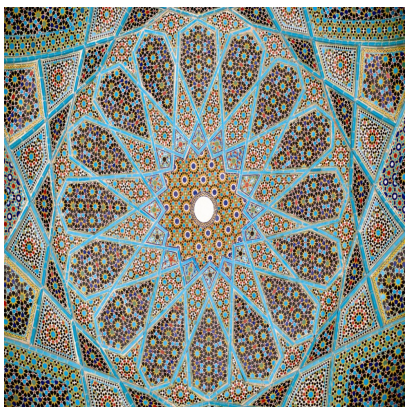




IBN TEJMIJA MBI EKZISTENCËN E ZOTIT

Description

WAEL B. HALLAQ

Fragment i shkëputur nga "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* (Copenhagen), 52 (1991), 49-69.

Lexuesi i veprave të Ibn Tejmijes fillimisht ngelet i shtangur nga thjeshtësia e diskursit të tij në lidhje me ekzistencën e Zotit. Ibn Tejmijja besonte se ekzistenca e Zoti është e qartë prej vetvetiu dhe se çdo besimtar me natyrë/prije të shëndoshë e di se Zoti ekziston pa qenë nevoja për ndonjë refleksion. Kjo mund të shpjegojë se përse ai nuk bëri asnjëherë as përpjekjen më të vogël për të parashtruar një argument të strukturuar dhe të plotë për ekzistencën e Zotit. Askund në traktatet e tij nuk bën ai asgjë më tepër se sa një koment të shkurtër mbi këtë çështje, dhe këtë ai e bën vetëm duke iu referuar problemeve të tjera të marra në diskutim. Më tutje, dhe për t'i bërë argumentet e tij edhe më të vështira për t'u rindërtuar, diskursi i Ibn Tejmijes është tej mase polemik dhe përgënjeshtues, dhe kështu përgjithësisht formulohet në formë/rrugë negative. Kur ai pohon se një argument i caktuar filozofik apo teologjik është i rremë ose i mungon vlefshmëria, ai jo gjithnjë na ofron atë që mendon se është një alternativë e vlefshme. Kjo është veçanërisht e vërtetë në rastet kur trajtohet çështja e ekzistencës së Zotit.

Megjithatë, mbasi deklarimeve relevante në lidhje me Zotin u është gjetur pozicioni në traktatet e tij të ndryshme që kanë të bëjnë me çështjet e logjikës, ligjit, teologjisë dialektike dhe metafizikës, bëhet e mundur, brenda kontekstit të përgjithshëm të ideve të tij, që të pikaset një argument pak a shumë i plotë për ekzistencën e Zotit. Por një rindërtim i plotë i mendimit të tij mbi këtë çështje presupozon si një kuptim të sjelljes së tij karshi doktrinave të filozofëve dhe teologëve mbi logjikën dhe metafizikën, dhe gjithashtu një vlerësim adekuat të disa koncepteve kyçe epistemologjike që ai përdor në argumentet e tij. Janë pikërisht këto dy aspekte që unë do të trajtoj fillimisht, ndonëse një shqetësim qendror i yni kanë për të qenë argumentet e tij pasi ato rrjedhojnë nga epistemologjia e tij empiriciste.

II

Ibn Tejmijja ka kundërshtuar prerazi argumentet e filozofëve grekë dhe islamë si tejet abstraktë, të cilat

(sipas tij) vërtetojnë, nëse kjo ndodh, ekzistencën e një hyjnie që nuk është i pajisur me ato cilësi që duhet të jenë të veçanta vetëm për Zotin.[1] Argumentet filozofike, pohon Ibn Tejmijja, janë të dyshimta, duke mos demonstruar asgjë përpos një ideje të vagullt, të përgjithshme rreth Zotit. Ndonëse Ibn Tejmijja shpesh i lëshon sulmet e tij mbi filozofët si një grup, është Avicena të cilin ai vazhdimisht e konsideron udhëheqësin dhe përfaqësuesin e *felasife*-s 'heretike', dhe është metafizika këtij të fundit të cilën ai e merr si modelin e sistemit filozofik që duhet kritikuar dhe shembur.

Siç është gjykuar nga Ibn Tejmijja, argumentet për ekzistencën e Zotit në traditën aviceniane[2] në veçanti, dhe në zhanrin filozofik (*felasefe*) në përgjithësi, i kanë fillësat e tyre në doktrinën logjike të filozofëve, ku teoria e esencës këtu është e një domethënieje parësore. Sipas kësaj doktrine, një esencë (mahijeh) *si* esencë nuk ka asnjë lidhje të domosdoshme me ekzistencën, sepse ekzistenca i mbishtohet essencës, por nuk është përbërëse e saj. Kësisoj, ekzistenca mund t'i bashkangjitet esencës qoftë në mendje, qoftë në botën e jashtme, por e konsideruar ngushtësisht si esencë ajo nuk ekziston në asnjërën prej tyre.[3]

Në të njëjtën mënyrë, një esencë në vetvete nuk është as universale as e veçantë, dhe në mënyrë që ajo të bëhet universale, universaliteti, që është një aksidencë që ekziston vetëm në mendje, duhet t'i shtohet asaj sapo mendja e abstragon esencën nga veçanësitë ekstramendore.[4] Por një abstragim i tillë nuk është i kufizuar në esencën e veçanësive, sepse mendja gjithashtu abstragon atë që Avicena e karakterizonte si ajo që është "e njëjtë për të shumtë" në realitetin e jashtëm.[5] Për rrjedhojë, universaliteti, ndërkohë që është i ndashëm nga esenca, vërtet ekziston në botën e jashtme.[6]

Nga sa u tha më sipër, logjicienët filozofikë deduktuan tre tipe të universalëve: natyralë, logjikë dhe mendorë. Universali logjik (*el-kuli el-tabî'i*) përkufizohet si esenca siç është në vetvete, pra, kur ajo nuk është as një universale as një veçanësi, as ekzistente as joekzistente, as një as shumë, etj...; është absolute (*mutlaq*) dhe e pakushtëzuar nga asgjë (*la bi-shart shej'*). Universali logjik (*el-kuli el-mantiki*), në krahun tjetër, është aksidencë e universalitetit *si* universalitet; është absolut dhe i pabashkangjitur ndaj asgjëje (*mutlak bi-shart el-itlak*), dhe duke qenë një konstrukt logjik, ai është i destinuar të ekzistojë vetëm në mendje. Së fundmi, universali mendor (*el-kuli el-akli*) përfaqëson puqjen në mendje të natyrës në vetvete dhe universalitetit në vetvete, domethënë, natyra e kushtëzuar nga universaliteti (*bi-shart la shej'*).[7] Tani, Avicena, ndër shumë të tjerë, e ka identifikuar Zotin me ekzistencën absolute (*el-vuxhud el-mutlak*), dhe është pajtuar me një konceptim të kësaj ekzistence që është e kushtëzuar nga një mohim i attributeve pohuese (*bi-shart nafji el-umur el-thubutije*).

Përkundër këtij sfondi, Ibn Tejmijja pohonte se universalët nuk mund të ekzistojnë kurrë në botën jashtëmendore, por vetëm në mendje.[8] Në botën e përsëjashtëm ekzistojnë vetëm veçanësitë e veçuara, veçanësi që janë specifike, të dallueshme dhe unike.[9] Në fakt, individët e përsëjashtëm janë kaq unikë, argumenton Ibn Tejmijja, saqë ata nuk mund të lejojnë një formim të një universalit të përsëjashtëm në të cilin ato janë të përfshirë. Ndërmjet këtyre individëve mund të ketë vetëm një aspekt apo aspekte të ngjashmërisë, por ato nuk mund të jenë krejtësisht identikë.[10] Nga kjo, Ibn Tejmijja del në përfundimin se universaliteti i gjinisë (genus), llojit dhe dallimit (differentia), nuk mund të jetë esenca, sepse universalja nuk është asgjë më shumë se sa një kuptim i përbashkët e i përgjithshëm që mendja ruan për të shënjuar individët në botën e njëmendët, natyrore. Në përputhje me këtë, të gjithë universalët, qofshin ato natyrorë, logjikë apo mendorë, kanë vetëm ekzistencë mendore, pikërisht si ekzistenca absolute kur është e kushtëzuar apo e pakushtëzuar nga diçka.[11] Në qoftë se ekzistenca absolute është thjesht një koncept mendor, thotë Ibn Tejmijja, atëherë Ekzistenti i Domosdoshëm, të cilët filozofët pretendojnë se e kanë vërtetuar, nuk ekziston në realitetin

e jashtëm, por vetëm në mendje.^[12] Kësisoj, argumenti filozofik nuk vërteton një Zot të veçantë e unik, por më saktë një cilësi kategorike dhe universale (*essf kuli*) në të cilin ekzistojnë entitete të shumëfishta dhe të papërcaktuara.^[13]

Më tutje, Ibn Tejmija sulmoi silogjizmin qoftë si një mjet i padiskutueshëm i përfuturit të një argumenti të sigurtë (apodictic) si edhe si një mjet i mprehtë i vërtetimit të ekzistencës së Zotit. Refuzimi që ai i bëri teorisë aviceniane të universalëve e shtyu atë që të refuzonte dobishmërinë e silogjizmit kategorik në tërësi. Teksa ai besonte me këmbëngulje se nuk ka asgjë në konkluzionin e silogjizmit që nuk gjendet tashmë në premisat e tij, silogjizmi, ndonëse formalisht i vlefshëm,^[14] nuk është aspak i favorshëm për të arriturit në një dije të re të botës së njëmendtë, apo reale.^[15] Në qoftë se ekzistenca e Zotit përmbahet në konkluzion, atëherë ajo duhet të gjendet gjithashtu edhe në premisat, dhe në qoftë se është kështu, ekzistenca e Zotit thjesht mund të deklarohet, por jo të vërtetohet.

Nocioni se konkluzioni nuk ofron asgjë që nuk e përmban tashmë premisa na çon prapa te refuzimi që Ibn Tejmija i bëri një teorie realiste të universalëve. Duke adoptuar një këndvështrim empiricist të dijes, Ibn Tejmija ruante besimin se, përpos shpalljes, procesi i të përfuturit të dijes fillon me përjetimin e objekteve dhe ngjarjeve të veçanta nëpërmjet shqisës së perceptimit. Formimi i universalëve në mendje fillon nga vërtetimi i veçanësive, dhe duke ekstraktuar një cilësi ose cilësitë që gjenden në një numër të veçanësive të vëzhguara, ne jemi në gjendje që të formulojmë një nocion të përgjithshëm të këtyre veçanësive *ekzistuese*.^[16] Në të ekstraktuarit e cilësive të tilla ne mbështetemi krejtësisht mbi kapacitetin tonë për të bërë një analogji ndërmjet një veçanësie dhe një tjetre; pa veçanësitë ekzistente dhe mjetin e analogjisë, thjesht nuk mund të ketë asnjë universal.^[17] Tani, Zoti nuk mund t'i nënshtrohet deduksionit analogjik duke qenë se ai Ai është pa dyshim ndryshe nga çdo qenie tjetër. Duke qenë se ai nuk është i nënshtrueshëm ndaj analogjisë, Ai nuk mund të përmbahet brenda një pohimi universal. Kësodore, as analogjia as silogjizmi nuk do të funksionojnë në vërtetimin e ekzistencës së Tij.^[18] Nga kjo pason qartësisht se induksioni gjithashtu, i fundmi në triadën përgjithësisht të mirënjohur të arsyetimeve,^[19] nuk është aspak i dobishëm për këtë qëllim.^[20]

III

Që Zoti është ndryshe nga çdo qenie tjetër dhe nuk ka të barabartë, ky është një pohim që Ibn Tejmija nuk e vërteton po aq sa e pohon. Cilësitë që i mvishen Zotit janë të kuptueshme vetëm për aq kohë sa ne mund të konceptojmë marrëdhënien ndërmjet cilësive të gjendura në universin e krijuar dhe atyre cilësive respektive që gjenden te Krijuesi. Ekzistenca *si* ekzistencë, për shembull, i predikohet si qenieve të mundshme ashtu dhe qenies së Domosdoshme. Por qenia e Domosdoshme ka një ekzistencë që është ndryshe nga ajo e qenieve të mundshme; e para, duke qenë se kanë një ekzistencë të përvetshme, zotëron cilësi të qendrueshmërisë/vazhdimësisë që e dallojnë atë thekshëm nga të gjithë ekzistentët e mundshëm. Një analog i këtij diferencimi është bardhësia që gjendet si te dëborë ashtu dhe te fildishi; të dyja përshkruhen si të bardha, por fuqia dhe pastërtia e ngjyrës së bardhë të dëborës në kontrast me të bardhën e zbehtë të fildishit heq një vijë ndërmjet dy ngjyrave.[21] Të gjitha cilësitë që gëzohen nga qeniet e krijuara, psh., dashuria, mëshira, bujaria, etj..., i predikohen në një formë më të fuqishme dhe më të theksuar Zotit. Ky argument i predikimit analogjik të cilësive që është i pranishëm në Qenien e Domosdoshme, në njërin krah, dhe në ekzistentët e mundshëm, në krahun tjetër, nuk çohet më tutje nga Ibn Tejmija. Si shumë teologë dhe filozofë, ai duket se parashtron [22] dhe nuk vërteton, ekzistencën e kësaj mvëshjeje dhe kësaj të një Hyjnie unike.[23]

Sido që të jetë, unikaliteti i Zotit pamundëson mundësinë e përdorimit të ndonjë arsyesimi (inference) për të vërtetuar ekzistencën e Zotit. Të flasim drejt, këmbëngul Ibn Tejmija, ekzistenca e Zotit nuk mund të vërtetohet as nëpërmjet arsyesimit silogjistik as përmes atij induktiv, dhe as, për këtë motiv, nëpërmjet ndonjë deduksioni tjetër.[24] Ajo që Ibn Tejmija pohon këtu, në fakt, është se argumenti më i mirë apo njohja më e mirë për ekzistencën e Tij përftohet nëpërmjet mjeteve të ndryshme nga arsyesimi, ndonëse në kushte të caktuara disa njerëz mund të kenë nevojë që t'i drejtohen argumenteve të arsyesuara.[25] Tekembramja, Ibn Tejmija pranon dy mjete nëpërmjet të cilave ekzistenca e Zotit mund të njihet; e para është, si të thuash, intuitive dhe nuk përmban asnjë arsyesim racional, ndërkohë që e dyta lips ushtrimin e dhuntisë të të arsyesuarit.[26] Ndërkohë që ai përvetëson dhe mbron mjetin e parë pa e cilësuar, ai tregon, sikundërse ne kemi për ta parë më tutje, një sasi të madhe ambivalence karshi të dytës, dhe pozicioni i tij mund të interpretohet madje edhe si kontradiktor. Por përpara se të trajtojmë këtë vështirësi në shkrimet e tij, le të shqyrtojmë këndvështrimet e tij në atë që ai e konsideron se është kanali legjitim dhe natyror nëpërmjet të cilit njihet ekzistenca e Zotit.

Ibn Tejmija përsërit pa pushim deklarin se ekzistenca e Zotit njihet nëpërmjet *fitrës*, [27] një koncept që është mjaft më kompleks se sa ç'duket në pamje të parë. Kuptimi bazë i foljes *fatara* është të krijosh ose të sjellësh në ekzistencë,[28] dhe ndaj termi *fitra* tregon dhuntinë e inteligjencës natyrore, ose dhuntinë e lindur të perceptimit që qëndron në kontrast me metodat e përfutuara të të arsyesuarit që sjellin në jetë perceptimet në mendjet tona. Por Ibn Tejmija e pajis këtë koncept me kuptime të tjera që e bëjnë atë të aftë që të funksionojë si një burim apo mekanizëm i përfutimit të njohjes. Megjithatë, aftësia e *fitra*-s për të përfutur dituri duhet kuptuar se nuk përfshin një proces deduksionist, dhe pikërisht në këtë kuptim koncepti aktual dallohet nga mendja ('*akl*') funksioni i së cilit është të kryejë veprime deduktive.[29] Dituria e mishëruar në *fitra* thjesht ekziston aty, dhe burimi i saj përfundimtar nuk është askush tjetër përpos Zotit.[30]

Zoti e krijoi *fitra*-n tek ne që të dallojmë të vërtetën nga e shtrembërta dhe të dobishmen nga e dëmshmeja. Ajo që është e vërtetë dhe e dobishme e josh *fitra*-n tonë, ndërkohë që ajo që është e shtrembër dhe e dëmshme jo.[31] Në qoftë se është e shëndoshë dhe e pakorrumpuar, *fitra* e sheh dritën e të vërtetës. Pikërisht sikundër syri i shëndetshëm mund të shohë diellin kur nuk ka asnjë pengesë që të pengojë shikimin e tij, kështu edhe *fitra* e dallon të vërtetën kur nuk është e njollosur

apo e gjymtuar nga elementë të ligj.[32] Pikërisht nëpërmjet kësaj *fitra* që Zoti e nguliti (*arkazaha Allah*) tek ne, ne njohim jo vetëm ekzistencën e Tij, por gjithashtu edhe plotfuqishmërinë, madhështinë dhe epërsinë e Tij ndaj gjithçkaje tjetër në univers.[33]

Njohja e ekzistencës së Zotit e ngulitur në *fitra*-n e shëndoshë është pra e domosdoshme (*daruri*), dhe nuk kërkon asnjë deduksion racional çfarëdoqoftë.[34] Ibn Tejmija mjaft shpesh e puq termin *fitra* me fjalën *darura* (p.sh., *ilm fitri daruri*),[35] duke theksuar nëpërmjet tij se nocioni që dituria *fitri* është e ngulitur mbi dhuntinë njerëzore të perceptimit, madje edhe e imponuar mbi të. S'është nevoja të thuhet se koncepti i *darura*-s në terminologjinë teknike të Islamit mesjetar ballafaqohet me termin *mukteseb*, domethënë, dituria e deduktuar/e përftuar.[36] Një dije që është *daruri* përfaqëson atë dije së cilës dhuntia perceptuese nuk mund t'i rezistojë kur ndeshet me të. Kur gishti im bie në kontakt me flakën, perceptimi i dhimbjes ndodh detyrimisht tek unë pa qenë nevoja, apo pa qenë i aftë, që të reflektoj mbi marrëdhënien ndërmjet faktit se gishti im preku flakën dhe dhimbjes sime. Është pikërisht në këtë kuptim që *fitra* jep një dije të drejtëpërdrejtë dhe të *nevojshme* të ekzistencës së Zotit.

Por çfarë mund të thuhet për shumicën e gjerë të teologëve dhe filozofëve të cilët nxorrën argumente të arsyetuara dhe të stërholluara në përpjekje për të vërtetuar ekzistencën e Zotit? Ibn Tejmija pohonte se cilitdo që i duket e nevojshme që t'u drejtohet argumenteve në mënyrë që të vërtetojë ekzistencën e asaj që është e njohur tashmë prej natyre, duhet të jetë në zotërim të një *fitra* të korruptuar. Sepse *fitra* mund të prishet nga të qenit e distancuar nga një mjedis i virtytshëm dhe i shëndetshëm dhe e ekspozuar ndaj ideve dhe nocioneve që janë të gabuara dhe rravguese. Në të folurën specifike të Ibn Tejmijes, një mjedis i virtytshëm përfaqëson Islamin e vërtetë të shprehur në frymën e Kuranit dhe Sunetit të Profetit, dhe gërmë për gërmë sipas tyre; gabimet dhe të metat i referohen doktrinave 'heretike' të teologëve spekulativë (*mutakallimun*), dhe më veçanërisht herezive të pohuara nga filozofët dhe mistikët, si Avicena, Ibn Arabiu, dhe të ngjashmit me ta.[37] Ne, më pas, kemi për të kuptuar nga Ibn Tejmija se Zoti e krijon *fitra*-n në gjendje të shëndoshë dhe të përkryer, dhe është në duart e individët që të ruajë shëndetin e saj.[38] Ai e bën tejet të qartë se i lihet individit që të qëndrojë larg mësimëve të teologëve dhe filozofëve, të cilat janë të sigurta se hedhin dyshime të pashërueshme në mendje dhe, kështu, tronditin thellësisht besimin e tij tek i Plotfuqishmi.[39]

Aftësia e mësimëve të gabuara teologjike dhe filozofike për të korruptuar *fitra*-n nuk duket se pengon, në mendjen e Ibn Tejmijes, mundësinë e të vërtetuarit të ekzistencës së Zotit nëpërmjet argumenteve të arsyetuara. Krahas citimit plot miratim të këndvështrimit të Ebu Ja'la ibn el-Farra ku pranohet një njohje deduksionale e Zotit,[40] Ibn Tejmija e bën mjaft të qartë në një pasazh kyç se ndërkohë që ekzistenca e Zotit njihet pikë së pari nga *fitra*, është e mundur që ekzistenca e Tij mund të njihet nëpërmjet *nazar*-it, domethënë, hetim apo spekulim racional.[41] Sikundër kemi vërtetuar më herët, deklarime të tilla duket se bien ndesh me pohimet e shumta të Ibn Tejmijes se asnjë silogjizëm, analogji apo hetim racional tjetër nuk mund të vërtetojë në mënyrë adekuate se Zoti ekziston.[42] Do të ishte veçanërisht e vështirë që të shpjegohet mospërputhja ndërmjet këtyre deklarimeve në qoftë se ne e marrim refuzimin e argumenteve të arsyetuara si krejtësisht të pacilësuar. Por duke qenë se Ibn Tejmija, siç e kemi parë, lë shteg për mundësinë që një *fitra* e korruptuar mund të jetë në gjendje të arrijë njohjen që Zoti ekziston,[43] ne duhet, pra, ta interpretojmë refuzimin e tij se është i cilësuar në rastin e atyre të cilët nuk janë në zotërim të një *fitra* të shëndoshë. Individët që janë pa një *fitra* të tillë mund të jenë ende në gjendje që të vijnë tek njohja se Zoti ekziston, ndonëse njohja e tyre nuk konsiderohet e një rendi të parë. Kjo është përsosmërisht në përputhje me postulatën epistemologjike të Ibn Tejmijes se njohja rationale/e përftuar (*nadhari*, *muktesab*) zë një rang inferior me njohjen imediate, të domosdoshme (*daruri*). Në qoftë se ne pranojmë, duke qenë se ne duhet ta bëjmë këtë,

premisën e Ibn Tejmijes se ekzistenca e Zotit duhet të jetë e ditur me siguri, do të kuptojmë mosmiratimin e tij të argumenteve të arsyetuara, të cilat, për atë, nuk mund të çojnë në siguri të plotë. Fakti që ai megjithatë i lejon një personi me një *fitra* të korruptuar që të *arsyetojë* shtegun e tij drejt njohjes së ekzistencës së Zotit është gjithashtu i kuptueshëm duke qenë se sapo një *fitra* bëhet e korruptuar ajo nuk ka asnjë mënyrë që të fitojë konditën e saj fillestare, të shëndoshë, dhe çdo përpjekje që të arrihet njohja në lidhje me ekzistencën e Zotit është sigurisht më e mirë se sa asnjë përpjekje e tillë. Ndonëse, për shembull, shumica e teologëve spekulativë (kelamistët) mendoheshin se zotëronin *fitra* të mangët, ata, fundja fundit, po kërkonin që të vërtetonin ekzistencën e të njëjtit Zot që Ibn Tejmija u orvat të vërtetonte.^[44]

IV

Një tjetër vështirësi lind nga pohimi i formuluar tashmë i Ibn Tejmijes se ne jemi të pajisur me *fitra* të shëndoshë nga vetë Zoti. Argumenti duket një rreth vicioz, duke qenë se ai presupozon se Zoti ekziston dhe se Ai na ka pajisur me vetë mjetin nëpërmjet të cilit ne mund të përcaktojmë ekzistencën e Tij. Megjithatë, ne nuk do të na pëlqente që të nguteshim me verdiktin tonë se argumenti i Ibn Tejmies është, në fakt, një rreth vicioz; në vend të kësaj, në qoftë se një verdikt i tillë është i pashmangshëm, ai duhet të përcaktohet si i tillë vetëm mbasi tërësia e argumentit të Ibn Tejmijes për ekzistencën e Zotit të jetë marrë në shqyrtim. Kujdesi ynë nuk është i tepërt, veçanërisht nën dritën e vetëdijes të mprehtë të autorit tonë për kërcënimin e vazhdueshëm të renies në rreth vicioz në këtë sferë dhe sfera të tjera të diskursit. Është pikërisht kjo vetëdije që e ka shpënë atë, për shembull, drejt refuzimit të ndonjë prove që ngrihet mbi shpalljen, sepse shpallja presupozon një hyjni që, fillimisht, vetë ajo duhet vërtetuar.^[45] Më tutje, një verdikt i tillë duhet të marrë në konsideratë faktin se Ibn Tejmija besonte se njerëzit ishin të lindur pa asnjë dije çfarëdoqoftë, ndonëse ata janë të pajisur me dhuntitë e shëndosha të perceptimit që u mundësojnë atyre të përftojnë dije mbas lindjes.^[46]

Në qoftë se, sikundër është thënë, Zoti na ka pajisur me instrumentin e *fitra*-s, por nuk ka ngulitur tek ne njohjen për vetë ekzistencën e Tij, atëherë si mbërrin *fitra* në një njohje të tillë? Përgjatë gjithë veprës së tij, Ibn Tejmija vazhdimisht pohon se ekzistenca e Zotit njihet nëpërmjet Shenjave (*ajeteve*) të cilat Ai i ka sjellë në këtë botë.^[47] Pikërisht sikundër ne dime me siguri se ka një diell kur ne vëzhgojmë dritën e tij, ne gjithashtu dimë se ka një Zot vetor sapo ne shohim *çdonjërën* prej një shumësie të Shenjave.^[48] Çdo gjë në botë është një Shenjë e Krijuesit, qoftë ajo një insekt, një diell, një shkëmb, një lumë, një mal, etj..... Shenjat janë të panumërta, dhe çdonjëra dhe secila tregon për Krijuesin një dhe të vetëm.^[49] Zoti shihet në çdo Shenjë, sepse asnjë Shenjë nuk mund të ekzistojë pa u krijuar më parë prej Tij. Në përputhje me këtë, ekziston për Ibn Tejmijen një marrëdhënie ontologjike dhe logjike e bashkëshoqërimit të domosdoshëm (*talazum*) ndërmjet Zotit dhe çdo Shenje të caktuar, dhe kuptimi i këtij bashkëshoqërimi nuk toleron asnjë dyshim cilidoqoftë ai:^[50] Një krijesë nuk mund të ketë asnjë ekzistencë pa qenë bashkëshoqëruese me Krijuesin e saj.^[51] Sapo vrojtohet një Shenjë, ndodh një njohje e *domosdoshme* se Zoti ekziston, duke qenë se Shenja përmban shënjesin *pa ndërmjetësimin e një mesi*; së këndejmi vjen dhe panevojshmëria e hetimit racional.^[52] Njohja *fitrije* e bazuar mbi Shenjat individuale^[53] shpalos një tjetër arsye që ngrihet pas refuzimit që Ibn Tejmija i bën silogjizmit si një mjet për vërtetimin e ekzistencës së Zotit. Në çdo objekt të krijuar, thotë ai, ne vrojtojmë cilësi që ekzistojnë te Zoti në një formë më madhështore dhe më sublime, dhe kjo na jep ne njohje të panjollësuar për një Zot të veçantë, madhështia e të Cilit është e manifestuar në vetë veprat e Tij të veçanta. Në çdo objekt të krijuar ne dëshmojmë dijen, vullnetin, plotfuqishmërinë, urtësinë, mëshirën, etj... të Zotit.^[54] Silogjizmi, në krahun tjetër, nuk mund të bëjë më shumë se sa të pohojë që në qoftë se bota ka qenë e krijuar, atëherë duhet të ketë detyrimisht një Krijues. Natyra

universale e silogjizmit na jep ne një njohje të papërpiktë, dhe në rastin më të mirë të përgjithshme, të Zotit.[55]

Ndonëse Shenjat individualisht shkaktajnë në mendjet tona njohje përfundimtare të ekzistencës së Zotit, ka një grup unik të Shenjave që prodhon një njohje veçanërisht të fortë të kësaj ekzistence. Ka mrekulli të kryera nëpërmjet instrumentit të profetësisë, i përfaqësuar në personin e Muhamedit. Ndërkohë që Shenjat e përgjithshme zakonisht ekzistojnë në botë, mrekullitë përfaqësojnë një prishje të rrjedhës së zakonshme të ngjarjeve (*khark el-'ada*) dhe si të tilla përbëjnë një argument veçanërisht vërtetues të ekzistencës së Zotit.[56] Ndonëse Ibn Tejmija qartësisht gjykon se mrekulli të tilla janë të një rëndësie të veçantë,[57] ai askund nuk sugjeron se vlera e tyre si argumente është epistemologjikisht superiore ndaj Shenjave të zakonshme e të përgjithshme. Rrjedhojat e pretendimit se mrekullitë prodhojnë një vlerë demonstrative më të lartë se sa ajo e prodhuar nga Shenjat e zakonshme do të kishte qenë e rëndë, pasi kjo do të kishte shtrënguar Ibn Tejmijen që të farkëtonte një taksonomi të re të njohjes së domosdoshme në të cilën dy nivele të një njohjeje të tillë duhet të akomodeshin.[58]

Bashkëshoqërimi ndërmjet pasojës individuale dhe Shkakut Parësor perceptohet kështu nga *fitra* as pa reflektimin më të vogël. Sapo koncepti i një mrekullie të veçantë apo i një peme apo kafshe të veçantë hyn në domenin e njohjes, *fitra domosdoshmërisht* (*daruratan*) e kupton ekzistencën e Zotit. Ngjashëm, sapo *fitra* vëzhgon një njeri në ekzistencë, ajo në çast kupton se ka një Krijues, pasi një njeri nuk mund ta krijojë veten e tij më tepër se sa të jetë i pakrijuar.[59] Fakti që çdo gjë e krijuar duhet të ketë prej domosdoshmërisë një Krijues është një fakt i njohur prej së brendshmi nga çdo *fitra*, përfshirë dhe atë që gjendet në një intelekt të zhvilluar më pak se plotësisht. Ibn Tejmija jep shembullin e një djaloshi të ri, i cili, papritur a papandehur, qëllohet në kokë. Duke qenë se nuk e ka parë autorin, djaloshi pyet se kush e kreu një krim kaq të urryer kundër tij. Në qoftë se atij i thuhet se nuk e ka bërë askush, ai me siguri do të refuzojë që të besojë se goditja nuk është dhënë nga asnjë agjent, sepse ai e di, pa reflektimin më të vogël, se çdo akt presupozon një agjent, pikërisht sikundër *fitra* e shëndoshë tekembramja e di se çdo qenie e krijuar vjen në ekzistencë në sajë të një Krijuesi.[60] Njohja e marrëdhënies së domosdoshme ndërmjet Krijuesit dhe qenieve të krijuara është e ngulitur në vete në një masë që është shumë më e madhe se sa dija e parimeve matematikore dhe logjike. Për ta parashtruar çështjen më konkretisht, Ibn Tejmija mendonte se dija që Zoti ekziston për shkak se një pemë apo një bilbil ekziston është më e fortë në mendje se sa parimi matematik që një është dy gjysma apo se parimi që një trup nuk mund të jetë në dy vende të ndryshme njëkohësisht.[61]

Ky krahasim ndërmjet njohjes së hyjnore dhe dijes matematikore është mjaft domethënës në përcaktimin e natyrës së njohjes nga *fitra*. Në qoftë se Ibn Tejmija pohon se parimet matematikore janë *a priori*, atëherë ne duhet të dalim në përfundimin se njohja nga ana e *fitra*-s e ekzistencës së Zotit është pa dyshim e tipit *a priori*. Në qoftë se, në anën tjetër, Ibn Tejmija i konsideron parimet matematikore dhe logjike se janë eksperienciale, atëherë *fitra* duhet të trajtohet në një dritë të ndryshme, ndoshta empiriciste.[62]

Është tezë e papërkulur e Ibn Tejmijes që përveç shpalljes, e gjithë njohja njerëzore fillon me partikularët, apo veçanësitë.[63] Kjo përfshin të gjitha parimet primare përgjithësisht të njohura të matematikës, gjeometrisë, dhe logjikës. Mendja së pari koncepton një “një” të veçantë dhe e di se ky “një” është gjysma e një “dyshi” të veçantë. Një njohje e tillë nuk ndodh në abstragim të partikularëve ekzistues; mendja, duke qenë se ka vëzhguar që një kub i veçantë i sheqerit është gjysma e përmasës së dy kubave identikë të sheqerit të vënë bashkë, do të gjykojë se çdo kub individual i sheqerit është

gjysma e çdo dy kubave identikë. Pasi ka vëzhguar përsëritjen e këtij fenomeni në një numër të objekteve kualitativisht të ndryshëm, mendja do të bëjë gjeneralizimin abstrakt se një është gjysma e dy.[64] Kjo na çon sërish te teoria e universalëve e Ibn Tejmijes, e cila pohon se universalë është një gjeneralizim nga mendja e një cilësie të njëjtë apo cilësive të njëjta të ndara nga një set i caktuar i partikularëve.[65] Pra, del se për Ibn Tejmijen nuk ekzistojnë parime matematikore *a priori*, [66] dhe se në qoftë se ka një parim që ekziston në mendje në një mënyrë të ngjashme me aksiomën, ai nuk është asgjë më tepër se një parim i cili është *përfutur* por më pas është bërë kaq i ngulitur në mendje sa që është bërë natyrë e dytë për të. Nga kjo ne dalim në përfundimin se lidhja e domosdoshme ndërmjet shembujve individualë të krijimit dhe Zotit nuk kuptohet nga *fitra* në mënyrë *a priori*.

Në qoftë se një kuptim i tillë nuk është as *a priori* as, siç ka pohuar tashmë Ibn Tejmija, deduksional, atëherë ajo duhet të jetë diçka tjetër. Megjithatë, çfarëdoqoftë ajo, ajo duhet të jetë *darurije*. Kjo na sjell tek teoria e njohjes e Ibn Tejmijes në të cilën ai i merr si të mirëqena (postulates), në hapat e traditës teologjike, tre burimet e të gjithë njohjes njerëzore, gjegjësisht, perceptimin shqisor (*hiss*), mendjen (*‘akl*), dhe një ndërthurje të këtyre të dyjave të cilën ai e quan *khavar* (njoftimi, apo haberi).[67] Mendja hyn në lojë pas vëzhgimit të të dhënave shqisore: Mbasi shqisat perceptojnë këto të fundit, mendja proceson këto të dhëna, duke bërë, ndër të tjera, gjeneralizime (= universalët). Kësisoj, fillimi i të gjithë dijes shtrihet në perceptimin shqisor, i cili, sikundër është treguar tashmë, mund të jetë vetëm për gjëra të veçanta. Nga deklaratimet e shpërndara atyketu që ai bën përgjatë gjithë veprës së tij, perceptimi shqisor në sistemin e Ibn Tejmijes duket se është i ndarë në dy kategori kryesore, eksperiencial (*taxhribije*) dhe intuitiv (*hadsije*). Nën kategorinë e eksperienciales janë të përfshira si perceptimi shqisor i brendshëm (*batin*) ashtu dhe i jashtëm (*dhahir*): I brendshmi përfaqësohet nga dukuri të tilla si urrejtja, dashuria, frika, uria; dhe i jashtëmi nga prekja, nihatja dhe shija. Dija e rrjedhur nga eksperimentimi – p.sh., me substanca mjeksore – pashmangshmërisht përfshin shqisat si burimet kryesore të perceptimit.[68] Ndonëse intuita, kategoria e dytë, është në vetvete shqisore, ajo është pastërtisht teorike (*‘ilmije*) në natyrë, duke mos përfshirë asnjë përvojë ‘praktike’ (*‘amelije*). Ndodh pikërisht nëpërmjet intuitës, për shembull, që ne e njohim marrëdhënien ndërmjet formave të ndryshme të hënës dhe pozicionit të saj *vis-a-vis* diellit.[69]

Dija shqisore, qoftë e brendshme apo e jashtme, ndodh në mendje vetëm prej domosdoshmërisë (*daruratan*).[70] Me fjalë të tjera, kur ne shohim një bilbil apo shijojmë një substancë të kripur, fakti se bilbili ekziston apo ka ekzistuar përpara syve tanë dhe fakti se një substancë e veçantë që ne kemi shijuar është e kripur janë po aq të domosdoshme sa edhe janë të qarta prej vetvetiut. Ngjashëm, të gjithë konceptet *fitrije* kuptohen nëpërmjet shqisave të brendshme dhe të jashtme, domethënë, me anë të Shikimit (*basar*) gjë me të cilën Ibn Tejmija nënkupton agregatin e dhuntive të perceptimit shqisor (*idrak al-hiss*).[71] “Shenjatat e Zotit kuptohen gjithnjë nëpërmjet perceptimit shqisor.”[72] Por duhet të jetë e qartë se perceptimi shqisor i përfshirë në këtë kuptim të veçantë të marrëdhënies së domosdoshme ndërmjet Shenjave dhe Zotit është gjithëpërfshirës si i dhuntive shqisore të brendshme ashtu dhe i atyre të jashtme. Sepse vetëm ndërthurja e këtyre të dyjave është ajo që mund të prodhojë shkallën më të lartë të *darurije*-s dhe njohjes përfundimtare. Ibn Tejmija pranon tre nivele të njohjes brenda kategorisë së përgjithshme të sigurisë. Niveli i dytë në këtë hierarki përfshin shqisën e jashtme të perceptimit, ndërkohë që i treti përfshin si shqisën e jashtme të perceptimit ashtu dhe refleksionin intelektual. I pari, megjithatë, plotëson si perceptimin e jashtëm dhe të brendshëm shqisor duke çuar kësodore drejt shkallës më të lartë të mundur të sigurisë. Si një ilustrim i shkallëve të ndryshme të niveleve të tilla të njohjes, Ibn Tejmija na jep shembullin e kuptimit tonë të ekzistencës së mjaltit. Në nivelin e tretë të njohjes (d.m.th. atë të haberit), një njeri bëhet i sigurtë se mjalti ekziston duke vrojtuar disa gjurmë të kësaj substance dhe duke dëgjuar nga të tjerët se një substancë e tillë vërtet ekziston.

Në të dytin, ne bëhemi të sigurtë se ekziston mjalti duke vëzhguar një sasi të caktuar të tij. Ky nivel i sigurisë është më i lartë se sa i mëparshmi. Akoma edhe më i sigurtë është niveli i parë, ku ne jo vetëm e shohim mjaltin, por gjithashtu e përjetojmë ëmbëlsinë dhe strukturën e tij duke e shijuar atë. Ky është niveli më i lartë i njohjes së sigurtë që ne mund të arrijmë sa i përket faktit se mjalti ekziston. [73]

Në të njëjtin prizëm, besimi në Zot i përket këtij niveli të fundit të njohjes, sepse ndodh pikërisht nëpërmjet Shenjave që një njeri *përjeton* ekzistencën e Zotit. Më specifikisht, kjo ekzistencë përjetohet nëpërmjet shqisës së shijimit, *dheuk*, një koncept me shumë mundësi me konotacion sufi. [74] Por përdorimi i fjalës “shijim” këtu duhet marrë në kuptimin metaforik, një kuptim ky i huazuar nga konteksti më tokësor i përcaktimit të normës më të lartë të sigurisë sa i përket ekzistencës së mjaltit. Pikërisht sikundër një njeri arrin shkallën më të lartë të sigurisë sa i përket ekzistencës së një substance tokësore, një njeri mund të arrijë të njëjtën shkallë të njohjes se Zoti ekziston, duke qenë se ajo që shkon në perceptimin shqisor deri në gamën metaforike të *shijimit*, lejon për kuptimin e Zotit me siguri të plotë. [75] Ndërkohë që, si metaforë, shqisa e *shijimit* nuk i huazohet analizës së zakonshme në kontekstin e Shenjave të Zotit, ajo presupozon se prania e Zotit *shihet* tek Shenjat, dhe se një shikim i tillë i Zotit gjeneron ndjenjat e besimit (*iman*) që zemra jo vetëm i përjeton, por gjithashtu i merr, me pranim dhe kënaqësi të plotë. Ky *iman* është kështu objekti i *shijimit* që është i dukshëm në përvojën personale të gjërave të krijuara në botë si Shenja të Zotit. [76]

Deri këtu argumenti i Ibn Tejmijes duket se është, se ndërkohë që ekzistenca e Zotit njihet nëpërmjet perceptimit shqisor të Shenjave, parashtrohet se ka një lidhje të domosdoshme ndërmjet këtyre Shenjave dhe një qenieje transcendentale. Fakti nëse vërtetësia e pohimit të një lidhjeje të tillë pranohet ose jo, kjo nuk duhet të ndikojë mbi vlefshmërinë e argumentit si formë. Në qoftë se vërtetësia e pohimit merret si e mirëqenë, vlefshmëria e argumentit të Ibn Tejmijes do të dukej e panjollosur. Megjithatë, Ibn Tejmija e çon argumentin e tij në një tjetër rrafsh ku logjika e tij errësohet nga teologjia e tij.

Në të njëjtat pasazhe ku ai pohon se ekzistenca e Zotit njihet *domosdoshmërisht* nëpërmjet perceptimit shqisor të Shenjave, ai jep vërejtjen se njohja e Zotit si Krijuesi i të gjitha qenieve kontingjente është e lindur dhe thelbësore (*dhati*) për këto qenie. Qeniet njerëzore, për shembull, e dinë se ato janë të krijuara, dhe rrjedhimisht presupozojnë, nëpërmjet Zotit, pa qenë të vetëdijshme për faktin se ato janë qenie kontingjente. Njohja e kontingjencës, gjegjësisht, se të gjitha qeniet e krijuara presupozojnë një Krijues, parashtrohet thjesht në *fitra* dhe nuk ka nevojë për asnjë evidencë (*ghajr muftakir ila delil*). [77] Ky pohim sërish mund t'i mbijetojë akuzës se është kontradiktor në qoftë se do të ishte i vetmi deklaram në këtë drejtim. Megjithatë, gjetiu, Ibn Tejmija pohon shprehimisht se *fitra* e kupton Zotin madje edhe pa Shenjat, sepse njohja e ekzistencës së Zotit është e lindur në *fitra*. [78] Ai më tutje argumenton se *fitra* duhet të njohë fillimisht se Zoti ekziston pa ndihmën e Shenjave për shkak se në qoftë se ajo nuk do ta bënte këtë ajo nuk do të dinte se Shenjat janë vepra të Zotit. [79]

Ndonëse këto duket se janë të vetmet formulime që mund të gjenden në shkrimet e Ibn Tejmijes në këtë drejtim, ato tregojnë për një kthesë të papritur në argumentin e tij, në mos për një goditje fatale ndaj vetes së tij. Duket se ka vetëm një mënyrë bindëse të të shpjeguarit të këtyre deklarimeve që zhvleftësojnë fundamentalisht argumentin për Shenjat. Këtu Ibn Tejmija duket se pranon që lidhja e nënkuptuar e domosdoshme ndërmjet Zotit dhe Shenjave është problematike, dhe duke pohuar se *fitra* duhet të kuptojë Zotin përpara kuptimin të Shenjave, ai duket se ka patur për synim që t'i kthente goditjen çdo objeksioni të mundshëm ndaj një lidhjeje të tillë të domosdoshme. Por duke anashkaluar

objeksionin ndaj kësaj lidhjeje, Ibn Tejmija është ngatërruar qartësisht në një kontradiktë, duke qenë se rezultojnë që ndërkohë që *fitra* e kupton Zotin nëpërmjet atypëratyrshmërisë dhe domosdoshmërisë (*darura*) të perceptimit shqisor të Shenjave, një kuptim i tillë thuhet se është i rrënjësor në *fitra* nga Zoti Vetë pa mediumin e Shenjave. Ky pohim i fundit injekton qartësisht në argumentin e Ibn Tejmijes një element të fortë të circularitetit (pra konkluzioni në dukje është vërtetuar, por faktikisht ai është presupozuar si premisë sh.p.).

V

Përmbledhtazi, mbasi ka refuzuar të gjitha deduksionet si mjete të pamjaftueshme për të vërtetuar ekzistencën e Zotit, Ibn Tejmija avancoi konceptin e *fitra*-s që shkakton në mendje një njohje të domosdoshme të ekzistencës së një Hyjnie personale (personal deity). Por koncepti i tij i *fitra*-s është tej mase problematik dhe dërgon në dy interpretime të mundshme. Në njërin krah, *fitra* përfaqëson një njohje të Zotit të natyrshme të njerëzit me anë të lindjes, dhe në krahun tjetër, ajo përfaqëson një medium për njohjen e ekzistencës së Zotit nëpërmjet perceptimit të *domosdoshëm* shqisor të Shenjave. Në qoftë se është i pari, atëherë argumenti i Ibn Tejmijës është qartësisht rrethor, duke qenë se ai faktikisht do të shkonte deri aty sa të pohonte se nëpërmjet *fitra*-s, që është e krijuar nga Zoti, ne e dimë se Zoti ekziston. Në qoftë se është i dyti, atëherë *fitra* duhet të shihet në kontekstin e teorisë së njohjes së Ibn Tejmijes e cila e merr si të mirëqenë perceptimin shqisor të Shenjave si i vetmi mjet nëpërmjet të cilit mund të njihet ekzistenca e Zotit – dy mjetet e tjera, arsyeja dhe shpallja, nuk kanë asnjë lloj dobie për këtë qëllim. Kësisoj, në interpretimin e dytë Ibn Tejmija duket se ndërton një argument të vlefshëm të bazuar në metafizikën empirike. Por në qoftë se ne e marrim deklarin e tij në drejtimin se *fitra* e di se Zoti ekziston pa mediumin e Shenjave, atëherë në argumentin e tij rezultojnë një kontradiktë flagrante. Kjo krahas mospërputhjes shoqëruese ndërmjet teorisë së tij të njohjes dhe zbatimit të saj – apo keqzbatimit të saj – ndaj argumenteve për ekzistencën e Zotit. Ky konkluzion është pa dyshim imponues në qoftë se shkrimet e Ibn Tejmijes do të trajtohen si një tërësi në sinkroni. Dhe në mungesë të një kronologjie të veprave të tij, kjo përjashtim sinkronike paraqitet si e vetmja alternativë. E megjithatë, një kronologji e veprave të Ibn Tejmijes mund të vërtetohet se është e një rëndësie vendimtare për shpjegimin e kontradiktës rezultuese, sidomos në qoftë se mund të përcaktohet se metafizika e tij empirike ishte një zhvillim që ndodhi në vijim të doktrinës që thotë se perceptimi shqisor i Shenjave nuk është i nevojshëm për të arritur në njohjen se Zoti ekziston.^[80]

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] *Teuhid el-uluhije*, fq. 49-50; *Muvafaka*, 2: 253-254; *Teuhid el-Rububije*, fq. 11.

[2] Për një analizë të plotë të argumenteve të Avicenës për ekzistencën e Zotit, shiko Davidson, *Proofs*, fq. 281-210, sidomos fq. 298-304, dhe pjesën e Michael Marmura mbi Avicenën në *Encyclopaedia Iranica*, 3: 76 e më tutje.

[3] Ibn Sina, *Shifa: Medkhal*, fq. 15; Tusi, *Sherh el-Isharat*, 1: 202-203; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," fq. 35, 36; krahaso me Rahman, "Essence and Existence," fq. 3 e më tutje.

[4] Ibn Sina, *Shifa: Medkhal*, fq. 65; Laukari, *Bejan el-Hak*, fq. 181, 183; Marmura, "Avicenna's

Chapter on Universals.” fq. 34-35, 53 (n. 5).

[5] Ibn Sina, *Shifa*, fq. 66; Laukari, *Bejan el-Hak*, fq. 181.

[6] Për një analizë të detajuar shiko Marmura, “Avicenna’s Chapter on Universals,” fq. 35 e më tutje, dhe Pjesa I, seksionet ii-iii, të parathënies sime të *Against the Greek Logicians*.

[7] Ibn Sina, *Shifa’*: *Medkhal*, fq. 65 e më tutje; idem, *Nexhat*, fq. 256-257; Laukari, *Bejan el-Hak*, fq. 181-183; Ahmadnagari, *Jami ‘el-‘Ulum*, 3: 192-193, s.v. “mahija”, dhe 1: 413-414, s.v. “jins”; Tahanawi, *Keshhaf*, 2: 1261 f., s.v., “kulli”; Heer, “Al-Jami’s *Treatise on Existence*,” fq. 227; Marmura, “Avicenna’s Chapter on Universals,” fq. 39-42.

[8] Shiko, p.sh., *Nakd*, fq. 164, 194-196; *Xhahd*, fq. 118, 119, 204, 233; *Muvafaka*, 1: 128-129, 176 e më tutje, 180, 184; 2: 236 e më tutje; *Furkan*, fq. 154; *Teuhid el-Rububije*, fq. 88 e më tutje, 157 e më tutje; *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 47. Një version i përpunuar i kritikës së tij mund të gjendet në *Radd*, fq. 22-30, 62-80, dhe në vendet të tjera. Shiko gjithashtu *Muvafaka*, 1: 128 e më tutje, 175-177, 178-179; *Teuhid el-Rububije*, fq. 88-89, 156-158, 163-164. Kritika e Ibn Tejmijes ndaj realizimit dhe idetë e tijë mbi universalët mbeten ende për t’u studiuar. Megjithatë, është mjaft domethënëse në qoftë se ballafaqohet perceptimit i Ibn Tejmijes rreth teorisë së universalëve të filozofëve me atë të Imam Gazaliut. Shiko *Tahafut el-Felasifa*, fq. 86-87.

[9] *Muvafaka*, 1: 128, 129.

[10] Ibid., 1: 65, 177. Në fq. 65, ai argumenton për unikalitetin e individëve mbi bazën e Kur’anit. Shiko gjithashtu *Nakd*, fq. 196.

[11] *Muvafaka*, 1: 174 e më tutje; 2: 237; *Teuhid el-Rububije*, fq. 163 e më tutje.

[12] *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 47-48; *Muvafaka*, 1: 128-129; *Furqan*, fq. 118; *Mashi’a*, fq. 153.

[13] *Teuhid el-Rububije*, fq. 11, *Muvafaka*, 1: 14; *Radd*, fq. 138, 356; *Xhahd*, fq. 130-131. Krahaso me Ibn Sina, *Nexhat*, fq. 266-271, ku ai vërteton pohimin e tij se “Ekzistenti i Domosdoshëm nuk mund t’i zbatohet një shumësie meqenëse Ai nuk ka të ngjshme dhe as të kundërt.”

[14] *Radd*, fq. 251, 293; *Xhahd*, fq. 211, 217; *Kullijat el-Mantik*, fq. 260. Më tutje mbi këtë, shiko Pjesa I, Seksioni VI i parathënies që unë i kam bërë librit të Ibn Tejmijes të përkthyer në gjuhën angleze *Against the Greek Logicians*.

[15] *Radd*, fq. 251, 355; *Xhahd*, fq. 211, 235.

[16] *Nakd*, fq. 188, 196, 206; *Muvafaka*, 2: 222; *Radd*, fq. 368; *Xhahd*, fq. 238.

[17] *Radd*, fq. 107-108, 113 e më tutje; *Xhahd*, fq. 106-107, 112-113, 115; *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 47.

[18] *Muvafaka*, 1: 14; *Xhahd*, fq. 141.

[19] Shiko për shembull Ebu Hamid el-Gazali, *Makasid el-Falasifa*, fq. 66; idem, *Mi’jar el-‘Ilm*, fq. 131.

- [20] Shiko, megjithatë, shënimin 41 më poshtë.
- [21] *Xhahd*, fq. 145. Shiko gjithashtu *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 48.
- [22] *Mufassal*, fq. 40.
- [23] Për një ananlizë kritike kuptimplotë rreth përdorimit të predikimit analogjik (apo analogjisë), shiko Kaufmann, *Critique*, fq. 183-189.
- [24] *Radd*, fq. 356; *Xhahd*, fq. 235; *Mufassal*, fq. 40; *Teuhid el-Rububije*, fq. 15.
- [25] *Tafsil*, fq. 41; *Muvafaka*, 2: 254-255; *Fitra*, fq. 325-326.
- [26] *Fitra* fq. 325. Shiko gjithashtu *Radd*, fq. 254-255 (*Xhahd*, fq. 213), ku ai pranon se ka gjithnjë më tepër se sa një mënyrë për të përfutur njohjen në lidhje me të njohshmen, ndonëse shumë prej këtyre mënyrave janë të tepërta. Ky formulim duhet marrë se do të thotë që këto mënyra janë tipe ose lloje të të arsyetuarit që mund të etiketohen kategorikisht si deduksionale.
- [27] *Muvafaka*, 2: 10, 254, 263; *Teuhid el-Rububije*, fq. 15, 72; *Tafsil*, fq. 41; *Nakd*, fq. 39; *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 45, 47, 48; *Fitra*, 325 e më tutje; *Mufassal*, fq. 40, 45. Shiko gjithashtu Ibn Kajim el-Xheuzije, *Shifa*, fq. 302 e më tutje.
- [28] Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 5: 56b e më tutje.
- [29] Shiko *Fitra*, fq. 328, ku Ibn Tejmije diferencon ndërmjet *fitra* dhe 'akl (mendje).
- [30] *Tafsil*, fq. 41; Ibn Kajim el-Xheuzije, *Shifa*, fq. 283; Ibn Manzur, *Lisan*, fq. 56b.
- [31] *Mufassal*, fq. 32; *Nakd*, fq. 29.
- [32] *Fitra*, fq. 326; *Mufassal*, fq. 247.
- [33] *Fitra*, fq. 325, 329, 333; *Mufassal*, fq. 40, 45; *Tafsil*, fq. 41.
- [34] *Muvafaka*, 2: 10.
- [35] Shiko gjithashtu *Tafsil*, fq. 41; *Muvafaka*, 1: 76; 2: 263; *Mufassal*, fq. 45; *Fitra*, fq. 329, 333. Gjithashtu shiko shënimin 45 më poshtë.
- [36] Shiko, p.sh., Baghdadi, *Usul al Din*, fq. 8.
- [37] *Xhahd*, fq. 138-139; *Mufassal*, fq. 140-141.
- [38] *Fitra*, fq. 325.
- [39] Shiko, për shembull, *Muvafaka*, 2: 253, ku ai shprehimisht përmend ndikimin negativ të filozofëve mbi *fitra*-n. Shiko gjithashtu *Radd*, fq. 147-148; *Xhahd*, fq. 138-139.
- [40] *Tasawwuf*, fq. 377. Abu Ja'la al-Farra' ka qenë një teolog dhe jurist hanbeli i cili lulëzoi gjatë

gjysmës së parë të shekullit të pestë të hixhrit, apo njëmbëdhjetë të erës sonë.

[41] *Fitra*, fq. 325, 329: (“*fahja fi el-asl daruriye we-kad takun nadhariye* [fq. 325, rreshti 5]). Në hierarkinë e hetimeve racionale Ibn Tejmija i mvësh argumentit *a fortiori* një vend sipëror. Shiko *Muvafaka*, 1: 14; *Radd*, fq. 150; *Xhahd*, fq. 141.

[42] Shiko shënimin 24 më sipër.

[43] *Fitra*, fq. 330.

[44] *Ibid*, fq. 329. Gjithashtu shiko *Tefsil*, fq. 41, ku ai thotë se faktet për ekzistencën e Zotit, dhe argumentet për këtë, janë të bollshme për ata që kanë humbur *fitra*-n e tyre origjinale.

[45] *Usul*, fq. 230.

[46] *Nakd*, fq. 194. Kjo është në përputhje me këndvështrimin e Ibn Tejmijes që njerëzit janë të lindur me *fitra* të shëndoshë në një gjendje neutraliteti, por në vazhden e jetëve të tyre ata zgjedhin t'i përkasin njërës prej feve. Megjithatë, në qoftë se *fitra* vazhdon të jetë e shëndoshë, personi pashmangshmërisht do të përvetësojë Islamin, por në qoftë se ajo bëhet e korruptuar, ai do t'i përkasë një tjetër feje. Më tutje mbi këtë çështje në mendimin e Ibn Tejmijes dhe të tjerëve, shiko *Fitra*, fq. 325 e më tutje; *Muffasal*, fq. 247; Wensinck, *Muslim Creed*, fq. 214-216.

[47] Në një fusnotë mbi argumentet e Ibn Tejmijes për ekzistencën e Zotit, H. Laoust duket se e shikon argumentin nga *fitra* si qenësisht të palidhur me atë nga Shenjat. Shiko të tijën *Essai*, fq. 153. Ky këndvështrim nuk vërtetohet në shkrimet e Ibn Tejmijes. Shiko, në veçanti, *Fitra*, fq. 325, ku *fitra* kontrastohet vazhdimisht me dijen e përfutur dhe të deduktuar dhe përdoret përkëmbyeshëm me dijen *daruri*, kjo e fundit përftohet, ndër të tjera, nëpërmjet perceptimit shqisor (*mahsusat*). Shiko gjithashtu *Teuhid el-Uluhiye*, fq. 48, dhe shënimet 53 dhe 71 më poshtë.

[48] *Teuhid el-Rububije*, fq. 9; *Fitra*, fq. 325, 328. Ballafaqoni argumentin e Ibn Tejmijes për Shenjat me atë të Aristotelit i cili e konsideron një argument të tillë si një demonstrim që shkon nga pasoja te shkaku. Shiko *Analytica Posteriora*, I, 6 75a 31 e më tutje.

[49] *Xhahd*, fq. 212-213, 189.

[50] *Teuhid el-Rububije*, fq. 74. Për një diskutim të bashkëshoqërimit (*talazum*), shiko *Radd*, fq. 201, e më tutje, 162 e më tutje, 165 e më tutje; *Xhahd*, fq. 189, dhe fq. 154 e më tutje, 157.

[51] *Xhahd*, fq. 189.

[52] *Teuhid el-Rububije*, fq. 74, 10. Nocioni i Ibn Tejmijes i dijes *fitrije* është në mospërputhje me kuptimin e përgjithshëm që mbizotëronte në Islamin mesjetar. Tahanawi, për shembull, i përkufizon pohimet *fitrije* si ato që i kushtojnë vëmendje mendjes së bashku me silogjizmat e tyre (*kadaja kijasatuha ma'ha*); domethënë, ato janë pohime termi i mesëm i të cilit është gjithnjë i pranishëm në mendje, dhe sa herë që mendja koncepton minoren dhe të madhen, ajo do të ketë konceptuar tashmë të mesmen. Shiko Tahanawi, *Keshshaf*, 2:1118, s.v. *fitrijat*; Harawi, *el-Durr el-Nadid*, fq. 312.

[53] Lidhja ndërmjet Shenjave (apo perceptimit shqisor) dhe *fitra*-s bëhet, drejtpërdrejt ose tërthorazi, përgjatë gjithë shkrimeve të Ibn Tejmijes. Shiko, për shembull, *Nakd*, fq. 194; *Teuhid el-Rububije*, fq.

10, 74; *Fitra*, fq. 330, dhe shënimin 71 më poshtë.

[54] *Xhahd*, fq. 189.

[55] *Radd*, fq. 356; *Teuhid el-Rububije*, fq. 48 (“*al-tarika el-qijasije ... fa’idetuha nakisa*”).

[56] *Tasawwuf*, fq. 379.

[57] *Ibid*, fq. 379.

[58] Vërtet, dy ‘ndarjet’ e dijes *daruri* pranoheshin, por ato nuk përfaqësojnë dy nivele të ndryshme të sigurisë. Shiko, për shembull, Baghdadi, *Usul al-Din*, fq. 8-9.

[59] *Esma’*, fq. 358.

[60] *Ibid*, fq. 358.

[61] *Teuhid el-Rububije*, fq. 15.

[62] Mbi disa aspekte të empiricizmit të Ibn Tejmijes, shiko Heer, “Ibn Taymiyyah’s Empiricism,” fq. 109-115.

[63] *Radd*, fq. 316-317, 363 e më tutje; *Xhahd*, fq. 222-223, 236 e më tutje.

[64] *Radd*, fq. 315-316, 108-109, 371; *Xhahd*, fq. 221-222, 107-108, 239. Krahaso me deklarin e tij se njohja e veçanësive ndodh në mendje përpara njohjes së universale (*Teuhid al-Tububiyya*, fq. 11). Në përputhje me këtë, një njeri e di se dhjeta është dy herë pesë përpara se të di se çdo numër është i ndashëm me dy, dhe se çdo numër është dy herë më i madh se sa çdonjëra e dy gjysmave të tij.

[65] *Radd*, fq. 363-368; *Xhahd*, fq. 236-238.

[66] Pozicioni i Ibn Tejmijes mbi principet parësore matematike dhe logjike nuk mund të përcaktohet kaq lehtësisht, duke qenë se disa nga deklarin e tij mbi këtë çështje mund të japin përshtypjen dredharake se ai pranon ekzistencën e një njohjeje të lindur *a priori* të principeve të tilla (shiko, p.sh., *Radd*, fq. 302-303; *Xhahd*, fq. 220). Por pranime të tilla nuk mund të izoloohen nga tabloja e gjerë e epistemologjisë së tij dhe teorisë së tij të universalëve. Në fakt, të gjitha deklarin e tjera në këtë drejtim – dhe ato janë të panumërta – tregojnë për një këndvështrim konsistent, gjegjësisht, se mendja përvetëson principet logjike dhe matematikore nëpërmjet dijes *fitri-daruri*, e cila përfundimisht qëndron me përvojën (*Radd*, fq. 315-316; *Xhahd*, fq. 264, 266).

[67] *Muvafaka*, 1:18-19: *Furkan*, fq. 57. Transmetimet që përçojnë informacion në lidhje me ngjarjet e shkuara dhe vendet e largëta që një njeri nuk ka vizituar mbështeten për vërtetësinë e tyre mbi një numër faktorësh që bazohen si në parimet racionale ashtu dhe në perceptimin shqisor. Transmetimet *mutevatir*, që shkaktojnë siguri në mendjet e atyre që i dëgjojnë ato, transmetohen nëpërmjet kanaleve mjaftueshëm të numërt si për të penguar *racionalisht* çdo mundësi të përplasjes. Dija e personave që dëshmon ngjarjen ose viziton vendin duhet të bazohet mbi *perceptimin shqisor*, domethënë, ata vetë duhet të kenë dëgjuar, parë, etj..., ngjarjen apo objektin që ata po raportojnë. Shiko *Radd*, fq. 302; *Xhahd*, fq. 220; Hallaq, “On Inductive Corroboration”, fq. 9-18.

[68] *Furkan*, fq. 57.

[69] *Nakd*, fq. 202.

[70] *Furkan*, fq. 57.

[71] *Nakd*, 194: “*amma nefs tasavur el-ma’ani jahsul bil-hiss el-batin wal-dhahir.*”

[72] *Teuhid el-Rububije*, fq. 48.

[73] *Derexhat*, fq. 146.

[74] Mbi konceptin sufi të *dheuk*, shiko Ahmadnagari, *Xhami’ el-‘Ulum*, 2: 126.

[75] *Ibid.*, fq. 148

[76] *Ibid.*, fq. 148

[77] *Teuhid al-Uluhiyya*, fq. 9-10.

[78] *Teuhid al-Uluhiyya*, fq. 48. “*thumma el-fitar ta’rifu el-khaliq bidun hadhihi el-ajat, fa’inneha Kad futirat ‘ala dhalik.*”

[79] *Ibid.*, fq. 48-449.

[80] Një version i shkurtër i këtij artikulli është paraqitur si kumtesë në nëntor të vitit 1989 në Takimin e 23 vjetor të Shoqatës së Studimeve të Lindjes së Mesme, Toronto. Dua të përmend këtu falenderimet e mia për panelistët e tjerë në atë takim, profesorët Charles Butterworth dhe Paul Walker, për vërejtjet e tyre të çmuara mbi një version të mëhershëm të këtij artikulli.

Date Created

23/04/2019

Author

wael-hallaq