menaxhim më të mirë dhe teknika të avancuara të inxhinierisë mjedisore. Duke kujtuar mbrojtjen e Habermasit të projektit të modernitetit, të cilin ai e konsideron ende të paplotë, kjo pikëpamje kërkon zgjidhjen në vetë problemin: përparimi i mëtejshëm në kërkimin shkencor dhe teknologjitë do të krijojë metoda të reja për të kontrolluar krizën mjedisore dhe të gjitha problemet që lidhen me shkencën moderne. Me pak fjalë, na duhet më shumë shkencë për të kapërcyer keqbërjet e saj.

Shumica dërrmuese e njerëzve në botën islame dhe perëndimore bashkëndajnë qasjen e pikëpamjes së mësipërme të shkencës që sapo kemi përmbledhur. Shumë njerëz nga të gjitha sferat e jetës besojnë në domosdoshmërinë e mbajtjes së një kuadri etik brenda të cilit hetimi shkencor duhet të kryhet dhe kontrollohet. Kjo sigurisht ka implikime të rëndësishme politike për kërkimin shkencor të financuar nga qeveritë federale dhe korporatat e biznesit në shumë pjesë të botës. Pika që lihet në hije në mënyrë të pashmangshme, megjithatë, është shumë më e rëndësishme sesa thjesht të kesh ndikim në vendimet e politikave. Të kufizosh etikën në zbatimin e politikave do të thotë ta bësh atë një çështje preference personale për komunitetin shkencor, liria politike dhe financiare e të cilit kundër qeverive

dhe korporatave gjigante është shumë e diskutueshme. Fakti që shkencëtarët që miratojnë klonimin njerëzor dhe ndryshimin gjenetik, besojnë në evolucionin teist nuk e ndryshon rrjedhën e shkencës moderne. Konflikti i ndërgjegjes, të cilit iu referuam më lart, rishfaqet këtu në formën e njerëzve, zemrat dhe emocionet e të cilëve janë të lidhura me mandatet e fesë së tyre përkatëse, por mendjet e të cilëve janë të zbrazëta nga këndvështrimi fetar i universit.

Pikëpamja epistemike e shkencës: pro dhe kundër metodës

Një kanal i rëndësishëm përmes të cilit bota bashkëkohore islame, veçanërisht në tre dekadat e fundit të shekullit të 20-të, është pajtuar me shkencën moderne është shkenca e filozofisë e zhvilluar në Perëndim. Ndikimi i zbërthimit të hegjemonisë epistemologjike të pozitivizmit të shekullit të 19-të së bashku me kritikën e fizikës njutoniane dhe objektivizmit shkencor dhe realizmit në botën islame ka qenë i jashtëzakonshëm dhe ka shkaktuar një çlirim të rrëmbyeshëm të energjisë intelektuale midis studentëve dhe intelektualëve. Është e panevojshme të thuhet se fluksi i ideve që lidhen me emra të tillë si Kuhn, Feyerabend dhe Popper dhe studentët e tyre aktualë vazhdon pothuajse i pandërprerë, pavarësisht se mendimi post-antirealist mbi shkencën duket se ka ardhur në një ngërç serioz. Duke qenë në fund të këtij debati, shumë studentë dhe intelektualë myslimanë janë ende duke eksperimentuar me këto ide me pak përpjekje, siç do të shohim së shpejti, për të ekstrapoluar implikimet e tyre të plota. Megjithatë, para se të analizojmë punën që është bërë nga studentët dhe intelektualët myslimanë, duhet të themi disa fjalë sqaruese mbi fushëveprimin e filozofisë bashkëkohore të shkencës.

Shqetësimi kryesor i filozofisë bashkëkohore të shkencës është të vërtetojë vlefshmërinë, ose mungesën e saj, të pretendimeve të së vërtetës së shkencave moderne natyrore. Dikotomia teori-vëzhgim, dallimi fakt-vlerë, eksperimentimi, objektiviteti, bashkësia shkencore, historia dhe sociologjia e shkencës dhe një sërë problemesh të tjera spikasin, ndër të tjera, si çështjet më të rëndësishme të fushës, të cilat nuk lënë të paprekur asnjë aspekt të sipërmarrjes shkencore. Ajo që na shqetëson këtu, megjithatë, është theksimi i filozofisë së shkencës mbi epistemologjinë deri në atë pikë sa të përjashtojë çdo argument ontologjik ose metafizik. Shumica e filozofëve bashkëkohorë të shkencës, duke përfshirë pararoja të tilla të famshme si Kuhn, Popper dhe Feyerabend, e interpretojnë shkencën kryesisht si një strukturë epistemike që pretendon të shpjegojë rendin e realitetit fizik brenda kornizës ekskluzive të metodave shkencore. Realizmi shkencor, anti-realizmi, instrumentalizmi, empirizmi janë të gjitha, gjilpëra për të thënë, të ngulitura në nocione të ndryshme të dijes me implikime të thella për shkencat natyrore dhe njerëzore. Duke pasur parasysh shqetësimin e saj ekskluziv me pretendimet epistemike të përfshira, filozofia bashkëkohore e shkencës mund të cilësohet si epistemologjia e shkencës. Në këtë drejtim, pikëpamja epistemike e shkencës është padyshim një anëtar i respektuar i filozofisë moderne, për të cilën çdo koncept tjetër përveç subjektit njohës dhe mjeteve të tij, është thjesht një jonisje për një kuptim të duhur të botës.

Të menduarit rreth çështjes së qenies, në kuptimin se si njihet, për të përdorur këtu një gjuhë

Heideggeriane, është lajtmotivi i filozofisë moderne, duke përfshirë armiqtë e saj prima facie, racionalizmin dhe empirizmin.^[25] Pavarësisht nëse e konsiderojmë subjektin njohës si një racionalist, empirist, strukturalist apo dekonstruksionist, etika antropocentrike përshkon venat e mënyrës se si e perceptojmë botën përreth nesh, si ndërveprojmë me të dhe si pozicionohemi përballë qenieve të tjera njerëzore me të cilët ndajmë hapësirën e qëllimshme dhe fizike të botës sonë të jetës. Këtu paradoksi i përjetshëm i të gjitha epistemologjive subjektiviste është sjellë në qartësi: të vendosësh subjektin përpara botës, pjesë e së cilës ai është, do të thotë të pretendosh se katrori brenda rrethit është më i madh se rrethi. E thënë ndryshe, të bazosh kuptueshmërinë e botës në ndërtimet diskursive të subjektit njohës do të thotë të shohësh botën, ose më mirë çdo gjë jashtë subjektit, si në thelb pa kuptim dhe kuptueshmëri të brendshme.^[26] Kritika myslimane e shkencës moderne e bazuar në premisat e epistemologjisë moderne zakonisht e ka humbur nga sytë këtë fakt vendimtar siç e shohim në literaturën e lavdërueshme të prodhuar nga Ismail Faruqi dhe nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (i përmendur më poshtë si IIIT) i themeluar prej tij.

Nuk mund të mohohet fakti që anti-realizmi radikal i Kuhn-it ose koncepti i vërtetësisë së Popper-it nuk mund të interpretohen si mbështetje për hegjemoninë epistemike të shkencës moderne. Përkundrazi, ata kanë për qëllim ta shkatërrojnë atë një herë e përgjithmonë. Komponenti anti-realist i pozicioneve të tyre, megjithatë, përforcon imazhet antropocentrike: është subjekti që njeh ai i cili është i gatshëm t'i mohojë shkencës objektivitetin e saj të vetëshpallur dhe apelin e saj për besueshmëri.^[27] Është ky aspekt i filozofisë bashkëkohore të shkencës, besoj, që është keqkuptuar tërësisht dhe injoruar nga ithtarët e saj në botën islame. Sot vështirë se mund të hasim një libër apo artikull të shkruar në anglisht, arabisht, turqisht ose Bahasa Malajzia që nuk ka nevojë për Foucault, Kuhn, Feyerabend apo Lyotard për të denoncuar themelet filozofike të shkencës moderne. Nga punimet akademike të studentëve myslimanë të diplomuar e deri te shkrimet e të ashtuquajturve 'ixhmali' të udhëhequr nga Ziauddin Sardar, emrat e filozofëve të shumtë të shkencës përshkojnë literaturën me shtesa indigjene nga pikëpamja islame. Për ta thënë butë, kjo ka çuar në mbitheksimin e epistemologjisë dhe metodologjisë në mesin e shumë mendimtarëve myslimanë dhe studiuesve të rinj, ndërsa pyetjet e ontologjisë dhe metafizikës ose janë lënë jashtë ose janë marrë si të mirëqena. Koncepti i shkencës islame, në këtë këndvështrim, përqendrohet rreth një epistemologjie të përcaktuar lirshëm, ose më mirë një grup idesh diskrete të grupuara nën epistemologjinë islame, përmbajtja e të cilave ende nuk është përcaktuar. Në shumë mënyra, ideja e islamizimit të shkencave natyrore dhe shoqërore është barazuar, në përgjithësi, me prodhimin e një strukture të ndryshme dijeje dhe metodologjie brenda asaj që ne mund ta quajmë gabimi epistemologjik i filozofisë moderne. Kështu, çështja thelbësore ka mbetur e paprekur: të reduktosh nocionin e shkencës islame në konsideratat e epistemologjisë dhe metodologjisë, të cilat janë pa dyshim të domosdoshme në vetvete, do të thotë të kërkosht një hapësirë ??për këndvështrimin islam brenda, dhe jo jashtë, kornizës së filozofisë moderne.

Vepra e Ismail Faruqit e njohur nën rubrikën e islamizimit të ditrisë është një shembull i mirë se si ideja e metodës ose metodologjisë ('manhexhi' dhe 'menhaxhije', ekuivalentët arabë të metodës dhe metodologjisë janë fjalët më të njohura të përkrahësve të kësaj pikëpamjeje) mund të errësojë çështje më të thella filozofike të përfshira në diskutimet aktuale të shkencës. Edhe pse projekti i Faruqit u propozua për të islamizuar format ekzistuese të njohurive të importuara nga Perëndimi, fokusi i tij ishte ekskluzivisht në shkencat humane, duke lënë praktikisht të paprekura njohuritë shkencore. Kjo ishte në të njëjtën kohë me bindjen e tij se trupi i njohurive të krijuara nga shkencat moderne natyrore është neutral dhe si i tillë nuk kërkon vëmendje të veçantë. Kështu, puna e Faruqit dhe ajo e IIIT pas vdekjes së tij, u përqendrua në shkencat shoqërore dhe arsimin.^[28] Kjo pati dy pasoja të rëndësishme. Së pari, puna e rëndësishme e Faruqit mbi islamizimin u dha ndjekësve të tij një kornizë në të cilën dija (al-

'ilm) u barazua me disiplinat shoqërore, duke përfunduar kështu në një lloj sociologjizmi. Prototipi i projektit të Faruqit është, mund të themi, sociologu modern të cilit i është besuar detyra e 'alimit' tradicional. Së dyti, përjashtimi i njohurive moderne shkencore nga sfera e islamizimit ka çuar në neglizhencën, për të thënë më së paku, të efektit shekullarizues të botëkuptimit modern shkencor.^[29] Kjo i lë shkencëtarët socialë myslimanë, tipi ideal i programit të islamizimit, pa asnjë të dhënë se si të merren me çështjen e njohurive moderne shkencore. Për më tepër, të marrësh të mirëqena bazat filozofike të shkencave moderne natyrore është e barabartë me forcimin e dikotomisë midis shkencave natyrore dhe njerëzore, një dikotomi, pasojat e së cilës vazhdojnë të paraqesin sfida serioze për vlefshmërinë e formave të dijes jashtë fushës së shkencave moderne fizike.^[30]

Një pozicion i ngjashëm, me disa variacione të rëndësishme, gjendet në veprat e Ziauddin Sardar dhe një sërë dijetarësh të lidhur ngushtë, të njohur si "ixhmalitë". Edhe pse ixhmalitë nuk e pranojnë emërtimin e të qenit "thjesht kuhnian", vështirë se mund të mos shihet nënteksti i diskursit të tyre bazuar në Kuhn, Feyerabend dhe të tjerë në kritikën e tyre ndaj shkencës moderne perëndimore.^[31] Përkufizimi i Sardar-it për shkencën bashkëndan pjesën më të madhe të frymës instrumentaliste dhe antirealiste të shkencës kuhniane. Për të, shkenca është "një mjet bazë për zgjidhjen e problemeve të çdo qytetërimi. Pa të, një qytetërim nuk mund të ruajë strukturën e tij politike dhe shoqërore ose të plotësojë nevojat themelore të njerëzve dhe kulturës së tij."^[32] Pikëpamja socio-kulturore e ixhmalit sigurisht që tregon për një komponent të rëndësishëm të veprimtarisë shkencore, dmth., mjedisin shoqëror në të cilin kultivohen dhe lulëzojnë shkencat. Megjithatë, duhet të theksohet se reduktimi i shkencave fizike, ose i ndonjë aktiviteti shkencor për këtë çështje, në dobinë shoqërore është i detyruar të ketë pasoja serioze për sa i përket legjitimitetit filozofik të shkencave. Siç e shohim në rastin e Van Fraassen dhe Kuhn, përkufizimi instrumentalist i shkencës përfshin një prirje të fortë drejt anti-realizmit, një pozicion përputhshmëria e të cilit me konceptin e shkencës islame ende nuk është llogaritur.

Megjithatë, këtu përfshihet edhe një paradoks tjetër. Kritika më e zakonshme e shkencës moderne ka qenë paraqitja e saj si një përpjekje e kushtëzuar kulturalisht dhe historike me pretendime për universalitet dhe objektivitet. Filozofia e paradigmës së Kuhn-it, e cila është bërë fjala më e zhurmshme në botën islame, mbrojtja e shoqërisë nga Feyerabend-i kundër shkencës, ose instrumentalizmi shkencor i Van Fraassen janë përdorur të gjitha me bollëk për të treguar historikun dhe relativitetin e plotë të shkencës moderne. Megjithatë çdo veprimtari shkencore dhe, rrjedhimisht, njerëzore është e ngulitur në një mjedis historik dhe kulturor, nuk mund të flasim më për shkenca të veçuara nga kushtet e tyre socio-historike. Kjo nënkupton se asnjë përshkrim i shkencës, qoftë perëndimor apo islamik, nuk është i mundur pa historinë dhe, më e rëndësishmja, sociologjinë e shkencës, detyra e së cilës është të zbërthejë formimin historik dhe gjenealogjinë e shkencave. Për më tepër, kjo qasje është aplikuar edhe për shkencat humane, me shpërfillje pothuajse totale ndaj implikimeve të saj për atë që propozohet në vend të saj, d.m.th., shkencën dhe metodologjinë islame.

Në këtë pikë, filozofia e shkencës bëhet identike me sociologjinë e shkencës dhe çdo thirrje për vlefshmërinë dhe objektivitetin universal nga shkencat fizike refuzohet në bazë të historisë së tyre të plotë, kontingjencës, ideologjisë, paragjykimeve kulturore etj. Edhe pse këto terma përdoren si terma shtëpiake nga shumë myslimanë që shkruajnë dhe mendojnë mbi shkencën moderne, ato rrallë shfaqen në mbrojtjen e tyre të shkencës islame, e cila propozohet si një alternativë ndaj koncepteve perëndimore të shkencës. Nëse shkenca, siç duket të nënkuptojnë mbrojtësit e këtij këndvështrimi, është specifike për kulturën pa të drejtë për zbatim universal, atëherë kjo duhet të jetë e vërtetë për të gjithë veprimtarinë shkencore qoftë në shekullin e 11-të Samarkand apo në shekullin e 20-të në Suedi.

Kjo është në fakt ajo që synohet dhe thuhet kaq qartë nga të gjithë ekspozuesit kryesorë të filozofisë së shkencës. Nëse është shkenca moderne laike ajo që është e ndërtuar kulturalisht dhe historikisht, atëherë shkenca islame, siç kuptohet nga ky grup studiuesish, duhet të shpjegojë se si dhe pse ka të drejtën e vlefshmërisë dhe zbatueshmërisë universale. Thjesht nuk do të ketë konsistencë logjike të thuhet se gjuha e paradigmave të Kuhnit është një mjet adekuat për të shpjeguar historinë e shkencës perëndimore, por jo islame.

Ajo që unë e quajta këtu pikëpamja epistemike e shkencës, e cila ka marrë formën e një tendence jashtëzakonisht të zakonshme dhe jo të një shkolle të vetme mendimi, sigurisht që ka ngritur vetëdijen e botës islame për shkencën moderne dhe ka kontribuar në diskutimin e vazhdueshëm të mundësisë për të pasur një studim shkencor të natyrës bazuar në një etikë islame. Megjithatë, vështirë se mund të dështojmë të shohim kontradiktat në këtë këndvështrim, veçanërisht kur ai është më i prekshëm nga tundimet e epistemologjisë moderne. Theksi i vënë në epistemologji deri në përjashtimin e ontologjisë dhe metafizikës ka pasoja të rënda për çdo nocion të shkencës dhe është për këtë arsye që nuk shohim ndonjë studim serioz të filozofisë, metafizikës apo kozmologjisë midis ndjekësve të këtij këndvështrimi. Për më tepër, ekziston një rezistencë e qëllimshme ndaj këtyre disiplinave, përkundër faktit se filozofia dhe metafizika tradicionale islame kishin funksionuar si një portë midis njohurive shkencore dhe besimit fetar. Sidoqoftë, mbetet për t'u parë nëse ithtarët e pikëpamjes epistemike të shkencës do të jenë në gjendje të kapërcejnë gabimin subjektivist të filozofisë moderne, d.m.th., të ndërtojnë një epistemologji pa artikuluar një metafizikë dhe ontologji adekuate.

E shenjtja kundër laikës: Metafizika e shkencës

Pozicioni i fundit kryesor mbi shkencën, për të cilin mund të japim këtu vetëm një përmbledhje të shkurtër, dallohet nga dy pozicionet e tjera me theksin e tij mbi metafizikën dhe kritikën filozofike të shkencës moderne. I përfaqësuar kryesisht, ndër të tjera, nga mendimtarë të tillë si Rene Guenon, Seyyed Hossein Nasr, Naquib al-Attas, Osman Bakar, Mahdi Golshani dhe Alparslan Acikgenc, pikëpamja metafizike e shkencës konsideron çdo veprimtari shkencore si diçka që vepron brenda një kuadri metafizik, parimet e së cilit rrjedhin nga mësimet e pandryshueshme të shpalljes Hyjnore. Në kontrast me filozofinë dhe sociologjinë e shkencës, metafizika e shkencës u siguron shkencave një koncept të shenjtë të natyrës dhe kozmologjisë brenda të cilit mund të funksionojnë.^[33] Në këtë pikë, pikëpamja e shenjtë e natyrës e mësuar nga fetë dhe traditat e lashta merr një rëndësi parësore në formimin dhe funksionimin e shkencave fizike, dhe të gjitha shkencat tradicionale, pavarësisht nga mjedisi historik dhe gjeografik ku u kultivuan, u bazuan mbi parime të tilla që u kishin mundësuar të prodhonin shkenca dhe teknika shumë të avancuara duke ruajtur shenjtërinë e natyrës dhe të kozmosit. Shkencat tradicionale të natyrës, argumentojnë Nasr dhe të tjerë, e kanë nxjerrë jo vetëm etikën dhe metodologjinë e tyre të punës, por edhe arsyen metafizike dhe ontologjike të ekzistencës nga parimet e shpalljes hyjnore, sepse ato ishin të rrënjësura në një koncept të dijes sipas të cilit njohja e bota e fituar nga njeriu dhe njohuria e shenjtë e shpallur nga Zoti shiheshin si një unitet i vetëm. Si rezultat, kriza epistemologjike e shkencave natyrore dhe njerëzore që përpiqemi të kapërcejmë sot nuk lindi për shkencëtarin tradicional, i cili nuk duhej të sakrifikonte besimet e tij fetare për të kryer një eksperiment shkencor dhe anasjelltas.

Metafizika tradicionale e parashikon realitetin si një strukturë shumështrësore me nivele dhe shkallë të

ndryshme kuptimore. Polariteti midis Parimit dhe manifestimit të tij, i cili përkthehet në gjuhën e teologjisë si Zoti dhe krijimi i Tij, krijon një pamje hierarkike të universit, sepse manifestimi tashmë nënkupton një fushë të realitetit më të ulët se origjina e tij mbështetëse. Për më tepër, duke qenë se realiteti është ai që është për shkak të natyrës hyjnore, ai nuk mund të shihet si një lojë-gjë ose produkt i një sërë ngjarjesh të rastësishme. Përkundrazi, kozmosi, siç besonin me vendosmëri shkencëtarët tradicionalë, është teleologjik në të gjitha aspektet e tij, duke shfaqur një rregull dhe qëllimshmëri të jashtëzakonshme. Natyra, e përshkruar nga shkencë moderne si një rrjedhë e pandërprerë ndryshimi dhe kontingjence, nuk dështon kurrë të rikthehet në një vendbanim të përhershëm dhe vazhdimësisë me ruajtjen e specieve dhe vetëgjenerimit.^[34]

E parë nën këtë dritë, natyra, e cila është lënda e shkencave fizike, nuk mund të reduktohet në asnjë nga këto nivele. Me nxjerrjen jashtë loje të reduksionizmit, metafizika tradicionale e shkencës përdor një gjuhë të ndërtuar mbi terma të tillë kyç si hierarkia, telos, ndërlidhja, izomorfizmi, uniteti dhe kompleksiteti. Këto cilësi janë të ndërtuara në vetë strukturën dhe metodologjinë e shkencave tradicionale të natyrës, të cilat mund të merren si një nga linjat e ndarjes midis pikëpamjeve të shenjta dhe moderne laike të shkencës.^[35] Prandaj është e pamundur, do të insistonin përkrasit e kësaj pikëpamjeje, të krijohen ose të ringjallen shkencat tradicionale islame të natyrës pa e artikuluar më parë kuadrin e saj metafizik. Çdo përpjekje për të shartuar etikën dhe epistemologjinë islame me këndvështrimin e verbër metafizikisht të shkencës moderne, është e destinuar të dështoj.

Bazat filozofike të shkencës islame, siç përkufizohen nga Nasr, Attas dhe të tjerë, rrjedhin nga parimet metafizike të Islamit. Ashtu siç shpallja islame përcakton jetën shoqërore dhe artistike të qytetërimit mysliman, ajo gjithashtu i jep drejtim kuptimit të mjedisit natyror dhe studimit të tij shkencor.^[36] Doktrina e teuhidit, parimi më thelbësor i fesë islame, pohon unitetin e Parimit Hyjnor dhe ai projektohet në fushën e shkencave natyrore si uniteti thelbësor dhe ndërlidhja e rendit natyror. Kështu, një shkencë mund të përkufizohet si islame, thotë Acikgenc, në masën në të cilën ajo përputhet dhe pasqyron parimet kryesore të botëkuptimit islam.^[37] Në mënyrë të ngjashme, Nasr këmbëngul se 'qëllimi i të gjitha shkencave islame – dhe në përgjithësi, i të gjitha shkencave kozmologjike mesjetare dhe të lashta – është të tregojë unitetin dhe ndërlidhjen e gjithçkaje që ekziston, në mënyrë që, në meditim rreth unitetit të kozmosit, njeriu mund të udhëhiqet në unitetin e Parimit Hyjnor, imazhi i të cilit është uniteti i Natyrës.'^[38] Kështu, shkencat islame të natyrës funksionojnë në mënyrë të dyfishtë. Së pari, ata e shohin natyrën si një unitet të vetëm me të gjitha pjesët e saj të ndërlidhura me njëra-tjetrën. Së dyti, ato kanë për qëllim t'i çojnë shkencëtarin dhe laikun në suditjen e Natyrës si artefaktin e shenjtë të Hyjnës. Për Nasr, kozmologjia e shenjtë e sufinjeve, e cila bazohet në metafizikë dhe frymëzim dhe jo në shkencat fizike në vetvete, lidhet me funksionin e dytë të shkencave të natyrës dhe e ruan vlefshmërinë e saj edhe sot, sepse bazohet në rëndësinë simbolike të kozmosit. Kjo na sjell në veçorinë tjetër të rëndësishme të shkencave islame të natyrës, d.m.th., funksionin e tyre intelektual.

Nasr përdor fjalën 'intelekt' në kuptimin e saj tradicional, d.m.th., në lidhje me suditjen. Konotacioni modern i fjalëve intelekt dhe intelektual si analizë logjike ose mendim diskursiv është rezultat i zbrazjes së përmbajtjes së tyre metafizike dhe mistike. Duke refuzuar përdorimin e fjalës 'intelekt' si analizë abstrakte ose sentimentalizëm, Nasr kërkon të rifitojë përdorimin e tij mesjetar dhe tradicional.

"Intelekti" dhe "intelektuali" janë identifikuar aq ngushtë sot me funksionin analitik të mendjes, saqë vështirë se kanë më ndonjë lidhje me suditjen. Qëndrimi që nënkuptojnë

këto fjalë ndaj Natyrës është ai që Gëte do të refuzonte deri në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë – ai qëndrim që zgjidh, pushton dhe dominon me forcën e koncepteve. Shkurtimisht, ajo është në thelb abstrakte, ndërsa njohuria soditëse është në fund të fundit konkrete. Prandaj, për të vendosur dallimin e vjetër, duhet të themi se marrëdhënia e gnostikut me Natyrën është 'intelektive', e cila nuk është as abstrakte, as analitike, as thjesht sentimentale.”[\[39\]](#)

Të përcaktuara si të tilla, shkencat islame të natyrës nuk e lejojnë veten të shndërrohen në një mjet për të fituar pushtet dhe dominim mbi natyrën. Aspekti i tyre soditës, i rrënjësuar në mësimet kuranore të natyrës si dhe në kozmologjitë tradicionale, i lidh ata me metafizikën nga njëra anë dhe me artin nga ana tjetër.

Në të njëjtën mënyrë, funksioni i filozofisë nuk mund të kufizohet në të qenit thjesht një interpretues i të dhënave të prodhuara nga shkencat natyrore. Në kontrast të mprehtë me nocionin kantian të filozofisë, i cili e ka kthyer filozofinë në një shërbëtoreshë të fizikës njutoniene, Nasr i cakton filozofisë një rol të rëndësishëm në vendosjen e një lidhjeje harmonike midis të dhënave të fesë dhe kërkesave të hulumtimit shkencor. Në periudhën post-kantiane, filozofia u reduktua gradualisht në një analizë të rendit të dytë të fakteve të rendit të parë të shkencave fizike, dhe kjo i ka caktuar ndjekjes filozofike një detyrë krejtësisht të ndryshme. Në ndryshim nga ky mision i ri, Nasr insiston në kuptimin dhe funksionin tradicional të filozofisë. Nga njëra anë, filozofia lidhet me botën e jetës në të cilën jetojmë, duke përfshirë mjedisin fizik, dhe si e tillë nuk mund të qëndrojë indiferente ndaj një kuptimi të vërtetë të universit dhe kozmosit. Nga ana tjetër, ajo është e lidhur ngushtë me metafizikën dhe urtësinë dhe si e tillë nuk mund të reduktohet në një degë të shkencave fizike. Në fakt, kështu është vendosur marrëdhënia midis filozofisë dhe shkencës në klasifikimet klasike të dijes, si në Perëndim ashtu edhe në botën islame. Shkencëtari dhe filozofi ishin të bashkuar në një dhe të njëjtin person siç e shohim në rastin e Aristotelit ose Ibn Sinas, dhe kjo sugjeron se qëllimi i të menduarit filozofik nuk mund të zhvendoset në analizën sasiore të shkencave natyrore. Kështu, në konceptin e Nasrit për shkencën, filozofia, përveç metafizikës dhe estetikës, luan një rol vendimtar që nuk mund të zëvendësohet me asnjë shkencë tjetër.[\[40\]](#) Për më tepër, shkencat e natyrës funksionojnë gjithmonë brenda një kornize të caktuar të ontologjisë dhe kozmologjisë, e cila artikullohet kryesisht dhe në thelb nga filozofia në kuptimin tradicional të termit. Kjo është arsyeja pse filozofia është një pjesë integrale e konceptit metafizik të Nasrit për shkencën.

Pikëpamja metafizike e qytetërimeve tradicionale në lidhje me natyrën dhe studimin e saj shkencor ka humbur në shkencën moderne, themelet filozofike të së cilës shkojnë prapa në ndërprerjen historike të mendimit perëndimor me mësimet e tij tradicionale. Ngritja e shkencës moderne, Nasr dhe të tjerët do të këmbëngulnin, nuk ishte thjesht për shkak të disa përparimeve të reja në metodat shkencore të matjes dhe llogaritjes.[\[41\]](#) Përkundrazi, ishte rezultat i një ndryshimi themelor në pikëpamjen e njeriut në lidhje me universin.[\[42\]](#) Kjo pikëpamje bazohet në një sërë premisash, ndër të cilat pesë të mëposhtmet janë të një rëndësie të veçantë. E para është pamja laike e universit, e cila nuk lejon hapësirë ??për Hyjnoren në rendin e natyrës. E dyta është këndvështrimi mekanik i botës i paraqitur nga shkenca moderne, i cili e interpreton kozmosin si një makinë të vetë-qëndrueshme dhe/ose orë të paracaktuar. E treta është hegjemonia epistemologjike e racionalizmit dhe empirizmit mbi konceptet aktuale të natyrës. E katërta është bifurkacioni kartezi, i bazuar në dallimin kategorik të Dekartit midis res cogitans dhe res extensa, që mund të lexohet edhe si tjetërsim ontologjik i subjektit njohës

nga objekti i tij/saj i dijes. Premisa e pestë dhe e fundit e botëkuptimit shkencor modern, e cila mund të shihet si rezultati përfundimtar i pikave të mëparshme, është shfrytëzimi i mjedisit natyror si burim i fuqisë dhe dominimit global.^[43] Kjo shoqërohet me mendjemadhësinë e shkencës moderne, e cila nuk pranon asnjë nocion të së vërtetës dhe njohurive, përveç asaj që është e verifikueshme në kontekstin e mjeteve të saj shumë të specializuara, teknike dhe si rrjedhim të kufizuara të verifikimit.

Pikëpamja metafizike e shkencës, e cila tregon një zhvendosje interesante nga filozofia në metafizikën e shkencës, synon themelet intelektuale të shkencës moderne dhe, ndryshe nga dy pikëpamjet e tjera të shkencës, propozon një filozofi të mirëpërcaktuar të natyrës dhe kozmologjisë bazuar në parimet e shkencave tradicionale islame. Kritika e saj ndaj shkencës moderne nuk kufizohet në konsiderata etike ose ndryshime metodologjike pasi pretendon të rivendosë pikëpamjen fetare të universit. Në këtë drejtim, pikëpamja metafizike e shkencës, siç është formuluar nga Nasr dhe të tjerë, është pjesë e projektit më të madh të zbërthimit të botëkuptimit modernist, të cilit shkenca konsiderohet të jetë vetëm një degëzim.

Përfundim

Tre pikëpamjet e shkencës të paraqitura këtu dëshmojnë për gjallërinë e debatit të vazhdueshëm mbi shkencën në botën e sotme Islame. Është e panevojshme të thuhet se ky debat ka shumë aspekte dhe shumë raste kufitare dhe kryqëzime duhet të pranohen si pjesë e luftës së vazhdueshme të botës muslimane për t'u pajtuar me problemin e shkencës si në atë tradicionale-islame ashtu edhe atë moderne perëndimore. Megjithatë, është e sigurt se ndërgjegjësimi në rritje i botës islame lidhur me traditën e saj shkencore nga njëra anë dhe mënyrat në të cilat ajo përpiqet të përballet me sfidat e shkencës moderne perëndimore nga ana tjetër, janë ndër ngjarjet e rëndësishme të historisë së Islamit bashkëkohor. Mbetet për t'u parë se çfarë lloj ndërveprimi do të zhvillohet midis tre pozicioneve të analizuara më sipër. Sido që të jetë, rrjedha e ardhshme e debatit shkencor në botën islame ka më shumë se gjasa të formësohet nga këto pozicione me të gjitha ambiciet dhe premtimet e tyre.

Shënime

[1] Ndër ata që u dërguan në Evropë si zbulues mysliman ishte Yirmisekiz Mehmet Çelebi. Ai mbërriti në Paris si ambasador osman në 1720 dhe u bë një nga osmanët e parë që dha një raport të dorës së parë për Evropën 'moderne', veçanërisht Francën. Kur krahasohen me rrëfimet e udhëtarëve myslimanë të mëhershëm në Evropë, si ai i Evlija Çelebiut, raportet dhe letrat e tij tregojnë në mënyrë të qartë psikologjinë e shekullit të 18-të: një shpirt krenar mysliman i ndarë mes lavdisë së historisë së tij dhe asaj përparimit befasues të 'afranxhëve', të pafeve të Evropës. Raportet e Mehmet Çelebiut të botuara nën titullin *Sefaretname* u bënë një zhanër i vogël më vete, për t'u ndjekur nga të dërguarit e mëvonshëm osmanë në Evropë. *Sefaretname*-ja është përkthyer edhe në frëngjisht nga French by Julien Galland as *Relation de l'ambassade de Mehmet Effendi a la cour de France en 1721 écrite par lui meme et traduit par Julien Galland* (Constantinople and Paris, 1757). Për një përshkrim të shkurtër rreth Mehmet Çelebiut në Anglisht, shih Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, (New York: W. W. Norton & Company, 1982), 114-116.

[2] Shih, ndër të tjera, Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, pp. 221-238; and H. A. R. Gibb and Harold Bowen (eds.), *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (Oxford: Oxford University Press, 1957), vol. I, parts I & II.

[3] G. E. Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Connecticut: Greenwood Press, 1962), 103-111.

[4] Atatürk'ün Soylev ve Demegleri (Ankara, 1952), II, 44, nga një fjalim mbajtur në 27 Tetor 1922; cituar në Von Grunebaum, *Modern Islam*, 104.

[5] Edhe pse përgjigjet më të kremtuara ndaj Renanit i përkasin Xhemaludin Afganit dhe N. Kemalit, një sërë përgënjeshtresh të tjera janë shkruar, gjithashtu. Studiuesi turk Dücane Cündioğlu rendit 12 përgënjeshtime të mëdha, 10 prej të cilave janë nga myslimanët, dhe lista përfshin emra të tillë si Sayyid Amir Ali, Rashid Rida, Celal Nuri, Louis Massignon dhe Muhamed Hamidullah. Për një studim të shkëlqyer të temës, shih Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Baglamında İslam-Bilim Tartismalarına Bibliyografik Bir Katkı", in vol. 2, *Divan* (Istanbul, 1996), 1-94.

[6] Teksti i plotë i refuzimit të Afgait titulluar "Refuzimi i materialistëve" është përkthyer nga Nikki R. Keddie në *An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1983), 130-174.

[7] Mbrojtja e Namik Kemalit është botuar shumë herë në turqisht. Për një përshkrim të shkurtër të mendimit të tij politik në përgjithësi dhe apologjisë në veçanti, shih Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000; originally published in 1962), pp. 283-336.

[8] Për pozitivizmin radikal të Shumayyil dhe Antun, shih Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 245-259; Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1941* (Washington DC: The Johns Hopkins Press, 1970). Shih, gjithashtu, Osman Bakar 'Muslim Intellectual Responses to Modern Science' in his *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), pp. 205-207.

[9] Turqia është një rast i tillë. Literatura në rritje mbi filozofinë e shkencës në turqisht, me përkthime

nga gjuhët evropiane dhe kontributet autoktone të studiuesve turq, është shumë përtej gjuhëve të tjera islame si në cilësi ashtu edhe në sasi. Është mjaft interesante që intelektualët myslimanë kanë qenë më të zëshëm në këtë debat, duke e bartur trashëgiminë e shkencave islame të natyrës në qendër të diskursit aktual mbi shkencën. Përveç diskutimeve filozofike, tani po punohet seriozisht për historinë e shkencës islame dhe veçanërisht osmane, e cila filloi disa vite më parë nën drejtimin e Ekmeleddin Ihsanoglu, drejtues i departamentit të historisë së shkencës osmane në Universitetin e Stambollit.

[10] Shih komentet e nobelistit Abdus Salam in C.H. Lai, ed., *Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam* (Singapore: World Scientific, 1987).

[11] Osman Amin, një nga figurat e shquara të skenës intelektuale egjiptiane të shekullit të kaluar dhe ndoshta pararoja më i zëshëm i modernizmit islamik të shekullit të 19-të, i përfaqësuar nga Afgani, Abduh dhe Abd al-Razik, e interpreton vizionin e Abduhut për shkencën moderne si një përpjekje e vërtetë për të ringjallur konceptin tradicional të dijes ('ilm). Në lidhje me këtë ai shprehet: 'Islami është akuzuar si armiqësor ndaj zhvillimit të shkencës dhe kulturës. Për Abduhun nuk ka asgjë më të rreme se gjykimet të tilla të nxituara ose të pjesshme. Në kërkimin e së vërtetës, Islami parashikon përdorimin e arsyes [sic.], dënon imitimin e verbër dhe fajëson ata që i bashkangjiten pa dallim zakoneve dhe opinioneve të të parëve të tyre. Si mundet atëherë Islami, i bazuar në kërkesat e natyrës njerëzore dhe arsyes, dhe vetë duke i nxitur besimtarët e tij që të kërkojnë dhe arsyetojnë, të zhvillojnë njohuritë e tyre dhe të përsosin të kuptuarit e tyre — si mundet që një besim i tillë të jetë i paaftë për të kënaqur kërkesat e shkencës dhe kulturës? ... A nuk tha Profeti i Islamit: 'Kërkoni të mësoni shkencën edhe pse duhet ta gjeni në Kinë.' ... padyshim që feja e cila deklaroi se 'boja e një dijetari është po aq e çmuar sa gjaku i martirëve' nuk mund të akuzohet për obskurantizëm në natyrën e saj thelbësore.' Osman Amin, *Lights on Contemporary Moslem Philosophy* (The Renaissance Bookshop: Cairo, 1958), pp. 140-141; cf. also pp. 105-106.

[12] Afgani, "Letër drejtuar Renanit", publikuar fillimisht në *Journal de Debats* (May 18, 1883), përkthyer në Kiddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 183.

[13] Afghani, 'Lecture on Teaching and Learning', in Kiddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 107.

[14] Ndoshta përjashtimi më i spikatur, megjithëse në një kuptim mjaft negativ, ishte Sayyid Ahmad Khan, i cili kishte bërë thirrje për refuzimin e plotë të nocioneve tradicionale të natyrës nën emrin e 'teologjisë së re' (ilm-i kelam-i xhedid). Afghani ishte i vetëdijshëm për rreziqet e këtij këndvështrimi, dhe për këtë arsye nuk hezitoi ta përfshinte Ahmed Khan në mesin e 'materialistëve', të cilët ai i quajti 'neicheri', përkatësisht natyralistë. Për përgjigjen e Afganit, shih 'The Materialists in India', al-'Uruat al-uthqa, 28 gusht 1884, përkthyer në N. R. Kiddie, po aty, f. 175-180.

[15] Në një nga aforizmat e tij të famshme, Nursi thekson rëndësinë e unitetit të zemrës dhe arsyes për të ardhmen e njerëzimit. Por ai e cilëson arsyen (akil, akl në arabisht) si "shkenca të qytetërimit modern" (funun-u medeniye): "Drita e zemrës (vicdan, ëjdan në arabisht) janë shkencat fetare, ndërsa drita e arsyes janë shkencat moderne. E vërteta del nga përzierja e të dyjave. Kur ndahen, e para shkakton dogmatizëm dhe e dyta mashtrim e dyshim." Said Nursi, *Munazarat* (Stamboll: Tenvir Nesriyat, 1978), f. 81.

[16] Veprat e Nursi-t, veçanërisht Sözlër (Stamboll: Sinan Matbaasi, 1958), janë të mbushura me referenca për Zotin si Artizani i Madh ose Absolut (sani-i mutlak) i universit. Vetëkuptohet se Nursi nuk ishte i vetmi që iu afrua universit determinist dhe të rregullt të shkencës moderne nga ky këndvështrim

i veçantë. Në fakt, ky ishte një qëndrim i zakonshëm midis pararendësve të asaj që quhet 'metoda shkencore e komentimit të Kur'anit' (el-tefsir al-'ilmi dhe/ose el-tefsir al-fanni) si Muhamed Abduhu, Muhamed ibn Ahmed el-Iskandarani, Sejid Abd al-Rahman el-Kavakibi dhe Muhamed Abdullah Draz. Ashtu si Nursi, këto figura u angazhuan me pasion në harmonizimin e gjetjeve shkencore të shkencave fizike të shekullit të 19-të me vargjet kozmologjike të Kuranit dhe, në disa raste, thëniet (hadithët) e Profetit të Islamit. Për këto shifra dhe konceptin e komentimit shkencor, shih Ahmad Umar Ebu Hixhr, el-Tefsir al-'Ilmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan (Bejrut, 1991) dhe Muhammed Husejn el-Dhehebi, el-Tefsir uel-Mufasssirun, 2 vëll (Bejrut, 1976).

[17] Serif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Neë York: SUNY Press, 1989), p. 214. Mardini gjithashtu bën vërejtje interesante në lidhje me lidhjen ambivalente të Nursiut me kozmologjinë sufiste të përfaqësuar veçanërisht nga Ibn Arabi. *Ibid.*, 203-212.

[18] Pa përjashtim, të gjithë ndjekësit e Nursi-t i drejtohen pikëpamjes së parë, duke hedhur poshtë çdo lidhje me pozitivizmin. Për një mbrojtje të këtij pozicioni, shih, ndër të tjera, Yamine B. Mermer, *The Hermeneutical Dimension of Science: A Critical Analysis Based on Said Nursi's Risale-i Nur*, *The Muslim World, Special Issue: Said Nursi and the Turkish Experience*, ed. by M. Hakan Yavuz, Vol. LXXXIX, Nos. 3-4 (July-October, 1999), 270-296. Eseja e Mermerit është gjithashtu interesante për të mbështetur okazionalizmin në bazë të pikëpamjeve të Nursiut.

[19] I jam mirënjohës Dr. Ali Mermer dhe Yamine B. Mermer që më tërhoqën vëmendjen ndaj kësaj mospërputhjeje, e cila ndoshta duhet theksuar më shumë se sa mund të përballoj këtu. Me qëndrimin e Nursit për shkencën do të merrem me detaje të plota në një studim të veçantë.

[20] Paqartësia, për shkak të mungesës së një termi më të mirë, e pozicionit të Nursi-t mbi shkencën moderne ilustron nga një incident interesant të cilin Nursi e rrëfen në *Kastamonu Lahikası*-në e tij (Ankara: Dogus Matbaası, 1958), f. 179. Sipas tregimit, një dervish Nakshibandi, anëtar i urdhrit Nakshibandije, ka lexuar një pjesë të *Risale-i Nur* mbi kuptimin e 'ism-i Hakem (emri hyjnor i arbitruarit) që ka të bëjë me diellin dhe sistemi diellor, dhe arriti në përfundimin se "këto vepra [dmth. *Risaleler*] trajtojnë çështje shkencore ashtu si shkencëtarët dhe kozmografët". Në përgjigje të këtij 'deluzioni' (vehim), Nursi mundësoi që e njëjta trajtesë ti lexohej dervishit në prezencën e Nursit, pas kësaj dervishi e pranoi keqkuptimin e tij. Kjo ngjarje është rrëfyer nga Nursi, mund të supozojmë, si një veprim parandalues për të ndarë 'eksegjezën shkencore' të Nursiut nga metoda e shkencave moderne fizike.

[21] *Sözler* (Istanbul: Sinan Matbaası, 1958), 265, and *Isharat al-i'jaz fi mazanni'l-ijaz* (Istanbul, 1994), p. 311.

[22] Nursi, *Sozler*, 266.

[23] *Ibid.*, 263; cf. *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (Istanbul: Sinan Matbaası 1958), 76.

[24] Nursi, *Sozler*, pp. 272-273; *Isharat*, p. 310.

[25] Heidegger-i e parashton argumentin e tij në dy nga esetë e tij të famshme “The Question Concerning Technology and Other”, and “The Age of the World Picture”. Këto ese kanë qenë botuar në *The Question Concerning Technology and Other Essays*, përkth. Uilliam Lowtt (Nju Jork: Harper Colophon Books, 1977). Shihni gjithashtu, në të njëjtin koleksion esesh, “Science and Reflection” i tij, 155-182.

[26] Charles Taylor e formulën kështu çështjen: “A është shprehja që na bën njerëz në thelb një vetë-shprehje, në atë që ne kryesisht po i përgjigjemi mënyrës sonë të ndjesisë/përjetimit të botës, dhe duke e sjellë këtë në shprehje? Apo po i përgjigjemi realitetit në të cilin jemi vendosur, në të cilin përfshihemi sigurisht, por që nuk mund të reduktohet në përvojën tonë për të?” Shih Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, vëll. I., (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), f. 238.

[27] Heidegger e quan këtë fenomen ‘projeksion’, nëpërmjet të cilit ‘bota e natyrës bëhet objekt i shkencave matematiko-fizike: ‘Ajo që është vendimtare për zhvillimin e saj [dmth, zhvillimi i fizikës matematikore] nuk konsiston në vlerësimin e saj mjaft të lartë për vëzhgimin e ‘fakteve’, as në ‘zbatimin’ e saj të matematikës në përcaktimin e karakterit të proceseve normale; por më tepër në mënyrën të cilën vetë Natyra është projektuar matematikisht. Në këtë projeksion, diçka vazhdimisht e pranishme (materia) zbulohet paraprakisht dhe horizonti hapet në mënyrë që dikush të mund të udhëhiqet duke parë ato elemente përbërëse në të, “të cilat janë të përcaktueshme në mënyrë sasiore (lëvizja, forca, vendndodhja dhe koha). Vetëm ‘në dritën’ e një Natyre që është projektuar në këtë mënyrë, mund të gjendet dhe të vendoset diçka si një ‘fakt’ për një eksperiment të rregulluar dhe të kufizuar në termat e këtij projeksioni. “Themelimi” i “shkencës faktike” është i mundur vetëm sepse studiuesit e kuptuan se në parim nuk ka “fakte të zhveshura”. *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson, (Oxford: Basil Blackwell, 1978), pp. 413-414.

[28] Shih, Ismail R. al-Faruqi *Islamization of Knoëledge: General Principles and Work Plan* (Washington DC: International Institute of Islamic Thought, 1982). Ky libër është rishikuar dhe zgjeruar kryesisht në botimin e tij të vitit 1989 nga një grup studiuesish të lidhur me Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam.

[29] Jamal Berzinji, një nga anëtarët e familjes së IIIT, i përmend shkencat natyrore vetëm një herë (fq. 28) në artikullin e tij informues mbi islamizimin e dijes dhe rolin e IIIT-së në zhvillimin e saj. Shih shkrimin e tij “History of Islamization of Knoëledge and Contributions of the International Institute of Islamic Thought” in *Muslims and Islamization in North America: Problems & Prospects*, ed. by Amber Haque (Maryland: Amana Publications, 1999), pp. 13-31.

[30] Për një analizë informative të veprës së Farukit rreth islamizimit, shih Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund: Lund Studies in History of Religions, 1996), 153-219.

Knoëledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989), 136.

[31] Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing Ltd., 1989), 155. Vetë ky mohim i theksuar është mjaft i rëndësishëm për diskutimin tonë këtu.

[32] Z. Sardar, *Islamic Futures* (London: Mansell Publishing Ltd., 1985), 157.

[33] Nasr përdor fjalën metafizikë si shkencë gjithëpërfshirëse të Parimit Hyjnor, i cili përfshin edhe ontologjinë edhe teologjinë: “Nëse Qenia parashikohet si parimi i ekzistencës ose i gjithçkaje që ekziston, atëherë ajo nuk mund të identifikohet me Parimin si të tillë, sepse Parimi nuk shterohet nga aspekti i tij krijues. Qenia është përcaktimi i parë i Parimit Suprem në drejtim të manifestimit dhe ontologjia mbetet vetëm një pjesë e metafizikës dhe është e paplotë për sa kohë që e parashikon Parimin vetëm si Qenie në kuptimin e përcaktuar”.

[34] Ndoshta ekspozimi më sistematik dhe gjithëpërfshirës i kësaj ideje gjendet në konceptin e Mulla Sadra-s për natyrën (tabi’ah) dhe lëvizjen substanciale (alharakat al-xheuherijeh). Shih seksionin mbi filozofinë natyrore (ilm al-tabi’ah) në librin e tij -Hikmat al-muta’dlijeh fi’l-asfar al-arbaat al-’aklijeh, ed. M. Rida al-Muzaffar (Bejrut: Dar Ihja al-Turath al-’Arabi, 1981), vëll. 3, pjesa. 1. Vepra e Sadrës është gjithashtu e rëndësishme për kozmologjinë e saj shumë të artikuluar e cila është e krahasueshme në historinë islame vetëm me atë të Ibn al-Arabiut.

[35] Për një analizë të koncepteve të tilla si cilësia, sasia, uniteti, thjeshtësia, rregullsia, etj., nga pikëpamja tradicionale, shih Rene Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Londër, 1953), veçanërisht, f. 19-100.

[36] S.H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (Kent: World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976), 3-9; and S.M. Naquib al-Attas, “Islam and the Philosophy of Science” në veprën e tij *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), and *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978).

[37] “Shkenca islame është ajo veprimtari shkencore që zhvillohet në fund të fundit brenda botëkuptimit islam (i cili tani mund të identifikohet edhe si mjedis konceptual islam); por si një shtrirje e saj drejtpërdrejt brenda skemës konceptuale shkencore islame (e cila mund të identifikohet edhe si konteksti islam i shkencave)”. Alparslan Acikgenc, *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 38.

[38] S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: Barnes and Noble Books, 1992), 22.

[39] Ibid., 24.

[40] Për konceptimin e filozofisë nga ana e Nasr-it shih veprën e tij “The Meaning and Concept of Philosophy in Islam” dhe “The Qur’an and the Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy” në *History of Islamic Philosophy*, 2 vols, eds. S.H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), 21-39.

[41] Kjo është vërejtur nga shumë historianë perëndimorë të shkencës. Shih, për shembull, Edëin Arthur Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York: Doubleday Anchor Books, 1932), dhe Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence: Breaking Through the Barrier of*

Scientific Belief (Illinois: Sherwood Sugden and Company, 1984). Për transformimin e konceptit të natyrës në traditën perëndimore, shih R.G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1972), veçanërisht 133-177. Për një studim të plotë të debatit të vazhdueshëm mbi kuptimin e Revolucionit Shkencor, shih H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994). Libri i Cohen ka gjithashtu një seksion të dobishëm (384-417) mbi shkencën islame në lidhje me Revolucionin Shkencor.

[42] Russell ka dhënë një nga shprehjet më elegante të këndvështrimit laik të shkencave fizike moderne në esenë e tij të njohur “A Free Man’s Worship”, në veprën e tij *Mysticism and Logic* (New York: Doubleday Anchor Books, 1957), 44-54. Nuk do të ishte e pavend ta citoja këtu për të nënvizuar kontrastin e mprehtë midis koncepteve laike dhe tradicionale të shkencës: “E tillë në skicë, por edhe më e pakuptimtë, më e zbrazët kuptimi, është bota që Shkenca paraqet për besimin tonë. Në mes të një bote të tillë, në qoftë se kudo, idealet tona tani e tutje duhet të gjejnë një shtëpi. Ai Njeri është produkt i shkaqeve që nuk kishin parashikim të përfundimit që po arrinin; se origjina e tij, rritja e tij, shpresat dhe frika e tij, dashuritë dhe besimet e tij, nuk janë veçse rezultat i bashkëvendosjeve aksidentale të atomeve; se asnjë zjarr, asnjë heroizëm, asnjë intensitet mendimi dhe ndjenjash, nuk mund të ruajë një jetë individuale përtej varrit; se të gjitha punët e epokave, gjithë përkushtimi, i gjithë frymëzimi, gjithë shkëlqimi i mesditës së gjenit njerëzor, janë të destinuara të zhduken në vdekjen e madhe të sistemit diellor dhe se i gjithë tempulli i arritjeve të njeriut duhet të varroset në mënyrë të pashmangshme nën mbeturinat e një universi në rrënoja – të gjitha këto gjëra, nëse jo fare të padiskutueshme, janë ende aq gati të sigurta, saqë asnjë filozofi që i refuzon ato nuk mund të shpresojë të qëndrojë” (45).

[43] Nasr ka dhënë një përshkrim të plotë të këtij procesi në *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1997), i cili është një vazhdim gjithëpërfshirës dhe i detajuar i veprës së tij të mëparshme *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABC International, 1999). Unë e kam trajtuar konceptin e Nasrit për shkencën në mënyrë më të detajuar në esenë time, “The Sacred versus the Secular: Nasr on Science” in *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* ed. Lewis Hahn, R.E. Auxier, and L.W. Stone (Chicago: Open Court, 2001), 445-462.

Date Created

21/03/2022

Author

erasmusi