



## Historiografia perëndimore rreth filozofisë arabe: Një analizë kritike

### Description

**Dimitri Gutas**<sup>[1]</sup>

Fragment i shkëputur nga Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", In *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May, 2002), pp. 5-25.

Asnjë moment i madh i mendimit njerëzor nuk ka qenë i trajtuar kaq padrejtësisht – dhe i tillë vazhdon të jetë – nga historianët e mendimit se sa filozofia islame.<sup>[2]</sup>

### Hyrje

Filozofia në përgjithësi, dhe filozofia arabe në veçanti, konsiderohet një temë me natyrë kryeneçe si nga historianët e filozofisë në përgjithësi ashtu dhe nga akademikët e studimeve arabe dhe islame në veçanti. Ndonëse natyrisht unë nuk pajtohem me këtë këndvështrim, duket ashiqare megjithatë se ka arsye të mira përse ai është mbizotërues. Në rastin e parë, historiani i filozofisë së lashtë dhe mesjetare, i mësuar me greqishten dhe latinishten, nuk gjen asgjë në edukimin e tij që ta ndihmojë që të lehtësojë tëhuajësimin që ai pashmangshmërisht ndjen kur përballlet me atë që cilësohet se është barriera e padepërtueshme e gjuhës arabe dhe *tjetërsia* e perceptuar e kulturës islame; dhe kur ai përpiqet që t'i përqsaset kësaj teme nëpërmjet ndërmjetësimit të literaturës dytësore nga historianë arabë të filozofisë, ai gjen pakogjë atje për të shuar urinë e tij për më tepër, sikundër kam për të shtjelluar pak më poshtë. Në rastin e akademikut të studimeve islame dhe arabe, edukimi tradicional i ka mësuar atij se filozofia në civilizimin islam ka qenë, në rastin më të mirë, një veprimtari periferike që reshti së ekzistuari mbas goditjes vdekjeprurëse që pretendohet se iu dha asaj nga Gazaliu në shekullin e njëmbëdhjetë, se ajo gjithsesi shihej me rrudhje vetullash nga një ortodoksi e supozuar, dhe, për rjedhojë ishte gjerësisht e parëndësishme – një ndjesi kjo e konfirmuar më tutje edhe nëpërmjet leximit të shkujdesur të literaturës dytësore të specializuar, që nuk është aspak ndjellëse, së cilës unë sapo i jam referuar – dhe ajo mund të shpërfillej pa pasur asnjë fije merak apo brejtje ndërgjegjeje.

Në të dyja rastet ky (keq)perceptim mund të jetë i përligjur, por e meta shtrihet jo tek filozofia arabe<sup>[3]</sup>

në vetvete, por tek studiuesit dhe shpjeguesit e saj: vetë historianët arabistë të filozofisë nuk e kanë bërë punën e tyre siç duhet dhe ata kanë dështuar fund e krye që t'ua paraqesin rezultatet e kërkimeve të tyre, së pari, në një mënyrë sistematike dhe të racionalizuar historianëve të filozofisë që të shfrytëzojnë pikat e përbashkëta të referencës dhe kontaktit, dhe, së dyti, kolegëve të tyre në studimet islame dhe arabe në një mënyrë që do ta bënte të qartë relevancën e filozofisë arabe për jetën intelektuale islame në përgjithësi. Nuk është e mjaftueshme, në kapërcyell të këtij shekulli, me sensibilitetet multikulturorë të një pjese të madhe të diskursit akademik perëndimor, që historiani i filozofisë skolastike mesjetare dhe eksperti i studimeve islame të jetë i përgatitur që të pranojë ndikimin masiv dhe kyç që filozofia arabe ka ushtruar në mesjetë mbi Botën e Krishterë dhe Islamin, respektivisht, thjesht për shkak të peshës së evidencave të padiskutueshme historike;<sup>[4]</sup> por historiani i filozofisë arabe është i obliguar në të njëjtën kohë që të paraqesë materialin e tij në një mënyrë të tillë që do të bindë audiencën e tij se studimi i filozofisë arabe është vërtet i vlefshëm dhe potencialisht dobiprurës për vetë punën e tij.

Unë nuk do të orvatem që të paraqesë argumentimin për atë se si ne, historianët e filozofisë arabe, kemi dështuar që t'ua paraqesim këtë temë kolegëve tanë, si brenda ashtu dhe jashtë studimeve islame, në një mënyrë që do t'i kishte dhënë asaj pranueshmëri para shumë kohësh si pjesë e disiplinës sonë të përbashkët – fundja fundit, studimi i filozofisë arabe ka qenë pak a shumë konstant që kur Ernest Renan botoi librin e tij epokal *Averroes et l'Averroïsme*, i cili u shfaq fillimisht një shekull e gjysmë më parë në vitin 1852. Madje edhe një vështrim përciptaz i veprës mjaft të dobishme të Fernand van Steenberghen, *Introduction a l'etude de la philosophie*,<sup>[5]</sup> ka për të na treguar se studimi akademik i filozofisë mesjetare latine dhe arabe ka për afërsisht të njëjtën moshë – dhe megjithatë, duhet theksuar se arritjet e këtyre dy fushave kanë qenë shumë të pabarabarta! Është e padiskutueshme se një punë më e madhe substanciale mbi historinë e filozofisë arabe mund të ishte arritur gjatë një shekulli e gjysmë të kaluar dhe se për rrjedhojë arsytet përse kjo nuk ka ndodhur duhen kërkuar në faktorë të tjerë që kanë penguar progresin e saj. Unë do të analizoj tipet e ndryshme të gabimit, si “me” ashtu dhe “pa dashje”, që kanë shoqëruar studimin e saj në vazhden e shekullit aktual. Duke i shmangur këto gabime në shekullin e ardhshëm, filozofia arabe ndoshta do të fitojë më në fund pozicionin e spikatur që meriton si në gjirin e studimeve arabe dhe islame ashtu dhe, më përgjithësisht, brenda historisë së filozofisë perëndimore.

Si fillim, më lejoni të bëjë disa deklaramë faktike për të larguar tutje një pjesë të keqkonceptimeve që unë përmenda pak më sipër. Filozofia arabe nuk vdiq mbas Gazaliut (vdekur në vitin 1111) dhe ajo as nuk ka qenë një veprimtari periferike e parë me rruhdje vetullash nga e ashtuquajtura “ortodoksi”. Ajo ka qenë një lëvizje intelektuale e gjallë dhe gjerësisht autonome që ka zgjatur për plot dhjetë shekuj – disa do të thonin se ajo është ende e gjallë në Iran – dhe ka luajtur një rol vendimtar në formësimin e kulturës së lartë përpara dhe, veçanërisht, mbas Avicënës (Ibn Sinës), eksponentit të saj më të shquar. Skica shoqëruese përvijon në një mënyrë të thjeshtuar, prej nevojës, ecurinë e saj nga shekulli i nëntë deri në shekullin e tetëmbëdhjetë.

Problemi është, i thënë shkurt, se filozofia arabe është studiuar në mënyrë mjaft jouniforme, me disa periudha dhe personalitete që kanë marrë pjesën gati absolute të vëmendjes dhe të tjerë asnjë fije vëmendje, diçka që pjesërisht është gjithashtu përgjegjëse për dështimin e historianëve të filozofisë arabe që ta paraqesin atë në mënyrë adekuate për botën e jashtme. Është e mundur, dhe relativisht e lehtë, që të gjurmohen shkaqet e këtij trajtimit jouniform të filozofisë arabe, dhe mungesës së vlerësimit dhe kuptimit nga specialistë të tjerë si të studimeve islame ashtu dhe filozofisë, në tre përqasje ndaj saj, të cilat, për shkak të prevalencës së tyre, praktikisht kanë monopolizuar studimin e saj në shekullin

e njëzet. Këto tre përjasje mund të identifikohen përafërsisht si: (1) përjasja orientaliste; (2) mistike/iluminacioniste; dhe (3) politike. Unë do të përpiqem që t'i prezantoj këto përjasje në një hollësi më të madhe dhe të japë disa shembuj përkatës.

## Përjasja orientaliste

Përjasja me historinë më të gjatë dhe me nidikimet më të mëdha, dhe, dikush mund të thotë, rimishërimet më të numërta, është ajo orientaliste. Orientalizmi është bërë një term i ngarkuar në studimet arabe dhe islame që ndez lehtësisht gjakrat, por unë nuk kam asnjë dëshirë që të hyjë në argumente teorike ose polemizuese këtu, qoftë në favor qoftë kundër. Gjithçka që unë do të doja t'i referohesha nëpërmjet këtij termi është një tablo e caktuar e shekullit të nëntëmbëdhjetë e autoktonëve të "Orientit" – dhe, në rastin e tonë, e arabëve semitë – e pohuar nga perëndimorët: mistikë, sensuale, spirituale, joracionalë, dhe thellësisht të interesuar për fenë – për të cilën ata, pikërisht sikundër kushërinjtë e tyre, hebrenjtë, pretendohet se kishin një talent të madh – për të jetuarit në shoqëri despotike dhe mënyra të pandryshueshme të jetës, dhe sisteme të pandryshueshme të mendimit.<sup>[6]</sup>

Kjo karikaturë mund të duket sot asgjë më tepër se sa kaq, dhe ndoshta asnjë individ i vetëm nuk i ka qëndruar asaj besnik në tërësinë e saj, por ajo përfaqëson mjaft mirë atë që evropianët e shekullit të nëntëmbëdhjetë ishin të *predispozuar* të besonin për njerëzit që jetonin në shoqëritë islame, për "orientalët".<sup>[7]</sup> Ky predispozicion kulturor përcaktoi jo vetëm atë që ata mund të besonin në lidhje me orientalët, por gjithashtu edhe natyrën e pyetjeve që ata mund të parashtronin në lidhje me ta dhe shoqërinë e tyre; ajo përcaktoi, me fjalë të tjera, agjendën e punës kërkimore evropiane. Dhe kjo, në këndvështrimin tim, është njëra nga arsyt madhore e udhëve specifike që akademizmi perëndimor mbi botën islame ka marrë deri në ditët e sotme. Është gjithashtu një nga pasojat më shkatërrimtare të orientalizmit, pasoja që, për të gjitha deklaratat solemne dhe pretendimet e jashtme tona bashkëkohore për multikulturalizëm, janë ende shumë të pranishme tek ne sot.

Në studimin e filozofisë arabe, shkatërrueshmëria që unë përmenda u manifestua në mënyra të ndryshme, dhe mendoj se kam mjaftueshëm kohë për të folur për katër prej tyre. Këto janë, të parit e filozofisë arabe si mistike, si vetëm një ndërmjetësuese midis filozofisë greke dhe filozofisë mesjetare latine, si të qenit e shqetësuar vetëm për marrëdhëniet ndërmjet fesë dhe filozofisë, dhe si e përfunduar me Averroesin (Ibn Rushd), kur pishtari i saj iu kalua Perëndimit.

Prirja për ta parë filozofinë arabe si mistike ilustrohet në mënyrë dramatike nga një publikim i A. F. Mehran, një orientalist i fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë në Kopenhagen i cili ka punuar vazhdimisht rreth Avicenës (Ibn Sina). Është një histori e gjatë që unë e kam treguar tashmë gjetkë, por mjaft udhëzuese dhe argëtuese, dhe gjykoj se ia vlen të përsëritet.

Në prologun e *magnus opus* së tij *el-Shifa' – Sufficientia* e latinëve – Avicena (vd. 1037) përmend se ai ka shkruar dy libra kryesorë që përfshijnë të gjithë filozofinë, *Shifa'*-në, që lexuesi e ka në dorë, dhe një që ai e quan *Lindorët, el-Meshrikijun*. Dallimi që Avicena heq mes dy librave është stilistikor: *Shifa'*-ja, thotë ai, është shpjeguese dhe analitike, dhe përmban diskutime të të gjitha pozicioneve kryesore të marra nga filozofë të ndryshëm në historinë e Aristotelianizmit. *Lindorët*, në kundërdallim, thotë ai, është një vepër dogmatike: aty ai paraqet vetëm ato teori filozofike që ai mendon se janë të vërteta, dhe nuk harxhon asnjë grimë kohë për të rrëzuar këndvështrimet e tjera. Me 'Lindorët', tekembramja,

Avicena u referohej filozofëve që punonin në Mashrik (Lindje), në Horasanin tradicional, pra, vetes së tij dhe dishepujve të tij të cilët ai shpresonte se do të vazhdonin mësimet e tij.

Siç e kërkoj fati, apo kismet, libri i dytë, *Lindorët*, humbi pjesërisht fill pasi u shkrua dhe qarkulloi në rrethe jashtëzakonisht të kufizuara. Madje edhe sot e kësaj dite, ne kemi në zotërim vetëm pothuajse gjysmën e të gjithë veprës: një pjesë mbi logjikën dhe fizikën.<sup>[8]</sup> *Shifa'*-ja, në kundërdallim, mbijetoi plotësisht në kopje të shumëfishta dhe udhëtoi gjerësisht – mjaftueshëm për të mbërritur në Spanjën myslimane, dhe, sikundërse të gjithë e dimë, për t'u përkthyer pjesërisht në latinisht. Në Spanjë, ajo tërhoqi vëmendjen e natyrshme të mentorit të Averroesit, Ibn Tufejlit (vdekur më 1186), i cili iu referua asaj në prologun e romanit të tij të famshëm kalorsiak, *Haj ibn Jakdhan* – i ashtuquajtur *Philosophicus Autodidactus* – i cili mban nëntitullin sugjestionues, “Mbi të fshehtat e filozofisë lindore” (*Fi Asrar el-Hikma el-Meshrikije*). Megjithatë, Ibn Tufejli, për arsye të tijat dhe të cilat nuk janë shqetësimi ynë këtu, e keqinterpretoi krejtësisht dallimin stilistikor midis *Shifa'*-së dhe *Lindorët* që Avicena parashtroi në prologun e tij si një dallim të substancës, duke pretenduar, në fakt, se ka një dallim në doktrinë ndërmjet dy librave: *Shifa'*-ja, tha ai, përmban thjesht doktrinën peripatetike, ndërkohë që *Lindorët* përmban “të fshehtat” mistike “të filozofisë lindore”, të fshehta që u bënë shkak për vetë librin e tij, *Haj ibn Jakdhan*.<sup>[9]</sup>

Nuk duket se Ibn Tufejli kishte mjaft sukses në të bindurit e bashkëkohësve të tij për vlefshmërinë dhe përpikmërinë e interpretimit të tij; Averroes (Ibn Rushdi), për të përmendur një, i cili lexoi të njëjtin prolog të *Shifa'*-së që Ibn Tufejli kishte lexuar, pa dyshim nuk ndan të njëjtin kuptim të mentorit të tij rreth saj në ato pak vende që ai e përmend atë. Trilli i Ibn Tufejlit, megjithatë, gjeti një publik të gatshëm dhe një sukses vigan në kohërat moderne në gjirin e orientalistëve të cilët ishin të etur dhe të predispozuar siç duhet për të përkrahur konotacionet e tij rreth Lindjes – ‘Orientit’ – si mistike dhe vizionare. Dhe pikërisht këtu hyn A. F. Mehren. Duke filluar me interpretimin që Ibn Tufejli i bën filozofisë ‘lindore’ të Avicenës dhe duke e marrë atë sikur të ishte e vërtetë e shenjtë, ai kërkoj rreth e rrotull për tekste nga Avicena që do të përmbanin atë filozofi ‘lindore’. Megjithatë, ai nuk gjeti asnjë tekst të tillë, pasi, sikundërse e kam përmendur tashmë, *Lindorët* e Avicenës ka mbijetuar vetëm pjesërisht dhe në formë fragmentare në një grusht dorëshkrimesh që Mehreni as nuk e dinte se ekzistonin. Në mungesë të dokumentacionit, Mehren ishte i predispozuar që të përdorte përfytyrimin e tij. Ai gjeti disa alegori të shkurtra nga Avicena, që ai i mblodhi; këtyre ai u shtoi tre kapitujt e fundit të librit të fundit kryesor të Avicenës, *Shenjat dhe Përkujtuesit (el-Isharat ue'l-Tenbihat)*, kapitujt që merren me epistemologjinë filozofike, domethënë, lidhjen e njerëzores me intelektin aktiv, duke përdorur me raste terminologji nga teologjia dhe misticizmi islam dhe jo terminologjinë standarde peripatetike. Mehreni më pas kreu redaktimin shkencor të të gjithë përmbledhjes në katër fashikuj, me dy tituj, njëri në arabisht dhe tjetri në frëngjisht. Titullin në arabisht ai e huazoi drejtëpërdrejt nga nëntitulli i Ibn Tufejlit “Traktate nga Avicena mbi të fshehtat e filozofisë lindore” (*Rasa'il ... Ibn Sina fi Esrar el-Hikma el-Mashrikije*) pavarësisht nga fakti se asnjë prej traktateve të redaktuara faktikisht nga Mehreni në këto fashikuj jo vetëm që nuk mban një titull të tillë, por “filozofia lindore”, qoftë si term apo si koncept, nuk përmendet madje as edhe një herë të vetme në ndonjërin prej tyre! Më e rënda, megjithatë, është titulli që Mehreni i vuri të gjithë përmbledhjes në gjuhën frënge, që bën lidhjen fatale, ndonëse krejtësisht të pabazuar, ndërmjet filozofisë lindore të Avicenës dhe misticizmit: *Traites mystiques ... d'Avicenne* (Leiden 1889-1999). Të jemi të sigurtë, arabisti i madh italian Carlo Alfonso Nallino, njëri prej atyre fare pak studiuesve të filozofisë arabe, e kundërshtoi me ashpërsi këtë titull që në vitin 1925: “Një titull krejtësisht arbitrar,” tha ai, “pa asnjë bazë në dorëshkrime, gjë që është bërë më pas shkak për gabime.”<sup>[10]</sup> Kundërshtitë e tij megjithatë nuk shërbyen për asgjë; sapo kjo vepër fitoi legjitimitetin e botimit nëpërmjet publikimit të fashikujve të Mehrenit, miti i filozofisë mistike lindore apo ‘Orientale’ të

Avicenës është rishfaqur që nga ajo kohë në një numër variacionesh që nuk bartin asnjë lloj marrëdhënieje me tekstet ekzistuese lindore dhe janë irelevante e nuk thonë asgjë për mendimin e Avicenës. Dhe pikërisht këtu, sa për të cituar vetëm një shembull në këtë kategori, arabistët kanë keqduhëzuar latinistët në të besuarit se filozofia 'orientale' e Avicenës është diçka e ndryshme nga filozofia tjetër e tij; trilli i Ibn Tufejlit shfaqet rishtazi në përshkrimin përmbledhës që Alain de Libera i ka bërë filozofisë mesjetare.[\[11\]](#)

### *Ndërmjetësuese midis filozofisë antike greke dhe filozofisë mesjetare latine*

Një tjetër qëndrim që ka penguar hulumtimin e pavarur të filozofisë arabe si filozofi – dhe, së këndejmi, paraqitjen e saj si të tillë për jo-arabistët – ishte një qëndrim që e ka cilësuar atë si filozofikisht pa peshë në vetvete por gjithashtu thjesht si një ndërmjetësuese midis filozofisë greke dhe skolasticizmit të mëvonshëm latin. Ky qëndrim ilustron më së miri me shembull nga formulimet e njërit prej autorëve më të hershëm të një hyrjeje të përgjithshme në filozofinë arabe, *The History of Philosophy in Islam* e T.J. De Boer, një libër që fillimisht u botua në gjuhën gjermane në vitin 1901.[\[12\]](#) Pasi u shfaq fill më pas në një përkthim në anglisht, një përkthim ky që u ribotua një mori herësh, ky libër mbeti, deri në botimin e historisë së shkruar nga Henry Corbin në vitin 1964, që unë do ta përmend pak më tutje, përmbledhja e vetme më e aksesueshme e filozofisë arabe. De Boer është mjaft eksplicit në lidhje me vlerën filozofike të temës së tij; ai thotë, dhe unë citoj nga përkthimi në anglisht i veprës së tij:

“Filozofia myslimane ka vazhduar gjithnjë që të jetë një Eklektizëm që është varur mbi stokun e veprave të përkthyer nga greqishtja e lashtë. Kursi i historisë së saj ka qenë një proces i asimilimit dhe jo i prodhimit. Ajo nuk e ka dalluar veten, qoftë nëpërmjet ngritjes së problemeve të reja apo nëpërmjet ndonjë veçorie në orvatjet e saj për të zgjidhur problemet e vjetra. Ajo, për rrjedhojë, nuk ka asnjë avancim të rëndësishëm në mendim që vlen të regjistrohet.[\[13\]](#)”

E vetmja vlerë që De Boer mund të gjejë për t'i atribuar filozofisë arabe është në historinë sociale të ideve. Ai vijon më tutje duke thënë:

“Historia e filozofisë në Islam është me vlerë pikërisht për shkak se ajo i jep hov përpjekjes së parë për të përvetësuar rezultatet e mendimit grek me gjithëpërfshirje dhe liri më të madhe se sa në dogmatikën e Krishterimit të hershëm. Njohja me konditat që e bënë të mundur një përpjekje të tillë do të na lejojnë që të arrijmë konkluzione nëpërmjet arsytimeve analogjike ... sa i përket përthithjes së shkencës greko-arabe në Mesjetën e krishterë, dhe ndoshta ka për të na mësuar diçka në lidhje me konditat nën të cilat lind filozofia në përgjigjësi. (fq. 29)”

Është e pamundur që të konceptohet se si formulime të tilla mund të jenë bërë nga njerëz të ditur të cilët duhet të kenë qenë të vetëdijshëm për materialin e pafund nga filozofia arabe që nuk është studiuar akoma. Duke qenë se, për rrjedhojë, këto formulime përgjithësuese nuk kanë qenë të bazuara mbi një vlerësim të të gjithë evidencave relevante, konkluzioni i pashmangshëm është se një qëndrim i tillë do të duket se është bazuar mbi presupozimin se madje edhe në qoftë se një njeri do të lexonte të gjitha veprat e filozofisë arabe, ai sërish nuk do të gjente ndonjë avancim origjinal ose të rëndësishëm në mendim, një presupozim qartësisht i bazuar mbi këndvështrimin – sot ne mund ta quajmë atë racist – se semitët – në këtë rast, arabët – janë të paaftë për mendim racional kritik, për aq kohë sa ata kanë një gjenialitet për mendim fetar dhe veçanërisht mistik. Fakti që disa supozime të tilla, ndofta të pandërgjegjshme, ishin në operim, mund të rrokët nga shqyrtimi i asaj sa vijon.

Simon van den Bergh ka dhënë një kontribut domethënës në studimin e temës sonë nëpërmjet

përkthimit të tij të mirënjohur të përgënjeshtrimin nga ana e Averroes të kritikizmit që Gazaliu i ka bërë filozofëve, e famshmeja *Inkoherenca e Inkoherencës (Tahafut al-Tahafut)*. Ai e botoi këtë vepër në dy vëllime, ku e para përmbante vetë përkthimin dhe e dyta shënime të bollshme që hidhnin dritë mbi pika filozofike dhe ofronin referenca ndaj filozofisë greke.<sup>[14]</sup> Mund të mendohej se shqetësimi, gjatë punës së palodhur të përkthimit dhe pajisjes me shënime, me argumentet e Gazaliut dhe përgënjeshtrimin e tyre të pareshtur dhe tej mase teknik nga Averroes do ta kishin bindur atë që këtu, të paktën, mund të shihet mendimi filozofik në kulmin e tij. Dhe megjithatë, si epigraf për përkthimin e tij, Van den Bergh zgjodhi dy citimet e mëposhtme: njëri, nga Epikuri: “Vetëm grekët filozofojnë”, me implikimin e qartë se gjithçka që përmbahet në këto dy vëllime të tij nuk është asgjë tjetër përpos derivat nga filozofia greke;<sup>[15]</sup> dhe së dyti, thënien nga *Guide of the Perplexed (Udhërrëfytyesi i atyre që janë në mëdyshje)* e Maimonidit, ku Maimonidi thotë:

“Duhet pasur parasysh se gjithçka që myslimanët, mu’tezilitët por edhe esharitë, kanë ushtruar në lidhje me këto tema [pra, çështjet teologjike] është huazuar nga grekët dhe sirianët, të cilët edhe ata vetë iu dhanë kritikizmit ndaj filozofëve.<sup>[16]</sup>”

Kësodore, në qoftë se arabistët e paraqesin filozofinë arabe si derivat dhe filozofikisht pa peshë, është e lehtë që të shihet se si historianë të tjerë të filozofisë, dhe veçanërisht, medievistët, apo studiuesit e medievistikës, do të ishin të justifikuar kur shihet se adoptojnë të njëjtin këndvështrim.

### *Marrëdhënia e filozofisë me fenë*

Çështja e tretë është e lidhur ngushtë me dy të parët, dhe ai është këndvështrimi se kontributi më i madh i filozofisë arabe për mendimin botëror është analiza që ajo i ka bërë marrëdhënies së filozofisë me fenë. Zanafillat e një këndvështrimi të tillë janë shumë të lehta, por edhe shumë të vështira, për t’u përshquajtur. Në njërin krah, pa dyshim është pikëpamja e shekullit të nëntëmbëdhjetë se semitët ishin gjeni fetarë, kështu që është e natyrshme që prej tyre të pritët një kontribut mbi këtë çështje kur vinte puna te filozofia. Megjithatë, edhe më i rëndësishëm është fakti se vetë akademikët dhe studiuesit perëndimorë kanë qenë intensivisht të interesuar në këtë çështje pikërisht për shkak të polemikës mesjetare latine mbi këtë temë dhe në veçanti për teoritë post Averroiste të të vërtetës së dyfishtë. Nga libri origjinal i Ernest Renan *Averroes et l’Averroïsme* që u shfaq në vitin 1852, deri te libri me të njëjtin titull nga Alain de Libera dhe Maurice-Ruben Hayoun, botuar në vitin 1991, ka një listë të gjatë librash që pretendojnë se paraqesin një histori të filozofisë arabe të cilët bëjnë pak më shumë se sa diskutojnë aspektet e ndryshme pikërisht të kësaj çështjeje.<sup>[17]</sup> Më dukshëm fajtor në këtë drejtim është Oliver Leaman, i cili në vitin 1985 botoi një libër me titullin *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*.<sup>[18]</sup> Krahas kapitullit të gjashtë dhe të fundit në libër, i cili trajton pyetjen metodologjike “Si të lexohet filozofia islame,”<sup>[19]</sup> tre kapitujt e parë përmbajnë një analizë të tre pikave mbi bazën e të cilave Gazaliu akuzoi filozofët për herezi, bashkë me përgjigjet e Averroesit, i katërti diskuton etikën nga këndvështrimet konfliktuale të fesë dhe filozofisë, dhe i pesti paraqet edhe një tjetër konspekt të të ashtuquajturës filozofi politike të al-Farabiut dhe Averroesit, e cila në vetvete diskutohet në terma të fesë kundër filozofisë. Përshtypja e gjeneruar nga i gjithë libri është pikërisht se filozofia mesjetare arabe nuk ishte në fakt asgjë tjetër vetëm se një zënkë nëpër shekuj në lidhje me vlerat relative të të vërtetës së fesë dhe filozofisë, një ide e gabuar për të cilën vetë Leaman, në kapitullin e tij të fundit, akuzon ata që adoptojnë një pikëpamje politike në të interpretuarit e filozofisë arabe (ndjekësit e Leo Strauss, për të cilët do të flasim më tutje). Sikundër deklaroi Leaman në artikullin origjinal, fillesat e

kësaj ideje të gabuar shtrihen pjesërisht në faktin se botimi dhe përkthimi i veprave filozofike arabe nga perëndimorët shpesh janë përqendruar mbi tema të tilla. Megjithatë, kjo nuk është asgjë më tepër se sa projektim i shqetësimit perëndimor me këtë temë përmbi kulturën mesjetare islame, dhe në përputhje me këtë do të ishte një gabim po të konkludohet nga ky shqetësim i perëndimorëve “se një temë e tillë ishte problemi parësor i interesit për mendimtarët [islamë]. Më saktë, veprat feja-kundër-filozofisë janë përzgjedhur për vemendje [nga perëndimorët] për shkak se ato mendohen që janë qendrore, gjë që çon në një profeci vetëpërbushëse. [20]”

Ky rreth vicioz në përqasjet orientaliste ndaj filozofisë arabe është vërtet ajo që ndoshta karakterizon në mënyrë më akute interpretime të tilla. Duket se fillohet gjithnjë me një parakonceptim të caktuar të asaj që thotë medoemos filozofia arabe, dhe më pas ka një përqendrim vetëm mbi ato pasazhe që duket se mbështesin një prirje të tillë, duke shfaqur kësodore konfirmimin e parakonceptimit mbi bazën e vetë teksteve. Megjithatë, sikur të hulumtohej vërtetësisht filozofia arabe pa pasione dhe me objektivitet, për hulumtuesin do të bëhej menjëherë e qartë se feja-kundër-filozofisë nuk është vetëm se një temë mjaft minore për shqetësim, dhe vetëm në kohëra të caktuara dhe vende të caktuara. Spanja myslimane në kohën e Averroesit mund të ketë qenë një vend i kësisojtë, por kjo është shumë larg nga të karakterizuarit e të gjithë botës islame përgjatë dhjetë shekujve të filozofisë arabe për të cilat kam folur në nisje të këtij artikulli. Një hulumtues nuk e ka të lejuar që të gjeneralizojë nga një shembull tek e tëra, sidomos përballë evidencave për të kundërtën, që në këtë rast janë kapluese: Gazaliu vdiq në vitin 1111 në Tus (në verilindje të Iranit), por, pavarësisht nga hedhja poshtë që ai i bëri filozofisë, akuzat e tij për mosbesim (*kufr*) ndaj filozofëve, dhe përkrahja institucionale që iu dha tezave të tij nga kolegët dhe pasuesit e tij në kolegjet e ndryshme Nizamije, filozofia vijoi të lulëzonte në Lindje me një gjallëri të ripërtërirë përgjatë shekujve të trembëdhjetë dhe katërbëdhjetë. [21]

Më tutje, është fund e krye keqduhëzuese, në kontekstin e civilizimit mesjetar islam, që të parashtrahet problemi a thua se çështja që diskutohet në fakt ishte në qoftë se feja apo filozofia është e vërtetë; të gjithë filozofët arabë, me përjashtimin e mundshëm të al-Razit (Rhazes), vërtetë besonin se feja – *ciado* fe, qoftë Islami, Krishterimi, Judaizmi, Zoroastrianizmi, apo madje edhe paganizmi në rastin e Sabianëve – ishte e vërtetë dhe shqetësimi i tyre nuk ishte që të mohonin vlefshmërinë e saj. Mënyra në cilën çështja e fesë është kornizuar nga ata filozofë të cilët vërtetë e kanë diskutuar atë ishte në termat e profetologjisë, dhe ata e lokalizuan diskutimin e saj në dy lëmi, në epistemologji dhe në logjikën e predikateve. Në rastin e epistemologjisë, pyetja që shtrohej ishte, si i njeh profeti, duke pasur parasysh se ai nuk ka asnjë formim filozofik, realitetet e rrokshme intelektualisht, realitetet e përjetshmenë intelektet e sferave qiellore dhe tekembramja të Ekzistentit të Domosdoshëm; përgjigja në këtë rast ngrihej pa dallim mbi një analizë të shpirtit, apo vetes, njerëzore dhe dhuntive të saj intelektuale dhe imagjinateve – me fjalë të tjera në kontekstin e *problematique-s* së *De Anima* të Aristotelit. [22] Në rastin e logjikës së predikateve, pyetja që shtrohej ishte se si dhe kujt i komunikon profeti dijen rreth realitetit të rrokshëm intelektualisht; me fjalë të tjera, në qoftë se ai përdor predikate demonstrastive, dialektike, sofiste, retorike, apo poetike, dhe përgjigja më pas diskutohet natyrshëm në kontekstin e Organonit të Aristotelit, sidomos pjesës së *Temave* dhe Retorikës, me imagjinatën që konsiderohej si dhuntia (*faculty*) shoqëruese për këtë proces. [23]

Parë në këtë prizëm, të thuash se çështja feja-kundër-filozofisë ishte qendrore në filozofinë arabe është një shtrembërim fatkeq me rrjedhoja të rënda. Ç’është e vërteta, ata që mbajnë përgjegjësi për këtë shtrembërim madje as që nuk e kanë lexuar siç duhet Averroesin e tyre, autori përreth të cilit është sjellur diskutimi perëndimor. Sikundër është e mirënjohur, Averroes shkroi një ese ku ai diskutoi këtë çështje të veçantë, *The Decisive Treatise Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy*

(*Fasl el-Mekal ve Takrir ma bejne 'l-Shari'a ve'l-Hikma min al-Ittisa*) (*Traktati vendimtar që përcakton natyrën e lidhjes midis fesë dhe filozofisë*). Kjo ese është botuar, përkthyer, dhe studiuar nga akademikë dhe studiues të shumtë që nga koha e botimit të saj origjinal, që në fillimin e studimit të filozofisë arabe në Perëndim, nga M.J. Müller në vitin 1859 në librin e tij me titull *Philosophie und Theologie von Averroes* (Mynih) – një fakt që në vetvete tregon se çështja e fesë kundër filozofisë është krejtësisht një shqetësim perëndimor dhe nuk ka të bëjë aspak me filozofinë arabe në vetvete. Averroes e fillon esenë e tij si vijon:

“Qëllimi i këtij traktati është të shqyrtojë, nga këndvështrimi i studimit të Ligjit (*Sheriat*), nëse studimi i filozofisë dhe logjikës është i lejuar nga Ligji, apo i ndaluar, apo i urdhëruar qoftë nëpërmjet rekomandimit apo si i detyrueshëm.[\[24\]](#)”

Kësisoj, është e qartë nga vetë fjalët e Averroes që unë këtu i kam paraqitur me kursive se ky është një tekst ligjor, në thelb, në përgjigje ndaj një tjetër teksti ligjor të hartuar nga Gazaliu, jo *Tehafut el-Falasifa*, përgjigja filozofike ndaj së cilës është *Tehafut el-Tehafut* e Averroesit. Ky diskutim, bashkë me disa pak përgjigje të tjera ligjore mbi çështjen e lejueshmërisë së studimit të logjikës dhe filozofisë në Islam, i përket, nga pikëpamja e natyrës së përmbajtjeve të tyre, ligjit islam dhe jo filozofisë arabe; nuk duhet harruar absolutisht se si Gazaliu ashtu dhe Averroesi ishin pikë së pari dijetarë ligjorë (fakih) dhe të njohur – dhe gjerësisht të respektuar – si të këtillë në komunitetet e tyre përkatëse. Në përputhje me sa thamë, këtu ka një keqkuptim të dyfishtë në studimet perëndimore të filozofisë arabe; jo vetëm që ajo që në të vërtetë ishte një debat ligjor u ngatërrua për një polemikë filozofike – me pasojën fatkeqe të të reduktuarit të vetë përmbajtjes së filozofisë arabe duke e parë mendimin dogmatik dhe sofist karakteristik për argumentimin ligjor si përfaqësues të analizës dhe njohjes filozofike – por gjithashtu tema e atij debati ligjor merret se është përfaqësuese e *gjithë* filozofisë arabe mbarë dhe shqetësimi i saj kryesor.

#### *Filozofia arabe merr fund me Averroesin*

Pengesa e katërt, përfundimisht, të cilën e kanë prodhuar prirjet orientaliste që unë sapo kam përshkruar, ka qenë nocioni gjerësisht i përhapur relativisht deri së voni se filozofia arabe merr fund me Averroesin; ky është rezultati i natyrshëm në qoftë se filozofia arabe shihet thjesht si një ndërmjetësuese midis skolasticizmit të vonë grek dhe atij mesjetar të vonë, dhe në qoftë se shihet nga një perspektivë eurocentrike në të cilën Averroismi ishte vërtet teoria e fundit kryesore nga bota islame që ka patur influencë në mendimin mesjetar perëndimor. Shumë kohë më parë, dhe për meritën e tij të pavdekshme, orientalisti francez Henry Corbin tregoi falsitetin e kësaj pikëpamjeje në librin e tij të shndërruar tashmë në klasik *Histoire de la philosophie islamique* (1964), një libër ky që është përkthyer gjithashtu edhe në anglisht (1993) (si edhe në shqip sh.p.). Në pasazhe të shumta, ai e argumenton këtë në mënyrë mjaft të qëlluar:

“Ne kemi ... vajtuar faktin se është përsëritur pambarimisht se Averroesi ishte emri më madhështordhe përfaqësuesi më i shquar i asaj që është quajtur “filozofi arabe”, dhe se me atë kjo filozofi arriti apogjenë e saj dhe qëllimin e saj. Në këtë mënyrë, ne na ka shpëtuar nga vështrimi ajo çfarë ka ndodhur në Lindje, ku në fakt vepra e Averroesit ka kaluar si e pavënere. As Nasir Tusi, as Mir Damad, as Mulla Sadra, as Hadi Sabzavari nuk kanë bërë asnjë aluzion për rolin dhe peshën që i mvishet nga tekstet tona polemikës Averroes-Gazali. Në qoftë se ajo do t’u ishte shpjeguar atyre, ata do të kishin ngelur të çuditur, sikundër janë të çuditur edhe pasuesit e tyre sot.<sup>[25]</sup>

E megjithatë, mbas më tepër se sa 30 vjet nga botimi i parë i veprës së Corbin, fakti është se mbi 90% e të gjitha botimeve, librave dhe artikujve perëndimorë mbi filozofinë arabe trajtojnë vetëm, ose kryesisht, periudhën nga al-Kindi deri te Averroesi, pavarësisht nga fakti se ka një punë bazike dhe origjinale për t’u bërë mbi të gjithë filozofët mbas Averroesit.

Lejomëni t’ju jap një ide të shkurtër se sa bazike dhe sa origjinale duhet të jetë kjo punë duke ju ofruar dy shembuj. Ndonëse epërsia e Avicenës tanimë pranohet në mënyrë universale, ne nuk dimë gati-gati asgjë në lidhje me shkollën dhe pasardhësit e tij të menjëhershëm, të cilët, fundja fundit, ishin përgjegjës në masë të madhe për përhapjen dhe studimin e veprave të tij në gjysmën e dytë të shekullit të njëmbëdhjetë dhe në fillim të shekullit të dymbëdhjetë. Nuk ka asnjë studim mbi ndonjë aspekt të kësaj teme, që nga transmetimi i tekstit të veprave të Avicenës në gjirin e studentëve të tij, e deri te komentimi prej tyre i filozofisë së tij.<sup>[26]</sup>

Së dyti, është shembulli i Athir al-Din al-Abhari, një filozof nga Mosuli në Irakun e veriut i cili ka vdekur në vitin 1264. Ai ka shkruar një doracak mbi logjikën, një shtjellim i përmbledhur i të gjitha pjesëve të Organonit aristotelian, së cilës ai madje i dha dhe titullin grek të hyrje në *Isaguxhi*, pra, *Eisagoge*, në logjikë. Titulli është huazuar në mënyrë të vetëdijshme nga Porfiri – nga greqishtja e lashtë, asgjë për t’u çuditur – por lënda është e gjithë Organonit, jo thjesht *quinque voces* e Porfirrit. Ky libër fitoi një popullaritet befasues në filozofinë e mëpasme arabe, u komentua nga dhjetra akademikë dhe dijetarë përgjatë shekujve, dhe studiohej sërish në shkollat tradicionale islame në Perandorinë Osmane në fillim të shekullit të njëzetë. Në një shkallë të lartë, ai madje ka zëvendësuar edhe prodhimet më të vogla të Avicenës mbi logjikën. Al-Abhari ka shkruar gjithashtu një tjetër *summa philosophiae* gjerësisht të lexuar, *Udhëzimi Filozofik (Hidayat al-Hikma)*, ku ai është marrë me logjikën, fizikën, dhe metafizikën, duke ndjekur modelin e rrënjësor një herë e mirë nga Avicena. Ky libër ka qenë gjithashtu objekt i komentareve dhe komentareve të komentareve të shumtë. Por ne dimë pakogjë mbi të dyja këto vepra me një ndikim të jashtëzakonshëm; as përmbajtjen e tyre të saktë, dhe asnjë analizë rreth tyre, dhe as marrëdhënien e tyre me filozofinë e Avicenës, dhe, përfundimisht, as zhvillimet e bëra në komentaret mbi to.

I njëjti qëndrim në lidhje me filozofinë mbas Avicenës është sërish mbizotërues madje edhe në veprën e Majid Fakhry me titull *A History of Islamic Philosophy*, e cila u shfaq në vitin 1970.<sup>[27]</sup> Për filozofinë arabe mbas Averroesit, Fakhry ka thjesht një seksion të shkurtër (fq. 293-311) mbi traditën iluminacioniste dhe zhvillimet e saj safavide, në gjurmët e Corbin, por asgjë për traditën shtatëshekullore të Avicenizmit në viset arabe dhe në Perandorinë Osmane. E njëjta gjë është në tërësi e vërtetë edhe për veprën me dy vëllime të kohëve të fundit, por mjaft zhgënjyese, të titulluar *History of Islamic Philosophy*, të edituar nga Seyyed Hossein Nasr dhe Oliver Leaman.<sup>[28]</sup>

Këto katër aspekte të përqasjes orientaliste ndaj studimit të filozofisë arabe kanë nuancuar interpretimin e saj për një shekull e gjysëm, dhe nuk është aspak habi se kur historianët jo-arabistë të

filozofisë lexojnë perceptime kaq të shtrembëruara të filozofisë arabe ata nuk impresionohen aspak, e aq më pak që të nxiten për t'i hyrë studimit të saj duke mësuar fillimisht arabishten. Ndikimi i përqsjes oreintaliste është dobësuar në mënyrë të konsiderueshme në dekadat e fundit, ndonëse, pa dyshim, ai ndikim ende nuk ka marrë fund. Megjithatë, ajo që është edhe më trazuese se sa idetë e gabuara të krijuara nga përqsja orientaliste është se ajo iu ka dhënë jetë dy mënyrave alternative të të studuarit të filozofisë arabe, që aktualisht janë mjaft të fuqishme dhe me ndikim mjaft të madh. Njëra është interpretimi iluminacionist i Henry Corbin dhe tjetra është interpretimi politik ezoterik i Leo Strauss-it.

### Përqsja *Iluminacioniste*

Unë kam thënë më sipër që pikëpmja orientaliste se filozofia arabe mori fund me Averroesin bëri që autorë të mëvonshëm të lireshin pas dore. Kjo, sigurisht, është e vërtetë, por ka shkaqe edhe më të thella për këtë lënie pas dore. Pjesa më e madhe e tyre kanë bënë, ç'është më ironikja, gjithashtu me Henry Corbin, i cili, skundër e kam përmendur, ka mbrojtur kauzën e vijimësisë së filozofisë në Islam mbas Averroesit. Corbin, një akademik me mjaft ndikim dhe me ekspertizë rreth Iranit, dhe, duhet shtuar medoemos, mistik bashkëkohor – fjala që atij do t'i kishte pëlqyer që të përdorej në këtë rast do të ishte 'teosofist' – kishte një obsesion me atë që ai e perceptonte se ishte spiritualiteti iranian.<sup>[29]</sup> Vepra e tij e hershme mbi filozofin e fundit të shekullit të dymbëdhjetë Suhrevardi duket se ka nuancuar kuptimin e tij jo vetëm të filozofisë së mëvonshme arabe, por edhe të civilizimit islam në përgjithësi. Suhrevardi, i cili, me sa duket për arsye krejtësisht pa lidhje me idetë e tij, u dënua me vdekje në Alepo në vitin 1191 nga i biri i të madhit Salaudin, i famshëm në periudhën e Kryqëzatave (dhe me sa duket me urdhër nga Salaudini), ishte themeluesi i shkollës Iluminacioniste, një version platonik i Avicenezmit në të cilin ideve platonike iu dha status ontologjik në atë që ai e quajti 'bota e arketipeve' (*'alam al-mithal*), e ndodhur ndërmjet botës nën-hënore dhe botës të rrokshme intelektualisht të sferave. Epistemologjikisht, bota e arketipeve është e aksesueshme nëpërmjet dhuntisë njohëse aristotelian/aviceniane të imagjinatës, pikërisht sikundër bota e rrokshme intelektualisht është e aksesueshme nëpërmjet intelektit. Duke ndjekur drejtimin e Avicenez, Suhrevardi gjithashtu shprehu universin e tij në terma poetikë, duke përdorur si lajtmotiv të tij konceptin e lashtë zoroastrian të dritës, dhe duke i interpretuar arekitpet platonike si edhe qeniet e rrokshme intelektualisht në termat e ëngjëllogjisë zoroastriane. Është pikërisht në këtë kontekst që aksesin në botën e arketipeve dhe në botën e rrokshme intelektualisht përtej shihet si iluminacion. Corbin zgjodhi të përqendrohej mbi paraqitjen alegorike të sistemit të Suhrevardit dhe ta shihte atë si një shkrim të filozofisë dhe misticizmit islame, dhe përfundimisht mbërriti në pozicionin që e konsideronte këtë amalgamë të re sikur ajo përfaqësonte imazhin e vërtetë të të gjithë Islamit. Duke bërë këtë, Corbin mori kësisoj pozicionin më të vjetër orientalist sipas të cilit filozofia arabe është mistika në konkluzionin e saj logjik dhe e ngriti atë në parimin e vetëm hermeneutik të përqsjes së tij. Ai tha, ç'është e vërteta, se 'Suhrevardi, dhe, mbas tij, e gjitha shkolla e *ishrakijunëve* (iluminacionistëve) i drejtuan përpjekjet e tyre në unifikimin e hulumtimit filozofik me përmbushjen shpirtërore personale. Në Islam mbi të gjitha, historia e filozofisë dhe historia e spiritualitetit janë të pandashme.'<sup>[30]</sup> Kësisoj, ai foli për "filozofinë islame si për një filozofi, zhvillimi i së cilës, dhe modalitetet e së cilës, janë të lidhura esencialisht me faktin fetar dhe shpirtëror të Islamit' (fq. xiv). Është pikërisht në këtë kontekst që ai foli për filozofinë arabe si 'filozofi islame' dhe e justifikoi atë si të tillë (fq. xii-xiv).

Ka probleme serioze në këtë përqsje. Në radhë të parë, unë flas për filozofinë arabe si arabe jo për shkak të konsideratave etnike, sikundër sugjeron Corbin në diskutimin e tij, por për dy arsye madhore. Së pari, arabishtja ishte gjuha e civilizimit islam dhe mjeti në të cilin identiteti dhe vetë-ndërgjegjshmëria e asaj kulture ishte kultivuar dhe përçar te të gjithë qytetarët në mbarë botën

islame, pavarësisht nga feja e tyre. Filozofët të cilët shkruajtën filozofi si filozofi (dhe jo si teologji apo misticizëm, sikundër do ta perifrazonte Corbin) nuk ishin vetëm myslimanë, por të krishterë, çifutë, dhe paganë (Harranianët). Ata të gjithë morën pjesë në të njëjtën sipërmarrje, dhe madje ç'është edhe më e rëndësishmja, ata e panë dhe e *identifikuan* veten se po angazhoheshin në të njëjtën disiplinë me njëri tjetrin, përtej dallimeve fetare. Në skemën time unë përfshij, ndër të tjerë, Isaac Israeli dhe Maimonidin, të cilët ishin çifutë, si edhe Abu-Bishr Matta, themeluesin e shkollës peripatetike në Bagdad, dhe të gjithë ndjekësit e tij të menjëhershëm me përjashtim të al-Farabiut, të cilët ishin të krishterë. Thabit ibn Qurra ishte pagan (sabian), dhe al-Razi, për të gjitha qëllimet praktike, ishte ateist. Do të ishte, pra, absurde po t'i quaje ata "filozofë islamë" në sensin fetar që Corbin propozon, po aq sa ç'do të ishte absurde po të quaje Porfirin dhe Plotinin, për shembull, filozofë sirian dhe egjiptian, përkatësisht, apo, nëse ka rëndësi, filozofë romakë. Së dyti, dhe kjo është ajo që presupozohet nga pika ime e parë, ka ndodhur që nëpërmjet përpjekjeve të përkthyesve të veprave filozofike greke, arabishtja u bë një gjuhë filozofike që përfundimisht fitoi autonominë e saj dhe u bë një element përcaktues në shprehjen e mendimit filozofik. Madje edhe në rastet ku disa vepra të vona filozofike ishin shkruar në persisht, terminologjia ishte krejtësisht arabe, sikundër ishte edhe mënyra e të menduarit që qëndronte përfund shprehjes.

Ç'është më domethënëse, të quash 'islame' filozofinë arabe, dhe për rrjedhojë, ta shohësh atë si 'esencialisht të lidhur me faktin fetar dhe shpirtëror të Islamit' injekton një dimension fetar mbizotërues ndaj saj, gjë që nuk ka qenë kështu. Dallimi ndërmjet filozofisë dhe teologjisë është i mirënjohur për çdo student të filozofisë mesjetare latine dhe këto të dyja nuk duhet të ngatërrohen: filozofia arabe nuk është teologji islame, as në periudhën përpara Avicenës as mbas tij. Teologjia islame mund të ketë huazuar koncepte dhe pozicione nga filozofia arabe (kryesisht në dialektikë dhe epistemologji), pikërisht sikundër filozofia arabe i ka kushtuar vëmendje disa prej temave që janë në qendër të teologjisë islame (siç është natyra e dijes së profetit dhe e attributeve të qenies sipërore), por ato mbetën të dallueshme për sa kohë që filozofia argumentonte mbi bazën e të dhënave filozofike në lidhje me temat filozofike në terma demonstrativë, ndërkohë që teologjia ka argumentuar mbi bazën e të dhënave të shpalljes hyjnore në lidhje me një set gjerësisht të ndryshëm të temave në terma dialektikë apo retorikë. Duke megjulluar këtë dallim në emër të asaj që Corbin mendon se është realiteti më i lartë i iluminimit hyjnor, ai e bën filozofinë arabe asgjë më tepër se sa misticizëm dhe teologji islame, ai e drejton në mënyrë të gabuar vëmendjen vetëm te 'profecia dhe Shpallja profetike' si elementët thelbësorë të kësaj filozofie (fq. xv), dhe ai injoron qindra e qindra vëllime të shkruara mbi logjikën (përfshirë retorikën dhe poetikën), mbi të gjitha pjesët e temave tradicionale të trajtuara nën lëminë e fizikës, si edhe mbi metafizikën në sensin aristotelian të studimit të qenies si qenie. Në fund, nuk është një habi e vogël se vëllimi i Corbin mbi historinë e filozofisë arabe, sado pioniere që ishte ajo në shkuarjen përtej Averroes, nuk i emocionoi akademikët e interesuar në filozofinë arabe; në qoftë se gjithë ajo filozofi arabe mbas Averroesit ishte veç ligjërime adoleshente mbi misticizmin dhe përmbushjen e vetes, atëherë hulumtuesit me formim filozofik, pa dyshim, kanë patur punë më të mira për të bërë.

Efekt i pengues që përqsaja e Corbin pati mbi studimin e filozofisë së mëvonshme arabe u shtri madje edhe te Avicena. Në vazhden e gjurmëve të Mehren i cili e shihte filozofinë 'lindore' apo 'Orientale' të Avicenës si misitike, sikundër unë e kam diskutuar këtu, Corbin shkoi një hap më tutje dhe gjeti te Avicena pararendësin dhe themeluesin e vërtetë të iluminacionizmit të Suravardit, pavarësisht nga fakti se vetë Suhravardi e akuzonte Avicenën se ishte një peripatetik fund e krye që nuk zotëronte asnjëlloj kuptimësie rreth kësaj doktrine! Si pasojë, studimet serioze mbi Avicenën në Perëndim mbas librit të Corbin *Avicenne et le recit visionnaire* (Teheran dhe Paris, 1954), përkthyer në anglisht në vitin 1960 si *Avicenna and the Visionary Recital*,

kanë qenë të rralla. Sërish, filozofët nuk do të shqetësoheshin për të hedhur vështrimin e tyre në qoftë se gjithçka që ata mund të prisnin që të gjenin ishte ezoterizmi konfesional. Dhe në të njëjtën mënyrë, pikërisht sikundër përqsja e Corbin tëhuajësoi filozofët nga studimi i Avicenës dhe gjithë filozofia arabe post-avicenase, ajo tërhoqi akademikë të cilët ishin të interesuar pikërisht në ezoterizmin konfesional si një mjet për të promovuar axhendën e tyre shoviniste personale, etnike ose fetare. Kjo nuk ka asnjë lloj lidhje me studimin e filozofisë arabe si filozofi në kontekstin e saj historik, e aq më pak me të bërit e saj të aksesueshme për historianët e filozofisë dhe studiuesit e Islamit!

Një rezultat i kësaj përqsjeje, që është bërë gjithnjë e më e famshme gjatë njëzet viteve të fundit (tekso ajo pason rritjen e fundamentalizmit fetar si në botën islame ashtu dhe në Perëndim), është pikëpamja se filozofia, teologjia, dhe misticizmi islam janë të lidhura ngushtë dhe se frymëzimi dhe zanafillat e tyre të përbashkëta gjenden në Kur'an dhe Hadith. Kjo përqsje, e cila mund të quhet apolegjetikë islame, është marrë përsipër nga një numër akademikësh myslimanë, më i spikaturi i të cilëve është Seyyed Hossein Nasr.<sup>[31]</sup> Në këtë rast, konfesionalizmi ia ka zënë krejtësisht vendin akademizmit.

## **Përqsja politike**

Në fund, unë do t'i kthehem tani shkurtimisht shkakut të tretë kryesor për përqsjet e gabuara në shekullin e njëzet ndaj filozofisë arabe. Kjo mund të jetë e njohur për pjesën më të madhe prej jush; ajo ka të bëjë me metodat hermeneutike të Leo Strauss siç janë aplikuar ndaj interpretimit të filozofisë arabe. Pikërisht sikundër tendenca e Corbin për interpretuar të gjithë filozofinë arabe si iluminacioniste është degëzim i pikëpamjes së vjetër orientaliste rreth saj si misitike dhe jo-rationale, edhe përqsja e Strauss gjithashtu është një degëzim i konceptimit të vjetër orientalist të filozofisë arabe se ajo është pa dallim për konfliktin ndërmjet fesë dhe filozofisë. Dhe pikërisht sikundër Corbin e lejoi interpretimin e tij idiosinkratik rreth Suhravardit që të nuanconte kuptimin e tij për të gjithë filozofinë arabe, kështu e nisi gjithashtu edhe Strauss-i me parathënien e Maimonidit në *Guide of the Perplexed (Udhërrëfimi i të Ndërdyshurve)* dhe e zbatoi atë që ai kuptoi prej saj si të vlefshme për të gjithë filozofinë arabe.<sup>[32]</sup> Në atë parathënie, Maimonidi rendit shkaqet e ndryshme që “shpjegojnë formulimet kontradiktore ose të kundërta që gjenden në çdo libër apo përmbledhje”, dhe ofron sugjerime për atë se ato duhen lexuar në mënyrë që të eliminohen të gjitha ato që në dukje janë mospërputhje dhe kontradikta.<sup>[33]</sup> Nuk asgjë të re në këtë përqsje të Maimonidit; interpretimi alegorik i teksteve fetare është po aq i vjetër sa edhe të paktën stoikët dhe kishte qenë në përdorim të vazhdueshëm përgjatë shekujve në të gjitha traditat fetare në Lindjen e Mesme deri në kohën e Maimonidit; sa për tekstet filozofike, natyra e tyre e vështirë/errët, dhe sidomos natyra e vështirë/errët e veprave të Aristotelit, ishte bërë në antikitetin e vonë një *topos* doktrinor në gjirin e aristotelianëve të Aleksandrisë. Al-Farabiu përvjetësoi në masë mësimet aleksandriane mbi këtë çështje – si në shumë të tjera – dhe përsëriti arsyet për natyrën e vështirë të veprave të Aristotelit sikundër vijon:

“Aristoteli përdori një mënyrë të errët të të shprehurit për tri arsye: së pari, për të sprovuar natyrën e studentit në mënyrë që të zbulonte nëse ai është i përshtatshëm për t’u edukuar ose jo; së dyti, për të shmangur derdhjen e filozofisë mbi të gjithë njerëzit, por vetëm mbi ata që janë të denjë për të; dhe së treti, për të stërvitur mendjen [e studentit] nëpërmjet ushtrimit të hulumtimit.”<sup>[34]</sup>

Maimonidi, sikundër dihet botërisht, ishte një ithtar besnik i al-Farabiu. Në parathënien e *Udhërrëfimit* të tij, ai adopton gjerësisht nga veprat e al-Farabiu argumentet për atë se si të lexohet një tekst

filozofik, dhe veçanrësisht nga vepra e tij *Të Përbashkëtat midis Platonit dhe Aristotelit (Al-Xham' bayna Ra'yay al-Hakimayn)*. Aty nga koha e Maimonidit, këto argumente ishin bërë tashmë në vetvete një *topos* në filozofinë arabe nëpërmjet përdorimit dhe përhapjes së gjerë nga Avicena.<sup>[35]</sup>

Strauss, i cili, me të gjitha arritjet e tij, nuk e njihnte arabishten aq mirë sa të lexonte filozofinë arabe dhe prandaj nuk e njihnte filozofinë arabe, mënoi që të shihte kontekstin historik dhe gjenealogjinë filozofike të parathënies së Maimonidit, dhe i influencuar tashmë nga vepra e tij mbi Sokratin dhe nga ekzekutimi i këtij të fundit në duart e athinasve, e keqinterpretoi parathënien dhe i mveshi asaj kuptimin se filozofët nuk thonë kurrë shprehimisht atë që ata duan të thonë për shkak të frikës nga persekutimi dhe që ata të mos vuajnë të njëtin fat si Sokrati. Ai më pas e përgjithësoi këtë pozicion, që pretendohet se mbahej nga Maimonidi, për të gjithë filozofët myslimanë, në qoftë se do të gjykohej nga analiza që ai i ka bërë veprave të al-Farabiut. Al-Farabiu, meqë ra fjala, është një filozof veçanërisht i papërshtatshëm në qoftë se dikush dëshiron të dokumentojë tezën e Strauss-it për shkak se, së pari, ai është shprehimisht kritik i teologjisë si shkencë, duke e ulur atë në statusin e pak a shumë të homologes verbale të shërrit në rrugë, dhe së dyti, me fenë në përgjithësi, ai është njëlloj eksplicit në të mveshurit asaj një rol pastërtisht funksional në shoqëri, gjegjësisht për të ruajtur rendin social në mesin e masave të palëçitura.

Intepretimi që Strauss-i i ka bërë filozofisë arabe është i bazuar mbi dy supozime: së pari, supozohet se filozofët që kanë shkruar në arabisht kanë punuar në një mjedis armiqësor dhe ishin të detyruar që t'i paraqisnin pikëpamjet e tyre si në përputhje me fenë islame; dhe së dyti, se ata duhet të paraqisnin pikëpamjet e tyre të vërteta filozofike si të maskuara. “Ajo që kërkohet [rrjedhimisht, në mënyrë që të kuptohet teksti i tyre,] është një *kyç* ndaj të kuptuarit të mënyrës tipike në të cilën teksti është hartuar, dhe ai çelës gjendet duke i kushtuar vëmendje konfliktit ndërmjet “fesë dhe filozofisë”.<sup>[36]</sup> Dhe kjo na kthen te zanafilla e hermeneutikës së Strauss-it, nocioni orientalist se e gjithë filozofia arabe ka të bëjë me konfliktin ndërmjet fesë dhe filozofisë; sepse si mund të përkrahet ndryshe pikëpamja e Strauss-it dhe të pretendohet se filozofët nuk thonë kurrë atë që ata duan të thonë kur shkruajnë në lidhje me logjikën, të gjitha temat e fizikës (me përjashtim të përjetësisë së botës), etj... që janë qartazi jo kërcënuese ndaj ortodoksisë së prezumuar të autoriteteve fetare?

Jo vetëm që ky pozicion është i paqëndrueshëm në rastin e filozofëve myslimanë arabë për shkak se ai kundërshtohet nga faktet historike – nuk ka asnjë filozof të tillë të veçantë i cili është persekutuar ndonjëherë, e jo më të ekzekutohet, për pikëpamjet e tij *filozofike*<sup>[37]</sup> – por është e gabuar madje edhe në rastin e Maimonidit; ai dhe familja e tij u persekutuan nga Almohadët dhe iu desh që të largoheshin nga Spanja në vitin 1149 jo për shkak se Moisiu (emri i tij sh.p.) ishte filozof – sidoqoftë, ai sapo kishte hyrë në adoleshencë në atë kohë – por për shkak se ata ishin çifutë. Më tutje, është haptazi absurde që të pretendohet se filozofia ishte në një mjedis armiqësor në shoqëritë myslimane kur ajo praktikohet në kohëra dhe vende të ndryshme përgjatë të gjithë historisë islame për mëse 10 shekuj (sërish, hedhja një vështrim skicës është mjaft domethënëse). Dhe megjithatë, dikush gjen formulime si kjo e mëpoishtmja dhe supozime përfaqësuese, a thua se ato ishin fakte të prekshme, mbi të cilat ngrihet e gjithë ngrehina e intepretimimit straussian:

“Filozofia politike islame është ndjekur *gjithnjë* në një mjedis ku duhej pasur një kujdes i madh për të shmangur dhunimin e shpalljeve dhe traditave të pranuar nga komuniteti islamik, duke qenë se këto ofrojnë udhëzime për sjelljen sekular të atij komuniteti, si edhe porosi në lidhje me mënyrën në të cilën jeta fetare duhej kryer.”<sup>[38]</sup>

Ky formulim gjithëpërfshirës ofrohet si i mirëqenë; nuk ka asnjë referencë të vetme ndaj ndonjë burimi, parësor ose dytësor, që do ta mbështeste atë; duke qenë se ky mjedis supozohet se ka qenë i tillë “gjithnjë”, duhet të ketë qenë e lehtë që të gjendej madje edhe një shembull i vetëm për ta provuar atë. Por interesi i autorëve të tillë nuk është në histori; duke nisur nga qëndrimi tendencioz orientalist që filozofia nuk mund të lulëzonte në ‘Islam’ për shkak të natyrës së brendshme anti-racionaliste të këtij të fundit, ata vijojnë më tutje duke i shtuar atij keqinterpretime të rrjedhura, në këtë rast, nga hermeneutika e supozuar e dijetarit mesjetar çifut. Nocioni se ‘Islami’ është armiqësor ndaj mendimit filozofik racional, mbi të cilin bazohen pretendime të tilla, është në vetvete një nocion orientalist, i bazuar pjesërisht mbi paragjykimin anti-islamik dhe anti-semit dhe pjesërisht mbi injorancën rreth realiteteve sociale në shoqëritë islame përgjatë historisë.[\[39\]](#)

Pavarësisht nga këto, teoria e Strauss-it fitoi ithtarë nga gjiri i studiuesve të filozofisë arabe. Kjo kishte dy pasoja të mëdha negative, ku të dyja natyrshëm vijonin nga dy supozimet fundamentale të pozicionit të tyre që unë sapo e kam përmendur. Si fillim, ai krijoi një libertarianizëm hermeneutik, ose arbitraritet hermeneutik, në gjirin e përkrahëse të tij kur ata lexojnë tekste të filozofisë arabe. Kjo do të thotë se, në qoftë se dikush e merr si të mirëqenë se një filozof nuk ka dashur të thotë atë që ai ka thënë dhe gjithnjë i është dashur që të fshihte atë që ai vërtet donte të thoshte, si duhet kuptuar vullë teksti i tij? Me fjalë të tjera, si duhet gjetur ‘çelësi’ me të cilin të çkyçet kuptimi i tij që supozohet se është sekret? Sigurisht, straussianët pretendojnë gjithnjë se kanë çelësin e duhur dhe se janë në gjendje të lexojnë me saktësi midis rreshtave, por pretendimi i tyre në vetvete nuk mund të fsheh arbitraritetin e sipërmarrjes së tyre dhe as faktin se në qoftë se loja nuk ka asnjë rregull, atëherë interpretimi që kushdo mund t’i bëjë një teksti filozofik do të ishte njëloj i vlefshëm.[\[40\]](#) Rezultati i këtij libertarianizmi hermeneutik ka qenë se një numër akamedikësh straussianë janë ndjerë krejtësisht të lirë që të shpërfillin madje edhe rregullat më elementare të hulumtimit filologjik dhe historik. Këta akademikë, teksa krahasojnë tekste filozofike arabe me ato të Platonit dhe Aristotelit, e kryejnë diskutimin e tyre sikur filozofët arabë të akses tek të njëjtat tekste greke të Aristotelit dhe Platonit si ne, dhe sikur ata kishin të njëjtën kuptimësi të shoqërisë dhe institucioneve të Greqisë së lashtë si ne. Kësisoj, të gjithë faktorët historikë dhe filologjikë që kanë kushtëzuar kuptimësinë filozofëve arabë për traditën filozofike greke janë të eliminuar: faktorë si keqkuptimet e përkthyesve, gabimet e skribëve, ekstrapolimet, shtojcat ekzegjetike, dhe stërhollimet që janë akumuluar përgjatë 12 shekujve dhe më tepër që e ndajnë filozofikë klasike greke dhe fillesën e asaj arabe, dhe gamën semantike dhe kontotative të termave dhe shprehjeve arabë që ishin të pranishme në kohën e secilit filozof arab.[\[41\]](#) S’është nevoja që të thuhet se rezultati i një analize të tillë është më afër me *beletristikën* së sa me akademizmin historik.

I njëjti supozim, se filozofët e fshehin kuptimin e tyre të vërtetë, çon në një tjetër rezultat absurd, njëloj të paqëndrueshëm. Në qoftë se filozofët mund të fshehin kuptimin e tyre në një tekst kaq mirë sa që vetëm filozofë të tjerë mund ta kuptojnë atë, kjo supozon se përgjatë historisë së shoqërive islamike për më tepër se 10 shekuj ka patur vetëm një grusht individësh tej mase inteligjentë – filozofët – të cilët mund ta arrinin këtë, dhe se të gjithë ata mijëra të tjerë që ishin dijetarë “fetarë”, për të cilët filozofët ishin të suksesshëm në fshehjen e asaj që me të vërtetë donin të thonin, ishin idiotë absolutë, të pazotë për të lexuar ndërmjet rreshtave! Dhe si një rrjedhojë e mëtejshme, dijetari bashkëkohor straussian, i cili nuk e ka fare problem që të çkyçë kuptimin e filozofëve, është intelektualisht superior përballë këtyre mijëra e mijëra dijetarëve të fesë.[\[42\]](#)

Rrjedhoja e dytë negative e pozicionit straussian ka qenë supozimi se kyçi për të kuptuar kuptimin e

pretenduar si të fshehtë të filozofëve është politika. Duke se filozofia arabe pretendohet se është për fenë dhe filozofinë, dhe duke qenë se – siç theksohet – në Islam (si në Judaizëm dhe në kontrast me Katolicizmin mesjetar) nuk kishte asnjë ndarje të kanonit dhe ligjit civil dhe prandaj në qoftë se “filozofia do të reflektonte mbi ndonjë ligj, ai duhet të ishte *Ligji*”, pra ligji i fesë islamike,<sup>[43]</sup> atëherë arsyeja përse filozofëve arabë u duhej gjoja që të maskonin opinionet e tyre të vërteta ishte sepse ata shkruanin në lidhje me politikën dhe ajo që ata po bënë ishte, në thelb, filozofi politike. Kësisoj, e gjithë filozofi arabe deri te Averroesi shihet sikur ajo ka një kornizë politike. Lejomëni të citoj eksponentin kryesor të pozicionit straussian në gjirin e studiuesve të filozofisë arabe, Muhsin Mahdi:

“Përgjatë gjithë historisë së saj të gjatë në Islam, filozofia është kuptuar nga ata të cillët e kanë praktikuar atë si shkencë e shkencave që përfshinte hulumtimin dhe interpretimin fesë (shpalljes, profecisë, dhe ligjit hyjnor) si një problem *filozofik* ... Në periudhën klasike të filozofisë islame, feja (përfshirë teologjinë dhe jurisprudencën) u hetuan brenda kornizës së dhënë nga filozofia politike ... Kjo kornizë politike u braktis gjerësisht në periudhën post-klasike ... dhe u zëvendësua nga një kornizë e re e siguruar nga misticizmi islamik.”<sup>[44]</sup>

Këto pohime bëhen mbi evidenca fare fare të pakta; në fakt, i vetmi filozof arab i periudhës ‘klasike’, pra, i periudhës përpara Averroes, i cili është studiuar përsëriturazi për të ashtuquajturën filozofinë e tij ‘politike’ ka qenë al-Farabiu. Përveç tij, nuk ka asnjë filozof tjetër i cili me ndonjë shtrirje të imagjinatës mund të thuhet se ka qenë një “filozof politik”. Një rast i mirë për t’u diskutuar është teksti/përmbledhja mbi *Medieval Political Philosophy* i mbledhur nga Muhsin Mahdi dhe Ralph Lerner, që të dy straussianë dhe, kësisoj, për t’ua pasur besën se do të nxjerrin nga toka çdo shkrim që mund të cilësohet si politik, sado i largët qoftë ai. Me përjashtim të al-Farabiu, kjo antologji përfshin Avicenën, një ese të shkurtër nga Avempace, përzgjedhje nga Ibn Tufejl, dhe *Traktati Vendimtar* i Averroes. Ky i fundit, sikundër ne diskutuam më herët, nuk është mbi filozofinë politike, por mbi ligjin islam. Romani filozofik i Ibn Tufejlit ka të bëjë me *philosophus autodidactus*, një rrëfenjë epistemologjike, ndërkohë që eseja e Avempaces, *Conduct of the Self-exile, Sjellja e të vetësyrgjynosurit (Tadbir al-Mutawahhid)* është një shkrim ambig mbi atë se si të arrihet shpëtimi kur ne je i sunduar nga një sundimtar i virtytshëm, sikundër përkufizohet nga al-Farabiu. Sa i përket Avicenës, fragmentet e përzgjedhura nuk kanë të bëjnë aspak me filozofinë politike, por vetëm interpretimin alegorik të teksteve të shpallura nga profetët, sikundër ne kemi diskutuar më herët në rastin e Maimonidit. Është gjithashtu mjaft domethënëse se nga dhjetë tekstet e pretenduara si ‘politike’ në këtë antologji nga Lerner dhe Mahdi, vetëm dy citohen në tërësinë e tyre, dhe nga këto njëri është eseja ligjore e Averroes; pjesa tjetër citohen në fragmentet që i referohen çështjeve sociale ose profetologjisë. Këto pasazhe fragmentare, të marra jashtë kontekstit të tyre në veprat e plotë që nuk kanë të bëjnë aspak me filozofinë politike, gjenerojnë përshtypjen e gabuar se ka tekste domethënëse në arabidht mbi filozofinë politike.

E vërteta e kësaj çështje është se nuk ka asnjë filozofi politike si të tillë në arabisht, siç kupohet normalisht ky term, përpara Ibn Haldunit; me fjalë të tjera, brenda filozofisë arabe nuk ka asnjë fushë studimore që heton agjentët, konstituencat, dhe institucionet politike si elementë autonomë që operojnë sipas dinamikës së tyre brenda strukturës së shoqërisë.<sup>[45]</sup> Diskutimi mbi sundimtarin e përsosur apo të virtytshëm që ne e gjejmë te al-Farabiu është i përqendruar mbi metafizikën emanacioniste dhe teorinë e intelektit (noetics) e Aleksandrit të Afrodiasiasit siç është zhvilluar nga vetë al-Farabiu. Unë po citoj këtu vetëm një pasazh mjaft të shkurtër nga al-Farabiu:

“Siç thuhet në *De Anima* të Aristotelit, bashkimi me Intelektin Aktiv [për njeriun] rezulton nga zotërimi i intelektit të përfuar ... Fuqia që i mundëson njeriut të kuptojë se si të përkufizojë gjërat dhe veprimet

dhe se si t'i drejtoj ato kah lumturia, buron nga Intelekti Aktiv drejt intelektit pasiv. Ky i buruar që vijon nga Intelekti Pasiv drejt atij pasiv nëpërmjet ndërmjetësimit të intelektit të përftuar, është shpallja. Për shkak se Intelekti Aktiv buron nga të qenit e Shkakut të Parë, për këtë arsye mund të thuhet se është Shkak i Praë që sjellë në jetë shpalljen ndaj njeriut nëpërmjet ndërmjetësimit të Intelektit Aktiv. Sundimi i këtij njeriu është sundimi suprem; të gjitha sundimet e tjera të njeriut janë inferiore krahasuar me të dhe derivojnë prej tij ... Njerëzit që qeverisen nga sundimi i këtij sundimtari janë njerëz të virtytshëm, të mirë, dhe të lumtur. Në qoftë se ata formojnë një komb, atëherë ai është kombi i virtytshëm; në qoftë se ata bashkëlidhen në një [qytet] të vetëm, atëherë [qyteti] që i bën bashkë të gjithë ata që i nënshtrohen një sundimi të tillë është qyteti i virtytshëm.”[46]

Baza noetike e të ashtuquajturës ‘filozofi politike’ të al-Farabit u kuptua mirë nga filozofi i vërtetë politik në Islam, Ibn Khalduni, i cilit tha sa vijon në lidhje me temën:

“Me ‘qeveri të qytetit’ (*al-siyasa al-madaniyya*), filozofët nënkuptojnë thjesht prirjen e frymës dhe të karakterit që secili pjesëtar i një organizimi sociale duhet të ketë në qoftë se, eventualisht, njerëzit nuk do të kenë aspak nevojë për sundimtarë. Ata e quajnë organizimin social që i përmbush këto kërkesa me emrin “qyteti i virtytshëm” (*al-madina al-fadila*). Normat e vrojuara në këtë lidhje quhen “qeveria e qytetit”. Ato nuk nënkuptojnë llojin e qeverisë që pjesëtarët e një organizimi social udhëhiqen që të adoptojnë nëpërmjet ligjeve për interesin e përbashkët. Kjo është diçka e ndryshme. “Qyteti i virtytshëm” i filozofëve është diçka reazlimi (*wuqu*) i së cilës është i rrallë dhe i largët. Ata e diskutojnë atë vetëm si hipotezë.”[47]”

Pasazhet që unë paraqes me kursive në formulimin e Ibn Haldunit e bëjnë tej mase të qartë se ai gjithashtu u mohonte filozofëve ndonjë kontribut në vetë filozofinë politike: “që është diçka e ndryshme”, diçka që vetë Ibn Halduni e trajton. Dikush mund të ketë rezerva në lidhje me një numër gjërash në *Muqaddima*-n e Ibn Haldunit, por në termat e diturisë së përgjithshme rreth civilizimit islam, dhe të një kuptimësie më të gjerë rreth tij, si edhe mbi çështjen e veçantë në diskutim këtu, historianët e filozofisë arabe do të kishin qenë (dhe janë) të këshilluar që të ndjekin atë dhe jo Strauss-in. Megjithatë, prevalenca e interpretimit straussian të al-Farabit ka patur një pasojë ftohëse mbi studimet e rrymës kryesore të këtij filozofi mjaft domethënës, pikërisht sikundër prevalenca e interpretimit iluminacionist që Corbin i ka bërë Avicenës për një kohë të gjatë ka penguar hulumtimin e rrymës kryesore mbi Avicenën. Më tutje, sikundër mund të shihet nga thënia e Mahdi-t që unë kam cituar më sipër, duket se këto dy përjasje kanë monopolizuar ndërmjet tyre studimin e gjithë filozofisë arabe; straussianët e pretendojnë periudhën klasike si të tyre ndërkohë që ia lëshojnë iluminacionistëve periudhën post-klasike. Përhapja e gjërë e studimeve që ishin dhe janë rezultat i përjasjes së vjetër orientaliste me mangësitë e saj të numërta, dhe sundimi aktual i dy pasardhësve të asaj përjasjeje, strausiana dhe iluminacionistja, shpjegojnë shumicën e shtrembërimeve të filozofisë arabe.

E hetuar nën këto kushte, nuk është një habi e vogël që filozofia arabe nuk ka fituar ende respektin e historianëve të filozofisë dhe akademikëve të tjerë të arabishtes dhe Islamit; ne, studiuesit e filozofisë arabe, thjesht i kemi lënë në baltë ata dhe gjithashtu kemi lënë në baltë edhe vetë këtë lëmi. Për rrjedhojë, ka shumë punë për të bërë, dhe ekziston shpresa se në shekullin e njëzet e një, përpjekjet e akademikëve do të përqendrohen mbi botimin, përkthimin, dhe studimin e qindra e qindra teksteve të rëndësishme të filozofisë arabe që shtrihen në dhjetë shekujt e ekzistencës së saj. Kjo do të gjenerojë materialin e domosdoshëm mbi bazën e të cilit ne do të jemi në një pozicion që të shkruajmë, në shekullin e njëzet e dytë, një histori serioze të filozofisë arabe.

## Postscript

Kjo kumtesë paraqet një përjasje paraprake dhe sinoptike ndaj studimit të historiografisë së historisë së filozofisë arabe. Ndonëse kjo temë nuk është trajtuar më parë në ndonjë shkallë të vlerësueshme, në masën që studiuesit e filozofisë arabe, nga cilado e kaluar akademike, e kanë patur formimin e tyre në traditën intelektuale perëndimore, ajo është pjesë e pandashme e fushës më të gjerë të historiografisë së historisë së filozofisë, së cilës i janë kushtuar studime të numërta domethënëse dhe të sofistikuara. Shiko, për shembull, disa artikuj themelorë në përmbledhjet e mëposhtme: *The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory*, Beiheft 5 ('s-Gravenhage: Mouton & Co., 1965); J. Ree, M. Ayers dhe A. Westoby, *Philosophy and Its Past* (Sussex: The Harvester Press, 1978); R. Rorty, J.B. Schneewind dhe Q. Skinner, *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); dhe G. Boss, *La philosophie et son histoire* (Zurich: Editions du Grand Midi, 1996), që gjithashtu përmban një bibliografi të të gjitha literaturës relevante të shekullit të njëzet (fq. 327-349). Për të pasur një perspektivë mbi arritjet (ose mungesën e arritjeve, sikundër jam përpjekur të argumentojë në këtë kumtesë) të historiografisë së filozofisë arabe është e nevojshme që ajo t'i nënshtrohet të njëjtit lloj të shqyrtimit të hollësishëm. Ne kemi një burim të paçmuar dhe një pikë nisjeje në këtë drejtim. Burimi është vepra e shkëlqyer e Hans Daiber *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vëllime (Leiden: Brill, 1999) (krahaso me konspektin që unë i kam bërë këtij libri në *Journal of Islamic Studies*, 11 (2000), fq. 368-372). Pikënisja është artikulli i Daber në të njëjtën vepër mbi 'Ëhat is the Meaning of and to Ëhat End Do Ëe Study the History of Islamic Philosophy? The History of a Neglected Discipline' ("Cili është kuptimi i dhe për çfarë qëllimi e studiojmë ne historinë e filozofisë islame? Historia e një disipline të lënë pas dore") (fq. xi-xxxiii), e cila paraqet një bibliografi pothuajse të plotë dhe të pajisur me shënime të historive të filozofisë arabe nga mesjeta deri në ditët e sotme. Unë shpresoj se kjo ese do të shërbejë për të nisur diskutimin; një pjesë e referencave që gjenden tek shënimet ngrejnë pyetje ose argumente ndaj çështjeve që nuk mund të adresuar në mënyrë adekuate brenda formatit të një kumtese publike.

*Përktheu: Arjol Guni*

21

[1] Një kumtesë e dhënë më 4 korrik, 2000, në seancën plenare të Konferencës vjetore BRISMES të mbajtur në Cambridge. Me përjashtim të rishikimeve të vogla dhe shtimit të referencave të plota, teksti i kumtesës është ruajtur siç është mbajtur.

[2] Mohammed Abed al-Jabri, Introduction ai la critique de la raison arabe (Paris : Editions La Decouverte, 1995), fq. 77.

[3] Them filozofi 'arabe' dhe jo 'islame' për arsytet e diskutuar më tutje në pjesën e Përjasjes Iluminacioniste.

[4] Një pranim i tillë është gjithnjë e më tepër i vërtetë në tekstet e përgjithshme të filozofisë latine mesjetare. Shiko, për shembull, deklaratimet e një akademiku kryesor në këtë fushë, K. Flasch: 'Die zivilisatorische und damit auch die philosophische Entwicklung des lateinischen Westens seit dem 13. Jahrhundert ist ohne den Einfluss der Araber nicht zu verstehen', në të tijën *Das philosophische Denken imn Mittelalter* (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1986), fq. 262; një ndjesi e ngjashme mund të

gjendet gjithashtu edhe në veprën e tij *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987), fq. 95

[5] (Paris/Louvain: Publications Universitaires, 1974), fq. 42-43.

[6] M. Mahdi ka prezantuar evidencat e mbizotërimit të këtyre nocioneve në veprat e disa orientalistëve të gjysmës së parë të shekullit të njëzet në artikullin e tij 'Orientalism and the Study of Islamic Philosophy', në *Journal of Islamic Studies*, 1 (1990), fq. 79-03.

[7] Një shembull mjaft me vend jepet nga libri i Leon Gauthier, një studiues jo i parëndësishëm i filozofisë arabe dhe editor i teksteve, i titulluar, *Introduction a l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit semitique et l'esprit aryen : la philosophie grecque et la religion de l'Islam* (Paris : 1923).

[8] Shiko D. Gutas, 'Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy. Nature, Contents, Transmission', *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), fq. 159-180

[9] Arsyet për tendenciozitetin e Ibn Tufejlit diskutohen gjerë e gjatë në D. Gutas, 'Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy', *Oriens*, 34 (1994), fq. 222-241. Objeksioni i A. Elamrani-Jamal ndaj interpretimit tim dhe përgjigjes sime ndaj tij jepen në artikullin tim të cituar në shënimin pararendës, fq. 161, shënimi 10.

[10] Në artikullin e tij 'Filosofia od d'Avicenna?' *Rivista degli Studi Orientali*, 10 (1923-1925), fq. 443: 'Titolo affatto arbitrario, senza alcun fondamento nei manoscritti, e che poi è stato causa d'errori.'

[11] *La Philosophie Mddidvale* (Paris: PUF, 1993, botimi i dytë, 1995), fq. 115-116

[12] *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart: F. Frommans Verlag, 1901).

[13] T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, përkthyer nga E.R. Jones, (London: Luzac & Co., New York, Dover: 1967), fq. 29.

[14] Averroes' *Tahafut al-Tahafut*, (Oxford and London: Luzac & Co., 1954).

[15] Shiko konspektin e librit të Van den Bergh nga Franz Rosenthal i cili me të drejtë parashtron këtë argument: Toni i përgjithshëm i këtij vëllimi, thotë Rosenthal, 'tregohet nga dy deklaratime nga vetë Van den Bergh. Njëri është motoja e derivuar nga Epikuri dhe e vendosur në fillim të vëllimit: "Vetëm grekët filozofojnë". Pavarësisht nga emri i spikatur i autorit të saj, vështirë se mund të mohohet se kjo është shprehje veçanërisht fatkeqe e shovinizmit kulturor, duke eliminuar, siç bën, jo vetëm Gazaliun dhe Averroesin, por edhe vetë van den Berghun dhe vetë filozofinë." Në *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1956), fq. 198

[16] Të dyja citimet shfaqen në faqen e parë të vëllimit të dytë të librit të Van den Bergh. Një përkthim më literal i pasazhit nga Maimonidi jepet nga S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, (Chicago II: UCP, 1963), vol. I, fq. 177.

[17] De Libera dhe Hayoun, *Averroes et l'Averroisine* (Paris: PUF) u shfaq në serinë 'Que sais-je?'. Në fq. 3-8 ata paraqesin një përmbledhje të diskutimeve me një listë të botimeve më të spikatura.

[18] (Cambridge: Cambridge University Press); krahaso me konspektin tim në *Der Islam*, 65 (1988), fq.

[19] Ky kapitull është faktikisht një ribotim i një artikulli të mëhershëm nga Leaman që u shfaq nën titullin 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?' *International Journal of Middle Eastern Studies*, 12 (1980), fq. 525-538.

[20] Leaman, 'Does the Interpretation ...', p. 529.

[21] H. Corbin e ka ofruar këtë argument kur ai vërejti se Abu, 'l-Barakat el-Baghdadi'"vazhdoi të shkruante shumë kohë mbasi Gazaliu vdiq. Ky fakt në vetvete është evidencë e mjaftueshme se do të ishte më tepër se sa ekzagjerim po të besohej se kritika e Gazaliut nënkuptoi rrënim për fatin e filozofisë në Islam'; *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964); këtu e cituar nga përkthimi në anglisht nga L. dhe P. Sherrard, *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Kegan Paul, 1993), fq. 179. Për qëndrimin e profesorëve të shkollës Nizamije ndaj filozofisë në shekullin e dymbëdhjetë shiko F. Griffel, *Apostasie und Toleranz* (Leiden: Brill, 2000), fq. 350-358. Për lulëzimin e filozofisë në Lindje në periudhën mbas Avicenës shiko D. Gutas, 'The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-c. 1350', në procedimet e Konferencës Leuven mbi trashëgiminë e Avicenës, shtator 1999, pritët të editohet nga J. Janssens dhe D. De Smet. Në Perëndim, në al-Andalus, filozofia, sigurisht, mori tëposhtëzën mbas Averroesit (vdekur më 1198) dhe Ibn Tumlus (vd. 1223) jo për shkak të sulmeve të Gazaliut, por për shkak të rekonkuistës dhe përkeqësimit të kushteve të shoqërisë arabe në gadishull.

[22] Krahaso me D. Gutas, 'Avicenna: *De anima* (V 6). Über die Seele, über Intuition und Prophetie', në K. Flasch (ed.) *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter* (Stuttgart: Reclam, 1998), fq. 90

[23] Kjo përjasje u iniciua nga al-Farabi dhe u vazhdua më pas nga filozofë. Shiko artikullin e R. Walzer, 'Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination', *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), fq. 142-148, ribotimi në veprën e tij *Greek into Arabic* (Oxford: Cassirer, 1962), fq. 206-219.

[24] George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac & Co., 1961), fq. 44

[25] Corbin, *History*, p. 242.

[26] Një studim pioner në këtë drejtim është ai i D.C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition* (Leiden: Brill. 2002) i cili e gjurmon transmetimin e dorëshkrimeve të veprës së Avicenës dhe shpërndarjen e tij në gjirin e dishepujve të tij imediatë. Shiko gjithashtu Griffel, *Apostasie*, fq. 341-349 për një diskutim të veprave të al-Lawkari, një student i brezit të tretë të Avicenës.

[27] (New York: Columbia, botimi i dytë 1984).

[28] (London: Routledge, 1996). Nga 1200 faqet që përmbajnë dy vëllimet, përveç trajtimit të plotë, dhe kjo e justifikueshme, e Nasir al-Din al-Tusi (fq. 527-584), vetëm 12 faqe (fq. 584-596) i kushtohen traditës aviceniste.

[29] Shiko nekrologjinë e Corbin nga Charles-Henri de Fouchecour, *Journal Asiatique*, 267 (1979), fq. 231-237. Një përshkrim i 'veprës dhe ndikimit të tij' përgjatë linjave hagiografike ofrohet nga PierreLory në Routledge *History of Islamic Philosophy*, II, fq. 1149-1155, me bibliografi të mëtejshme.

[30] Corbin, *History*, fq. xvi

[31] Shiko, për shembull, artikullin e tij mbi 'The Qur'an and HadTth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy' në Routledge *History of Islamic Philosophy*, I, fq. 27-39. Artikuj të tjerë të shumtë në të njëjtin botim mjegullojnë në mënyrë të vazhdueshme dallimet ndërmjet këtyre tre disiplinave. Për një diskutim të sfondit ideologjik të S.H. Nasr, orientimit teorik, dhe vendit në historinë intelektuale modern iraniane shiko M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), fq. 120-130.

[32] Për një përshkrim të qartë të marrëdhënies së zhvillimit të mendimeve të Strauss mbi metodën ndaj leximit të tij të Maimonidit shiko Remi Brague, 'Leo Strauss et Maimonide', në S. Pines dhe Y. Yovel (editorë) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht and Boston, MA: M. Nijhoff, 1986), fq. 246-268; përkthimi në anglisht si 'Leo Strauss and Maimonides', në A. Udoff (ed.) *Leo Strauss's Thought* (Boulder, CO and London: Lynne Rienner, 1991), fq. 93-114. Literaturë mbi STRaussin dhe Maimonidin është rritur përtej kufijve. Influence e veçantë e filozofisë arabe mbi mendimin e Strauss analizohet nga by G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne, Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes* (Leiden: Brill, 2001). Një analizë interesante e sfondit ideologjik të hermeneutikës filozofikë/historike të Strauss dhe marrëdhënies së sa me politikën e djethtë jepet nga G. Paraboschi. *Leo Strauss e la destra americana* (Rome: Editori Riuniti, 1993), sidomos fq. 70-78.

[33] Shiko S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, fq. 17.

[34] Al-Farabi, *Ma yanbaghi an Yuqaddama Qabla Ta'allum Falsafat Aristu* (Kajro: 1910), fq. 14, përkthyer nga D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), fq. 227.

[35] Shiko diskutimin e kësaj teme, sa i përket Avicenës dhe paraardhësve të tij, në Gutas, *Avicenna*, fq. 225-234.

[36] Cituar nga O. Leaman, 'Does the interpretation...', fq. 525.

[37] Suhravardi (vdekur në vitin 1192), I cili zakonisht citohet si një shembull në këtë drejtim (më e fundit nga Griffel, *Apostasie*, fq. 358), u ekzekutua për shkak se ai kishte uzurpuar, ndonëse një i huaju në Alepo, pozicionin e 'ulemasë' lokale si i besuar dhe manipulator i princit, al-Malik al-Zahir, i biri i Salaudinit. Ekzekutimi i Abu'l-Ma'ali al-Mayanaji (vdekur në vitin 1131, gjithashtu e cituar nga Griffel) ndodhi jo për shkak të besimeve të tij filozofike, por, madje edhe sikundër raporton al-Bayhaqi, "për hesap të një armiqësie ndërmjet tij dhe vezirit Abu'l-Qasim al-Anasabadhi, shiko see M. Meyerhof, 'All al-Bayhaqi's Tatimmat Siwan al-Hikma', *Osiris*, 8 (1948), fq. 175.

[38] 38 C.E. Butterworth, 'Rhetoric and Islamic Political Philosophy', *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), fq. 187; kursivet janë të miat.

[39] Baza orientaliste e përqasjes straussiane diskutohet nga O. Leaman, "Orientalism and Islamic Philosophy", në *History of Islamic Philosophy* të Routledge, II, fq. 1145-1146.

[40] Patologjia literare e tejinterpretimit, ku interpretimi nuk ka asnjë kriter uniform, analizohet nga Umberto Eco (në esetë në *Interpretation and Overinterpretation*, me R. Rorty, J. Culler, dhe C. Brooke-Rose (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), i cili nxjerr në shesh natyrën e saj paranojake dhe obsessive (shiko, p.sh. fq. 48). Ndonëse Eco nuk bën asnjë referencë ndaj Strauss-it, analizat e tij janë domethënëse për vendosjen e sipërmarrjes straussiane si Brenda një tradite historike të dallueshme ashtu dhe në një kornizë ideologjike.

[41] Për shembuj shih konspektet e (a) Ch. E. Butterworth, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986) nga J.N. Mattock në *Classical Review*, 37 (1989), fq. 332-333, dhe nga D. Gutas në *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990), fq. 92-101; dhe (b) të J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric* (Albany: SUNY, 1995) nga D. Gutas në *International Journal of the Classical Tradition*, 4 (1998), fq. 405-411. Përgjigja e Butterworth ndaj konspektit tim, përveç se dështon që t'i përgjigjet një akuze specifike të bërë, është treguese e kornizës politike të tejinterpretimit – përmendur në shënimin paraardhës – ku straussianët janë kredhur; shiko punimin e tij 'Translation and Philosophy: the Case of Averroes' Commentaries', *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), fq. 19-35, dhe krahaso me esenë e tij 'De la traduction philosophique', *Bulletin d'Etudes Orientales*, 48 (1996), fq. 77-85.

[42] Një shembull mjaft domethënës, që unë citoj nga Gutas 'Ibn Tufayl on Ibn Sina', fq. 223 shënimi 2, jepet në artikullin e M. Mahdi mbi 'literaturën filozofike' në arabisht (në *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], edituar nga M.J.L. Young et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), fq. 76-105. Mahdi pretendon se Ibn Tufejli e kupton referencën e Ibn Sinës ndaj filozofisë lindore në Prologun e *Shifa'* 'se ajo do të thotë që një njeri ka nevojë të angazhohet në një lexim "të kujdesshëm" të *Shifa'* dhe shkrimeve të Aristotelit." Mahdi vazhdon duke thënë se Ibn Tufejli bën një dallim ndërmjet 'sipërfaqes' dhe 'kuptimit të thellë' të këtyre librave dhe më pas e përdor këtë dallim për tre qëllime: 'për të shmangur shtjellimin shprehimisht të ndonjëres prej çështjeve të ngritura nga Gazaliu në veprën e tij *Tahafut'*, 'për të dhënë aluzionin se ... Gazaliu është marrë me kuptimin sipërfaqësor të *Shifa'* të Ibn Sinës', dhe 'për të mbrojtur shkrimet filozofike kundër syve kureshtarë të një njeriu si Gazaliu' (fq. 101). Kjo analizë e merr sitë mirëqenë se Ibn Tufejli i mendonte akademikët islamikë të kalibrit të Gazaliut si mjaftueshëm budallenj për t'u bërë leshko nga akrobatika e tij e pretenduar verbale dhe kompozicionale, diçka që është larg nga të qenit e vërtetë.

[43] Për një formulim mbi këtë pozicion shiko Parathënien e R. Lerner dhe M. Mahdi në *Medieval Political Philosophy* (New York: The Free Press, 1963), fq. 14.

[44] Muhsin Mahdi me M.W. Wartofsky në Editors' Note në *The Philosophical Forum*, 4 (1973), fq. 4. Mahdi më vonë e zgjeroi më tutje këtë pozicion në *The Political Orientation of Islamic Philosophy*, Ocasional Papers Series (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1982

[45] Edhe akademikët që janë më tepër të predispozuar për të gjetur një filozofi të tillë politike në Islam kanë patur vështirësi serioze në dokumentimin e saj dhe kësajsoj kanë diskutuar ato që ata i kanë perifrazuar "aspekte" politike të filozofisë arabe; shiko artikujt e edituar nga C.E. Butterworth, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*

[Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi], (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

[46] The Political Regime, or The Principles of Beings, as cited in Lerner and Mahdi, Medieval Political Philosophy, pp. 36-37.

[47] Ibn Khaldun, al-Muqaddima, ed. M. Quatremere (Paris: B. Duprat, 1858), II, p. 127; përkthimi i përshtatur nga F. Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddimah (Princeton, NJ: Princeton University Press, botimi i dytë, 1967), II, fq. 138. (Kujtojmë se vepra gjendet edhe në shqip e botuar Shtëpia Botuese Logos A, përkthyer nga Ermal Bino)

**Date Created**

02/11/2019

**Author**

dimitri-gutas