



Etika filozofike helene dhe teologjia islame

Description

Burimi: Imam al-Ghazali, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul and on Breaking two Desires*, trans. Tim Winter (Cambridge: The Islamic Text Society, 1995), XLV-LVIII.

Myslimanët e hershëm shumë shpejt hyn në kontakt produktiv me Krishterimin Oriental, prirjet e sarta dhe botë-mohuese të të cilit ishin fillimit me ndikim të madh, por më pas u zbutën mbas ardhjes së një spiritualiteti më të balancuar dhe më të maturuar. Megjithatë, më domethënëse në afat të gjatë ishte trashëgimia filozofike greke, e cila ishte edhe më e vjetër edhe intelektualisht më e zhvilluar. Për një mijë vjet, dituria greke e lashtë ishte ndjekur në shkollat e Sirisë dhe Egjiptit, dhe, ndonëse në kohën e ngadhënjimeve arabe ajo ishte bërë disi përsëritëse dhe e degraduar, ishte vetëm çështje kohe përpara se myslimanët ta merrnin në shqyrtim atë, dhe të orvateshin ta sillnin atë në pajtueshmëri me Islamin, më saktë siç burra si Filo dhe Gjon Filoponusi ishin përpjekur të pajtonin mendimin grek, ashtu siç ata e kuptonin atë, me Judaizmin dhe Krishterimin.

Drejtëpërdrejtazi ose përndryshe, kjo sipërmarrje gjeneroi shumë prej polemikave të mëdha sektare të historisë myslimane. Jo vetëm që pati divergjenca të gjera në interpretimin e trashëgimisë greke të lashtë, por kishte edhe shumë njerëz të cilët besonin se si një traditë pagane e huaj për Islamin, ajo nuk kishte asgjë për t'i ofruar bashkësisë së besimtarëve. Nuk kishte mangësi të dijetarëve fetare të arsimuar në disiplinat tradicionale të dijeve të hadithit dhe atyre kuranore që shqiptonin anatemi kundrejt atyre që pinin në këto burime të ndotura. Por filozofët myslimanë e mbrojtën vetën energjikisht; duke besuar, me fjalët e mendimtarit nga Basra, al-Kindi * (vd. 256/870), se:

Ne nuk duhet të ndihemi të turpëruar që të pranojmë të vërtetën dhe ta asimilojmë atë nga cilido burim që ajo na ofrohet, qoftë edhe nëse ajo na sillt nga breznitë e dikurshme apo popujt e huaj. Për atë që kërkon të vërtetën nuk ka asgjë me vlerë më të lartë se sa vetë e

vërteta; ajo kurrë nuk e poshtëron apo e ulë personin që e kërkon atë, por e fisnikëron dhe e nderon atë.[1]

Diskutimi ndërmjet sektit mu'tezilit, i cili në themel shfrytëzoi metodat aristoteliane të arsyesimit, dhe tradicionalistëve të udhëhequr nga njerëz si Ahmed ibn Hanbeli (vd.241/855), i dha tekembramja jetë pozitive të kompromisit si ai i el-Esh'ariut (vd. 324/935), ndjekësit e të cilit zhvilluan një teologji e cila, ndërkohë që shfrytëzonte arsyesimin grek të lashtë, ia doli mbanë të përjashtonte filozofinë nga tema si ringjallja dhe gjykimi, të cilat, pohonte kjo teologji, mund të njiheshin vetëm nëpërmjet shkrimeve të shenjta islame.[2]

Procesi i të përkthyerit të veprave greke në arabisht kishte filluar të lulëzonte gjatë sundimit të kalifit el-Ma'mun (198-218/813-33). Një institucion u themelua në Bagdad për këtë qëllim, dhe brenda një shekulli arabët kishin në dispozicion një numër mjaft të konsiderueshëm të klasikëve grekë.[3] Korpusi kryesor i veprave të Aristotelit u përkthye me një përpikmëri mbresëlënëse në arabisht, dhe mbi njëqind nga veprat e Galenit – shumë më tepër nga ç'gjendeshin në latinisht – u përkthyen gjithashtu.[4] Pjesërisht nëpërmjet pasazheve të cituara të Galeni, shumë vepra të Platonit, përfshirë *Timaeus* dhe *Ligjet* u bënë të njohura, të paktën përmbledhtazi.[5] Por, siç kemi për ta parë, arabët ishin më të familjarizuar me interpretimet e mëvonshme të Platonit, veçanërisht në formën e Neoplatonizmit, i cili ushtroi influencën e tij më të madhe ndër to nëpërmjet një veprë që gabimisht njihet si *Teologjia e Aristotelit* e cila ndonëse në fakt besohet universalisht se ishte nga Stagiriti, ishte në të vërtetë një antologji e pasazheve të zgjedhura gjerësisht nga *Enneadat* e Plotinit.[6]

Sigurisht, kjo trashëgimi greke e lashtë përfshinte diskutime të mjekësisë, metafizikës, logjikës, meteorologjisë dhe fizikës. Ajo që na intereson neve këtu, megjithatë, në kontekstin e veprës aktuale, është fusha e etikës. Gazaliu ka përdorur ide neoplatonike në një grusht nga shkrimet e tij ezoterike,[7] dhe është mbështetur tej mase mbi aristotelianët arabë në veprat e tij mbi filozofinë dhe logjikën.[8] Ajo që është ndoshta më befasuese është se ai shfrytëzon urtësinë greke në kontekstin e praktikës fetare islame. Autori i "*Inkoherencës së Filozofëve*" nuk ishte një 'fundamentalist' i vrazhdë, i kundërvënë parimisht ndaj çdo mundësie për të marrë dije nga jashtë. Është e vërtetë se ai i kundërvihet me vendosmëri konkluzioneve të caktuara të aristotelianizmit neoplatonizues të filozofëve arabë. E megjithatë ai nuk u zhvendos shumë larg nga qëndrimi i al-Kindit të cituar sa më sipër. Fundja fundit, a nuk kishte mësuar Profeti i Islamit se 'Urtësia është kafsha e humbur e besimtarit; kudo që ai e gjen atë, është pikërisht ai që gëzon të drejtën më të madhe mbi atë'?[9]

Gaditshmëria e Gazaliut për të përfituar nga mendimi jo-mysliman mund të ketë qenë përkrahur gjithashtu nga besnikëria e tij dhënë ndaj traditës ligjore shafi'ite. Në analizën e tyre rreth konceptit të ortodoksisë, juristët shafi'it kanë treguar njëfarë fleksibiliteti mbi çështjen e nxehtë të 'risisë' (*bida'at*), përkufizuar si çdo ndryshim apo shtesë që i bëhet besimit apo praktikës islame, e cila konsiderohej nga disa, veçanërisht mbrojtësit e shkollës hanbelite të ligjit, si e dënueshme në të gjitha rrethanat. Ndodhi pikërisht kësaj që vetë Ibn Hanbeli ishte ndjerë i obliguar që ta dënonte el-Muhasibiun si 'rijësues', i cili kishte shtrembëruar mësimet islame duke huazuar ide të caktuara filozofike.[10] Në kontrast, shafi'itët gjetën burime në shkrimet e shenjta të cilat u mundësuan atyre të bënin një dallim ndërmjet risive 'të mira' dhe atyre 'të këqija'. Vetë Shafi'iut, nga i cili kjo shkollë ka marrë emrin e saj, i atribuohet se ka thënë:

“Ka dy lloje të çështjeve të futura (muhdethat). Njëra është ajo që bie ndesh me një tekst të Kuranit, apo Sunetit, apo me një transmetim nga myslimanët e parë (ether), apo me konsensusin (ixhma’) e myslimanëve: kjo është një ‘risi e keqduhëzimit’. Lloji i dytë është ai që në vetvete është i mirë dhe nuk përmban asnjë kontradiktë me asnjërin prej këtyre autoriteteve: kjo është një ‘risi jo e dënueshme”.[\[11\]](#)

Qëndrimi i hapur i Gazaliut ndaj aspekteve të caktuara të mendimit grek pra dukej të ishte potencialisht i autorizuar, dhe jo i dënuar, nga përgatitja e tij ligjore islame.

Nuk kuptohet plotësisht se si Gazaliu e mësoi filozofinë e tij. Në autobiografinë e tij, “Shpëtimtari nga keqduhëzimi”, ai shpjegon se si, mbasi kishte humbur besimin e tij në dijen e përftuar nëpërmjet pranimit jokritik të traditës (*taklid*)[\[12\]](#), ai u orvat që ta rikthente atë nëpërmjet hulumtimit të epistemologjive të deklaruara nga katër grupe: teologët (*mutekel-limun*), filozofët (*felasife*), batinitë ezoterikë[\[13\]](#) dhe sufitetë.[\[14\]](#) Duket e pagjasë që ai t’i ketë hulumtuar ato në këtë rend të samësipërm, siç lihet të kuptohet nga shpjegimi tij, pasi ne e dimë se ai kishte qenë i familjarizuar me Sufizmin që nga koha e rinisë së tij,[\[15\]](#) dhe teksa studionte teologjinë esh’arite që mësohej në qytetin e tij ai do të ketë qenë gjithashtu i ndërgjegjshëm për sa ajo i detyrohej ideve greke, të cilat ishin veçanërisht të qarta në veprat e mësuesit të tij kryesor, el-Xhujeni (vd. 487/1085), i cili kishte qenë përgjegjës për prezantimin e një përqsasjeje disi më filozofike në epistemologji.[\[16\]](#) Më tepër se sa çdo fraksion tjetër i konsiderueshëm, me përjashtim të ‘racionalistëve’ mu’tezilitë dhe vetë filozofëve arabë, tradita esh’arite në të cilën Gazaliu qëndronte kishte qenë e hapur ndaj mendimit grek. Kanalet zakonisht ishin të tërthorta, dhe ka pak evidenca të forta që sugjerojnë se Gazaliu ka studiuar ndonjëherë drejtëpërdrejt Aristotelin, meqenëse ai parapëlqente që në vend të tij të lexonte filozofët arabë, idetë e të cilëve paraqisnin sfidën më imediate ndaj pozicionit esh’arit; por pikërisht tërthortësia e tyre i bënte ato më efikase në të infiltuarit e mendimit të shkollës së tij; pasi një mysliman i devotshëm e kishte më të lehtë që të huazonte ide nga një filozof mysliman, qoftë ky edhe me nocione heretike në lidhje me jetën e amshuar, se sa ç’e kishte huazimin drejtëpërdrejt nga burime të lashta që madje as nuk lëkundeshin në drejtimin e Islamit.

I zhgënjyer me paraqitjen e ideve filozofike nga teologët – siç na rrëfen vetë Gazaliu – ai bëri një studim të imtësishëm vetiak të filozofisë:

“Mbasi kuptova se të hidhje poshtë një shkollë mendimi përpara se ta kuptoje atë dhe të depërtoje në thelbin e saj ishte njëlloj si të lëshoje shigjeta verbazi, unë u përqendrova me zell në përfitim [e filozofisë] nga librat, thjesht duke lexuar dhe pa ndihmën e një mësuesi. Këtë unë e bëra në kohën time të lirë, kur nuk shkruaja mbi disiplinat islame apo kur nuk mbaja mësim rreth tyre, dhe kjo megjithëse isha i ngarkuar me përgatitjen e treqind studentëve në Bagdad por në më pak se dy vjet, thjesht duke studiuar në ato çaste të rrëmbyeshme, Zoti i Madhërishëm më ndriçoi në lidhje me të gjitha dijet e tyre, dhe mbasi

ua rroka kuptimin atyre, unë kalova gati një vit duke menduar mbi to pareshtur, duke i shqyrtuar e duke i rishikuar sërish ato, duke hulumtuar mbi grackat dhe ngatërrimet e tyre, derisa kuptova përtej çdo dyshimi se çfarë përmbanin ato nëpërmjet mashtrimit dhe iluzionit, të vërtetës dhe imagjinatës”.[\[17\]](#)

Gazaliu vijon më tutje duke paraqitur një sinops të degëve të larmishme të filozofisë ashtu siç ato kuptoheshin nga filozofët arabë Ibn Sina (vd. 428/1037) dhe (në një masë më të vogël) nga al-Farabiu (vd. 339/950), duke vënë në dukje se një pjesë e doktrinave të tyre përbënin mosbesim (*kufri*), të tjera ishin risi heretike (*bidate*), ndërsa të tjera akoma nuk lipsej përse të refuzoheshin. Ai identifikoi gjashtë disiplina: matematikën, logjikën, shkencat natyrore, teologjinë, politikën dhe etikën. Tri të parat mund të jenë dobiprurëse për fenë, apo së paku janë moralisht asnjëanëse. Por shkenca e teologjisë (*el-ilahijat*) ‘përmban korpusin më të madh të gabimeve të tyre’, meqenëse filozofët kanë mohuar ringjalljen fizike, njohjen e imtësive nga ana e Zotit, dhe faktin se bota është e krijuar.[\[18\]](#) Politika, në kontrast, ‘ka të bëjë me qeverisjen e botës për të siguruar dobinë e saj, dhe këtë ata thjesht e kanë marrë nga shkrimet e shenjta që Zoti u ka shpallur Profetëve, dhe fjalëve të urtësisë që trashëgjuan prej tyre’.[\[19\]](#) Sa për etikën:

“Gjithçka që ata thonë vjen nga renditja e attributeve dhe tipareve të karakterit të vetes, duke konstatuar tipet dhe kategoristë e tyre, dhe metodën e trajtimit dhe të disiplinimit të tyre. Këtë [metodë] ata e kanë marrë vetëm nga shkrimet e Sufive, të cilët janë mistikë (mute’el-lihun) vazhdimisht të kredhur në përkujtimin e Zotit, luftën kundër pasionit, dhe duke shkelur udhën drejt Zotit të Lartësuar duke qëndruar larg nga kënaqësitë e dynjasë. Nëpërmjet luftës së tyre të brendshme, tiparet e karakterit të vetes u ekspozuan para tyre, tok me të metat e saj dhe njollat e veprave të saj, dhe ata kanë folur për këtë. Filozofët morën fjalët e atyre, dhe i përzien ato me fjalët e veta, me shpresën se duke stolitur fjalët e tyre në këtë mënyrë falsiteti i tyre mund të përhapej”.[\[20\]](#)

Etika filozofike, pra, nuk duhet refuzuar domosdoshmërisht nga intelektual i mysliman. Njeriu duhet të ruhet, këshillon Gazaliu, nga dy ngasje. Së pari, është ajo e të flakurit tutje të mendimit grek se ai është i njollosur nga mosbesimi i autorëve të tij, pasi, siç vrojton ai, ‘vetëm mendjet inferiore i gjejnë doktrinat me anë të përfaqësuesve të tyre, dhe jo anasjelltas’.[\[21\]](#) Në vend të kësaj, teologu duhet të jetë ‘i përkushtuar që të rrokë të vërtetën nga deklaratimet e njerëzve të keqduhëzuar, duke e ditur se [...] këmbyesi i parave me vetëbesim në perceptimin e tij nuk e ka gabim që fut dorën e tij në torbën e një falsifikatori në mënyrë që të nxjerrë jashtë atë që është flori i pastër nga mesi i monedhave të këqija dhe të falsifikuara.’[\[22\]](#)

Ngasja e dytë është se teologu, kur lexon veprat filozofike të cilat përmbajnë material autentik profetik, mund të mashtrohet e të pranojë falsitetet të cilat këto libra përmbajnë. Prandaj është e nevojshme që të shkurajohen njerëzit që nuk gëzojnë inteligjencën dhe diturinë e nevojshme nga leximi i tyre, në këtë mënyrë të rritësit të gjarpërinjve, i cili nuk e performon zanatin e tij përpara bijve të tij, që këtë fundit të mos përpiqen ta imitojnë atë dhe ndoshta të kafshohen.^[23]

Në përputhje me këtë parim të fundit, Gazaliu qartazi është orvatur që të përjashtojë referencat e drejtëpërdrejta ndaj filozofëve nga veprat e tij më popullore, përfshirë këtu *Ihja*'-në. Kjo e përballë studentin modern me vështirësi serioze kur ai mëton të gjurmojë gjenealogjinë e ideve të Gazaliut, veçanërisht ato të një natyre metafizike. Mirëpo, me etikën kjo detyrë është paksa më e lehtë, pjesërisht për shkak se futja e etikës greke në mendimin mysliman kishte filluar disi më vonë nga ç'kishte ndodhur me metafizikën. Teksti i përkthyer këtu, bashkë me një apo dy vepra të tjera të Gazaliut, përmban pasazhe të gjata prejardhja e të cilave shtrihet pagabueshmërisht tek Platoni, Aristoteli, dhe, në një shkallë më të vogël, te Stoikët dhe Galeni.

Tipari më karakteristik i etikës platonike është ndarja e vetes/shpirtit në tri aftësi: racionale, gjaknxehtë dhe epshore,^[24] të cilat ndërveprojnë me katër virtyte themelore: urtësinë, kurajon, përmbajtjen dhe drejtësinë, të cilat ekzistojnë si 'forma' të pandryshueshme pavarësisht nga agjentët e tyre.^[25] Implikimi këtu është se duke arritur virtytin, njeriu jo vetëm mëson se si të silltet me ndershmëri me njerëzit e tjerë, por ai mund të hyjë në kontakt me realitetin më të lartë. Platonistët e mëvonshëm përvijuan sugjerimin se katër virtytet ekzistojnë në ndërthurje me një numër të virtyteve të nënrenditura, dhe këto, ndonëse inferiore për jetën intelektuale, janë të domosdoshme për ruajtjen e administrimit dhe rendit të mbarë në shoqëri.

Teoria morale e Aristotelit, e cila zhvillon atë të mësuesit të tij, është e mirënjohur.^[26] Njeriu i urtë ka për t'u orvatur për një gjendje lumturie (*eudaimonia*),^[27] e cila, ndryshe nga gjendja natyrore e kafshëve, mund të arrihet me anë të zbatimit të një rregulli ndaj akteve që ai kryen. Një njeri duhet të dijë cilin rregull të ndjekë, dhe gjithashtu të jetë në gjendje të përmbajë epshet e tij që t'u binden rregullit në fjalë. Por për të qenë në gjendje që të pikasë vërtetësinë e këtij rregulli, së pari duhet përmirësuar karakteri i tij, pasi njeriu nuk është i lindur me karakter të mirë të lindur; ai duhet ngulitur me anë të edukimit dhe përgatitjes së duhur. Tendencat natyrore brenda vetes së tij mund të kahëzohen qoftë për qëllime të mirë qoftë për qëllime të këqija, dhe, kur ato bëhen zakon, ato quhen tipar i karakterit (*ethe*). Zemërimi, për shembull, është thelbësisht asnjëanës, dhe, nëpërmjet përgatitjes, mund të shndërrohet ose në indinjatë të drejtë kundër padrejtësisë, ose në mosbindje ndaj asaj që është e drejtë.

Për të dalluar tiparet e virtytshme nga ato të mbrapshta, Aristotelit iu desh të mbështetej në analogjinë mjekësore. Pikërisht siç shëndeti fizik rezulton nga një barazpeshë në gjendjen shpirtërore, dhe sëmundja nga një mosbalancim, po kështu kur impulset natyrore në vetes/shpirtit nxiten që të gjejnë një ekuilibër, një pikë e mesme që garanton shëndetin e tij ka për të rezultuar. Kjo mesatare është një gjendje e fiksuar e vetes/shpirtit, e përfutur nëpërmjet bërjes zakon, vlera dhe pozicioni i saktë i së cilës njihen nga mendja.^[28] Mendja, në anën tjetër, është udhëzuar në rini nga një edukim i hartuar për të pasqyruar idealet e komunitetit.

Ndonëse lulëzimi i fundit i madh i mendimit grek të përfaqësuar nga Neoplatonistët vërtet iu referua

doktrinës së mesatares së Aristotelit, etika neoplatonike kishte kryesisht një objektiv mistik më tepër se sa praktik. Mbas Platonit, Plotini (205-270 e.s.) mëson se virtyti është i dyfishtë: vetja/shpirti më e lartë duhet të orientohet në mënyrë permanente drejt Atij, nëpërmjet filozofisë dhe meditimit, ndërkohë që vetes/shpirtit më e ulët duhet të nënshtrohet dhe të disiplinohet, që ajo të mos përzihet me përsiatjen e vetes/shpirtit më të lartë të të kuptueshmeve. Më prerazi se sa Platoni, por më pak ashpër se sa Porfiri dhe shumë prej rivalëve të tij të krishterë, ai pohonte se kjo duhet të arrihet nëpërmjet një procesi të disiplinës konstante, në mënyrë që vetja/shpirti iracional të nënshtrohet në mënyrë progresive, ndonëse pa u asgjësuar fund e krye.[29]

Një tjetër autor që i shtohet tablosë sonë jo krejtësisht të kënaqshme të mendimit etik grek të vonë është Galeni (129- rreth 199 p.e.s.). I ndërlidhur më shpesh në mendjen evropiane me botën e mjekësisë, Galeni ka qenë gjithashtu një autori tejet frytdhënës në temat filozofike, duke ndjekur një linjë gjerësisht mes-platonike.[30] Galeni e pranoi besnikërinë që ai i jepte Platonit në përdorimin që ai i bënte ndarjes tripalëshe të vetes/shpirtit në aftësitë racionale, gjaknxehtë dhe epsharake, dhe duket se ka qenë i pari që i ka identifikuar këto me veten/shpirtin racional, kafshëror dhe vegjetativ të Aristotelit, një zhvillim ky që u pranua më vonë në filozofinë arabe.[31] 'Karakteret e njerëzve ndryshojnë për shkak se orekset e këtyre tri veteve/shpirtëve mund të jenë të forta ose të dobta, dhe fuqia e tyre relative përbën karakterin individual.' [32] Tiparet e karakterit janë të trashëgueshme dhe të lindura, duke qenë se janë të lidhura me temperamentet trupore, por në disa raste ato mund të përmirësohen nga përdorimi sistematik i inteligjencës, ashtu që nëpërmjet bërjes zakon një tipar që më parë ishte i fjetur mund të bëhet dominant.[33]

Kur tradita greke e lashtë u bë e njohur për myslimanët, kjo ndodhi në formën e kësaj sinteze të fundit, e karakterizuar si nga një misticizëm i fuqishëm dhe etikisht i bazuar, ashtu edhe nga një bindje se sistemet e Platonit dhe Aristotelit ishin fundamentalisht të pajtueshëm. Aristoteli shihej pikë së pari nëpërmjet syve të Porfirrit, komentari i të cilit mbi *Etika e Nikomahut* ishte i gjindshëm në një përkthim në gjuhën arabe.[34] Mendimi etik arab u pasurua gjithashtu nga përkthimet e veprave të Galenit, në veçanti një përmbledhje e traktatit të tij *Mbi Etikën*, [35] dhe një libër i titulluar *Si mund të zbulojë një njeri vëset e tij*. [36]

Megjithatë, arabët kishin një akses të drejtëpërdrejtë te Aristoteli. Etika e tij ishte bërë e njohur për ata nëpërmjet përkthimeve të Is'hak ibn Hunejnit, versioni i të cilit i *Etika e Nikomahut* u rizbulua në një bibliotekë xhamie në Marok para disa vitesh.[37] Disa konspekte të vona greke të *Etika e Nikomahut* ishin gjithashtu të gjendshme në përkthim.[38]

Ndërkohë që shumëçka ishte e papërkthyer ende aty nga shekulli i tretë i Islamit, filozofi i parë mysliman që vlen të përmendet, al-Kindi (vd. 256/870), kishte një njohje të mirë të etikës greke. Ndonëse veprat e tij *Mbi Etikën* dhe *Fizika Shpirtërore* janë të humbura, [39] gjetkë ai parashtroi konturet e një sistemi etik platonik të vonë i cili përfshin elementë stoikë dhe aristotelianë, përfshirë doktrinën e mesatares dhe virtyteve dytësore. [40]

Gjithashtu i ndikuar nga Platoni ishte dhe el-Razi (vd. 313/925), i njohur në Perëndim si Rhazes. Autor i një komentari mbi *Timaeus*, dhe që gjithashtu i detyrohet Galenit, ai shkroi një vepër të titulluar *Mjekësia Shpirtërore (el-Tibb el-Ruhani)*, e cila është përkthyer në gjuhën angleze nga A.J. Arberry. [41] Më tepër se sa çdo filozof tjetër në botën islame, ai duket se ka qenë indiferent ndaj fesë, ndonëse kuptimi i tij strikt dhe gjerësisht platonik i etikës e merr si të vërtetë ekzistencën e Zotit, në mos pavdeksinë e shpirtit/vetes. Ka evidenca të pakta që vepra e tij ka ushtruar një ndikim mbi autorët e

mëvonshëm myslimanë.[\[42\]](#)

Tendenca neoplatoniste spikat sërish në *Letrat* e Vëllezërve të Dëlirësisë (Ikhuan el-Safa), një grup mendimtarësh myslimanë eklektizmi i të cilëve shtrihet në përdorimin e ideve pitagoreane, hermetike ismailite dhe të tjera.[\[43\]](#) Ndonëse pesëdhjetë e dy letrat e tyre shtrihen nga trajtimet e mineralogjisë dhe botanikës deri në ligjin fetar, angazhimi i tyre i qartë mysliman dhe interesat e tyre neoplatonike i inkurajuan ata që të kishin një interes të ngushtë mbi metodën etike, për të cilën ata besonin, njëlloj si Plotini, se ishte kyçi i vetë-dëlirësisë dhe, s'andejmi, drejt rikthimit tek Ai. Ata mësonin se ndonëse të gjithë njerëzit janë të lindur me perceptim ndaj mirësisë, tiparet e karakterit (*akhlak*) ndikohen nga katër faktorë: balanca e gjendjes shpirtërore, humoret (*akhlak*) në trup, klima, rritja dhe influenca e yjeve.[\[44\]](#) Ndërveprimi i këtyre faktorëve gjeneron dhe ka ndikim në katër virtytet platonike, dhe, së këndejmi, në virtytet dhe veset suplementare.[\[45\]](#)

Kur karakteri i një njeriu është i përkryer, ai bëhet mëkëmbësi i Zotit (*khalife*) mbi tokë, dhe aftësia e tij shpirtërore, e transformuar nëpërmjet një hierarchie komplekse neoplatonike të vetes/shpirtit, ka për të depërtuar drejt Zotit.[\[46\]](#) Theksi i Porfirrit mbi asketizmin dhe një qëndrim përcmues ndaj botës shprehet këtu në gjuhën islame të *zuhd*-it (asketizmit), i cili, pohojnë Vëllezërit, është në fakt më i larti nga të gjitha virtytet.[\[47\]](#) Në të njëjtën vepër, bëhet e dukshme një tendencë e cila do të bëhej edhe më e shënuar në veprën e Gazaliut, gjegjësisht, filtrimi i virtyteve greke të cilat në dukje binin ndesh me idealet islame. Për shembull, virtyti i njohur si 'lartësia e vetes' (*kibar el-nefs*), ndërkohë që ishte krejtësisht e pranueshme në një kontekst grek, për Vëllezërit dukej se kishte shijen e mburrjes, dhe ata debatuan në qoftë se ajo mund të konsiderohej virtyt.[\[48\]](#) Në fund, Vëllezërit ndryshonin nga filozofët e rrymës kryesore arabe në të theksuarit e pretendimit mysliman se duke patur parasysh paaftësinë e përgjithshme të njeriut për të siguruar shpëtimin e tij, Zoti, në mëshirën e Tij, ka dërguar profetë me ligje dhe udhëzime moral për t'i ardhur atij në ndihmë.[\[49\]](#)

Një tjetër teorist etik, filozofi i krishterë Jahja ibn 'Adi (vd. 364/974), ishte ngjashëm platonik në orientim (siç mund të pritej nga përkushtimi i tij ndaj el-Farabiut), ndonëse idetë aristoteliane nuk mungojnë krejtësisht nga traktati i tij etik, *Rafinimi i Karakterit (Tehdhib el-akhlak)*.[\[50\]](#) Ai ndjek ndarjen e trefishtë që Platoni i bën vetes/shpirtit,[\[51\]](#) e cila ishte pranuar tashmë nga Vëllezërit, dhe më tutje vijon të rendisë njëzet virtyte dhe njëzet vese, pjesa më e madhe e të cilave janë të njohura nga Platoni dhe Aristoteli, por mund t'i jenë komunikuar atij nëpërmjet veprës së ndonjë ndërmjetësi të vonë e cila që nga ajo kohë mund të jetë zhdukur. Kjo pasohet nga një seksion në të cilin ai liston tiparet që mund të jenë virtyte tek disa njerëz dhe vese tek të tjerë, një kategori e cila nuk shfaqet tek Gazaliu dhe mendimtarë të tjerë myslimanë ortodoksë.[\[52\]](#)

Edhe më me ndikim ka qenë Abu 'Ali Ibn Sina (vd. 428/1037), i njohur në Perëndim si Avicena, i cili shpeshherë, dhe jo pa të drejtë, konsiderohet si më i madhi nga filozofët myslimanë. Ndonëse ai nuk ka shkruar mjaft gjërësisht mbi etikën,[\[53\]](#) teoria që ai zhvilloi mbi veten/shpirtin, të cilën ai e nxorri nga tradita greke, dhe veçanërisht ajo aristoteliane, ofronte burimin themelor të psikologjisë filozofike si për Miskevejhin ashtu dhe për Gazaliun. Nga tri aftësitë e vetes/shpirtit, të cilat për atë janë 'vegjetativja', 'kafshërorja' dhe 'racionalja', Ibn Sina i kushton një vëmendje të veçantë këtyre dy të fundit, dhe tregon se si aspektet epsharake dhe gjaknxeha të vetes/shpirtit kafshërorë janë rrënja e virtyteve dhe veseve, duke qenë të sunduara ose të lëna pas dore nga aftësia aktive e intelektit, i cili nga ana e tij duhet të jetë në harmoni me aftësinë teorike të intelektit, apo shpirtin, i cili është në kontakt me botën të kuptueshmeve.[\[54\]](#) Pjesërisht për këtë arsye, ka një dimension fuqimisht religjioz në mendimin e Ibn Sinës, i cili manifestohet në një konsiderim serioz të disiplinës shpirtërore (*rijada*), kategoritë e së cilës

ai qartësisht i huazon nga Sufizmi, dhe jo siç kishin bërë Vëllezërit e Dëlirësisë.[\[55\]](#) Kjo më vonë do ta joshte Gazaliun, i cili, ndonëse i shqetësuar për të përdorur gjuhën filozofike, zhvilloi një psikologji e cila ishte gjerësisht në pajtim me këtë sistem avicenian.[\[56\]](#)

Gjithashtu i varur nga Aristoteli ishte filozofi dhe historiani bagdadas Ebu 'Ali Miskevejhi (vd. 421/1030), i cili, njëlloj si Ibn 'Adi, shkroi një vepër të titulluar *Rafinimi i Karakterit*.[\[57\]](#) Kjo vepër, e cila ishte e destinuar që të bëhej teksti më me ndikim i llojit të saj në gjuhën arabe, ishte e famshme jo aq shumë për ndonjë origjinalitet të madh se sa për talentin e autorit në sintetizimin e ideve platonike, aristoteliane dhe islame mbi jetën morale, të cilat ai i ravijëzoi në një stil të këndshëm në gjuhën arabe dhe të stolisur me citime nga burime të larmishme si Homeri, Aristoteli, Galeni, Pitagora, al-Kindi, Hasan el-Basri dhe Kurani. Duke përdorur si burime Ibn 'Adiun, el-Kindin[\[58\]](#) dhe Galenin,[\[59\]](#) Miskevejhi shpjegon sërish tri aftësitë e vetes/nefsit dhe katër virtytet themelore,[\[60\]](#) dhe zhvillon orvatjet e filozofëve të mëhershëm për t'i lidhur këto me virtyte të numërta të nënrenditura.[\[61\]](#) Formimi i tij mysliman e prin atë drejt kundërshtimit të mësimin aristotelian se fundi i virtytit është arritja e lumturisë në këtë dynja, dhe ai është besimplotë se interpretimi neoplatonik sipas të cilit përvetësimi i virtytit ka esencialisht qëllime shpirtërore është i saktë.[\[62\]](#) Kjo lë të kuptohet, ashtu siç ndodh edhe me disa të dhëna në vetë veprën e tij, se ai ka lexuar *Etikën e Nikomahut* me komentarin e humbur të Porfirrit, ndoshta së bashku se *Gjendjen e Përsosur* të al-Farabiut.[\[63\]](#) Në një seksion që trajton rritjen e fëmijëve, ai pranon influencën e filozofit neo-pitagorian, Birsonit.[\[64\]](#) Megjithatë, kontributi i tij ndoshta më i rëndësishëm ishte mbështetja e tij mbi doktrinën e mesatares të Aristotelit, e cila, siç ka treguar ai, mund të përputhej me mjaft lehtësi me sistemin platonik.[\[65\]](#) Ndonëse, siç e kemi parë, kjo lidhje ishte tentuar edhe më parë, ishte Miskevejhi ai që parashtroi sintezën më të plotë myslimane të këtyre dy sistemeve etike. Ndodhi pjesërisht për këtë arsye që vepra e tij shërbeu si model, jo vetëm për Gazaliun, por për veprat madhore të etikës myslimane të orientuar filozofikisht që nga koha e tij e mbrapa.[\[66\]](#)

Në Bagdad mbante leksione edhe juristi dhe gjykatësi shafi'it al-Maverdiu (vd. 450h/1058).[\[67\]](#) Në librin e tij *Sjellja në Botë dhe Feja*, ai tregon se është i përgatitur për të cituar gjerësisht nga urtësia greke në mënyrë që të përkrahte moralitetin islam, ndonëse qasja e tij është kryesisht anekdotike dhe i mungon përqsja më sistematike e Miskeuejhit. Njëjtë me disa vepra të tjera të kësaj periudhe,[\[68\]](#) ky libër është një antologji e famshme e episodeve të nxjerra si nga burimet greke ashtu dhe nga ato islame, dhe si e tillë ajo ka ruajtur popullaritetin e saj në botën arabe deri në shekullin aktual. Megjithatë, ajo përfshin gjithashtu një program të vetë-reformimit (*tehdhib*) të një karakteri vendosmërisht islam, dhe në përdorimin që i bën termave të illë si *rijada* dhe *muhasebe* shpërfaq një vetëdije të traditës sufite.[\[69\]](#) Një borxh edhe ndaj Aristotelit gjithashtu është i dukshëm në referencat e shpeshta që Maverdiu i bën parimit të mesatares, të cilën ai shpreh në termat e 'moderimit' 'vetëpërmbajtjes' (*teuessut*), fjalë kjo që do të përdoret së shpejti nga Gazaliu.[\[70\]](#)

Arabët mund ta llogarisnin veten si fatlumë në atë se diferencat ndërmjet sistemeve të Platonit dhe Aristotelit, dhe gjithashtu të Stoikëve, ishin zgjidhur tashmë në një masë të madhe për ata nga mendimtarët e vonë grekë, disa prej të cilëve kishin shtuar edhe një dimension dukshëm më fetar. E megjithatë, papajtueshmëria e qenësishme ndërmjet mendimit grek dhe atij semit vijoi të shkaktonte paretat: gjegjësisht, ajo ishte paaftësia e grekëve për të njohur një koncept të vërtetë të detyrës. Për grekët, sjellja e një njeriu përcaktohej nga karakteri i tij teksa ky ishte zhvilluar nga edukimi dhe ishte mirëmbajtur nga shëndeti trupor; dhe meqenëse vetëm aristokracia e kamur mund të priste që ta gëzonte një gjë të tillë, ky ishte një nocion që mbështeste konceptin e një elite natyrore. Ideali islam ishte disi më i ndryshëm: ndërkohë që është e vërtetë se disa njerëz kanë lindur më të mirë se të tjerët,

theksi mysliman mbi vetë-disiplinën e ndihmuar nga një Zot i cili është indiferent ndaj rrethanave të jashtme të njeriut nënkuptonte se virtyti i vërtetë mund të arrihej pavarësisht se cila mund të ishte stacioni i një njeriu në jetë.^[71] Kontradikta të tilla, të cilat ishin zgjidhur vetëm në mënyrë të paplotë nga mendimtarët e mëhershëm, gjetën në gjirin e inteligjencës shafi'ite qoftë njerëz të pajisur me një hapje të mjaftueshme të mendjes për të mësuar nga etika filozofike qoftë një angazhim të mjaftueshëm mysliman për të tentuar një zgjidhje. Arritja e Gazaliut në arealin e etikës nuk ishte konvertimi i ulemasë në mendimin grek, por, krejt e kundërta, konvertimi tej mase i vonuar, por tejet i sofistikuar, i Platonit dhe Aristotelit në Islam.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Më poshtë, fq. 167.

[2] Rekomandimi për të garantuar kënaqësinë seksuale të bashkëshortes (*takdi haxheteha*) është diçka e zakonshme në literaturë (krahaso me Ibën Kutejbenë, 'Ujun, IV. 96), pasi Profeti e shkuraonte një njeri nga 'të fjeturit me një grua, dhe të kënaqurit nevojën e tij përpara se ajo të kishte kënaqur nevojën e saj nga ai' (*Ihja*, II. 46 [K. *Adab el-nikah*, bab 3]). Metodot e ndryshme nëpërmjet të cilave kjo mund të arrihet përshkruhen nga komentatori i Gazaliut, el-Zabidiu (*It'haf*, V. 371).

[3] Më poshtë, fq. 169.

[4] Al-Kindi, *Fi'l-felsefe el-ula*, në *Resa'il el-Kindi*, I. 103, siç është përkthyer nga Walzer, *Greek into Arabic*, 12.

[5] Lexuesit që nuk janë të familjarizuar me doktrinat e mu'tezilitëve kanë për të gjetur një përmbledhje të vyer në Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 46-55. Për esharitët shiko po aty, 64-8, dhe referencat e cituata aty.

[6] Për procesin e përkthimit shiko Bergstrasser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*; Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*; Walzer, *Greek into Arabic*; Peters, *Aristotle and the Arabs*, 58-67; po ai, *Aristoteles orientalis*.

[7] Walzer, 'Djalinus', *EI2*, II. 402-3. Për Galen në botën islame shiko Temkin, *Galenism*, 69-80; Bergstrasser, *Hunain ibn Ishaq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*; idem, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galen-Bibliographie*; Walzer, *Greek into Arabic*, 142-63.

[8] F. Rosenthal, 'On the knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World'; M. Fakhri, 'The Platonism of Miskawayh', 39n; R. Walzer, 'Aflatun', *EI2*, I. 234-6.

[9] Editor Badawi, në *Plotinus apud arabes*. Për këtë vepër shiko Zimmermann, 'The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*'; Kraus, *Plotin chez les Arabes*, 267n, 290 e më tutje.

208. Më i mirënjohuri nga këto është *Mishkat el-enuar*. Krahaso me përkthimin nga Temple Gairdner;

dhe Montgomery Watt, 'A Forgery in al-Ghazali's *Mishkat*?'

[10] Shiko shënimet 3 dhe 4 më sipër.

[11] Tirmidhiu, 'Ilm, 19; Ibën Maxheh, Zuhd, 15. Cituar në parathënien e *Mukhtar el-hikem*, 2, të Ibën Fatikut, në mënyrë që të justifikojë përdorimin e urtësisë greke nga myslimanët.

[12] Ibën Kethiri, *Bidaje*, X. 330.

[13] Ibën 'Asakir (vdekur në vitin 571/1174), *Tebjin*, 97.

[14] Për këtë term, shiko shënimin C në fq. 85 më poshtë.

[15] Për detaje të këtij sekti ezoterik shi'it, i cili pretendonte se dija mund të merrej vetëm nga mësimet e një Imami të pagabueshëm, shiko Watt, *Islamic Philosophy*, 124-8; Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*.

[16] *el-Munkidh min el-dalal* (arabisht), 10, 1.

[17] Jabre, 'Vie', 80-

[18] Gardet dhe Anawati, *Theologie musulmane*, 72-3. Vepra më e mirënjohur e Xhujejniut, *K. el-Irshad*, e shpалos këtë tendencë me mjaft qartësi.

[19] *Munkidh*, 18.

[20] Po aty, 23-4 (arabisht). Këto kundërshti u parashtruan në mënyrë të shteruar në *Tehafut* të Gazaliut.

[21] *Munkidh*, 24.

[22] Po aty.

[23] Po aty, 25.

[24] Po aty.

[25] Po aty, 27.

[26] Platoni, *Republika*, 435 A; 504 A.

[27] Po aty, 427 E e më tutje; 536. Për etikën e Platonit në përgjithësi, shiko Gould, *The Development of Plato's Ethics*.

[28] Për disa përshkrime më të imtësishme dhe me më tepër ngjyresa, shiko Gautgier, *La Morale d'Aristote*; Jaeger, *Aristote*, përktheu Robinson, fq. 228-58; Hardie, *Aristote's ethical theory*.

228. E përkufizuar si një qëllim 'që ne dëshirojmë për hir të saj, ndërkohë që ne i dëshirojmë të tjerat vetëm për hir të kësaj.' *Etika*, I. li. I; krahaso me përkthimin në arabisht të Is'hak ibën Hunejnit (editor Bedeviu), fq. 54. Krahaso gjithashtu me Kenny, 'Aristotle on Happiness'. *Summum bonum*

u rimodelua në një masë më të madhe apo më të vogël nga mendimtarët islamë për t'iu aplikuar shpëtimin të botës tjetër; krahaso me Ibën Sina, *Isharat*, IV. 782 (përktheu Goichon, *Directives*, 479); Khan, 'Miskawayh's conception of sa'ada'.

[29] Për më tepër mbi doktrinën e mesatares, shiko *Etika*, II. li; Hardie, 'Aristotle's Doctrine that Virtue is a 'Mean''; krahaso me Platoni, *Republika*, 558 D – 559 D.

[30] Wallis, *Neoplatonism*, 8-11, 84-6.

[31] Mendimi i tij etik është influencuar gjithashtu nga pozicioni i Posidonit të Rodit (shëkulli i parë p.e.s.). Krahaso me Walzer, *Greek into Arabic*, 149.

[32] Krahaso me Fakhri, 'The Platonism of Miskawayh', 45.

[33] Përkthyer në Walzer, 156.

[34] Walzer, 159.

[35] Sot kjo është e humbur. Shiko Walzer, artikulli 'Akhlak', *EI2*, I. 327; po ai, *Greek into Arabic*, 240.

[36] Editor Kraus, 'The Book of Ethics by Galen', dhe përkthyer nga J. Mattock. Krahaso me Walzer, *Greek into Arabic*, 142-74. Krahasi gjithashtu me më poshtë, 17A.

[37] 'Akhlak', 327.

[38] Arberry, 'The Nichomachean Ethics in Arabic'; Dunlop, 'The Nichomachean Ethics in Arabic'; po ai, 'Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle's *Nicomachean Ethics*'; Lyons, 'A Greek Ethical Treatise'; Berman, 'A Note on the Added Seventh Book of the Nichomachean Ethics in Arabic'. Teksti i përkthimit të Is'hak ibën Hunejnit është edituar nga Bedeviu dhe botuar në vitin 1979/

[39] 'Akhlak', 327; Lyons, 'A Greek Ethical Treatise'.

[40] 'Akhlak', 327-8. E vetmja vepër specifikisht etike e tij që duket se ka mbijetuar është *el-Hile li-def' el-ahzan*, që është studuar nga Walzer dhe Ritter.

[41] Al-Kindi, *Fi hudud el-eshja*, 178-9.

[42] Editor Kraus, 15-96; përktheu Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*.

[43] Krahaso me 'Akhlak', 328; parathënia e Arberry, 1-17.

[44] Shiko për shembull I. Netton, *Muslim Neoplatonists*; Y. Marquet, artikulli 'Ikhwan el-safa', në *EI2*, III. 1071-6; I. al-Faruqi, 'On the Ethics of the Brethern of Purity.'

[45] *Resa'il*, I. 299. Të jesh i lindur nën Jupiter, për shembull, do të thotë të jesh i predispozuar ndaj asketizmit dhe butësisë. (po aty, I. 307.)

[46] Po aty, I. 310. Nuk është e qartë se kur ka zënë fill lidhja ndërmjet virtyteve parësore dhe atyre të rrjedhuara, ndonëse ajo është pranuar nga stoikët. Krahaso me Walzer, *Greek into Arabic*, 240.

[47] *Resa'il Ikhuun el-safa*, I. 306, 311, 361.

[48] Po aty, I. 356-8.

[49] Po aty, I. 353; krahaso me *Nicomachean Ethics*, IV.iii.1-35. *Kibar el nefis* u njoh, megjithatë, në listën e virtyteve sekondare të Gazaliut; shiko më poshtë, 21.

[50] *Resa'il Ikhuun el-safa*, I. 335.

[51] Për Ibën 'Adiun shiko Platti, *Yahya ibn 'Adi, theologien chretien et philosophe arabe*, 1-32; Endress, *The Works of Yahya ibn 'Adi* dhe referencat që jepen aty.

[52] Ibën 'Adiu, editor në Takriti, *Yahya ibn 'Adi*, 73.

[53] Po aty, 101-4. Një shembull është *zuhd*-i që është një virtyt te dijetarët, por një ves te mbretërit.

[54] Veprat e tij kryesore kushtuar etikës janë *Fi'l-akhlak ue'l-infi'alat el-nefsaniye*, dhe *Fi 'ilm el-akhlak*; tok me seksione të veprave të tij më të gjera.

[55] *el-Nefs*, në Rahman, *Avicenna's De Anima*, 39-51.

[56] Për mendimin e tij fetar, disomos të shprehur si mos më mirë në librin e tij të fundit të *Isharat*, shiko Gardet, *La pensee religieuse d'Avicenne*.

[57] Për mbështetjen e sistemit të tij etik mbi Ibën Sinain, shiko Sherif, 24-8; Skellie, xx-xxii; xxx.

258. Teksti është edituar dhe pajisur me shënime nga C. Zurayk. Për Miskevejhin shiko Arkoun, *L'Humanisme arabe*; Walzer, *Greek into Arabic*, 220-35; Fakhri, 'The Platonism of Miskawayh and its implications for his ethics.'

[58] Kapitulli i parë i *Tehdhib*, sipas Walzer, me gjasë bazohet mbi al-Kindin ('Akhlak', 328).

[59] Walzer, *Greek into Arabic*, 147n2.

[60] *Tehdhib*, 15-6.

[61] el-Tekritiu, 263; Walzer, *Greek into Arabic*, 224.

[62] Krahaso me *Tehdhib*, 13, 41, ku ai shpjegon se qëllimi i rafinimit të karakterit është arritja e statusit të *khalife*, dhe arritja e jetës së përjetshme në parajsën myslimane. Për influencën neoplatonike mbi Miskevejhin (specifikisht të Porfiriut), shiko Fakhri, 'The Platonism', 53-4; për elementin stoik në mendimin e tij, shiko Jadaane, 90, ku pohohet se ai riprodhon pasazhe të caktuara nga Epikteti.

[63] 'Akhlak', 225-6.

[64] *Tehdhib*, 55; krahaso me fq. LXIV më poshtë.

[65] Po aty, 24-6.

[66] Më të shquarit Nasrudin el-Tusi (vdekur në vitin 672/1274) dhe el-Dav-vaniu (vdekur në vitin 908/1502).

[67] C. Brockelmann, artikull 'al-Mawardi', në *EI2*, III.416; Arkoun, *Essais*, 251-282.

[68] Si për shembull *Mukhtar el-hikem* e Ibën Fatikut, dhe *K. el-Sa'ade ue'l-is'ad* e al-'Amiriut.

[69] Arkoun, *Essais*, 266-8.

[70] Po aty, 262.

[71] Megjithatë, ndërkohë që Aristoteli pohon se virtyti ynë varet përgjithësisht mbi vetet tona (*Nicomachean Ethics*, III.V.1-2), ai nuk e hedh poshtë krejtësisht mundësinë që arritja e *eudaimonia* mund të ndihet nga Zoti. Krahaso me po aty, I. ix.2.

Date Created

06/12/2022

Author

erasmusi