



Ibn Tejmija mbi harmonizmin e arsyes me shpalljen

Description

Rezart Beka

Marrëdhënia ndërmjet arsyes dhe shpalljes (*al-aql ue-l-nakl*) përbën një prej temave qendrore në teologjinë islame (*kelam*). Mënyra në të cilën konceptohet marrëdhënia midis këtyre dy burimeve të njohjes përcakton edhe mënyrën në të cilën artikullohet vetë koncepti i fesë. Pasojat e debateve teologjike rreth natyrës së saktë të marrëdhënies ndërmjet arsyes dhe shpalljes shkojnë përtej sferës teologjike dhe përfshijnë edhe atë juridike dhe etike. A ka ndonjë konflikt ndërmjet arsyes dhe shpalljes? Nëse po, a është ky konflikt real apo thjesht në pamje të parë? Nëse, nga këndvështrimi teologjik, një konflikt real ndërmjet këtyre dy burimeve të njohjes duhet refuzuar, atëherë si e harmonizojmë arsyen dhe shpalljen në ato raste ku në pamje të parë duket se ka një konflikt ndërmjet tyre? Cili prej dy burimeve ka përparësi, arsyeja apo shpallja, dhe cila është domethënia teologjike e të dhënit përparësi njërit prej këtyre burimeve në kurriz të tjetrit?

Këto pyetje, dhe te tjera të ngjashme me to, kanë preokupuar mendjet e teologëve myslimanë për shekuj me rradhë. Tradita islame ka dëshmuar dy qendime teologjike të hershme dhe domethënëse në lidhje me këtë temë. Një qëndrim përfaqësohet nga qasja e shkollës hanbelite/*ehl el-hadith* e cila arsyen ia nënshtron revelatës dhe është përgjithësisht dyshuese ndaj vlerës epistemologjike të përfundimeve racionale^[1]. Dijetarët hanbelitë/*ehl el-hadith* nënvizojnë rëndësinë qendrore që luan bindja ndaj tekstit të shpalljes për kultivimin e një besimi të drejtë. Në rast të një konflikti në dukje (*dhahir*) ndërmjet arsyes dhe shpalljes, dijetarët hanbelitë/*ehl el-hadith* ndjekin diktatet e shpalljes dhe ia lënë Zotit kuptimin e vërtetë të teksteve ambivalente të saj. Qëndrimi i dytë teologjik përfaqësohet nga shkolla teologjike Esharite. Dijetarët esharitë ndihen të sigurtë në vlerën epistemologjike të përfundimeve të sakta racionale. Ata janë të bindur se mendimi racional shpie domosdoshmërisht në dije të sigurtë rreth temave teologjike. Ndërsa, shpallja përmban ndonjëherë tekste ambivalente (*muteshabihat*) që kanë nevojë të kuptohen nën dritën e përfundimeve racionale të qarta dhe përfundimtare. Kësisoj, në rast të një konflikti në dukje të arsyes me shpalljen përparësi i duhet dhënë arsyes, meqenëse verifikimi i vërtetësisë së shpalljes mbështetet në arsye dhe kjo e fundit siguron argumentet e nevojshme intelektuale për të vërtetuar vërtetësinë e mesazhit të shpalljes. Siç do ta shohim në vijim, dijetarë si Fakhrudin el-Razi (543–606h/1148–1210 e.s.) e kanë sintetizuar qasjen teologjike esharite duke formuluar të ashtuquajturin ‘Rregull Universal’ (*el-Kanun el-kuli*), sipas të cilit

në rastin e një konflikti në dukje ndërmjet arsyes dhe shpalljes, përparësi i duhet dhënë arsyes së shëndoshë, ndërsa teksti i shpalljes duhet interpretuar në mënyrë figurative (*ta'uil*) në përputhje me diktatet e arsyes.

Një tjetër alternativë, e cila ka luajtur një rol domethënës në debatet bashkëkohore teologjike islame është ajo e propozuar nga Takiudin Ahmed Ibn Tejmija (661-728h/1263-1328 e.s.). Ndonëse në parim Ibn Tejmija i përkiste shkollës hanbelite/*ehl el-hadith*, gjithsesi ai ishte një mendimtar i pavarur që, ndryshe nga kolegët e tij, nuk i frikësohej përfshirjes në debatet teologjike [*kelamiste*]. Ai e refuzonte fideizmin naiv të shumë prej hanbelive dhe preferonte ndërtimin e një projekti teologjik më të elaboruar që synonte harmonizimin e arsyes me shpalljen. Gjatë karrierës së tij akademike, Ibn Tejmija u përfshi në një luftë të ashpër me teologët [*kelamistët*] esharitë dhe filozofët myslimanë të cilët, sipas tij, mbështeteshin tek arsyeja në kurriz të teksteve shkrimore të shpalljes. Ai ishte kritik ndaj logjikës aristoteliane të përqafuar nga teologët myslimanë dhe u përpoq ta zëvendësonte atë me kategorinë e *fitra-s* (prirjes së qenësishme/zanafillore) të cilën ai e konsideronte si një trupëzim të racionalitetit Islam. Në këtë ese do të fokusohemi tek kritikizmi që Ibn Tejmija i ka bërë 'Regullit Universal' të Imam Razit si edhe do të shtjellojmë mënyrën se si Ibn Tejmija e ka konceptuar *fitra-n* (prirjen e qenësishme/zanafillore) apo arsyen fitrore (*el-akl el-fitri*) si një alternativë epistemologjike ndaj arsyes aristoteliane të përqafuar nga teologët myslimanë të shkollës esharite. Eseja do të tregojë se, për Ibn Tejmijen, *fitra* përbën bazën që bën të mundur mirëfunksionimin e arsyes. Pa *fitra-n* arsyeja e ka të pamundur të dallojë të drejtën nga e gabuara dhe, e kapluar nga pasionet e liga (*haua*), ajo e humbet drejtimin (*kiblën*) e saj të vërtetë, dhe bëhet e paaftë që të përmbushë funksionin e saj. Vetëm arsyeja fitrore (*el-akl el-fitri*) është e aftë të sigurojë njohje kategorike/përfundimtare rreth Zotit dhe sinqeritetit të të dërguarit të tij. Për Ibn Tejmijen, *fitra*, nga njëra anë, konfirmon përmbajtjen e teksteve shkrimore të shpalljes dhe nga ana tjetër tekstet shkrimore përmbajnë argumente që përputhen me *fitra-n* dhe janë në harmoni me të. Kësisoj, asnjë kontradiktë e asnjë lloji nuk mund të ekzistojë ndërmjet arsyes fitrore dhe shpalljes. Në këtë mënyrë, Ibn Tejmija sfidon këndvështrimin esharit që e pranon konceptualisht konfliktin ndërmjet arsyes dhe shpalljes. Ai e paraqet *fitra-n* si një themel alternativ epistemologjik, dhe si një kuadër intelektual të domosdoshëm për të rikonceptualizuar marrëdhënien ndërmjet arsyes dhe shpalljes në një mënyrë të atillë që sfidon supremacinë e arsyes kundrejt shpalljes dhe mohon mundësinë e një konflikti real ndërmjet dy burimeve të njohjes.

'Regulli Universal' në shkrimet e Fakhrudin el-Razi (543–606h/1148–1210 e.s.)

Fakhrudinel-Razi (543–606h/1148–1210) ka qenë autor i veprave të shumta themelore në teologjinë islame dhe një prej figurave intelektuale myslimane më të spikatura të shekullit të 6h/12 e.s.. I përshkruar si *muxhedid* (përtëritës) i Islamit, ai u lind në qytetin e Rej-it, në Iranin e sotëm, ku nën mbikëqyrjen e babait të tij studjoi disiplinat e ndryshme islame, veçanërisht jurisprudencën Shafiite dhe teologjinë esharite. Më pas ai udhëtoi për në Nishapur dhe vazhdoi studimet e tij nën mbikëqyrjen e el-Kemal el-Sam'ani-t (vd. 575h/1179). Pas kthimit nga Nishapuri, ai studioi filozofinë Islame me Mexhd el-Din Abdurrezak el-Xhili-n (vd. 602h/1205). Razi u bë një figurë qendrore në mbrojtjen dhe artikullimin e teologjisë esharite dhe jurisprudencës shafiite. Pavarësisht nga kjo, ai ishte kritik ndaj disa prej parimeve kryesore të këtyre shkollave juridike dhe teologjike dhe shpesh përkrahte mendime krejt origjinale. Për këtë arsye, shpeshherë ai u akuzua për heretik dhe rijësues në fe (bidatçi). Në fillimet e jetës, Razi ishte i ndikuar nga filozofia islame dhe ndonëse më pas ai ishte tejet kritik ndaj shumë prej parimeve të përkrahura dhe të promovuara nga filozofët myslimanë, gjithsesi parimet filozofike lanë gjurmë të pashlyeshme në projektin e tij teologjik dhe juridik. Razi do të bëhet i njohur në historinë islame si personi përgjegjës për ndërfutjen dhe normalizimin e principeve filozofike në mendimin

teologjik dhe juridik islam[2].

Përgjatë jetës së tij, Imam Razi kultivoi një interes të madh rreth temës së harmonizimit ndërmjet teologjisë islame dhe filozofisë myslimane. Një prej veprave të tij ku ky shqetësim del qartazi në pah është vepra *'Ta'sis el-tekdis'*[3]. Libri u shkrua gjatë kohës që Razi jepte mësim në qytetin e Heratit dhe u shkrua me synimin për t'iu dhuruar sulltanit ejubit, Malik el-Adil Ebu Bekr b. Ejub (sundoi 596-615h/1200-1218 e.s.). I shkruar në periudhën e fundit të jetës së Razit, libri ndahet në katër pjesë. Pjesa e parë i dedikohet analizës së provave racionale dhe shkrimore kundër të atribuarit trup, drejtim apo vend Zotit. Pjesa e dytë i kushtohet shpjegimit dhe kuptimit të teksteve ambivalente shkrimore (*muteshabihat*), kuptimi i dukshëm (*dhahir*) i të cilave duket se i atribuon trup apo dimensione hapësinore Zotit. Për Razin, pamundësia racionale dhe shkrimore e të atribuarit trup apo drejtim Zotit nënkupton se kuptimi i dukshëm/jashtëm i teksteve shkrimore në fjalë duhet interpretuar (*te'uul*) në mënyrë që të harmonizohet me principet kategorike/përfundimtare të arsyes dhe ato të teksteve të qarta shkrimore. Në këtë mënyrë, cilësitë që i atribuohen Zotit në shpallje si fytyra (*uaxhh*), dora (*jed*), e qeshura (*dahik*) duhen interpretuar, respektivisht, si qenia, fuqia dhe kënaqësia. Pjesa e tretë i dedikohet analizës së mënyrave sipas së cilave selefët (pasardhësit e devotshëm myslimanë) i kanë kuptuar tekstet shkrimore problematike në lidhje me cilësitë (*sifatet*) e Zotit. Pjesa e katërt është më e rëndësishmja. Aty, Razi ofron një analizë të detajuar të 'Regullit Universal' të cilin ai e paraqet si një kuadër intelektual të kënaqshëm për të zgjidhur kontradiktën në dukje midis kuptimit të jashtëm/dukshëm të një teksti të shpallur dhe dijes racionale të sigurt. Në këtë 'Regull Universal', të cilin ne do ta shpjegojmë më në hollësi në vijim, Razi argumenton se çdo herë që ka një kontradiktë në dukje midis kuptimit të jashtëm/në dukje (*dhahir*) të një teksti shkrimor me një princip definitiv racional, atëherë teksti shkrimor duhet interpretuar figurativisht (*te'uul*) dhe duhet sjellë në harmoni me diktatet e njohjes racionale.[4].

Para Imam Razit, disa versione të 'Regullit Universal' janë paraqitur edhe nga teologë të tjerë myslimanë, si p.sh. Imam Gazaliu dhe Ibn Rushdi. Por, në duart e Imam Razit, 'Regulli Universal' mori formën e tij më të plotë e më të pjekur. Kjo është arsyeja se përse Ibn Tejmija zgjodhi pikërisht këtë version të ofruar nga Razi për ta bërë atë objekt të kritikës së tij. Imam Razi pohon se në rast të një konflikti në dukje ndërmjet shpalljes dhe përfundimeve kategorike racionale (*delail el-aklije el-kat'ijeh*) njeriu gjendet përballë katër alternativave: (1) Pranimi ashtu siç janë dhe pa asnjë përpjekje për t'i harmonizuar si i përmbajtjes shkrimore ashtu edhe i përfundimeve racionale. Një veprim i tillë përbën një pamundësi sepse shkel ligjin e mos-kontradiktës (*tesdik el-nakidejn*)[5]; (2) Si shpallja ashtu edhe arsyeja refuzohen, gjë e cila përbën një tjetër pamundësi duke pasur parasysh se një veprim i tillë shkel ligjin e të mesmes së përjashtuar (*tekdhil el-nakidejn*)[6]; (3) Të mohuarit e kuptimit të dukshëm (*dhahir*) të tekstit të shpalljes dhe pranimit të parimeve të dukshme racionale (*dhauahir el-aklijeh*); (4) Pranimit të kuptimit të dukshëm të tekstit shkrimor dhe mohimit të parimeve racionale.[7] Pasi i paraqet katër alternativat e përmendura, Razi jep mendimin e tij (*terxhih*) duke thënë në lidhje me alternativën e katërt, e cila është ajo që përkrahet nga haneblitë/*ehl el-hadith*:

"Kjo është e gabuar (*b???il*) sepse ne nuk mund ta njohim të vërtetën e kuptimit të dukshëm të teksteve të shpalljes (*el-dhauahir el-aklijeh*) përderisa nuk kemi kuptuar, përmes argumenteve racionale (*delail aklijeh*), provat (*ithbat*) për ekzistencën e Krijuesit dhe të attributeve të Tij dhe [përderisa nuk kemi kuptuar] se si shenjat e mrekullive të profetëve (*mu'xhizat*) çojnë drejt vërtetësisë së profetit të Zotit dhe se si ato janë shfaqur tek Profeti Muhamed, paqja qoftë mbi të. Nëse do të lejonim çfarëdolloj refuzimi (*kad'h*) në lidhje me argumentet kategorike racionale, atëherë arsyeja do të bëhej e dyshimtë dhe nuk do të mund të pranohej. Nëse kjo ndodh, atëherë arsyeja do të reshtë së qenuri provë e pranueshme në lidhje me këto themele (d.m.th. të vërtetuarit e ekzistencës së Zotit dhe të profecisë, shën. i përk.). Nëse këto themele nuk mund të konfirmohen, atëherë argumentet e shpalljes reshtin së

genuri udhëzuese. Kësisoj, është e qartë se refuzimi i arsyes në interes të forcimit të shpalljes kthehet në një refuzim të të djave, d.m.th. si të arsyes ashtu edhe të shpalljes[8].”

Për Razin alternativa e vetme e mbetur për të harmonizuar konfliktin në dukje midis teksteve të shpalljes dhe parimeve racionale përfundimtare është alternativa e tretë, d.m.th. interpretimi figurativ (*ta'uil*) i teksteve të shpalljes në një mënyrë të atillë që ato të përputhen me principet racionale. Interpretimi figurativ (*ta'uil*) u lejon dijetarëve myslimanë që të pohojnë se ajo që synohet të përçohet nga tekstet e shpalljes ishte diçka tjetër nga ajo që përçohet nga kuptimi i jashtëm/i dukshëm i këtyre teksteve dhe se principet përfundimtare racionale mund të shërbejnë si një kriter për të përcaktuar kuptimin e teksteve shkrimore problematike. Nëse interpretimi figurativ (*ta'uil*) do të konsiderohet jo i lejuar atëherë kuptimi i këtyre teksteve i duhet lënë Zotit (*tefuid el-ilm biha ila Allah*). Për Razin ky është ‘Regulli Universal’ (*al-Kanun el-kuli*) që përbën një kriter për të zgjidhur problematikat e teksteve ambivalente (*el-muteshabihat*)[9].

Prezantimi që Imam Razi i bën ‘Regullit Universal’ tregon se për të ky Rregull bazohet mbi premisën themelore se arsyeja është e domosdoshme për të verifikuar të vërtetën e shpalljes dhe për të konstatuar përmbajtjen e saj. Në veprën e tij ‘*El-Metalib el-Alijeh*’ si edhe në veprën ‘*el-Mealim fi el-usulejn*’, Razi e formulon këtë premisë në terma të qartë duke thënë: Arsyeja është baza e shpalljes (*el-akl asl el-nakl*).[10] Kjo premisë ishte formuluar më herët nga Imam Gazaliu në një libërth të shkurtër të titulluar ‘Regulli Universal’ (*el-Kanun el-Kuli*)[11]. Në të, Imam Gazaliu, rreth çështjes së harmonizimit të arsyes me shpalljen, identifikon pesë grupe njerëzish, dhe arrin në përfundimin se qendrimi më i saktë paraqitet nga ata që i konsiderojnë të dyja burimet, dmth. si arsyen ashtu edhe shpalljen, si themelore, dhe refuzojnë çdo konflikt ndërmjet tyre.[12] Duke aluduar tërthorazi tek qendrimi i tradicionalistëve (*ehl el-hadith*), të cilët, në rastin e një konflikti të dukshëm ndërmjet shpalljes dhe arsyes, përpiqen t’i japin përparësi shpalljes kundrejt arsyes, Gazaliu thotë:

“Ai i cili refuzon arsyen, refuzon, po ashtu, edhe shpalljen, duke qenë se e vërteta e shkrimit të shenjtë bëhet e njohur vetëm përmes arsyes. Po të mos ishte për vërtetësinë e provave racionale ne nuk do të mund të bënim dallimin ndërmjet profetit (*nebi*) të vërtetë dhe atij të gënjeshtërt (*mutenebi*) dhe as ndërmjet personit të sinqertë dhe atij gënjeshtar. Si mund të refuzohet arsyeja nga shpallja kur shpallja mund të provohet si e vërtetë (vetëm) përmes arsyes? [13]”

Për Imam Gazaliun, arsyeja shërben si një dëshmitar karakteri (*muzeki*) për shpalljen që dëshmon për vërtetësinë e saj. Teologët esharitë, si Imam Gazali dhe Razi, e konceptojnë shpalljen si një komunikim verbal apo raportim, haber, të saktë, dhe si e tillë vërtetësia e saj varet nga konfirmimi paraprak i vërtetësisë së raportuesit. Ky akt verifikimi nuk mund të realizohet nga brenda shpalljes sepse kjo do të përbënte një tautologji, por ka nevojë për një agjent paraprak dhe të jashtëm, d.m.th. arsyen, që mund të përcaktojë në mënyrë autentike vërtetësinë e raportuesit, dhe rrjedhimisht edhe të asaj çka raportohet. Siç shpjegon edhe Ovamir Anjum, për teologët esharitë si Imam Razi, shpallja konsiston kryesisht në raportime rreth të padukshmes (*gajb*) apo çështjeve praktike, efikasiteti apo normativiteti i të cilave varet nga verifikimi i jashtëm dhe i pavarur nga arsyeja e vërtetësisë së raportimeve (*haber*) të transmetuara. Përpara këtij procesi, revelata është si një kuti e zezë. E vërteta e shpalljes nuk përcaktohet nga elementë apo mekanizma që gjenden brenda saj, por nga jashtë, d.m.th. nga gjykimet e arsyes spekulative e cila pa u angazhuar me përmbajtjen e shpalljes përpiqet të vërtetojë teorikisht mundësinë e ekzistencës së shpalljes dhe të nevojës për t’iu bindur gjithçkaje që thuhet në të. Shpallja në vetvete nuk ka arsye të brendshme për legjitimitetin e saj. Pasi arsyeja përcakton vërtetësinë e raportimeve të transmetuara të shpalljes, atëherë teksti shkrimor bëhet normativ dhe duhet ndjekur në tërësinë e tij, pa asnjë ndërpyshje. Arsyeja resht së pasuri një rol qendror në procesin e të kuptuarit dhe të përmbushurit të diktateve të shkrimit të shenjtë dhe thirret në

lojë vetëm në rastet kur një interpretim i diktateve të shpalljes është i nevojshëm, apo kur duket se ka ngjarë një konflikt në dukje midis teksteve të shpallura dhe arsyes.[14] Regulli Universal, i përkrahur nga Imam Razi, lips që, në rastet e një konflikti në dukje midis arsyes dhe shpalljes, prioritet t'i jepet arsyes sepse të vepruarit ndryshe mund të nënkuptojë refuzimin si të arsyes ashtu edhe të shpalljes. Teksti i shpalljes që duket se bie në kundërshtim me principet kategorike racionale duhet interpretuar në mënyrë figurative (*te'uil*) dhe duhet përputhur me diktatet e arsyes.

Epistemologjia që qëndron pas 'Regullit Universal' ka pasoja teologjike domethënëse për kuptimin e natyrës së arsyes dhe shpalljes, dhe të marrëdhënies midis tyre. Duke pasur parasysh theksimin e rendësisë së arsyes/intelektit (*akl*) në përcaktimin e vërtetësisë së teksteve të shpallura, në këndvështrimin esharit, besimi (*imani*) në Zot dhe në Profet apo edhe në Kuran duhet të jetë rezultat i ushtrimit të hetimit racional (*nadhr*) që duhet të kryhet para angazhimit me tekstet e vetë shpalljes. Hetimi racional (*nadhr*) në lidhje me natyrën e Zotit dhe të rrugëve për ta verifikuar ekzistencën e tij shihet si një obligim (*farz*) për çdo besimtar. Siç pohon edhe vetë Imam Razi në veprën e tij '*el-Mehsul*': "Imitimi i verbër (*taklid*) në kredo (*usul el-din*) nuk është i lejuar, as për *muxhtehidin* dhe as për njerëzit e thjeshtë (*auam*)".[15] Duke u mbështetur në logjikën greke dhe metodën e silogjizmit, teologët myslimanë shpikën argumente të caktuara teologjike që besojnë se ofronin dije kategorike rreth ekzistencës së Zotit dhe attributeve të Tij. Këto metoda racionale në përcaktimin e ekzistencës së Zotit u konceptuan si të domosdoshme për të vërtetuar pohimet e shpalljes rreth Zotit dhe profetëve. Metoda e preferuar nga teologët myslimanë ishte ajo e kontingjencës/origjinimit të trupave (*tarik huduth el-exhsam*) e cila bazohet në premisën se çdo gjë e cila nuk është e çlirët nga të qenit kontingjente/e origjinuar është në vetvete kontingjente/e origjinuar (*ma la jakhlu min al-hauadith fa hua hadith*). Vetëm Zoti mund të përshkruhet si i çlirët nga të qenit kontingjent/i origjinuar, kështu që gjithçka tjetër përveç Tij është kontingjente/e origjinuar[16].

Në ditët tona, në filozofinë e fesë një version i këtij argumenti njihet si "Argumenti kozmologjik i kelamit" (*The Cosmological Kalam Argument*)[17]. Ky argument bazohet në silogjizmin[18] e mëposhtëm:

- çdo gjë që ekziston e ka një shkak
- Universi ka filluar të ekzistojë
- Përfundim: Universi e ka një shkak[19].

Ky silogjizëm e bën të nevojshme ekzistencën e një agjenti person (*personal agent*) që është shkak i universit dhe i të gjithë realitetit të fundmë[20]. Teologët myslimanë e kanë konsideruar metodën e kontingjencës/origjinimit të trupave (*tarik huduth el-exhsam*) si metoda e vetme që siguron njohje përfundimtare/kategorike në lidhje me ekzistencën e Zotit dhe si metoda e preferuar për të përfutur dhe kultivuar një besim të shëndoshë në ekzistencën e Zotit. Sipas këtij këndvështrimi, njerëzit e thjeshtë (*auam*) të cilët janë të paafte që të rrokin ndërlikueshmërinë e këtij argumenti teologjik për ekzistencën e Zotit janë të përjashtuar nga njohja e vërtetë e Zotit dhe nuk zotërojnë besim të mirëfilltë. Besimi i tyre pranohet nga Zoti si pasojë e mirësisë së Tij, ose sepse ky besim përkon me të vërtetën.[21].

Kriticizmi i Ibn Tejmijes ndaj 'Regullit Universal' në veprën e tij monumentale '*Dar el-tearud bejne el-akl ue el-nakl*'

Takiudin Ahmed Ibn Tejmija (661-728h/1263-1328 e.s.), ka qenë një dijetar i spikatur i periudhës klasike të mendimit islam. Lindur në Harran, që shtrihet në Turqinë e sotme, ai i përkiste shkollës së

mendimit hanbelit/*ehl el-hadith*, dhe si i tillë ishte kundër imitimit të verbër (*taklid*) dhe në favor të mendimit të pavarur (*ixhtihad*). Duke u bazuar në konceptin e selefëve dhe në atë të ruajtjes së fesë së pastër (*iman*), Ibn Tejmija refuzoi çdo gjë që ai e gjykonte se ishte një shtesë e mëvonshme në Islam. Ai denoncoi ato që ai i konsideronte *bidate* dhe u përfshi në një luftë të ashpër me establishmentin fetar të kohës së tij. Në veprat e tij akademike, ai ka kritikuar përvetësimin e filozofisë heleniste nga teologët myslimanë dhe ka denoncuar përvetësimin e neo-platonizmit dhe tendencave antinomiste nga sufistët. Ndërkohë, aktiviteti i tij ditunor tërhoqi mbi vete kritikizmin e establishmentit fetar të asaj kohe dhe ai u akuzua se shkaktonte *fitne* (trazira) dhe prishte jetën socio-fetare. Si pasojë, ai u persekutua dhe u burgos më shumë se një herë, ku edhe vdiq ndërsa gjendej i burgosur në burgun e kështjellës së Damaskut[22]. Ai ishte një dijetar shumë pjellor dhe la vepra të rëndësishme në fushat kryesore të shkencave islame. Një nga kryeveprat e tij është vepra e titulluar “*Dar el-tearud el-akl ue el-nakl*” (Refuzimi i kontradiktës midis arsyes dhe shpalljes).

E shkruar në fund të jetës së tij, (me shumë mundësi rreth viteve 713-717h/1313-1317 e.s.), në këtë vepër Ibn Tejmija përpiket të refuzojë vlefshmërinë e ‘Regullit Universal’ duke u bazuar, nga njëra anë, në kontradiktat e brendshme të ‘Regullit’ dhe, nga ana tjetër, duke kritikuar themelet epistemologjike, apo duke refuzuar vlefshmërinë universale të asaj që ai e konsideronte si nocioni grek i arsyes, i cili qe përqafuar nga teologët myslimanë. Në vend të këtij nocioni helen të arsyes, Ibn Tejmija përpiket të ofrojë një themel epistemologjik alternativ bazuar mbi nocionin e *fitra-s* (pirja e qenësishme/zanafillore) e cila, sipas mendimit të tij, është në harmoni me kuptimin e arsyes që gjendet në Kuran dhe është e aftë të sigurojë një kuadër intelektual autentik që bën të mundur harmonizimin e arsyes me shpalljen. Këto dy strategji ligjërimore përbëjnë strukturën kryesore të veprës ‘*Dar el-tearud*’ të Ibn Tejmijes. Pjesa e parë (kryesisht vëllimi 1-5) e veprës së tij shumëvëllimëshe konsiston në dyzet e katër argumente (*uxhuh*) kundër koherencës dhe vlefshmërisë së ‘Regullit Universal’, ndërsa pjesa tjetër e veprës i kushtohet refuzimit të logjikës greke dhe metodës silogjiste si edhe artikullimit të *fitra-s* si një alternativë epistemologjike dhe një koncept i mirëfilltë kuranor për të kuptuar natyrën dhe rolin e arsyes (*akl*). Ibn Tejmija e koncepton projektin e tij si qendror jo vetëm për të shpëtuar pozitën e shpalljes në mendimin fetar, por edhe për të shpëtuar arsyen e mirëfilltë, duke qenë se, sipas tij, ‘Regulli Universal’ dëmton si shpalljen ashtu edhe arsyen e mirëfilltë.[23] Në vijim do të përpiqemi të parashtrijmë disa prej argumenteve kryesore të propozuara nga Ibn Tejmija në veprën e tij ‘*Dar el-Tearud*’ si edhe të theksojmë disa prej çështjeve epistemologjike dhe ontologjike që preken drejtpërdrejt nga kritikizmi që Ibn Tejmija drejton karshi ‘Regullit Universal’.[24]

Inkoherenca e ‘Regullit Universal’

Duke pasur parasysh hapësirën në dispozicion, në vend se të rreshtojmë një nga një të dyzet e katër argumentet (*uxhuh*) e paraqitura nga Ibn Tejmija kundër koherencës së brendshme të ‘Regullit Universal’, ne do të përpiqemi të grupojmë disa prej argumenteve kryesore në varësi të temës dhe tipologjisë së përbashkët dhe t’i analizojmë ato shkurtimisht për të nxjerrë në pah elementët kryesor të kritikës së Ibn Tejmijes kundrejt ‘Regullit Universal’[25].

Ibn Tejmija e pranon pohimin e berë nga teologë esharitë, si p.sh. Imam Razi, se arsyeja (*akl*) luan një rol të rëndësishëm në vërtetimin e ekzistencës së Zotit dhe sinqeritetit të Profetit. Është e vërtetë, argumenton ai, se, deri në një farë mase, shpallja bazohet në arsye. Megjithatë, Ibn Tejmija

e mohon pikën kryesore të 'Regullit Universal', sipas së cilës duke qenë se revelata bazohet në arsye atëherë në rast të një konflikti në dukje midis aspektit të jashtëm (*dhahir*) të një teksti shkrimor dhe një dijeje përfunditare racionale, prioriteti i duhet dhënë arsyes, sepse të vepruarit ndryshe do të minonte njëkohësisht vlefshmërinë si të arsyes ashtu edhe të shpalljes. Ibn Tejmija argumenton se gabimi mbi të cilin qendron ky arsyetim konsiston në faktin se arsyeja kuptohet si një njësi e unifikuar apo si një kategori e padiferencuar, e tillë që mohimi i ndonjërit prej përfundimeve racionale të saj kuptohet si *de facto* mohimi i arsyes në tërësi. Ibn Tejmija pohon se arsyeja nuk është një kategori e padiferencuar dhe se përfundimet racionale që janë të obligueshme për myslimanët janë vetëm ato përfundime mbi të cilat mbështetet vërtetësia e shpalljes. Të pranosh vlefshmërinë e përfundimeve racionale mbi të cilat bazohet shpallja nuk do të thotë domosdoshmërisht të pranosh të gjitha përfundimet racionale, duke qenë se jo të gjitha përfundimet racionale qendrojnë në të njëjtin nivel epistemologjik për sa i përket vlefshmërisë apo jovlefshmërisë, dhe se dija racionale në tërësinë e saj përmban propozime të sakta dhe të gabuara. Kësisoj, për Ibn Tejmijen, "t'i japësh përparësi shpalljes mbi atë që thuhet se përfshihet tek kategoria e përgjithshme e dijes racionale nuk është e barazvlefshme me shkatërrimin e asaj që është e nevojshme për të bazuar gjykimin tonë racional rreth vlefshmërisë së shpalljes"[26].

Bazuar mbi arsyetimin e sipërpërmendur, Ibn Tejmija paraqet atë që ai e konsideron si version të saktë të 'Regullit Universal':

Nëse arsyeja dhe shpallja bien në kundërshtim me njëra-tjetrën, atëherë revelatës i duhet dhënë përparësi mbi arsyen, duke qenë se arsyeja e ka gjykuar shpalljen të vërtetë në gjithçka që ajo përmban, ndërsa revelata nuk e ka gjykuar arsyen të saktë në të gjitha përfundimet e saj në të cilat ajo mund të arrijë. Po ashtu, as dija jonë rreth vërtetësisë së shpalljes nuk është e varur (*meukuf 'ala*) nga të gjitha përfundimet e shumta në të cilat arsyeja mund të mbërrijë.[27]

Arsyeja sipas versionit të 'Regullit Universal' të paraqitur nga Ibn Tejmija qëndron në pohimin se prioriteti i shpalljes mbi arsyen, në rastet e një kontradikte në dukje ndërmjet tyre, mbështetet në faktin se vetë arsyeja ka afirmuar vërtetësinë e shpalljes në tërësinë e saj, ndërsa besueshmëria apo vërtetësia e çdo përfundimi racional nuk është konfirmuar as nga shpallja e as nga vetë arsyeja. Kësisoj, një pohim i paspecifikuar i prioritetit të arsyes mbi shpalljen, siç përcaktohet nga versioni i 'Regullit Universal' të paraqitur nga Imam Razi, është i gabuar dhe nuk merr parasysh shumëllojshmërinë epistemologjike të përfundimeve racionale[28].

Një tjetër linjë arsyetimi e ndërmarrë nga Ibn Tejmija në mënyrë që të provojë inkoherencën e 'Regullit Universal' është ajo e të konceptuarit të çështjes së kontradiktës ndërmet arsyes dhe shpalljes jo sipas kornizës konceptuale të një marrëdhënieje hierarkike të paracaktuar dhe të ngrirë, ku arsyeja ka gjithnjë përparësi kundrejt shpalljes, por sipas një kornize konceptuale të bazuar mbi nivelet e sigurisë ose pasigurisë që mund të zotërohen nga tekste specifike të shpalljes ose përfundime të caktuara racionale gjatë momentin kur ndodh përplasje apo kontradikta në dukje midis tyre. Për Ibn Tejmijen, si shpallja ashtu edhe arsyeja qendrojnë në të njëjtin nivel epistemologjik duke qenë se mënyra e vetme për të përfutur dije përfundimtare është (1) përmes hetimit racional (*nadhar*), (2) transmetimit të vërtetë (*haber el-sadik*) dhe (3) perceptimit shqisor (*hiss*). Prandaj, në rast të një përplasjeje në dukje midis një teksti specifik të shpalljes dhe një përfundimi specifik të arsyes ajo që duhet vepruar është të konstatohet se cili është niveli i sigurisë që gëzon secili prej dy burimeve në fjalë (d.m.th. arsyeja dhe shpallja). Sipas Ibn Tejmijes, argumentet nga tekstet e shpalljes apo hetimet racionale mund të jenë kategorike (*kat'i*) ose të mundshme/probable (*dhanni*). Në këtë kontekst, në rast të një konflikti në dukje midis arsyes dhe shpalljes, alternativat janë si më poshtë:

- Të dy argumentet e gjendura në dy burimet në fjalë (d.m.th. arsyeja dhe shpallja) janë kategorike (*kat'i*)
- Të mundshme/probable (*dhanni*); ose
- Njëri prej tyre është kategorik dhe tjetri e mundshëm/probabil

Kësisoj, kur ngjan një kontradiktë midis dy burimeve, dijetarët duhet ti japin epërsi (*terxhih*) njërit prej tyre, d.m.th. argumentit që zotëron nivelin më të lartë të sigurisë. Argumenti që mund të ketë nivelin më të lartë të sigurisë varet nga rasti në rast dhe ai mund të jetë racional or shkrimor. Ajo që është e rëndësishme në marrjen e vendimit se cili prej dy burimeve do të ketë përparësi kundrejt tjetrit është niveli i sigurisë i zotëruar nga një prej dy burimeve dhe jo origjina se prej nga ata burojnë (d.m.th. arsyeja ose shpallja). Siç shprehet edhe vetë Ibn Tejmija:

“Nëse argumentet e arsyes dhe ato të shpalljes janë që të dyja përfundimtare (*kat'i*), atëherë ne nuk e pranojmë që midis tyre mund të ketë kontradiktë...Megjithëkëtë, nëse [supozojmë se kontradikta ekziston, atëherë kur] të dy burimet janë probabil (*dhanni*), qëndrimi i preferuar është që t'i jepet përparësi atij që ka më shumë epërsi. Nëse njëri prej tyre është definitiv ndërsa tjetri jo, atëherë burimi definitiv privilegohet [kundrejt tjetrit] pa asnjë mëdyshje. Nëse gjykohet (*kuddira*) se argumenti racional është definitiv, atëherë ai do të jetë i privilegjuari, jo për faktin se është racional, por për faktin se është definitiv...Prandaj, është përcaktuar që të privilegjosh, pa asnjë kualifikim, burimin racional mbi atë të shpalljes është gabim...Ne nuk pohojmë se argumentet racionale janë të pavlefshme apo se [argumentet racionale] përmes të cilave njohim vlefshmërinë e shpalljes janë të pavlefshme, por se është racionalisht e papranueshme të kundërshtosh shpalljen përmes arsyes apo të privilegjosh arsyen mbi shpalljen[29].”

Duke e zhvendosur fokusin nga hierarkia e burimeve të përfshira, në rastin e një përplasje apo kundërshtimi, tek niveli i sigurisë i secilit prej argumeteve të paraqitura nga burimet në fjalë, Ibn Tejmija përpiqet të minojë 'Regullin Universal'. Për të, përparësia e arsyes mbi shpalljen dhe anasjelltas nuk është diçka që mund të vendoset *apriori* por është e nevojshme që të përcaktohet rast pas rasti duke konstatuar sigurinë epistemologjike të secilit argument të përfshirë në konfliktin në dukje dhe t'i jepet përparësi argumentit me nivel epistemologjik më të lartë. Në këtë mënyrë, kur ndodh një konflikt midis arsyes dhe shpalljes çështja në fjalë nuk duhet kuptuar, siç kërkon 'Regulli Universal', nën konceptimin binar të 'arsyes kundrejt shpalljes' por nën konceptimin binar të 'e sigurtë kundrejt probable'.^[30]

Një tjetër linjë arsyetimi e përvetësuar nga Ibn Tejmija për të minuar themelet e 'Regullit Universal' është ajo e ofrimit të një tjetër konceptimi alternativ binar. D.m.th. në vend të binomit 'arsye kundrejt shpalljes', ai propozon binomin 'e legjitimuar nga ana shkrimore kundrejt e palegjitimuar nga ana shkrimore'. Ibn Tejmija argumenton se binomi arsye kundrejt shpallje i vendos në mënyrë artificiale këto dy burime në kampe të ndara dhe konkurruese. Sipas tij, e kundërta e një burimi të vlefshëm të vërtetuar nga teksti shkrimor (d.m.th. shpallja) nuk është arsyeja (*akl*), por një burim i pavërtetuar nga ana shkrimore. Kjo dikotomi i korrespondon binomit '*shar'i* kundrejt *bid'i*' (shariatik kundrejt bidatit). Sipas Ibn Tejmijes si shpallja ashtu edhe premiset e sakta racionale janë pjesë e burimeve të vërtetuara nga ana shkrimore (*shar'i*). Ndërsa arsyetimi i gënjeshtërt dhe të gjitha tekstet që nuk zotërojnë verifikim shkrimor janë pjesë e burimeve të pavërtetuara nga ana shkrimore.

Siç vëren me vend edhe El-Tobghui, për Ibn Tejmijen një argument konsiderohet i vërtetuar nga ana shkrimore kur ose "(1) shpallja e ka afirmuar atë në mënyrë pozitive dhe e ka treguar atë në mënyrë eksplicite (*kaun el-shar'a ethbetehu ue dele alejhi*), ose (2) shpallja e ka lejuar atë dhe e ka dekluar të vlefshëm dhe të ligjshëm (*keun el-shar'a ebahahu ue adhine fihî*), që ndodh me anë të afirmimit ose miratimit"^[31]. Shpallja aludon dhe e terheq gjithnjë vëmendjen e njerëzve drejt premisave të sakta racionale. Çdo përfundim racional që përftohet përmes premisave të sakta, vërtetësia e të cilave tregohet ose përmendet tërthorazi nga teksti i shpalljes, konsiderohet nga Ibn Tejmija si një "tregues racional i sanksionuar nga shkrimi i shenjtë" (*shar'i-akli*). Së bashku me treguesit e sanksionuar në mënyrë shkrimore (*sher'i-sem'i*), 'treguesit racional të sanksionuar nga shpallja' (*shar'i-akli*) përbëjnë kategorinë e burimeve të sanksionuara në mënyrë tekstuale nga shpallja. Çdo burim shkrimor apo arsyetim të cilit i mungon sanksionimi shkrimor konsiderohet nga Ibn Tejmija si i gënjeshtërt dhe i pasaktë. Kësisoj, nuk mund të ketë asnjë kontradiktë midis arsyes së shëndoshë dhe burimeve të sanksionuara nga shkrimi i shenjtë, sepse ata i përkasin të njëjtës kategori dhe bashkëndajnë të njëjtën vlefshmëri epistemologjike. Në këtë mënyrë, Ibn Tejmija përpiqet të çbëjë kategorinë themelore të arsyes-kundrejt-shpalljes e cila gjendet në zemër të 'Regullit Universal' dhe ta bëjë të pavlefshëm diskutimin rreth asaj se cili burim duhet të ketë prioritet në rast të një konflikti në dukje ndërmjet arsyes dhe shpalljes^[32].

Kriticizmi i Ibn Tejmijes ndaj arsyes, logjikës dhe silogjizmit grek

Në veprën e tij, '*Dadr el-Tearud*', Ibn Tejmija shpenzon shumë energji në kritikimin e themeleve të teologjisë islame (*ilm el-kelam*). Më saktësisht, ai kritikon kuptimin e teologëve myslimanë për natyrën dhe rolin e arsyes (*akl*) në Islam. Për Ibn Tejmijen, teologët myslimanë (*kelamistët*) janë fajtorë për përvetësimin e argumenteve dhe metodologjive filozofike heleniste dhe shndërrimin e tyre në obligim (*farz*) për vërtetimin e ekzistencës së Zotit dhe të sinqeritetit të profetëve. Imam Gazaliu (vd. 505h/1111

e.s.) ishte një nga figurat e shquara më të hershme dhe më me ndikim brenda Islamit sunit që përkrahu neutralitetin e lëndës së logjikës (*mantik*) dhe të aplikimit universal të saj, si edhe ishte instrumental për integrimin e suksesshëm të saj në disiplinat islame të metodologjisë ligjore (*usul el-fikh*) dhe teologjisë islame (*ilm el-kelam*). Duke nisur nga shekulli i trembëdhjetë, studimi i logjikës u bë një pjesë përbërëse e kurrikulës së medreseve, dhe besimi në besueshmërinë e disiplinës së logjikës në mbërritjen e njohjes së sigurtë zuri rrënjë mirë brenda diskursit klasik islam.[33] Teologët myslimanë e konsideronin logjikën greke dhe teorinë e saj të përkufizimit dhe metodës së silogjizimit si “mënyra e vetme përmes së cilës dija e saktë njerëzore mund të deduktohet dhe të shtohet”[34]. Silogjizmi perceptohej si “i vetmi argument i aftë për të dhënë njohuri të sigurt, prandaj ata e konsideronin atë si instrumenti kryesor, në mos i vetmi, që mund të sjellë konfirmim (*tesdik*) me siguri të plotë”[35].

Ibn Tejmija ishte një kritik i ashpër i përvetësimit të logjikës greke për interpretim fetar. Duke iu përgjigjur dijetarëve myslimanë që mbronin logjikën greke dhe argumentonin se ajo është e konfirmuar në Kur’an, Ibn Tejmija përgjigjet:

“Asnjë njeri inteligjent nuk duhet të mendojë se peshorja racionale (*mizan*) të cilën Zoti e ka shpallur [dhe që përmendet në Kur’an, 55:7-8] është logjika greke...Ata [d.m.th. kelamistët] kanë pretenduar se logjika greke është një instrument i pranuar i cili, nëse përdoret drejt, mund ta mbrojë mendjen nga të rënit në gabim gjatë mendimit... [Kjo është pasaktë, sepse] kur inteligjenca e natyrshme (*fitra*) është e shëndoshë, ajo i mat [gjërat] përmes peshores racionale, por nëse ajo është e topitur/e turbullt, atëherë logjika vetëm sa ia shton gjendjen...Ajo e zgjat rrugën; e bën të qartën ambivalente; dhe shkakton gabime dhe gjykime të gabuara. Por, kur kelamistët braktisin dijen e natyrshme (*fitri*) dhe racionale (*akli*) të gjërave specifike në favor të silogjizmit kategorik – konceptet e të cilëve ata vetë i kanë sajuar, janë të keqpërkufizuara dhe përfshijnë si të vërtetën ashtu edhe të gënjeshtëtrën – rezultati është kaq i gabuar sa që qendron në kontrast me atë që pershoret (racionale) presupozohet të jenë. Peshore të tilla kthehen në instrumente padrejtësie, dhe jo instrumente drejtësie.[36]”

Në përputhje me përçmimin e tij për logjikën greke, Ibn Tejmija i refuzoi provat e ofruara nga teologët për ekzistencën e Zotit, të cilat, sipas tij, ishin sajuar falë ndihmës së filozofisë helene dhe argumenteve të bazuara në silogjizëm. Po ashtu, ai refuzoi edhe pretendimin e teologëve për obligueshmërinë e hetimit racionale (*nadhr*) nga çdo besimtar në çështjet e kredos (*akides*). Për Ibn Tejmijen kufizimi i rrugëve për të vërtetuar ekzistencën e Zotit dhe sinqeritetin e Profetit vetëm tek një metodë specifike i kufizonte në mënyrë të pajustificueshme rrugët e shumta të disponueshme për besimtarët për të arritur sigurinë në çështjet e akides. Siç shprehet edhe ai vetë:

“[Unë pohoj] obligueshmërinë e hetimit racionale (*nadhr*) në një mënyrë absolute dhe jo obligueshmërinë e hetimit racionale në një metodë të caktuar, siç është metoda e aksidencave (*‘arad*) të cilat janë të origjinuara (*muhdatha*) dhe kjo veçanti është e qenësishme (*lazime*) për trupat, sepse asnjë prej prijësve myslimanë nuk e ka bërë atë të obligueshme mbi çdo besimtar.[37]”

Në një tjetër pasazh, ai thotë:

“Çdokush që e kufizon dijen vetëm tek një metodë që ai e ka specifikuar dhe që konsiston në një përkufizim apo argument specifik, ka kryer një gabim të madh. I njëjtë është rasti edhe me personin që thotë se përkufizimet dhe argumentet e të tjerëve nuk janë asnjëherë të sakta.[38]”

Po ashtu, në një tjetër pasazh ai sqaron arsyen përse kufizimi i njohjes së Zotit vetëm në një metodë është e pajustificuar:

“Ne kemi shpjeguar se shume mendimtarë (*nudhar*) ndjekin një argument specifik për të arritur qëllimin e dëshiruar dhe pohojnë se ky rezultat nuk mund të arrihet vetëm se përmes kësaj rruge. Por, ekskluziviteti i tyre është i pajustificuar, ndonëse rruga që ata ndjekin është në vetvete e vlefshme. Sepse, sa më e madhe të jetë nevoja e njerëzve për të njohur të vërtetën aq më të lehtë Zoti e bën për intelektin e njerëzve që të njohin provat që të dërgojnë tek ajo. Kësisoj, provat për ekzistencën e Krijuesit, Njëshmërisë së Tij, si edhe shenjat dhe provat për profecinë janë vërtet të shumta[39]”

Ibn Tejmija ishte kritik ndaj pohimit të teologëve myslimanë se taklidi në kredo (*akide*) është i ndaluar dhe se ata që janë të paaftë të vërtetojnë përmes metodës racionale (*akli*) të kontingjencës/origjinimit të trupave (*tarik huduth el-exhsam*) ekzistencën e Zotit dhe sinqeritetin e Profetit duhen konsideruar gjynahqarë, besimi i të cilëve pranohet jo se është i mirëfilltë por sepse ka qëlluar të përputhet me të vërtetën dhe për shkak të Mëshirës së Zotit mbi njerëzit.

Në këndvështrimin e Ibn Tejmijes, një qasje e tillë përbën elitizëm fetar dhe *de facto* nxjerr prej feje njerëzit e thjeshtë (*auam*). Ibn Tejmija e refuzon elitizmin fetar të teologëve myslimanë duke paraqitur një kritikë të tërësishme të natyrës dhe rolit të arsyes siç kuptohet ajo nga ata si edhe duke artikuluar një nocion të fitra-s (prirjes së qenësishme) si një themel epistemologjik alternativ që i mundëson çdo njeriu me zemër të shëndoshë, përfshirë edhe njerëzit e thjeshtë, që të marrin pjesë në njohjen e vërtetë të Zotit dhe shpalljes së Tij. Siç do ta shohim në vijim, *fitra* është një cilësi e lindur që i dërgon njerëzit drejt njohjes së Zotit, dashurisë për Të dhe kuptimit se vetëm Ai është merituar, apo i denjë, për adhurim[40]. Siç shprehet edhe vetë ai: “*Fitra* është prirja e qenësishme e qenies njerëzore, e paprishur nga besimet dhe praktikat e mëvonshme, e gatshme të pranojë të vërtetën e Islamit, që nuk është asgjë tjetër vetëm se të nënshtruarit ndaj Zotit dhe askujt tjetër”[41]. Në një tjetër rast, ai pohon: “Zoti i lartësuar i ka krijuar robërit e tij me një strukturë (*fitra*) në të cilën gjendet njohja e Zotit dhe afirmimi i saj, si edhe njohja e gënjeshtërisë dhe refuzimi i saj”[42]. Në mënyrë që të përmbushë projektin e tij të të siguruarit të një themeli alternativ epistemologjik bazuar mbi nocionin e *fitra*-s, Ibn Tejmija paraqet një kritikë të fortë të logjikës greke si edhe një analizë solide të pozicionit qendror të *fitra*-s në Islam dhe rëndësisë së saj për marrëdhënien midis arsyes (*‘akl*) dhe shpalljes (*nakl*). Përmbushja e këtij qëllimi është në themel të arsyes përse ai e shkroi veprën e tij ‘*Dar el-Tearud*’ si edhe veprën ‘*Radd ala al-mantikijin*’ (Përgjigje logjicienëve). Shpjegimi dhe analiza e strategjive kryesore diskursive të përvetësuar nga Ibn Tejmija në këto vepra do të jetë fokusi i vëmendjes sonë në rreshtat në vijim.

Në dy veprat e lartpërmendura, Ibn Tejmija ofron një kritikë tërësore ndaj logjikës greke duke u fokusuar në rrëzimin e dy principeve kryesore të logjikës: (1) silogjizmin kategorik (*kijas el-shumuli*); dhe (2) teorinë e përkufizimit (*hadd*)[43]. Në vijim do të ofrojmë një analizë pak më të zgjeruar të kritikës që Ibn Tejmija ofron ndaj këtyre dy principeve të logjikës greke. Sipas Ibn Tejmijes, arsyetimet filozofike dhe teologjike të ofruar nga teologët dhe filozofët myslimanë për ekzistencën e Zotit bazoheshin tek realizmi që përmbante teoria e esencave e parashtruar nga filozofia greke dhe e përkrahur nga filozofët myslimanë. Sipas kësaj doktrine logjike, krahas sferës mendore/logjike, universalët (kulijat) ekzistojnë edhe në botën jashtëmendore (pra në botën reale/fizike)[44]. Kundër realizmit të logjikës greke, Ibn Tejmija adopton një qasje “nominaliste[45] dhe një epistemologji empiriciste duke sfiduar [në këtë mënyrë] strukturën jo vetëm të teologjisë myslimane (*kelam*) por edhe të mbizotërimit shumëshekullor të filozofisë heleniste”[46]. Duke i qëndruar besnik qëndrimin të tij nominalist, Ibn Tejmija mohoi ekzistencën e vërtetë jashtëmendore të universalëve (*kuli*) dhe argumentoi se në botën e vërtetë jashtëmendore ekzistojnë vetëm partikularët (*xhuz’i*) që

perceptohen përmes shqisave (*hiss*). Universalët nuk ekzistojnë në botën fizike, por vetëm në mendje dhe ata janë rezultat i proceseve mendore ku partikularët e perceptuar nga shqisat përgjithësohen dhe universalizohen në mënyrë që t'i japin kuptim realitetit të perceptuar.

Kjo është në kundërshtim të plotë me realizmin e logjikës greke. Sipas Ibn Tejmijes, teologët myslimanë (*kelamistët*) kanë dështuar në të kuptuarit se përvetësimi i logjikës greke e bën të domosdoshme edhe përvetësimin e tërë metafizikës që ajo përmban dhe që është në kundërshtim me Kur'anin dhe e huaj për të. Kjo është arsyeja përse ekzistenca dhe mbizotërimi i logjikës greke në zemër të shkencave islame konsiderohej nga Ibn Tejmija si një kërcënim dhe rrezik i madh për saktësinë e mënyrës islame të të menduarit. Nominalizmi i Ibn Tejmijes e shpuri atë drejt kritikimit të silogjizmit dhe teorisë aristoteliane të përkufizimit që qëndron në thelb të tij.

Kritika e Ibn Tejmijes ndaj silogjizmit kategorik

Ibn Tejmija e refuzonte idenë se silogjizmi është metoda më e saktë për të përfunduar njohje përfundimtare/kategorike rreth gjërave, dhe, për rrjedhojë, se është forma më e mirë për të argumentuar ekzistencën e Zotit. Kritikizmi kryesor i Ibn Tejmijes ndaj silogjizmit konsistonte në faktin se, sipas tij, konkluzioni i një silogjizmi nuk përmban asgjë të re që nuk gjendet paraprakisht e pohuar edhe tek premisat e tij. Kësisoj, përfundimi i një silogjizmi nuk sjell asnjë dije të re[47]. Kjo kritikë e Ibn Tejmijes ka ngjashmëri të madhe me kritikën e bërë nga filozofi skeptik grek Sextus Empiricus (rreth 160 – 210 e.s.) si edhe nga shumë filozofë bashkëkohorë për të cilët silogjizmi, ndonëse i saktë nga ana formale, është në të vëretë një *Petitio Principii*[48]. Ky term i refrohet një gabimi në logjikën formale që konsiston në “presupozimin në një nga premisat të një pohimi i cili ka të njëjtin kuptim si përfundimi i argumentit [silogjist]. Pra, ajo që duhet provuar gjendet e presupozuar paraprakisht tek premisat”[49]. Ndonjëherë ky gabim merr formën e silogjizmit ku “përfundimi rrjedh nga një prej premisave [të silogjizmit] ndërsa premisa tjetër bëhet krejtësisht e panevojshme. Argumenti është i vlefshëm nga ana logjike por nuk provon vërtetësinë e përfundimit sepse pohimi i konkluzionit të [silogjizmit] është pohuar [paraprakisht] si një premisë [e silogjizmit]”[50]. Një shembull i *Petitio Principii* është si më poshtë: “Të gjithë njerëzit janë të vdekshëm. [Përfundimi] Sokrati është i vdekshëm”. Nëse premisa e parë pohon që të gjithë njerëzit janë të vdekshëm atëherë nuk ka nevojë për konkluzionin sepse ai është i përmbajtur nga premisa. Po ashtu, premisa e dytë, e cila duhet të ishte “Sokrati është njeri” bëhet e panevojshme sepse fakti që Sokrati është njeri, dhe jo diçka tjetër, tregohet nga përfundimi “Sokrati është i vdekshëm” [51]. Kritik e Ibn Tejmijes ndaj silogjizmit ka një ngjashmëri të madhe edhe me kritikën që filozofi dhe logjicieni Ludwig Wittgenstein (1889- 1951) ka bërë ndaj traditës aristoteliane në përgjithësi dhe silogjizmit në veçanti. Ngjashëm me Ibn Tejmijen, ai e konsideronte tautologjik dhe të pakuptimtë silogjizmin duke qenë se, siç argumentonte ai, të pohoje se njëra premisë e silogjizmit rrjedh nga tjetra nënkuptonte që premisa kryesore thoshte gjithçka që gjendej në përfundimin e silogjizmit. Pra, përfundimi i silogjizmit nuk ofronte asnjë dije të re[52].

Një tjetër kritikë e Ibn Tejmijes ndaj silogjizmit qëndron në faktin se sipas tij premisat universale të silogjizmit nuk janë vërtet të tilla sepse këto premisa formohen duke abstraguuar të përbashkëtën (universalen) e gjërave partikulare. Mirëpo, asnjëherë nuk mund të pretendohet se premisat universale të silogjizmit kanë përfshirë të gjithë partikularët që ekzistojnë në botën e jashtme. Prandaj, universalët e silogjizmit formohen mbi një induksion të mangët. Kësisoj, kur një partikular i ri shfaqet, i cili nuk është i përfshirë në partikularët e përdorur për të formuar premisën universale të silogjizmit, atëherë këto premisa pseudo-universale nuk janë të dobishme në deduktimin e attributeve të gjësë partikulare në fjalë. “Kësisoj, përmes universale vështirë se mund të mësojmë diçka rreth partikulares pa mësuar

më parë diçka rreth vetë partikularës”[53] Prandaj silogjizmi paraqet një problem sepse ai synon të japë një gjykim për partikularen ndërkohë që nuk mund ta përçojë këtë gjykim pa njohur paraprakisht partikularen në fjalë. Pra, përfundimi njihet para se të formohet. Një tjetër prizëm nga ku Ibn Tejmija kritikon vlefshmërinë epistemologjike të silogjizmit është refuzimi që ai i bën idesë së Aristotelit sipas së cilës premisat e silogjizmit duhet të burojnë nga të vërteta të domsdoshme dhe që nuk kanë nevojë të vërtetohen. Në këtë pikë Ibn Tejmija arugmenton se në qoftë se premisat e silogjizmit e kanë origjinën nga të vërteta të vetëkuptueshme atëherë “të gjithë partikularët të përfshirë në këto të vërteta janë *a priori* si edhe të vetëkuptueshme dhe kësisoj nuk kanë nevojë për silogjizëm”[54] Po ashtu, nisur nga qasja e tij empiriciste sipas së cilës në botën jashtëmendore ekzistojnë vetëm partikularët, Ibn Tejmija argumenton se është përmes njohjes të përfutur nga partikularët që bëhemi të aftë të formojmë gjykime të ashtuquajtura universale. Pra, nga njohja e partikularëve kalojmë tek formimi i universalëve. Kësisoj, silogjizmi nuk është i dobishëm për njohjen sepse qëllimi i tij është që të na pajisë me njohje rreth partikularëve, por ne këto partikularë i kemi njohur tashmë gjatë procesit të formimit të universalëve, kësisoj nuk kemi nevojë për procesin e silogjizmit[55].

Për Ibn Tejmijen forma më e saktë e përfitimit të njohjes nuk është aplikimi i silogjizmit por analogjia juridike. Sipas tij, njohje prodhohet vetëm duke marrë në konsideratë rastet specifike dhe jo duke u mbështetur në universalë jashtëmendore të hamedësuar që janë në bazë të silogjizmit. Ai argumenton se të vërtetat racionale si edhe njohja mendore e universalëve bëhet e mundur vetëm falë analogjisë së asaj që përjetojmë e ndjejmë me atë që nuk e përjetojmë apo ndjejmë. Prandaj, sipas Ibn Tejmijes analogjia e llojit të përdorur në jurisprudencë (*fikh*) është thelbi i dijes dhe jo silogjizmi kategorik[56]. Gabimi i teologëve dhe filozofëve myslimanë është pikërisht përvetësimi i silogjizmit grek në kurriz të analogjisë e cila i ka bazat në Kur’an dhe Sunet.

Silogjizmi mbart në vetvete një metafizikë realiste në bazë të të cilës është pohimi se universalët kanë ekzistencë jashtëmendore si edhe dallimi ndërmjet esencës dhe aksidencës. Në logjikën aristoteliane, ekzistenca nuk është domsdoshmërisht përbërëse e esencës së një gjëje. Ekzistenca i mbishtohet esencës së një gjëje sapo realizohet individuimi i sendit në botën reale. Një gjë ekzistuese nuk përshkruhet vetëm nga esenca e saj dhe ekzistenca, por edhe nga aksidencat që mund të jenë të ndashme ose të pandashme nga thelbi i gjësë në fjalë.[57] Siç thekson edhe Wael B. Hallaq, synimi i Ibn Tejmijes në kritikimin e logjikës greke është refuzimi i dy postulateve kryesore të teorisë logjike të lartpërmendur, d.m.th. “dallimi themelor ndërmjet thelbit dhe aksidencës. Këto postulate kërkojnë që të bëhet një dallim midis thelbit dhe ekzistencës së tij si edhe midis attributeve thelbësore, të domsdoshme dhe të pandashme”[58]

Ibn Tejmija argumenton se dallime të tilla janë artificiale. Ato janë rezultat i konvencioneve (*uad*) njerëzore dhe e pranimit subjektiv të një mënyre specifike të të organizuarit të partikularëve të perceptuar nga shqisat. Për të, atributet e një gjëje janë vetëm ato që zotërohen nga partikularët në botën fizike. Ata janë të gjithë të njëjtë, dallimi i bërë midis esencës dhe aksidencës është arbitrar dhe fryt i kategorizimit subjektiv mendor të partikularëve. Siç e përshkruan edhe ai vetë :

“Një dallim i tillë është krijimi i njeriut dhe varet nga individi dhe perceptimi i tij i gjërave në botë. Më specifikisht, dallimi përcaktohet nga qëllimi (*maksad*) personal, si edhe nga gjuha (*lafdh*) që dikush përdor për të klasifikuar dhe kategorizuar gjërat e perceptuara[59]“

Sipas Ibn Tejmijes, i tërë diskursi mbi thelbin dhe aksidencën varet nga perspektiva dhe qëllimi i vështruesit si edhe nga konvencionet gjuhësore të shoqërisë. Wael Hallaq e ilustron këndvështrimin e Ibn Tejmijes duke marrë si shembull fjalën tavolinë. Në një shoqëri, si kjo e jona, ku tavolina përdoret kryesisht për të ngrënë, këmbët e tavolinës përbëjnë një cilësi thelbësore, ndërsa ngjyra e saj është një

aksidencë. Nëse ne e marrim tavolinën si vepër arti, atëherë ngjyra do të konsiderohet një cilësi thelbësore, ose nëse në një shoqëri ku nuk ekziston fjala tavolinë por vërtet fjalë specifike të tipit 'tavolinë blu' ose 'tavolinë e kuqe', atëherë ndryshimi në ngjyrë do të përbëjë një ndryshim në thelb dhe në fjalë. I njëjtë është rasti edhe për fjalën hurma arabe. Në gjuhën shqipe kjo fjalë përdoret për të përshkruar frytet e palmës në të gjitha manifestimet dhe llojet e saj. Ndërsa në gjuhën arabe për çdo fazë të zhvillimit të frytit të palmës (hurmës arabe) ekziston një emër i veçantë. Në mendjen e arabëve, gjatë jetës së saj, palma besohet se kalon nga një stad i ekzistencës tek tjetri, nga një thelb në tjetrin. Ndërsa në gjuhën shqipe të gjitha stadet e zhvillimit të frutit të palmës (hurmës arabe) mbulohen vetëm nga termi 'hurma arabe'. Rrjedhimisht, përcaktimi i thelbit të hurmës arabe është i ndryshëm nga kultura në kulturë, nga gjuha në gjuhë[60].

Ibn Tejmija refuzoi, po ashtu, idenë e përkrahur nga filozofët dhe teologët myslimanë sipas së cilës esenca (*mahijeh*) e diçkaje mund të ekzistojë veçmas dhe në mënyrë të pavarur nga ekzistenca dhe se kjo e fundit i mbishtohet esencës në momentin e individimit ontologjik të diçkaje. Për Ibn Tejmijen, të gjitha esencat janë thjesht pasqyrime mendore të një objekti që nuk zotëron realitet jashtëmendor, ndërsa ekzistenca është faktualiteti i një objekti në botën fizike. 'Esenca' apo 'realiteti' i një objekti fizik nuk është asgjë tjetër por vetë ekzistenca e tij. Fakti që mendja mund ta konceptojë thelbin e një objekti pavarësisht ekzistencës, apo jo, të tij është në bazë të gabimit të filozofëve myslimanë në lidhje me të bërit e dallimit midis esencës së një objekti dhe ekzistencës së tij.

Siç shprehet edhe vetë Ibn Tejmija :

“Arsyeja që shtrihet pas gabimit [të filozofëve] është se ata e shohin që një objekt mund të njihet apo të synohet (*ju'lam ua jurad*) para se të ekzistojë dhe se është e mundur të dallohet midis asaj që është e mundur dhe asaj që është e pamundur. Rrjedhimisht, ata thonë se nëse ky objekt nuk do të ishte ekzistues, atëherë nuk do të ndodhte kështu. Ata janë, po ashtu, të hutuar nga fakti se ne mund të flasim rreth substancës së objekteve (d.m.th. esencës së tyre) pavarësisht ekzistencës së tyre në botën e jashtme, gjë e cila i dërgon ata që të mendojnë se këto substanca dhe thelbe ekzistojnë në botën reale. Por, e vërteta është se të gjitha këto janë fakte mendore dhe se konstruktionet mendore janë më të mëdha në numër se entitetet reale në botën fizike (*el-mukadar fi al-adhhan eusa min el-meuxhud fi el-a'jan*) [...] Kësisoj, dallimi i saktë është se esenca është pasqyrimi mendor i një objekti, ndërsa ekzistenca është aktualiteti i tij në botën jashtëmendore[61].”

Teoria gjuhësore komunikative e Ibn Tejmijes dhe kritika e tij ndaj teorisë Aristoteliane të përkufizimit

Kritika e Ibn Tejmijes ndaj realizmit të metodës silogjiste dhe teorisë aristoteliane të përkufizimit e çoi atë drejt ndërtimit të një teorie kontekstuale të gjuhës dhe refuzimit të idesë se kuptimi i fjalëve përçohet përmes vetëm përmes përkufizimit të saktë të tyre. Sipas teorisë mbizotëruese konvencionale islame rreth origjinës së gjuhës, kuptimi i fjalëve është fryt i caktimit në mënyrë konvencionale (*uad*) të kuptimit të tyre nga arabët e parë. Gjuhëtarët, teologët dhe juristët myslimanë argumentonin se kuptimi i fjalëve ishte fryt i konvencionit shoqëror ku arabët e hershëm vendosën (*uad*) që disa tinguj dhe fjalë t'u korrespondonin dhe të ishin shenja për disa realitete apo objekte specifike. Pra emërtimi ishte procesi kryesor i krijimit të gjuhës. Pas çdo emërtimi qendronte një objekt specifik. Ky kuptim zanafillor i fjalëve i vendosur nga arabët e parë përbën kuptimin literal të fjalëve. Kuptimi literal i fjalës është ai kuptim që i vjen ndërmend dëgjuesit sapo e dëgjon atë, pa qenë nevoja për njohjen e ndonjë konteksti të caktuar. Pas përcaktimit të kuptimit të fjalëve përmes konvencionit (*uad*) fjala mund të

marr jetë të sajën dhe mund të përdoret (*isti'mal*) në forma dhe kuptime të ndryshme në kohëra të ndryshme. Çdo kuptim i mëvonshëm i fjalës që devijon nga origjinali duhet konsideruar një kuptim metaforik. Kuptimi i saktë i përdorimit metaforik të një fjale varet nga njohja e saktë e kontekstit dhe rrethanave shoqërore në të cilat ajo përdoret. Kuptimi literal i fjalëve është ahistorik dhe akontekstual dhe gjendet i përjetësuar në fjalorët e gjuhës[62]. Kësisoj nëse dikush dëshiron të rrokë kuptimin e një fjale ai duhet të konsultojë fjalorin ose të jetë në dijeni të përkufizimit të saj.

Ibn Tejmija e kundërshtoi fuqimisht një teori të tillë konvencionale rreth gjuhës. Ai e shihte atë si një shtesë të mëvonshme në historinë islame dhe si një përvetësim i realizmit të filozofisë greke që privilegjonte përkufizimin si mjeti kryesor për të përfutur njohuri të sigurtë rreth realiteteve të shenjura nga fjalët. Pikëse pari, Ibn Tejmija argumentonte se, ndryshe nga çfarë presupozonte teoria e caktimit konvencional të kuptimit të fjalëve (*uad*), nuk kishte asnjë provë historike ku të tregohet se arabët e parë janë mbledhur së bashku dhe kanë rënë dakord ta shoqërojnë çdo realitet apo objekt të caktuar me një tingull ose shqiptim (pra fjalë) të caktuar. Së dyti, dhe më e rëndësishmja, “dakortësia konvencionale rreth kuptimit të fjalëve nuk mund të ndodh para përdorimit të gjuhës në mënyrë të atillë që përçon paraprakisht kuptim”. Pra kuptimi i fjalëve i paraprin *uad*-it, vendosjes së presupozuar të kuptimit të fjalëve nga arabët e hershëm[63].

Ibn Tejmija e refuzonte idenë se kuptimet e fjalëve janë të ngulitura në fjalor dhe se përkufizimi është forma më e saktë e përfitimit të dijes për objektet dhe realitetit e shenjura nga fjalët. Mos harrojmë që, sipas Aristotelit dhe teologëve myslimanë, në formën e tij bazike, përkufizimi përbëhet nga paraqitja e llojit (*ajnas*) plus diferencës (*fusul*). Një përkufizim i plotë kërkon “një pohim të esencës të asaj që përkufizohet, përfaqësuar nga atributet thelbësore që përbëjnë llojin dhe diferencën me përjashtim të cilësive dhe aksidencave të përgjithshme”[64]. Siç shihet përkufizimi reflekton teorinë e filozofisë greke të esencave dhe aksidencave si edhe të ekzistencës jashtëmendore të universalëve. Sipas Ibn Tejmijes, emërtimi dhe përkufizimet logjike (*nominatum* dhe *definendum*), që përbëjnë thelbin e shprehjeve të premisave të silogjizmit, nuk shtojnë asnjë njohje të re për dëgjuesin meqenëse jo vetëm që dëgjuesi mund ta konceptualizojë objektin e përkufizuar edhe pa qenë nevoja e emërtimit apo përkufizimit, por konceptualizimi paraprak i objektit të përkufizuar është një parakusht si për emërtimin ashtu edhe për përkufizimet logjike, në mënyrë që ato të përçojnë kuptimet e tyre tek dëgjuesi.[65] Siç shprehet edhe vetë Ibn Tejmija: “[A]i që dëgjon një përkufizim nuk mund ta kuptojë atë nëse nuk ka kuptuar ende fjalët e përkufizimit dhe kuptimin e tyre individual”[66]. Kjo sepse në këndvështrimin e tij “nëse dëgjuesi e koncepton formën dhe kuptimin e fjalës para se të dëgjojë përkufizimin, atëherë nuk mund të thuhet se ai e ka formuar një koncept për kuptimin e [objektit] pasi ka dëgjuar përkufizimin” [67]. Këtu qendrimi i Ibn Tejmijes përmban ngjashmëri të mëdha me atë të filozofit dhe logjicionet Johann Wittgenstein (1889 –1951). Njësoj si Ibn Tejmija edhe ai e refuzonte idenë se përkufizimi është i domosdoshëm për të njohur një koncept dhe në terma të ngjashëm me ata të Ibn Tejmijes ai pyeste në mënyrë retorike: “Kur unë ofroj përshkrimin “Toka ishte tejet e mbuluar me bimë” a do të thoni se unë nuk e di për çfarë po flas deri sa derisa të jem i aftë të jap përkufizimin e fjalës bimë?”[68]

Kundër realizmit të teorisë konvencionale islame rreth gjuhës, Ibn Tejmija përvetësoi një qasje komunikative sipas së cilës fjalët në vetvete, jashtë kontekstit të përdorimit të tyre, nuk kanë asnjë kuptim dhe madje as nuk përbëjnë gjuhë[69]. Kuptimi i një fjale zbulohet dhe përcaktohet nga konteksti në të cilin ajo përdoret dhe nga shprehjet dhe zakonet e përdoruesve të fjalës gjatë ligjërimit[70]. Fjalët nuk kanë kuptime të ngrira e të fiksuara nëpër fjalorë gjuhësorë, por ato marrin kuptim vetëm gjatë përdorimit të tyre në fjali. Kësisoj, një fjalë merr kuptim vetëm brenda kontekstit të fjalisë në të cilën ajo është vendosur. Është e pakuptimë që kuptimi literal i një fjale të përcaktohet si kuptimi i parë që i vjen ndërmend dëgjuesit pavarësisht nga konteksti. Duke qenë se sipas Ibn Tejmijes fjalët nuk kanë një kuptim të paracaktuar por ato përçojnë kuptim vetëm në kuadër të përdorimit (*isti'mal*) në ligjërim dhe kontekstit në të cilët ato përdoren, atëherë ndarja e fjalëve në literale dhe metaforike

është e pakuptimtë[71]. Çdo fjalë kur përdoret, përdoret në kuptimin e saj parësor. P.sh. fjala 'luan' herë përdoret për të shenjuar luanin si kafshë e herë të tjera përdoret për të shenjuar një njeri të guximshëm/të fuqishëm. Sipas teorisë konvencionale tradicionale Islame kuptimi literal i fjalës 'luan' është ai i pari, ndërsa përdorimi i termit për t'iu referuar një personi të guximshëm është një përdorim metaforik. Por, Ibn Tejmija argumenton të kundërtën. Ai argumenton se kuptimi i termit 'luan' varet nga konteksti. Në kuadër të një ligjërimi rreth botës shtazore askujt nuk do t'i shkojë ndërmend se fjala luan i referohet diçkaje tjetër veçse luanit si kafshë. Ndërsa në kuadër të trimërisë kalorësiake në luftë përdorimi i termit 'luan' do të kuptohet menjëherë nga dëgjuesi si një term që i referohet një personi të guximshëm. Në të dyja rastet përdorimi i termit është parësor/literal dhe kuptimi që i vjen ndërmend menjëherë lexuesit është ai kuptim që përputhet me kontekstin në të cilin fjala përdoret[72].

Pra, sipas Ibn Tejmijes, fjalët nuk kanë kuptim jashtë kontekstit të fjalisë në të cilën përdoren. Kuptimi i literal i tyre nuk mund të përcaktohet si kuptimi i parë që i vjen ndërmend dëgjuesit kur dëgjon fjalën sepse, siç shprehet edhe Ibn Tejmija, ajo që i vjen ndërmend dëgjuesit kur dëgjon fjalën është e determinuar nga konteksti në të cilin dëgjuesi jeton. Prandaj, të kuptuarit e fjalëve përfshin kontekstin në të cilin fjala është përdorur, konvencionet gjuhësore të bashkësisë ku dëgjuesi jeton, bashkësinë interpretative që i jep jetë ligjërimin në një kohë dhe periudhë të caktuar si edhe normave gjuhësore që një shoqëri parashikon për përcimin e një përmbajtjeje gjuhësore. Konteksti, normat e ligjërimin, bashkësia interpretative, dhe kuptimi i fjalëve mund të ndryshojnë nga koha në kohë. Prandaj është e rëndësishme që në kuptimin e fjalëve të shpalljes të merret parasysh vetëm bashkësia të cilës shpallja i është drejtuar fillimisht dhe jo kuptimet e vendosura më vonë nga gjuhëtarët apo edhe teologët[73]. Këtu mendimi i Ibn Tejmijes shfaq sërish ngjashmëri të mëdhe me atë të Wittgenstein-it i cili në veprën e tij të famshme "*Tractatus Logico-Philosophicus*" argumenton se një fjalë "mund të ketë mënyra të ndryshme primare të kuptimit, në varësi të mënyrës se si përdoret".[74] Për Wittgenstein, kuptimi për diçka nuk nxitet në mendje as në rastin e atyre lloj përkufizimeve ku për shkak të vështirësisë së formulimit të fjalëve për të përkufizuar objektin e dëshiruar ky i fundit i tregohet me gisht bashkëbiseduesit. Sepse edhe në një rast të tillë, sukses i këtij lloji përkufizimi varet nga fakti nëse zotëron, apo jo, bashkëbiseduesi një grup të përbashkët supozimesh rreth asaj se si funksionojnë fjalët, shenjat apo aktet e të folurit (*speech acts*)[75].

Qëllimi i kritikizmit të Ibn Tejmijes ndaj logjikës greke ishte të vendoste në dyshim vlefshmërinë epistemologjike të arsyes (*akl*) siç kuptohej ajo nga teologët myslimanë. Duke vepruar kështu, ai ishte i aftë të minonte një nga shtyllat e 'Regullit Universal', d.m.th. faktin që përfundimet e ofruar nga metoda silogjiste përbëjnë njohje përfundimtare që nuk mund të kundërshtohet madje as nga tekstet e veçanta të shpalljes, ose që, për të pasur legjitimitet, revelata është e bazuar në arsye. Duke refuzuar vlerën kategorike të vlefshmërisë epistemologjike të përfundimeve racionale të pëtuara përmes silogjizmit, Ibn Tejmija ishte në gjendje që të paraqiste një kritikë të elitizmit të teologëve myslimanë si dhe të hapte rrugën ndaj konsiderimit të rrugëve të tjera të njohjes për përcaktimin e ekzistencës së Zotit. Në këtë mënyrë, shpallja paraqitet si e hapur ndaj mendjes dhe shpirtit të të gjithë besimtarëve, dhe sendërtimi i një besimit të saktë dhe të mirëfilltë nuk i rezervohet vetëm atyre që janë të aftë të ndjekin ndërlikueshmërinë e argumenteve logjike të krijuara nga teologët myslimanë në lidhje me Zotin dhe atributet e Tij.

Fitra dhe marrëdhënia e saj me arsyen dhe shpalljen

Në vend të nocionin të arsyes të paraqitur nga teologët myslimanë, Ibn Tejmija ofron një themel alternativ epistemologjik të bazuar në nocionin e *fitra*-s. Për Ibn Tejmijen, *fitra* është nocioni i vetëm që siguron kuadrin e nevojshëm intelektual që shmang të gjitha grackat e 'Regullit Universal' dhe që ofron një platformë intelektuale të domosdoshme për harmonizimin e arsyes me shpalljen. Të ofruarit e një panorame të plotë të konceptit të *fitra*-s sipas Ibn Tejmijes nuk është diçka e lehtë për arsye se ai shpesh është eklektik në përdorimin e termit dhe falë qasjes së tij kontekstuale termi nënkupton gjëra të ndryshme në vende të ndryshme të veprës së tij.[76] Megjithatë, në paragrafet në vijim do të përpiqemi të hedhim dritë mbi disa aspekte të konceptimit të *fitra*-s në ligjërimin e Ibn Tejmijes dhe të rëndësisë së saj për çështjen e harmonizimit ndërmjet arsyes dhe shpalljes.

Në veprën e Ibn Tejmijes, *fitra* shfaqet e ndërlidhur ose e mbivendosur me nocione të tjera si njohja e vetëkuptueshme/*a priori* (*badihi*) dhe njohja e domosdoshme (*daruri*). Ndonjëherë *fitra* duket se është sinonim i këtyre termave, por një analizë më e hollësishme tregon se pavarësisht mbivendosjeve të qarta gjithsesi ekzistojnë dallime të imëta që i japin çdo termi kuptimin e tij të pavarur. Ibn Tejmija argumenton se përveç universalëve që ekzistojnë në mendje, si fryt i përgjithësisht dhe universalizimit të partikularëve të perceptuar nga shqisat, rregullat universale të logjikës përbëjnë një tjetër lloj universalësh të cilat ai i përshkruan si të domosdoshme (*daruri*) apo *fitri*. Ibn Tejmija e konsideron këtë lloj njohjeje si të vetëkuptueshme ose *a priori* (*badihi* ose *min bada'ih al-ukul*) dhe e paraqet atë si "jo të varur nga reflektimi teorik, deduktimi, apo demonstrimi logjik (*burhan*), por një njohje e tillë përbën vetë premisat dhe aksiomat mbi të cilat ndërtohen demonstrimet silogjiste." [77] Ibn Tejmija e përshkruan këtë dije *a priori* të aksiomave logjike universale si një kapacitet (*kudra*) të mendjes që ekziston përpara çdo takimi me partikularët jashtëmendorë të ndërmjetësuar nga shqisat. Ndonëse njohja e domosdoshme (*daruri*) dhe ajo fitrore (*fitri*) duket se mund të reduktohen tek njohja e vetëkuptueshme/*a priori* (*badihi*), gjithsesi secili prej këtyre dy termave "përfshin elementë të mëtejshëm që i dallojnë ata prej njeri-tjetrit dhe prej aksiomave *a priori* të ngulitura në mendje" [78]. Në lidhje me njohjen e domosdoshme (*daruri*), Ibn Tejmija i mvesh asaj karakteristika që e bëjnë atë më të gjerë se njohja e vetëkuptueshme/*a priori* (*badihi*). Në këtë kontekst ai përmend tre njohje të domosdoshme të tjera: 1) domosdoshmëria empirike (*darura hisijeh*), d.m.th. pohimi se shqisat e sakta njerëzore janë të afta të sigurojnë në një mënyrë të drejtëpërdrejtë dhe të padyshimtë njohje të vërtetë të partikularëve; 2) dija e domosdoshmë gjuhësore, d.m.th. njohja e drejtëpërdrejtë e përftuar nga një përdorues i gjuhës amtare falë familjarizimit të tij/asaj me konvencionet gjuhësore (*uad*) të gjuhës së amtare; 3) dija e domosdoshme që përftohet pas aplikimit të saktë të premisave racionale. Përfundimi i arritur nga aplikimi i saktë i premisave racionale perceptohet nga mendja si i menjëhershëm, i domosdoshëm dhe i padyshimtë [79].

Në shkrimet e Ibn Tejmijes, *fitra* është një nocion qendror që gjendet në themel të gjithë hermeneutikës së tij. Fokusi dhe përpunimi i konceptit të *fitrës* nga Ibn Tejmija është i pazakontë për shkrimet teologjike myslimane. Teologët myslimanë nuk i mveshin *fitrës* asnjë rol të rëndësishëm. Ata nuk e konsiderojnë atë si një 'shqisë' njohëse e aftë të ofrojë ndonjë njohje përfundimtare rreth Zotit dhe attributeve të Tij. Në vend të kësaj, ata këmbëngulin në faktin se vetëm arsyeja (*akl*) është e aftë të sigurojë njohje përfundimtare për ekzistencën e Zotit. Vetë Imam Razi nuk i akordonte asnjë domethënie epistemologjike *fitra*-s dhe në komentin e tij të Kuranit, gjatë komentit të Sures 30, ajeti 30, në të cilin thuhet: "Drejtoje fytyrën nga feja e vërtetë, prirja e qenësishme (*fitra*) në të cilën Zoti krijoi njerëzit", Razi duket se i jep përparësi opinionit që e interpreton shprehjen kuranore "*fitra* e Zotit" si kontrolli i Zotit mbi krijimin. [80] Për Ibn Tejmijen, *fitra* është një lloj *sensus divinitatis*, një cilësi e lindur që i dërgon njerëzit drejt njohjes së Zotit dhe kuptimit që vetëm Ai është i denjë, apo meritë, për t'u

dashur dhe adhurar. *Fitra* është një “shtytje (*muraxhih*) drejt fesë së vërtetë themeli i së cilës është njohja e Krijuesit, dashuria e Tij dhe nënshtrim ekskluziv vetëm ndaj Tij”[81]. Shtytja e *fitra*-s është një nxitje drejt monoteizmit (*teuhid*) dhe Islami është feja që e trupëzon monoteizmin e pastër. Në këndvështrimin e Ibn Tejmijes, *fitra* nuk është thjesht një ndjenjë subjektive por ajo e pajis njeriun me njohuri pozitive rreth Zotit dhe attributive të Tij. *Fitra* u siguron njerëzve dijen e vërtetë rreth Zotit dhe principeve të përgjithshme të Islamit. Në këtë aspekt, *fitra* përbën një argument për përcaktimin e ekzistencës së Zotit dhe vërtetësisë së mesazhit profetik. Duke komentuar hadithin (thënie profetike) e mirënjohur “Çdo njeri është i lindur në gjendjen e *fitra*-s” Ibn Tejmija jep përshkrimin e mëposhtëm të *fitra*-s:

“Çdo njeri ka [të brendashkruar] në natyrën e tij nënshtrimin (Islamin) ndaj Zotit. Nëse kjo natyrë nuk është e korrumpuar nga besimet e gabuara të familjes apo shoqërisë, çdokush do të ishte i aftë të shihte të vërtetën e Zotit dhe t’i nënshtrohej asaj...*Fitra* është prirja e qenësishme/zanafillore e qenies njerëzore, e pakorrumpuar nga besimet dhe praktikrat e mevonshme, e gatshme për të pranuar të vërtetën e Islamit, e cila nuk është asgjë tjetër veçse nënshtrimi ndaj Zotit dhe askujt tjetër...*Fitra* është për të vërtetën si syri për diellin, çdokush i cili ka sy mund ta shohë diellin nëse nuk është i mbuluar nga perdet. Është njësoj sikur të thuash se çdo qenie njerëzore e pëlqen ëmbëlsinë, përjashto rastin nëse ndonjë prishje e shqisës së shijimit i ndodh njeriut dhe ëmbëlsia kthehet në hidhtësi në gojën e tij [82].”

Në veprën e tij ‘*Dar el-Tearud*’, Ibn Tejmija përpiket të ofrojë argumente racionale për analizën e tij të *fitra*-s. Ndër të tjera ai thotë:

“Është dëshmuar se në konstituimin njerëzor (*fitra*) ka një nxitje (*kuetun jektedi*, lit. një fuqi që kërkon) për të besuar në të vërtetën dhe për të synuar të dobishmen. Tani, ose konfirmimi i ekzistencës së Krijuesit, njohja e Tij dhe besimi në Të është i vërtetë, ose e kundërta e saj është e vërtetë. Falsiteti i alternativës së fundit është e njohur me siguri, rrjedhimisht pohimi i parë është i vërtetë: krijohet baza se *fitra* ka një nxitje për të njohur Krijuesin dhe për të besuar në Të. Po ashtu, pas besimit në Të, ose dashuria për Të është e dobishme ose jodashuria; duke qenë se alternativa e fundit është e ditur që është e pasaktë, atëherë krijohet baza se të duash të dobishmen është pjesë e *fitra*-s. Më pas, ose adhurimi ekskluziv ndaj Tij, pa i shoqëruar partner, është i dobishëm dhe më afër përsosjes për njerëzit, si në terma të dijes ashtu edhe të *nijetit* (qëllimit), ose të shoqëruarit partnerë Zotit është e dobishme. Pasaktësia e alternativës së fundit është e ditur dhe kështu krijohet baza se *fitra* ka një nxitje drejt *teuhidit* (monoteizmit)[83].”

Nuk është e lehtë të përcaktohet natyra e saktë e marrëdhënies ndërmjet arsyes dhe *fitra*-s në mendimin e Ibn Tejmijes. Studiuesit perëndimore kanë ofruar shpjegime të ndryshme të kuptimit të Ibn Tejmijes rreth marrëdhënies midis arsyes dhe *fitra*-s. Eael B. Hallaq është i mendimit se për Ibn Tejmijen arsyeja (*akl*) është një dhunti njohëse përgjegjëse për zhvillimin e veprimeve deduktuese ndërsa *fitra* është “dhuntia e inteligjencës natyrore ose e dhuntisë së lindur të perceptimit në mendjet tona”[84]. John Hoover sugjeron se pavarësisht disa paqartësive në paraqitjen që Ibn Tejmija i ka bërë nocioneve të arsyes dhe *fitra*-s duket se, për atë, këto dy nocione janë të barazvlefshme ose sinonime [85]. Ndërsa Frank Griffel, sugjeron se Ibn Tejmija e përdor fjalën arsye (*akl*) në një kuptim negativ dhe pozitiv. Arsyeja merr një ngjyresë negative kur i referohet arsyes së teologëve të modeluar sipas logjikës aristoteliane dhe një ngjyresë pozitive kur i referohet arsyes së bazuar në *fitra* (*akl el-fitri*).[86] Sipas mendimit tonë, qendrimi i mbajtur nga Ovamir Ajum rreth kësaj çështjeje duket se reflekton më mirë konceptin e *fitras* të paraqitur nga Ibn Tejmija. Siç sugjeron Anjum, sipas Ibn Tejmijes, *fitra* është baza mbi të cilën dija racionale bëhet e mundur. *Fitra* i mundëson arsyes të arrijë përfundimet e sakta dhe të evitojë keqduhëzimin. Pa rolin e *fitra*-s, e cila e prin psikën njerëzore drejt të kuptuarit të të

Vërtetës dhe Dashurisë për Zotin, arsyeja do të mbizotërohej nga pasionet e liga (*haua*), do të mundohej nga dyshimet, dhe do të ishte e paaftë të dallonte të drejtën nga e gabuara. Në një pasazh të gjatë, Ibn Tejmija e përmbledh rolin që *fitra* luan në të mundësuarit e mirëfunksionimit të arsyes duke thënë:

“Zoti i Lartësuar ka ngulitur prova dhe shenja udhëzuese për të vërtetën dhe dritë kundër gënjeshtërisë dhe errësirës. Ai i pajisi robërit e tij me *fitra*-n, d.m.th. me kapacitetin për të kuptuar realitetin e gjërave dhe për t’i njohur ato. Nëse në zemrat [e njerëzve] nuk do të ekzistonte një kapacitet (*isti’dad*) i tillë për të njohur këto realitete, atëherë as hetimi racional (*nadhar*), as demonstrimi, as diskursi apo gjuha nuk do të ishin të mundura. [Zot i lartësuar i përgatiti ata], lavdet qofshin për Të, njësoj siç i dha trupave aftësinë për të pranuar ushqim. Njësoj siç në trupa ekziston një shqisë që bën dallimin midis ushqimit të përshtatshëm dhe atij të papërshtatshëm, ashtu edhe në zemra ekziston një dhunti që dallon edhe me shumë [se ajo truporja] midis të vërtetës dhe gënjeshtërisë[87]

Sipas Ibn Tejmijes, *fitra* dhe arsyeja (*akl*) janë dy dhunti të veçuara epistemologjike që në një masë të madhe mbivendosen me njëra-tjetrën. *Fitra* është një prirje zanafillore e brendashkruar tek njeriu ndërsa arsyeja (*akl*) është një instrument/mjet. *Fitra* është “një busullë morale e vendosur në mënyrë hyjnore në zemrën e njeriut e cila e kthen njohjen e përfutur nga arsyeja në një të vërtetë etike dhe e shtyn zemrën njerëzore drejt dashurisë për të mirën dhe, për rrjedhojë, drejt Zotit”[88]. Në mënyrë që të përmbushë funksionin e saj epistemologjik, është e nevojshme që *fitra* të ruhet e pastër dhe e pakorruptuar. Vetëm një *fitra* e shëndoshë është e aftë që të sigurojë udhëzimin e nevojshëm për arsyen dhe të garantojë besueshmërinë e përfundimeve racionale.

Megjithëkëtë, Ibn Tejmija është i vetëdijshëm se gjëndja e pastër e *fitra*-s është më tepër një ideal dhe jo një realitet konkret. Në praktikë, *fitra* është gjithnjë e errësuar nga pasionet (*haua*), tekat narciziste dhe ideologjitë e korruptuara. Si pasojë, në këtë rast arugmentet e ofruara nga teologët myslimanë mund të jenë të nevojshme në mënyrë që disa njerëz të binden për të vërtetën e fesë. Kjo nevojë për argumente teologjike është rezultat i korruptimit të *fitra*-s ose e prirjes së qenësishme të psikës së disa njerëzve drejt argumenteve të koklavitura teologjike. Ibn Tejmija e pranon se në raste të tilla argumentet logjike të ofruar nga teologët myslimanë mund të përdoren si ilaç për zemrat e sëmura të disa njerëzve, por këto argumente nuk duhet të marrin asnjëherë statusin e dogmës dhe të konsiderohen si e vetmja mënyrë për të vërtetuar ekzistencën e Zotit. Siç shprehet edhe Ibn Tejmija:

Argumentet racionale janë të nevojshme për ata që ose nuk i dinë këto të vërteta ose i kthejnë shpinën rrugëve të tjera [më të lehta] ...Për disa njerëz, sa më e vështirë të jetë rruga [e vërtetimit të ekzistencës së Zotit sh.p.], sa më përfshirëse dhe të koklavitura të jenë premiset [e argumentit], aq më të impresionuar ndihen ata nga argumeti në fjalë. Njerëz të tillë mësohen me diskutime të gjata mbi çështje të errëta, dhe nëse një argument kërkon një numër të vogël premisash, ose është i thjeshtë, ata nuk janë të kënaqur me të. Për njerëz të tillë, metoda e teologjisë myslimane dhe ajo e silogjizmit mund të përdoren në përputhje me shprehitë e tyre dhe jo sepse dija e kërkuar varet ekskluzivisht nga mjete të tilla.[89]

Prezantimi që Ibn Tejmija i bën *fitra*-s si një burim alternativ epistemologjik ndaj arsyes, ashtu siç kuptohej ajo nga teologët myslimanë, përbën një përpjekje për të minuar themelet e ‘Regullit Universal’ sipas të cilit shpallja është e bazuar në arsye për të fituar legjitimitet epistemologjik, kështu që në rast të një konflikti ndërmjet arsyes dhe shpalljes refuzimi i dhënies prioritet arsyes kundrejt shpalljes nënkupton, në të vërtetë, hedhjen poshtë të të dyja burimeve. Ibn Tejmija e pranon pohimin e teologëve se shpallja ka nevojë të themelohet mbi arsyen në mënyrë që të ngulisë vërtetësinë e saj, por lloji i arsyes që e përmbush një detyrë të tillë është arsyeja e bazuar në *fitra* (*el-akl el-fitri*) dhe jo arsyeja spekulative e logjikës greke. Ibn Tejmija e refuzon këndvështrimin esharit që e

koncepton shpalljen si një kuti e zezë që nuk zotëron asnjë argument racional të brendshëm në mënyrë që të themelojë vërtetësinë e saj, por e vërteta e saj ka nevojë të verifikohet nga arsyeja pa hedhur vështrimin tek vetë shpallja, por thjesht duke u mbështetur në të ashtuquajturat çështje themelore ose intelektuale (*masa'il aklijeh ose usulijeh*)[90].

Sipas Esharive, vetëm pas përcaktimit të vërtetësisë së shpalljes, arsyeja e humbet vendin e saj qendror në favor të bindjes së padiskutueshme ndaj urdhërave të Zotit. Për Ibn Tejmijen, marrëdhënia ndërmjet arsyes dhe shpalljes është një rrugë me dy kalime. *Fitra* e bazuar në arsye (*el-akl el-fitri*) tregon për të vërtetën e shpalljes, dhe shpallja përmban arsyet më të mira që konfirmojnë dhe ndriçojnë më tej përfundimet e arritura përmes arsyes së bazuar në *fitra*. Argumentet racionale që gjenden brenda revelatës dhe që mund të shquhen dhe kuptohen nga arsyeja janë argumente të bazuara në *fitra*, dhe jo në argumentet spekulative të logjikës greke. Vërtetësia e shpalljes dhe e profecisë nuk arrihet vetëm duke u bazuar tek argumentet spekulative mbi ekzistencën e Zotit, por edhe duke e hedhur vështrimin dhe duke shquar arsyet e brendshme të ofruara nga revelata që konfirmojnë dijen pozitive të dhënë nga *fitra*.

Kuptimi i Ibn Tejmijes për marrëdhënien midis shpalljes dhe arsyes së shëndoshë, dmth. *fitra* e bazuar në arsye, e kuptuar si një marrëdhënie dydrejtimëshe, rrënon marrëdhënien hierarkike dhe njëdrejtimëshe midis arsyes dhe shpalljes të paraqitur nga teologët myslimanë. Një marrëdhënie ku arsyeja merr gjithmonë prioritet në rast të një konflikti në dukje midis saj dhe shpalljes. Lidhja që Ibn Tejmija bën midis arsyes së shëndoshë dhe përmbajtjes intelektuale të shpalljes është një prej lëvizjeve të qëllimshme të tij që synon të rrënojë zemrën e 'Regullit Universal', d.m.th. mundësinë e një konflikti në dukje midis arsyes dhe shpalljes. Në skemën e ofruar nga Ibn Tejmija, nga njëra anë arsyeja e bazuar në *fitra* verifikon përmbajtjen racionale të shpalljes dhe nga ana tjetër shpallja konfirmon përfundimet apo prirjet e arsyes së bazuar në *fitra*. Rrjedhimisht asnjë konflikt nuk mund të ekzistojë ndërmjet tyre. Konflikti mund të ndodhë vetëm midis arsyes spekulative të pabazuar në *fitra* dhe tekstit të shpalljes. Në një rast të tillë argumentet *fitrije* mund të shërbejnë si një bazë për zbulimin e problemeve apo kufizimeve të argumenteve racionale spekulative dhe si një instrument për të rithemeluar arsyen mbi *fitrën* e pastër.

Në përpjekjen e Ibn Tejmijes për të rrënuar thelbin e 'Regullit Universal' duke mohuar çdo mundësi të kontradiktës midis arsyes së shëndoshë (*el-akl el-sarih*) dhe shpalljes, studiuesi Frank Griffel vëren praninë e një rrethi vicioz[91]. Ai argumenton se nëse e vërteta e përmbajtjes së *fitras* së bazuar në shpallje verifikohet duket u bazuar mbi argumentet e shpalljes, atëherë arsyeja e bazuar mbi *fitra* mbështet tek shpallja për përcaktimin e vërtetësisë së saj. Në çfarë mënyrë, atëherë, arsyeja e bazuar mbi *fitra* mund të shërbejë si një bazë për përcaktimin e të vërtetës së shpalljes?[92] Një mënyrë për t'iu përgjigjur këtij objeksioni është të vihet në pah se për Ibn Tejmijen, *fitra* është një cilësi universale e lindur e cila është e strukturuar nga Zoti për të qenë e prirur drejt të vërtetës dhe realitetit. Kjo cilësi është për Ibn Tejmijen një prej prej atyre besimeve bazike (si dy plus dy bëjnë katër) të cilat zotërohen dhe besohen pa qenë nevoja që të mbështeten në ndonjë argument deduktiv të mëparshëm. Si e tillë, *fitra* nuk ka nevojë për ndonjë agjent të jashtëm që do t'i mundësojë të bazojë vërtetësinë e saj. Tekstet shkrimore të shpalljes nuk themelojnë vërtetësinë e *fitra*-s, por duke përmbajtur argumente fitrore (*fitrije*) ato nxisin aktivizimin e *fitrës* së pastër në zemrat e atyre që mund të vuajnë nga korruptimi i saj. Në këtë kontekst, teksti i shpallur funksionon si një terapi për shërimin dhe ripërtëritjen e *fitrës* së tyre. Pasi ky proces terapeutik përmbushet, *fitra* e pastër dëshmon për vërtetësinë e tekstit të shpalljes duke treguar apo duke e prirë zemrën njerëzore drejt pranimin dhe bindjes ndaj imperativave të shpalljes. Nëse *fitra* është e pastër dhe teksti i shpalljes kuptohet ashtu siç duhet, atëherë midis tyre nuk mund të ekzistojë asnjë kontradiktë. Ky duket se është thelbi i argumentit të Ibn Tejmijes kundër 'Regullit Universal' të propozuar nga Imam Razi.

Në këtë pikë, mendimi i Ibn Tejmijes shfaq ngjashmëri të mëdha me atë të filozofit analitik bashkëkohor Alvin Plantinga. Njësoj si Ibn Tejmija, edhe Plantinga argumenton se besimi në Zot nuk është i rrjedhur nga ndonjë arsyetim deduktiv apo induktiv parapak por i përket besimeve bazike (*properly basic*), i ngjashëm, por jo i njëjtë, me kategorinë e besimeve të vetëkuptueshme ($2+2=4$) ose të pakorigjueshme ("unë ndjej dhimbje në këtë moment").[93]. Çdo linjë racionale besimi nis diku dhe përgjithësisht ajo nis duke u mbështetur mbi disa premisa bazike që merren për të mirëqena dhe nuk janë fryt i konkluzioneve deduktive. Pa këto premisa bazike mendimi njerëzor do të ishte i pamundur të zhvillohej. Për Ibn Tejmijen, si edhe për Plantinga-n, besimi në Zot i përket kategorisë së besimit themelor, intuitiv dhe imediat, i cili nuk ka nevojë të legjitimohet nga argumente racionale. Hetimi racional është i dobishëm dhe i nevojshëm për përfundimin dhe mbrojtjen e besimit në Zot, por ai nuk është i domosdoshëm për themelimin e tij. Në kushte ideale të pastërtisë shpirtërore dhe rrethanave të përshtatshme sociale çdo njeri do të ishte i aftë të përjetonte një përvojë të drejtpërdrejtë dhe të vetëkuptueshme të ekzistencës së Zotit dhe attributeve të Tij[94].

Kjo qasje epistemologjike ndaj përcaktimit të ekzistencës së Zotit synon të rrëzojë atë që në gjuhën bashkëkohore të filozofisë së fesë quhet evidencializëm (*evidentialism*) dhe që formuluesi klasik i tij, E.K. Clifford (1879), e përkufizon si bindja se "Është gjithmonë e gabuar, kudo, dhe për çdo njeri, të besojë çdo gjë mbi dëshmi të pamjaftueshme"[95]. Apo siç shprehet edhe Elliott Sober, evidencializmi është bindja se "Për çdo pohim t'i duhet ta besosh atë vetëm nëse zotëron prova se pohimi është i vërtetë dhe duhet ta refuzosh nëse ke prova se pohimi është i pavërtetë"[96] Nëse evidencializmi na duket familjar, kjo vjen si pasojë e faktit se kjo qasje është mbizotëruese në botën moderne dhe përbën bazën e mënyrës se si ne, si njerëz modernë, jemi mësuar të mendojmë dhe veprojmë. Problemi me evidencializmin është se pohimi se 'çdo besim duhet bazuar mbi prova' është në vetvete një pohim që nuk është i vetëkuptueshëm apo i pakorigjueshëm por ka nevojë të vërtetohet. Evidencializmi përbën një problem veçanërisht për besimtarët sepse niset nga presupozimi se pikënisja e çështjes nëse ekziston Zoti, apo jo, është se ekzistenca e Tij duhet mohuar për sa kohë nuk ofrohen prova në favor të tij. Kjo do ta bënte besimin në Zot "të paqëndrueshëm dhe të lëkundur, të nënshtruar ndaj tekave dhe fantazive të modës më të fundit akademike"[97]. Në rastin më të mirë,

argumentet racionale, pavarësisht pohimit të kelamistëve klasikë, duket se nuk arrijnë më shumë se gradën e probabilitetit të lartë, por asnjëherë atë të sigurisë absolute, kategorike. Një qasje e tillë do të përjashtonte shumicën e njerëzve nga të pasurit e një besimi të mirëfilltë në Zot sepse ndërlikueshmëria e argumenteve racionale teologjike/filozofike kuptohet vetëm nga një grup i ngushtë njerëzish. Sipas Ibn Tejmijes, gabimi i teologëve myslimanë ka qenë pikërisht marrja për të mirëqenë e evidencializmit dhe ngritja e tërë strukturës teologjike mbi premisat e tij. Ata kanë dështuar të kuptojnë se besimtarët janë në të drejtën e tyre epistemologjike dhe krejtësisht të justifikuar që ta marrin besimin në Zot si themelor, të arrijnë tek njohja e Tij në mënyrë të drejtëpërdrejtë përmes *fitra*-s dhe ta konsiderojnë besimin në Zot pikënisjen e çdo përpjekeje për të ndërtuar arsyetim racional[98].

Disa tensione të pazgjidhura në mendimin e Ibn Tejmijes

Gjithsesi, në këtë pikë, mendimi i Ibn Tejmijes duket se përmban disa tensione apo probleme ende të pazgjidhura, të cilat mund të minojnë përpjekjen e tij për të themeluar një teori epistemologjike të bazuar në *fitra*. Nëse *fitra* mund të korruptohet, a ka ndonjë dhunti të jashtme dhe objektive që mund të diktojë korruptimin e *fitras* dhe ta riorientojë atë drejt natyrës së saj fillestare? Nëse do të presupozojmë se argumentet racionale mund ta luajnë këtë detyrë atëherë këtu duket se jemi përpara një rrethi vicioz, sepse në diskursin e Ibn Tejmijes arsyeja është e bazuar dhe gjen legjitimitet tek *fitra* dhe varet prej saj për mirëfunionimin e saj. Nëse do të presupozojmë se këtë rol mund ta luajë shpallja, duke qenë se për Ibn Tejmijen shpallja konsiston në shpalosjen e të vërtetës drejt së cilës, për nga natyra e saj, *fitra* është e prirur, atëherë situata është e njëjtë, sepse për Ibn Tejmijen shpallja i bën thirrje argumenteve fitrore (*fitrije*) për të themeluar vetveten dhe bindur besimtarët të besojnë në të vërtetat që ajo përmban. Nëse është e vërtetë, siç pohon ai, se njohja fitrore bëhet e mundur vetëm kur *fitra* është ruajtur e pastër dhe se, pavarësisht përpjekjeve njerëzore, *fitra* është gjithnjë e ndotur dhe e errësuar nga pasionet e liga, atëherë a nuk do të thotë kjo se për shumicën e njerëzve pohimet fitrore nuk mund të zotërojnë sigurinë e nevojshme epistemologjike për të justifikuar besimin në Zot të arritur përmes rrugës fitrore? Nëse, siç shprehet Ibn Tejmija, argumentet racionale teologjike janë të nevojshme vetëm kur *fitra* është e korruptuar apo njerëzit janë qenësishëm të prirur drejt tyre, a nuk do të thotë kjo se ato janë gjithnjë të nevojshme për të kontrolluar konkluzionet e *fitrës* së njerëzve të cilat mund të jenë shtrembëruar për shkak të ndotjes apo korruptimit që karakterizon përgjithësisht *fitrën* njerëzore? Nëse është kështu, a nuk do të thotë kjo se argumentet racionale, fillimisht të refuzuara, thirren për të hyrë nga dera e pasme dhe për të luajtur pikërisht rolin qendror që ato gëzonin në teologjinë Islame, d.m.th. atë të themelimit apo saktësimin të besimeve rreth Zotit?

Është një fakt empirik që njerëzit i atribuojnë *fitrës* gjëra të shumta të cilat shpesh nuk përputhen me njëra-tjetrën. Ndërsa një mysliman mund të pohojë se *fitra* e shpie atë drejt besimit në një Zot të vetëm, në dashurinë ndaj Tij, dhe në adhurimin ekskluziv të Tij, një i krishterë pohon se *fitrae* dërgon drejt kuptimit shpirtëror të misterit të jetës trinitare, pranisë së Frymës së Shenjtë në zemrën e tij, dhe vërtetësisë së misterit të mishërimit të Hyut Jezus në formë njerëzore. Shembuj të tillë mund të shumëfishohen edhe për fete e tjera. Në këtë pikë, cili është kriteri i jashtëm që do të mund të gjykojë midis pohimeve diametralisht të kundërta dhe konkruuese që njerëzit bëjnë rreth asaj se çfarë është fitrore apo jo? A ka *fitra* ndonjë mekanizëm të brendshëm për të përcaktuar çfarë është fitrore e çfarë jo? Nëse jo, a nuk do të thotë kjo se e vetmja rrugë e mbetur është të drejtuarit tek argumentet racionale/teologjike? Nëse është kështu, a nuk do të thotë kjo se argumentet teologjike janë baza e besimit dhe se *fitra* nuk i shpëton dot subjektivitetit?

Së fundmi, nëse një besimtar e deklaron besimin e tij ndaj Zotit bazuar mbi *fitra*-n, si duhet të veprojë ai karshi pohimeve të papajtueshme me *fitrën* e tij, por në pamje të pare të mbështetura nga argumentet racionale?^[99] A është besimi në Zot i bazuar në *fitra* i hapur ndaj argumenteve racionale që duket se tregojnë të kundërtën e asaj që *fitra* dikton? Nëse është i hapur, siç është logjike të ndodhë, atëherë kjo do të thotë që një besim i pohuar në emër të *fitrës* duhet braktisur në momentin kur kundër tij ka prova racionale të qarta. Përndryshe besimi në *fitra* do të ishte i paverifikueshëm dhe i pafalsifikueshëm. Një person që beson në Zot bazuar mbi atë që ai mendon se është fitrore, do të ishte i pajustificuar epistemologjikisht që të mbante këtë besim pavarësisht argumenteve apo provave racionale kundër tij. Rrjedhimisht, personit në fjalë do t'i duhej të gjente rrëzues logjikë për argumentet e ofruara kundër pohimeve të tij fitrore. Vetëm kështu do të ishte ai i përligjur që të mbante besimin e tij fillestar të diktuar nga *fitra*. Por, kjo nënkupton një rënie në kriptoevidencializëm duke qenë se kërkimi për prova apo rrëzues racionale bëhet qendror dhe i domosdoshëm për përligjjen e çdo lloj besimi në Zot. Në këtë mënyrë, menjëhershmeria e njohjes fitrore duket se e ka të pamundur të deklarojë siguri epistemologjike për përfundimet e saj pa kaluar fillimisht nga rruga e argumentit racionale.

Përfundim

Siç e kemi parë, Ibn Tejmija paraqet një kritikë tërësore të 'Regullit Universal' të përkrahur nga teologët myslimanë. Sipas tij, ky 'Rregull' mbështetet në një kuptim të gabuar të arsyes dhe në një kuptim të pasaktë të natyrës dhe rolit të shpalljes në Islam. Shpërfillja që teologët myslimanë, kryesisht ata esharitë, i kanë bërë fitrës si një një burim themelor epistemologjik i njohjes, është për Ibn Tejmijen në themel të inkoherencës së 'Regullit Universal'. Duke shpërfillur fitra-n dhe marrëdhënien e saj me shpalljen si edhe duke përvetësuar një kuptim helenist për arsyen, teologët esharitë e kanë nënshtruar shpalljen ndaj arsyes dhe e kanë paraqitur argumentin racional të mbështetur në silogjizëm si kusht për përfitimin e një kredoje (*akideje*) të saktë. Në këtë mënyrë, ata kanë përjashtuar shumicën e myslimanëve nga të pasurit akses ndaj një besimi të mirëfilltë në Zot dhe kanë paraqitur një kuptim elitist për besimin (*imanin*) ku vetëm ata që janë të aftë të kuptojnë koklavitjen e argumenteve logjike për ekzistencën e Zotit besohet se zotërojnë besim autentik. Duke artikuluar konceptimin e *fitra*-si një themel epistemologjik alternativ që siguron bazën për mirëfunksionimin e arsyes dhe si kuadri intelektual kryesor për të kuptuar argumentet e shpalljes, Ibn Tejmija jo vetëm që rrëzon artikullimin e arsyes të zhvilluar nga teologët myslimanë, por edhe refuzon elitizmin e tyre në favor të një kuptimi të besimit të bazuar në *fitra* ku të gjithë myslimanët mund të marrin pjesë në njohjen e Zotit dhe në përfitimin e një besimit të saktë.

Referenca

[1] Në literaturën perëndimore qasja e përfaqësuar nga kjo shkollë mendimi shpesh etiketohet si fideiste. Alvin Plantinga e përkufizon fideizmin si "Mbështetja ekskluzive ose themelore vetëm mbi besim, e shoqëruar nga një denigrim konsekuent i arsyes. Fideizmi përdoret veçanërisht përgjatë kërkimit për të vërtetën filozofike ose fetare". Një fideist është dikush i cili "në çështjet filozofike dhe fetare nxit mbështetjen në besim në vend se në arsye" dhe "mund të shkoj [deri aty] sa të nënçmojë apo denigrojë arsyen". Alving Plantinga, "Reason and Belief in God," in Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), fq. 87. Megjithatë, përshkrimi i hanbelive/*ehl el-hadith* si fideistë nuk është historikisht i saktë, sepse dallimi ndërmjet tyre dhe teologëve myslimanë (*ehl el-kelam*) nuk qendron tek fakti që njëra palë refuzon arsyen në dobi të besimit dhe nënshtrimit ndaj shpalljes dhe pala tjetër mbështetet tek arsyeja në kurriz të besimit apriori tek shpallja. Përkundrazi, dallimi ndërmjet këtyre dy grupimeve qendron tek përcaktimi i saktë i marrëdhënies ndërmjet arsyes dhe shpalljes dhe jo tek mohimi i njërës apo tjetrës. Shih Abdul Rahman Mustafa, "Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language", *The Muslim World* vol. 108 (2018), p. 467.

[2] Në lidhje me detajet e sipërpërmendura të jetës së Imam Razit ne jemi mbështetur tek Yasir Kazi, *Reconciling Reason and Revelation in the Writings of Ibn Taymiyya (d. 728/1328): An Analytical Study of Ibn Taymiyya's Darʿ al-taʿarruʿ*, (Ph.D. Thesis, Yale University, 2013), pp. 79-81 si edhe Felicitas Opwis, *Masʿalahʿa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden/Boston, Brill 2010), pp. 88-89. Për më shumë në lidhje me jetën e Razit shih: Frank Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received," *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), pp. 313-44; M. Sagħr ʿasan Maʿmūn, "Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Critics," *Islamic Studies*, Vol. VI no. 4 (1967), pp. 355-74; Tony Street, "The Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," në *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, ed. Peter G. Riddell and Tony Street (Brill: Leiden, 1997), pp. 135-146.

[3] Botimi i librit të Razi mbi të cilin e kemi bazuar analizën tonë është: Fakhrudin el-Razi, *T'esʿs el-tekdʿs*, ed. ʿAbd Allah Muʿammad ʿAbd Allah ʿIsmʿʿl (Kairo: al-Mektebe el-Ezherije li-l-Turath & el-Xhezira li-l-neshr ve-l-teuziʿa, 2010). Në lidhje me debatin rreth titullit të librit dhe datës së përpilimit të

tij shih: Kazi, *Reconciling Reason*, 82-83 dhe Frank Griffel, "Ibn Taymiyya and His Ash'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle", *Muslim World*, Volume 108, (Janury 2018), 17-18.

[4] Për më shumë në lidhje me ndarjen e librit dhe përmbajtjen e secilës pjesë shih: Kazi, *Reconciling Reason*, 84-87 and Griffel, *Ibn Taymiyya*, 19.

[5] Ligji i mos-kontradiktës përbën një element të rëndësishëm të logjikës formale. Në veprat e Aristotelit ekzistojnë tre versione të ligjit në fjalë. Versioni i parë dhe më kryesori është ai ontologjik dhe në formën e tij më bazike shpreh se "Është e pamundur që e njëjta gjë t'i përkasë dhe të mos i përkasë në të njëjtën kohë të njëjtës gjëje dhe në të njëjtin aspekt" (*Metaph IV 3 1005b19–20*). Versioni i dytë është doksatik dhe nënkupton se: "Është e pamundur të supozosh se e njëjta gjë është dhe njëkohësisht nuk është" (*Metaph IV 3 1005b24 cf.1005b29–30*). Versioni i tretë është semantik dhe nënkupton se: "Pohimet e kundërta nuk mund të jenë të vërteta në të njëjtën kohë" (*Metaph IV 6 1011b13-20*). Shih: Paula Gottlieb, "Aristotle on Non-contradiction", në *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>). Për më shumë në lidhje me ligjin e mos-kontradiktës dhe kritikën ndaj tij shih: *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, (ed) G. Priest, J.C. Beall & B. Armour-Garb (Clarendon Press, 2007).

[6] Ligji i të mesmes së përjashtuar nënkupton se një pohim i caktuar është ose i vërtetë ose është i gabuar dhe nuk ekziston asnjë terren i mesëm midis të qenit i vërtetë ose i gabuar. Prej ketu ky ligj i logjikës formale është quajtur "ligji i të mesmes së përjashtuar". Ndërkohë që ligji i mos-kontradiktës deklaron se asnjë pohim nuk mund të jetë njëkohësisht i vërtetë ose i gabuar, ligji i të mesmes së përjashtuar dikton që çdo pohim duhet të jetë ose i saktë ose i gabuar. Shih "An Introduction to Philosophy: Stanford University", në <https://web.stanford.edu/~bobonich/glances%20ahead/IV.excluded.middle.html>. Për më shumë në lidhje me ligjin e të mesmes së përjashtuar shih: Greg Restall, *Laws of Non-Contradiction, Laws of the Excluded Middle, and Logics*, në *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, (ed) G. Priest, J.C. Beall & B. Armour-Garb (Clarendon Press, 2007), fq. 73-85.

[7] Gjatë paraqitjes së katër alternativave kemi ndjekur së afërmi formulimin e dhënë nga vetë Imam Razi. Për më shumë shih: Carl Sharif El-Tobghui, *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality: Taq? Al-D?n Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Dar' Ta'?rud al-'Aql wa-l-Naql*, (Ph.D. Thesis McGill University, 2013), 132-33. Shih edhe Kazi, *Reconciling Reason*, 88-89.

[8] Cituar nga Griffel, *Ibn Taymiyya*, 19.

[9] El-Razi, *Te?s?s*, 316.

[10] Cituar nga Griffel, *Ibn Taymiyya*, 30.

[11] Ebu Hamid el-Ghazali, *el-Kanun el-Te?u?l*, ed. Muhammad Zahid el-Keutheri (Kairo, 1940).

[12] Për më shumë në lidhje me këto pesë grupe ashtu siç identifikohen dhe shpjegohen ata nga vetë Imam Gazali, shih: Nicholas Heer, "Al-Ghazali: The Canon's of Ta?wil", in *Windows in the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, ed. John Renard (Berkeley, University of California Press, 1998), 48-51.

[13] Përkthimi është nga Heer, *Al-Ghazali*, p. 51.

[14] Shiko Ovamir Anjum, *Politics, Law and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 203.

[15] Fakhrud-din al-Razi, "Al-Ma'arifa", vol. 2, 125.

[16] Shiko Anjum, *Politics*, 213.

[17] Paraqitja tradicionale e këtij argumenti gjendet tek komenti që Teftazani i ka bërë kredos (akides) së Imam Nesefiut, titulluar *Sherh el-ʿAkaʿid el-nesefiye* (Kajro: Mektebe el-Ezherije li el-Turath, 2012), fq. 33-42. Në fushën e filozofisë teologjike përfundimore kjo metodë njihet si 'Argumenti kozmologjik i kelamit' dhe mbrojtësi më i flaktë bashkëkohor i një argumenti të tillë është William Lane Craig. Për më shumë shih: William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Wipf and Stock Publishers, 2000).

[18] Silogjizmi është pjesë e arsytimit deduktiv ku nga e përgjithmja synohet të kalohet tek një gjykim i përveçëm. Silogjizmi kategorik (kijas shumuli), i cili konsiderohet si forma më e saktë e silogjizmit, përbëhet nga dy deklaramë (premissa) dhe një përfundim. Përfundimi është gjithnjë një gjykim i veçantë i deduktuar nga dy deklaramë (premissa) të përgjithshme. Secila prej premisave është një shprehje kategorike (ose së paku konsiderohet si e tillë). Shprehjet janë të lidhura me njëra-tjetrën përmes një termi të përbashkët që mund të jetë ose subjekti ose predikati i premisave në fjalë. Prej deduksionit të arriturë përmes analizës së këtyre dy premisave kategorike arrihet në një përfundim kategorik. Një shembull konkret është silogjizmi i mëposhtëm:

- Të gjithë njerëzit janë të vdekshëm (premissa e madhe)
- Sokrati është njeri (premissa e vogël)
- Përfundim: Sokrati është i vdekshëm

Metoda e silogjizmit njihet në arabisht si kijas el-mantiki dhe ka luajtur një rol qendror në teologjinë islame (ilm el-kelam) dhe në disiplinën e metodologjisë ligjore (usul el-fikh). Për më shumë për formulimin Aristotelian të silogjizmit shih: Aristotle's Logic, në *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#Syl>. Për rëndësinë e silogjizmit në traditën islame si edhe për një kritikë të tij shih Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900* (Leiden: Brill 2010), fq. 14-69.

[19] Shih, William Lane Craig, "The Kalam Cosmological Argument", in *The Philosophy of Religion Reader*, ed. Chad Meister (New York, Routledge 2008), 198.

[20] Shih Lane Craig, "The Kalam", 197-198.

[21] Siç do ta shohim në vijim, Ibn Tejmija e kundërshtoi një këndvështrim të tillë elitarr rreth besimit dhe e konsideroi atë në kundërshtim me këndvështrimin Islam të marrëdhënies midis besimit dhe arsyes.

[22] Në lidhje me gjyqin ndaj Ibn Tejmijes dhe arsyet që shtriheshin pas akuzimit të tij për atropomorfizëm (*teshbih*) dhe *fitne* shih Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus", në *Journal of Semitic Studies*, Volume XXXIX, Issue 1, 1 March 1994, Pages 41–85.

[23] Shih El-Tobghui, Reason, p. 158.

[24] Për më shumë në lidhje me jetën e Ibn Tejmijes dhe strukturën e veprës së tij 'Dar el-Tearud' shih Kazi, Reconciling, 99-116.

[25] Për këtë jemi mbështetur tek analiza dhe sinteza e argumenteve të Ibn Tejmijes të paraqitura nga el-Tobghoui, Reason, p. 160-191 and Anjum, Law, 203-225. Po ashtu, një burim i dobishëm ka qenë edhe analiza e detajuar e dyzet e kater argumenteve të paraqitur nga Ibn Tejmija kundër 'Regullit Universal' të shtjelluara nga Kaz?, Reconciling, 118-170.

[26] El-Tobghui, Reason, p. 162. Shih Ibn Taymiyya, D?r?, vol. I: 91, l. 3-9.

[27] Shih Ibn Tejmija, Dar', l: 138, l. 1-3. Perktimi është nga El-Tobghui, Reason, p. 164.

[28] Kjo linjë mendimi është subjekti kryesor i argumenteve 3, 24 dhe 20 të Ibn Tejmijes. Për një analizë më të detajuar shih El-Tobghui, Reason, 160-170.

[29] Shih Ibn Tejmija, D?r?, vol. 1:86-7. Cituar nga Anjum, Politics, 202.

[30] Kjo linjë argumentimi përbën temën kryesore të argumenteve 1, 2, 4, dhe 5 të paraqitura nga Ibn Tejmija. Për më shumë shih El-Tobghui, Reason, 170-179 si edhe Anjum, Law, 202-204.

[31] El-Tobghui, Reason, 180. Shih edhe, Ibn Tejmija, D?r? l: 198, l. 3-9.

[32] Ky argument i korrespondon argumentit nr. 15 të ofruar nga Ibn Tejmija. Për më shumë shih El-Tobghui, Reason, 179-197.

[33] Për një analizë të statusit që gëzonte logjika në periudhën klasike islame shih Anke von Ku?gelgen, "The Poison of Philosophy Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason", in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and ?Ibn Qayyim al-Jaëziyya* (ed. B. Kraëietz and G. Tamer (Berlin/Boston, De Gruyter, 2013), 260-263.

[34] Ibn Taymiyya, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, translated by Wael. B. Hallaq, (Oxford: Clarendon Press, 1993), xv.

[35] Hallaq, Ibn Taymiyya, xv.

[36] *Mantiqiyy?n*, Cituar nga Hallaq, Ibn Taymiyya 162-163.

[37] ?Ibn Tejmija, "Dar?", vol. 8, p. 358.

[38] ?Ibn Tejmija, "Dar?", vol. 3, p.303.

[39] ?Ibn Tejmija, "Radd li al-Mantiqiyyin", pp.253-254. Cituar nga Anjum, "Politics", p. 219.

[40] See Kazi, Reconciling, 264.

[41] Ibn Tejmija, Mexhmua el-Fetaua, vol. 4, p. 32. Cituar nga Anjum, "Politics", p. 222.

[42] Ibn Tejmija, Mexhmua el-Fetaua, vol. 4, p. 32. Cituar nga Anjum, "Politics", p. 221.

[43] Hallaq, Ibn Taymiyya, xiv.

[44] Për me shumë në lidhe me teorinë e esencave dhe ekzistencës jashtëmendore të universaleve shih Wael B. Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, *Acta Orientalia* (Copenhagen), 52 (1991), f. 49-69.

[45] Në filozofinë bashkëkohore termi nominalizëm i referohet së paku dy qasjeve të ndryshme. E para nënkupton mohimin e ekzistencës jashtëmendore të universalëve, ndërsa e dyta i referohet mohimit të ekzistencës së objekteve abstrakte. Mendimi i Ibn Tejmijes kategorizohet më së miri në qasjen e parë. Siç do ta shohim në vijim, Ibn Tejmija mohon ekzistencën jashtëmendore të universalëve, por pranon ekzistencën e tyre mendore (d.m.th. në mendje). Për më shumë në lidhje me nominalizmin dhe format e ndryshme të tij shih: Nominalism in Metaphysics në Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/#WhaNom>.

[46] Anjum, Politics, 210.

[47] Ibn Tejmija, Rad ala al-Mantikijin, f. 252,293. Cituar nga Hallaq, Ibn Taymiyya on the Existence of God, f. 52.

[48] Shih Sextus Empiricus, "Sextus Empiricus: Against the Logicians", përk. R.G. Bury (Harvard University Press, 1935). Për një përmbledhje të kritikës së Sextus Empiricus ndaj silogjizmit shih: Encyclopedia of Philosophy, v. 41, s.v. 'logic, Traditional' (by A. N. Prior).

[49] Introduction to Logic: Petitio Principii or Begging the Question, <https://philosophy.lander.edu/logic/circular.html>.

[50] Introduction to Logic: Petitio Principii or Begging the Question, <https://philosophy.lander.edu/logic/circular.html>.

[51] Introduction to Logic: Petitio Principii or Begging the Question, <https://philosophy.lander.edu/logic/circular.html>.

[52] Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 474.

[53] Hallaq, Ibn Taymiyya, f. xxx.

[54] Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xxxiii.

[55] Për këtë paragraph të fundit jemi mbështetur gjerësisht tek Hallaq, Ibn Taymiyya, p. xix-xxxv.

[56] Ibn Tejmija, Radd ala al-mantikijin, f. 300, 417; Mexhmua fetaua vol. 19, f. 13, vol. 11, f. 187. Cituar nga Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 475.

[57] Hallaq, Ibn Taymiyya, xvi.

[58] Hallaq, Ibn Taymiyya, xvii.

[59] Ibn Taymiyya, Radd, 68 (11. 22-3). Cituar nga Hallaq, Ibn Taymiyya, xviii.

[60] Hallaq, Ibn Taymiyya, xx-xi.

[61] Ali, Medieval, 93.

[62] Për një analizë më të gjerë të teorisë konvencionale islame në lidhje me origjinën dhe kuptimin e gjuhës shih Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, (Salt Lake City, University of Utah Press, 2000), f. 113-147; Ali, Medieval Islamic Pragmatics, 14-41; Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, 469-470.

[63] Shih Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 472.

[64] Hallaq, Ibn Taymiyya, xvi.

[65] Ali, Medieval Islamic, 95.

[66] Ibn Taymiyya, Radd, Cituar nga Hallaq, Ibn Taymiyya, f. 9.

[67] Ibn Tejmija, Radd, cituar nga Hallaq, Ibn Taymiyya, f. 10.

[68] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (trs. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte). (Chichester: Blackwell, 2009), § 70. Cituar nga Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 473.

[69] Për sa i përket një analize nga ana e pragmatikës të teorisë komunikative të Ibn Tejmijes dhe referencave burimore nga shkrimet e ndryshme të Ibn Tejmijes shih: Ali, Medieval Islamic Pragmatics, f. 87-141 si edhe Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, 475-480.

[70] Ibn Tejmija, *Mexhmua' el-Fetaua*, vol. 7:61–65; vol. 20:226–227.

[71] Ibn Tejmija, *Mexhmua' el-Fetaua* vol. 7:61–65, 66–67, 70–72, vol. 20:221–222, 224, 239, 250.

[72] Për përmbledhjen e mendimit të Ibn Tejmijes në këtë paragraph dhe referencat e ofruara nga burimet parësore jemi mbështetur tek Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, 475-480.

[73] Për sa themë shih: Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 478.

[74] Wittgenstein, *Tractatus*, vol. 3.321, vol.3.323. Pasazhi i cituar është nga Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 482.

[75] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 28-33, 43. Për këtë pikë të fundit jemi mbështetur gjerësisht tek Mustafa, Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language, f. 482

[76] Për më shumë në lidhje me analizën e fitra-s nga Ibn Tejmija shih, Wael B. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* 52 (1991): sidomos 54e më tutje. Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and the Fi'ra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn

Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya,” in *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Oxford & New York: Oxford University Press, 2010), Frank Griffel, “Ibn Taymiyya and His Ashʿarite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle”, in *The Muslim World*, Volume 108, January 2018, 30-39. John Hoover, “Theology as Translation: Ibn Taymiyya’s Fatwa permitting Theology and its Reception into his Averting the Conflict between Reason and Revealed Tradition (Darʿ Taʿrīd al-ʿAql wa l-Naql)”, in *The Muslim World*, Volume 108, January 2018, 40-86. El-Tobghui, *Reason*, 276-278 and Kazi, *Reconciling*, 232-309.

[77] Ibn Tejmija, *Dʿr*, III: 317, l. 16-18. Cituar nga El-Tobghui, *Reason*, 272.

[78] El-Tobghui, *Reason*, 276.

[79] Për analizën e lartpërmendur të kuptimeve të ndryshme të dijës së domosdoshme tek shkrimet e Ibn Tejmijes jemi mbështetur kryesisht tek analiza e ofruar nga El-Tobghui, *Reason*, 279.

[80] Rreth këndvështrimit të teologëve msylimanë rreth fitrës shih Kazi, *Reconciling*, 242-249.

[81] Ibn Tejmija, *Dʿrʿ*, 8:458–9, Cituar nga Anjum, *Politics*, 223.

[82] Ibn Tejmija, *Mejmua Fetaua*, 4:245–7. Cituar nga Anjum, *Politics*, 222.

[83] Anju, “Laë”, f. 222.

[84] Wael B. Hallaq, “Ibn Taymiyya on the Existence of God,” në *Acta Orientalia* (Copenhagen) 52 (1991), 55.

[85] John Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), 45.

[86] Frank Griffel, *Ibn Taymiyya*, 30-39

[87] Cituar nga Anjum, *Politics*, p. 218.

[88] Anjum, *Politics*, 224.

[89] Ibn Tejmija, *Radd al-manʿiqiyyʿn*, 1:253–4. Cituar nga Anjum, *Politics*, 218.

[90] Anjum, *Politics*, 203.

[91] Rrethi vicioz i referohet një lloji gabimi logjik në të cilin “një pohim mbështet nga premisat, të cilat [në të njëjtën kohë] mbështeten nga pohimi, duke krijuar kështu një qark në arsyetim ku asnjë informacion i dobishëm nuk përçohet”. Shembull i një fenomeni të tillë është pohimi se një libër i caktuar është fjalë e Zotit sepse në libër thuhet se është fjalë e Zotit. Shih: Fallacies | Internet Encyclopedia of Philosophy. (n.d.). Marrë nga from <http://www.iep.utm.edu/fallacy>.

[92] Griffel, *Ibn Taymiyya*, 35-36.

[93] Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2015), fq. 20.

[94] Për një analizë më të detajuar shih: Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press, 2000).

[95] W. K. Clifford, "The Ethics of Belief" in Lectures and Essays, Vol. II. (London: Macmillan, 1879), 186

[96] Elliott Sober: Some Questions for Atheists to Think About, <https://youtube.com/watch?v=QzTwd9EP5Rg>.

[97] Alvin Plantinga, Reason and Belief in God, in Faith and Rationality: Reason and Belief in God (ed.) Alvin Plantinga & Nicholas Volterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press: 1983), f. 72.

[98] Një qasje e tillë ka qenë e pranishme edhe tek reformatoret protestantë. Për më shumë shih Plantinga, Reason and Belief in God, f. 16-94.

[99] Për shtjellimin e mëposhtëm të kësaj pike të fundit jemi mbështetur tek William Lane Craig, Rilindja e Teizmit, <http://erasmusi.org/rilindja-e-teizmit/>.

Date Created

18/01/2019

Author

erasmusi