

Prof. Dr. Maxhit Fahri

G A Z A L I U *

(Kundërshtuesi sistematik i neoplatonizmit)

Personaliteti më i madh që gjatë historisë islame i është kundërvënë filozofisë neoplatoniste, ka qenë fakihu, kelamisti, filozofi dhe sufisti el-Gazzaliu. I lindur në qytetin Tus të Horosanit më 1058 Gazzaliu qysh në moshë të re i është përkushtuar mësimin të fikhut nën kujdesin e Razkaniut, e pastaj shkon në Xhurxhan ku i vijon mësimet e tij tek Ebul Kasim el-Ismailiu. Mirëpo, mësuesi i tij më i madh ka qenë el-Xhujevniu, pishtari i kelamit esh'arij në kohën e vet. El-Xhujevniu e nxiti nxënësin e tij të shkëlqyer që të fillojë studimin e kelamit, filozofisë dhe logjikës. Shkaktar për futjen e tij në tasavvufin teorik dhe praktik ka qenë sufiu i famshëm i kohës el-Fermaziu (v. 1064).

Takimi i Gazzaliut me Nidhamul Mulkin, vezirin e sulltanit selçuk Melikshah, përbën një kthesë të rëndësishme në fatin e tij. Ky ministër i fortë dhe njëkohësisht doktrinist, me gjithë mend ndërmerr mbrojtjen e *akīdes* (besimit) sunnite dhe i kundërvihet heterodoksizmit shiit (ismailit) të hilafetit rival fatimij në Kajro. Këta të fundit, aq me sukses i përdornin armët e propagandës dhe të krimit në mbarë botën islame, saqë selçukët ishin të detyruar t'u përgjigjeshin me të njëjtin stil. Për këtë qëllim, në pjesën lindore të perandorisë, Nidhamul Mulki ngriti një sërë shkollash teologjike, të cilat u emërtuan me emrin e tij dhe në të cilat mësohej fikhu shafi'ij dhe kelami esh'arij.

Xhujevniu ishte drejtori i *nidhāmijjes* së Nishaburit deri në fund të jetës së tij (v. 1085). Paskëtaj, kjo detyrë kalon te nxënësi i tij për t'i shërbyer akides sunnite.¹

Me këtë rast, Gazzaliu pesë vjet me radhë (1091-1095) vijon mësuesinë në lëndën e fikhut dhe të kelamit si drejtor i *nidhāmijjes* së Bagdadit. Gjendja e trazuar e kohës dhe mbytja në mënyrë mizore e Nidhamul Mulkit më 1092 nga ana e agentëve ismailitë dhe pas pak edhe vdekja e sulltanit Melikshah, sikur shkaktoi që ai gradualisht ta humbë vullnetin për ligjërim. Sigurisht që, futja e tij në rrugën e tasavvufit praktik gjatë viteve 1093/94, ka kontribuar që ai ta kuptojë pavlefshmërinë e një profesioni që nuk është destinuar ta kërkojë të vërtetën apo t'i shërbejë Zotit.

Në veprën e tij *El-Munkidhu min ed-Dalāl* (*Shpëtuesi nga lajthitja*) që është një autobiografi mahnitëse e tij (është krahasuar me veprën *Confessions* të Shën Augustinit), Gazzaliu rrëfen

* Ky artikull përbën një pjesë prej librit të autorit në fjalë të titulluar *A History of Islamic Philosophy*, të përkthyer në gjuhën turke nga Kasim Turhan me titullin *İslam Felsefesi Tarihi*, Stamboll, 1992, f. 196-208.

¹ Shih: el-Subki, T. D., *Tabekāt el-Shāfi'ijjeh el-Kubrā*, IV, Kajro, 1324 (h.), f. 101; Jabre, F., "La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsideres a la lumiere des Tabaqat de Subki", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, I, 1954, f. 83 e tutje.

tregimin dramatik të vuajtjeve shpirtërore dhe mendore si dhe të dyshimit / skepticizmit të tij, ku përmend se në vitin 1095 në Bagdad, duke qenë në kulmin e famës së tij, e braktis profesionin e mësuesisë; përmend udhëtimet e tij nëpër Siri, Palestinë dhe Hixhaz; dhe pas 11 vjetësh sërish fillon mësimin në Nishabur, etj.² Mirëpo, kjo periudha e dytë arsimore e tij zgjat shumë shkurtë. Pas pesë vjetësh, më 1111, pushon jeta e tij aktive dhe e mbushur me plotë ndodhira.

Autobiografia e Gazzaliut drejtpërdrejtë na njofton me problemet mendore dhe psikike me të cilat është dashur të ballafaqohet ai gjatë tërë jetës së vet e sidomos gjatë periudhës së vuajtjeve të mëdha që pasoi menjëherë pas largimit të tij nga medreseja nidhamijje e Bagdadit. Gazzaliu rrëfen se, para se t'i kishte mbushur të njëzetat, ishte dhënë në mënyrë të zjarrtë pas arritjes së të vërtetës dhe se kishte qenë mjaft i shqetësuar me pasivitetin dhe naivitetin e njerëzve të rëndomtë që në mënyrë të verbër ndiqnin autoritetet dhe besimet e gjyshërve të tyre. Pas kësaj, vendos ta kërkojë “njohjen e saktë” të cilën e përkufizon si “njohje në të cilën kurrsesi nuk bën pjesë dyshimi”³, njohje kjo që do t'i kundërvihej edhe kundërshtimit të vërtetësisë së saj nga ana e një personi që tregon mrekulli. Vërtet, kur u rrek të hulumtonte në mos ekzistonte tek ai një njohje e këtillë, arriti të kuptonte se një njohje me tipare të këtilla mund të sigurohej vetëm nga shqisat dhe premisat evidente. Mirëpo, për ta shpënë deri në përfundim logjik këtë proces të dyshimit, ai ndjen nevojën për t'u siguruar nëse vërtet një njohje e këtillë është e saktë (*jakīn*). Në fund të këtij procesi të vështirë të dyshimit, vërtet kupton se ajo nuk ishte e saktë, sepse, në rastin e parë (të njohjes shqisore), shqisat japin gjykimet e veta për një send duke thënë se ai është i këtillë e i këtillë, mirëpo pak më vonë, gjykimi i tyre përgënjeshtrohet nga ana e arsyes. Për shembull, ne shikojmë hijen dhe gjykojmë se ajo është e palëvizshme, mirëpo pas pak kohësh detyrohemi të pranojmë se ajo nuk është e palëvizshme. Ose, kur shikojmë një send të largët, p.sh. një planet, ai shqisave tona u duket sa një monedhë e hekurt, mirëpo provat astronomike na detyrojnë të besojmë se ai, në të vërtetë, disa herë është më i madh edhe se planeti ynë (Toka).⁴

Në qoftë se përvoja shqisore nuk është e sigurt / e besueshme, atëherë, në të njëjtën mënyrë, as edhe njohja që e ofrojnë aksiomat e domosdoshme nuk janë të sigurta e të besueshme, sepse, ashtu siç do t'ia përkujtojnë ndjenjat Gazzaliut: ç'është ajo që e shtyn Gazzaliun që për sigurinë e aksiomave të domosdoshme të arsyes të mendojë ndryshe nga siguria e njohjes shqisore? Për këtë të dytën, arsyeja ishte ajo që na thoshte se është e dyshimtë; e tani, “a s'mund të ketë ndonjë autoritet më të lartë se mendja, i cili me paraqitjen e tij do të tregonte pavlefshmërinë e gjykimit të arsyes, ashtu siç pati vepruar më parë autoriteti i arsyes me gjykimin e shqisave?”⁵ Këtu, përngjasimi i ëndrrës është shumë domethënës. Si zakonisht ne besojmë në vërtetësinë / realitetin e sendeve që i shohim në ëndërr, mirëpo ky besim humbet posa të zgjohemi nga gjumi. E pra, ashtu siç thotë Pejgamberi a.s., a ka mundësi që zgjuarësia jonë (të qenët në zhgjendërr) krahasuar me jetën e pasvdekjes të jetë gjë tjetër pos gjumit?

Gazzaliu na rrëfen se këto dyshime e kanë munduar atë dy muaj me radhë si ndonjë sëmundje e vërtetë. Më në fund, shëndetin mendor e ka rifituar jo përmes përpjekjeve të tij, por “përmes lëshimit të një *nūri* (drite) në zemrën e tij nga ana e Zotit, *nūr* ky që ishte vërtet çelësi i shumë njohjeve”⁶. Atëherë ai kupton se kjo dritë nuk ishte punë rezonimi apo argumentimi, porse ishte “një mirësi hyjnore” të cilën Pejgamberi a.s. e kishte përkufizuar si “hapje të zemrës dhe

² Për udhëtimet shkencore të Gazzaliut shih: po aty, f. 94 e tutje.

³ Gazzaliu, Ebu Hamid, *El-Munkidh min ed-Dalāl*, Bejrut, 1959, f. 11. (Kjo vepër e Gazzaliut është përkthyer dhe botuar në gjuhën boshnjake nga Hilmo Neimarlija me titullin *Izbavljenje od zablude*, Sarajevë, 1989-sh.p.).

⁴ Po aty, f. 12.

⁵ Po aty, f. 13.

⁶ Po aty.

gatishmëri për ta pranuar Islamin”⁷. Shenjat e saj ishin tërheqja nga kjo botë e imagjinuar dhe orientimi kah bota reale.

Për sinqeritetin e Gazzaliut si dhe për rëndësinë e përdorimit të metodës së dyshimit është shkruar gjerë e gjatë. Është çështje tamam akademike nëse ajo që e ka shkruar ai në *el-Munkidh*-in e tij është regjistrim i vërtetë i përvojës së tij racionale dhe shpirtërore. Në këtë vepër një rëndësi të veçantë zë sinqeriteti i thellë i cili i përshkruan gjendjet e shpirtit se si ai një herë ballafaqohet me “dyshimin, e më pas e rifiton *īmānin* (besimin) nëpërmjet dritës hyjnore” e krejt më vonë si pajtohet që haptazi ta mbrojë kauzën e Ehli Sunnetit prej sulmeve të ithtarëve të risive e të gënjeshtreve.

Këtu ai i shqyrton katër grupe të mundshme të tyre të cilët, në shek. XI, ka zotëruar e vërteta (islame). Sikur kjo e vërtetë të mos gjendej tek asnjëra prej tyre, atëherë do të ishte tamam i pakuptimtë kërkimi i njohjes së sigurt në përgjithësi. Këto katër grupe i përbënin: kelamistët, ismailitët (*bātinijtë*), filozofët dhe *sufijtë* (mistikët).

Qëllimi i kelamit, të cilin ai e shqyrton fillimisht, është ruajtja e besimit të Ehli Sunnetit dhe mbrotja e tij prej sulmeve të novatorëve (*bid’atxhinjve*). Gjatë kësaj ruajtjeje dhe mbrojtjeje kelamistët nisen dhe shërbehen me disa premisa të cilat vetvetiu nuk janë të sigurta e të prera, por që mund të pranohen nga ana e Kur’anit dhe e konsenzusit (*ixhmā’it*) të Ummetit. Për këtë arsye, kjo degë shkencore, edhe pse në bazë është e dobishme, ajo nuk mund të shpiejë te siguria që nuk i lë vend dyshimit, gjë të cilën Gazzaliu gjithsesi mendohej ta arrinte⁸.

As doktrina e ismailitëve, që në kohën e tij njiheshin si *Ta’līmijeh*, nuk mundi ta shuante etjen e Gazzaliut. Sipas bazës së doktrinës ismailite, njohja e së vërtetës nuk mund të arrihet pa mësues. Ky mësues duhet të jetë i pagabueshëm, prej mësimeve të të cilit nuk do të kemi kurrfarë dyshimi, është pra, vetë *imāmi*, ashtu siç e quajnë ismailitët. Mirëpo, këtu parashtrohet pyetja: ç’janë shenjat e një imami të këtillë të pastër, të pagabueshëm (*el-ma’sūm*) dhe ku gjendet ai? Muslimanët kanë vetëm një mësues të pagabueshëm, e ai është Pejgamberi a.s. Ismailitët edhe pse e pranojnë autoritetin e Pejgamberit a.s., pohojnë se ai është i vdekur. Si përgjigje ndaj kësaj prove mund të pohohet se edhe imami është, po kështu, i paarritshëm, edhe pse thuhet se ai nuk ka vdekur, porse është i fshehur (*el-gāib*)⁹.

Megjithëse në veprat e tij Gazzaliu ashpër i kundërshton ismailitët dhe nëngrupet e tyre¹⁰, akoma më të forta e më të ashpra janë kritikata e tij drejtuar neoplatonistëve muslimanë. Dhe, natyrisht, që në këto kritika na interesojnë. Reaksioni i Ehli Sunnetit kundër racionalizmit në përgjithësi dhe kundër filozofisë greke në veçanti, që deri më atëherë gati-gati në mënyrë spontane kishte mbetur i fshehur, del në skenë me sulmet që Gazzaliu ua drejton neoplatonistëve muslimanë, në veçanti Farabiut dhe Ibni Sinasë. Autorët e mëhershëm sunnitë janë mjaftuar vetëm me refuzimin e racionalizmit apo me qortimin e tendencave filozofike dhe këtë e kanë bërë ose për hir të besimit të tyre, ose për hir të armiqësisë ndaj të huajve (ksenofobisë). Gazzaliu, edhe pse e ndante të njëjtin mendim me Ehli Sunnetin, kishte kuptuar se për t’i konstatuar dhe shfaqur mospajtueshmëritë doktrimore të një shkence (filozofie), duhet qenë “i urtë sa edhe të urtit më të mëdhenj të asaj lëmie”¹¹ apo edhe më i përgatitur se ata. Nga shkaku se askush përpara tij nuk i ishte futur kësaj detyre të vështirë, Gazzaliu e ndjen veten të detyruar t’i rreket kësaj pune. Me

⁷ Kur’ani, 6:125.

⁸ Gazzaliu, po aty, f. 16.

⁹ Po aty, f. 29 e tutje. Sipas ismailitëve imami i shtatë, kurse sipas imamitëve imami i dymbëdhjetë është në fshehtësi (*gajbūbeh*) dhe do të paraqitet sërish kah fundi i jetës në këtë botë.

¹⁰ Kritikata më të hollësishme të Gazzaliut kundër ismailitëve gjenden në veprën *Fedāih el-Bātinijeh*, Kajro, 1964.

¹¹ Gazzaliu, *el-Munkidh*, f.18.

këtë rast, pasi ai afro 300 nxënësve u ligjëronte tema fetare në nidhamijjen e Bagdadit, në kohët e lira ai u dha pas studimit të filozofisë. Edhe pse nuk e përmend në autobiografinë e tij, me sa kemi parë, në Nishabur ai pati hedhur hapat e parë në këtë drejtim si nxënës i Xhurvejniut¹². Për t'u besuar është fakti se studimit sistematik të filozofisë i është përkushtuar në këtë periudhën e dytë. Sipas vetë sqarimeve të tij, ai, për tri vjet radhazi ka mund që “me ndihmën e All-llahut” t'i zotërojë tërësisht shkencat filozofike. Fryti i viteve të studimit të filozofisë ishte vepra e tij e titulluar *Mekāsīdu el-felāsīfeh (Qëllimet e filozofëve)*¹³, në të cilën kishte për qëllim që fillimisht t'i shtronte mësimet e filozofëve të cilat më vonë do t'i kundërshtonte në një vepër tjetër që do ta shkruante. Ky shpjegim i tij lidhur me parimet e neoplatonistëve muslimanë ishte realizuar me një mjeshtri aq të madhe, sa që një lexues i pavëmendshëm mund të mendonte se kjo mund të ishte vepër e një neoplatonisti të vërtetë, ashtu siç patën vepruar dijetarët skollastikë të shek. XIII kur Dominicus Gundissalinus-i u paraqit me përkthimin e tij në gjuhën latine *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*.

Kjo ishte arsyeja përse aty kah fundi i Mesjetës kishte marrë dhenë mendimi kinse Gazzaliu ishte një neoplatonist i vërtetë i cili e ndiqte Ibni Sinanë dhe të tjerët¹⁴.

Frytet e tjera të Gazzaliut në studimin e filozofisë hasen në veprën e tij *Mi'jār el-'Ilm (Kriteri i shkencës)* që është një manual i rëndësishëm lidhur me logjikën e Aristotelit. Kjo vepër, bashkë me *Mekāsīd-in* dhe *Tehāfut-in* përbën një trilogji filozofike tejet të rëndësishme për studimin dhe hulumtimin e historisë së mospajtimeve dhe konfrontimeve midis kelamistëve dhe filozofëve muslimanë.

Sido që të jetë, në këtu nuk na intereson kontributi i Gazzaliut në përhapjen e neoplatonizmit, sepse, ashtu siç shprehet qartë edhe vetë ai, nuk ka për qëllim avansimin, por kundërshtimin e tij. Me të vërtetë, përkryeshmëria të cilën e zotëronin Farabiu dhe Ibni Sinai, që ishin dy caqet më të mëdha të sulmeve të tij, thujse pamundësonin ndonjë kontribut më kreativ në këtë drejtim. Kontributi kryesor dhe më i rëndësishëm i Gazzaliut është se ai është reshtuar në radhët e atyre që ishin kundër filozofisë dhe se është orvatur që në një bazë filozofike të dëshmojë mospajtueshmëritë / kundërshtitë e filozofëve. Këtu edhe qëndron rëndësia e tij në historinë e mendimit filozofik islam.

Motivi kryesor që e shtyt Gazzaliun për ta shkruar veprën *Tehāfut el-felāsīfeh (Inkoherenca e filozofëve)* shprehet qartë se është motiv fetar. Ajo që e ka motivuar atë në shkrimin e kësaj vepre thotë se është gjendja e cila, një grup të vogël mendimtarësh të lirë, për shkak të pavlefshmërisë së niveleve të tyre ideore, i ka shtyrë në refuzimin e parimeve të besimit islam dhe në mospërfilljen e ibadeteve bazë të tij. Ata në këtë drejtim i kanë përkrahur lajkatimet / miklimet e përhapura që janë ushqyer ndaj filozofëve antikë prej Sokratit e deri tek Aristoteli, duke menduar, gabimisht, se edhe ata kanë qenë të pafe si këta. Mirëpo, sikur këta t'i ishin futur zahmetit e t'i studionin mësimet e atyre filozofëve, do ta kishin parë se “çdo më i vlefshmi ndër të hershmit dhe të vonshmit”¹⁵, ka besuar në dy parimet bazë të fesë, gjegjësisht në vërtetësinë e ekzistencës së All-llahut xh.sh. dhe të botës së paskëtajshme. Mospajtimet e tyre vetëm sipërfaqësisht i prekin bazat e besimit.

Për të dëshmuar këtë pohim Gazzaliu bën ndarjen dhe dallimin midis shkencave filozofike që nga aspekti fetar janë tërësisht të padëmshme si: matematika dhe logjika dhe shkencave që përmbajnë

¹² Jabre, po aty, f. 78.

¹³ Gazzaliu, *Mekāsīd el-Felāsīfeh*, Kajro, 1331 h., f. 31 e tutje.

¹⁴ Salman, D., “Algazel et les Latins”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-36, f. 103-127.

¹⁵ Gazzaliu, *Tehāfut el-Felāsīfeh*, Bejrut, 1927, f. 6.

një sërë absurdesh dhe gabimesh të filozofëve siç janë shkencat natyrore dhe metafizika¹⁶. Tre janë këta filozofët që duhen përmendur në veçanti: Aristoteli-rregulluesi dhe plotësuesi i shkencave filozofike si dhe Farabiu e Ibni Sinai – komentuesit më të aftë e më të besueshëm të filozofisë aristoteliane në Islam¹⁷. Do ta kishte lehtësuar në masë të madhe kritikën ndaj filozofisë kundërshtimi i argumentuar i mendimeve të këtyre tre filozofëve duke i lënë mënjanë, me këtë rast, më të vegjlit.

Kësisoj, sulmi racional i Gazzaliut është i drejtuar drejtpërdrejtë kah dy neoplatonistët më të shquar islamë dhe tërthorazi kah mësuesi i tyre Aristoteli. Më saktë, ai numëron gjashtëmbëdhjetë probleme metafizike dhe katër natyrore (fizike) që haptazi kanë të bëjnë me fenë dhe për të cilat duhet të vetëdijësohen besimtarët e fjetur. Nga këto, sidomos tri janë problemet që nga aspekti fetar janë tejet të liga dhe pasuesit e tyre sipas parimeve islame meritojnë të quhen jobesimtarë. Këto tri probleme janë: pafillueshmëria (*kidem*) e botës, Zoti i di / njëh vetëm gjeneralet (idetë e përgjithshme) dhe se ringjallja nuk do të jetë fizike (trupore)¹⁸. Për shtatëmbëdhjetë problemet tjera njeriu nuk mund të quhet jobesimtar, por vetëm novator (*bid'atxhi*). Shumica prej këtyre problemeve janë mbrojtur edhe nga novatorë të tjerë islamë, si Mu'tezilet, prandaj këto nuk duhet barazuar me largimin nga feja (*irtidāt*), pos interpretimeve të ngushta dhe tendencioze të cilat Gazzaliu përpikëj t'i kundërshtonte.

Pafillueshmëria e botës

Çështjen e parë që e shqyrton *Tehāfut*-i i Gazzaliut është pafillueshmëria (*kidem*) e botës që e patën pretenduar Aristoteli dhe neoplatonistët muslimanë. Ashtu siç kemi parë, në përvetësimin e idesë së emanacionit të botës ata u larguan nga trangu kryesor i Islamit sunnit. Pasojat që i parmbante pretendimi për pafillueshmërinë e botës, kelamistët i patën hetuar qysh prej kohës së Esh'ariut, mirëpo me përjashtim të Ibni Hazmit (v. 1064), në periudhën para Gazzaliut nuk ka patur ndonjë ndërmarrje sistematike që do t'i sqaronte dhe kundërshtonte këto pasoja. Atë që përmbanin polemikat e kelamistëve kundër kësaj teze ishte pohimi se kjo binte ndesh me botëkuptimin kur'anor për krijimin nga hiçi (*ex nihilo*) dhe se si pasojë nënkuptonte një kufizim arbitrar të fuqisë absolute të Zotit.

Gazzaliu thotë se idetë e filozofëve lidhur me përhershshmërinë e botës ndahen në tri grupe: 1) mendimi i shumicës dërmuese të re e të hershme që besojnë në pafillueshmërinë e saj, 2) mendimi i Platonit i cili beson se bota është krijuar brenda kohës (*hādith*)¹⁹, dhe 3) mendimi i Galenit i cili nuk jep ndonjë gjykim të caktuar lidhur me këtë çështje²⁰.

¹⁶ Gazzaliu, po aty, f. 6; krahaso: *el-Munkidh*, f. 20.

¹⁷ Po aty, f. 9.

¹⁸ Po aty, f. 376; *el-Munkidh*, f. 23.

¹⁹ Po aty, f. 21 e tutje. Mendimi i Platonit transmetohet me rezervë, sepse disa pretendojnë se ai nuk ka patur ndonjë mendim të këtillë. Komentuesi i tij grek Aristoteli (*Physics*, 251b 17; *De Caelo* 280a 30) thotë se Platoni në veprën e tij *Timaeus* 38b' ka për qëllim krijimin e përbashkët të botës dhe të kohës. Nga ana tjetër, Ksenokrati, duke i ndjekur platonistët dhe neoplatonistët, pohon se përgjithësisht Platoni ka besuar në pafillueshmërinë e botës, mirëpo ai në mënyrë figurative ka përmendur krijimin në kohë. Shih: Taylor, A. E., *Plato*, Londër, 1960, f. 442.

²⁰ Sa i përket mendimit të Galenit thuhet se ai këtë e ka shprehur në veprën e tij *Të besuarit e Galenit*. Krahaso: Gazzaliu, *et-Tehāfut*, f. 21; Fahrudin er-Razi, *el-Muhassal*, Kajro, 1323 h., f. 86.

Kur Gazzaliu e kundërshton mendimin sipas të cilit bota nuk ka fillim, ai pohon se ajo është krijuar brenda kohës (*hādith*) sipas caktimit të përgjithmonshëm të Zotit²¹. Ai, me këtë rast refuzon pohimin sipas të cilit mund të mendohet se brenda kohës që zgjat prej vullnetit të përgjithmonshëm të Zotit e deri te krijimi i botës Zoti nuk ka patur mundësinë dhe fuqinë për ta krijuar atë. Gazzaliu mendon se ky pretendim nuk ka ndonjë mbështetje të fortë dhe se është një pretendim dogmatik²².

Më pas, shtrohet edhe një provë matematikore kundër neoplatonistëve. Pafillueshmëria e botës logjikisht kërkon që numri i rrotullimeve të sferave nga aspekti i fillimit të jetë i pafund. Mirëpo, ne e dimë se këto rrotullime mund të na shërbejnë si bazë për llogaritje matematikore. P. sh. rruzulli i diellit rrotullimin / sjelljen e saj e mbaron brenda një viti, ai i Saturnit brenda 30, i Jupiterit brenda 12 dhe ai i yjeve të ngulitura (stabile) brenda 36 000 vjetësh. Përpjesëtimet e fundit midis rrotullimit të diellit dhe të rruzujve të tjerë mund të jepen si vijon: 1/30, 1/12 dhe 1/36 000. Ky përfundim e përgënjeshton tezën sipas së cilës këto rrotullime janë të pafund dhe se janë paraqitur brenda një kohe të pafund²³.

Pos kësaj, këto rrotullime janë ose teke, ose çifte dhe përfundimisht duhet të kenë fundin e tyre. Sepse e pafundmja nuk është as teke, as çifte, sepse, edhe pse mund të rritet me një shtim të pakufizuar në kohë, ajo sërish mbetet e pafund. Përkundër të gjitha këtyre provave, neoplatonistët vazhdojnë të pretendojnë se numri i shpirtave (*nefseve*) që janë të ndara nga trupi, mund të jetë i pafund, ashtu siç kishte pohuar më parë Ibni Sinai²⁴, përkundër kontradiktave logjike që u nënshtrohet botëkuptimi për pafundësinë praktike.

Me rastin e kundërshtimit të provave të Ibni Sinait lidhur me mendimin se Zoti është para botës jo nga aspekti kohor, por nga ai esencial (*dhātij*), Gazzaliu merr një qëndrim të prerë për të mbështetur idenë se edhe koha është e krijuar. Kur themi se Zoti është para botës, sipas kësaj ne nënkuptojmë se Zoti ka qenë para se të ketë qenë bota dhe se akoma vazhdon të jetë bashkë me botën. Atë që e dëshmojnë këto dy premisa është ekzistimi (të qenët) i një Qenieje (Zotit) dhe më pastaj të qenët bashkë e dy qenieve²⁵. Të mendosh ekzistimin e një sendi të tretë (kohën), është një mashtrim i imagjinatës e cila na detyron t'i mendojmë dy qeniet bashkë me këtë qenien e tretë.

Sa i përket mendimit se bota, para se të krijohet ka qenë e mundshme; nuk është e domosdoshme të ketë patur një mbështetje (*substratum*) të përgjithmonshme që në vete përmban mundësinë (*possibility*), ashtu siç pretendonin neoplatonistët. Sepse, sipas këtij mendimi, jo vetëm e mundshmja (*el-mumkin*), por edhe dy të kundërtat e saj – e pamundshmja (*el-mumteni*) dhe e domosdoshmja (*el-vāxhib*) - do të kërkonin një mbështetje të këtillë dhe kjo, natyrisht, është e pamundshme. E mundshmja, e pamundshmja dhe e domosdoshmja, në të vërtetë, kanë vetëm një realitet konceptual, ashtu si gjithë entitetet e përbashkëta. Ajo që vërtet ekziston është vetëm esenca (*dhāt*), kurse ato (e mundshmja...) janë vetëm attribute të saj²⁶.

Çështjen e dytë që e trajton *Tehāfut*-i është ajo që ka të bëjë me vazhdimësinë dhe përhershmerinë, që është një çështje për të cilën thuhet qartazi se ka shkaktuar edhe problemin e

²¹ Gazzaliu, po aty, f. 29.

²² Po aty, f. 3. Ky argument sikur është marrë prej Jahja el-Nahviut dhe Simplici këtë e ka cituar në komentimin e tij të *Physica*-s së Aristotelit (*Diel*, 1179, 15-27). Krahi: Ibn Rushdi, *Tehāfut et-Tehāfut*, II, Bejrut, 1930, f. 7.

²³ Për diskutimin e kësaj çështjeje shih: Marmura, M., "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", *Mediaeval Studies*, XXII, 1960, f. 232 e tutje.

²⁴ Gazzaliu, *et-Tehāfut*, f. 53.

²⁵ Po aty, f. 70 e tutje.

²⁶ Po aty, f. 103 e tutje.

pas-përhershmërisë (*post-eternity*). Edhe kjo çështje i përmban të njëjtat vështirësi kelamiste me ato të problemit të para-përhershmërisë (*preeternity*). Grupi i pikave prej 3-11 ka të bëjë me Zotin dhe cilësitë e Tij. Në pikën e tretë, gjithnjë në kontekstin neoplatonist, shtrohet pyetja bazë nëse Zoti, vërtet mund apo s'mund të përshkruhet si Krijues apo *es-Sāni'* (Ngritës, Artist) i botës. Sepse, sipas neoplatonistëve, bota ka lindur (emanuar) në mënyrë të domosdoshme nga Zoti (sipas tyre i Pari) ashtu siç lind pasoja nga shkaku apo drita nga dielli. Nga ana tjetër, vepruesi i vërtetë (Zoti) duhet të jetë i vetëdijshëm dhe i lirë. Për këtë arsye, sipas filozofëve, Zoti vetëm figurativisht (*mexhāzen*) mund të cilësohet si *Sāni'* i botës.

Për më tepër, sipas tyre, është e pamundshme të thuhet se bota, që është e pafillim, është krijuar. Sepse “të krijosh” ose “të bësh” nënkupton foljen “nga hiçi të sjellësh një send në qenie / ekzistencë”²⁷. Po kështu, neoplatonistët janë të mendimit se nga njëshi mund të dalë vetëm një (*ex uno non fit nisi unum*). Mirëpo, meqë Zoti është një dhe meqë bota është shumësi, atëherë nuk i mbetet ndonjë kuptim thënies se Zoti është Krijuesi i botës. Në të vërtetë, sipas premisave të tyre, del përfundimi se “nga njëshi mund të dalë (emanuojë) vetëm një seri e njëshave, gjegjësisht e qenieve të thjeshta”. Sa i përket shumësisë së botës, respektivisht qenieve të përbëra, asnjëra nga premisat e neoplatonistëve nuk mund ta shpjegojë prejardhjen e tyre.

Ekzistenca e Zotit dhe atributet e Tij

Për më tepër, neoplatonistët nuk kanë mundësi të dëshmojnë as edhe ekzistencën e Zotit (Çështja IV). Proven (argumentin) e vetme që e kanë ata është pamundësia për të shkuar në një kthim të pafund dhe, përfundimisht, mbështetet në domosdoshmërinë e ndaljes të një shkak i pashkak në serinë e lidhjes shkak-pasojë. Mirëpo a) sipas tyre, trupat (bota) janë të pafillim dhe si rezultat nuk u nevojitet ndonjë shkak, dhe b) duke u nisur nga teza e tyre rreth pafillueshmërisë së botës, meqë deri më tani ka patur një seri të pasojave të pafund, atëherë nuk është e pamundur as edhe një seri e pafund. Disa prej tyre, ashtu siç shohim tek Ibni Sinai, pranojnë madje se mund të ekzistojë një numër i pafund i shpirtave (*nefseve*), që janë të ndarë nga trupat²⁸.

Gazzaliu më pas i kthehet çështjes së attributeve (*sifāt*) të Zotit. Neoplatonistët nuk mund ta dëshmojnë as njëshmërinë (*tevhīdin*) e Zotit (Çështja V). Baza e argumentit të tyre është kjo: nëse ne pranojmë dy qenie të domosdoshme, domosdoshmëria në fakt nuk mund t'u takojë të dyjave prej tyre, por mundet vetëm përmes një shkak, që përfundimisht, sipas kësaj, Qenia e Domosdoshme bëhet pasojë, gjë kjo që është absurde. Ky argument nuk është i drejtë, sepse i pabazë është dallimi që bëhet midis “I Domosdoshëm vetvetiu” (*el-Vāxhib li dhātihī*) dhe “I Domosdoshëm prej të tjerëve” (*el- Vāxhib li gajrihī*). Në të vërtetë, neoplatonistët përgjithësisht edhe i mohojnë atributet e Zotit (Çështja VI). Këto attribute, sipas tyre, janë aksidenca (*'arad*) të esencës (*dhāt*) dhe që këtej kërkojnë shumësinë dhe jodomosdoshmërinë (*contingency*) e lëndës. Ata pohojnë se asnjëra prej attributeve të Zotit nuk mund të jetë e kufizuar dhe, njëkohësisht,

²⁷ Po aty, f. 136 e tutje.

²⁸ Po aty, f. 172 e tutje.

pranojnë se Ai është i gjithdijshtëm (*el-Alīm*), pra ka atributin e dijes pa marrë parasysh se ç' duhet nënkuptuar më të²⁹.

Problemi i dijes (njohjes) së Zotit është ç'ështëja e dytë për të cilën Gazzaliu i akuzon neoplatonistët (për mosbesim). Prandaj duhet t'i shtrojmë e studiojmë gjerë e gjatë kundërshtimet e tij. Në çështjen XI bisedën e fillon me sqarimin e mendimit të Islamit (esh'arizmit) lidhur me njohjen e Zotit. Sepse veprimi i dëshirës (*el-Irādeh*) nënkupton njohjen e sendit që dëshirohet. Meqë e gjithë bota është dëshiruar nga ana e Zotit, atëherë ajo e tëra njihet nga Ai dhe është krijuar me njohjen dhe vullnetin e Tij³⁰. Pos kësaj, të njohësh e të dëshirosh do të thotë të jesh edhe i gjallë (*el-Hajj*). Për këtë arsye, neoplatonistët, që Zotin e xhveshin prej të gjitha attributeve esenciale (*dhātijjeh*), arrijnë në këtë përfundim: "I Urti i të urtëve dhe Shkaku i shkaqeve nuk di asgjë për atë që ndodh në botë. (Atëherë duhet pyetur ata) përpos çështjes se Ai e njeh vetveten, ç'dallim ka ndërmjet Tij dhe të vdekurit? Ç'epërsi ka kjo njohje e vetvetes kur të bashkohet me mosnjohjen e asnjë sendi?"³¹.

Prandaj, filozofët që mohojnë vullnetin e Zotit, nuk mund të dëshmojnë se Zoti ka edhe dijen e Tij. P.sh. baza e argumentit të Ibni Sinasë lidhur me këtë çështje është kjo: I Pari (Zoti), që tërësisht është jomaterial, duhet të jetë racio e pastër (*el-'aklu el-mahd*) dhe së këndejmi të dijë çdo send, sepse pengesa e vetme e dijes / njohjes është materia³². Mirëpo, Ibni Sinai dhe vëllezërit e tij neoplatonistë nuk mund të dëshmojnë se Zoti është arsye (*racio, el-'akl*), sepse prej kësaj premise rezulton vetëm se Ai nuk është një qenie materiale. E nga ky propozicion mund vetëm të përfundojmë se i Pari nuk është material, nuk është aksidencë e ndonjë sendi material dhe se Ai qëndron vetvetiu. Si përfundim, të pretendosh se Ai është arsye nga shkakun se e njeh vetveten apo sendet e tjera, do të thotë vetëm të pandehësh se e ke argumentuar çështjen. Mirëpo, a mund të pretendohet se Ai është arsye (*el-'akl*) vetëm duke u mbështetur në pandehjen (supozimin) se Ai e njeh vetveten dhe sendet e tjera? Kjo zaten është ajo pika e diskutueshme³³.

Për filozofët mund të pohohet se ata nuk kanë mohuar se bota është vepër e Zotit, porse nuk kanë pranuar se atë Zoti e ka dëshiruar në kohë. Sepse ata nuk e kundërshtojnë propozicionin e përgjithshëm sipas të cilit vepruesi domosdo e njeh veprën e vet. Zoti që e ka krijuar "të përgjithshmen" (universalen, *el-kull*) tekefundit duhet ta dijë atë që e ka krijuar³⁴.

Gazzaliu këtyre kundërshtimeve u kundërvihet me tri arsye: 1) Sipas neoplatonistëve, bota ka dalur (emanuar) prej Zotit "me një domosdoshmëri natyrore" ashtu siç del drita prej diellit. Është e qartë se një dalje e këtillë nuk kërkon as dëshirën e as mendimin e vepruesit. 2) Disa (p.sh. Ibni Sinai) pretendojnë se emanimi i "së përgjithshmes" është rezultat i dijes së Tij për këtë "të përgjithshme" dhe se kjo dije është e njëjtë me esencën (*dhāt*) e Zotit. Mirëpo ky pretendim, si në pikën e parë, nuk pranohet nga ana e filozofëve, të cilët emanacionin e karakterizojnë me domosdoshmëri të natyrshme. 3) Edhe sikur të pranohet versioni i dytë i emanacionit, rezultati i vetëm që do të rrjedhojë është se Zoti e di vetëm qenien e parë që është vepër e Tij, gjegjësisht vetëm Intelektin e parë, i cili pastaj radhazi e di / njeh atë që emanon prej tij dhe kjo vazhdon kështu pandërprerë përgjatë tërë shkallëve të emanacionit. Sipas këtij versioni, ndërkaq, del se Zoti nuk e njeh "të përgjithshmen"³⁵.

²⁹ Po aty, f. 210 e tutje.

³⁰ Po aty, f. 182.

³¹ Po aty, f. 211.

³² Po aty, f. 212.

³³ Po aty, f. 214.

³⁴ Po aty, f. 216.

³⁵ Po aty, f. 221 e tutje.

Në të vërtetë, prej premisave të filozofëve nuk nënkuptohet as edhe se Zoti e njih vetveten (*esencën, dhāt*) (Çështja XII), sepse ne, njohjen e vetvetes e nxjerrim (konkluojmë) nga realiteti i të qenët gjallë, kurse atë radhazi nga dija dhe vullneti. Filozofët, ashtu siç pamë, me atë që mohojnë se Zoti ka vullnetin e vet, nuk mund të dëshmojnë se Ai e njih vetveten dhe çfarëdo një send tjetër që del prej Tij. Filozofët, në bazë të besimit që kanë, duhet të mohojnë se Zoti ka atributet e dijes, të pamurit e të dëgjuarit (sipas shumicës së muslimanëve këto i referohen Zotit si attribute), sepse këto attribute, sipas tyre, nuk indikojnë (kallëzojnë) Zotin, por mangësitë në tërësi që janë lëndë (predikat) të krijesave³⁶.

Nga botëkuptimi islam, ana më e mprehtë që ka të bëjë me njohjen e Zotit është mohimi se Zoti i di të pjesshmet (partikularet). Kur'ani qartë shprehet (34:3) se “Atij nuk mund t’i fshihet as në qiej e as në tokë sendi sa grimca, e as më i vogël e as më i madh, vetëm se janë regjistruar në librin e qartë”. Filozofët, si Ibni Sinai, që pranojnë se Zoti përveç vetvetes i njih edhe sendet, sërish kanë pohuar se dija e Tij është në mënyrë “të përgjithshme”. Ajo nuk u nënshtrohet kufizimeve kohore dhe vendore, ashtu siç ndodh me dijen “e pjesshme” (*el-xhuz’ijj*). Për këtë arsye, Zoti, një ndodhi (p.sh. zënien e diellit) e di një të njëjtën kohë, qoftë para, qoftë pasi të ndodhë ajo, sepse Ai, tekefundit, *a priori* e di lidhjen shkakore prej së cilës rrjedh / shkaktohet ajo. Po kështu, Ai e di edhe njeriun si individ, p.sh. Ai e di Zejdin apo Amrin, nga shkakut se e di “njeriun absolut”, pra atë që nuk është i varur prej rrethanave të kohës dhe të vendit. Entitetet e pjesshme apo aksidentale, ose determinimet vendore-kohore (*spatiotemporal*) që individin e dallojnë prej individëve të tjerë janë lëndë të përvojave shqisore të cilat nuk i ndanë (zotëron) edhe Zoti³⁷.

Në kundërshtimin e tij Gazzaliu e mbron mendimin se dija e Zotit vërtet është e pavarur prej rrethanave kohore dhe vendore. Mirëpo, kjo nuk e pengon atë që të mos ketë lidhje me të pjesshmet (*el-xhuz’ijjāt*), të cilat u nënshtrohen këtyre rrethanave. Ndryshimet me të cilat ballafaqohet ky lloj i njohjes nuk kërkojnë edhe ndryshimin në vetë esencën e njohësit, përkundrazi, njohja e tij kërkon ndryshimin e relacionit me sendin që vazhdimisht ndryshon.

Në qoftë se pohohet se edhe këto relacione bëjnë pjesë në përkufizimin e sendit dhe se, sërish, ndryshimi i pasojave do të kushtëzojë ndryshimin e domosdoshëm të njohësit, atëherë mund të jepet kjo përgjigje: në qoftë se kjo është e drejtë atëherë, meqë edhe njohja e të përgjithshmeve kërkon lidhshmëri (relacione) të ndryshme me njohësin, detyrimisht do të duhet të pranojmë edhe ndryshimin e njohësit. Për më tepër, këto të përgjithshme (universale) për nga numri janë të pafundme. Nuk është e qartë se, duke u mbështetur në provat e filozofëve, si mund të mbrohet dija e Zotit përderisa nuk pranohet fakti se ndryshimet apo shumësia e sendeve detyrimisht nuk e kushtëzojnë edhe ndryshimin e njohësit³⁸.

Kjo nuk mund të konkludohet as edhe prej premisë së neoplatonistëve sipas së cilës “Qenia e Amshueshme (Zoti) nuk pëson ndryshime”. Nga ana tjetër, bota (që sipas tyre është e amshueshme) i nënshtrohet procesit të ndryshimit. Sa i përket mangësimin të përhershmerisë së Zotit që do ta shkaktojë lidhja e dijes së Tij me sendin që ndryshon, ne nuk na duket më i madh se mangësimi që e shkakton pohimi i filozofëve sipas të cilit çdo gjë lind nga Zoti me një “domosdoshmëri të natyrshme” pa dijen apo caktimin e Tij³⁹.

³⁶ Po aty, f. 227.

³⁷ Po aty, f. 232 e tutje.

³⁸ Po aty, f. 237.

³⁹ Fakhry, M., *Islamic Occasionalism*, Londër, 1958, f. 56 e tutje.

Refuzimi i kauzalitetit

Në pjesën e *Tehāfut*-it që ka të bëjë me natyrën, Gazzaliu i shqyrton dy çështje me rëndësi: refuzimin e domosdoshmërisë së lidhjes kauzale dhe ringjalljen e trupit. E para (Çështja XVII) është një çështje me rëndësi të cilën kelamistët që para dy shekujsh e kishin thurur kundër filozofëve në përgjithësi dhe kundër peripatetikëve në veçanti. Tendenca e këtyre të fundit (filozofëve) që në rendin natyror “shkaqeve sekondare” t’u japin një pozitë të caktuar, nga ana e kelamistëve është pranuar me kundërshti ngase kjo tendencë bie ndesh me botëkuptimin kur’anor lidhur me Zotin sipas të cilit Ai të gjitha planet e mëdha kosmike i realizon me urtësi dhe në mënyrë të drejtpërdrejtë pa patur nevojë për ndonjë ndërmjetës⁴⁰. Ashtu siç kemi parë edhe më parë (në kapitujt e mëparshëm të tekstit-sh.p.), metafizika okazionaliste e atomeve dhe aksidencave e zhvilluar nga kelamistët e shek. IX, ishte modeluar kryekëput për mbrojtjen e pavarsisë absolute të Zotit prej të gjitha kushteve dhe rrethanave natyrore apo të ndonjë karakteri tjetër. Me përjashtim të disa kelamistëve mu’tezilitë⁴¹ të cilët e shpikën nocionin e “*tevel-ludit*” si një masë teorike për të mos e harruar ndikimin e vepruesve natyrorë, kelamistët islamë e refuzuan ekzistimin e “shkaqeve dytësore” ngase nuk përputhej me njëshmërinë dhe mbisundimin e Zotit në botë. Mirëpo, Gazzaliu ishte kelamisti i parë i cili e mori mbi vete refuzimin sistematik të konceptimit të lidhjes së domosdoshme kauzale (shkakore). Në këtë drejtim, ai si duket ka rënë nën ndikimin e skeptikëve grekë të shkollës së Pyrrhon-it.

Diskutimi për kauzalitetin fillon me këtë propozicion: “lidhja e ndërsjellë (*correlation*) midis sendeve të quajtura shkak dhe pasojë nuk është e domosdoshme”; sepse vetëm atje ku ka implikim logjik mund të pranohet një korrelacion i domosdoshëm. Mirëpo është e qartë se nuk mund të pohohet një korrelacion i këtillë midis dy situatave apo ndodhive të ndryshme, si: ushqimi dhe ngopja, prekja e zjarrit dhe djegia, këputja e kokës dhe vdekja etj. Shkaku i korrelacionit që haset ndër ngjarjet që ndodhin së bashku në fushën e mjekësisë, astronomisë dhe të arteve është vetëm veprimi i përgjithmonshëm bashkues i Zotit. Mirëpo, ashtu siç ndodh te ngjarjet që muslimanët përgjithësisht i quajnë *mu’xhize* (mrekulli), përkundër zgjidhjes (prishjes) së këtij bashkimi, logjikisht është e mundshme që rezultatet të paraqiten qysh në fillim pa shkaqet gjegjëse⁴².

Ta marrim gjendjen e zjarrit në relacion me pambukun. Filozofët pohojnë se zjarri është shkaktar për ndezjen e pambukut; ndërsa ne, thotë Gazzaliu, pohojmë se vepruesi i vërtetë në këtë proces është vetë Zoti drejtpërdrejtë ose tërthorazi përmes ndonjë meleku. Meqë zjarri është i pashpirt (*xhāmid*) s’mund të thuhet se ai është shkaktar i ndonjë sendi. Provën e vetme që e parashtrojnë filozofët është vështrimi dhe konstatimi ynë se ngjarja e ndezjes paraqitet si rezultat i takimit me zjarrin; mirëpo vështrimi na tregon vetëm se ndezja paraqitet gjatë takimit me zjarrin e jo se zjarri është shkaku i ndezjes apo se vërtetë është shkaku i vetëm i mundshëm i saj.

Ose, le ta marrim jetën dhe zhvillimin në relacion me kafshën. Është e qartë se as fuqitë lëvizëse (si p.sh. fuqitë njohëse), që gjenden në spermën e kafshës nuk janë rezultat i katër entiteteve të para*. Po as babai, i cili spermën e lëshon në mitrën e nënës, nuk është shkaktar i jetës, i dëgjimit

⁴⁰ Fakhry, M., “Some Paradoxical Implications of the Mu’tazilite View of Free Will”, *Muslim World*, XLIII, 1953, f. 98-108.

⁴¹ Van Den Bergh, S., *Averroes’ Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, Londër, 1954, I, Introduction, f. XXIX e tutje dhe II, në vende të ndryshme.

⁴² Gazzaliu, *et-Tehāfut*, f. 276 e tutje.

* Pra, thatësia dhe lagështia, nxehtësia dhe ftohtësia.

dhe i të parët të fëmijës. Ky shkaktar është Qenia e Parë (Zoti). Në fakt, edhe filozofët “hulumtues” pranojnë se shkak final i aksidencave dhe i ngjarjeve, që paraqiten si rezultat i bashkimit të shkaqeve dhe pasojave natyrore, është “*Vāhibu es-suveri*” (Dhuruesi i formave). Ky “Dhurues” është një melek apo një substancë e ndarë prej së cilës emanojnë “format esenciale” të sendeve natyrore të cilat i marrin (këto forma) atëherë kur materia të jetë e gatshme për t’i pranuar⁴³.

Përkundër kësaj, filozofët pranojnë se shkaqet finale të ngjarjeve natyrore janë mbitokësore (*supermundane*), mirëpo fuqinë që ato t’i pranojnë veprimet e tyre e marrin, sipas filozofëve, prej fuqisë së shkaqeve apo vepruesve natyrorë. Prandaj, në qoftë se e marrim një zjarr që s’i është prishur natyra (karakter) dhe një pambuk që gjithashtu s’i është prishur natyra dhe përderisa zjarrit apo pambukut nuk u ndryshohet natyra, atëherë është e pamundshme që zjarri ndonjëherë ta djegë e ndonjëherë mos ta djegë pambukun⁴⁴.

Zgjidhjen e këtij problemi Gazzaliu e parashtron kështu: parimet apo vepruesit mbinatyrorë, sidomos Zoti, veprojnë sipas vullnetit e jo sipas domosdoshmërisë kauzale, ashtu siç pretendonin filozofët. Si përfundim, është plotësisht e logjikshme që Zoti në disa raste ta shkaktojë ndezjen, e në disa të tjera jo. Kësaj dikush mund t’i kundërvihet me fjalët: sipas këtij pikëvështrimi çdo gjë bëhet e mundshme dhe asnjë send nuk mund të njihet me një njohje të sigurt, përveç nëse Zoti dëshiron që në të njëjtën kohë ta japë njohjen e cila drejtpërdrejtë korrespondon me veprimin... P.sh. ne mund të paramendojmë një njeri i cili, pa mos e parë asnjë aspekt të sajën, e vështron një skenë të çuditshme të përbërë nga një zjarr që ndizet, nga luanë që ulurojnë dhe nga ushtarë që parakalojnë, sepse Zoti në këtë moment tek ai nuk e ka krijuar fuqinë conceptuese që do të korrespondonte me këtë skenë. Ose, pas vetes mund ta lëmë një libër dhe kur të kthehem në shtëpi mund ta shohim të shndërruar në një fëmijë apo në ndonjë kafshë, ose se fëmija të jetë shndërruar në qen etj. Sipas kësaj, Zoti mund ta krijojë si të dojë atë që e dëshiron, sepse, rrjedhimisht, Ai nuk është i varur prej kauzalitetit apo prej çfarëdo një rendi tjetër⁴⁵.

Si kundërpërgjigje Gazzaliu thotë: në qoftë se supozojmë se Zoti nuk do ta krijojë te ne njohjen që do të korrespondojë me ngjarjet apo me mundësinë e tyre, atëherë kjo do të thotë se mund të paraqiten të pamundshmet (absurdet). Mirëpo, Zoti te ne e ka krijuar vetëm njohjen / dijen se këto ngjarje janë të mundshme (potenciale), e jo edhe aktuale. Ato mund të ndodhin, po mund edhe të mos ndodhin. Përsëritja e tyre në mënyrë zinxhirore (njëra pas tjetrës) “në trurin tonë e mbjell idenë se ato ndodhin sipas një rendi të përgjithmonshëm”⁴⁶. Mirëpo, është e mundur që një pejgamber apo një njeri i rëndomtë që ka aftësi të mprehtë intuitive, të dijë që më parë se këto ngjarje do të ndodhin, që, në fakt, është një mënyrë njohjeje që nuk përputhet me rrjedhën normale të sendeve në natyrë. Në këto raste Zoti vetëm e krijon në trurin e njohësit njohjen përkatëse dhe kësisoji zhduket vështirësia në fjalë.

Njohja e rezultateve të këtij lloji ngjarjesh natyrisht se është e varur prej ndodhjes së tyre aktuale (pra, prej kalimit të tyre nga potencialiteti në aktualitet-sh.p.). Përkundër kësaj, logjikisht është e mundshme që, pa mos harruar se disa elemente kanë veçori të caktuara (si p.sh. fuqia e zjarrit për ta ndezur pambukun), Zoti apo melekët e Tij mund ta pengojnë këtë fuqi në mënyrë që të mos shkaktojnë ndezjen e pambukut, ose Zoti të krijojë një fuqi që do t’i kundërvihet veprimit të ndezjes së pambukut. Me këtë rast, *mu’xhizet* që përmenden në Kur’an, si: rringjallja e të

⁴³ Po aty, f. 281. Krah.: Ibni Sina, *el-Nexhāt*, Kajro, 1938, f. 283 dhe *el-Shifā’ (Ilāhijāt)*, Kajro, 1960, f. 410 e tutje. Ibni Sina haptas deklaron se “*Vāhibu es-suveri*” është Intelekti aktiv ose intelekti i fundit i emuan prej Njëshit.

⁴⁴ Gazzaliu, *et-Tehāfut*, f. 283.

⁴⁵ Po aty, f. 284.

⁴⁶ Po aty, f. 285.

vdekurit nga ana e Isait, shndërrimi i shkopit të Musait në gjarpër etj., mund të shpjegohen në një mënyrë krejt logjike. Po kështu, gjithsesi është e mundshme që Zoti, planet e Tij mrrekulluese të mund t'i realizojë pa mos e dhunuar procesin natyror të ngjarjeve, por vetëm duke e ndërlidhur apo duke e shkurtuar këtë proces. Kështu, sipas filozofëve peripatetikë, materia ka aftësinë për të pranuar një sërë entitetesh të kundërta. Sipas mendimit të tyre, lindja e kafshëve ndodh si rezultat i një sërë shndërrimesh që përfundojnë te kafsha në fjalë. Dheu shndërrohet në bimë, bima duke u konsumuar dhe tretur nga kafsha shndërrohet në gjak, gjaku pastaj shndërrohet në trup dhe spermë dhe përfundimisht shkakton lindjen e fëmijës. Ky proces, ashtu siç jemi mësuar ne, zgjat shumë kohë, mirëpo nuk është e pamundur racionalisht që Zoti këto shndërrime t'i realizojë në një kohë më të shkurtër se e zakonit. Dhe kjo është, pra, ajo që ne e quajmë *mu'xhize* (mrekulli)⁴⁷.

Në të vërtetë, ashtu siç kemi vërejtur më parë, filozofët pranojnë se gjeneza dhe formimi i kafshëve dhe i bimëve varet nga aftësia e materies për t'i marrë format që emanuon nga Intelekti aktiv (*Vāhibu es-suver*), pasi ajo tani është e gatshme ta bëjë këtë për shkak të bashkimeve (*el-ittisālāt*) qiellore dhe të lëvizjeve të tyre të ndryshme. Sipas këtij supozimi, shumë do ngjarje të çuditshme në këtë botë bëhen të mundshme dhe ngjarjet e jashtëzakonshme, gjegjësisht mu'xhizet bëhen të kuptueshme tërësisht.

Shpirti dhe ringjallja trupore

Tri pikat e fundit të *Tehāfut*-it lidhur me natyrën, kanë të bëjnë me karakterin e shpirtit dhe me pavdekshmërinë e tij sipas doktrinës neoplatoniste. Në pikën XVII, Gazzaliu i shtron argumentet e filozofëve lidhur me të qenët e shpirtit jomaterial dhe i thjeshtë, dhe dëfton se ato nuk janë tërësisht bindëse. As argumentet e tyre lidhur me pavdekshmërinë e shpirtit nuk janë të sigurta, ngase ato mbështeten në thjeshtësinë dhe jomaterialitetin e shpirtit, që, ata as këtë nuk mund ta dëshmojnë (Çështja XIX).

Mbasi asnjëra prej këtyre argumenteve nuk është e sigurt, atëherë burimi i vetëm që duhet konsultuar mbetet Kur'anë apo autoriteti i *vahjit* (shpalljes) i cili në mënyrë kategorike shpall pavdekshmërinë e shpirtit dhe i cili jep njohuri të hollësishme për gjendjen e shpirtit në Ahiret⁴⁸. Shumica e asaj që e thonë filozofët lidhur me kënaqësitë shpirtërore që janë përgatitur për shpirtin në Ahiret, është në përputhshmëri me mësimet kur'anore. Ato që ne i kundërshtojmë, thotë Gazzaliu, janë njohuritë e tyre lidhur me pavdekshmërinë e shpirtit, njohja e kënaqësive dhe vuajtjeve shpirtërore të Ahiretit përmes racios së pastër dhe pohimi se këto janë të vetmet forma të kënaqësive dhe vuajtjeve që njeriu do t'i përjetojë pas vdekjes. Nuk ka asgjë që do të kundërshtonte pamundësinë logjike për të pranuar të dyja format (pra shpirtërore dhe trupore) e kënaqësive dhe vuajtjeve dhe bashkë me këtë edhe ringjalljen trupore ashtu siç përmendet në Kur'an. Pohimi i filozofëve për kënaqësitë dhe vuajtjet shqisore që janë përmendur në Kur'an kinse ato nuk janë gjë tjetër pos simbole të dhëna për edukimin moral të njerëzve, është një çështje shumë e hollë dhe delikate. Është një përngjasim i gabuar analogjia që bëhet midis ajeteve kur'anore që i përshkruajnë këto gjendje dhe ajeteve që Zotin e atribuonjë me shprehje

⁴⁷ Po aty, f. 288.

⁴⁸ Po aty, f. 354.

antropomorfike. Këto të dytat mund dhe duhet të interpretohen si alegorike (*mexhāz*), mirëpo ato të parat kursesi, sepse, përderisa logjikisht është e pamundshme që Zoti të cilësohet me terma truporë, si: Zoti ka organe dhe zë vend në hapësirë; sakaq, shpërblimet dhe dënimet trupore (fizike) që përmenden në Kur'an nuk janë të pamundshme logjikisht⁴⁹. Për më tepër, kjo u sqarua në titullin e përgjithshëm lidhur me mu'xhizet dhe ngjarjet e jashtëzakonshme. Sipas kësaj, në Ditën e Gjykimit Zoti mund ta kthejë shpirtin në trupin e mëparshëm apo në ndonjë të përngjashëm me të dhe, kësisoji, t'ia mundësojë atij pjesëmarrjen si në kënaqësitë trupore ashtu edhe në ato jotrupore (shpirtërore). Në të vërtetë, lumturia e tij e plotë varet prej mundësisë së këtyre dy kënaqësive.

**Nga turqishtja:
Mr. Rejhan Neziri**

⁴⁹ Po aty, f. 355 e tutje.