



Filosofia

dielli.net

Të shprehurit e mendimit në format më të ndryshme apo të paktën në aspektet më të ndryshme është urtësi dhe filozofi. Transmetimi i tij është i denjë për t'u vlerësuar për shkak të të informuarit të gjeneratës së re, ngjarjeve madhore të cilat i ka prodhuar mendja njerëzore dhe ajo që në të ka përjetuar transformime gjatë viteve të kaluara. Filozofia, për më tepër, ka qenë një tragjedi e vërtetë e cila është shfaqur në skenën e jetës. Në të, personalitete të mëdha kanë luajtur role të spikatura. Ka ndodhur që të vijë edhe deri te ballafaqimi me personalitete tjera e që filozofët, disa herë, të kenë ngadhënjyer. Mirëpo, ky ballafaqim arriti kulmin atëherë kur erdhi deri te dëbimi. Atëherë perdeja u lëshua mbi skenë, filozofia u shpall si mosbesim, ndërsa marrja me të u ndalua.

Arabët, para Islamit nuk e njihnin filozofinë e as që tregonin ndonjë interesim për shkencat (dituritë) dhe manifestimet tjera të kulturës të cilat i njihnin dhe i patën arritur shtetet e egjiptasve, grekëve, babilonasve, kaldejasve, persianëve dhe hindusëve të lashtë. Si erdhi pra deri te paraqitja e filozofisë dhe shkencës tek arabët edhe pse këta nuk tregonin kurrfarë kujdesi ndaj mjeteve parësore të kulturës spekulative, shënimit dhe shkrimit, të cilat e ruajnë përparimin mendor të cilin e arrin çdo gjeneratë, në mënyrë që mbi të të mbështetet gjenerata e ardhshme dhe të shkojë një hap përpara në krijim që, në fakt, paraqet rezultatin e asaj deri te e cila kanë arritur prijësit e mendimit? El-Farabiu në veprën e tij "*Tahsilu-s-seade*" demonstroi kalimin e filozofisë nga popujt e lashtë deri te ardhja e saj tek arabët: "Kjo shkencë (dituri), në bazë të asaj që flitet, ka qenë e përfaqësuar që nga kohët e lashta tek kaldejët, banorët e Irakut. Prej aty ka kaluar te egjiptasit dhe grekët, duke u ndaluar tek ata deri sa nuk ka arritur te sirianët, e që prej aty të arrijë te arabët. Përmbajtja më e madhe e kësaj filozofie është shprehur në gjuhën greke, siriane dhe arabe. Grekët në përgjithësi atë e quanin urtësi - urtësia më e lartësuar, e cila përdorej si sinonim i filozofisë. Me filozofi ata nënkuptonin prirjen dhe dashurinë ndaj urtësisë, ndërsa atë që merrej me të, e emërtonin filozof, apo dashamir të urtësisë së lartësuar. Ata konsideronin se përmes saj është e mundshme të arrihen të gjitha vlerat; e quanin shkencë mbi shkencat, art mbi artet, nënë të shkencës dhe urtësi mbi urtësitë".

Filozofia kaloi tek arabët pas paraqitjes së Islamit, kur te ata kjo fe e re ngjalli një jetë të re dhe kur ua mundësoi kalimin nga shkalla e kufizuar fisnore brenda Gadishullit Arab në horizontet e gjera të njerëzimit. Muslimanët formuan një shtet të madh që në lindje shtrihej nga kufinj të Kinës dhe në perëndim arrinte deri në skajet e Andaluzisë. Të gjithë ata, apo shumica e tyre, predikonin Islamit dhe flitnin të njëjtën gjuhë – arabishten. Muslimanët qenë flamurtarë të kulturës kosmopolite për dhjetë shekuj me radhë. Ata thellësisht i sudionin shkencat (dituritë) e ndryshme, artet dhe shkathtësitë; mendonin për bazat e tyre dhe të njëjtat edhe mëtej i thellonin. Filozofia ishte, siç e përmend edhe El-Farabiu, urtësi mbi urtësitë, shkencë mbi shkencat ose nënë e shkencave...

Kulturat kanë pasur rast të atillë që të jenë krijuar në mesin e popujve të caktuar; aty lulëzonin dhe përfundimisht aty edhe shkallmoheshin. Kurse, kultura islame dallohet nga kulturat tjera me atë se kjo ka zgjatur më tepër se kulturat tjera. Është mendim i përgjithshëm se flamuri i filozofisë, të cilin Evropa e mori nga arabët në kohën e renesansës, filloi të kthehet në kohën bashkëkohore te përfaqësuesit e vet – arabët. Kur do të flasim për filozofinë, do të vëreni se ajo ka lulëzuar në të kaluarën njëmijëvjeçare, në periudhën kur arabët u kushtonin vëmendje të madhe shkencave (diturive) të ndryshme në të cilat edhe u shquan. Kur i përforcuan ato dituri dhe me themel i studiuuan dhe i vendosën ligjet sistematike të tyre, mendimtarët ishin në gjendje

që përmes tyre të ngrihen deri te filozofia. Atëherë filozofia u ngrit mbi konstruksion të fortë dhe bazë të fuqishme. Meqë erdhi deri te ngecja e lëvizjes shkencore të hulumtimit dhe përsiatjes në fizikë dhe matematikë, si rrjedhim erdhi edhe deri te ngecja e filozofisë; e privuar nga ari mbi të cilin është e themeluar.

Në kohën bashkëkohore vërejmë interesim të madh të arabëve për dituritë (shkencat). Mirëpo, kjo lëvizje akoma është në fillim. Arabëve nuk do t'u arrijë filozofia në kuptimin e vërtetë të fjalës nëse shkencat nuk nguliten te ata për herë të dytë, derisa nuk vjen deri te përparimi i tyre nga ana e vetë arabëve. Tek atëherë do të mundemi, për së dyti, të flasim për filozofinë islame apo arabe.

Kjo do të vijë shpejt, inshaallah, me meritën e revolucionit të cilin e jetojmë në vllugun e saj në botën bashkëkohore, respektivisht me meritën e revolucionit politik, shoqëror e kulturor.

* * *

Ky ligjërim ndahet në tre kapituj të mëdhenj:

Kapitullin e parë e përbëjnë “Shqyrtime të hyrëse”. Në to do të diskutojmë për vetë shenjën e filozofisë, islame apo arabe, për atë se a është ajo filozofi e pastër apo e përfshin edhe kelamin, tesavufin dhe filozofinë e së drejtës, si ka ardhur deri te përkthimi i filozofisë të arabët, ç’paraqiste lëvizja e cila në “shekullin e përkthimeve” transmetonte shkencat (dituritë) dhe cilat libra më të rëndësishme i ka përkthyer ajo e kështu me radhë.

Kapitullin e dytë e përbëjnë “personalitetet”. Në të do t’i paraqesim filozofët më të rëndësishëm të Lindjes dhe atë: El-Kindiun, El-Farabiun dhe Ibën Sinanë, e pastaj filozofët më të shquar të Perëndimit: Ibën Baxhen, Ibën Tufejlin dhe Ibën Rushdin.

Kapitullin e tretë e përbëjnë “Temat”. Në do të flasim për disa tema më kryesore rreth të cilave është zhvilluar diskutimi mes filozofëve, duke e pasur parasysh përmbajtjen e këtij studimi të vogël. Këtu do të ndalemi mbi katër tema: logjikën dhe metodën e hulumtimit, duke pasur parasysh se logjika ka qenë mjet i filozofisë dhe metodë e saj, e pastaj do të kalojmë në temat për All-llahun, botën dhe njeriun.

LËNDA E FILOZOFISË ISLAME

Islame apo arabe

Filozofia islame do të mund të përkufizohet si hulumtim rreth gjithësisë dhe njeriut në dritën e mësimit fetar që është shpallur me ardhjen e Islamit. Mirëpo, para se të lëshohemi në këtë hulumtim dhe para se t'i shtrojmë problemet të cilat e kanë drejtuar këtë filozofi dhe të provojmë ta shkoqisim atë, do të ishte mirë që më thellësisht të analizohet titulli i këtij studimi, vetë përcaktimin e saj si filozofi, “islame” apo “arabe”, për arsye se dallimi i këtyre dy emërtimeve vetvetiu është njëra nga shenjat e lëndës së kësaj filozofie.

Me këtë problem janë marrë edhe historianët klasikë ashtu siç e kanë shqyrtuar edhe ata bashkëkohorë gjatë shekullit XIX dhe fillimit të shek. XX, e veçanërisht pas paraqitjes së nacionalizmit arab dhe vetëdijësimit të arabëve për qenien dhe identitetin e tyre.

Mendimi i klasikëve për këtë çështje ka qenë krejtësisht ndryshe nga ai i bashkëkohorëve.

Asokohe, me paraqitjen e filozofisë në Islam, edhe vet termi i saj ishte në përdorim në gjuhën arabe. Ai ashtu zhvillohet dhe lulëzonte. Këtë më së shumti e theksonin filozofët si: El-Kindiu, El-Farabiu, Ibën Sinau dhe të tjerë. Historianët përpilonin libra të cilat, kuptohet, shënojnë biografite dhe pikëpamjet e tyre; i quanin “filozofë të Islamit”, “filozofë islam” dhe “dijetarë (të urtët) islam”. Në këtë me të madhe aludonin Shehrestani, Kiftiu, Bejhekiu etj.. Prandaj, Mustafa Abdurrezaku në veprën e tij *“Tamhid li et-tarihi-l-felsefeti-l-islamiye”*¹ konsideron se këtë filozofi e kanë ndërtuar vetë përfaqësuesit e saj, duke e shënuar atë me termin e vet filozofik të cilin nuk duhet lënë anash dhe rreth të cilit nuk duhet grindur. Më tutje, ai ekspozimin e vet e përmbledh me fjalët: “Shohim, pra, se filozofia për të cilën bëhet fjalë e quajmë pikërisht ashtu siç e kanë quajtur përfaqësuesit e saj “filozofi islame”, në kuptimin se është krijuar në hapësirat ku është zgjeruar Islami, nën hijen e shtetit të tij, pa e marrë parasysh gjatë kësaj fenë dhe gjuhën e përfaqësuesve të saj”.

Kur profesori dhe orientalisti Nalino mbante ligjëratat e tij në universitetin egjiptas, me rastin e hapjes së tij, duke folur rreth “Historisë së astronomisë tek arabët”, iu kundërvua emërimit të filozofisë dhe solli prova të cilat i zvogëlojnë të dy emërtimet e lartshënuara. Prova e tij për këtë është si vijon: “S’ka dyshim se për çdo gjë kur është fjala për periudhën para Islamit apo për fillimet e para të Islamit, fjala “arab” është përdorur në domethënien e vet të vërtetë natyrore, pra tregon në popullin i cili ka banuar në Gadishullin Arab. Mirëpo, kur është fjala për periudhat vijuese të shekullit të parë hixhrij, atë term e kemi pranuar në kuptimin e tij profesional. Me të i kemi emërtuar shumë popuj dhe kombe që i kanë banuar shtetet islame, në të cilët, në masën më të madhe, librat e tyre shkencorë janë shkruar në gjuhën arabe, kështu që nën këtë emërtim hyjnë arabët, persianët, hindusët, sirianët, egjiptasit, spanjollët, etj., të cilët e kanë pasur të përbashkët shkrimin e gjuhës së shkencës, arabishten, dhe në të cilat ndjehet ndikimi i shteteve islame. Po që se nuk e emërtojmë me termin “arab”, atëherë në atë rast do të ishte shumë vështirë, madje ndoshta edhe e pamundur, që të flitet për astronominë të arabët, për shkak se numri i pasardhësve të Adnanit dhe Kahtanit të cilët janë shquar në atë sferë ka qenë fare i vogël”. Nga ky citat, qartë vërehet se Nalino në rend të parë mbështetet mbi gjuhën, prandaj i përmend “dituritë të arabët”, duke nënkuptuar me këtë,

¹ Kush dëshiron që më thellësisht ta studiojë këtë problem, le t'i drejtohet këtij libri.

se ato janë të shkruara në gjuhën arabe dhe kështu e transmeton edhe mendimin e Ibën Haldunit “se bartësit e shkencës në mesin e popujve islamë janë kryesisht berberët”. Pas kësaj, e shqyrton pikëpamjen e kundërt të këtij problemi: në këtë rast filozofinë dhe shkencat islame refuzon t’i quajë si të tilla, duke u mbajtur për supozimin se shprehja “musliman” i përjashton të krishterët, hebrenjtë, sabejët dhe përfaqësuesit e religjioneve tjera të cilët kanë dhënë kontribut të vazhdueshëm në shkencat dhe doracakët arabë, e veçanërisht në ata që kanë të bëjnë me matematikën, astronominë, mjekësinë dhe filozofinë. Mandej, shprehja “musliman” do të kërkonte hulumtim tjetër të detyrueshëm të asaj që kishin bërë muslimanët në gjuhët joarabe, siç janë persishtja dhe turqishtja, edhe pse kjo e përjashton domenin e lëndës së hulumtimit tonë. Prandaj Nalino e përmbledh përfundimin e tij me fjalët: “Më e sigurtë është të pajtohem me shumicën e përdorimeve të tij të bashkëkohorit dhe ta pranojmë termin “arab” në përdorimin e përmendur gjuhësor, term i cili i referohet gjuhës së shkrimit e jo popullit”. Në Keln, me rastin e mbajtjes së kursit për mësimin e filozofisë islame, në vitin 1959 u paraqit një studim të cilin e përpiloi shoku ynë Kanavati dhe e botoi në po të njëjtin vit.² Ky studim është shprehje e anketës drejtuar atyre që merren me këtë filozofi në anë të ndryshme të botës. Ai i mblodhi të gjitha përgjigjet dhe i botoi. Nga ato kuptohet larmia e emërtimeve të filozofisë, herë si islame e herë si arabe, madje edhe si filozofi në shtetet islame apo si filozofi në botën islame etj. Disa nga ato mendime do t’i ekspozojmë pikërisht për shkak të jashtëzakonshmërisë së tyre. Iranezët, hindusët dhe turqit nuk ngurojnë që këtë filozofi ta emërtojnë si islame. Për ta, kjo është normale edhe në kohën bashkëkohore, pas shkëputjes së tyre nga gjuha arabe, pa i përjashtuar në këtë plan edhe specialistët e këtyre sferave.

Profesori i Universitetit të Teheranit, Muini, konsideron se po ta emërtonim filozofinë si “arabe”, në atë rast do t’i përjashtonim iranezët, pakistanezët, afganët dhe hindusët. Ai e mbron zgjedhjen e emërtimeve “filozofi islame”, “filozofi të shteteve islame” apo diç të ngjashme me këtë. Profesori Eshneh thotë: “Po qe se qëllimi i këtij mendimi filozofik, i cili u përhap në një hapësirë të caktuar të vendit pas zgjerimit të Islamit dhe të gjuhës arabe, është që gjithmonë ajo të shprehet në gjuhën arabe ndërsa në disa territore, nga ana e autorëve të njëjtë, me gjuhën persishte, atëherë do ishte tejet e shtrembëruar të ndahet një pjesë e mendimit nga tjetra, duke u mbështetur mbi një mjet të shprehurit apo mbi bindjen fetare të shkrimtarëve (autorëve). Si atëherë do ta pranoni në atë rast pjesën e mendimit të filozofit të shprehur në arabishte, ndërsa tjetrën, për shembull në persishte, ta refuzoni? Si do ta diskualifikoni mendimin e filozofit për shkak se është hebrej? Si është rasti me mendimin filozofik të Suhraverdiut apo Raziut, autorit të *“Mehariku-l-enbijai”-it?*

Prandaj, pikërisht për këtë i shmangem emërtimin filozofi “arabe” apo “islame”. Pra, unë e përkrah mendimin që ajo të emërtohet me termin “filozofia e botës islame”.

Orientalisti francez Korbin, i njohur për shumë islamijate dhe iraniijate, termin “filozofi islame” e përkrah me fjalët: “Pranimi i emërtimeve ‘filozofi arabe’ nuk do të ishte vetëm i kufizuar por edhe i gabuar. Po të niseshim nga kjo, ku do ta vendosnim, për shembull, mendimin e Nasir Husraut apo të Afdaluddin Kashaniut dhe filozofëve tjerë persianë të shekujve XI-XIII, të cilët kryesisht kanë shkruar në persishte?”. Sot termi “arabe” si në përdorimin e zakonshëm, ashtu edhe në atë zyrtar përdoret pranë konceptit politik dhe shtetëror. Sot kjo shprehje nuk mund të na sjellë deri te sferat shkencore dhe letrare të dëshiruara, prandaj, në këtë kuptim, e refuzoj ndërlidhjen e konceptit fetar me atë që shprehet në kuptimin shtetëror apo etnik. Mu për këtë,

² Shih revistën: Mideo, Tome 5, 1958-1959.

emërtimi më i përshtatshëm do të ishte “filozofia në Islam”, “filozofia islame” apo “filozofia e vendeve islame”. Madje, po të mos ishte emërtimi i fundit paksa i gjatë, edhe studimi do të ishte i titulluar me të. Unë refuzoj që ta quaj “muslimane” sepse ky gjykim, sigurisht, do ta presupozonte bindjen personale të filozofit. Pra, termi “filozofi islame” absorbon gjithë atë që u tha më lart. Po të dëshironim këtu t’i shtonim edhe filozofët e krishterë dhe hebrenj, atëherë do të ishim të detyruar ta quajmë “filozofia në Islam”, siç edhe e ka bërë këtë më parë Di Bori.³

Edhe hindusët e refuzojnë emërtimin filozofi “arabe”. Për këtë, profesori Tara Shand thotë: “Termi ‘filozofi arabe’ nuk është i plotë, në rend të parë për shkak të asaj se njerëzit të cilët janë marrë me këtë filozofi nuk kanë qenë të gjithë arabë, por shumica e tyre kanë qenë persianë apo qytetarë nga vende të tjera si: Egjipti, Azia e Mesme, Andaluzia, India etj. Edhe pse pjesa më e madhe e kësaj filozofie është e shkruar në arabishte, megjithatë edhe gjuhë tjera janë përdorur për shkrimin e saj, si për shembull persishtja, duke marrë parasysh më të rëndësishmen nga ajo, në kuptimin se filozofia është krijuar për shkak se ishte e nevojshme për Islamin dhe dialektikën fetare. Në esencë ajo merrej me përforcimin e parimeve themelore të besimit apo kërkonte të bazuarit e tyre filozofik dhe kështu në këtë mënyrë i ndërtonte idetë kelamiste-fetare. Nuk është e mundshme që kjo filozofi të konsiderohet si eksploative, sepse ajo, në të vërtetë, rrotullohej rreth mendimit fetar. Sa u përket të krishterëve dhe hebrenjëve, të cilët shkruanin doracakë kritikë filozofikë apo të cilët ishin nën ndikimin e Islamit, edhe ata duhet radhitur në korpusin e filozofisë islame”.

Me kohë u paraqitën edhe një sërë përgjigjesh tjera të cilat Islamin e pranojnë jo vetëm në kuptim të besimit (fesë) por atij i japin edhe një domethënie që është më e gjerë dhe më komplekse, siç ka bërë edhe profesori italian Bozani kur filozofinë islame e konsideron të tillë në kuptim kulturor e jo në atë fetar. Ai si shembull e ka prezentuar filozofin hebraik Bergsonin i cili përndryshe brenda historisë së filozofisë krishtere në Evropë radhitet në periudhën bashkëkohore. Ngjashëm mendon edhe dr. Ibrahim Madkuri kur thotë: “Nuk është fjala për filozofinë arabe, sepse po ta kishim emërtuar ashtu, atëherë ajo do të ishte vepër e një kombi dhe e një populli. Prandaj e quajmë “islame”, ngase Islami nuk është vetëm besim, por ai është edhe kulturë. Kurse, çdo kulturë e ka jetën e vet shpirtërore, materiale dhe mendore. Filozofia islame, pra, përfshin të gjitha studimet filozofike të cilat janë shkruar në hapësirën e Islamit qofshin nga pendat e muslimanëve, të krishterëve apo hebrenjëve. Madje ndoshta edhe është e tepërt të përmenden nestorianët, jakobinët dhe sabejët të cilët kanë qenë pionierët e këtyre studimeve. Do të shihni se Ibën Mejmoni paraqet vetëm vazhdimësi të El-Farabiut dhe të Ibën Rushdit”.

Interpretimi thuajse tërësisht do të zgjatej po t’i transmetonim edhe mendimet tjera të atyre të cilët janë marrë me këtë shembull të filozofisë. Prandaj, këtu do të përpiqemi ta përmbyllim pyetjen për të cilën u bë fjalë me mendimin në të cilin thirresha në librin tim në gjuhën angleze dhe filozofinë islame kur kam pohuar se: “Ata të cilët kanë qëndrim që këtë filozofi ta emërtojnë si “arabe” nisen nga fakti se ajo është shkruar në gjuhën arabe dhe, në rend të parë, është përkthyer në gjuhën arabe, gjuhë në të cilën më vonë kanë shkruar filozofët. Mirëpo, duhet përmendur se përkthimi i filozofisë greke në gjuhën arabe nuk paraqet arsye të mjaftueshme për pohimin se edhe ajo është arabe, sepse filozofët më të njohur të saj nuk kanë qenë arabë, por, përkundrazi, ata ishin turq, si El-Farabi, apo edhe persianë si Ibën Sina. Disa filozofë kanë shkruar në persishte

³ Shih *Tarihu-l-felsefeti fi-l-Islam* (“Historia e filozofisë në Islam”), Di Bor, përktheu dr. Muhammed Abdu-l-Hadi Ebu Rejdeh.

dhe me këtë, natyrisht, edhe idetë e tyre e formësojnë një pjesë të kësaj filozofie. Filozofi islame quhet edhe ky element i ri i cili ka qenë nën ndikimin e filozofisë greke dhe aleksandrite, ngase edhe ajo filozofi është përkthyer në gjuhën arabe. Islami ka qenë pikërisht ai që i ka nxitur filozofët të punojnë në dobi të tij, ta përshtatin me elementin e ri dhe me disa pikëpamje tjera filozofike”.⁴

Kështu, nga gjithë kjo që u tha, më në fund prapë po e emërtojmë si filozofi islame pa kurrfarë grindjeje në emërtimin e saj profesional.

⁴ A. E. El-Ehwany, *Islamic Philosophy* (“Filozofia islame”), Anglo-Egyptian Library, Kajro, 1957.

Filozofia islame dhe kelami

Çështja tjetër që kërkon shpjegim në mënyrë të drejtë, para marrjes me ekspozimin e përkufizimit historik të kësaj filozofie, është dallimi ndërmjet filozofisë dhe kelamit: të caktohet se a do të jetë filozofia islame, nëse veç e quajmë ashtu, kelam te muslimanët, apo filozofia mbetet një gjë e kelami diç krejtësisht tjetër dhe tërësisht i ndryshëm nga ajo, apo do të pajtohem se edhe kelami është një degë e filozofisë.

Në fillim të këtij kapitulli u njohëm me definicionin e filozofisë islame dhe thamë se ajo merret me hulumtimin e gjithësisë dhe të njeriut. Me këtë rast na imponohet si detyrim që ta ofrojmë definicionin e kelamit i cili më për së afërmi do t'i prezentohej arsyes, ashtu që çështja për të cilën bëjmë fjalë do të na bëhej më e qartë. Kelami paraqet mbështetje (përkrahje) të parimeve themelore fetare me dëshmi racionale. Po të ktheheshit pak më prapa e ta shihnit diskutimin e profesorit hindus Tara Sandit në kapitullin e emërimit të filozofisë "islame" apo "arabe", do të shihnit se ai filozofinë e pranon në kuptim të kelamit. Sigisht nuk do të ishte e tepërt që për së dyti t'i kthehemi pohimit të tij se "filozofia është krijuar për shkak se i ka qenë e nevojshme Islamit dhe dialektikës fetare. Në esencë ajo është marrë me përforsimin e parimeve themelore të besimit ose ka kërkuar ngritjen e tyre filozofike dhe ashtu ka ndërtuar ide kelamiste-fetare". Këtë mendim e përkrahin edhe shumë historianë të filozofisë islame, edhe pse unë nuk pajtohem me ata për shume arsye.

E para: Për shkak se kelami, siç flet edhe baza e tij fetare, është shkencë fetare.

Përkundër kësaj, në atë kohë në Evropë kemi teologjinë kristiane. Këtu nuk dëshirojmë të futemi në disa dallime ndërmjet kelamit islamik dhe teologjisë kristiane, ngase kjo nuk është sferë e tij. Nuk dëshirojmë të bëjmë asgjë që do të ishte në dëm të filozofisë po qe se bëjmë disa dallime qenësore në metodën dhe lëndën, mes filozofisë, teologjisë dhe kelamit.

Metoda filozofike, sipas filozofëve islamë dhe atyre klasikë grek, është dëshmim racional, ndërsa metoda e kelamit është diskutim, dialektikë. Lëndë e filozofisë është gjithësia dhe njeriu si dhe përsiatja e tij për rezultatet dhe shkaqet e ekzistencës. Nuk pengon që filozofi në spekulimet e veta ta arrijë dëshmimin dhe argumentimin e shkakut të Parë të gjithësisë – Zotit, apo lëvizësit të parë të botës, siç ka bërë Aristoteli i cili Zotin e quan Lëvizës i Palëvizshëm. Disa filozofë, siç janë p.sh. materialistët, me të menduarit e tyre vijnë deri te mohimi i ekzistimit të Zotit me supozimin se materia është e amshuar dhe se ajo është bazë për vetveten. Sa i përket lëndës së kelamit, bazës së tij, ajo është Zoti, vetitë e Tij, raporti i Zotit ndaj botës dhe njeriut i cili jeton në sipërfaqen e kësaj toke në përputhje me Sheriatin të cilin Zoti ua ka shpallur robërve të Vet në librin e shenjtë – Kur'anin, gjë që është e dëshmuar dhe në të cilën nuk duhet dyshuar, besim i cili ka të bëjë, për shembull, me ekzistencën e Zotit, njeshmërinë e Tij, drejtësinë, ringjalljen në botën tjetër, e tek pas kësaj përpiqen që këto t'i argumentojnë me dëshmi racionale. Ekzistojnë dallime të mëdha ndërmjet atij që përpiket ta tejkalojë sferën e mendimit në mënyrë të lirë, të pavarur nga çdo mendim paraprak, dhe atij i cili e tejkalon atë sferë të kufizuar me besim paraprak, nga i cili nuk është në gjendje të shkapet e as të mendojë jashtë kornizave të tij.

E dyta: Filozofia është term grek i cili ka hyrë në gjuhën arabe. Në të është përdorur në domethënie të vet fillestare. Për këtë ka treguar edhe El-Farabiu: "Nocioni 'filozofi' është me prejardhje greke dhe si i tillë ka hyrë në gjuhën arabe. Ai sipas fjalorit filozofik nënkupton dashurinë ndaj urtësisë: është i kombinuar nga shprehjet 'filos' dhe

‘sofia’ që japin nocionin filozofia – dashuri ndaj urtësisë. Fjala filozof është derivuar nga nocioni ‘filozofi’, apo, sipas fjalorit të tyre filozofik, philosophos, që e shenjon njeriun i cili e do urtësinë”.

Sipas kësaj, nuk është e nevojshme të tregojmë në prejardhjen e huaj të filozofisë islame, sepse vet termi i saj vetvetiu presupozon gjurmët e huaja, të marra nga grekët. Kurse, sa i përket “kelamit”, ai pa kurrfarë hamendje është shkencë origjinale islame.⁵ Ky është pikërisht problemi i cili një kohë të gjatë, brenda shtetit abasid, e ka preokupuar mendimin e përgjithshëm islam. Rreth tij janë janë ndarë mendimtarët islam të cilët u kanë takuar mu’tezilive, hanbelive dhe esh’arive. Përveç kësaj, diskutimi rreth të folurit e Zotit, duke pasur parasysh se ai paraqet njërin nga atributet e Tij, për nga natyra e vet nuk është filozofik, por, të shprehemi me terminologjinë e krishtere, ai është teologjik ose me atë islame – kelamist.

E treta: Në vet fillimin e paraqitjes së filozofisë në Islam, natyrisht mendojmë në kohën e cila përfshin fundin e shekullit II dhe fillimin e shek. III hixhrij, kur dolën filozofë të cilët u shquan me atë emër. Ata si filozofë pandëprerë janë përmendur në librat e historisë dhe biografite e njerëzve të urtë. Me atë emër, për shembull, e kanë cekur Kindiun i cili te ata është i njohur si “folozof arab”. Mirëpo, në mesin e tyre ka pasur edhe kelamistë të njohur siç janë Nazzamiu, Ebu Hezil Affaliu, Xhubaiu etj. Ata veten nuk e kanë konsideruar për filozofë dhe askush nga ata nuk e thoshte atë. Madje edhe kishte polemika dhe grindje mes kelamistëve dhe filozofëve. Filozofët në disa raste i hudhnin pikëpamjet e kelamistëve dhe i akuzonin për koherentë dhe jokomplementarë. Në këtë drejtim shkruanin edhe shumë traktate të veçanta. Kjo gjendje mbeti e tillë gjatë shek. III, IV, V e madje edhe gjatë shek. VI pas hixhrit, derisa nuk paraqitet Gazaliu i cili, përndryshe, numërohet nga të gjithë esh’arijtë dhe kelamistët, nga të parët që në atë kuptim e ka shkruar veprën e tij të njohur “*Tehafutu’l’felasifeh*”. Pas kësaj hasim edhe në Ibën Rushdin, filozofin i cili me ankth e mbron filozofinë dhe filozofin nga akuza e Gazaliut në librin e tij “*Tehafutu-t-tehafuti*”. Vet ekzistimi i një grupi të veçantë filozofësh si El-Kindiu, El-Farabiu, Ibën Sinau, Ibën Tufejli dhe Ibën Rushdi si të ndryshëm nga grupi tjetër i kelamistëve: Nazzami, Allafi dhe Esh’ariu, tregon në një dëshmi të qartë në të cilën nuk duhet dyshuar, se filozofia islame ka qenë një formë e të studiuarit e ndryshme nga kelami, edhe pse nuk ka qenë në konflikt me të.

Mirëpo, e vërteta është se pas shekullit të gjashtë ka ardhur deri te bashkimi i filozofisë dhe kelamit deri në atë masë, sa që kjo e dyta e gëlltiti të parën dhe e ruajti në librat e veta, ashtu që librat për “njëshmërinë” që paraqesin lëndë studimi të kelamit, kanë filluar me hyrjen në logjikën e Aristotelit, respektivisht metodës filozofike, e të mos flasim për marrjen përsipër të pikëpamjeve fizike dhe matematikore për vendin, kohën, lëvizjen etj. Vështrimin përmes kësaj metode më së shumti na e shpjegojnë librat e teoreticientëve individual të kelamit, siç është ajo e Igiut “*El-Mevakif*”. Me kalimin e kohës, muslimanët ndjenin frikë nga marrja me filozofi, meqë asaj i ishin drejtuar shumë akuza të cilat marrjen me të e shpallnin si femohim dhe mosbesim, kështu që njerëzit i shmangeshin marrjes me të, të përsiaturit dhe studimit të saj meqë kjo konsideroheshte si e ndaluar dhe e palejueshme. Në këtë pozitë filozofia mbeti deri në

⁵ Nuk kemi për qëllim që në këtë libër të futemi në vet kelamin, për atë se a është ai shkencë e pastër islame apo se edhe ai është krijuar si rezultat i ndikimeve të huaja, e veçanërisht si rezultat i diskutimeve rreth Zotit dhe attributeve të tij në kristianizëm. Rasti i tillë është me tesavufin, meqë disa konsiderojnë se ai është shkencë origjinale islame bazat e të cilës gjenden në Kur’an dhe Sunnet, ndërsa të tjerët konsiderojnë se ai ka hyrë në Islam dhe se është krijuar si rezultat i misticizmit hindus dhe persian.

shekullin XIX, derisa nuk u paraqit për së dyti në skenë, e cila ngjalljen e saj e përjetoi kur u paraqitën udhëheqësit e mendimit në krye me Xhemaluddin Afganiun, dhe, pas tij, Muhammed Abduhun, e më vonë edhe me Mustafa Abdurrazikun me shkollën dhe nxënësit e tij. Me këtë filozofia islame për së dyti u nda nga kelami ashtu siç ishte në kohën e shtetit abasid.

Mendimi i Ibën Haldunit të cilin e shpreh në Mukaddimen e vet dëshmon pikërisht atë në të cilën thirremi ne. Ai e shpjegon shkallën e përçarjes mes filozofisë dhe kelamit e pastaj edhe shkallën e integritetit të tyre. Këtë tekst po e japim në tërësi si përgjigje ndaj atyre të cilët konsiderojnë se filozofia islame është e njëjtë me kelamin: “Dije se kelamistët në shumicën e rasteve janë marrë me dëshmimin e rendit në gjithësi dhe, me këtë, natyrisht me dëshmimin e ekzistimit të Zotit, dëshmim që ishte i bazuar mbi fakte kozmike. Filozofi një trup natyror e vështron në natyrshmërinë e tij, ashtu siç jepet ai, i cili është vështrimi i kundërt nga vështrimi i kelamistit. Filozofi e vështron atë nga pikëpamja e qetësisë dhe lëvizjes, ndërsa kelamisti nga aspekti i cili tregon në ekzistimin e Zotit. Filozofët-teozofët botën e kanë vështruar si ekzistencë të përgjithshme, ndërsa kelamistët ekzistencën e kanë vështruar si diç që tregon në Vendosësin e asaj ekzistence. Thënë shkurt, lëndë të kelamit, sipas përfaqësuesve të saj, janë të vërtetat themelore fetare të cilat si të tilla janë të arsyetuara me Sheriat, meqë, siç konsiderojnë ata, dëshmimi i tyre është i mundshëm me dëshmi racionale. Qëllimi i kelamit është shembja e shpifjeve të risimtarëve dhe largimi i dyshimeve rreth çështjeve themelore të besimit. Ndërsa, te kelamistët e fundit erdhi deri te përzierja e metodës së kelamit dhe metodës së filozofisë, ashtu që pyetjet edhe të njëjës e edhe të shkencës tjetër u derdhën njëra në tjetrën aq shumë, saqë u bë e pamundur që ato të ndahen në dy shkenca të veçanta. Kjo nuk është e mundshme as për atë i cili pa përjashtim i hulumton librat e tyre. Njëri nga ata të cilët i ka përzier këto dy shkenca ishte edhe El-Bejdaviu në veprën e tij “Et-Tavali”, si edhe shumë të tjerë që vijuan pas tij...”.

Filozofia dhe tesavvufi

Nëse rasti i filozofisë dhe kelamit ishte i tillë dhe nëse përçarja e tyre zgjati deri në shekullin VI, siç edhe e pamë në pjesën e mësipërme, i njëjtë është rasti edhe i filozofisë me tesavvufin. Madje përçarja mes tyre është edhe më e ashpër, ndërsa dallimet edhe më të mëdha. Ata dallohen edhe sipas lëndës, edhe sipas metodës.

Filozofia në bazën e vet thirret në arsye dhe me këtë, natyrisht, e përdor logjikën dhe metodën e të dëshmuarit, për dallim nga tesavvufi i cili ndjek metodën e përpjekjes dhe vështrimit, i cili flet me gjuhën e shijimit dhe gjendjes. Filozofët janë përfaqësues të dëshmisë, ndërsa sufitetë zotërues të shijimit dhe ëndjes (kënaqësisë).

Lënda e filozofisë është njohja e natyrës së gjërave të çfarëdo lloji qofshin ato, natyrore ose matematikore, metafizike apo të përtejshme. Në llojin e dytë hyn edhe njohja e Zotit të Lartësuar. Kjo lëndë e filozofisë përfshin edhe spekulimin për gjithësinë, derisa spekulimi për njeriun përfshin hulumtimin i cili është në puqje (kontakt) me të vepruarit e tij, që në të vërtetë është vështrim nga aspekti i etikës dhe politikës. Këtë vështrim, filozofët klasikë islam e quanin filozofi praktike.

Lënda themelore e tesavvufit është njohja e Zotit, qoftë përmes ibadetit legalitar apo përmes frymëzimit dhe sprovave. Prandaj, sufijetë që nga fillimi, respektivisht nga fundi i shek. II dhe gjatë shek. III, janë quajtur të devotshëm, asketë dhe fukarenj, meqë iu përkushtuan kryekëput ibadetit, gjendjeve të privimit dhe ruajtjes nga e lejuara, aq sa edhe e kalonin kufirin e caktuar të Sheriatit. Tesavvufi në këtë periudhë nuk paraqet asgjë tjetër pos arritje të moralit fetar. Që aty paraqitet edhe definicioni i tesavvufit si “depërtim në të gjitha virtytet e larta morale dhe braktisje të të gjitha vetive jo të

pëlqyera”. Pas kësaj diskutimi i tesavvufit shkon në drejtimin i cili kërkon që të jetohet një jetë modeste, askete dhe eremite, derisa të mos arrihet shkalla e ngritjes që sufiu ta arrijë gjendjen në të cilën do të jetë me Realitetin, gjendje në të cilin ai paraqitet qartë dhe dukshëm. Meqë gjendjet e sufijve janë personale dhe individuale dhe meqë sufiu nuk varet nga vetvetja, por nga zbulimet (të shfaqurit) hyjnore, është e pamundur të kërkohej një definicion për tesavvufin, ngase ai i nënshtrohet natyrës individuale. Ne do të paraqesim vetëm një pjesë të shkurtër të atyre definicioneve të ndryshme të tesavvufit të cilat i gjetëm në veprën “*Et-Ta’rifat li-l-Xhurxhaniij*”, sipas të cilave tesavvufi paraqet: “pastrim (fisnikërim) të zemrës nga përzierjet e jashtme dhe paradokset e brendshme morale, shuarje të vetive njerëzore, ngulfatje të kërkesave të shpirtit, arritje të tipareve morale shpirtërore, përkushtim diturive të së vërtetës, dhënie rëndësi të amshueshmes, miqësi të sinqertë ndaj të gjithë popujve, besnikëri tejet të besueshme ndaj Zotit të Madhërishtëm, respekt dhe ndjekje të Muhammedit a.s. në Sheriat” ... ose:

- braktisje të vullnetit të lirë;
- bërjen e përpjekjeve për shoqërim me Zotin;
- ruajtje të shqisave nga aspiratat e shpirtit (nepsit);
- shmangie nga kontradiktat;
- pranim të të vërtetave; dhe
- të folurit e matur dhe njohja e vlerave morale.

Këtu nuk kemi për qëllim që të futemi në vetë tesavvufin por në rend të parë me këtë dëshirojmë të shpjegojmë se ai është një formë e studimit që dallohet nga filozofia. Është e vërtetë se tesavvufi në periudhën e tij të fundit i formësoi diskursin dhe teorinë sufiste të cilat kërkojnë unifikimin, mishërimin dhe unitetin e ekzistencës, që shpie drejt asaj se filozofia ka pasur ndikim të madh mbi tesavvufin, nëse veç nuk i ndodhi ajo që i ndodhi kelamit i cili në gjirin e tij i gëlltiti edhe drejtimet e filozofëve.

Ne nuk do të dëshironim ta shpjegojmë edhe dallimin mes filozofisë, kelamit dhe tesavvufit pas asaj që e ka përmendur el-Gazaliu në “*El-Munkizu mine-d-dalal*” në të cilin tregon për kthesat e veta në këto shkencë: “Më pyete, vëlla, për fenë, që të ta qartësoj qëllimin e shkencave dhe misteret e tyre, ndikimin e rrezikshëm të drejtimeve të tyre dhe humnerat e tyre. Do të ta rrëfej atë që e kam përjetuar (shijuar) në rrugën e kërkimit të së vërtetës, në rrugën e fraksioneve të kundërshtuara mes vete me rrugë dhe metoda të ndryshme... Ajo me çka shërbeheshja herën e parë ishte kelami. E dyta që e kam marrë ishin metodat e pamjaftueshme të mësuesve për arritjen e së vërtetës duke e ndjekur imamin, kurse e treta, të cilën e kam urreyer, ishin rrugët e filozofëve, derisa më në fund nuk u kënaqa me metodën e tesavvufit”.

Po qe se Gazaliu, më në fund, u kënaq me metodën e tesavvufit dhe i dha përparësi asaj ndaj metodave të tjera të kelamistëve, ezoteristëve dhe filozofëve, në anën tjetër kelamistët nuk u kënaqen me metodën e tesavvufit, ngase ata nuk e pranojnë frymëzimin që paraqet themel të njohjes sufiste nga shumë rrugë që vijojnë, siç janë shqisat e shëndosha, arsyeja dhe të informuarit e drejtë. Prandaj ata mes vetes dhe sufijve tërheqin një vijë të qartë që i bën të dallohen.

Sa u përket filozofëve, ata nga njëra anë i kundërshtojnë kelamistët, ndërsa nga ana tjetër sufijtë. Për t’u bindur në këtë, duhet lexuar veprën e Ibën Rushdit “*El-Keshfu an menahixhi-l-edil-le fi akaidi-l-mil-leh*” dhe do të shihni se çfarë humnere gjendet mes këtyre dy fraksioneve. Ai ua zë për të madhe kelamistëve për shkak se dëshmitë e tyre janë jokomplementare, ngase nuk e arrijnë shkallën e argumenteve dhe silogjizmit. Sufijve ua zë për të madhe, gjithashtu, për shkak se metodat e tyre të meditimit nuk janë

spekulative. Ata konsiderojnë se njohja e Zotit dhe ekzistencave tjera është diç që gjendet në shpirt kur ai të lirohet nga prangat e epsheve. Po ta pranoni këtë metodë dhe ta njihni ekzistencën e saj, ajo nuk është e përgjithshme për të gjithë, ngase nuk i përfshin të gjithë njerëzit.

Kur të kihet parasysh se Ibën Rushdi vdiq në vitin 595 hixhrij, respektivisht kah fundi i shek. VI, bëhet i qartë fakti se filozofët kanë qenë një fraksion i mendimtarëve islamikë të cilët janë dalluar nga kelamistët dhe sufinjtë. Andaj nuk është e drejtë të konsiderojmë se filozofia është njësoj si kelami, të nxjerrim përfundime se filozofia islame, të cilën e përfaqësonin muslimanët, vetëm është transmetuar nga filozofë tjerë, e as që të konsiderojmë se filozofia është njësoj si tesavvufi. Në shekujt e fundit erdhi deri te integrimi i të gjitha këtyre mësimëve. Ato u përzierën mes vete dhe vazhduan ashtu deri kah fundi i shekullit të kaluar. Ky ishte edhe shkaku që filozofia të nxisë kundër vetes mendime juridike të cilat e ndalojnë marrjen me të.

Filozofia dhe fikhu

Nëse pajtohemi se filozofia bazën e saj e ka me prejardhje të huaj, e cila pastaj është përkthyer dhe e cila, pas kësaj, është zhvilluar te mendimtarët muslimanë të cilët janë marrë me të, atëherë do të duhej të pajtohemi se edhe kelami dhe tesavvufi gjithashtu janë shkenca të cilat kanë qenë nën ndikimin e elementeve të huaja krishtere, persiane dhe hinduse. Madje disa kanë konsideruar se këto dy shkenca i janë të huaja Islamit, ndërsa hulumtues tjerë, në kundërshtim me këtë, kanë konsideruar se bazën e filozofisë islame duhet kërkuar te kelami. Mustafa Abdurraziku konsideronte se në këtë prijnë Bazat e fikhut. Në librin e tij *“Temhid li tarihi-l-felsefeti-l-islamijeh”* thotë se fikhun si shkencë fillimisht e shpiku dhe vendosi Shafi’iu. Hulumtuesi i traktatit të Shafi’iut do të vërejë se në të pikërisht fshihen disa aspekte të të menduarit filozofik. Për këtë pohon se: “Traktati i Shafi’iut, siç e pamë, në numërimin e temave dhe renditjen e kapitujve, është shkruar sipas një renditjeje të caktuar, të cilës, sipas mendimit të autorit të tij, ndonjëherë nuk i përmbahet, ndonjëherë e fsheh formën e tij të përvijuar të cilën duhet ndjekur: heq dorë nga lënda dhe anon kah disa gjëra të pashpjeguara dhe të përsëritura. Megjithatë, përkundër gjithë kësaj, ky traktat paraqet fillim solid të shkrimit sistematik dhe shkencor për filozofinë, elementet e para të së cilës, për herë të parë, i mblodhi Shafi’iu. Dhe kur ta vërejmë në traktat paraqitjen e të menduarit filozofik në Islam nga aspekti i cili mban llogari për përpikërinë e hollësive dhe ndarjeve (kapitujve), me anë të rregullave dhe metodave gjenerale dhe nëse gjatë kësaj nuk e lëmë anash fikhun, respektivisht nxjerrjen e rregullave anësore shariatike nga dëshmitë e hollësishme që kanë të bëjnë me to, atëherë në të do të vërejmë edhe aspekte tjera të të menduarit filozofik, e në rend të parë atë që ka të bëjë me drejtimin logjik të vendosjes së definicioneve (përkufizimeve) dhe rregullave...”.

Është e vërtetë se profesori ynë Mustafa Abdurrazik ka hapur një kapitull të ri që meriton hulumtim dhe vëmendje. Mirëpo, shkencat si Fikhu dhe Usuli i takojnë grupit të shkencave të Sheriatit e jo atij të shkencave filozofike, në domethënien e zakonshme profesionale, edhe pse Bazat e fikhut më vonë ishin nën ndikimin e Logjikës së Aristotelit, ashtu siç më për së afërmi shpjegon përsiatja për bazën e katërt të Usuli fikhut, kijasin.

Filozofia dhe shkenca

Fikhu, tesavvufi dhe kelami janë shkenca fetare, kështu që nuk është për t’u habitur që e kanë kundërshtuar filozofinë dhe që janë përpjekur ta largojnë atë nga skena e jetës. Në më të shumtën e rasteve kjo ishte për shkak të fesë e cila triumfoi mbi filozofinë, e cila e

ndalonte marrjen me të, ndërsa filozofëve ua përshkruante mosbesimin dhe i akuzonte për pafesi.

Mirëpo, shumica e hulumtuesve të historisë së filozofisë islame e lanë pas dore burimin nga i cili doli filozofia. Ata harruan se ajo u krijua mbi bazën e shkencave matematikore e natyrore, e jo në bazë të fesë.

Veç është e njohur se filozofi ekzistentët natyrorë i vështron ashtu që përmes tyre të vijë deri te njohja e ekzistencës së Krijuesit, ngase kjo për të është kurora e filozofisë dhe pjesa më e ndershme e saj. Prandaj është e quajtur metafizikë, ashtu siç e ka emërtuar atë Aristoteli. Me këtë aspekt të të menduarit mund të merret vetëm ai i cili hollësisht njih shkencat të ndryshme dhe i cili është i ushtruar dhe i përgatitur në to. Nga kjo pikëpamje, pra, çdo filozof i njëjti shkencat natyrore dhe matematikore. Mirëpo, çdo shkencëtar nuk është filozof, sepse ai mbetet në kufinj të një shkence të caktuar, i përkushtohet asaj dhe nuk studion asgjë tjetër pos saj. Në mesin e arabëve u shquan shumë dijetarë në degë të ndryshme të shkencës. Mjafton të lexohet, për shembull, vepra “*El-Fehrest*” nga Ibën Nedimi dhe të shihen emrat e astronomëve, gjeometricientëve, mjekëve, kimistëve dhe matematikanëve. Pos kësaj, nga kjo do të kuptohet se deri në çfarë kufijsh kishin arritur ata në sferat e këtyre shkencave. Kështu ka pasur filozofë, të cilët në rend të parë, kanë qenë të shkathët në shkencat nëpërmjet të cilave më vonë janë ngritur deri te filozofia. Shembulli i tillë është me Kindiun, “filozofin arab”, i cili shquhej në shkencat matematikore dhe, pos kësaj, numërohej edhe në mesin e astronomëve më të mëdhenj. Pakkush si Ibën Sinau është dalluar si mjek i paarritshëm, apo si Biruniu i cili ka qenë gjenial në sferën e astronomisë. Gjendja e tillë ka vazhduar edhe më vonë. Këtu natyrisht mendojmë në atë se askush nuk është bërë i famshëm me filozofi e që, gjatë kësaj, mos të ketë lundruar në shkencë, e veçmas në mjekësi dhe atë deri në kohën e paraqitjes së Ibën Rushdit i cili ka qenë mjek për çka edhe e ka shkruar veprën “*El-Kul-lijjat*”, e në anën tjetër gjithashtu ka qenë edhe filozof.

Që nga koha kur filozofët e fundit, pas shekullit VI, u kënaqën vetëm me hulumtimin e çështjeve dhe problemeve filozofike të cilat i kishin lënë klasikët, pa u mbështetur gjatë kësaj mbi bazën shkencore mbi të cilën në të vërtetë ato ishin të ngritura, erdhi deri te ndërprerja e lidhjes ndërmjet filozofisë dhe tokës (vendit) e cila e furnizonte me ujë atë, ashtu që në damarët e saj rridhte gjaku dhe e sakrifikonte kokën pa trup, kurse trupi mbeti pa shpirt dhe u bë i vdekur. Filozofia filloi sërish të ringjallet kah fundi i shekullit të kaluar kur Lindja për së dyti iu kthye shkencave. Mirëpo, konflikti mes filozofisë dhe fesë në kohën bashkëkohore nuk u ndërpre, madje aq më tepër, konflikti i tyre rri i varur pandërprerë edhe në ditët tona.

Feja, shkenca, arti, letërsia, industria dhe ekonomia janë pikërisht ato gjëra me të cilat shquhen kulturat e popujve. Ato janë reciproke mes vete dhe ndikojnë njëra në tjetrën. Feja, shkenca dhe filozofia kanë luajtur rol të rëndësishëm në skenën e kulturës islame. Filozofia hyri e armatosur në luftën dhe ballafaqimin e saj me armën e shkencës dhe vazhdimisht e ngrinte lart flamurin e saj. Atëherë kur u mundësua pajtueshmëria mes këtyre tri njohurive, kultura islame lulëzoi, u ngrit dhe u zhvillua. Pra u përforcua edhe ndihmësi i shteteve islame, territoret e të cilave shtriheshin që nga lindja e skajit të Indisë e deri në perëndim të Andaluzisë. Kështu ishte në kohën e lulëzimit të kulturës islame. Por, meqë filozofët u larguan nga hulumtimi i shkencave, duke u kufizuar vetëm në komentimin e librave të pararendësve të tyre, erdhi deri te ngecja e filozofisë. Në skenë mbeti vetëm skolastika e thatë deri në kohën kur edhe ajo u detyrua që tërësisht të tërhiqet, që në skenë të mbetet vetëm feja.

FILLIMET E PËRKTHIMIT

Është fakt se muslimanët në periudhën e hershme nuk kanë synuar ta përkthejnë filozofinë, nuk kanë qenë të interesuar për të, e aq më tepër, ata nuk synonin të përkthejnë edhe asnjë shkencë tjetër, ngase nuk i konsideronin për shkencë. Edhe po të ketë ndodhur që ndonjë nga ato shkencë të ketë depërtuar tek arabët, kjo ka qenë nga nevoja e paevitueshme – si rezultat i takimit të arabëve me popujt e tjerë fqinj. Takime të tilla ka pasur edhe gjatë kohës së xhahilijetit, mirëpo domeni i tyre ka qenë mjaft i kufizuar. Kështu, Harith b. Kelde Eth-Thekafi studionte mjekësinë në shkollën Xhundi Shapur të Persisë dhe ishte i njohur si mjek arab. Transmetohet nga Sa'd Ibën Ebi Vekasi se, kur është sëmurë, e ka vizituar vetë Pejgamberi dhe i ka thënë: “Ku është Harith b. Kelde. Ai është njeri që mjekon”. Megjithatë, dituria të cilën e kishte arritur Harithi nuk ishte edhe gjithaq e madhe. Madje ai nuk ishte i njohur as me bazat e mjekësisë dhe degëve të saja përmes mënyrës dhe metodës shkencore, meqë kjo domosdo do të kishte kërkuar njohjen e gjuhës siriane për studimin e doracakëve mjekësorë të përkthyer në atë gjuhë, të cilët ishin përhapur në Xhundi Shapur, me ndërmjetësimin e mjekëve sirianë, të cilët sundonin në këtë shkencë.

Sa i përket mënyrës me të cilën mjekësia arriti në Xhundi Shapur dhe arsyeve për përkthimin e saj nga greqishtja në sirishte, ky është një rrëfim më vete që rrënjët i ka në kohën e Platonit dhe Aristotelit. I pari nga këta dy shfaqte interesim të madh për matematikën, ndërsa i dyti për fizikën dhe mjekësinë. Përveç kësaj, që të dy ishin filozofë dhe themelues të shkollave filozofike. Që nga kohërat e lashta, më saktësisht që nga shekulli i tretë para epokës sonë, është themeluar shkolla e mjekësisë së mjekut grek Hipokritit. Meqë më vonë u themelua Aleksandria, ajo u bë qendër e kulturës greke. Kështu aspekti shkencor trajtohej më tepër se ai filozofik. Në të u shquan Euklidi, Galeni, Arkimedi, Ptolomeu dhe dijetarë tjerë të mëdhenj të cilët edhe i vendosën themelet e shkencave, siç janë gjeometria, astronomia dhe mjekësia. Aleksandria mbeti si kandil që ndriçonte me shkencë deri në shekullin VI, në të cilin u paraqitën dijetarët e gjeneratës së dytë, të cilët i sistematizuan, reviduan dhe përshtatën për studim librat e dijetarëve të gjeneratës së parë. Nëpërmjet këtij grupi dijetarësh, arabët i përkthenin shkencat e ndryshme.

Aleksandria nuk ishte e njohur vetëm për nga shkencat por edhe për nga format e ndryshme të kulturës, duke u nisur nga ato fetare e deri te ato filozofike e letrare. Kështu, që nga fillimi i shekullit III të epokës sonë, pitagorizmi me tërë tendencën e vet matematikore e etike u mëkëmb. Ai u rikonstruktua nëpërmjet Plotinit i cili ishte i edukuar me kulturën aleksandrite dhe me gjuhën greke, platonizmin. Ai i shkroi Eneadat në të cilat e shpjegoi procesin e emanacionit nga Njëshi. Një pjesë e veprës së tij është përkthyer në arabishte me titullin “Isaloxhij”. Teoria e emanacioneve ndikoi edhe në shumë filozofë islam. Edhe nxënësi i tij, Porfiriu, pati ndikim të dukshëm mbi filozofinë islame. Nuk është për t'u habitur as ajo se veprën “Isagogjia”, të cilën e shkroi ai, te arabët mbeti e njohur me atë titull grek deri në kohën bashkëkohore. Isagogji do të thotë qasje, apo hyrje. Ajo është paraparë si hyrje në “Kategoritë” e Aristotelit.

Filozofia dhe shkencë lulëzonin në Aleksandri deri në shekullin VI. Ato njihen me emërtimin filozofi aleksandrite. Pjesa më e madhe e asaj që e pranuan arabët ishte me anë të filozofisë dhe shkencës. Mirëpo, filozofia në shekullin IV nuk u përqëndrua vetëm në Aleksandri, por për shkaqe historike, u drejtua kah Lindja dhe u vendos në qytetet siriane si në Antaki, Riha, Reshul Ajn dhe Nesibin. Pasi që krishterimi triumfoi mbi politeizmin grek dhe romak dhe pasi që u përhap në Egjipt, Siri dhe në tërë

Gadishullin Arab, të krishterët nga Siria e studionin filozofinë aleksandrite dhe pjesën më të madhe të saj e përkthyen edhe në gjuhën e tyre. Që nga paraqitja e tij në shekullin e parë, krishterimi nuk e kishte të "shkruar" të ngadhënjë mbi filozofinë. Ai madje tre shekuj me radhë mbeti në konflikt të vazhdueshëm me filozofinë greke. Aleksandria ishte arenë e atij konflikti. Në të gjejmë politeizmin e egjiptasve të lashtë, politeizmin e grekëve, që ishte prezentuar me mitologjitë e tyre, politeizmin e romakëve, pastaj hebraizmin të cilin në shekullin I e përfaqësonte Filon Aleksandriti, madej krishterimin i cili përmes Klementit dhe Origenit filloi t'i pushtojë hapësirat kulturore përbri manihizmit të ardhur nga Persia dhe të cilin një kohë, në rininë e vet, e kishte përqaftuar edhe Shën Augustini, siç e cek vetë ai në "Rrëfimet" e tija, si dhe neopitagoreizmin i cili u përpoq të vendosë kompromis mes drejttimeve dhe feve të ndryshme, kompromis të ngjashëm të cilin e hasim edhe në diskutimet e Ihvanu Saffasë. Kjo presupozon mendimin se filozofia aleksandrite ishte pikërisht ajo hapësirë në të cilën u shkrinë rrymat e ndryshme ideologjike dhe fetare, qofshin nga Lindja apo nga Perëndimi. Është fakt se shtetet e botës së lashtë nuk ishin të ndara dhe të pavarura njëra nga tjetra. Në shumicën e këtyre periudhave mendja e lartësuar njerëzore përfaqësohej disi, ndërsa zhvillimi i saj njëkohësisht ishte edhe zhvillim i vetë njerëzimit. Drejtimit hinduse dhe persiane në të shumtën e rasteve gjithashtu ndikonin mbi filozofinë aleksandrite në mënyrën me të cilën ndikonin filozofia greke dhe ajo aleksandrite në Lindje, duke u vendosur në zemrën e Persisë, në Xhundi Shapur.

Luftërat mes Persisë së lashtë dhe Bizantit shtrihen përgjatë historisë rreth pesë shekuj para epokës së re. Në këtë mënyrë vinte deri te rimëkëmbjet herë në njërën e herë në anën tjetër. Në shekullin III perandori bizantin Valeriani e dërgoi të birin Galianusin ta pushtojë Persinë. Mirëpo, në afërsi të Rihasë, bizantinët u mposhtën dhe pas kësaj ushtria persiane depërtoi në Sirinë veriore dhe e plaçkiti Antakinë. Kështu Shapuri ia arriti t'i dëbojë bizantinët deri te vendi ku ata ishin vendosur, vend të cilin e quajti Xhundi Shapur. Me ata të cilët ishin të krishterë, ai vepronte me tolerancë. Atyre ua dha lirinë e kryerjes së riteve të tyre religjioze dhe ndërtimit të kishave. Midis tyre kishte shumë ndërtimtarë (arkitektë), gjeometricientë dhe mjekë. Kështu Xhundi Shapuri që nga viti 260 i epokës së re u bë djep i shkencës dhe mjekësisë së grekëve. Pasi që Justiniani i dëboi filozofët e shkollës athinase, erdhi deri te kthesa e sërishme e filozofisë dhe shkencës, kështu që në Xhundi Shapur me ta udhëtoi edhe mbreti, ku veç më shumica e shkencave ishin përkthyer në sirishte, ndërsa një pjesë e vogël edhe në persishte. Flitet se Ibën Mukaffe qysh atëherë e kishte përkthyer Logjikën e Aristotelit në persishte.

Siç merret vesh, gjëja e parë që arabët e kishin bartur në Islam ishte mjekësia. Kjo u bë në kohën e halifit emevit Mervan Ibën Hakemit, i cili sundoi mes viteve 64-65 hixhrij, kur mjeku Masuje ndërmoi përkthimin e veprave të mjekësisë, të cilat i përshkruhen Ehron Ibën A'janit, të cilat ai i përktheu nga sirishtja në arabishte. Vepra mbeti e ruajtur në thesaret e librave deri sa në pushtet nuk erdhi Umer Ibën Abdulazizi (99-101), i cili e gjeti atë vepër, ua dha muslimanëve për t'u shërbyer me të dhe e mbajti edhe në xhaminë e vet.

Ehroni është një person krejtësisht i paqartë. Tregohet se ka qenë nga Aleksandria dhe se ka jetuar në shekullin V. Ka shkruar një libër për mjekësinë në tridhjetë fashikulla, të cilat janë përkthyer në sirishte e pastaj edhe në arabishte.

Në një gojëdhënë tjetër thuhet se përkthimi në Islam ka filluar me Halid Ibën Jezid El-Emeviun (85 h.), i cili qe urdhëruar të përkthejë libra nga kimia në arabishte. Gojëdhëna thotë se Halidi e ka studiuar këtë shkencë nga një njeri që quhej Marinus apo Marjanus, i cili kiminë e kishte përfituar nga Istafanosi që kishte jetuar në kohën e Herakliut,

menjëherë pas pushtimit islam. Kimia u shërbente dy qëllimeve: e para, për shndërrimin e metaleve “të ulëta” në flori dhe, e dyta, për shkak të kryerjes së proceseve kimike e sidomos të atyre të cilat kishin të bëjnë me shkathtësitë siç është për shembull, përpunimi i ngjyrave për pëlhura, shkrirjen e metaleve, përpunimin e armëve dhe disa shkathtësi tjera të cilat janë të nevojshme për qytetet e civilizuar. Nuk është për t’u habitur që arabët, pas pushtimit të Persisë, Sirisë dhe Egjiptit, të gjejnë shkathtësi të ndryshme dhe që halifët nga njëra anë të nxisin industrinë dhe nga ana tjetër t’i shtyjnë dijetarët që në bazat e kimisë të kërkojnë teori.

Nga e lartpërmendura shohim se muslimanët në periudhën e sundimit të emevijve njihnin shumë shkenca dhe se halifi Umer Ibën Abdulaziz kah fundi i shekullit të parë hixhrij sollti vendime me të cilat e lejoi mësimin e atyre shkencave, shkenca të cilat janë të nevojshme për shoqërinë, siç janë mjekësia, kimia dhe gjeometria. Këto shkenca të huaja filluan të futen në botën islame njëra pas tjetrës derisa në pushtet nuk erdhi dinastia abasite, gjatë së cilës mori hov lëvizja më e madhe përkthyes. Prandaj ai shekull me të drejtë është quajtur “shekulli i përkthimeve”.

Shekulli i përkthimeve

Mbase, pas gjithë kësaj mund të shtrohet pyetja: ku është këtu filozofia?

Pyetje të këtillë vetes i parashtronte edhe el-Farabiu dhe në përgjigjen e tij, siç e përmendëm në fillim të librit, thotë se vetë nocioni filozofi është me prejardhje greke. Arabët në shekullin e parë hixhrij nuk merreshin me përkthimin e filozofisë, sepse vëmendja e tyre, siç e pamë, ishte përqëndruar vetëm në përkthimin e shkencave. Vetë përkthimi i filozofisë erdhi si rezultat i rastësisë, e jo i ndonjë specialiteti të veçantë, ngase filozofët grekë ishin të interesuar si për filozofi ashtu edhe për shkencë. Hulumtuesi i shkencës së tyre, kur u drejtohej emrave më eminentë të kësaj shkence gjatë kërkimeve shkencore, siç ishin Sokrati, Platoni, Aristoteli, Empedokleu, Demokriti, Pitagora e të tjerë, hamendej në dallimin e filozofëve dhe dijetarëve grekë, për shkak se ata ishin edhe njëri edhe tjetri. Prandaj ishte e domosdoshme që hulumtuesi i shkencës të largohet nga lënda e tij e studimit, t’i kthehet hulumtimit të filozofisë dhe mësimi të drejttimeve të saj, biografisë së filozofëve dhe pikëpamjeve të tyre për raportin ndërmjet shkencës dhe filozofisë.

Periudha e përkthimit në kuptimin e vërtetë të fjalës filloi në kohën e abasijve. Halifi abasit, Mensuri, themeloi Bagdadin, të cilit i ishte shkruar të jetë për një kohë të gjatë djep i Lindjes dhe zemër e Islamit. Pastaj halifi Mensur në vitin 184 h. ftoi Gjergj Baht-Jeshuanë nga Xhundi Shapuri, të cilin e emëroi për epror të mjekëve, në të cilin post ai mbeti deri në vdekje, në vitin 150 h. Pas kësaj, halifi Mehdi e thirri edhe djalin e tij, Baht-Jeshuanë, i cili gjithashtu i shërbeu halifit. Përveç këtij, ai u shërbeu edhe Hadiut dhe Reshidit. Më vonë u shqua i biri i tij Gabrieli, i cili u bë mjek i Xha’fer el-Bermekiut deri në kohën e sundimit të Me’munit dhe vdiq në hilafetin e tij më 213 h. Kështu qendra e lëvizjes kulturore, filozofike dhe shkencore nga Xhundi Shapuri kaloi në Bagdad. Halifi Me’mun në vitin 215 h. themeloi një institut të përkthimit të quajtur “Shtëpia e Urtësisë”. Ai i caktoi përkthyesit dhe bashkëpunëtorët e tyre të cilët ishin tejet të shquar në njohjen e gjuhës siriane dhe greke, e gjithashtu edhe me aftësi të të dalluara në njohjen e arabishtes. Njëri nga më të njohurit, i cili ishte përgjegjës i “Shtëpisë së Urtësisë” ishte Husejn Ibën Is’haku. Ai shkëlqyeshëm e njihte gjuhën greke dhe, siç transmetohet, e dinte përmendësh poezinë e Homerit, të cilën e recitonte atë rugëve të Bagdadit. Atë edhe halifi Mutevekkil e emëroi për përkthyes dhe i caktoi edhe ndihmës, nga të cilët përmenden Istafan Ibën Besili, Hubejshi, Musa Terxhumani e të tjerë, të cilët përkthenin ndërsa përkthimet e tyre i censuronte dhe i përgatiste

Hunejni. Kështu ai i përktheu librat e Galenusit për mjekësinë. Madje edhe vetë ai shkruante libra të mjekësisë. Ai i përktheu, gjithashtu, edhe librat e Aristotelit mbi logjikën, filozofinë dhe shpirtin. Metoda e përkthimit të tij ishte sipas kuptimit, e jo e fjalëpërfjalshme. Pas tij u shqua Ibën Is'haku i cili gjithashtu mori në duart e veta çështjen e përkthimit.

Lëvizja e përkthimit aktivisht veprroi gjatë tërë shekullit të tretë. Disa libra u përkthyen më shumë herë. Në qoftë se ndodhte që ndonjë përkthim të mos jetë në nivel të pritur, respektivisht po të ishte përkthyer fjalë për fjalë e jo sipas kuptimit, atëherë vepra e tillë përkthehej për të dytën, e ndonjëherë edhe për të tretën herë. Kështu zhvillohej përkthimi i shumicës së veprave të trashëgimisë së huaj.

Në vijim do flasim diç për veprat më të njohura shkencore e filozofike të cilat në historinë e filozofisë islame kanë luajtur rol të rëndësishëm.

Librat shkencorë

Eskpozënë po e fillojmë me aritmetikën dhe gjeometrinë ku do të shohim se arabët kanë qenë shumë të interesuar për veprën “Elementet” të shkruar nga Euklidi, themeluesi i gjeometrisë, i cili ka jetuar në shekullin III para epokës së re. Ai u bë i famshëm në Aleksandri, aty ku kisht qenë i famshëm edhe Ptolomeu, duke shkruar veprën e tij në tridhjetë vëllime. Gjashtë të parët kanë të bëjnë me gjeometrinë, ndërsa nga i gjashti deri te i dhjeti me aritmetikën. Kjo vepër ka qenë mbështetje për matematikanët e Aleksandrisë deri në shfaqjen e Islamit, kur ajo është përkthyer dhe komentuar.

Përkthimi i saj filloi gjatë kohës së sundimit të Reshidit, ndërsa përfundoi në kohën e halifit Me'mun. Në librin e tij “Shkenca e lashtë dhe civilizimi bashkëkohor” Sartoni thotë se “... muslimanët kanë filluar ta studiojnë veprën “Elementet” me Kindiun, që tregon në interesimin e filozofëve për këtë vepër dhe ndikimin e saj mbi filozofinë”.⁶ I dyti i cili i përktheu kapitujt e veprës që kishin të bëjnë me gjeometrinë, me një koment i cili është i njohur në shkencë, ishte Nasiruddin Tusiu.

Nuk është për t'u habitur që matematika numërohet brenda filozofisë, sepse kjo e dyta i përfshinte edhe shkencat tjera. Shikoni veprën “Hyrje në aritmetikë” të cilën e shkroi Nikomahos, njëri nga dijetarët e Aleksandrisë i cili jetoi në shekullin I të epokës së re, ndërsa e përktheu Sabit Ibën Kurrehu, ku do të shihni se ai mundëson hyrjen në këtë libër me definicionin e filozofisë kur thotë: “Klasikët e parë të cilët e ndiqnin rrugën e shkencës së vërtetë filluan përmes Pitagorës ta definojnë filozofinë si dashuri ndaj urtësisë. Kjo plotësisht është në pajtim me atë që shpie në nocionin e filozofisë në gjuhën greke...”. Nga ky libër, Ihvanu Saffa e nxori diskutimin e tij të parë për aritmetikën, duke e bashkuar kështu këtë shkencë matematikore me filozofinë.

Aleksandrinjtë bënë klasifikimin e diturive matematikore, të cilat i quanin shkenca arsimore, në katër disiplina: aritmetikë, gjeometri, astronomi dhe muzikë. Ky grup i diturive ishte i njohur në shekullin e mesëm me emrin *quadrivium* - shkenca të cilat duhet t'i përvetësojë dhe t'i studiojë ai i cili dëshiron të merret me shkencë dhe atë bashkë me *triviumin* - gramatikën, sintaksën dhe logjikën. Mirëpo, arabët kishin pikëpamje të ndryshme për triviumin të cilën El-Farabiu e quan Shkenca për gjuhën. Ato do t'i paraqesim kur të flasim për El-Farabiun apo për klasifikimin e shkencave. Sa i përket veprës nga astronomia, e cila ishte e njohur tek arabët dhe të cilës ata i kushtonin rëndësi të madhe, ajo është vepra “Almagest”, e dijetarit të njohur Ptolomeu i cili ka jetuar në shekullin e dytë të epokës së re. Arabët e përkthyen veprën e tij në “shekullin e përkthimeve” dhe e formësuan fjalën “Elmaxhest” nga fjalët greke për

bazën e së cilës patën edhe kundërshtime me bashkëkohasit. Mirëpo, Evropa latine e mori emrin e veprës “Almagest” nga gjuha arabe, që tregon në kulturën e lartë të arabëve. Ptolomeut i përshkruhet edhe ideja për palëvizshmërinë e Tokës dhe lëvizjes së Diellit rreth saj derisa nuk erdhi Koperniku i cili e vërtetoi të kundërtën. Kështu ndodhi revolucioni i njohur në historinë e astronomisë lidhur me atë se Toka rrotullohet rreth Diellit, revolucion që është i njohur me emrin “revolucioni kopernikas” fama e të cilit arriti larg kur filozofi gjerman Kanti, me ndihmën e saj, bëri revolucion të ngjashëm në filozofi. Nuk ka dyshim se pyetja për Tokën të cilën e banojmë, pastaj pyetja për pozitën e saj në gjithësi, për atë se a është e vërtetë se ajo gjendet në qendër të gjithësisë duke pasur parasysh se njeriu, i cili është banor i saj, është qenia më e përsosur, paraqesin pyetje të cilat e dridhin filozofinë deri në themel dhe të cilat e preokupojnë interesimin e saj deri në ditët tona.

Vepra e Ptolomeut “Almagest” mori shumë lëvdata nga ana e Kiftiut në veprën “*Ahbaru-l-hukemai*”. Ai atë e radhiti në mesin e tri librave që në mënyrë të përsosur kishin përfshirë shkencat e veta, duke thënë: “Nuk është i njohur asnjë libër që është shkruar për shkencat klasike apo bashkëkohore, i cili e përfshin shkencën me të cilën merret dhe veçantitë e saj, përveç tri veprave vijuese: (1) “Almagesti” për astronominë dhe lëvizjen e yjeve, (2) “Logjika” e Aristotelit dhe (3) vepra e Sibevejhut për sintaksën arabe”. Ptolomeu nuk ka qenë ai i cili tërësisht e shpiku këtë shkencë, por rrethi i asaj shkence në histori shtrihet deri në mendimin grek të cilin e prodhonte ai mendim i cili në bazën e tij mbështetej në dituritë dhe njohjet e klasikëve egjiptas dhe babilonas. Pasi në skenë u paraqitën arabët, ata këtë shkencë nuk e morën vetëm nga Ptolomeu por gjithashtu e morën edhe nga astronomia hinduse dhe persiane. Dallimi qëndron në atë se halifi abasit Mensuri, pasiqë e themeloi Bagdadin në masë të madhe ishte i interesuar për astronominë. Në këtë e nxiti një astronom i cili e udhëhiqte një delegacion nga Sindi që kishte arritur në Bagdad më 154 h. Atë Mensuri e autorizoi t’i përkthejë dhe përmbledh veprat nga astronomia. Njëra nga veprat më të njohura që ishte e njohur në arabishte është vepra “*El-Sindu hind*”, që në të vërtetë është marrë nga fjala hinduse “Sid’hanet” që do të thotë “dituri” apo “njohje”. Nga ajo El-Fazariu llogariti edhe kalendarin astronomik i cili mbeti i njohur deri në kohën e Me’unit. Emri i kalendarit astronomik “ez-zejxh” rrjedh nga fjala persiane që do të thotë “tabelë”, të cilën astronomët e shfrytëzonin në observatoritë e tyre. Pas kohës së Me’unit është përkthyer edhe vepra “Almagest”, në ç’mënyrë dijetarët arabë e bashkuan metodën greke dhe hinduse në studimin e astronomisë. Arabët në shekullin IV dhe në fillim të shekullit V përmes Biruniut e morën këtë shkencë. Kësaj shkence ata ia bashkangjiten edhe hulumtimet dhe studimet e reja. Më vonë, mes Biruniut dhe Ibën Sinasë ka pasur polemika të shumta rreth shumë çështjeve të rëndësishme astronomike. Sa i përket mjekësisë, janë përkthyer veprat e Hipokritit dhe të Galenusit. Ato ishin baza mbi të cilën mbështeteshin mjekët dhe filozofët arabë. Dhe, ashtu siç i përparuan dhe i zhvilluan shkencat matematikore, arabët të njëjtën gjë e bënë edhe me mjekësinë, veçanërisht nëpërmjet Ibën Sinasë dhe “*Kanunit*” të tij. Arabët kësaj shkence ia shtuan edhe një përmbajtje dhe një standard të ri që bazohet në eksperimentim. Disa filozofë të arabë si El-Kindiu dhe El-Farabiu filozofinë e tyre e bazuan mbi matematikën, ndërsa të tjerët si Ibën Sinau dhe Ibën Rushdi, mbi mjekësinë. Me qenë se filozofia asokohe ne vete i ngërthente të gjitha shkencat, nuk është për t’u habitur që disa filozofë arabë i futën në të edhe shkencat tjera të popullarizuara në kohën e tyre. Filozofia, sipas tyre, është vetëm metodë e të menduarit të cilën njeriu duhet ta ndjekë për ta kapur realitetin. Për ta fituar dhe arritur atë metodë, ai duhet t’i zbatojë shkencat. Kur njeriu merret me matematikë, ai e ndjek udhën e dëshmimeve matematikore, ndërsa kur është i preokupuar

me shkencat natyrore, ai në atë rast ndjek metodën e vëzhgimit, eksperimentit, vërejtjes së ndodhive dhe nxjerrjes së ligjshmërive që vlejné për to. Kjo është arsyeja përse erdhi deri te largimi i rrugëve të filozofëve dhe dallimi në tendencat e tyre shkencore. El-Kindiu dhe Biruniu mbështeteshin mbi matematikën, madje edhe filozofitë e tyre ishin të ngjyrosura pikërisht me të. Ibën Sinau dhe Ibën Rushdi ishin mjekë, ndërsa filozofia e tyre ishte e udhëhequr më shumë nga aspekti natyroro-shkencor sesa nga ai matematikor. Këtë pohim edhe e pranuan si të përgjithësuar. Mirëpo, po të dëshironim që atë ta interpretojmë në mënyrë më të përpiktë dhe të detajizuar, do të gjejmë filozofë të cilët i bashkojnë që të dy metodat siç është, për shembull, Ibën Sinau i cili e vuri bazën e metodës empirike dhe përimtësisht i shpjegoi metodat e eksperimentimit në hyrjen e veprës “*Kanun*”. Përveç kësaj, ai ishte edhe matematikan. Madje jo vetëm kaq. Kulmi i çështjes u arrit atëherë kur ai në çastet e fundit të jetës së vet e gjeti metodën sufiste të cilën e vërejmë qartë në veprën e tij “*El-Isharat*”.

Shkencat filozofike

Tashmë e përmendëm se asokohe filozofia i përfshinte të gjitha dituritë, duke përfshirë edhe ato matematikore dhe natyrore, megjithatë pa u futur më thellë në këto çështje. Andaj nuk kemi për qëllim që në ekspozenë tonë ta përfshijmë klasifikimin e shkencave të cilën e kishin bërë arabët. Megjithëse kjo është lëndë që hyn në historinë e filozofisë islame, ajo nuk do të na interesojë këtu pos për ta mbështetur aspektin tonë të vrojtimit të cilin e përkrahim, d.m.th. se filozofia parasëgjithash mbështetej mbi shkencën. Në këtë drejtim po e cekim një fragment nga një diskurs të Ibën Sinasë me titull “*Fi aksami-l-ulumi-l-aklijeh*” në të cilin ai filozofinë e definon si “një dituri spekulative me të cilën shërbehet njeriu për ta njohur gjithë atë që presupozon totalitet të ekzistimit të vetë ai, ta arrijë atë që e ka të domosdoshme, të cilën duhet ta arrijë me punën e vet që në atë mënyrë ta përsosë veten dhe të bëhet botë e njohur, ngjashëm me botën ekzistuese. Njohja e çdo gjëje të që ekziston ka për qëllim që njeriu ta arrijë lumturinë kulminante në botën e ardhshme, në pajtim me fuqinë njohjes”.

Ky definicion i Ibën Sinasë është mjaft i njohur në shkencë. Këtu e dhamë në tërësinë e tij sepse me të do të shërbehemi edhe në kapitullin e ardhshëm. Tanimë veç e dimë se Ibën Sinau përdor termin “hikmet” si sinonim për filozofinë. Sipas tij filozofia ndahet në dy pjesë: në teorike, qëllimi i së cilës është e vërteta dhe në praktike, qëllimi i së cilës është e mira (mirësia). Spekulativja apo teorikja ndahet në tri pjesë: fizikë, matematikë dhe metafizikë, ndërsa edhe praktikja ndahet gjithashtu në tri pjesë: në etikë, etikë të familjes dhe politikë.

Filozofia, e cila praktikisht është barazuar me fizikën mund të jetë parësore dhe dytësore. Parësorja ndahet në tetë pjesë. Çdo pjesë e saj e shpjegon veprën që paraqet bazën e lëndës së saj të hulumtimit, madje edhe çdo kaptinë e saj mund të paraqesë vepër në vete si: Mbi natyrën, Mbi qiellin dhe botën, Mbi ekzistimin dhe shkatërrimin etj. Pjesa e dytë e veprës “*El-Asaru-l-ulivijeh*” është ajo që i shpjegon dukuritë natyrore siç janë: erërat, retë, rrufetë, tërmetet e të ngjashme. Kapitulli i katërt i veprës ka të bëjë me mineralet, bimët, kafshët dhe shpirtin.

Filozofia e cila praktikisht është barazuar me fizikën dytësore përfshin mjekësinë, astrologjinë (e cila dallohet nga astronomia) të cilën Ibën Sinau e përkufizon si “shkencë e supozimeve qëllimi i së cilës është që të hulumtohen dëshmitë dhe atë nga pozita e yjeve në raport me njëri-tjetrin, në raport me galaksitë dhe gjithçka mbi Tokë, si do të duhej të jetë lëvizja e botës, pushtetit, sundimit, Tokës, lindjes, ndryshimit dhe rrjedhave”. Pastaj ajo përfshin edhe fiziognomikën, aftësinë e interpretimit të ëndërrave, zotësinë për magji, meteorologjinë dhe kiminë.

Më lart theksuam se filozofia kryesore, e barazuar në matematikë përfshin katër shkencat: aritmetikën, gjeometrinë, astronominë dhe muzikën.

Metafizika hulumton bazat e ligjshmërive natyrore e matematikore. Ajo merret me dëshmimin e ekzistencës së Zotit, substancave shpirtërore dhe çdo gjëje tjetër që hyn në metafizikë.

Është e qartë se Ibën Sinau në klasifikimin e tij të shkencave, duke pasur parasysh degët e trungut të filozofisë, ndjek shembullin e Aristotelit dhe të komentuesve të tij nga Aleksandria.

Ai gjithashtu ndjek edhe shembullin e Aristotelit në atë se logjika paraqet mjet për shkencat. Prandaj ai asaj i caktoi një pjesë të veçantë të filozofisë: nuk e futi atë në korpusin e shkencave të filozofisë spekulative ose teorike.

Mirëpo, Ibën Sinau dallohet nga themeluesi i logjikës, Aristoteli, në klasifikimin e shkencave kur me degë të diturive hyjnore ai e supozon njohjen e revelatës së shpallur dhe dijen për botën e ardhshme dhe asaj që ka të bëjë me atë, siç është lumturia dhe mundimi i asaj bote. Shpallja, ringjallja dhe kthimi në botën e ardhshme i takojnë domenit të shkencave fetare e jo të atyre filozofike.

Ne mendojmë se Havarizmi në veprën e tij "*Mefatihul-ulum*" ka qenë më i saktë se Ibën Sinau në klasifikimin e shkencave, për shkak se ai i ndan shkencat fetare nga ato ekzakta e filozofike, të cilat ai i quan shkencat të huaja. Të njëjtën e ka bërë edhe El-Farabiu në veprën e tij "*Ihsaul-ulum*". Këtë e përkrahte edhe Ibën Halduni në "*Mukaddimen*" e tij, i cili shkencat i ndau në dy grupe të mëdha: racionale, ku bëjnë pjesë shkencat filozofike (këtu ndiqte shembullin e Ibën Sinasë) dhe në tradicionale apo të shariatit, fetare.

Pra, gjindemi para dy llojeve themelore të shkencave të cilat ndërmjet vete janë larguar deri në pikën më të largët dhe në anën tjetër janë afruar deri në pikën e përputhshmërisë dhe asimilimit - filozofisë dhe fesë.

Në vijim do ta paraqesim edhe problemin e pajtueshmërisë ndërmjet fesë dhe filozofisë islame, sepse kjo pyetje radhitet në njërin nga pyetjet kryesore në historinë e filozofisë islame. Mirëpo, ajo që në këtë çast do të na interesonte është çështja të cilën e cekëm dhe të cilën u përpoqëm ta mbështesim, respektivisht: mbi çfarë baze është ngritur filozofia, mbi shkencat matematikore e fizike, mbi ato fetare apo mbi shkencat e shariatit? Ne konsiderojmë se përgjigjet në këto pyetje janë të qarta ashtu që nuk ka nevojë që t'i plotësojmë dhe t'i dëshmojmë me ndonjë shtjellim të veçantë se filozofia është bazuar në shkencë. Aq më tepër, mund të shtonim se ndërmjet filozofisë dhe fesë ka ekzistuar konflikti i përhershëm që nga paraqitja e saj në skenën e jetës islame. Konflikti përfundoi me ngadhënjimin e fesë e cila filozofisë i dha një grusht të rëndë dhe e ndaloi marrjen me të. Deri në shekullin e kaluar filozofia, në masë të madhe, konsiderohej si diç që çon në pabesim dhe ateizëm. Respektimi i saj u kthye sërish në fillim të këtij shekulli, kështu që ajo sërish u paraqit në skenë pa u konsideruar si risi apo mosbesim.

Veprat filozofike

Kur bëmë fjalë për librat shkencorë që ishin përkthyer, qëllimi ynë nuk ishte hulumtimi i historisë së shkencës, por i historisë së filozofisë. Përmendja ynë marginale e librave më të rëndësishëm shkencorë dhe, gjithashtu, cekja e lëvizjes së përkthimit të shkencave të ndryshme u bë nga shkak se shkencat asokohe nuk ishin të ndara. Asokohe të gjitha shkencat filozofia i mbante në gjirin e saj dhe i radhiste në degët e veta.

Mirëpo, kur flasim për historinë e filozofisë në Islam, na bëhet e domosdoshme që t'i përmendim edhe librat tjerë filozofik. Arabët i kushtonin rëndësi të madhe përkthimit të

drejttimeve të ndryshme filozofike, duke filluar që nga Aristoteli, Platoni, stoikët e deri te filozofia aleksandrite. Por, megjithatë filozofi veprat e të cilit në masë më të madhe përktheheshin dhe i cili e kishte fatin të mbetet dhe të ketë ndikim mbi mendimin islam më shumë se të tjerët, është Aristoteli. Filozofia e tij është e njohur me emrin peripatetizëm.

Para se t'i përmendim veprat e përkthyer të tij, duhet të cekim se megjithatë ekziston një dozë dallimi ndërmjet aristotelizmit dhe peripatetizmit. Aristotelizmi është drejtim i Aristotelit i cili ka të bëjë personalisht me të, e jo me shkollën apo me komentuesit e tij, ndërsa peripatetizmi është drejtim i shkollës të cilën e themeloi Aristoteli, veprat e të cilit ishin kandil që e ndriçonin rrugën prej shekullit IV para epokës së re e deri në kohën e Ibën Rushdit në shekullin e trembëdhjetë. U quajt peripatetizëm për shkak se Aristoteli, siç tregohet, ua ligjëronte atë ithtarëve të tij dhe zhvillonte diskutime (polemika) filozofike me ta. Mirëpo, është fakt se ky drejtim nuk ka të bëjë vetëm me Aristotelin, por ai shtrihet deri te Sokrati dhe stoikët. Por, megjithatë kur përmendet peripatetizmi, me këtë mendohet në shkollën e Aristotelit.

Filozofia islame më tepër u orientua në anën peripatetike sesa në atë platoniste.

Është e njohur se Aristoteli në rininë e tij shkroi Dialogje të cilat u ngjanin atyre të Platonit. Pastaj hoqi dorë nga ato dhe iu përkushtua shkrimit sistematik dhe sintetik. Kështu ai shkruante për të gjitha sferat e filozofisë. Disa libra të tij i përfundoi dhe i botoi gjatë jetës së tij, siç është, p.sh., Etika. Por, shumë libra tjerë ishin vetëm shënime nga të cilat ai i zhvillonte ligjëratat e veta dhe të cilat nuk i përgatiste për botim.

Renditja e veprave të Aristotelit, duke filluar nga logjika, fizika dhe metafizika sot nuk është e njohur. Botimi dhe renditja e veprave të tij është vepër e Andronikosit, tre shekuj pas vdekjes së Aristotelit. Përndryshe, Andronikosi ishte mbikëqyrës dhe roje e bibliotekës aleksandrite.

Aristoteli ka gjashtë shkrime logjike: “Mbi kategoritë”, “Mbi interpretimin”, “Mbi përfundimin”, “Mbi dëshminë”, “Mbi dialektikën” dhe “Mbi sofistët”. Me këto shkrime arabët fituan edhe tre libra. Njëri quhet “*Isagogjia*”, që do të thotë hyrje, apo qasje. Ajo është vepër e Profirit, nxënësit të Plotinit. Në këtë libër diskutohen pesë dukuri themelore: gjinia, lloji, dallimi, vetia dhe rastësia.

Dy veprat tjera të cilat i qenë bashkangjitur Logjikës janë “Poetika” dhe “Retorika”.

Ndodhi kështu ngase filozofët arabë nuk e kuptonin qëllimin e Aristotelit në këto dy vepra të tija të mbushura me natyrën e grekëve në shekullin IV para epokës së re, kur demokracia ishte bazë e jetës së tyre politike. Ata kishin nevojë për retorikë për të triumfuar mbi armikun dhe për t'i mbështetur pikëpamjet e tyre politike e sociologjike. Gojëtaria e tyre nuk ishte si gojëtaria tek arabët, e cila bazohej në të shqiptuarit e shkoqur dhe të shprehurit e qartë, të cilin arabët e quanin retorikë. Qëllimet e gojëtarisë te arabët tërësisht dallonin nga qëllimet e retorikës te grekët. Kësaj duhet shtuar edhe atë se të shqiptuarit shkoqur te grekët konsiderohej art në kuptimin e vërtetë të fjalës. Rasti i tillë ishte edhe me poetikën. Ajo, sipas Aristotelit, është karakteristikë me të cilën shquhet të gjithë artistët, qoftë në art pitoresk, të pastërt muzikor, lirik, heroik, apo dramatik. Me fjalë tjera, çdo lloj arti i këtitillë paraqiste letërsi të bukur. Nga të gjitha këto lloje të artit, më të shprehura ishin drama, tragjedia dhe komedia, por megjithatë më së shumti përparoi tragjedia. Arabët nuk e njihnin këtë art dramatik, andaj u ndalën në atë lirik.

Arabët, veprën “Poetika” e vështronin nga aspekti i lidhshmërisë së saj me filozofinë për të cilën konsideronin se e kërkon “të vërtetën”. Ata konsideronin se kërkesa e atillë është besnike po qe se mbështetet mbi dëshmi; dialektike po qe se vjen nëpërmjet dialektikës; retorike po qe se bazohet mbi pikëpamje të njohura të theksuara; poetike po

qe se vjen nëpërmjet vizionit dhe simbolikës, të cilat janë shkallët më të dobëta të dëshmisë. Prandaj, arabët Logjikës ia bashkangjiten edhe Retorikën dhe Poetikën. Me këtë libër u plotësuan librat logjik të filozofët e fundit islamik në nëntë, kurse sa u përket paraardhësve të tyre, ata i larguan vetëm katër libra, ndërsa si bazë të logjikës i konsideruan vetëm shkrimet: “Mbi kategoritë”, “Mbi përfundimin”, “Mbi interpretimin” dhe “Mbi dëshminë”. Sipas tyre, kush nuk i njeh këto shkrime, nuk e njeh as logjikën. Duhet përmendur se arabët për herë të parë këto vepra i njohën me emrat e tyre grekë, andaj i quajtën “Isagogjia”, “Kategoritë”, “Për gjykimin dhe fjalinë”, “Analitika e parë” dhe “Analitika e dytë”, “Topika”, “Sofistika”, “Retorika” dhe “Botanika”. Disa nga këto emra janë ruajtur deri në ditët tona. Për shembull, akoma në Az’har jepet për mësim vepra “Isagogjia”. Vini re fjalës “sofizëm” e cila është e zakonshme në gjuhën arabe dhe do të shihni se baza e saj shënon pikërisht atë studim grek të logjikës, që flet për ndikimin e mendimit grek mbi atë arab, andaj në këtë nuk ka asgjë për t’u habitur. Arabët, duke pasur parasysht se zënë pozitën qendrore të Lindjes dhe Perëndimit, kanë marrë shumë ide edhe nga njëra e edhe nga ana tjetër. Ata bartnin kultura të ndryshme dhe një kohë të gjatë e ruanin gjithë atë trashëgimi, duke i bashkangjitur asaj edhe njohuri të reja, meqë edhe vet njerëzimi nuk është i ndarë. Kulturën të cilën e arriti njeriu bashkëkohor nuk paraqet fuqi të një populli, por është rezultat i ndikimit të ndërsjellë dhe reciprocitetit të kulturave të ndryshme gjatë periudhave të ndryshme. Arabët i përkthyen edhe librat tjerë të Aristotelit për fizikën. Kosiderojmë se nuk ka nevojë t’i përmendim këtu për së dyti meqë ato i përmendëm kur folëm për klasifikimin e shkencave kryesore të fizikës sipas asaj që mendonte edhe Ibën Sinau. Arabët gjithashtu e përkthyen edhe “Metafizikën”. Kjo vepër në arabishte është e njohur me titullin “*Kitabu-l-huruf*”, meqë përmban shumë shkrime të cilat janë të renditura sipas rrënjëve të shkronjave greke. Shkrimi më i rëndësishëm në këtë vepër është ai që diskuton për Zotin i cili, sipas Aristotelit, është Lëvizësi i Palëvizshëm. Ibën Rushdi në veprën e tij “*Tefsiru ma ba’de-t-Tabia*” iu rrek komentimit të kësaj vepre, fjalë pas fjalie e kapitull pas kapitulli.

Do të ishte mirë po të ndaleshim te vepra e cila gabimisht i përshkruhet Aristotelit. Ky gabim ishte arsye për shumë “lapsuse” në filozofinë islame. Këtu natyrisht mendojmë në veprën “*Teologjia*”, të cilën e përktheu Ibën Naim el-Hamsiu, censurimin e së cilës e bëri El-Kindiu. Kjo vepër, në fakt, i takon Plotinit e jo Aristotelit, duke pasur parasysht dallimin e madh të drejtmeve të këtyre dy filozofëve, ngase filozofia e Aristotelit bazohet mbi “Ekzistencën”, ndërsa filozofia e Plotinit mbi “Njëshin”. Për këtë gabim foli edhe El-Farabiu dhe shprehu dyshim për atë se a është kjo vepër e Aristotelit. Sidoqoftë, shkathtësia dhe aftësia e arabëve për përshtatje ishte në gjendje t’i përshtasë këto dy baza dhe ta asimilojë “Ekzistencën” me metafizikën e “Njëshit”. Nga kjo, ata nxorën një filozofi të re e cila i përfshin që të dyja, që presupozon një *novum* origjinal në filozofinë islame.

Mirëpo, ku është Platoni, filozofia dhe Dialogjet e tij?

Arabët i përkthyen disa vepra të tij. Ata e përkthyen Republikën dhe e quajtën “Shteti ideal”. Nga ajo ata morën shumë dhe gjatë kohë ishin nën ndikimin e saj, siç mund të vërejmë edhe në veprën e El-Farabiut “*El-Medinetu-l-fadile*”. Ata e përkthyen gjithashtu edhe veprën Ligjet, ndikimi i së cilës po ashtu shihej te ta. Emrat e dialogjeve të tij i përmend Kiftiu duke thënë: “Veprat janë quajtur sipas emrave të njerëzve të cilët i kërkonin. Kjo shihet në shumë vepra siç janë Harmid (mbi të arsyetuarit, të gjykuarit), Lahet (mbi guximin) etj”. Si duket, renditja e Dialogjeve në shkrim nuk i ishte e njohur arabëve, sidomos për shkak se Dialogjet e Platonit nuk ishin dialogje abstrakte mes personave, por ata zbatoheshin praktikisht deri në kohën e Ciceronit. E të mos flasim

për atë se ata janë përplot mitologji greke në të cilat përmenden zotat të cilat muslimanët nuk dëshironin t'i citonin. Prandaj shumica e Dialogjeve të Platonit nuk u përkthyen dhe nuk gjetën jehonë te muslimanët. Ky ishte shkaku përse ata i jepnin më tepër rëndësi peripatetizmit sesa platonizmit.

Megjithatë, filozofia islame nuk u përqëndrua vetëm në peripatetizmin e Aristotelit, por ajo pjesërisht mirrte edhe nga platonizmi, neoplatonizmi, pitagorizmi, nga filozofia persiane dhe hinduse. Nga e tërë kjo trashëgimi, muslimanët e formësuan filozofinë e re në dritën e mesimit islam. Këtu nuk na lejon hapësira që në këtë interpretim tejet të ngushtë të veprave të huaja t'i përmendim të gjithë librat filozofikë që ndikuan mbi mendimin islam, siç është, për shembull, vepra "*E mira e pastër*". Ai që do të dëshiron që më gjerësisht ta studiojë këtë çështje, le t'i drejtohet veprës "*El-Metulat*".

Kurse, tani të kalojmë te filozofët më të njohur islam të cilët u bënë të njohur në histori, e që pas kësaj të flasim edhe për problemet kryesore me të cilat preokupoheshin ata.

FILOZOFIA NË LINDJE

Filozofia islame e Lindjes u nda nga ajo në Perëndimit. Në mesin e përfaqësuesve të njërës dhe filozofisë tjetër u krijua një sërë mosmarrëveshesh rreth shumë çështjeve kryesore filozofike. Filozofët më të njohur në Lindje janë: El-Kindiu, El-Farabiu dhe Ibën Sina, ndërsa në Perëndim gjithashtu janë tre: Ibën Baxheja, Ibën Tufejli dhe Ibën Rushdi.

Ishte e natyrshme që filozofia në Lindje të paraqitet më parë se në Perëndim, për shkak se kultura, pas kalimit të saj nga Aleksandria dhe Athina, u përqëndrua në Siri dhe Persi. Pas paraqitjes së Islamit dhe pasi që arabët e pushtuan Persinë, Sirinë dhe Egjiptin, qendra e hilafetit nga Hixhazi kaloi në Damask, i cili u bë qendër politike e emevijve. Asokohe u paraqitën edhe dy qytete tjera të mëdha si Basra dhe Kufa, të cilët në historinë e mendimit islam luajtën rol shumë të rëndësishëm. Fama dhe pushteti mbizotërues kulturor në këto qytete zgjati deri në kohën kur abasidët e morën pushtetin dhe e themeluan Bagdadin në të cilin kaloi udhëheqja kulturore nga Basra dhe Kufa dhe i cili u bë qendër e hilafetit dhe pushtetit, si dhe qendër e shkencës, filozofisë dhe kulturës. Për këtë shkak ai i tërhoqi dijetarët nga të gjitha anët e botës. Ai, madje u shndërrua në qendër të kulturës universale, ngjashëm me Athinën në shekullin V para epokës së re dhe Parisin e shekullit XIX të epokës sonë.

Në këtë atmosferë ideore dhe politike u paraqit filozofi arab, apo islam Ja'kub Is'hak El-Kindiu.

El-Kindiu (185-252 h. / 801-865)

Emri i tij i plotë është Ebu Jusuf Ja'kub b. Sabah b. Umran b. Ismail b. Muhammed b. El-Esh'as b. Kajs El-Kindi. Rrjedh nga fisi Kind, njëri nga fiset më të shquara arabe që e ka banuar Jemenin dhe Hixhazin. I pari që e pranoi fenë islame nga kindët ishte El-Esh'as Ibën Kajsi, njëri nga anëtarët e një delegacioni që shkoi te Pejgamberi i Zotit. Ai radhitet në mesin e atyre shokëve të Pejgamberit të cilët shkuan në Kufë për ta dërguar shpalljen e Zotit. Së bashku me Said Ibën Vekasin ishte i pranishëm në disfatën e persianëve në Irak, si dhe ka qëndruar në ballë të kindëve në Sifin në anën e Ali Ibën Ebu Talibit. Pastaj ishte i pranishëm edhe në disfatën e harixhinjëve në Nehrevan. Sa i përket të birit të tij Muhammedit, ai ka qenë i emëruar për vali në Mosul. Abdurrahman Ibën El-Esh'asi në vitin 85 h. iu mërzit Haxhxhaxhit i cili e vrau, pas së cilës ngjarje pasardhësve të tij nuk iu ishte caktuar ndonjë vend i caktuar në familjen e Mervanit. Edhe pse ndodhi këhstu, familja e El-Kindiut mbeti në Kufë si njëra nga familjet më me nam derisa abasidët nuk e morën hilafetin dhe nuk i kthyen sërish në skenë. Kur Is'hak Ibën Sabahu udhëhoqte me Kufën, gjatë kohës së Mehdiut dhe Reshidit, i lindi Ja'kubi, filozofi ynë.

El-Kindiu i studionte shkencat shariatiko-juridike dhe kelamin, si dhe në mënyrë aktive merrte pjesë në transmetimin dhe përkthimin e trashëgimisë, mendojmë këtu në filozofinë. Përktheu disa libra të filozofëve sirianë të cilët i njihte, si dhe bëri recensionin e disa librave tjerë të përkthyer nga përkthyes tjerë, siç është, p.sh. libri *“Teologjia”* të cilin e përktheu Ibën Naime El-Hamsi.

Për shkak të kësaj, disa historianë arabë e radhisin atë në mesin e përkthyesve, siç e ka bërë këtë edhe autori i veprës *“Tabekatu-l-etibbai”*, i cili thotë: “Katër përkthyesit e shkathët në Islam janë: Hunejn Ibën Is'haku, Ja'kub Ibën Is'hak El-Kindiu, Sabit Ibën Kurrehu dhe Umer Ibën Ferha Et-Taberi”. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se El-Kindiu ishte vetëm përkthyes. Aq më tepër ai “përktheu shumë libra filozofikë, i shpjegoi disa probleme, e përmbloodhi atë që ishte e koklavitur dhe e thjeshtësoi atë që ishte e komplikuar”, siç pohon Ibën Xhelxheli në veprën *Tabekatu-l-etibbai*. Përveç kësaj, siç

transmeton Ibën Xhelxheli, ai ishte edhe “njohës i mjekësisë, filozofisë, matematikës, logjikës, shkencës së logaritmave, gjeometrisë, astronomisë dhe astrologjisë”, që flet qartë se ai i rrënjësisht i njëjtte shkencat qysh para se të merrej me filozofi. Kjo, natyrisht, e mbështet tezën në të cilën thirremi në këtë libër.

Nuk është aspak për t’u habitur që El-Kindiu u kushtonte rëndësi të madhe shkencave duke pasur parasyshë se ai rritej në Kufë, e cila asokohe ishte qendër e shkencave të kimisë, ndërsa ne dimë se ai kësaj shkence i kushtonte rëndësi të veçantë. Nga veprat e tij në sferën e kimisë është ruajtur traktati i tij “*Fi kemija-il-atar*”, i cili tani vonë është botuar në Lajpcig me përkthim në gjermanishte. Meqë El-Kindiu kaloi nga Kufa në Bagdad, lidhjen më të fortë e bëri me shkencat dhe kulturën filozofike, në të cilat ai përfshinte çdo gjë. Në këtë e nxiti lidhja e tij e afërt me Me’munin dhe Mu’tesimin, si dhe me Ahmed Ibën Mu’tesimin, edukator personal i të cilit ishte ai vet. Atij edhe ia kushtoi shumë shqyrtime të veta. Për këtë Ibën Nebateja në veprën e tij “*Sherhu-l-ujun*” thotë: “Shteti i Mu’tesimit qe stolitur me El-Kindiun dhe veprat e tij”. Ai shkëlqeu njësoj edhe gjatë hilafetit të Mutevekkilit gjersa më vonë, mes këtyre dyve qe kurdisur një intrigë që rezultoi me atë që Mutevekkili ta godasë fortë El-Kindiun dhe t’ia marrë bibliotekën, e cila quhej “El-Kindijje”. Nuk ka dyshim se ajo ka qenë përplot me gjëra të çmuara të njohura tejmase.

Xhahizi, në karikaturën e njohur të tij, të shpallur në “*Buhala*” e paraqet El-Kindiun si koprrac. Përkundër kësaj, siç duket, ai ka jetuar në bollëk, apo siç është paraqitur në karikaturën e Xhahizit, ai i mblidhte edhe dinakëritë e kafshëve në oborrin e shtëpisë së vet.

Ishte njeri i ndarë nga turma, i tërhequr nga njerëzit dhe vazhdimimisht i lidhur për librat dhe shkrimet e veta. Përmendet se fqiu i tij ka qenë njëri nga tregtarët më të mëdhenj të asaj kohe. Një ditë i biri i tij ishte sëmurë nga një sëmundje shpirtërore, andaj ai në të gjitha anët kërkonte mjek me përvojë. Por, mes El-Kindiut dhe fqiut të tij nuk ekzistonin raporte të mira edhe përkundër fqinjësisë. Meqë fqiu në mënyra të ndryshme ishte përpjekur që ta shërojë të birin dhe nuk ia arriti ta bëjë këtë, i pyeti mjekët se kujt t’i drejtohej. Ata i thanë: “Ti je në fqinjësi me filozofin më në zë të kohës. Ai më së miri e njeh ilaçin e kësaj sëmundjeje. Po t’i drejtoheshe atij, do ta gjeje atë që dëshiron”. Pastaj El-Kindiu e mjekoi me muzikë derisa e shëroi.

Me qenë se El-Kindiu i njëjtte të gjitha shkencat dhe disiplinat dhe se ishte arab musliman, përkundër të tjerëve të cilët merreshin me ato shkenca dhe i përkthenin nga mjekët sirianë, me të drejtë njihet me emrin “filozofi arab” ose “filozofi islam”. Filozofia e tij na ishte e panjohur për shkak se librat e tij janë humbur. Prej tyre janë gjetur vetëm nja njëzet e ca traktate. Ata që merren me filozofinë islame, orientalistët dhe arabët, kujdes të veçantë i kushtojnë botimit të tyre, duke e ndriçuar kështu në masë të madhe filozofinë e tij dhe vendin e saj.⁷

El-Kindiut i takon meritë e madhe për atë që filozofinë, pasi që e ka përshtatur me Islamin, e ka renditur në korpusin e shkencave islame. Në librin e vet të cilin ia kushtoi Ahmed Ibën Mu’tesim Bil-lahut “*Fi felsefeti-l-ula*” konsideron se feja dhe filozofia së bashku e kërkojnë të vërtetën. Feja e ndjek rrugën e Sheriatit, ndërsa filozofia metodën e të dëshmuarit. “Filozofisë i takon vendi më fisnik dhe shkalla më e lartë, respektivisht

⁷ Shih: Mustafa Abdurrazik, *Fejlesufu-l-areb ve el-muallimi es-sani*; Ahmed Fuad El-Ehvani, *Kitabu-l-Kindi ilâ el-Mu’tesim Billahi fi-l-felsefeti-l-ula*; Abdu-l-Hadi Ebu Rideh, *Resailu-l-Kindi fi xhuzejniI*; Mahmud El-Hafi, *Risaletu-l-Kindi fi-l-musikijj*; *Kimija-l-atar* dhe *Risaletu fi def dhe es-sumumi*, të botuara në Lajpcig.

filozofisë së parë (mendon në metafizikën). Me këtë e nënkuptojmë diturinë për të vërtetën e Parë e cila është shkak i çdo të vërtete”.⁸

Njohja e të vërtetës pra është kërkesë e filozofisë. Ka pasur shumë filozofë islam të cilët kanë ngritur zë, pikërisht duke e lartësuar të vërtetën, duke e konsideruar atë konstante, të pafillim në botën më të madhe dhe më të lartësuar se bota jonë e cila i nënshtrohet ndryshimit, vrojtimit dhe eksperimentit. Këtë trashëgimi arabët e morën nga filozofët grekë. Me të vërtetën ata nënkuptonin atë që është e kundërt me të pavërtetën. Ata kërkonin diturinë për natyrën e gjërave e jo diturinë për aspektet e tyre të jashtme e të rastësishme të cilat na shfaqen neve. Në paraqitjen e vet El-Kindiu si pjesë më fisnike të filozofisë e bëri diturinë për “të Vërtetën e Parë”. Një e Vërtetë është, sipas tij (ashtu siç e ka cekur në traktatet tjera të tija kushtuar Ahmed Ibn Mu’tesim Bil-lahut), “Krijuesi i Parë – Mirëmbajtësi i çdo gjëje ekzistuese, i çdo gjëje të krijuar”. Sa i përket kaptinës së filozofisë, e cila është më fisnikja dhe e cila diskuton rreth Zotit si “Lëvizës i Palëvizshëm”, ajo është një nga kaptinat më me rëndësi, natyrisht duke pasur parasysh atë deri te e cila ka arritur Aristoteli në drejtimin e tij. Përveç kësaj, El-Kindiu konsideronte se diskutimi për të Vetmin është pjesa më e rëndësishme e filozofisë. Ai Zotin e paraqet me atributet të cilat i sjell Islami: se Ai është Krijues dhe Mirëmbajtës i gjithë asaj që e ka krijuar.

Zoti sipas Aristotelit është Lëvizës i botës, ndërsa sipas El-Kindiut, Krijues i qiejve dhe Tokës.

Si duket El-Kindiu që i pari që në filozofinë islame futi klasifikimin e filozofisë spekulative, klasifikim ky që përfshin matematikën, fizikën dhe teologjinë. El-Kindiu diturive filozofike ua preferoi shkencat matematikore, sepse ato janë “të parat në arsimim”, për çka edhe janë quajtur shkencat arsimore. El-Kindiu në klasifikimin e cekur të shkencave ndoqi Ptolomeun i cili këtë gjë e bëri në “*Almagesti*”-in e tij. El-Kindiu ishte i pari që e vendosi metodën e përputhshmërisë ndërmjet Islamit dhe filozofisë islame. Kjo erdhi në dukje edhe te trashëgimtarët e tij.

Përveç kësaj, El-Kindiu ra në kundërthënie edhe me peripatetikët dhe përfaqësuesit e neoplatonizmit me recensimin e Eneadave të Plotinit, të cilat janë të njohura me emrin “*Teologjia*”, pa vërejtur se ajo është në kundërshtim me drejtimin e Aristotelit, siç ra gjithashtu në kundërthënie edhe në pikëpamje të të kuptuarit të arsyes dhe shpirtit, kështu që disa herë shkruante më shumë traktate në të cilat nga njëra anë shumë gjëra i merrte nga Aristoteli, ndërsa, nga ana tjetër, shkruante traktate tjera në të cilat e ndjekte Plotinin. Për këtë arsye këtë më gjerësisht do ta shpjegojmë kur do të flasim për temat e filozofisë islame.

Klasikët e akuzonin se nuk ka depërtuar thellë në logjikë, se në të e ka arritur vetëm shkathhtësinë e analizës, ndërsa sa i përket të dëshmuarit, nuk ka arritur që atë ta përshtasë në të konceptuarit e tij.

Hapësira e shtjellimit tonë nuk është aq e gjerë që të mundeshim në mënyrë më të përimtësuar ta shpjegojmë filozofinë e tij. Mirëpo, fjalën tonë mbi “filozofin arab” dëshirojmë ta përfundojmë me atë se ai ishte pasqyrë e kulturës islame e cila kulmin e lulëzimit të saj e arriti gjatë periudhës abasite. Ai jetoi një jetë fisnike dhe harmonike. Konsideronte se muzika duhet rregulluar në përputhje me intervalet e ditës dhe të natës. Për këtë thotë: “Karakteristika kryesore e muzikës është që t’i përgjigjet çdo çasti të ditës dhe të përputhet me ritmin momental të kohës. Për shembull, karakteristika e përdorimit të saj në nisje duhet të jetë në funksion të ritmikës, disponimit, zgjimit të ndjeshmërisë dhe mahnitjes... Në rreth të ekzekutimit muzikor, ritmi i muzikës duhet të

⁸ El-Ehvani: *Kitabu-l-Kindi fi-l-felsefeti-l-ula*, f. 78.

jetë në shërbim të forcimit të shpirtit, trimërisë dhe guximit, ndërsa në fund, në shërbim të disponimit, gëzimit dhe përmallimit...”.⁹

Në këtë diskutim El-Kindiu përmend llojet muzikore të cilat në trup ngjallin fuqinë e mbrojtjes, butësinë, shpejtojnë gjakun, shkaktojnë hidhërim dhe balgam. Përmendëm më parë se si El-Kindiu e shëroi me muzikë të sëmurin psikik. Në mënyrën kulturore të të jetuarit si dhe nga pikëpamja e elegancës, El-Kindiu foli edhe për përzierjen e ngjyrave. “Ngjyra e kuqe me të verdhën nxit fuqinë e krenarisë. Ngjyra e verdhë kur përzihet me të zezën, nxit smirën, ndërsa kur përzihet e bardha me të verdhën dhe të kuqen, ajo nxit fuqinë e ëndjes dhe lakmisë (makutërisë). Por, nëse përzihen të gjitha ngjyrat, si një përzierje e bukur, atëherë ato nxisin të gjitha forcat, fuqitë...”. Përzierja e aromave dhe parfumit ka ndikimet e veta psikike. “Kur përzihet aroma e narcisit (bathrës) me të jaseminit, nxitet fuqia e krenarisë dhe ëndjes, ndërsa kur përzihen zambaku me shafuranin, kjo nxit fuqinë e të dashuruarit dhe krenarisë...”.

Nga e lartshënuara mund të vërehet se El-Kindiu, pa kurrfarë teprimi, ka qenë njëri nga filozofët më të mëdhenj të kulturës islame në shekullin e tretë.

El-Farabiu

El-Kindiu ishte ai që i vendosi themelet e filozofisë islame. Pas tij u paraqit Ebu Nasër El-Farabiu (259-339 h./870-950), i cili i përforcoi themelet e saj dhe e fuqizoi konstruksionin e saj. Arabët e quanin atë “mësuesi i dytë”, duke pasur parasysh se për ta Aristoteli ishte “mësuesi i parë”. El-Farabiu është filozof islam, edhe pse është me prejardhje turke. U lind në fshatin Basixh, vend afër Farabit. Përveç turqishtes dhe persishtes e mësoi edhe arabishten, të cilën e pranoi ashtu siç e pranoi edhe Islamin për fe. Në fillim i studionte vetëm shkencat fetare dhe të sheriatit, ndërsa pas kësaj kaloi edhe në studimin e shkencave tjera, midis të cilave edhe matematikën dhe filozofinë. Bagdadi ishte qyteti i cili e tërhoqi me dritën e diturisë dhe kulturës, ku vendosi kontakt me Ebi Beshiv Ibën Junusin, prijësin e logjicentëve në “Shtëpinë e shpëtimit”, duke u qëndruar në të rreth njëzet vjet dhe duke studiuar me këmbëngulje logjikën derisa nuk e tejkaloi profesorin e vet. Titullin më të lartë që e fitoi ishte emërtimi “mësuesi i dytë”, ngase në mënyrë të shkëlqyer u shqua në planin e logjikës dhe për shkak se ishte i pari i cili e futi logjikën në kulturën arabe. Kurse Aristoteli edhe mëtej u quajt “mësuesi i parë” ngase ai ishte ai që e themeloi këtë disiplinë.

Gjeti vend edhe në oborrin e Sejffuddindevlet El-Hamedaniut në Haleb ku u takua me shumë poetë, gjuhëtarë, juristë dhe shkencëtarë. Filozofi El-Farabi ishte kandil i vërtetë, andaj shteti i Sejffuddevletit krenohej me të ashtu siç krenohej edhe shteti i Mu'tesimit me El-Kindiun. Te Sejffuddevleti hyri, ashtu siç transmetojnë librat biografikë, i veshur me veshje sufiste. Ishte njeri që shpesh i ndërronte vendbanimet në qytetet siriane. Një kohë jetoi në Damask ku i vizitonte kopshtet e tij duke u shoqëruar me librat dhe duke u kënaqur mes shatërvaneve dhe kopshteve të bujshme.

El-Farabiu ishte frymëshkurtër në shkrim: nuk la aq shumë libra siç lanë El-Kindiu dhe Ibën Sinau. Shumica e veprave të tij i janë kushtuar logjikës, të cilat na detyrojnë që t'i hulumtojmë në mënyrë që ta arrijmë njohjen për vendin që e zë ai në planin e logjikës për shkak të së cilës edhe është quajtur “mësuesi i dytë”. Përkundër kësaj, megjithatë kanë mbetur ca burime të pendës së tij që tregojnë mjaft se përmendja e tij është e denjë për t'u përjetësuar jo vetëm në botën islame, por edhe në mbarë njerëzimin. Veprat më të rëndësishme të tij janë: “*Ihsâu-l-ulûm*”, “*El-Medînetu-l-fâdileh*” dhe “*El-Mûsîkiji-l-kebîr*”. Do të shohim se këto tri vepra të tij tregojnë se El-Farabiu ka qenë filozof-

⁹ *Risaletu-l-mûsîkij*.

humanist, e jo filozof-metafizik. Ai më shumë vëmendje i kushtonte njeriut, moralit të tij dhe jetës mendore, shoqërore e artistike të tij sesa spekulimeve dhe refleksionit rreth gjërave natyrore.

Vepra e tij *“Ihsâu-l-ulûm”* është përkthyer në gjuhën latine dhe në masë të madhe ka ndikuar mbi filozofinë perëndimore në mesjetë, ngase paraqiste klasifikimin themelor të shkencave. Këtë e përmendëm edhe më parë kur folëm për klasifikimin e shkencave të arabët. El-Farabiu klasifikimit të njohur të Aristotelit ia shtoi dhe shkencat për gjuhën, siç është, p.sh., gramatika, pastaj shkencat sheriatiko-juridike dhe kelamiste. Me këtë e paraqiti pasqyrën e jetës kulturore e intelektuale të muslimanëve, pasqyrë e cila buron nga Kur’ani.

Kur El-Farabiu e paraqiti fotografinë e plotë të klasifikimit të shkencave, kjo në masë të madhe ia lehtësoi mundësinë për të vërejtur ngjashmërinë mes tyre. Për shembull, gramatika renditet në thelbin e hulumtimeve gjuhësore, mirëpo është e ngjashme edhe me shkencën e gjeometrisë dhe mekanikës. Rasti i tillë është edhe me logjikën. El-Farabiu, pra, e ndjekti Aristotelin në konceptimin e logjikës si mjet të shkencës, e jo si shkencë, siç e konsideronin stoikët. Prandaj nuk është për t’u habitur që El-Farabiu logjikën e përcakton dhe e vendos si alet (organon), mjet dhe shkathtësi që “ofron ligje, të cilat në rast se respektohen, mund ta përmirësojnë mënyrën e të menduarit dhe ta drejtojnë njeriun në rrugën e drejtë kah e vërteta”. Logjika në masë të madhe i përngjan gramatikës dhe prozodisë. Ajo merret me të qartën, ashtu siç merret gramatika me fjalët dhe prozodia me vargjet. Ligjet e logjikës janë rregulla të cilat e hulumtojnë qartësinë e të konceptuarës, njësoj si dimensionin, vëllimin dhe masën që maten me njësi matëse (madhësi).

Në pjesën paraprake për El-Kindiun përmendëm se El-Kindiu u gjend në kundërthënie në lidhje me pajtimin e filozofisë së Aristotelit, Platonit dhe Plotinit. Ai nuk ishte në gjendje t’i përputhë dallimet kryesore ndërmjet drejtimeve të këtyre filozofëve. Mirëpo, El-Farabiu i vërejti ato dallime, i orientoi dhe u përpoq të vendosë pajtim mes tyre, t’i pajtojë peripatetikët dhe neoplatonistët, sidomos në librin e tij *“El-Xhemubejne reâ-l-hakimejni”*. Në hyrjen e librit të vet ai i thjeshtëzon problemet e kundërta që e preokuponin frymën e filozofisë islame gjatë periudhave të kaluara të saj. Për këtë shkak, do të ishte mirë ta përkujtojmë hyrjen e plotë të tij: “Meqë vërejtja se numri më i madh i mendimtarëve të kohës sonë grinden mes veti dhe polemizojnë për krijimin e botës dhe amshueshmërinë e saj, duke u thirrur në atë se mes Platonit dhe Aristotelit, dy të urtëve të njohur, ekziston dallim i madh në dëshmimin e Krijuesit të Parë, ekzistimit të shkakut, shpirtit dhe inteligjencës, për veprat e mira dhe të liga dhe për të gjitha gjërat morale, politike e logjike, në këtë shqyrtim dëshiroj që, me të vërtetë, të vendos përputhje mes pikëpamjeve të tyre”.

Te ne nuk ekziston kurrfarë dyshimi se El-Farabiu në mënyrë të mirëfilltë dhe të besueshme e ka njohur filozofinë greke, madje ndoshta e ka njohur edhe gjuhën greke. Ai iu kthye frymës së Aristotelit dhe Platonit të cilët, sipas mendimit të tij, janë themeluesit e filozofisë dhe krijues të elementeve dhe parimeve të saj. Ai vërejti se mes tyre nuk ka dallime qenësore, pos në disa çështje dytësore. El-Farabiu shprehu dyshim se a i takon vepra *“Teologjia”* Aristotelit, duke pasur parasysh mospërputhjen e veprës me bazat e drejtimit të Aristotelit. Përkundër këtij dyshimi, prapëseprapë El-Farabiu e mban qëndrimin se ajo vepër posedon mendime të thella, të cilat, kur zbulohen, largohet dyshimi dhe habia.

El-Farabiu vendosi pajtim mes Platonit dhe Aristotelit dhe nga secili prej tyre mori atë që ia tërhiqte vëmendjen. Filozofia është shkencë për ekzistencat, për çdo gjë që ekziston. Ai e ndoqi Aristotelin në të konceptuarit e tij të njohur të filozofisë, ashtu siç e ndiqte,

gjithashtu, edhe në klasifikimin e filozofisë. Ky klasifikim përfshin metafizikën, fizikën, logjikën, matematikën dhe politikën. Filozofia, pra, është shkencë e cila “zbulon sferat e shkencave të përmendura, e cila përfshin çdo gjë. Nuk ka asgjë nga gjërat ekzistuese të botës e që në këtë filozofia mos ta ketë pjesën e saj, mos ta caktojë qëllimin e saj dhe mos të ofrojë dituri në përputhje me fuqinë njerëzore”.

Ekzistonin disa dallime në shkrim mes metodës së Platonit dhe të Aristotelit. Platoni në të shkruarit për atë që ka kaluar dhe në regjistrimin e shkencave nuk kënaqet me ngarkimin e librave me të menduar konkret. Meqë i frikësohej harresës dhe mashtrimit, ai i zgjodhi simbolet dhe enigmat, duke u përpjekur që ashtu ta paraqesë urtësinë dhe diturinë e vet. Sa i përket Aristotelit, metoda e tij përbëhej nga shpjegimi, regjistrimi, komponimi i planit, informimi dhe zbulimi. Pikëpamja e Platonit dhe mënyra e ekspozimit të tij është e dukshme edhe në disa diskutime të tij. Metoda e tij zbatohet papra deri në ditët tona, sepse disa filozofë konsiderojnë se të vërtetat e para arrihen nëpërmjet fuqisë së të vërejturit, të vërteta të cilat filozofi i jeton me spekulime dhe meditim i cili e tejkalon demonstrimin.¹⁰ Mbase ky ishte edhe njëri nga shkaqet që e nxiti El-Farabiun të mbështetet mbi aspektin sufist, në mënyrën në të cilën thirret në shkrimet e tij. Kjo mënyrë më tepër i gjason simbolikës sesa zbulimit dhe shpjegimit. El-Farabi, për dallim nga El-Kindiu, ishte i pari që vendosi përputhshmëri mes drejtimeve të mëdha greke. Ai ishte në gjendje që t’i përputhë të dy nocionet që kanë të bëjnë me Zotin. Sipas tij Njëri është Ekzistuesi. Kjo është cilësi të cilën filozofia greke ia përshkroi Zotit dhe ajo paraqet thelbin e filozofisë së Aristotelit, ndërsa cilësia “Një”, që ka të bëjë me Zotin, është thelbi i filozofisë së Plotinit. Kur do të flasim për ekzistencën e Zotit të filozofët islam, teorinë e emanacionit dhe zinxhirin e ekzistentëve nga Zoti i Lartësuar, do të na jepet rasti që këtë ta shpjegojmë edhe më gjerësisht. Jemi të mendimit se “mësuesi i dytë” ishte pikërisht ai i cili ia hapi derën Ibën Sinasë, i cili u paraqit pas tij dhe i cili, gjithashtu, e ndiqte atë metodë.

Vepra e El-Farabiut “*El-Musikij*”¹¹ luajti rol të madh në kulturën islame dhe evropiane në mesjetë. Mirëpo, është e natyrshme që El-Farabi në fushën e muzikës mori mjaft nga paraardhësit e tij, por siç duket, megjithatë, ai ka qenë i pari që e ka vendosur muzikën si shkencë të bazuar mbi rregulla teorike. Disa historianë arabë konsideronin se El-Farabi mu për shkak të kësaj e mori titullin “mësuesi i Dytë”, d.m.th., për shkak se i vuri bazat e melodisë, ashtu siç u quajt Aristoteli mësues i parë, për shkak se i pari i vendosi bazat e rregullave të logjikës.

Kujdesi i El-Farabiut në masë të madhe ishte i drejtuar edhe kah politika. Pë këtë e shkroi veprën “*El-Medînetu-l-fâdileh*” dhe disa trajtesa tjera, siç janë: “*Tahsîlu es-seâdeh*”, “*Es-Sijâsetu-l-medenijeh*” dhe “*Et-Tenbîh ala sebîli es-seâdeh*”. Tërësia e pikëpamjeve të tij për reformën e shtetit ka të bëjë me atë se ajo duhet bazuar nga njëra anë mbi vlerat etike dhe, nga ana tjetër, mbi aftësitë. Sipas El-Farabiut ekzistojnë tri lloje vlerash, dhe atë: spekulative, intelektuale dhe morale. Në veprën e tij “*Tahsîlu es-seâdeh*” ai thotë: “Ekzistojnë tri lloje vlerash të cilat, kur të realizohen në mesin e popujve dhe banorëve të qyteteve, do të realizohet edhe lumturia në jetën e kësaj bote. Ato janë: vlerat spekulative, vlerat morale dhe aftësitë praktike”.

Vlerat spekulative janë shkencat e ndryshme të cilat si qëllim e kanë njohjen e ekzistuesëve. Ato mund të jenë dy llojesh. Të parat janë natyrore dhe frymëzuese,

¹⁰ Lidhur me këtë shih librin tonë për Platonin “*Daru-l-mearif*”.

¹¹ Një pjesë e këtij libri është përkthyer në frengjishte. Dr. Mahumd El-Hafi e përgatiti për shtyp.

ndërsa të dytat arrihen me spekulim, hulumtim, dedukcion, të mësuar dhe studim. Sipas tij shkenca janë vetëm tri dhe atë: metafizika, fizika dhe matematika.

Vlerat intelektuale shfrytëzohen për arritjen e qëllimeve të cilat njeriu fillimisht i paramendon, e më pas e synon realizimin e tyre.

Aq sa do të jenë të dobishme dhe të volitshme qëllimet, për atë do të jenë të dobishme dhe të volitshme edhe mjetet. Udhë e sendërtimit të tyre është pikërisht ajo që është e bukur dhe e dobishme, ndërsa më e bukura dhe më e dobishmja në mendimet dhe shkathtësitë praktike mbi të cilat bazohet kultura e popujve është arritja e vlerave morale, përsosuria morale.

Ibën Sinau

Filozofia islame kulmin e saj e arriti me Ebu Ali Husejn Ibën Abdull-llah Ibën Sinanë (370-428 / 950-1036). Ai shkroi vepra të shumta nga sfera e filozofisë, dhe atë për secilën degë të saj. Pas tij, filozofia nuk përparoi më në kuptimin e asaj që përparoi me të, por shumica e filozofëve, si p.sh. Raziu dhe Tusiu, vetëm i shpjegonin librat e tij. Njëkohësisht, filozofia në personalitetin e Ibën Sinasë u bë përfaqësuese derisa rruga e saj nuk u godit nga shigjetat e atyre të cilët përpjekshin ta shponin, deri në kohën kur asaj vërtet iu shkaktua dëm.

Kur kihet parasysh se El-Kindiu ishte arab, El-Farabiu turk, ndërsa Ibën Sinau persian, atëherë kjo qartë flet për karakterin universal të kulturës islame e cila duhet t'i falënderohet fesë – Islamit dhe gjuhës së saj – arabishtes.

Ashtu siç krenohet pallati i Mu'tesimit me El-Kindiun, pallati i Sejfiddevletit me El-Farabiun dhe pikëpamjet e tij, ashtu edhe shteti Benu Buvejh në Persi nga fundi i shekullit të katërt dhe në fillim të të pestit krenohet me Shejhun (me këtë titull nga klasikët nënkuptohej Ibën Sinau). Sulltani Mahmud Gaznevi dëshironte që Ibën Sinanë ta tërhiqte në oborrin e tij mbretëror, por ky refuzoi duke dëshiruar të mbesë në Persi. Pasi që e braktisi Buharanë, Ibën Sinau u drejtua drejt pallatit të Ibën Abbasit në Havarizm ku iu dha rasti të takohet me shumë dijetarë dhe filozofë, siç ishin: Ebu Rejhan El-Biruniu, Ebu Sehl El-Mesihijju dhe Ebu-l-Hajr El-Hamariu. El-Biruniu ishte i njohur në sferën e astronomisë dhe e zinte vendin e Ebu Ma'sherit, Ebu-l-Hajr El-Hamariu ishte Hipokrati dhe Galeniusi i tretë në mjekësi, ndërsa Ebu Sehl dhe Ibën Sinau ishin trashëgimtarët e Aristotelit në filozofi. Për këtë Nazzam El-Aruidiu në veprën e tij "*Xhiharû mekaleh*" thotë: "Ky grup gjindej në një kala e cila ishte e privuar nga kënaqësitë e kësaj bote. Ata ndërmjet vete vendosën një miqësi të fuqishme: këshilloheshin dhe korrespondonin njëri me tjetrin. Pastaj sulltani, Mahmud Gazneviu, kërkoi që ata të shkojnë në oborrin e tij për t'ia ngritur prestigjin dhe për t'i shfrytëzuar dituritë e tyre. Ibën Sinau refuzoi dhe iku te emiri i Kabusit".

Ibn Sinau me dorën e vet e shkroi biografinë e cila fillon me fjalët: "Babai im ishte banor i Belhut, prej nga kaloi në Buhara në kohën e Nuh Ibën Mensurit". Kjo është një biografi e bukur, të cilën e plotësoi nxënësi i tij El-Xhurxhaniu. Nga ajo mund të kuptohet se Ibën Sina në moshën e tij dhjetëvjeçare e mësoi Kur'anin përmendësh dhe se qysh atëherë studionte letërsinë dhe gjuhën arabe. Shkencat juridike i mësoi nga Ismail Zahidi, ndërsa matematikën dhe gjeometrinë nga Ebu Abdull-llah En-Natili. Pas kësaj filloi vetë të lexojë libra dhe t'i hulumtojë komentet derisa në themel nuk e kuptoi logjikën dhe veprën e Euklidit për gjeometrinë. E studioi edhe mjekësinë dhe në moshën tetëmbëdhjetëvjeçare i përsosi të gjitha dituritë. Në biografinë e tij shkruan se e mësoi përmendësh Metafizikën e Aristotelit, por të cilën nuk e kuptoi derisa rastësisht nuk hasi në një shkrim të El-Farabiu në të cilin diskutohet për qëllimet kryesore të Aristotelit të cilat ka dëshiruar t'i shtrijë në atë vepër. Pas leximit të atij shkrimi, mblodhi forcë që t'i

zgjidhë enigmat e veprës, gjë që flet mjaft për mirënjohjen drejtuar profesorit të tij, “mësuesit të dytë”.

Shkaku që solli deri te afrimi i Ibën Sinasë me Nuh Ibën Mensurin ishte se ky i fundit e thirri Ibën Sinanë që ta shërojë dhe ai arriti ta shërojë. Atëherë emiri i lejoi atij që të hulumtojë nëpër bibliotekën e tij e cila përmbante me mijëra libra. Ibën Sinan i studioi të gjitha ato libra, sepse posedonte aftësi mahnitëse të të mbajturit në mend. Emirit ia kushtoi librin e vet të parë për shpirtin, në të cilin ndoqi metodën e Aristotelit. Vepra u quajt “*Hedijetu er-reis el-emir*” dhe paraqiste një studim për fuqitë shpirtërore. Vepra e fundit të cilën e shkroi gjithashtu ishte diskutim rreth shpirtit. Në fakt, veprat e tij janë disavëllimëshe: ato përfshijnë edhe filozofinë edhe mjekësinë. Për filozofinë shkroi veprën “*Esh-Shifa*”, ndërsa për mjekësinë veprën “*El-Kanun*”. “*Esh-Shifa*”-në e ndau në katër pjesë: në logjikë, fizikë, matematikë dhe metafizikë. Atë e përmbloodhi në veprën “*En-Nexhat*”, trajtesë kjo, gjithashtu e mirënjohur. Egjipti, duke filluar nga simpoziumi i organizuar në Bagdad në vitin 1952, me rastin e njëmijëvjetorit të lindjes së Ibën Sinasë, filloi të organizojë një komision të veçantë të përbërë nga anëtarë që merren me filozofi, detyra e të cilëve është që në mënyrë shkencore ta interpretojnë veprën “*Esh-Shifa*”. Logjika e tij për herë të parë u paraqit në nëntë vëllime, ndërsa pas kësaj vijuan metafizika dhe pjesa tjetër për muzikën. Me këtë, në masë të madhe u lehtësua hulumtimi i filozofisë së tij në të cilën ai e ndjek shembullin e Aristotelit, siç e cek edhe vet ai në këtë vepër. Ibën Sinan u drejtua edhe drejt një aspekti tjetër, i cili është i kundërt me peripatetikun - filozofinë e dritës, i cili karakterizohet me synim sufist. Kjo bëhet e qartë në veprën “*El-Ishârât*” dhe në disa trajtesa tjera. Siç duket, ai nuk mundi assesi të lirohej nga drita. Këtu natyrisht mendojmë në filozofinë iluministe. “*El-Kanuni*” i Ibën Sinasë është i ndarë në pesë pjesë. Çdo pjesë përmban atë që është në lidhje me mjekësinë, qoftë ajo nga fiziologjia, anatomia apo farmacia. Kjo vepër është përkthyer edhe në latinishte, ndërsa nëpër universitetet evropiane ka qenë bazë për studimin e mjekësisë deri në shekullin e shtatëmbëdhjetë. Gjithashtu, është përkthyer edhe pjesa më e madhe e “*Esh-Shifa*”-së me çka filozofia aviceniiane depërtoi në Evropë dhe pati ndikim mbi Tomanë nga Akuini.

Ibën Sinasë i përshkruhen edhe kasidet në të cilat e shfaq urtësinë dhe filozofinë e vet. Njëra nga kasidet e tija më të njohura është edhe ajo për shpirtin, e cila fillon me vargjet:

Nga horizonti më i lartë u lëshua deri te ti Pëllumbesha e cila nuk është e arritshme për askë, e mbuluar nga shikimi i çdokujt. (e cila e mbuloi shikimin e çdokujt- Z.I.)

Me këtë aludohet në ndarjen e shpirtit nga trupi, në amshueshmërinë e tij, në atë se si ai ka zbritur për të banuar në trupin, për të qenë “vesh i të padëgjueshmit” dhe për ta “shpallur dijen e të fshehtës”.

Ibën Sinan një pjesë të madhe të diturisë e këndoi në vargje në të a.q. *rexhese* këshilluese, me qëllim që ta lehtësojë memorizimin e tyre. Nga këto janë edhe këngët në dy vargje për logjikën dhe mjekësinë, shpjegimi i të cilave tërhoqi vëmendjen e shumë filozofëve, njëri prej të cilëve ishte edhe Ibën Rushdi. Ja si duken vargjet hyrëse: Mjekësia është ruajtja e shëndetit dhe mjekimi i shkaqeve të sëmundjes së trupit dhe shpirtit.

Ibën Sinan interesohej shumë për eksperimentimin dhe vrojtimin. Nga ato ai nxirrte përfundime të përgjithshme. Në “*El-Kanun*” ai i vendosi rregullat e eksperimentimit me çka i parapriu Xhon Stjuart Milit disa shekuj më parë. Vrojtimit dhe eksperimentet e tij i ndihmuan t’i zbulojë shkaqet e sëmundjes dhe mënyrën e shërimit të tyre, siç janë

karcinomi dhe sëmundjet e fshikës së urinës. Ai qe i pari i cili e përshkroi të thatin në lukth e edhe shumë sëmundje tjera.¹²

Nuk ka kurrfarë hamendje se marrja e Ibën Sinasë me mjekësi ka ndikuar mbi filozofinë e tij nga aspekti i metodës të cilën ai e ndjek në të menduar. Ai i besonte eksperimentimit, e zbatonte atë te kafshët, e ndiqte dhe i vërente rezultatet e tij. Ilaçet i përdorte në mënyrë eksperimentale para se t'i zbatonte ato te njeriu. Kjo dëshmon atë në të cilën thirrshim më lartë se filozofët islam më tepër ishin shkencëtarë sesa filozofë. Në rininë e tij Ibën Sinau ishte nën ndikimin e ismailitëve dhe drejtimit ezoterik. Ai u përgjigjej thirrjeve të tyre dhe zhvillonte biseda me babanë dhe vëllanë e vet rreth shpirtit dhe arsyes, duke i ndjekur metodat e tyre. Mirëpo, siç cek në biografinë e vet, ai nuk e pranoi këtë drejtim, andaj u largua nga ai. Është më e besueshme se ai ka qenë i pavarur në mendimet e tij, u lirua edhe nga sunnitë edhe nga shiitët. Ai doli në skenë me një drejtim të ri të njohur si avicenizëm. Për shkak të kësaj do të ishte e kotë të diskutohet rreth bindjes së tij, për atë se a është ajo sunnite apo shiite, ndërsa përkitazi me të Vërtetën, qoftë ajo fetare apo filozofike. Ai kënaqet me atë që i ka lënë anash dëshmitë tjera të cilat kanë qenë të përhapura dhe të përkrahura në kohën e tij, të cilat kishin të bëjnë me ekzistimin e Zotit. Ai parashtrroi teorinë e re e cila e mbron qëndrimin se Zoti është Qenie e Domosdoshme. Kjo vijoi pas ndarjes logjike të çdo gjëje qenësuese në të domosdoshme, të mundshme dhe të pamundshme. Ai, pra, është përfaqësues i “Qenësisë” dhe edhe pse nuk ishte themelues i asaj teorie, ai dallohej nga të tjerët në atë teori.

Që këtu Ibën Sinau u bë shembull i filozofisë islame pasi që iu bënë të qarta tiparet e saj. Ai flet për ndërlidhshmërinë e gjithë botës me pjesët e saj, për Qenien e Domosdoshme, për botën e elementeve dhe të materies së pastër. Në këtë teori të tij u përpoq të vendosë pikëtakim mes aristotelizmit dhe neoplatonizmit, përputhje kjo të cilën më parë e filloi El-Farabiu.

Pasi që El-Gazaliu – shtylla e Islamit dhe përfaqësues i drejtimit ehli-sunneh – dëshiroi ta hedhë poshtë filozofinë dhe filozofët, ai para vetes nuk gjeti askë pos Ibën Sinasë. Andaj për ta përgënjeshtuar drejtimin e tij, shkroi veprën e tij të njohur “*Tehâfutu-l-felâsifeh*” në të cilën filozofët i shpalli për jobsimtarë për tri shkaqe themelore: (1) për amshueshmërinë e botës; (2) për parashikimin e dijes së Zotit për partikularitetet dhe (3) për mohimin e ringjalljes trupore. Ai ata i shpalli edhe risimtarë për shkak të shtatëmbëdhjetë çështjeve. El-Gazaliut iu përgjigj Ibën Rushdi në veprën e tij “*Tehâfutu et-tehâfuti*” ku i refuzoi të gjitha vërejtjet drejtuar Ibën Sinasë.

Kush dëshiron ta hulumtojë thelbin e filozofisë islame dhe atë se deri ku ka arritur ajo, patjetër duhet ta lexojë “*Tehafutin*” e El-Gazaliut i cili është përkthyer në latinisht dhe i cili ka pasur ndikim të madh në Evropën mesjetare.

Përmendëm se Ibën Sinau në shkrimet e veta për filozofinë e ndiqte shembullin e Aristotelit, filozofinë e të cilit deri në themel e përpunoi në “*Esh-Shifa*”-në e tij, ndërsa e përmbloodhi në veprën “*En-Nexhât*”. Në veprën e lartpërmendur “*El-Ishârât*” ai shkroi edhe për filozofinë tjetër, në të cilën diskuton për “filozofinë lindore” apo për “filozofinë iluministe”. Mirëpo, sipas Ibën Sinasë, kjo nuk do të thotë se mes këtyre dy filozofive ekziston përçarje, sepse qëllimi i tyre është një: njohja e të vërtetës, siç e përmend vet ai në fillim të veprës “*Esh-Shifa*”: “Qëllimi i filozofisë është që ta njohë natyrën e të gjitha gjërave në përpjestim me fuqinë e njeriut”. Mirëpo, dallimi ekziston në metodën dhe mënyrën me të cilën arrihet deri te Realiteti (e Vërteta). Këtu natyrisht

¹² Shih librin tonë për Ibën Sinanë. Në të janë cekur shumë burime në gjuhën arabe dhe angleze.

mendojmë në rrugët dhe dëshmitë e filozofëve, si dhe në metodat e shijimit (sprovimit) dhe gjendjes së sufijve. Meqë shkalla më e lartë është njohja e vërtetë e Zotit, deri tek ajo mund të arrihet vetëm përmes njëres nga të dy udhët, dhe atë: përmes logjikës, siç u demonstrua me dëshminë se Zoti është Qenia e Domosdoshme dhe përmes shijimit (sprovimit), rrugë të cilën e ndjekin sufijtë. Këtë e cek edhe ai vet në *“El-Ishârât”*: “Kur me atë rrugë të arrihet kufiri i vullnetit dhe ushtrimit, atëherë hapen mundësitë e prekjes apo hulumtimit të dritës së të Vërtetës, ndërsa ndjenja të cilën e përjeton është si perdeja që shëndrit, e pastaj tkurret”. Duke u ndërlidhur me këtë, Ibën Tufejli në trajtesën e tij *“Hajj Ibën Jakdhan”* pohoi se ai: “Me përshkrimin e gjendjes kishte për qëllim që t’i sprovojë dhe atë jo nëpërmjet arritjes spekulative në bazë të deduksionit, premisave dhe konkluzioneve...”. Filozofët e Perëndimit më tepër ishin të prirë drejt spekulimit racional dhe diskursiv sesa arritjes përmes sprovimit. Ibn Sinau nuk ishte i larguar nga njerëzit dhe jeta. Një kohë jetoj në një kështjellë të braktisur, por merrej edhe me politikë dhe i kryente edhe punët ministrore. Duke qenë në shërbimin të emirit, kalonte nga një qytet në tjetrin, si p.sh. në Rej, pastaj në Hamedan ku u bë vezir i Shemsuddevletit dhe në Isfahan te i pari i shtetit. Gjatë ditës i kryente punët shtetërore, ndërsa natën i përkushtohej shkrimit dhe interpretimit të veprave të veta nxënësve të tij. Jeta e tij praktike u shpreh edhe në pikëpamjet e tija politike dhe në filozofinë e administrimit. Këtë e vërejmë edhe në fund të pjesës *“Për metafizikën”* në veprën *“Esh-Shifa”*.

FILOZOFIA NË PERËNDIM

Filozofia në Perëndim paraqitet me një vonesë prej afro dy shekujsh nga ajo në Lindje. Shkaku i kësaj vonese ishte se sirianët në Lindje e përkthyen filozofinë greke në gjuhën siriane, kështu që ajo mbeti e ruajtur vetëm nëpër qytetet siriane. Në kohën kur Siria iu nënshtrua Islamit dhe kur në të u vendos shteti emevit, arabët nuk dhanë mund të duhur në përkthimin e filozofisë. Këtë punë, edhe mëtej e bënë sirianët të cilët stimuloheshin nga emiri dhe halifi. Lëvizja e përkthimit filloi me emirin Halid Ibën Jezid el-Emeviun, ndërsa u forcua në kohën e El-Mensur el-Abbasiut, për ta arritur fuqinë më të madhe në kohën e Me'munit.

Ashtu siç filloi kjo lëvizje me përkthimin, në rend të parë të shkencës e pastaj edhe të filozofisë në Lindje, i njëjtë ishte rasti edhe në Perëndim. Andaluzia ishte shtet, siç pohon autori i *"Tabekâtu-l-umemi"*-t, në të cilin nuk kishte shkencë. Në mesin e banorëve të tij nuk ishte asnjë njeri i njohur i cili ishte përkushtuar diturive... Atje nuk vërehej askush që merrej me filozofi deri në kohën kur muslimanët nuk e pushtuan Andaluzinë në vitin 92 h., dhe kështu e shtrinë ndikimin e tyre në atë plan. Në fillim banorët e Andaluzisë kujdes të veçantë u kushtonin vetëm shkencave të Sheri'atit dhe gjuhës, derisa nuk erdhi deri te konsolidimi i pushtetit të emevitëve të cilët, më vonë, në masë të madhe i nxitnin njerëzit të merreshin edhe me studimin e shkencave dhe të interesohen për rezultatet shkencore. Pastaj thuhet se duke filluar nga viti 103 h., njerëzit nxiteshin në kërkimin dhe studimin e shkencave. Kjo vazhdoi deri në vitin 104 h. Rezultati i kësaj ishte se disa nga Andaluzia u nisën drejt Lindjes në kërkim të diturisë, në radhë të parë mjekësisë, e pastaj u kthyen në vendin e tyre që praktikisht ta zbatojnë diturinë e fituar. Në disa raste të tjera kishte shkencëtarë/dijetarë nga Lindja të cilët arrinin në Andaluzi, a dikund tjetër në Perëndim dhe kërkonin që të vendosen aty, siç ishte rasti i Ahmed Ibën Huraniut i cili erdhi si emisar në kohën e emirit Muhammed Ibën Abdurrahmanit. Te ai mund të gjendeshin eksperimente të shkëlqyeshme nga mjekësia. Ai u bë i famshëm në Kordobë ku fitoi nam të madh.

Popullata nxitej t'i studiojë matematikën dhe astronominë për shkak se këto dy shkencë u ishin të nevojshme njerëzve në atë shoqëri. Autori i veprës *"Tabekâtu-l-etibbâi"* pohon se: "Nga ata dijetarë të cilët u bënë të famshëm në dy shekujt vijues, në shekullin e tretë dhe të katërt, ishte edhe Ebu Ubejde Muslim Ibën Ahmed Ibën Ebu Ubejde El-Belensiu, i njohur si rojtar i Kabes. Ai e njihte lëvizjen e yjeve dhe ndërrimin e tyre. Pos kësaj, ai ishte njohës i madh edhe i të drejtës dhe hadithit... Vdiq në vitin 295 h."

Gjendja e këtyre vazhdoi gjatë shekullit të dytë, të tretë e deri në shekullin e katërt, pas të cilit përveç për libra shkencorë u shtua kërkesa edhe për libra filozofikë. Gjithë kjo u bë me meritë të Hakemit II (350-366) i cili importonte libra filozofikë dhe shumë gjëra tjera që i njihte Lindja. Kishte libra të cilët ishin shkruar në Persi dhe Siri e të cilat më tepër i ishin të njohura Andaluzisë sesa Lindjes. Rrëfëhet se Hakemi njëherë i dërgoi njëmijë florinj Ebu-l-Ferxh Isfahaniut për t'ia siguruar dorëshkrimin e parë të librit të El-Ganiut. Kjo vepër, praktikisht, u lexua në Andaluzi para se të lexohej në Irak. Pos kësaj, Hakemi dërgonte shumë tregtarë për të blerë libra. Në oborrin e tij ai mblodhi njerëzit të cilët ishin mirë të orientuar në shkathtësinë e përshkrimit, të shkathtë në revidim dhe identifikim, si dhe me përvojë në lidhjen e librave. Ai i tuboi të gjithë ata, kështu që u bë e mundur që në Andaluzi të grumbullohen thesare librash në numër aq të madh, sa që nuk dihet të ketë pasur as para e as pas asaj kohe. Kështu, nga mesi i shekullit të katërt Andaluzia u bë truall i gatshëm për paraqitjen e filozofisë së bazuar nga njera anë mbi mjekësinë e nga ana tjetër mbi matematikën.

Njëri nga ata të cilët ia shtruan udhën paraqitjes së filozofisë nëpërmjet astronomisë dhe gjeometrisë ishte Ebul-Kasim Mesleme Ibën Ahmed El-Muxhiritiu, banor i Kordobës.

Ai jetoi në kohën e Hakemit. Ishte udhëheqës i matematikanëve në Endelus dhe njëri nga njohësit më të mëdhenj të astronomisë dhe astrologjisë. Ai në masë të madhe ishte i interesuar për të treguar paraprakisht pozitën e yjeve dhe zellshëm i prirur në të kuptuarit e veprës së njohur të Ptolomeut “*Almagest*”. Ai gjithashtu ishte edhe njohës i madh i kimit. Njëri nga nxënësit e tij ishte El-Kermaniu i cili udhëtoi në Lindje dhe me vete i solli trajktatet e Ihvanu-Safâsë.

Në Andaluzi shkëlqeu edhe një familje e cila u bë e njohur në mjekësi, të cilën e mësonin brez pas brezi. Kjo ishte familja e Ebu Zuherit. I pari që u mor me mjekësinë nga ajo familje ishte Ebu Mervan Abdul Malik Ibën Zuheri i cili udhëtoi në Lindje dhe i vizitoi Egjiptin dhe Kajrevanin ku një kohë e studioi mjekësinë, e pastaj u kthye në Andaluzi. Me mjekësi merrej edhe i biri, Ebu-l-Alâ i cili jetoi në shtetin e murabitinëve, të cilit përshkruhen edhe ca ilaçe të caktuara. Ai qe aq mendjemadh në mjekësinë e tij, saqë e kritikonte “*El-Kanunin*” e Ibën Sinasë, madje aq e mohonte, saqë nuk e futi as në mesin e librave të tij. Siç duket, për shkak të kësaj Ibën Zuhari ishte në konflikt me Ibën Baxhen, siç do ta shohim më poshtë. Pas tij paraqitet i biri i tij, Ebu Mervan Ibën Ebu El-‘Alâ Ibën Zuheri, në kohën e të cilit në Andaluzi hyri Mehdi Ibën Tumerti, e me të edhe Abdu-l-Mu’mini, i cili më vonë u bë emîru-l-mu’minîn. Ibën Mervani ishte bashkëkohas i Ebu Velid Ibën Rushdit, i cili i pari për mjekësinë e shkroi veprën “*Et-Tejsîr fil-umûri-l-xhuz’ijj*” dhe veprën e tij të dytë të njohur me emrin “*El-Kullijât*”.

Ibën Baxheja

Në këtë atmosferë shkencore u paraqit edhe filozofi i parë andaluzian - Ebu Bekir Muhammed Ibën Jahja Ibën Baxhe, i njohur si Ibën Saig. Ai u lind kah fundi i shekullit të pestë, ndërsa vdiq në vitin 1533 h., apo 1138 të epokës sonë. Pra, data dhe viti i lindjes së tij nuk dihen saktësisht. Ai erdhi në kontakt me politikën dhe u mor me të aktivisht rreth njëzet vjet në Granadë dhe Saragosë së bashku me Ali Ibën Jusuf el-Murabitin. Prej aty udhëtoi për në Fes ku edhe vdiq, siç transmetohet, nga intrigat e armiqve të vet. U akuzua edhe me pabesim, siç përmend edhe Ibën Hakani kur ia përshkroi ateizmin: “Ai mendonte për veprën e të mësuarit, e studionte gjerësinë dhe vëllimin e gjithësisë, kufijtë e botës, kështu që e hodhi poshtë Librin e Zotit...”. Në Perëndim akuzimi i filozofëve me pabesim ishte më i shpeshtë sesa në Lindje. Ibni Baxheja rrënjësisht i njihte shkencat natyrore, matematikën, astronominë dhe muzikën, madje edhe shkruante komente të veprave të Aristotelit. Me këtë para vetes ia hapi derën Ibën Rushdit i cili shpeshherë e citonte nëpër veprat e veta dhe në masë të madhe ishte nën ndikimin e tij. Lëvdata mori edhe nga Ibën Tufejli: “Nga dijetarët e fundit, Ibën Baxheja ishte më mendjemprehti, më i kapshmi dhe më spekulativi. Mirëpo, në masë të madhe ishte i dhënë edhe pas argëtimeve të kësaj bote derisa këto argëtime më në fund nuk ia shkulën dëshirën për thesarët e diturisë dhe derisa nuk ia shkapërderdhën urtësinë e tij të fshehtë. Andaj, pjesa më e madhe e asaj që e shkroi është jokomplete dhe e cunguar si, p.sh., dy veprat e tij “*Fi en-nefs*” dhe “*Tedbiru-l-mutevehhid*”...” Pohimi i Ibën Tufejlit është i drejtë: Ibën Baxheja nuk kishte kohë të mjaftueshme për shkrimin e veprave filozofike për dallim nga Ibën Sinau i cili, gjithashtu, ishte ministër. Mirëpo, ky i fundit ishte në gjendje ta përfundojë shkrimin e veprave të tij “*Esh-Shifa*” dhe “*El-Kanun*”. Për fat të mirë, veprat e Ibën Baxhes “*Fi en-nefs*” dhe “*Tedbiru-l-mutevehhid*”¹³, si dhe shqyrtimi “*El-Ittisal*” u shtypën, ndërsa disa trajtesa tjera të tij akoma janë në dorëshkrim.

¹³ Veprën “*Tedbiru-l-mutevehhid*” e botoi profesori Paluci Os në një revistë spanjolle me përkthim në spanjollisht më 1946. Dr. Ma’sumi u botoi “*Kitab en-Nefs*”-

“*Tedbiru-l-mutevehhid*” (“Jeta e të vetmuarit”) është një vepër për moralin dhe politikën, e cila është shkruar sipas modelit të veprës së El-Farabiut “*El-Medînetu-l-fâdileh*”. Pikëpamja e përmbledhur për Ibën Baxhen mund të nxirret nga vetë titulli i veprës. T’ia fillojmë me “të vetmuarin” (mutevehhid) me të cilin Ibën Baxheja nënkupton një njeri të vetmuar i cili jeton në një kështjellë të braktisur, përsiat nëpërmjet shkencave spekulative dhe arrin deri në stadin e lidhshmërisë me inteligjencën aktive. Megjithatë, është fakt se izolimi i njeriut është në kundërshtim me natyrën e tij, duke pasur parasysh se njeriu për nga natyra është qenie sociale. Por, Ibën Baxheja konsideron se vetmia është e dobishme. Do të ishte mirë ta transmetojmë citatin e tij: “Prandaj, detyrë e të vetmuarit është që në disa raste tërësisht të largohet nga njerëzit aq sa është e mundur dhe mos të përzihet me ta, pos në rastet kur disa gjëra i ka të domosdoshme apo sipas nevojës, ose të shkojë udhës së shkencave, nëse ekzistojnë ato. Kjo nuk është në kundërshtim me atë që përmendet në politikë, e e cila shpjegohet në shkencat natyrore, se njeriu, shikuar nga aspekti i shkencave natyrore, për nga natyra është qenie shoqërore, ndërsa nga aspekti i politikës, vetmimi i plotë është i dëmshëm. Kjo ka të bëjë me trupin e njeriut, ndërsa për shpirtin kjo është e dobishme...”¹⁴

Është fakt se Ibën Baxheja e ndjek filozofinë greke, e sidomos Pitagorën në aspekt të ndarjes së njerëzve në vegjëli (masa e thjeshtë) dhe të urtë. Në krye gjindet njëri, ai i cili, sipas Platonit, arrin shkallën e filozofit – të urtit. Me paraqitjen e Islamit kjo teori u flak, meqë sipas kritereve të tij njerëzit vlerësohen në bazë të takvallëkut/devotshmërisë. Do të shohim se Ibën Tufejli në veprën e tij “*Hajj Ibën Jakdhan*” po ashtu e ndjek këtë udhë, sepse “*Hajj Ibën Jakdhan*”-i është njeri i veçuar i cili është i aftë që vet t’i mësojë dituritë dhe ta arrijë njohjen e Zotit. Siç do të shohim në shqyrtimin vijues, edhe Ibën Rushdi ndiqte atë metodë dhe njerëzit i ndante në vegjëli dhe të bekuar (fatlumë).

“Jeta” (*tadbir*) implikon në politikën e njerëzve dhe në vendosjen e gjërave nëpër vendet e tyre. Kjo nuk është spekulim abstrakt dhe njohje e thjeshtë. Prandaj, do të ishte mirë të ndalemi te përkufizimi i “jetës” sipas Ibën Baxhes, kur thotë se “veprat kryhen sipas një plani të caktuar dhe me qëllim të caktuar varësisht sipas llojit”. Prandaj “jeta” është njerëzore për shkak se kërkon realizimin e disa qëllimeve dhe kryerjen e veprave sipas një plani të caktuar të cilat e realizojnë atë qëllim. Ky plan mund të realizohet përmes të menduarit, ndërsa të menduarit është veti vetëm e njeriut.

Nuk kemi për qëllim që në këto pasuse të shkurtëra ta paraqesim teorinë e Ibën Baxhes për “Jetën e të vetmuarit”, por me këtë vetëm dëshirojmë të dëshmojmë se Ibën Baxheja ishte i njohur me Republikën dhe Ligjet e Platonit, me veprën e El-Farabiut “*El-medînetu-l-fâdileh*” dhe me disa teori tjera politike. Nga të gjitha këto, ai e nxori teorinë e vet, por megjithatë prapë shihet se ishte nën ndikim të filozofisë greke. Teorinë e tij do të mund ta përmbledhim me këto fjalë: “Njeriu është qenie mes melekut dhe shejtanit. Për të do të ishte në dobi të tij që ta ndjekë rrugën të cilën ia ka caktuar Zoti aq sa është e mundur, gjë e cila arrihet vetëm me vetmim”.

Në shqyrtimin “*El-Ittisâl*” Ibën Baxheja, duke pasur parasysh formën e të konceptuarit, njerëzit i ndan në tri grupe: vegjelia, filozofët dhe të bekuarit. Vegjelia arrin formën e inteligjibiles (të konceptuarës, të kuptuarës) së spekuluar për ekzistentët shqisorë dhe ndërlidhshmërisë së tij me ato, ndërsa filozofët në rend të parë ndërlidhen me inteligjibilët, e pastaj me ekzistentët shqisorë. Këto forma Ibën Baxheja i quan “forma

in në Damask më 1960, ndërsa shqyrtimi “*El-Ittisâl*” u botua me veprën e Ibën Rushdit “*Telhis kitabi en-Nefst*” në Kairo më 1950.

¹⁴ “*Tedbiru-l-mutevehhid*”, f. 78.

shpirtërore”, kurse sa u përket të bekuarve, ata janë të paktë në numër. Ata në mënyrë të drejtpërdrejtë ndërliken me inteligjibilet dhe ata janë të cilët e shohin qenësinë/thelbin e gjërave.

Ibën Tufejli

Ebu Bekir Muhammed Abdul-Malik Ibën Muhammed Ibën Tufejli, nga Kordoba, u lind në afërsi të Granadës. Data e saktë e lindjes së tij nuk është e njohur. Gjëja e parë me të cilën ai filloi të merrej, ishte mjekësia. Përmes saj ai edhe u bë i njohur dhe për të shkroi vepra të shumta të cilat, fatkeqësisht, janë zhdukur. Korrespondonte me Ibën Rushdin në lidhje me librin e tij “*El-Kulijjat*”, që flet për atë se ai në themel e njihte mjekësinë. Me pikëpamjet e tij u shqua edhe në fushën e astronomisë, që shpesh e përmendte El-Batruxh El-Munexhxhimi. Kjo e mbështet atë në të cilën thirremi, se filozofët islam rrënjësisht i njihnin shkencat para se të merreshin me filozofinë.

Ibën Tufejli erdhi në kontakt me Ebi Ja’kub el-Mensurin, halifin i cili i takonte dinastisë së Muvahhidinëve, dhe u bë mjek personal i tij që nga viti 558 e deri më 580 h. Ebu Ja’kubi i mblidhte rreth vetes dijetarët dhe filozofët. Një ditë kërkoi nga Ibën Tufejli që t’ia komentonte veprat e Aristotelit. Atij iu bashkua edhe Ebu Velid Ibën Rushdi dhe e përgatiti për këtë punë, të cilën ky e kreu në mënyrën më të mirë. Pasi që Ibën Tufejli e braktisi punën e mjekut te sulltani, atë e trashëgoi Ibën Rushdi. Ja’kubi kishte krijuar lidhje të fortë me Ibën Tufejlin dhe ishte plot afsh i mahnitur me të. Pas vdekjes së Ebu Ja’kubit, i biri, Ebu Jusufi, singërisht i përkushtuar ndaj të atit, personalisht mori pjesë në varrimin e xhenazes së Ibën Tufejlit në Marakesh.

Nga të gjitha veprat e tij na ka mbetur vetëm një traktat me titull “*Hajj Ibën Jakdhan*”. Me këtë titull kjo vepër është njësoj e njohur si në gjuhën arabe, ashtu edhe në atë latine e përkthyer nga Bukuku në shekullin e shtatëmbëdhjetë. Në kohën më të re ajo është përkthyer edhe në spanjollisht, frengjisht, anglisht dhe gjermanisht.

Këtë traktat e quajnë edhe mister (fshehtësi) i “urtësisë lindore”. Mjafton që t’i referohemi titullit të tij origjinal “*Hajj Ibën Jakdhan*” e të shohim se këtu flitet për misteret e urtësisë lindore të cilat i eksceptoi sipas përmbajtjes së fjalëve të filozofit të famshëm, Ibën Sinasë. Është i njohur fakti se Ibën Tufejli e ndoqi filozofinë e tij lindore e iluministe, të cilën deri në një masë e prekëm në njërin nga ligjëratat paraprake, e që në të vërtetë është filozofi sufiste e cila është nën ndikimin e neoplatonizmit.

Kështu Ibën Sinau, para Ibën Tufejlit, e shkroi traktatin “*Hajj Ibën Jakdhan*” duke e ndjekur në të metodën simbolike. Hajj Ibën Jakdhani është simbol i arsyes, e me të është edhe përcjellje që simbolizon epshet, mllëfin dhe vetitë tjera të njeriut. Biseda e Hajj Ibën Jakdhanit me përcjelljen e tij simbolizon konfliktin mes arsyes dhe epshit.

Ibën Tufejli traktatin e tij e ndan në hyrje dhe tregim për Hajj Ibën Jakdhanin. Në hyrje ai shpjegon qëllimet e traktatit i cili përbëhet nga vërtetimi i së Vërtetës në mënyrën e vërtetimit të sufijve dhe vërejtjes në suazat e velajetit. Kjo nuk mund të dëshmohej në mënyrë të drejtpërdrejtë në vepër, por ajo që mund të dëshmohej është simbol. Tregimi na kujton rrugën e arritjes dhe provokimit të dëshirës për gjetjen e rrugës së të vërtetës. Në shqyrtimin hyrës, më tutje, Ibën Tufejli e vërteton mendimin e tij për filozofinë e El-Farabiut, Ibën Sinasë, El-Gazaliut dhe Ibën Baxhes.

Qëllimi kryesor i rrëfimit, sipas mendimit tonë, është vendosja e pajtueshmërisë mes fesë dhe filozofisë, arsyes dhe sheriatit.

Historiani bashkëkohor spanjoll i filozofisë, Palencia, i kushtoi vëmendje të madhe studimit të këtij romani dhe e përktheu atë në gjuhën bashkëkohore spanjolle. Profesori dhe orientalisti Gómez konsideronte se ky tregim është marrë nga tregimi “Rrëfimi për

idhullin, mbretin dhe të bijën” i cili ishte i përhapur në Andaluzinë e lashtë në bazë të të cilit Ibën Tufejli e formësoi tregimin e vet sipas këtij modelit.

Përmbledhja e shkurtë e tregimit cituar sipas profesorit Gómez rrjedh në mënyrën vijuese: “Në një ishull të braktisur indian, të vendosur nën ekuator, për shkak të temperaturës uniforme, klimës së përmbajtur dhe të mbushur me bukuri natyrore, lind një fëmijë nga toka, i cili më pas nëpër atë ishull udhëton pa baba dhe pa nënë. Sipas disa gojëdhënave tjera, atë fëmijë në atë ishull e kanë hedhur valët e detit në një arkë, në të cilën më parë e pat hedhur e ëma pasi që e kishte ushqyer dhe i kishte dhënë gji. E ëma kishte qenë një emirase dhe kishte qenë e shtypur ashpër në ishullin fqinj. Ajo kishte vendosur që të birin më mirë t’ua linte në mëshirë valëve të detit sesa ta gjejë vdekja. Ky fëmijë ishte Hajj Ibën Jakdhani. Në ishull atë e birësoi gazela, i dha gji dhe iu bë e dashur sikur të ishte nëna e tij e vërtetë. Kështu Hajji duke u rritur filloi të vëzhgojë dhe të mendojë, ndërsa Zoti i fali mendjemprehtësi të fuqishme, ashtu që vet filloi të furnizohet me gjithë atë që i nevojitej. Pas kësaj e zbuloi zjarrin, me të cilin bënte alete, mjete dhe armë, e atë më tepër vet ishte në gjendje që t’i arrijë realitetet më të larta natyrore dhe metafizike. Me këtë ai arriti deri te metodat dhe rrugët e filozofëve të cilët e sollën deri te stadi që, nëpërmjet iluminimit filozofik, të përpiqet ta arrijë njëjësinë e fuqishme me Zotin. Ky unitet apo bashkim është dituria e mjaftueshme dhe lumturia kulminante e amshuar. Duke dëshiruar me gjithë shpirt ta arrijë atë stadium, Hajji u fut në një shpellë dhe pandërprerë agjëroi dyzet ditë, duke u përpjekur që ta ndajë arsyen e vet nga bota e jashtme e fenomeneve dhe nga trupi i vet, nëpërmjet spekulimit absolut për Zotin, në mënyrë që të lidhej me Të për ta arritur qëllimin e dëshiruar. Kur e arriti këtë shkallë, ai u takua me një njeri të mirë e të devotshëm të quajtur Asal, i cili kishte ardhur nga ishulli fqinj për të cilin njerëzit mendonin se kishte qenë i pabanuar. Kështu Asali filloi ta mësonte shokun e tij i cili dallohej me demonstrimin e vet personal të rrugës së njohjes dhe të konceptuarit. Në këtë mënyrë Asali arriti deri te rruga filozofike të cilën Hajji e krijonte për vete. Në të ai vërejti analizën e shkëlqyeshme të fesë në të cilën ishte i bindur ashtu siç kishte vërejtur edhe komentimin e çdo feje të shpallur. Pastaj Asali e dërgoi Hajj Ibën Jakdhanin në një ishull tjetër fqinj me të cilin udhëhiqte një sundimtar i mirë i quajtur Selman. Ai ishte shok i ngushtë i Asalit dhe konsideronte se njerëzit duhet të jetojnë bashkërisht, në mënyrë kompakte, dhe ndalonte vetmimin dhe largimin nga njerëzit. Ai kërkonte nga Asali që banorëve të ishullit t’ua zbulonte të vërtetat të cilat i kishte arritur, në çka ai nuk arriti sukses, gjë që u bë shkak që Asali dhe Hajji të vijnë deri te njohja se duhej të largoheshin nga njerëzit, nga lidhshmëria e fuqishme e tyre ndaj feve të baballarëve dhe gjyshërve të tyre. Që këtu Hajji dhe Asali u kthyen në ishullin e pabanuar për t’u kënaqur në jetën e lartësuar dhe të pastër hyjnore, të cilën mund ta arrijë vetëm një numër tejet i vogël i njerëzve”.¹⁵

Baza filozofike e këtij tregimi është harmonizimi i fesë dhe filozofisë dhe shpjegimi i rrugës të cilën e ndiqnin filozofët islam duke e ndjekur neoplatonizmin. Hajji është simbol i arsyes njerëzore, ndërsa Jakdhani është simbol i Zotit.

Ibën Rushdi (526-595 / 1126-1198)

Ebu Velid Muhammed Ibën Ahmed Ibën Rushdi – filozofi nga Kordoba – u rrit në një familje anëtarët e së cilës me të madhe merreshin me drejtësi dhe gjykim. Babai i tij ishte jurist ndërsa edhe gjyshi i tij kishte bërë nam të madh në fushën e shkencave

¹⁵ Gonzales Palencija, *Tradita mendore Endelusiane*, përkthyer nga Husejn Muennis, f. 349-350.

juridike. Ai gjithashtu quhet edhe Ebu Velid El-Xhedd, për dallim nga Ebu Velid Ibën Rushd El-Hafidi.

Filozofi Ebu Velid u lind në Kordobë ku e mësoi drejtësinë, matematikën dhe mjekësinë. Ai merrej me gjykim në Sevilë dhe Kordobë, por me përkushtim ishte I dhënë pas hulumtimit, studimit dhe shkrimit. Ibën Abbari e përshkroi atë me fjalët: “Në Andaluzi nuk u rrit askush që, në kohën e tij, të ishte i barabartë me të në përgatitje, origjinalitet dhe zell. Madhështinë e tij njerëzit e çmonin shumë dhe i kushtonin kujdes të veçantë. Përndryshe, ai ishte i interesuar për shkencë qysh nga fëmijëria e deri në pleqëri. Flitet se kurrë në jetën e tij nuk e braktisi leximin dhe përsiatjen pos atë natë kur i vdiq i ati. Shkroi, shënoi, revidoi dhe hartoi rreth dhjetë mijë faqe tekst. Ai ndjente se kishte prirje ndaj shkencave natyrore ashtu që nuk i gjendej çifti në kohën e tij. Pikëpamjet e veta për mjekësinë dhe mendimet e veta juridike i mbështeste me mënyrën e bukur dhe letrare të të shprehurit”.

Në Evropën latine, Ibën Rushdi ishte i njohur me emrin “Komentuesi”, ngase ishte komentues më i mirë i veprave të Aristotelit. Në atë aspekt vendi i tij aspak nuk ishte më i ulët se ai i Aleksandër Afrodizit dhe Temistiut. Ibën Tufejli ishte ai i cili e propozoi Ibën Rushdin për t’i komentuar veprat e Aristotelit dhe e dërgoi te Ebu Ja’kub El-Muvehhdidi (557-579). Po e transmetojmë këtu gojëdhënën e Abdul Vahid El-Merakeshit për arsyen e kësaj ndodhie: “Më lajmëroi Ebu Bekër Bendud Ibën Jahjau, nxënësi i Ibën Rushdit se e kishte dëgjuar Ebu Velidin duke thënë shpesh: ‘Hyra tek emiru-l-mu’minini Ebu Ja’kubi dhe e gjeta me Ebu Bekër Ibn Tufejlin. Kishin qenë vetëm. Kur iu bashkangjita, Ebu Bekri filloi të më lavdëronte, ta kujtonte shtëpinë time dhe paraardhësit e mi. Kësaj ia bashkangjiti edhe shumë gjëra tjera për të cilat nuk isha i denjë dhe të cilat nuk i kisha merituar. Pasi që më prezentoi, përmendi emrin e babait dhe të familjes, e pastaj më pyeti se ç’mendojnë filozofët për qiejt, a janë të krijuar, apo janë të amshueshëm. Në këtë pyetje më kaploi turpi dhe fillova ta kritikoj dhe mohoj marrjen me filozofi. Derisa e flisja atë, nuk e dija se ç’kishin folur e ç’kishin diskutuar ata për mua. Pasi halifi vërejti se më kaploi turpi dhe se ndihesha ngushtë, Ibën Tufejli u kthye nga unë dhe filloi të diskutonte rreth pyetjes e cila më qe parashtruar. Ai citoi çdo gjë që kishin thënë Platoni, Aristoteli dhe të gjithë filozofët, e pastaj i citoi edhe akuzat e filozofëve islam drejtuar atyre. Atëherë vërejta mbamendjen aq të gjerë që mendoja se nuk mund ta ketë dikush që pa përjashtim merrej vetëm me të...’. Nxënësi i përmendur pak më parë më tregoi se Ibën Rushdi ka thënë: ‘Një ditë më thirri Ebu Bekër Ibën Tufejli dhe më tha: E dëgjova një ditë emirul-lmu’mininin se si ankohej nga vështirësia e të shprehurit të Aristotelit, respektivisht për vështirësinë e interpretimit të përkthyesve të tij dhe, duke shprehur pakuptueshmërinë e qëllimeve të veta, vazhdoi: Do të duhej të gjendej dikush që do t’i përmbledhonte dhe do t’i shpjegonte veprat e Aristotelit dhe, pasi t’i kuptonte mirë, domethëniet e tyre t’ua afronte njerëzve. Pastaj Ibën Tufejli shtoi: Po ta shohësh veten të aftë, bëje këtë. E shoh se posedon interesim të madh për këtë, duke ditur se je mendjemprehtë, i talentuar dhe se posedon vullnet e dëshirë të madhe për filozofinë. Asaj pune iu rreka pikërisht për shkak të diturisë dhe shkathtësisë së tij, për çka në masë të madhe duhet t’i falënderohem - thotë Ebu Velid Ibën Rushdi. Kjo ishte arsyeja që t’i përkushtohem komentimit të veprave të Aristotelit.

Ibën Rushdi e barti atë barrë - i shpjegoi dhe i përmbledhonte veprat e Aristotelit. Nga ato ai nxori tre lloje komentesh: të vogël, të mesëm dhe të madh.

Në komentin e vogël, Ibën Rushdi me përpikëri i ndau nocionet e Aristotelit, transmetoi pikëpamjet e tija personale të cilat e pasqyrojnë drejtimin e tij, edhe pse e imitonte mësuësin e vet. Shumë komente të tij momentalisht gjinden në shtyp, e shumë të tjerë janë tubuar në një përmbledhje e cila është botuar në Indi, siç janë: komenti për veprën

rreth qiellit dhe botës, komenti për fizikën, ekzistimin dhe shkatërrimin dhe komentimi i veprës për shpirtin¹⁶ dhe metafizikën.¹⁷

Komentimi i mesëm është ai në të cilin Ibën Rushdi fillon me fjalët “ka thënë” duke aluduar në Aristotelin. Në këtë koment Ibën Rushdi vende-vende kënaqet me atë e vende-vende ekscepton pjesë të caktuara të teksteve të Aristotelit, e pastaj kalon në komentim dhe përmbledhjen e tyre. Në gjuhën arabe janë botuar komentet që kanë të bëjnë me Kategoritë dhe Retorikën.

Komenti më i madh i cili është botuar në arabishte në pesë vëllime ka të bëjë me Metafizikën, të cilin e botoi Ebul-Bujejxhi në Bejrut.

Konsiderojmë se ai që dëshiron ta studiojë drejtimin e Ibën Rushdit pavarësisht nga Aristoteli, është i detyruar që nga komentet ta kërkojë atë më të voglin.

Ai gjithashtu shkroi komentet e shumicës së veprave logjike, fizike dhe etike të Aristotelit. Shumica e këtyre komenteve gjinden në përkthimet latine dhe hebraike, ndërsa janë të humbura në shkrimet arabe, që flet mjaft për ndikimin e madh të cilin e pati Ibën Rushdi në mendimin evropian dhe atë botëror.

E para me të cilën ai filloi të merrej ishte fikhu. Në botën islame pati ndikim të madh në fushën e kësaj disipline. Vepra e tij “*Bidâjetu-l-muxh-tehidi ve nihâjetu-l-muktesid*” është vepër shumë e njohur e tij e cila nxit përfundimin se Ibën Rushdi është posedues i doktrinës së vet në fikh ashtu siç ishte edhe posedues i drejtimit të vet në filozofi.

Pas kësaj, Ibën Rushdi përparoi dhe u bë mjek. Vendi i tij në mjekësi nuk është aspak më i vogël se vendi i Ibën Sinasë në Lindje. Për mjekësi e shkroi veprën “*El-Kul-lijât*” e cila është përkthyer në latinishte dhe e cila u studiuua edhe nëpër universitetet evropiane pranë “*El-Kanunit*” të Ibën Sinasë. Në këtë vepër, Ibën Rushdi u ndal në atë që është kryesore, e jo në degët e veçanta dhe zbatimet. Ai foli edhe për shokun e tij Zuherin i cili kishte shkruar libër për mjekësi në të cilin diskuton për çështje marginale. Ai vet e lavdëroi veprën si një nga përmbledhjet më të përshtatshme të cilën “në kohën tonë e shkroi Mervan Ibën Zuheri. Në këtë libër jam thirrë dhe nga ai i kam përshkruar disa gjëra”.

Shkroi edhe vepra për astronominë të cilat në arabishte janë humbur, ndërsa komentet e tyre në hebraishte janë ruajtur. Kjo është dëshmi që tregon për atë se Ibën Rushdi i ka takuar asaj klase filozofësh të cilët filozofinë e tyre e bazonin në shkencë.

Filozofia e tij mund të vërehet nga përgjigjja e tij veprës së El-Gazaliut “*Tahâfutu-l-felâsifeh*” me titull “*Tehâfutu et-tehâfuti*” e cila është përkthyer në latinishte dhe nën ndikimin e të cilës ishte edhe Toma Akuini.

Në përpjekjen e vet për pajtimin e fesë dhe filozofisë, Ibën Rushdi ka shkruar dy vepra të vogla, vlera e të cilave është jashtëzakonisht e madhe. Ato janë: “*El-Keshtu an menâhixh i-l-edileh*” dhe “*Faslu-l-mekâl fi ma bejne-l-hikmeti ve esh-sheriatu mine-l-ittisâl*”.

Në çastet e fundit të jetës së tij Ibën Rushdin e gjeti një vështirësi e madhe kur juristët mes tij dhe halifit shkaktuan urrejtje. Halifi iu zemërua atij dhe e dëboi në një qytezë afër Kordobës, në Lucen. Pastaj ky e braktisi qytezën dhe kaloi në Marakesh te Ebu Ja’kubi ku edhe vdiq në vitin 595 h. Pas vdekjes së tij, filozofia nuk e arriti më atë

¹⁶ Shih: “*Telhis kitabi en-nefsi li Ibn Rushd*”, botuar nga Ahmed Fuad El-Ehvani, Mektebetu en nuhdâti.

¹⁷ Shih: “*Telhis ma ba’de et-tabia*”, botuar nga Osman Emin, Metbeatu Musafa el-halebij.

kulm. Njëri nga shkaqet që ia pamundësoi filozofisë zhvillimin është ajo që liria e mendimit u përjashtua në emër të fesë.

Drejtimin e Ibën Rushdit do të mund ta përmblihdhnim në atë se ai është racionalist, se i jep përparësi arsyes, se e konsideron atë të shenjtë dhe se përmes saj shpjegon njohjen dhe ekzistencën.

Arsyeja në bazë mbështetet mbi nocionin universal, në kuadër të të cilit përfshihen marginalitete të ndryshme. Në mesjetë nisi polemika e gjatë rreth universaliteteve, për atë se a janë ato nocione abstrakte apo kanë ekzistencë reale jashtë, mendojmë jashtë mendjes, apo janë vetëm përfytyrime mendore?

Ibën Rushdi është i qartë dhe i vendosur në atë se universalitetet janë përfytyrime mendore, se ato nuk ekzistojnë jashtë mendjes, përkundër Ibën Sinasë i cili e përkrah qëndrimin e mesëm.

Në veprën e tij *“Telhîs ma bâ’de et-tabîa”*, Ibën Rushdi pohon: “Kur të supozojmë se këto universalitete ekzistojnë jashtë shpirtit, atëherë detyrimisht do të duhej të ekzistojnë edhe universalitete tjera jashtë shpirtit përmes të të cilave universalja e parë bëhet mendore, e dyta bëhet e tretë e kështu me radhë deri në pafundësi. Dyshimi i këtillë nuk do të na paraqitej kur të merrnim parasysh se universalja ekziston në mendje”.¹⁸

Filozofi që është përfaqësues i drejtimit racionalist, siç ishte Ibën Rushdi, duhet detyrimisht të besojë në ndërlidhshmërinë e gjërave me lidhje të detyrueshme të shkakut dhe pasojës. Besimi në ekzistimin e kauzalitetit është bazë e shkencave natyrore dhe bazë e filozofisë racionaliste. El-Gazaliu u përpoq ta flakë idenë për ndërlidhshmërinë e detyrueshme të shkakut dhe pasojës për t’i liruar vend fuqisë së Zotit. Ai i sulmoi filozofët në librin e tij *“Tahâfutu-l-felâsifeh”* për shkak se ata e mbronin parimin e kauzalitetit. Atij iu përgjigj Ibën Rushdi, duke i thënë: “Mohimi i ekzistimit të shkaqeve eficiante që vërehen në gjërat shqisore është sofizëm, ndërsa ai që i mohon ato, ose mohon me gjuhën e tij atë që është natyrore në mendjen e tij, ose është i shtyrë nga dyshimi sofist i cili e pengon në këtë...”. Pastaj shkaqet, për të cilat fliste edhe Aristoteli i reduktoi në katër, në: materiale, formale, eficiente dhe përfundimtare. Për këtë thotë: “Mohimi i këtyre gjërave do të thotë të sulmohet dhe të flaket shkenca”.

Ibën Rushdi si racionalist, fenë e komenton në mënyrë racionale, duke u thirrë në Kur’an. Në veprën e tij *“Faslu-l-mekâl fi ma bejne-l-hikmeti ve esh-sheriatî”* konsideron se njohja e Zotit është e mundshme vetëm përmes spekulimit për qeniet, të cilat shpiejnë deri te njohja e ekzistimit të krijuesit. Zoti, sipas Ibën Rushdit, në Librin e Tij i ka paraqitur dy dëshmi, respektivisht i ka përmbledhur ato në providencën dhe dëshminë e krijimit. Për shembull, njëri nga ajetet të cilat flasin për krijimin është edhe ky: “Ata, të cilëve ju u luteni, pos All-llahut, nuk mund të krijojnë as sa një mushkonjë, qoftë edhe të mblidhen për këtë...”, ndërsa nga ato ajete të cilat dëshmojnë providencën është: “A nuk e bëmë ne tokën shtroje, e malet shtylla...”

Ndikimi i Ibën Rushdit në Evropë ishte i madh. Nga kjo pikëpamje mendimtarët u ndanë në mbrojtës dhe sulmues të tij. Kjo lëvizje në historinë e filozofisë është e njohur si “avicenizmi latin”, e cila u quajt kështu për shkak të pikëpamjeve të tij rreth pajtueshmërisë mes fesë dhe filozofisë.

¹⁸ *“Telhîs ma bâ’de et-tabîa”*, f. 55.

TEMAT MË TË RËNDËSISHME TË FILOZOFISË ISLAME

Logjika dhe metoda e hulumtimit

Filozofët islam rëndësi të madhe i kushtonin logjikës, nga njëra anë për shkak të atraktivitetit të saj, e nga ana tjetër për shkak se ajo është mjet i filozofisë. Në ligjëratën paraprake e pamë se si kelami dallohet nga filozofia, në bazë të metodës të cilën e ka ndjekur edhe njëra edhe shkenca tjetër. Logjika është metodë e filozofëve, ndërsa dialektika metodë e kelamistëve.

Nga filozofët islam nuk mund të presim përparim të dukshëm në studimin e logjikës, sepse Aristoteli, themeluesi i logjikës, nuk u la atyre që erdhën pas tij asgjë të parëndësishme. Filozofët islam në renditjen e temave të përgjithshme logjike dhe atë që ka të bëjë me elementet e saja të përgjithshme e ndiqnin shembullin e “mësuesit të parë”, fjalë pas fjale, e vepër pas vepre. Për këto libra folëm edhe në diskutimet e mëparshme kur folëm për periudhën e përkthimeve.

Në çka qëndron pra risia të cilën e shtuan filozofët islam?

Risia është në vendosjen strukturore dhe komplementare të kësaj shkence, ashtu siç e gjejmë në një vepër të përmbledhur në shekullin e gjashtë hixhrij, (“*El-besâiru en-nesirijeh*”) të cilën e shkroi Omer Ibën Sehlan es-Saviu. Kjo vepër shkaktoi mahnitje të madhe te Muhammed Abduhu, i cili i kushtoi kujdes të veçantë verifikimit të saj, të cilën pastaj e botoi dhe e ligjëroi.

Nga ana tjetër, ajo ishte një fushë, në studimin e së cilës u thelluan dhe në problemet e së cilës u lëshuan edhe mendimtarët islam. Mbase vepra për logjikën “*Esh-Shifa*” e Ibën Sinasë është njëra prej shembujve më të mirë të atyre diskutimeve të thella logjike.

Nga një aspekt tjetër, marrja e filozofëve islam me shkencat dhe zbatimi i metodës eksperimentale, në masë të madhe ka kontribuar në hulumtimin e fizikës. Ky drejtim empirik u pasqyrua edhe në logjikë kështu që muslimanët e zgjeruan kapitullin e induksionit.

Meqë logjika, siç e përmendëm, ishte mjet i filozofisë, respektivisht armë me të cilën furnizohej nga sfera e saj, dhe e cila përmes saj u kundërvijë armiqve të vet, ajo, në një farë dore, është e drejtuar edhe kundër fesë. Juristët muslimanë konsideronin se logjika është shkak i parregullsisë së të vërtetës në filozofi dhe shmangies së njeriut nga rruga e drejtë e së vërtetës. Me këtë rrugë, natyrisht, nënkuptohet rruga e fesë. Që aty janë sjellë mendimet juridike të cilat e ndalojnë marrjen me logjikë, siç është edhe ky: “Kush merret me logjikë, i është shmangur rrugës së drejtë”.

Prandaj në historinë e mendimit islam u paraqitën dy rryma kundërshtuese: njëra, e cila e pranonte logjikën e Aristotelit dhe nga e cila, në realitet, dolën filozofia dhe shkencat e matematikës dhe fizikës dhe rryma tjetër është ajo e cila e mohonte logjikën dhe e cila thirret vetëm në Kur’an dhe Hadith. Kjo është metoda e selefistëve, duke filluar që nga imami Ahmed Ibën Hanbel e deri te Ibën Tejmijju dhe nxënësi i tij Ibën Kajjim el-Xhevziu. Ibën Tejmijje shkroi një vepër për refuzimin e logjikës greke ashtu që e kundërshtonte edhe titullin e saj. Metodën e tij e ndoqi edhe nxënësi i tij dhe ata që erdhën pas tyre, të cilët zyrtarisht e pranuan atë metodë.

Kelami nga shekulli i gjashtë hixhrij e konstruktivoi logjikën dhe e presupozoi atë si diçka përmes së cilës shtrohet udha e hulumtimeve të çështjeve themelore islame, siç mund të vërehet, p.sh., në veprën e Igit “*El-Mevâkif*”.

Ç’është logjika? A është ajo një grumbull rregullash praktike të cilat duhet t’i ndjekë njeriu për ta arritur drejtësinë dhe për t’iu shmangur gabimit? Apo, mos është ajo një tërësi rregullash të mendjes njerëzore, ose, thënë ndryshe, a është shkencë apo art?

Përgjigjja e filozofëve muslimanë, në përdorimin e këtij termi dhe domethënien e tij, te El-Farabiu dhe, pas tij te Ibën Sinau, është se logjika është art e jo shkencë. El-Farabiu në *“Ihsâu-l-ulûm”* thotë: “Logjika është tërësi rregullash të cilat kanë për qëllim drejtimin e mendjes dhe orientimin e njeriut në rrugën e drejtë të së vërtetës...”. Ibën Sinau në *“El-Ishârât”* thotë: “Qëllimi i logjikës është që të jetë armë e njeriut, organon, i cili ka për qëllim ta drejtojë atë që të mos vijë deri në gabime në mendimin e tij”. Logjika nuk është shkencë, siç konsideronin stoikët, por ajo është armë ose “organon”, siç e mbronin komentuesit e Aristotelit. Ajo është mjet nëpërmjet të të cilit, në mënyrë të njëjtë, rishqyrtohen shkencat pozitive dhe spekulative.

Ekziston edhe lidhja e katërt mes logjikës dhe gjuhës sepse fjalët të cilat i përdorim janë shprehje të mendimeve. Është e domosdoshme që fjalët të jenë të përcaktuara qartë që mos të vijë deri te “lapsusi” në mendim, që do të sillte deri te sofistika. Fjalët nuk janë qëllim në vete. Për relacionin ndërmjet gjuhës dhe logjikës, Ibën Sinau e pohon këtë: “Po të bëhej përpjekje që të paraqitet domethënia e vetme e logjikës, atëherë ajo do të mund të kuptohej thjesht, pa kurrfarë vështirësishë, por në rastin kur polemizuesi do të dëshironte ta shpallë atë që është në vet atë, në mënyrë tjetër, me mjete të tjera, e jo me fjalë, atëherë është e mundur t’i tejkalojë fjalët”. Kështu Ibën Sinau e parandjeu mundësinë e ekzistimit të logjikës simbolike e cila nuk shërbehet me fjalë.

Logjika është bazë e njohurisë mendore. Pyetjet e saj dhe problemet që e preokupojnë atë ekzistojnë në mendim, në mendje, e jo jashtë mendjes apo, siç thotë Ibën Sinau në parathënien e tij, në faqen e dhjetë: “Nëse dëshirojmë të mendojmë për gjërat dhe t’i mësojmë ato, doemos duhet t’i fusim në përfytyrim... Gjërat në raport me mendjen nuk mund të jenë të panjohura: ato në këtë raport janë të njohura”. Mirëpo, Ibën Sinau në librat e fundit të tij pranon se ekziston një lloj tjetër çështjesh, siç janë pyetjet ekzistenciale të cilat nuk mund të vendoset raporti mes lëndës dhe thelbit të tyre në vetë mendjen por vetëm përmes spekulimit për atë që është e jashtme, që i pasqyron gjendjet e tyre të ndryshueshme.

Logjika është renditje e premisave të njohura që nga ato të nxirret përfundimi i panjohur. Kjo renditje mund të jetë sipas silogjizmit dhe dëshmisë. Arabët rëndësi të madhe i kushtonin silogjizmit kështu që erdhi deri te reduktimi i çdo mendimi në forma silogjistike, madje edhe përfundimet detyrimisht nxirreshin nga supozimet e tyre. Në fillim, filozofët i drejtonin pikëpamjet e tyre në arritjen e premiseve të cilat kanë vlerë për dëshminë. E pamë se si historianët e cënuan vendin e El-Kindiut për shkak se ai nuk e përsosi shkathtësinë e dëshmimit. Përkundër kësaj, Ibën Sinau e vendosi teorinë e dëshmisë dhe thirrej në deduktim kështu që, sipas kësaj, deduktimi që sjell saktësi është dëshmi.

Llojet nga të cilat mund të nxirren premisat e silogjizmit janë të shumta: të shqisave, të përjetimit, të të paramenduarit, të imagjinatës, të njohura, të mundshme, të pranueshme, aksiomatike ... Mirëpo, parimi i dëshmisë është që doemos të posedojë dy kushte dhe të jetë universal dhe i detyrueshëm, respektivisht i vërtetë në çdo kohë dhe në çdo vend. Këto dy kushte mund të gjinden vetëm te llojet aksiomatike, shqisore, të përvojës dhe në të besueshmet.

Dëshmia është mënyrë e të dëshmuarit në shkencë. Me të hulumtohen supozimet shkencore dhe zbulohen perdet pas të cilave fshihen gabimet. Eksperimenti, sipas logjicentëve arabë, nuk është e mundshme ta arrijë shkallën e një dëshmie të caktuar, meqë ai përqëndrohet në marginalitete, ndërsa shumëçka që është në to, që është e veshur me to, është e gabueshme. Gjithashtu induksioni nuk mund ta arrijë shkallën e sigurisë. E gjithë ajo që e arrin mendimin energjik dominon vetëm atëherë kur induksioni është i plotë, në ç’rast ajo i gjason silogjizmit.

Nuk ka dyshim në atë se shkencat matematikore janë më të sakta se ato natyrore sepse premiset matematikore në gjeometri, aritmetikë dhe disciplina tjera matematikore mbështeten mbi aksioma, siç është, p.sh., aksioma e barazisë dhe aksioma se universalja është më e madhe se marginalja. El-Gazaliu në *“Munkidhin”* e vet i ngriti lart shkencat matematikore duke u nisur nga ajo se ato janë shkenca të dëshmimeve, se deri te ato mund të arrihet vetëm nëse kuptohen mirë. Nga ato rezultojnë dy dobi: e para ka të bëjë me atë se ai që thellohet në ato mahnitet nga përpikshmëria e tyre, ndërsa e dyta ka të bëjë me dëshmitë që ato i ofrojnë, dhe kështu, për shkak të kësaj përmirësohet edhe bindja për filozofët.

Ne e dimë se logjika është e ndërlidhur fortë me matematikën. Këtë lidhje në kohën bashkëkohore e shpjegoi Bertrand Raseli në logjikën e tij, i cili vendosi njëfarë uniteti mes logjikës dhe matematikës.

Filozofët arabë të cilët mbështeteshin në hulumtime në fushë të fizikës, në shkencat biologjike dhe mjekësore, erdhën deri te bindja se është e pamundur mbështetja vetëm mbi siologjizëm, por, aq më tepër, e vërejtën se është i nevojshëm zbatimi i eksperimentimit dhe vrojtimit, respektivisht ruajtjes së metodës induktive, e cila këto shkenca të shkencëtarët arabë i përparon pa u mbështetur mbi metodën induktive, se nuk i kanë vendosur supozimet e tyre solide në mënyrë autentike me vrojtimit dhe me nxjerrjen e ligjeve të përgjithshme nga ato. Ngjashëm me këtë vepronte edhe mjeku Razi, Xhabir Ibën Hajjani në kimi, Ibën Sinau në mjekësi e kështu me radhë. Ibn Sinau e posedonte eksperimentin të cilin e përdorte një kohë të gjatë dhe me anë të të cilit nxirrte rregulla të përgjithshme, që i shtyri disa historianë të pohojnë se nga fundi i jetës së tij ai bëri disa ndryshime të rëndësishme në logjikën e vet, se filloi që me logjikën e re ta zgjerojë domenin e vrojtimit shqisor të presupozuar nga zbatimet praktike në vend të silogjizmit thjesht spekulativ.

Ibën Sinau në librin e tij *“El-Kanun”* në mënyrë praktike vendosi shtatë rregulla të cilat i nevojiten eksperimentit. Me këtë ai për shumë shekuj i parapriu Stjuart Milit. Ai mbështeste pikëpamjen se fuqia e barërave (ilaçeve) mund të zbulohet me anë të silogjizmit dhe eksperimentit. Kjo metodë e dytë duhet doemos të posedojë disa kushte: (1) ilaçi të gjendet në vend të thatë dhe në temperaturë të caktuar, (2) ai mbi të cilin bëhet prova të ketë një sëmundje të vetme - “në rast se sëmundja është e ndërlikuar dhe në rast se për të ka dy gjëra të kundërta terapeutike dhe nëse me anë të tyre analizohet ilaçi, atëherë duhet që me përpikëri të kërkohet ajo e vërtetë”; (3) aplikimi i ilaçeve në sëmundje të kundërta, (4) fuqia e ilaçit të jetë ekuivalente me fuqinë e sëmundjes, (5) të kontrollohet koha në të cilën paraqiten ndikimet dhe efikasiteti i tij, (6) të kontrollohet ndikimi dhe (7) eksperimenti të kryhet mbi trupin njerëzor.

Kjo metodë shkencore, e cila ishte shkak i lulëzimit të shkencës te arabët, është pikërisht ajo që i nxiti filozofët evropianë në fillim të shekullit të dymbëdhjetë të shkojnë gjurmëve të tij. Në të vërtetë, Evropa latine përpiquej t’i përkthente shkencat nga arabët, ndërsa përkthimi i vetë filozofisë ishte i rastësishëm, në mënyrën të cilën tashmë e kemi shpjeguar, kur arabët në “shekullin e përkthimit”, duke i përkthyer shkencat e përkthyen edhe filozofinë.

Sa i përket metodës së shkencave humaniste të cilat e përfshijnë fenë, etikën dhe politikën, filozofët arabë metodës së Aristotelit të cilën e paraqiti ai në Dialektikën e tij ia shtuan edhe metodën *“et-tevâtur”* (vargu, suksesioni, vijimësia...) respektivisht vargun e dëshmimeve të transmetuara nga kjo e kjo. Kjo është një metodë pastër islame e cila karakterizohet me kritikën e njerëzve nga të cilët transmetohet dhe besueshmëria e personit nga i cili transmetohet. E dimë se edhe shkenca e hadithit mbështetet mbi këtë metodë. Mirëpo, filozofët e zbatuan metodën e tyre mbi historinë,

dhe kështoj posedonin pikëpamje për saktësinë e fakteve historike të cilat dallonin nga metoda e përfaqësuesve të drejtimit ehli-sunne. Kjo është kështu për shkak se besueshmëria për saktësinë e realitetit historik nuk është rezultat i shumësisë dhe numrit të dëshmimeve por “dijes së sigurtë” e cila e largon dyshimin, siç është p.sh. bindja se Galesni, Euklidi e të tjerët kanë ekzistuar.¹⁹ Kjo metodë e plotësoi qëllimin e vet vetëm të Ibën Halduni, themeluesi i metodës historike.

Metoda e etikës dhe shkencës për shoqërinë mbështetet mbi gjërat tashmë të njohura, për shembull, ligësia është e keqe, ndërsa fqinjësia e mirë është e mirë, si dhe çështje tjera të natyrës morale, të cilat si të tilla janë të përhapura në mesin e njerëzve dhe mbi të cilat mbështetet struktura e vlerave. Pyetjet e ngjashme me të lartpërmendurat nuk janë të sigurt por megjithatë janë të njohura. Ibën Sinau më tutje në pjesën për Dialektikën në veprën e gjashtë vazhdoi me hulumtimin “el-meshhûrât”, gjërave të njohura, dhe i përmend shkaqet e përhapjes së tyre mes njerëzve: “Nga gjërat e njohura të cilat paraqesin shkaqe për t’u bërë të famshme e që kanë të bëjnë me interesin e përgjithshëm, gjërat rreth të cilave mblidhen të parët e popujve, të cilat si të tilla i njohin ata të cilët kanë ardhur para dhe pas tyre, të cilat ndalen në mesin e njerëzve si të tilla, pa u varur nga askush, të cilat pra jurisprudenca nuk i rregullon, ndërsa me ndihmën e të cilave edukohet dhe mësohet janë, p.sh., fjalët e themeluara të popullit se drejtësia është diçka që duhet bërë, ndërsa gënjeshtra diçka që nuk duhet bërë dhe nga e cila duhet shmangur”.²⁰

Po të dëshironim që këto fjalë t’i përkthejmë në gjuhën bashkëkohore, do të shihnim se kjo paraqet “zakon” i cili, në të vërtetë, është njëri nga burimet e moralit i cili i ngjan sigurisë por nuk është krejtësisht i besueshëm.

Thënë shkurtimisht, dëshmia është e dobishme në sferën e shkencave natyrore e matematikore, sepse premiset e tyre janë në harmoni me “natyrën e të vërtetës”. Sa i përket silogjizmit i cili është rezultat i dialektikës, premiset e saja humaniste diskutojnë për gjëra shoqërore dhe janë në dobi të mësuesve, sunduesve dhe administratorëve. Premiset e saja nuk janë në harmoni me “natyrën e të vërtetës”, por janë në harmoni me atë që tashmë është themeluar në shoqëri. E vërteta vërehet ashtu siç jepet ajo, ashtu siç është, e ajo që është e njohur vërehet si diçka tashmë e pranuar nga të gjithë. “Vetia e lavdëruar te filozofët dhe të urtët nuk është e njohur siç është e njohur, p.sh., se e bukura është më e mirë se e shëmtuara. Ajo nuk është e njohur te shkencëtarët, natyrisht te shumica, ashtu siç është e njohur se qielli është top”.²¹

Filozofët konsideronin se logjika është mjet i dobishëm për dëshmimin e ekzistencës së Zotit, se ajo është një mjet i fuqishëm racional. Mirëpo, El-Gazaliu e flaku supozimin e tillë të filozofëve. Ai konsideronte se njohja e Zotit del jashtë domenit të arsyes. Për shkak të kësaj, sipas tij, nevojitet njohja me mjet tjetër që është më i përsosur se ky. Ky është frymëzimi i metodës së tesavvufit.

All-llahu

Filozofët islam nuk kanë pasur asfarë vështirësisë kur kanë diskutuar për Zotin dhe atributet e Tij në vendosjen e lëndës, duke pasur parasysh unitetin absolut që e solli Islami. Zoti, sipas Kur’anit, është i atillë siç përmendet në suren “Ihlas”: “*Thuaj: Ai, All-llahu është Një! All-llahu është Ai të cilit çdo krijesë i drejtohet për çdo nevojë. As*

¹⁹ Ibën Sina, “*El-Ishârât*”, v. I, f. 185.

²⁰ Nga vepra “*El-Xhedl*” – dorëshkrim i cili është përgatitur për botim dhe i cili së shpejti do të paraqitet.

²¹ Ibid.

s'ka lindur kë, e as nuk është i lindur...". Përkundër asaj që në Kur'an përmenden atributet siç janë p.sh. ajetet në të cilat përmendet "dora" dhe "froni", të cilat i gjasojnë antropomorfizmit, Zotit "asgjë nuk i gjason". Ai është më i lartësuar dhe më i përsosur se të gjithë ekzistentët tjerë.

Filozofët Islam nga grekët i trashëgjuan dy teori të cilat kanë të bëjnë me Zotin. E para është teoria e Aristotelit sipas së cilës Zoti është Lëvizësi i Palëvizshëm, respektivisht se Ai është shkaku i Parë në lëvizjen e botës. Ajo që është e prekshme me këtë teori është se Zoti është Ekzistues, sepse metafizika e Aristotelit mbështetet në këtë.

Metafizika sipas të konceptuarit të Aristotelit diskuton për Ekzistuesin si të tillë. Ai i cili është më i përsosur se të gjithë ekzistentët tjerë është absolutisht Ekzistuesi, Ai është Zoti. Zoti, pra, sipas Aristotelit është Ekzistuesi. Mirëpo, ky atribut apo ky term nuk i takon emrave më të bukur të Zotit të përmendur në Kur'an. E dimë se shumë mendimtarë Islam refuzonin të largohen nga teksti kur'anor, andaj Zotin e emërtonin me emrat e përmendur në Kur'an. Ata refuzuan që Atij t'i përshkruajnë atë që ua përshkruajmë gjërave shqisore kur i ndajmë në dy pjesë: në qenësi dhe në veti.

Teoria tjetër është ajo e Plotinit, teoria e neoplatonizmit, e cila e cakton Zotin si "Një". Nga Njëri ka rrjedhur inteligjenca e parë, pastaj shpirti universal, materia, e kështu me radhë. "Njëri" dhe "I Pari" janë dy emra të Zotit që përmenden në Kur'an. Mirëpo metafizika e Njërit në bazën e vet dallon nga metafizika e Ekzistuesit në të cilën thirrej Aristoteli, gjë që edhe e përmendëm më parë.

El-Kindiu u gjend në hamendje mes këtyre dy llojeve të filozofisë. Ai nuk ishte i aftë t'i harmonizojë, ngase më shumë ishte i prirë nga teoria islame. Meqë teoria e Aristotelit përkrah qëndrimin se bota është e amshuar, natyrisht vetvetiu e tërheq edhe mohimin e krijimit. Zoti, për të, vetëm e ka lëvizur botën me lëvizjen e parë, ndërsa vetë Ai është Lëvizës i Palëvizshëm.

Teoria e Plotinit mbështet emanacionin – teorinë se bota detyrimisht ka rrjedhur nga Zoti ashtu siç rrjedh drita nga Dielli apo uji nga burimi. Pra, përfundimet detyimore vijnë se Zoti nuk ka kurrfarë merite në krijim.

Teoria islame bën dallimin mes Zotit dhe botës. Ajo në themel thërret në krijimin nga e paqena, se bota nuk është e pafillim, se ajo është krijuar sipas fjalëve të Tij: "*Kur Ai dëshiron diçka, Ai vetëm thotë: 'Bëhu!' dhe ajo bëhet*". Prandaj të gjithë kelamistët thonin se Zoti është Krijues.

Qëndrimi i El-Kindiut rreth kësaj çështje dallon nga ai i El-Farabiut, ndërsa qëndrimi i këtij të dytit dallon nga ai i Ibën Sinasë, ashtu siç dallon qëndrimi i Ibën Rushdit nga ai i paraardhësve të tij.

Thënë shkurt, teoria El-Kindiut është se Zoti është "Një e Vërtetë". Çdo gjë flet se Ai është Një, qoftë të jetë matematikisht një apo si diçka që vetvetiu është një. Zoti është një edhe në kuptimin e bartur. Sa i përket "Një të Vërtetës", ajo "vetvetiu është një, nuk është shumësi, nuk mund të pjestohet në pjesë e as në lloje, nuk ka vend e as kohë, nuk është e lëvizshme as e palëvizshme, e as që është pjesë apo tërësi..."²²

Raporti i Zotit me botën është raport i krijimit "ibdâ". Ajo është veti që e mirëmban krijimin. Domethënia e nocionit "ibdâ", aftësisë krijuese, respektivisht krijimit të botës me aktin Hyjnor, tregon në diç më tepër se në krijim. Ajo në mënyrë më të fuqishme edhe ndikon në domethënien e "krijimit" nga e paqena, në drejtim dhe barazim. Për këtë, El-Kindiu rezymon librin e tij me fjalët: "Njëra e Vërtetë pra është krijuesi i Parë dhe Mirëmbajtësi i çdo gjëje të krijuar. Atij asgjë nuk mund t'i shmanget".

Shohim pra se El-Kindiu mbështetet mbi teorinë islame duke e përkrahur njëjtesinë dhe krijimin nga e paqena, respektivisht, fuqinë krijuese të Zotit. Pastaj e ka përshkruar Zotin me tiparet të cilat i ka marrë nga filozofët: se Zoti nuk është lloj, gjini, se nuk është i lëvizshëm e as i palëvizshëm dhe me veti tjera negative, pasive. Po të kalojmë te El-Farabiu, do të shohim se ai ishte i pari që e harmonizoi Aristotelin dhe neoplatonizmin, filozofinë e Ekzistuesit dhe filozofinë e Njërit. Zoti, sipas tij, është “Paraekzistuesi”, që do të thotë se Ai është parimi i Parë i të gjithë ekzistentëve dhe shkak i Parë i ekzistimit të tyre. El-Farabiu veprën e tij “*Arâu ehli-l-medîneti-l-fâdileh*” e fillon me fjalët: “Paraekzistuesi është shkak i parë i ekzistimit të të gjithë ekzistentëve tjerë”. Në veprën e tij “*Tahsîlu es-seâdeh*” ai pohon se në metafizikë duhet ta ndjekim metodën e spekulimit për ekzistentët për të arritur shkaqet e tyre, mënyrën dhe arsyen e ekzistimit të tyre dhe Vendosësit të ekzistimit të tyre, në mënyrë që hulumtuesi ta arrijë “Ekzistuesin i cili nuk ka parim të vetë praparak..., por i cili është shkak i Parë dhe parimi i Parë i të gjithë ekzistentëve”.

Pastaj El-Farabiu përfundon dhe e përshkruan Zotin se Ai është larg të gjitha llojeve të të metave, Ai është ekzistenca e amshuar me qenien dhe qenësinë e tij, Ai është Ekzistuesi dhe Atij nuk i paraprin ndonjë shkak e as ndonjë ekzistencë. Ai në qenësinë e Vet është i ndryshëm nga çdo gjë që nuk është, Ai nuk ka shok e as arketip paraprak.

Vërehet se El-Farabiu përdor atributin “qenësi” e Zotit, me të cilën më vonë nuk është kënaqur Ibën Sinau, e as edhe El-Kindiu më parë.

El-Farabiu nuk kënaqet me përshkrimin e Zotit vetëm me attribute negative, pasive, por Atë e përshkruan me atributet aktive, pozitive. Për këtë thotë: “Emrat me të cilat duhet thirrur Paraekzistuesi janë emrat të cilat tregojnë në ekzistentët mes nesh me atë që emrave të tij u jepet domethënie absolute”.

El-Farabiu fillon përshkrimin e Zotit me vetitë të cilat janë të afërta me njerëzit, por atyre ua shton absoluten dhe lartësinë. Këto attribute janë specifike vetëm për Zotin, për qenësinë e Tij. Ai, për shembull, është Ekzistuesi, Njëri, i Gjalli, i Përsosuri, i Drejti, Dhuruesi...

Ibën Sinau ndiqte metodë tjetër dhe në masë të madhe nuk mbështetej në Aristotelin dhe El-Farabiun. Ibën Sinau është filozof i “qenësisë”. Ai ndjek Aristotelin në përkufizimin e tij të metafizikës si shkencë mbi Ekzistuesin si të tillë. Qenësia e domosdoshme paraekzistuese është Zoti. Ibën Sinau, kur flet mbi Zotin, kënaqet me nocionin “i Domosdoshmi” në mënyrën në të cilën El-Farabiu përpiket ta emërtojë Zotin si të Parin. Dallimi mes këtyre të dyve është në atë se “mësuesi i dytë” Zotin e sheh si parim të Parë, ndërsa Shejhu si Qenësi të Domosdoshme.

Zoti është Ekzistuesi, por si mund ta definojmë Ekzistuesin?

Ibën Sinau nuk përkufizon, por përmend se Ekzistuesi është njëri nga nocionet e të vërtetave evidente dhe themelore. Për këtë në “*Esh-Shifa*” thotë: “Nocionet Ekzistuesi, Reali, i Domosdoshmi janë të vërteta themelore dhe aksioma të rrënjësura në shpirt. Ato dhe themelimin e tyre në shpirt nuk duhet dëshmuar me gjësunde”.

Të konceptuarit e këtillë është i njëanshëm dhe naiv, sepse dëshmimi i ekzistimit të Ekzistuesit është, në fakt, kërkesë e filozofisë. Presupozimi se Zoti është e vërteta themelore e cila është e rrënjësuar në shpirtin njerëzor presupozon panevojshmërinë e dëshmimit të ekzistimit të Zotit dhe refuzimin e spekulimit filozofik.

Në çdo rast jemi të detyruar të ndalemi te nocionet “i Nevojshëm” dhe “i Domosdoshëm”.

Ibën Sinau bëri ndarjen logjike të çdo gjëje ekzistuese në të domosdoshme, të mundshme dhe të pamundshme. Ky trinitet pamundëson caktimin e ekzistueses, sepse ai i cili dëshiron ta përcaktojë të domosdoshmen duhet t’i marrë parasysht të

mundshmen dhe të pamundshmen, për të ardhur deri te bindja se e domosdoshmja është ajo që nuk ka nevojë për tjetrën, ajo që nuk mund mos të ekzistojë apo të cilës nuk mund t'i presupozohet mosqenësia, ajo e cila kur t'i parashihet e kundërta e asaj që është e veçantë për të, bëhet e pamundur. Kështu arrihet deri te Qenia e Domosdoshme e cila, sipas Ibën Sinasë, është e vërteta themelore.

Përkufizimi i Qenësisë së Domosdoshme është "ekzistuese e cila, kur t'i parashihet joqenësia e saj apo mosekzistuesja, bëhet e pamundshme". Qenia e mundshme është ajo e cila, kur të parashihet se është mosekzistuese apo ekzistuese, bëhet e mundshme. Qenia e Domosdoshme në vete është e mundshme dhe e domosdoshme pas tjetrit. E domosdoshme në vete është ajo që doemos sjell deri te pamundësia e paramendimit të mosqenësisë së saj. E domosdoshme sipas tjetrit është ajo që bëhet e domosdoshme me plotësimin e kushteve të caktuara. Për shembull, flaka duke marrë drunj për zjarr është e domosdoshme sipas tjetrit. Ekzistimi i fuqisë eficiente për nga natyra në këtë rast është zjarri. Kjo ndarje e trefishtë përfshin: Qenien e Domosdoshme vetekzistuese, qenësinë e domosdoshme sipas tjetrit dhe qenësinë e mundshme. Ekzistentët e mundshëm janë ekzistentët në botën ndijore/shqisore të cilët, në ekzistimin e tyre, janë të varur nga shkaku material, pastaj ai formal, eficient dhe final. Çdo qenësi e mundshme në ekzistimin e vet domosdo ka nevojë edhe për shkak tjetër.

Mirëpo, meqë nuk jemi në gjendje që pandërprerë t'i ndjekim shkaqet deri në pakufi, është e domosdoshme që të ndalemi te shkaku i Parë. Ai vetvetiu është Qenie domosdo ekzistuese.

Kjo dëshmi në vargun e shkaqeve është e Aristotelit. Shkaqet janë të pandërprera dhe shpiejnë deri te shkaku i Parë, i cili është Shkaku i shkaqeve, e i cili nuk është shkaktuar nga asgjë tjetër. Ai është shkaku absolut, shkaku i përsosur, në bazë të të cilit ekzistojnë të gjithë ekzistentët, ndërsa Ai nuk ekziston për shkak të dikujt. Njëri nga emrat që e emërtojnë këtë shkak të Parë është parimi i Parë, siç është rasti te El-Farabiu. Në këtë dëshmi nuk ka asgjë të re sepse ajo është marrë nga Aristoteli. Ibën Sinau Qenien e Domosdoshme e dëshmon me atributet pozitive në krye të të cilëve është "Njëri", e pastaj përfundon me vetitë negative, pasive. Ai nuk është thelb, gjini, lloj, çfarësi, kuantum. Ai nuk ka as vend e as kohë, nuk ka shok e as prototip. Qenia e Domosdoshme është Qenie e përsosur, madje Ai është "mbi përsosurinë". Ai është e mira e pastër meqë për nga natyra është i mirë. Ai është e vërteta meqë është tërësisht i bindur në qenësinë e vet, në ekzistimin e vet. Nuk ka asgjë më të vërtetë nga bindja e Tij për ekzistimin e vet.

Qenia e Domosdoshme është inteligjenca e pastër, sepse është i ndryshëm nga materia në çfarëdo pikëpamje. Ai është edhe inteligjent edhe inteligjibil. Ai e mendon çdo gjë në mënyrë universale, megjithëse dijes së tij nuk mund t'i ikë asgjë individuale, madje as edhe atomi në qiej e në Tokë...".

Ibën Sinau në veprën "*El-Ishârât*" përkrah metodën intuitive e cila përputhet me filozofinë e tij të dritës. Ajo metodë dallon nga metoda e demonstrimit të cilën e përmend në "*El-Ilahijjât*" dhe "*Nexhât*". Kjo metodë përbëhet në spekulimin e Qenies në vetvete pa e përfillur kontemplacionin në vetitë e të krijuarave. Për këtë ai thotë: "Demonstrimit tonë të dëshmimit të të Parit dhe njëjesisë së Tij nuk i nevojitet spekulimi për diçka që nuk është Qenie, nuk i nevojitet spekulimi madje as për krijimin e Tij. Madje, edhe po të pranohej kjo si dëshmi, atëherë lloji i parë i dëshmisë është më i sigurtë dhe më i plotë, respektivisht nëse e marrim parasysh rastin e të menduarit për Qenien si të tillë, e pastaj të asaj që vjen pas Tij, për ekzistentët tjerë që ekzistojnë pas Tij".

* * *

Është e natyrshme që Ibën Rushdi ndjek metodën tjetër për dëshmimin e ekzistimit të Zotit, meqë më shumë është i prirë ndaj filozofisë peripatetike. Nuk është për t'u habitur se ai është njëri nga komentuesit më të mirë të saj. Përkundër kësaj, duket se aspekti i tij personal i të menduarit dallohet nga komentuesit tjerë të cilët i paraprijnë, siç janë Aleksandër Afrodisi dhe Themistiu. Ibën Rushdi është ihtar i drejtimit tjetër në të cilin pranë drejtimit filozofik peripatetik ndjek edhe rrugën e fesë.

Shkurtimisht ajo deri te e cila arriti Ibën Rushdi në planin e rrugës filozofike përmbledhet në atë se Zoti është Lëvizësi i Palëvizshëm, se Ai është lëvizësi përfundimtar pas të cilit nuk ka lëvizës tjetër, ndërsa rezymeja e rrugës së tij në fe, në përputhje me rrugën e shariatit, pasqyrohet në atë se Zoti është Krijues. Nga pikëpamja e rrugës së parë filozofike, ai konsideron se bota dhe ekzistentët në të janë shqisorë/ndijorë, respektivisht “substanca” ndijore, ndërsa në përsiatjen rreth parimeve të tyre ai, njëkohësisht, gjindet në rrugën tjetër, atë fetare, duke menduar për qeniet dhe duke konsideruar se ato janë të krijuara - i janë të përshtatura njeriut. Këto janë dy dëshmitë të cilat Ibën Rushdi i ka emërtuar si dëshmi të krijimit dhe providencës.

Në veprën e tij “*Talhîs ma ba'de et-tabîa*” ai diskuton për Ekzistuesin, thelbin dhe Njërin. Përkundër Ibën Sinasë, Ibën Rushdi konsideron se Ekzistuesi nuk është aksiomë, diçka që është e rrënjosur në shpirt. Ai flet nga tri pikëpamje: (1) për secilin nga aspekti i dhjetë kategorive, (2) për të Vërtetin i cili ekziston në vetëdije në bazë të asaj që është jashtë vetëdijes dhe (3) për thelbin, për atë se çdo gjë ka thelbin (esencën) dhe qenien e vet që ekziston jashtë shpirtit qoftë ajo e konceptueshme apo e pakonceptueshme. Dy nocionet e fundit janë më të njohura, respektivisht kur Ekzistuesit i përshkruhen emrat Qenie dhe Vërtetësi.

Zoti është Ekzistuesi në kuptim se ekziston jashtë shpirtit tonë dhe se e posedon realitetin e vet. Të konceptuarit tonë të Tij në mendje përputhet me këtë realitet. Tani t'i kthehemi ekzistimit shqisor, i cili nga gjithë ekzistuesja është më i njohuri. Në mbarë ekzistimin ka katër shkaqe dhe atë: material, formal, eficient dhe përfundimtar. Ky ekzistim shqisor është si ky libër dhe ky trung dhe diçka tjetër që Aristoteli e emërton me termin “substanca e parë”, e pastaj nga ekzistimi individual shqisor mendja e prezenton nocionin universal, si p.sh., kur themi trung dhe libër. Pra, nocionet universale janë “substanca tjetër”.

Ekzistimi shqisor në ekzistencën e vet është i përfshirë vetvetiu. Ai nuk ka shkak të jashtëm. Duke e përmbledhur polemikën e gjatë rreth kësaj çështjeje, Ibën Rushdi pohon se forma individuale dhe materia individuale janë vetëm dy shkaktarë të ekzistimit të substancës dhe se një personi, eficient i është personi tjetër i ngjashëm me të për nga lloji ose diç tjetër e ngjashme.

Me fjalë të tjera, ky trung vetvetiu është ekzistues. Atë e ka prodhuar një trung tjetër i ngjashëm me të për nga lloji, e kështu me radhë. Mirëpo, nuk mund të shkojmë deri në pakufi në vargun e lëvizësve apo shkaktarëve të lëvizësit eficient, por është e nevojshme që të ndalemi tek Lëvizësi i Parë “i cili në vete nuk është lëvizur, e as që për nga natyra e tij është i atillë që të jetë i lëvizur. Po të jetë ashtu, atëherë rrjedh se ky Lëvizës është detyrimisht i amshueshëm”.²³

Kjo dëshmi është natyrore dhe metafizike. Mirëpo, përveç kësaj, Ibën Rushdi paraqet edhe dëshminë tjetër të cilën e konsideron psikologjike sepse mbështetet mbi bazat lëndore të psikologjisë dhe thirret në atë që është përmendur në librat e shenjtë:

²³ “*Telhis ma ba'de et-tabia*”, f. 124.

“Njihe vetveten, do ta njohësh edhe Zotin tënd”.²⁴ Formave u takojnë dy ekzistenca: senzibile dhe inteligjibile, shqisore dhe mendore nga aspekti i abstrahimit të tyre nga materia. Këto, në të vërtetë, janë inteligjencat e ndryshme të cilat i lëvizin trupat qiellorë me mall. Në qoftë se inteligjencat e ndryshme janë të shumta në përputhje me sferat hyjnore, atëherë është e nevojshme që Lëvizësi i Parë i cili e ka lëvizur botën, përmes mallit për të të jetë një. Meqë bota është një, është e domosdoshme të posedojë një parim, pra është e pamundshme të jenë më shumë se një. Këtu Ibën Rushdi tregon në ajetin kur’anor: “Po të kishte në qiej e në Tokë më shumë zota, ato do të shkatërroheshin”.

Këto ishin kryesisht pikëpamjet e filozofëve për dëshmimin e ekzistimit të Zotit dhe attributeve të Tij të cilat i përkasin Atij. Mirëpo, filozofët e fundit, madje edhe kelamistët, mbështeteshin mbi teorinë e Ibën Sinasë se Zoti është Qenie e Domosdoshme, ashtu siç del nga diskutimi i Abduhusë në “*Et-Tevhîd*”.

Bota

A është bota e amshuar apo e krijuar? Si është krijuar kjo botë? Kush e krijoi atë? – e kështu me radhë janë pyetjet kryesore për të cilat diskutonin kelamistët.

Filozofët Islam nga grekët e trashëguan idenë për amshueshmërinë e botës. Kjo ide është e shprehur qartë te Aristoteli, ndërsa më pak te Platoni dhe Plotini. Bota, sipas Platonit, është e amshuar përveç se e rregulluar nga Zoti, megjithëse në vende tjera në “*Dialogjet*” e tij flet për “Krijuesin” i cili mendon ide të amshuara dhe ashtu e krijon botën sipas shembullit të atyre ideve. Sipas Plotinit nuk ka krijim meqë teoria e tij për këtë bazohet mbi emanacionin me të cilin në njëfarë mënyre përfundon në njëfarë panteizmi.

Këto teori janë në kundërshtim të plotë me Islamin i cili qartë vë në dukje se Zoti nuk është bota, se Ai është i Lartësuar, se Ai botën e ka krijuar nga hiçi dhe se është i fuqishëm që ta ndryshojë krijimin në diçka që nuk është krijim dhe sërish ta rikthejë atë...

Filozofët muslimanë përkritazi me këto teori kanë pasur qëndrimet e veta të ndryshme. Disa nga ata ndjekin teorinë islame dhe, në bazë të kësaj, përmbajnë krijimin, se bota nuk është e amshuar dhe e përhershme. Disa tjerë e pranuan idenë e amshueshmërisë së botës, por u përpoqën që amshueshmërinë e botës ta interpretojnë në mënyrën që nuk e kundërshton fuqinë krijuese të Zotit, ndërsa grupi i tretë i filozofëve thirrej në vargun e qenieve dhe rjedhimin e tyre nga Zoti me anë të emanacionit.

Si duket El-Kindiu ishte filozofi i vetëm që iu kundërvu idesë për amshueshmërinë e botës dhe atë në bazë të të menduarit matematikor për gjithësinë dhe dëshmimit për përfundimin e saj. Në rast se bota ka fund, ajo nuk është e amshueshme. El-Kindiu shkroi shumë diskutime për fundin e trupave, për dallim nga traktatet të cilat ia përkushtoi Mu’tesim Bil-lahut. Trupi si i tillë ka fund, që do të thotë se edhe bota është një trup që tregon në një lloj të caktuar i cili, pra, e presupozon pamundësinë e amshueshmërisë së tij. Që këtu, trupi nuk është pa fillim, nuk është i amshueshëm. Nocioni i zanafillës (*ezel*) te filozofët është ekuivalent i nocionit të amshimit te kelamistët. Me amshim nënkuptohet se Ekzistuesi është diçka të cilit nuk i paraprin asgjë dhe me të shënohet ajo që nuk ka as fillim e as fund dhe që nuk është as e parë e as e fundit. Prandaj El-Kindiu u përpoq të sjellë dëshmi të cilat e dëshmojnë fundin, e të cilat në përgjithësi janë matematikore. Nga ato kuptohet se vetëm Zoti është i amshuar, ndërsa bota ka fund, është relative.

²⁴ Ibid., f. 135.

Sa i përket krijimit, El-Kindiu atë e përshkruan si diçka të cilës i paraprin aftësia krijuese. Zoti, sipas tij, është Krijuesi dhe Mirëmbajtësi i çdo gjëje të krijuar. Përveç kësaj, këtë proces El-Kindiu nuk na e ka shpjeguar. Mendimi mbizotërues është se ai ishte njëri nga filozofët, qoftë klasikë apo bashkëkohorë, që nuk ishte në gjendje ta shpjegojë këtë në masë të mjaftueshme, sepse ky është një proces që ngritet mbi nivelin e natyrës dhe arrin deri te horizontet metafizike të cilat nuk mund të hulumtohen.

Po të kalojmë te El-Farabiu, do të shohim se ai ekzistimin e botës e interpreton nga “I Pari”, duke e ndjekur teorinë e emanacionit. Ai e shpjegon këtë duke përdorur atë termin në kuptimin që tregon në Qenësinë. El-Farabiu konsideron se nga njëja emanon vetëm një, nga njëra e dyta, nga e dyta e treta e deri te e dhjeta apo inteligjenca aktive. El-Farabiu pohon: “I Pari është ai nga i cili krijohet ekzistenca. Pikërisht për shkak se Ai është Paraekzistuesi, Ai e ka ekzistencën e cila është karakteristike vetëm për Të, detyrimisht rrjedh se nga Ai dalin të gjithë ekzistentët... Ekzistenca e cila rrjedh nga Ai bëhet nëpërmjet emanacionit. Pra emanacioni nga ekzistimi i Tij kushtëzohet ekzistimin e gjësendit tjetër...” (“*Ârâu ehli-l-Imedîneti-f-fâdileh*”, f. 38). Pastaj pohon: “Nga i Pari emanon ekzistenca e të dytës, inteligjenca e parë, substanca e cila nuk është trupore në esencën e saj, e as që është në materie. Ajo e mendon veten dhe e mendon të Parin. Nga ajo që e mendon të Parin detyrimisht del ekzistimi i inteligjencës së tretës...” (f. 44). Vargu rrjedh në atë rënditje deri te inteligjenca lëvizëse e sferës së Hënës, pastaj deri te inteligjenca e veçantë karakteristike për botën që gjendet nën sferën e Hënës, e cila paraqet botën tokësore në të cilën i gjejmë katër elementet e njohura, dhe atë: zjarrin, ujin, ajrin dhe tokën. Nga ato ekzistencën e tyre e fitojnë trupat mineralë natyrorë siç janë për shembull xehet dhe gurët, pastaj bimët dhe kafshët me apo pa arsye.

Inteligjenca aktive apo inteligjenca e dhjetë në të vërtetë është inteligjenca e fundit e cila ka emanuar nga e para me atë rënditje të cilën e përmendëm. Ajo është drejtuese e botës subllunare me të cilën ndërlidhet edhe njeriu. Me këtë lidhje El-Farabiu demonstroi shumë gjëra thelbësore siç janë teoria e njohjes dhe feja, siç është p.sh., teoria profetike dhe teoria e Shpalljes.

Mirëpo ideja e emanacionit patjetër shpie deri në një lloj panteizmi dhe e demanton krijimin nga të paqenit, kurse Zotin ia nënrendit domosdoshmërisë, e nuk ia nënshtron botën një vullneti apo dëshirë të domosdoshme, por thejshëm emanacionit të domosdoshëm. Mu për shkak të kësaj muslimanët e kanë refuzuar këtë teori.

Bota, sipas El-Farabiut, ndahet në dy pjesë, siç është rasti te Aristoteli, dhe atë: bota e qiellit dhe Tokës. Në të vërtetë, e tërë bota është një top tejet i madh qendra e të cilit është Toka dhe ajo që Toka përfshin deri te sfera e Hënës, ku përfundon bota tokësore. Ajo që është mbi këtë sferë, që arrin topin e qiejve të parë, është bota e Hënës. Në këtë mënyrë klasikët e kuptonin astronominë.

T’i kthehemi sërish procesit të krijimit, se nga i Pari ka emanuar i dyti, që paraqet inteligjencën e parë. Inteligjenca e dytë kryen dy procese, e mendon vetveten dhe detyrimisht shkakton ekzistimin e inteligjencës së tretës. Me atë që ajo në vetvete është e kushtëzuar, që e karakterizon si të tillë, rrjedh ekzistimi i qiellit të parë.

Nga inteligjenca e tretës rrjedhin pra të gjitha gjërat: inteligjenca e katërt kur e mendon vetveten dhe topin e yllit qëndruar, sepse ajo është e bazuar në vetvete, në mënyrën të njëjtë vijon emanacioni i dytësisë, sipas formës së njëjtë, në ç’ mënyrë u krijua Saturni, pastaj Jupiteri, Marsi, Dielli, Venera, Merkuri dhe Hëna. Këtu përfundon procesi i krijimit të trupave qiellorë.

Rënditja e qenieve nga aspekti i përsosurisë varet edhe nga gradacioni, zbritshmëria. I pari është më i përsosuri dhe më i ploti: përsosurisë dhe plotësisë së Tij nuk i mungon

asgjë. Pastaj vijon përsosuria e inteligjencës së dytë e kështu me radhë. Qielli i parë është më i përsosur nga topi i yjeve të palëvizshme. Këto janë më të përsosura nga topi i Saturnit deri te trupi i fundit qiellor - Hëna.

Bota tokësore u formua pas krijimit të katër elementeve. Nga bashkimi dhe ndarja e tyre u krijuan llojet e trupave të ndryshëm e të shumtë. Kjo është filozofia natyrore e cila ka mbisunduar që nga koha e grekëve e deri te koha e arabëve. Ibën Sinau nuk dallon nga El-Farabiu në supozimet për emanacionin, mënyrën e tij, krijimin e botës, pos në disa detaje më të vogla. E pamë se El-Farabiu konsideron se ekzistojnë dy akte të kontemplacionit nga të cilat emanon inteligjenca e fundit dhe topi i sferës. Kështu, për shembull, inteligjenca e tretë e mendon vetveten dhe nga ajo rrjedh e katërta. Nga materialiteti i saj në vete rrjedh topi i yjeve të palëvizshme. Procesi i emanacionit, sipas Ibën Sinasë, shkakton trinitetin, e jo dysinë si te El-Farabiu.

Fakt është se problemi i shpjegimit të shumësisë në këtë botë dhe mënyra e rrjedhjes së tij nga Njëri është njëri nga problemet të cilin e nisën filozofët grekë, ndërsa filozofët arabë u përpoqën ta zgjidhin. Është rregull te El-Farabiu dhe Ibën Sinau se nga Njëri emanon vetëm një. Prandaj, nga Zoti emanon vetëm një gjë, pastaj nga ky njëri, sipas El-Farabiut emanon dysia, siç e shpjeguam pak më parë. Këtë proces Ibën Sinau e bën të trefishtë, kur nga inteligjenca e parë detyrimisht rrjedh: (1) kur e mendon të Parin (Zotin), ekzistimin e inteligjencës nën të, (2) me atë që kjo e mendon vetveten detyrimisht rrjedh ekzistimin i formës së sferës përfundimtare dhe përsosuria e saj - shpirti dhe (3) me natyrën e mundësisë apo potencialitetit të rezultatit të kontemplacioneve, të cilat gradohen në mendimin e vetes së tyre, shkaktojnë vëllimin e sferës përfundimtare.²⁵

Me fjalë tjera, nga çdo inteligjencë emanojnë tri gjëra: inteligjenca, shpirti dhe trupi. Ibën Sinau i harmonizon termet filozofike dhe islame. Në diskutimin “*Ma’rifetu en-nefsi en-natikah*” ai flet për atë se inteligjenca posedon tre akte të kontemplacionit. Njëra është ajo që e mendon Krijuesin e Lartësuar të saj, e dyta është ajo që e mendon vetveten detyrimisht me të Lartësuarin dhe e treta është ajo që e mendon thelbin e saj të mundshëm në vete dhe, me atë që e mendon Krijuesin rrjedh inteligjenca e cila, gjithashtu, është esenca e inteligjencës së dytë, ashtu siç e ndrit kandili (Ilamba) një kandil (Ilambë) tjetër. Me atë që e mendon vetveten nga kjo, detyrimisht rrjedh shpirti i parë i cila është entitet shpirtëror si edhe inteligjenca, pos asaj që nuk gjendet në renditjen të cilin nuk e zë ajo, ndërsa rezultati i mendimit të saj si i mundshëm në vete është substanca trupore - sfera e fundit.

Sfera e fundit është sfera Atlanta, që në terminologjinë fetare është froni (‘*Arshi*). Inteligjenca e dhjetë e cila quhet “inteligjenca vepruese” është ajo që jep forma. Në të hyn Ruhu-l-emini, Xhibrili.

E pamë vargun e qenieve që lëshohet me zinxhir nga Qenia e Domosdoshme deri te inteligjenca e dhjetë apo aktive dhe sfera së Hënës. Pastaj paraqitet bota e elementeve, që në fakt është bota e ekzistimit dhe shkatërrimit, në të cilën ekzistojnë katër elemente: zjarri, ajri, uji dhe toka. Nga këto krijohen xehet, e pastaj vargu shkon në drejtim të bimëve dhe njeriut, i cili është qenia më e përsosur nga të gjitha shtazët.

* * *

Teoria e Ibën Rushdit për botën është e afërt me atë të Aristotelit. E tërë bota dhe trupat natyrorë individualisht përbëhen nga materia dhe forma, nga dy parime të kundërta. Është i pamundshëm ekzistimi i materies potenciale pa formë, sepse është e pamundshme të shpjegohet ekzistenca e ekzistueses, e sidomos e asaj që është shqisore, pa parim material dhe formal. Po të kemi të bëjmë për ekzistimin që është

²⁵ “*Ilahijjat*”, f. 406.

formë e pastër dhe akt i pastër, nuk pengon që ky të demonstrohet me një shkak, me shkakun e formës - Zotin. Ndërsa, nëse kemi të bëjmë me botën, atëherë është e domosdoshme që të demonstrohet me së paku dy shkaqe.

E pamë se si El-Farabiu, e pastaj edhe Ibën Sinau, e demonstrojnë ekzistimin e ekzistimit të ekzistentëve tjerë nga "I Pari" nëpërmjet emanacionit deri te bota e elementeve dhe lidhjeve, respektivisht deri te ajo se materia emanon nga forma.

A e ndjek Ibën Rushdi Ibën Sinanë dhe El-Farabiun?

Disa në shqyrtimet e tyre për Ibën Rushdin kanë menduar se ai ka përkrahur rrjedhimin e inteligjencës nga parimi i Parë deri te inteligjenca e dhjetë, pra se e pranon teorinë e emanacionit. Ky është një supozim që nuk e ka bazën e vet, ngase Ibën Rushdi nuk flet për këtë.

Ibën Rushdi konsideron se ajo që ka të bëjë me ekzistimin shqisor është e rrethuar nga parimet e veta në ekzistencën e saj, respektivisht me formën dhe materien e vet; se ekzistenca e shqisores ka ardhur deri te e dyta e cila gjithashtu ka qenë shqisore si ai, "se lindja e qenies person është në të vërtetë person i ngjashëm me të. Prandaj Aristoteli flet se njeriu lind njerinë...". Rezultat i kësaj është se gjinitë dhe llojet janë të amshueshme, respektivisht se në vetvete janë kaherë ose se ngriten deri te materia parësore. Nëse është ashtu, atëherë nga vjen materia parësore?

Le ta analizojmë këtë dhe ta transmetojmë në tërësinë e vet për shkak të rëndësisë që e ka: "Nëse është ashtu siç e kemi përshkruar dhe shpjeguar se trupat qiellorë janë shkak në ekzistencën e katër elementeve dhe në cilat raste ato janë shkaqe, format e katër elementeve janë shkak i afërt i ekzistimit të materies parësore e cila bashkekziston me ato. Mirëpo, kjo është vetëm në rastin e formës dhe qëllimit.

Formësimi i shkakut të materies parësore vetëm me këto dy shkaqe është i pamundshëm. Agjensi është ai që e presupozon thelbin e kësaj, respektivisht formën e gjësëndit. Materia parësore formën e vet e merr nga agjensi. Është e pamundur që ndonjë materie tjetër ta formësojë atë kur ajo është e para".²⁶

Ne konsiderojmë se pjesa përfundimtare e tekstit e kundërshton pjesën e parë. Është quajtur "Materie parësore" për shkak se është e para dhe nuk e posedon parimin e parë. Ajo është potencialitet i pastër sipas të konceptuarit të Aristotelit, ajo nuk është e formësuar dhe paraqet mundësi të pastër. Prandaj Ibën Rushdi konsideron se "shkak i ekzistimit të materialitetit të trupave qiellorë është vetëm forma e tyre".

Ibën Rushdi është shumë më i qartë në vende tjera kur i kundërshtohet amshueshmërisë së botës. Nuk ka hamendje në atë se ekzistentët shqisorë të cilët krijohen dhe shkatërrohen brenda botës janë të përbërë nga materia dhe forma, se ata krijohen nga të ngjashmit me ta, të cilët i prodhojnë, ashtu siç e lind njeriu njerinë, druri drunjte etj. Materia, pa dyshim, është baza në formësimin e ekzistentëve shqisorë. Po ta marrim parasysh tërë botën dhe ta shqyrtojmë se a është ajo e amshuar apo krijuese, do të shohim se Ibën Rushdi e përkrah qëndrimin e mesëm. Këtë çështje ai e ka ndarë në tre pjesë në përputhje me tre llojet e ekzistencës:

1. Ekzistentët shqisorë individualë, siç janë bimët, shtazët, mineralet dhe trupat tjerë të ngjashëm, janë "të krijuar" ngaqë janë krijuar nga diçka që nuk janë ata, nga materia, kurse koha i paraprin ekzistencës së tyre. Të urtit klasikë, si dhe esh'aritë, pajtohen me këtë.

2. Ekzistimi i cili është i kundërt me këta ekzistentë, "ekzistimi të cilit nuk i paraprin koha, i cili nuk është krijuar nga diçka apo nga dikush. Të gjitha fraksionet pajtohen me atë që ta quajnë amshim. Ky amshim është i kuptueshëm me dëshmi. Ai

²⁶ *Telhis ma ba'de et-tabia*, f. 107.

është Zoti i Lartësuar i cili është Kryes i çdo gjëje të krijuar, ekzistimit të tyre dhe ruajtës i tyre”.²⁷

3. Lloji i ekzistencës mes këtyre dy ekzistencave paraprake, “ekzistimi të cilit nuk i paraprinë koha, që nuk është krijuar nga diçkahi, por ekziston nga dikush. Këtu, natyrisht, mendojmë në Agjensin. Ky ekzistim është bota me konturat e saj”. Këtë ekzistim apo tërë botën Aristoteli e konsideron të vërtetë të amshuar, e jo të krijuar. Bota është e amshuar në kuptimin se është ekzistuese, se nuk është e krijuar nga asgjë, se asaj nuk i paraprinë koha. Vetia e tretë të cilën Ibën Rushdi ia shton botës ka të bëjë me atë që bota ekziston nga dikush, nga Bërësi. Këtë e kemi shpjeguar kur kemi folur për Zotin si lëvizës të botës, por i cili nuk është i lëvizur. Botën e ka lëvizur me dëshirë, e *jo me aktin e parë*, respektivisht bota duke pasur dëshirë (mall) për Zotin, është lëvizur.

Këto janë pikëpamjet e Ibën Rushdit si filozof, ndërsa sa i përket Ibën Rushdit si jurist, ai e pranon krijimin dhe e zgjidh atë në pajtim me tekstet kur’anore të cilët tregojnë se bota në të vërtetë është e krijuar. Këtë e dëshmojnë fjalët e Zotit: “*Ai është i Cili i krijoi qiejt e tokën për gjashtë ditë...*”. Duke e interpretuar këtë ajet, Ibën Rushdi tregon në ekzistimin para këtij ekzistimi. Ato janë froni dhe uji, si edhe në kohën e para kësaj kohe.

* * *

Këto ishin kryesisht pikëpamjet e filozofëve për botën deri te Ibën Rushdi. Ato qenë ndërtuar në bazë të shkencës natyrore e cila ishte aktuale në kohën e tyre. Mirëpo, kjo shkencë në fillim të shekullit të gjashtëmbëdhjetë filloi të ndryshojë në themel. Astronomia te Galileu dhe Koperniku u bë diç krejtësisht tjetër, plotësisht e ndryshme nga astronomia klasike, ndërsa hulumtimet astronomike, me zbulimin e teleskopit dhe mjeteve tjera të përpikta në shekullin tonë, shënojnë përparim të madh, sidomos me lëshimin e anijeve kozmike. Gjithashtu, edhe fizika, pas zbulimit të atomit dhe njohjes së fshehtësive të strukturës së tij, shënon transformime të mëdha. Me këtë mbetën prapa biologjia me degët e saj. Katër elementet: uji, ajri, zjarri dhe toka nuk konsiderohen më si të vetmet siç mendohej më parë. Për shkak të kësaj, filozofisë, e cila është ndërtuar mbi këto shkenca dhe e cila vetë i është prezentuar botës, në botën bashkëkohore nuk i është lënë hapësirë. Filozofinë bashkëkohore islame patjetër duhet vendosur mbi konstruksionin e *shkencës bashkëkohore*, duke marrë parasysh përparimin tejet të madh të cilin e ka realizuar shkenca bashkëkohore. Duhet ta kemi parasysh se filozofi Kant ka përsiatur rreth çështjes së amshimit të botës dhe megjithatë nuk mundi ta zgjidhë atë me përsiatje. Dëshmimi i amshimit të botës i përgjigjet dëshmimit të amshimit të shpirtit. Prandaj, diskutimi rreth amshimit të botës dhe shpirtit del nga domeni i njohjes racionale dhe i bën mirë shembullit të dytë të njohjes praktike të cilën duhet pranuar.

Njeriu

Njeriu meqë është trup dhe shpirt andaj duhet që njëkohësisht t’i kënaqë edhe nevojat e trupit edhe nevojat e shpirtit në mënyrë që të vendosë jetë të shëndoshë në këtë botë. Tradita filozofike greke nga Platoni dhe Aristoteli shpirtit i jepte rëndësi më të madhe se trupit, sepse thelbi i njeriut, sipas tyre, është definicioni se “njeriu është shtazë që flet, mendon dhe përsiat”. Ajo me të cilën dallohet njeriu nga kafshët është pikërisht ajo pjesë e shpirtit. Këtu mendojmë në të menduarit dhe arsyen.

²⁷ *Faslu-l-mekâl*, f. 12.

Filozofia nga grekët e trashëgoi edhe gjënë tjetër e cila ka të bëjë me filozofinë e njeriut. Ajo është ndarja e njerëzve në aristokratë dhe vegjëli. Kjo ndarje është e ndërlidhur me natyrën e njeriut dhe nuk është rrugë që sjell deri te barazia mes njerëzve. Aristokracinë e përbëjnë njerëzit që përsosen në shkenca teorike, e jo në shkathësi praktike. Shikuar në përgjithësi, vërtet filozofia greke përparësi i jepte teorisë mbi punën, në çka nuk ka kurrfarë dyshimi. Këtë teori e morën edhe filozofët muslimanë.

Islami në esencën e vet nuk i ndan njerëzit, pos në bazë të devotshmërisë ndaj Allahut dhe kryerjes së veprave të mira. Sipas Islamit njerëzit janë të barabartë si dhëmbëzat e krehërit. Arabi nuk ka kurrfarë përparësie ndaj berberit, pos në devotshmëri. Që aty Islami e zgjeroi hapësirën në drejtimin që nënkupton se çdokush ka të drejtë të mendojë, të përsiasë, të hulumtojë dhe të punojë, qoftë ai pjesëtar i udhëheqësve, rob, apo i mbrojtur. Nga shumë gjëra të cilat i lexojmë për juristët të cilët janë shquar në Islam, siç është p.sh. El-Gazaliu, shohim se ata nuk e kanë pasur të njohur mendimin për ndarjen e njerëzve në bazë të fisnikërisë, pozitës apo pasurisë. Nga ana tjetër, Islami nuk e vështron njeriun duke e pasur parasysh vetëm arsyen apo vetëm shpirtin e tij dhe duke mos e përfillur anën e tij trupore. Përkundrazi, njeriu është qenie e përbërë nga trupi, i cili i ka nevojat e veta dhe plotësimi i të cilave është i domosdoshëm për vendosjen e harmonisë në jetë dhe nga shpirti, kërkesat e të cilit doemos duhet plotësuar. Prandaj, Islami nuk e ka ndaluar atë që është e bukur, e as që e ka ndaluar ushqimin dhe pijen, natyrisht në qoftë se janë të lejuara. Ai ka rekomanduar maturi në çdo gjë.

A i ndiqnin filozofët islam në hulumtimet e tyre për njeriun ajetet kur'anore dhe atë që transmetohet nga Pejgamberi, apo i ndiqnin përkthimet e filozofëve grekë?

Ajo që vërtet tërheq vëmendjen rreth kësaj pyetjeje është mospërfillja e teorisë kur'anore për njeriun dhe qenien e tij, nga ana e mendimtarëve islam, për atë se ç'është njeriu? Si duhet të silllet ai në jetën e kësaj bote?

Në diskutimet e tyre mbisundonin teoritë greke të marrura nga Platoni dhe Aristoteli, e në rend të parë ajo e Aristotelit të cilën ai e paraqiti në veprat e veta për shpirtin, etikën dhe politikën.

Ç'është njeriu? Përgjigjja e Aristotelit do të ishte se njeriu është shtazë që flet. Ai shpirtin e ndan në tri pjesë, në pajtim me qeniet e gjalla, dhe atë: bimore, shtazore dhe të arsyes. Kjo pra do të thotë se njeriu është shtazë e arsyeshme, një lloj kafshe. Meqë nuk i kemi pranë nesh veprat e El-Kindiut në të cilat ai në mënyrë të veçantë diskuton për shpirtin ose veprat për etikën dhe politikën, e kemi shumë vështirë që të njihemi me mendimin e tij në këtë drejtim. El-Farabiu në shkrimet e tij është përqëndruar në aspektin human të të vështruarit. Në "*Medînetu-l-fâdileh*" ai diskuton për njeriun duke e pasur parasysh atë se ai në vargun e ekzistentëve vjen fill pas qenieve qiellore. Për këtë ai thotë: "E para që u krijua në njeriun ishte forca për ushqim - fuqia e oreksit. Pas kësaj u krijua fuqia me të cilën ai i ndjen gjërat...". Pastaj vazhdon me numërimin e shqisave, siç janë shqisa e nuhatjes, shijes, dëgjimit, shikimit, pastaj fuqia imagjinuese me të cilën njeriu i lidh dhe i ndan mes vete gjërat shqisore, dhe fuqia e arsyes me të cilën i kupton inteligjibilet, e dallon të bukurën nga e shëmtuara dhe arrin shkathësitë dhe shkencat. Baza mbi të cilën mbështeteshin jo vetëm El-Farabiu, por edhe Ibën Sinau, Ibën Baxheja dhe Ibën Rushdi është vepra e Aristotelit mbi shpirtin, e cila ka luajtur rol të madh në historinë e filozofisë islame

dhe ishte mbështetje e madhe e hulumtimeve psikologjike dhe numërimit të fuqisë dhe veçantive të shpirtit njerëzor.²⁸

Është e vërtetë se Platoni kishte pikëpamje tjetër për shpirtin e njeriut të cilën e ndau në tri pjesë dhe atë në bazë të epshit, pezmit (mllefrit) dhe të konceptuarit. Arsyeja i drejton aspiratat e epshit dhe mosbindjen e pezmit për çka edhe paraqet rrethin kryesor të njeriut. Përkundër kësaj, filozofët arabë në shumicën e rasteve e ndiqnin metodën e mësuesit të parë në renditjen e fuqive shpirtërore në të oreksit, shqisore dhe të arsyes.

Sidoqoftë, filozofët arabë nuk futën asgjë të re në psikologji, e cila do të duhej të barazohej sipas metodës së re shkencore në kundërshtim me metodën spekulative të cilën e ndiqnin më parë. Ata nuk posedonin përvojë të sistematizuar dhe ndjenjë të veprimit dhe sjelljes njerëzore por, për dallim nga Aristoteli i cili filloi në bazë të përvojës ta studiojë dhe ia bashkangjiti psikologjinë shkencës natyrore, ata këtë shkencë e hulumtonin me metodë filozofike. Ata përsiatnin për qëllimet të cilat njeriu duhet t'i kërkojë ashtu që vërtet të përgatitet për lumturinë kulminante.

Ata konsideronin se përsosuria e njeriut përbëhet në atë që ai t'i përfitojë shkencat spekulative. Kjo edhe ishte arsyeja që atë, përveç asaj që posedonte fuqinë natyrore dhe dhuntinë për përsiatje, ta quajnë edhe inteligjencë në veprim. Ky përfitim i njohurisë (diturisë) i ishte nënrenditur dy qëllimeve: të bukurës dhe të dobishmes. Nuk ka dyshim se nga pikëpamja e vlerës, më e bukura dhe më e mira është më e mirë se e dobishmja. Për këtë shkak, nga të gjitha shkencat spekulative, filozofia zë vendin më të rëndësishëm sepse ajo është urtësi mbi urtësitë dhe shkencë mbi shkencat, meqë synon arritjen e më të bukurës. Aftësitë dhe shkathtësitë praktike, gjithashtu, janë të nevojshme për njeriun dhe të dobishmen për shoqërinë. Ato, pra, janë të dobishme nga aspekti i dobisë. Prandaj filozofët arabë, ashtu siç vepruan edhe filozofët grekë, më shumë rëndësi dhe përparësi i kushtonin teorisë sesa praktikës. Filozofit i cili e ka përsosur shpirtin e tij me shkencat filozofike ata i premttonin shkallë më të lartë se personi i cili përsoset dhe aftësohet në shkathtëtisë dhe aftësitë praktike. Këtë e gjejmë te shkrimet e Ibën Sinasë i cili e paraqet këtë në biografinë e vet kur flet për atë se është më vështirë të “mësohet” filozofia se mjekësia.

El-Farabiu në *“Tahsîlu es-seâdeh”* dhe në *“Et-Tenbîh ala sebîli es-seâdeh”* përmend se përfitimi është i mundshëm në dy mënyra dhe atë me të mësuar dhe me të edukuar. Mësimi na shpie deri te arritja e shkencave spekulative, ndërsa edukimi në masë të madhe përmes ushtrimit në shkenca. Vlerat praktike kanë dy rrugë përmes të cilave arrihen dhe atë: me bindje përmes fjalëve dhe me detyrimin e atyre të cilët e refuzojnë mësimin.

Dhe kështu, kur njeriu t'i realizojë shkencat teorike dhe praktike të cilat i kërkon dhe konturat e më të bukurës dhe më të dobishmes, atëherë do ta arrijë përsosurinë dhe do ta realizojë lumturinë kulminante.

Mirëpo, El-Farabiu nuk kënaqet vetëm te përsosuria e njeriut individ ose, të shprehemi me termin e Ibën Baxhes, te i vetmuari i cili e arrin fuqinë e vet imagjinative me përsosurinë përfundimtare në atë mënyrë duke pranuar nga inteligjenca aktive pjesë të veçanta të diturisë nga e tashmja dhe e ardhmja, si dhe diturinë për inteligjibilitet e ndryshme dhe ekzistentët tjerë fisnikë. El-Farabiu gjithashtu pohon se njeriu nuk mund ta arrijë “përsosurinë të cilën e synon natyra e tij pos përmes shoqërimit të njerëzve në bashkësi të cilët njëri-tjetrit do t'ia sigurojnë atë

²⁸ Shih përkthimin e veprës së Aristotelit rreth shpirtit, botimi i dytë, të përkthyer nga Kanavati dhe Ahmed Fuad El-Ehvani.

që është e nevojshme për ekzistimin e tyre... Prandaj njerëzit shoqërohen dhe nga kjo krijohen shoqëritë njerëzore”.²⁹

Sipas El-Farabiut e para gjë që duhet ta arrijë shteti janë e mira më e madhe dhe përsosuria përfundimtare. Realizimi i lumturisë nga ana e njeriut varet nga shteti në të cilin jeton, kështu që ekziston shteti shembullor, shteti injorant, shteti i njimtuar etj. Kjo është teoria e Platonit të cilën ai e ka shtruar në Republikën e tij, nga e cila fuqishëm ishte i prirur El-Farabiu.

* * *

Ibën Sinau filloi të diskutojë për njeriun në mënyrë peripatetike. Ai njeriun e konsideronte si trup natyror i cili në vete e ka formën që quhet shpirt dhe e cila, në fakt, paraqet përsosurinë e tij të parë. Ajo formë është tog i funksioneve jetësore të njeriut. Shpirti nuk është diçka e ndarë nga trupi. Ibën Sinau e përfundoi teorinë e vet për njeriun që e përfaqëson pikëpamjen se njeriu është i përbërë nga dy substanca: nga trupi dhe shpirti, dhe se substanca e shpirtit është e ndryshme dhe e kundërt nga substanca e trupit, sidomos pas vdekjes.

Ibën Sinau foli në aspektin material dhe në atë pikëpamje edhe e refuzoi atë. Për materialistët ai thotë: “Shumica e njerëzve dhe një numër i madh i kelamistëve konsideronin se njeriu, në të vërtetë, është trup, edhe pse çdo njeri (individ) thotë për vete ‘unë’. Të konsiderohet se njeriu është vetëm trup është pohim e gabuar”.³⁰ Nga kjo pikëpamje, drejtimi të cilin e përkrah Ibën Sinau mbështet qëndrimin se trupi është diçka që është e kundërt me shpirtin, se shpirti është substancë shpirtërore e cila është përplot gjallëri dhe elan, se shpirti që paraqet mjet për arritjen e diturisë dhe shkencës, me të cilat e përsos esencën e saj, e njeh Zotin e saj dhe i njeh realitetet transcendentale... Me këtë ai përgatitet për kthim atje prej nga ka ardhur dhe ku duhet të bëhet pronë e lumturisë e cila nuk ka fund. Këto qëndrime janë në përputhje me pikëpamjet e Ibën Sinasë në “Ode shpirtit” (ajnijje) në të cilën këndon:

*Përse nga horizonti më i lartë është lëshuar dhe rrokullisur
në
errësirën më të ulët të peripesë?*

*Në qoftë se Zoti e ka zbritur në trup për shkak të ndonjë urtësie
ajo urtësi ka mbetur e fshehur
pas të urtit më misterioz dhe më mendjemprehtë.*

*Po të jetë bërë lëshimi i shpirtit për shkak të ndonjë nevoje
për të mundur ta dëgjojë atë që s’ka mundur më parë
dhe për ta kuptuar atë që më parë nuk e ka ditur*

*Koha kështu ia ndëpreu rrugën
ashtu që as pa shkëlqyer, fjeti.*

*Ishte si një vetëtimë e cila ndriçoi në paraqenësi
dhe u humb sikur mos të kishte shkëlqyer asnjëherë.*

Ibën Sinau sjell tri dëshmi në dobi të substancialitetit të shpirtit.

²⁹ Arau ehli-l-medineti-l-fadileh, f. 96.

³⁰

E para - kur të mendosh për vetveten, do të shohësh se sot je ai që ka ekzistuar gjatë tërë jetës tënde. Pra, ti pa dyshim je i përhershëm dhe i qëndrueshëm. Dëshmia e dytë është ajo se kur njeriu është i interesuar për ndonjë gjë, ai thirret në shpirtin e tij, në personalitetin e tij dhe thotë kam bërë këtë e këtë. Në këtë gjendje të ngjashme ai i mospërfill shumë pjesë të trupit të vet. Personaliteti i njeriut është i ndryshëm nga trupi i tij. Dëshmia e tretë ka të bëjë me atë kur njeriu thotë: “Kam parë me sytë e mi, kam marrë me duart e mia, shkova në këmbë...”, atëherë ku ne e dimë se në njeriun ekziston diçka që i përmbledh të gjitha këto vërejtje dhe veprimtari.

Përveç këtyre shembujve për substancialitetin e shpirtit, Ibën Sinau në “*Esh-Shifa*” ka përmendur edhe një dëshmi tjetër. Kjo është dëshmia e njohur për “njeriun fluturues” në të cilën ai konsideron se, në qoftë se e paraqesim njeriun fluturues në ajër i cili me asgjë nuk mbështetet për Toke, do të shohim se ai e ndjen vetëm shpirtin e tij. Mbi këtë dëshmi mbështetet Dekarti në dëshmimin e esencës dhe substancialitetit të shpirtit nga pikëpamja e thënies së tij të famshme “Mendoj, pra ekzistoj”.

Njeriu është pikërisht ai “uni” të cilin e ndjen çdonjëri nga ne dhe nga i cili rrjedhin aktivitetet.

Shikuar nga ky aspekt, kur njeriu e ndjen qenien e tij, ai bëhet drejtues i shpirtit të vet, ndjehet i lirë në zgjedhjen e rrugës së mirë dhe të gabuar, bëhet përgjegjës për veprimet e veta, respektivisht se do të shpërblehet apo do të dënohet për to...

Të gjithë filozofët besojnë se njeriu posedon vullnet të lirë.

El-Farabiu diskuton për lumturinë, për atë se si mundet njeriu të arrijë deri te ajo, sepse në të vërtetë, ajo është kërkesë e çdo individi dhe cak nga i cili drejtohen të gjithë njerëzit dhe pas së cilës nuk ka ndonjë cak tjetër. Njerëzit kanë pikëpamje të ndryshme përkitazi me lumturinë. Disa konsiderojnë se lumturia gjindet në pasuri, të tjerët mendojnë se ajo gjindet në prestigj apo pushtet etj. Mirëpo, megjithatë për atë që synon lumturinë, me rëndësi të madhe është që veprimtaritë të cilat dëshiron t’i realizojë detyrimisht të rrjedhin nga liria, vullnetarisht dhe sipas zgjedhjes personale. Njeriu i parë në domethënien të cilën e ka kjo fjalë, sipas El-Farabiut është në atë që “ta zgjedhë të bukurën në gjithë atë që ai bën dhe të jetë i kënaqur me jetën e vet”.

Fatkeq, sipas tij, është ai që vullnetarisht kryen vepra të liga.

Mirëpo, është e pamundur që veprat e njeriut gjithmonë të jenë rezultat i të menduarit të tij, por është e domosdoshme që ai t’ua drejtojë vëmendjen në mënyrë që të mësohet me ato dhe që në të të rrënjosen vetitë morale. Morali arrihet me zakone dhe shprehi, në të vërtetë me të jetuarit e vlerave morale. Njëra nga dëshmitë për këtë është edhe “ajo që e shohim, që ndodh nëpër qytete, kur politikanët si bazë të këtyre qyteteve i presupozojnë lajmet në të cilat thirren gjatë veprave të mira.”³¹

El-Farabiu i ka përshkruar ato veprimtari të cilat duhet t’i kryejnë liderët e shtetit dhe drejtuesit në mënyrë që populli të mësohet me ato. Në të vërtetë ato janë vetitë njerëzore si: matura në haje dhe pije, shëndeti dhe vlerat tjera siç janë: guximi, vërtetësia, kursimi, ndershmëria etj.

Veprimet e njeriut të cilat me shkakun e tyre i përshkruhen njeriut mund të jenë të lavdëruara ose të qortuara. Ato veprime janë ose trupore, siç janë ngritja, ulja, ecja, shikimi, dëgjimi etj., ose janë rezultat i shpirtit, siç janë epshi, ëndja, gëzimi, zemërimi, frika, dhëshuria dhe të ngjashme, ose janë veprime të cilat bëhen me veprim të vetëdijshëm. Njeri që u nënshtrohet epsheve dhe qenies së vet është ai i cili bëhet fatkeq dhe shkatërrohet, ai i cili kryen vepra të liga. Ai nuk është i lirë, sepse ai, në fakt, është rob i epsheve të tij. Atë që posedon “mendjemprehtësinë e

³¹ *Risaletu fi ma’rifeti en-nefsi en-natikah*, f. `83. Këtë traktat e kam përkthyer në anglishte në veprën time *Islamic Philosophy*.

jashtëzakonshme dhe vullnet të fortë në atë që duhet ta bëjë, i cili, pra, është i vetëdijshëm për këtë, zakonisht e quajmë të lirë, ndërsa atë që nuk posedon mendjemprehtësinë dhe vullnetin e fortë e quajmë zemërlepur (të dekurajuar). Atë që posedon vetëm mendjemprehtësinë e jashtëzakonshme pa vullnet të fortë, e quajmë rob”.³²

Njeriu, sipas El-Farabiut, është ose i lirë, ose i dekurajuar, ose rob, domethënë, në përputhje me zbatimin e arsyes dhe vullnetit. Arsyeja e ndarë nga vullneti, por edhe vullneti i ndarë nga arsyeja nuk janë të mjaftueshme që njeriun ta bëjnë të lirë, ngase njeriu është i obliguar t’i bashkojë arsyen dhe vullnetin.

Me këtë shumë muslimanë u ngritën në periudhën e lulëzimit të kulturës së tyre dhe iu rrekën shkencës dhe shkathtësisë, persiatnin për to dhe ashtu i vendosën ligjet e tyre, e pastaj u përpoqën t’i përputhin me forcën e vullnetit të tyre duke kërkuar në rend të parë atë që është e bukur, e pastaj edhe atë që është e dobishme.

* * *

Ibën Rushdi e vështronte këtë problem, mendojmë në lirinë e njeriut, përgjegjësitë e tij dhe domosdoshmërinë e qasjes ndaj shkathtësive, në mënyrë që të plotësohet kultura dhe që, nga aspekti tjetër, populli të ngrihet në një nivel më të lartë. Ky aspekt shihet në raportin e Zotit dhe njeriut dhe ndërlidhjes së veprimeve me shkaqet dhe pasojat e domosdoshme. Mu’tezilitët e përkrahnin qëndrimin se njeriu është i lirë dhe se ai në të vërtetë është krijuar i veprave të veta. Përfaqësuesit e determinizmit (xhaberinjtë) konsideronin se njeriu nuk ka kurrfarë lirie dhe se ai është gjeth druri të cilin e shpërndan era. Esh’aritët thonin se Zoti është Krijues i të gjitha veprimtarive, besimit dhe mosbesimit, ndërsa njeriu vetëm i arrin veprat e tij. Kjo është teoria e njohur e “kesbit”. Mirëpo, Ibën Rushdi e kritikon këtë teori dhe thekson se nuk mund ta kuptojë atë për shkak të kundërthënies që e ka ajo. Ai konsideron se çdo gjë në këtë botë është e ndërlidhur me lidhjen e detyrueshme të shkakut dhe të pasojës, se Zoti i Lartësuar e ka krijuar botën me atë renditje dhe me sistem të urtësisë. Kush e mohon harmoninë marramendëse në gjithësi, rendin dhe relacionet e saj, ai e ka mohuar edhe urtësinë. Kush e mohon lirinë e njeriut për zgjedhjen e veprimtarisë, ai e ka mohuar edhe urtësinë e sprovimit, shpërblimit dhe dënimit. Për këtë Ibën Rushdi thotë: “Sikur njeriu të mos e posedonte fuqinë e përfitimit, atëherë ai nuk do të ishte i gatshëm t’i shmanget rrezikut. Rasti i njëjtë është edhe me përfitimin e begative, me ç’rast ai nuk do të përpiqej ta bëjë atë që është e mirë dhe e dobishme. Me këtë shpërfilleshin të gjitha zanatet dhe shkathtësitë të cilat kanë për qëllim përfitimin e begative, siç është p.sh., bujqësia dhe degët tjera prodhuese. Me këtë, gjithashtu do të shpërfilleshin edhe të gjitha shkathtësitë të cilat për qëllim e kanë mbrojtjen e kulturës si, p.sh., shkathtësia luftarake, marina, mjekësia etj”.³³

Do të ishte mirë që ne në shekullin tonë të mendojmë rreth këtyre fjalëve të cilat i ka thënë Ibën Rushdi, pasi që na ka kapluar stagnimi, shtangimi dhe indiferenca. Kur Evropa ishte ajo që e përktheu dhe i pranoi këto fjalë, respektivisht kur e pranoi teorinë racionaliste e cila beson në ndërlidhshmërinë e detyrueshme të shkakut dhe pasojës, atëherë është e domosdoshme që njeriu ta njohë këtë ide dhe të shkojë rrjedhës së saj. Filozofia e Ibën Rushdit ishte shkaku i rilindjes në Evropë, ndërsa refuzimi i filozofisë së tij u bë shkak i prapambeturisë së Lindjes.

* * *

³² Et-Tenbih ala sebîli es-seâdeh, f. 8.

³³ Et-Tenbih, f. 17.

Në diskutimin tonë për filozofinë le të kthehemi një hap prapa, te Ibën Sinau, në mënyrë që të mund ta shqyrtojmë pikëpamjen e tij për lumturinë të cilën doemos duhet ta arrijë njeriu dhe e cila, në të vërtetë, paraqet cakun përfundimtar. Lumturia e njeriut nuk është në jetën e kësaj bote, por ajo përbëhet në lumturinë e shpirtit vetëm pas ndarjes së tij nga trupi. E pamë se si ai e dëshmoi esencën dhe substancialitetin e saj, dallimin e saj nga trupi dhe jetën e saj pas vdekjes së tij. Kapriciet të cilat njeriu i realizon në këtë botë, Ibën Sinau nuk i quan lumturi, por ëndje. Ai flet për kënaqësitë shqisore kur plotësohen eplotë e trupit apo për ëndjet shpirtërore kur, për shembull, njeriu ndjen ëndje atëherë kur ia arrin ta mundë zemërimin ose siç është ëndja që arrihet me dëgjimin e muzikës. Ëndja e jetës racionale është më e mirë dhe më fisnike se ëndjet eplotë. Ëndja mendore nuk mund të arrihet tërësisht pos atëherë kur shpirti racional të bëhet “inteligjent, në të cilin vërehet forma e çdo gjëje, i cili bëhet pasqyrë e çdo gjëje ekzistuese dhe çdo të mire”. Këtë shkallë të shpirtit e arrijnë vetëm ata të cilët vetmohen dhe të cilët pastrohen nga të gjitha ndikimet e trupit, çlirohen nga zanati dhe drejtohen nga bota e dritës dhe lumturisë, vishen me përsosurinë më të lartësuar dhe e realizojnë ëndjen e lartësuar, siç e thotë këtë ai në “*El-Ishârât*”.

Ky synim sufist deri diku e largon dhe e ndan njeriun nga jeta e kësaj bote. Ajo në tërësi nuk është në pajtim me mësimin islamik të cilin e ka caktuar Zoti në Librin e Tij duke thënë: “Dhe përpiqu që me atë që ta ka dhënë All-llahu ta fitosh botën tjetër, por mos e harro as pjesën tënde në këtë botë dhe bëju mirë të tjerëve, ashtu siç të ka bërë mirë ty All-llahu, dhe mos bëj shkatërrime nëpër tokë, sepse All-llahu nuk i do ata që bëjnë shkatërrim”.

Ky ishte rrëfimi për filozofinë islame e cila filloi me përkrahjen e shkencës, me pranimin e arsyes dhe përsiatjes për njeriun se si t’i interpretojë faktet kozmike dhe fshehtësitë e tij të thella, si dhe si t’i arrijë ligjshmëritë të cilat do t’i zbatojë në jetë në mënyrë që ta arrijë lumturinë dhe ta realizojë atë që i takon atij si e tillë. Filozofia përfundoi me largimin nga shkenca dhe me kënaqjen e saj me atë deri te e cila arritën autoritetet e mendimtarëve islam të cilët e ruanin atë që e futën në parzmën e librave të tyre pa pikëpamje të pavarur që do të ndiqej nga përparimi dhe ngritja. Kështu u lëshua perdeja para kapitullit të dytë të transmetimit të filozofisë dhe kështu mbisundoi injoranca e rëndë dhe fanatizmi i ashpër.