



## A i dha fund Imam Gazaliu filozofisë në Islam?

### Description

#### Hasan Hameed

Në Ligjëratat e tij mbi historinë e filozofisë, një nga mendimtarët më të ndikshëm të botës moderne shpërfilli rëndësinë e filozofisë arabe (islame). Hegeli deklaroi se filozofia arabe “nuk ka ndonjë përmbajtje me interes.” Shkrimtarë të tjerë evropianë si Ernest Renan vërejtën se njëherë e një kohë filozofia kishte lulëzuar në botën islame – tradita filozofike greke arriti në Evropë përmes përkthimeve arabe – por forcat e “ortodoksisë islame” shkatërruan frymën e mendimit të lirë. Pak më vonë, Ignac Goldziher dhe Edëard Broëne, figura të shquara në studimin e Islamit në Perëndim, identifikuan Imam Gazaliun si një nga figurat veçanërisht përgjegjëse për rënien e filozofisë në Islam

Sot, Ghazali përnderohet nga miliona myslimanë si intelektual i më i shquar fetar i kohës së tij. Ndikimi i tij në traditën shkencore islame është i krahasueshëm me atë të Thomas Aquinit në traditën krishtere dhe Maimonidesit në traditën hebreje. Shumë nga veprat e tij, veçanërisht Ripërtëritja e Shkencave Fetare, vazhdojnë të lexohen në institucione formale dhe informale në të gjithë botën, si në gjuhën arabe ashtu edhe në gjuhë të tjera. Megjithëkëtë, vitet e fundit, për arsye krejt të tjera, Imam Gazaliu ka qenë gjithashtu i dalluar në rrethet tjera (përveç atyre fetare). Laureati i çmimit Nobel, Steven Ęinberg, shkroi se Ghazali “argumentonte kundër ideve të vetë ligjeve të natyrës”. Duke u bazuar në veprën e Ghazalit, “Rënia e Filozofëve”, ai argumentoi se pas Gazaliut, shkencë në botën islame pësoi rënie nga e cila ajo nuk është rimëkëmbur asnjëherë. Neil deGrasse Tyson, një nga komunikuesit më të njohur të shkencës në Amerikë, i ka bërë jehonë për një kohë të gjatë të njëjtës pikëpamje.

Jo çuditërisht, shumë myslimanë gjithashtu kanë pranuar këto pikëpamje mbi Gazaliun. Myslimanët liberalë e shohin atë si përgjegjës për vdekjen e filozofisë dhe shkencave natyrore në botën islame. Kësisoj, Gazaliu shihet si personifikimi i gjithçkaje që nuk shkon me Islamin tradicional. Konservatorët, nga ana tjetër, e shohin refuzimin e pretenduar të filozofisë nga Gazaliu si arsye të mirë për të ndaluar mendimin filozofik në shoqëritë myslimane. Po sikur Gazaliu të ketë qenë – dhe të jetë konsideruar i tillë nga studentët e tij të menjëhershëm – një filozof? Po sikur veprat e tij të mos kenë shkatërruar, por në vend të kësaj të kenë prodhuar lloje të reja të mendimit filozofik në Islam? Këto janë pikërisht pyetjet që trajtohen në librin e shkëlqyer të Frank Griffel, “Formimi i Filozofisë Post-klasike në Islam”.

Edhe para se të botohej libri i tij i fundit, Griffel njihej si një nga studiuesit më të shquar të Gazaliut në botë. Monografia e tij e mëhershme titulluar, “Teologjia Filozofike e al-Ghazalit”, fitoi njohje si nga komuniteti akademik perëndimor ashtu edhe nga qarqet myslimane tradicionaliste. Si profesor i studimeve islame në Universitetin e Yale-it, në këtë vepër të mëparshme Griffel ka argumentuar se pikëpamjet e Ghazaliut ishin shumë më komplekse se thjesht një “refuzim i ligjeve të natyrës”. Kësisoj, ai i dha fund çdo pretendimi se Gazaliu mund të konsiderohet përgjegjës për rënien e shkencave natyrore në Islam pas shekullit të 12-të. Duke përplotësuar argumentet e tij të mëparshme, ky libër i fundit ofron një refuzim të fuqishëm të tezës së rënies së filozofisë islame pas Ghazaliut.

Strategjia e Griffel është e thjeshtë. Dëshmia më e mirë që tregon se filozofia islame nuk vdiq pas Gazaliut është ekzistenca e filozofëve dhe librave të filozofisë pas tij. Në mbi gjashtëqind faqe, Griffel na dërgon në një udhëtim emocionues të historisë intelektuale islame, duke eksploruar jetën dhe veprën e një sërë intelektualësh myslimanë në dekadat pas Ghazalit. Këta autorë dhe tekstet e tyre janë kaq të shumtë në fakt, sa që njeriu pyet veten: Si ka mundësi që këto personazhe dhe librat e tyre ti kenë shpëtuar studiuesve derimëtani? Kjo pyetje e dërgon Griffel në një traktat të Ghazalit, një traktat që shpesh është cituar si dëshmi e pikëpamjeve antifilozofike të Ghazalit. Traktati në fjalë titullohet “Tehafut el-felasifa” (Rënia e filozofëve).

Në këtë vepër, Ghazaliu i paraqiti filozofët si ndjekës jokritik të pozicioneve filozofike të Avicenës. Sipas Gazaliut, këta filozofë pretendonin se pozicionet aviceniene bazoheshin në argumente apodiktike (një formë argumentimi që çon në përfundime logjiksht të sigurta, të paprekshme). Veprat e Gazaliut “Tehafut” tregoi kotësinë e kësaj pretendimi, duke përdorur të njëjtat parime të logjikës aristoteliane të mbrojtura nga filozofët. Ghazali dekonstruktivoi njëzet principe të rëndësishme të filozofisë aviceniene. Shtatëmbëdhjetë prej tyre i shpalli si heretike sipas besimit islam, ndërsa tre të tjera i paraqiti si mosbesim (kufër). Në faqen e fundit të librit, Ghazali lëshoi një fetva (opinion jo shtrëngues ligjor) se ai që i përqafton këto tre besime (d.m.th., përhershmeria e botës, mohimi i ringjalljes trupore dhe mohimi i njohjes së Zotit të partikulareve – bëhet jomysliman dhe meritonte dënim me vdekje.

Shumë studiues perëndimorë kanë parë këtë deklaratë të fundit si dëshmi që Gazaliu ishte pjesë e një “ortodoksie islame” që synonte të persekutonte “filozofët”. Por Griffel argumenton se këtu – si në shumë vende të tjera – shkrimtarët perëndimorë kanë qenë fajtorë të projektimit shumë lehtësisht të përvojës historike të krishterimit evropian në historinë e Islamit. Regjistri historik tregon se fetvaja e Gazaliut pati shumë pak ndikim historik. Megjithatë, kritika e përgjithshme e Gazaliut ndaj filozofisë aviceniene kishte një ndikim të thellë në mendimin islam. Sipas Griffel, kjo mund të shihet në dy zhvillime kryesore gjatë shekullit të dymbëdhjetë.

E para është se filozofët që ishin të angazhuar në traditën e njohurive studimore dhe tekstuale të filozofisë, siç ishte transmetuar nga grekët tek arabët, e shmangën fjalën “*felsefe*” dhe e zëvendësuan atë me fjalën *hikme* (urtësi) e cila në masë të madhe mori të njëjtin kuptim që termi *felsefe* kishte pasur deri në fund të shekullit të pestë hixhri (12 e.r.s.). Së dyti, (në këtë periudhë) vërejmë daljen në dritë të një tjetër lloji filozofi [dmth, kelamistin (teologun), i cili shkruante dhe merrej me filozofi në të njëjtën masë si filozofët e shekujve të mëparshëm, por që me vetëdije refuzonte atributin e të qenit një *fejlesuf* (d.m.th. filozof) dhe distancohej nga *felsefeja* (filozofia).

Me fjalë të tjera, shumë studies pas Gazaliut kanë shkruar për çështje si metafizika, etika dhe teologjia. Ata gjithashtu u angazhuan në mënyrë të vetëdijshme me pararendësit që kishin shkruar mbi çështje të ngjashme. Shqetësimet filozofike të tyre dhe angazhimi i tyre me një traditë filozofike janë të mjaftueshme për të kategorizuar veprat e tyre si filozofi. Megjithatë, këta studiues i shmangën atribuimin vetes dhe praktikës së tyre të termave *fel?sifa* dhe felsefe, sepse kritika e Gazaliut i kishte bërë këto terma jopopullor. Ndërsa *fal?sifat* nuk u zhduken krejtësisht – kishte nga ata që vazhduan të ndiqnin mësimet e Avicennës pa u angazhuar me kritikën e Ghazalit – ata përbënin vetëm një pakicë të grupit që ushtronin filozofi. Si rezultat, kur studiuesit perëndimorë kërkuan për filozofi në botën islame në periudhën pas Ghazalit – atë që akademikët e quajnë periudha post-klasike e islamit – ata e kufizuan hulumtimin e tyre tek librat që identifikoheshin si libra të falsafes, pa kuptuar se kishte dy gjini të tjera shumë më produktive të filozofisë që njiheshin me emra të tjerë: 1) hikme (ku praktikuesi quhej hakim) dhe *kelam* (ku praktikuesi quhej *mutekelim*).

“Kujtdo që i jepet *hikme*-ja (urtësia),” thotë Kur’ani, “i është dhënë një e mirë shumë e madhe.” Si term, *hikme*-ja (urtësia) zotëronte legjitimitet fetar. Në të vërtetë, në shkrimet e Avicennës, termi përdorej ndonjëherë si sinonim i filozofisë. Filozofët myslimanë që kërkonin të distancoheshin nga *felasifat* që kishte kritikuar Gazaliu, u kapën pas termit si një vetë-përshkrim për praktikën e tyre të filozofisë. Përveç kësaj – dhe kjo është vërejtja kyçe e Griffel – termi gjithashtu tregon një zhanër të ri filozofie që vetëdijshëm dallon veten nga *felsefe*-ja. Librat në zhanrin e *hikme*-s kërkojnë të përmirësojnë sistemin avicencian ‘nga brenda’. Ata angazhohen me kritikën e Gazaliut ndaj Avicennës, por janë të interesuar vetëm për argumentimi filozofik; nëse përfundimet mbështesin apo kundërshtojnë mësimet e Shpalljes nuk është çështje e tyre. Këto libra pranojnë në mënyrë të fshehtë se edhe pse Gazaliu ishte i shqetësuar për mësimet e Avicennës sepse i dukeshin se kundërshtonin Shpalljen, kritika e tij ndaj këtyre mësimëve në veprën “Tahafut” bazohet në argumente filozofike të shëndetshme.

Figura kyç në zhvillimin e hikmes si një zhanër, ishte hebreu i konvertuar në Islam, Ebu al-Barakat el-Baghdadi (vd. rreth vitit 560h/1165 e.r.s.). Duke rindërtuar me kujdes biografinë e tij nga referencat e shpërndara në burime të ndryshme, Griffel vendos që Baghdadi konsiderohej tanimë një filozof i respektuar hebreu që përpara konvertimit të tij në Islam, e cila ndodhi në periudhën e fundi të jetës së tij. Thuhet se ai ishte rreth gjashtëdhjetë vjeç në atë kohë. Si shumë filozofë të tjerë të kësaj periudhe, ai ishte punësuar zyrtarisht si mjek në oborrin mbretëror të sundimtarëve selxhukas. Ndërsa rrethanat e konvertimit të tij janë të paqarta, nuk ka asnjë dyshim në lidhje me rëndësinë e kryeveprës së tij, “Libri që merret në konsiderat” (el-Kitab el-Mu?teber). I ndikuar nga Gazaliu, Baghdadi lë pas vete idenë se e vërteta filozofike mund të konfirmohet përmes demonstrimit (argumentimi apodik). Në vend të kësaj, në librin el-Kitab ai zhvillon një metodë tjetër, i’tibar (konsiderim i kujdesshëm), ku alternativat e ndryshme krahasohen për të arritur tek ajo që është më afër të vërtetës. Kështu ai prezanton një ‘kthesë dialektike’ në filozofinë islame, një levizje intelektuale që kulmon në veprat e polimatit mysliman të njohur, Fakhrudin el-Raz? (vdiq 606h/1210 e.r.s.).

Bashkë me Gazaliun, Razi është një nga autorët më produktivë dhe më me ndikim në historinë e Islamit. Ndër të tjera, ai shkroi libra në fushat e mjekësisë, fizikës, kimisë, astronomisë dhe historisë. Veprat më të njohura të tij, megjithatë, janë komentari i tij mbi Kur’anin dhe librat e tij filozofikë. Por këto të fundit kanë shkaktuar një problem akut për historianët. Në veprat e tij, Razi duket se merr pozicione filozofike kontradiktore. Për shembull, në disa tekste ai mbron qendrimin se bota është e

përjetshme, ndërsa në tekste të tjera ai përkrah idenë se bota është krijuar në kohë. Si mund ta shpjegojmë këtë ndryshim?

Griffel ofron një shpjegim të shkëlqyer. Sipas tij veprat e ndryshme të Razit shfaqin pozicione të ndryshme sepse ato janë pjesë e dy zhanreve të ndryshme të filozofisë në Islam: Hikme dhe Kelam. Tashmë kemi parë zhvillimin e hikmes pas Gazaliut. Në kundërshtim me këtë, termi kelam (literalisht “fjala”) ishte një zhanër i mirëpërcaktuar shumë kohë para Gazaliut. Termi i referohej librave të debatit midis sekteve mbi çështje metafizike, pra një formë teologjie racionaliste. Sipas Griffel, kontributi kyç i Gazaliut ishte përfshirja e mjeteve nga *felsefe*-ja, veçanërisht logjika aristoteliane, në kelam. Hikme, natyrisht, mbështetej gjithashtu në logjikën aristoteliane, por veçori kyçe e kelamit ishte përqendrimi i tij në Shpallje si burim i dijes dhe arbitër pëfundimtar i të vërtetës. Razi ndjeu detyrim që të jepte kontributin e tij në të dyja zhanret dhe nuk e konsideroi problem që të argumentonte në përkrahje të qendrimeve të ndryshme sipas zhanreve të ndryshme.

Por pyetja vazhdon të mbetet, cilin qendrim besontë “në të vërtetë” Razi? Griffel jep një përgjigje interesante: Razi nuk mund të vendoste përfundimisht se cili qendrim ishte i sakti. Dija njerëzore është, në fund të fundit, e kufizuar. Në disa çështje, Zoti thjesht nuk na ka dhënë mjaftueshëm informacion për të arritur të Vërtetën. Këtu impulsi nuk krejtësisht i njëjtë e atë të të Immanuel Kantit (vd. në 1804) d.m.tj. “mohimi i dijes për të bërë vend besimit”, por dilema e tij është e ngjashme me ato që filozofi më i rëndësishëm europian i quajti “antinomitë e arsyes”.

Dallimet mes felsefes, kelamit dhe hikmes nuk janë shpikje e Griffel. Ai prezanton një gamë të gjerë provash për të njëjtën gjë nga një sërë fjalorësh biografikë të shkruar në dekadat pas Gazaliut. Përdorimi i gjerë i burimeve të tilla përbën, në fakt, një nga pikat më të forta të librit. Përveç një varg veprash filozofike dhe fjalorësh biografikë të autorëve myslimanë të mesjetës – shumë prej të cilave mbeten në formën e dorëshkrimeve – Griffel përfiton nga studime ekzistuese në disa fusha – historiografi, arkeologji dhe studime urbane – për të dhënë dëshmi për një skenë intelektuale të bujshme pas Ghazalit në rajonet që sot janë pjesë e Iranit, Lindjes së Mesme dhe Azisë Qendrore. Duke na kujtuar se autorët kanë nevojë për patronazh – atëherë, ashtu si tani, shkrimi i librave filozofikë ishte i pamjaftueshëm për të siguruar jetesën – Griffel tregon se shumë qendra urbane në këto rajone përjetuan rritje ekonomike në shekullin e dymbëdhjetë. Kështu, ato ruajtën një kulturë të fortë të jetës shkencore dhe arsimimit të lartë. Këtu, Griffel i kundërvihet idesë së përhapur se pushtimet mongole shkatërruan jetën ekonomike dhe, për rrjedhojë, jetën intelektuale në këto qytete.

Griffel gjithashtu përpiqet ti kundërvihet një tjetër ideje që është apo q e dëmshme sa edhe e përhapur në diskursin e masmedias, d.m.th. idesë se medreseja, institucioni tradicional i dijes akademike myslimane, ishte e mbyllur ndaj shkencave racionaliste si filozofia. Përkundrazi, duke u bazuar në veprat e Sonja Brentjes mbi historinë e matematikës në shoqëritë islame, përveç biografive tëfilozofëve myslimanë, Griffel përpiqet të tregojë se medreseja ishte qendra institucionale e filozofisëpost-klasike në Islam. Sipas Griffel, sistemi tradicional i medreseve ndërpritet vetëm kur kolonizatorëte evropianë shkatërrojnë vakëfet që mbështesnin madresetë – mendo për ndikimin që mund të ketë njëurdhër ligjor i cili zhduk vakëfet e një universiteti kërkimor elitar Ivy League. Griffel vazhdon duke pohuar se librat e hikmes vazhduan të mësoheshin për shekuj me rradhë deri në “momentin kur uparaqitën institucionet koloniale të mësimin dhe idetë perëndimore rreth natyrës së filozofisë u bënë tëpërhapura “.

Është në këto pretendime të fundit që vepra e Griffel vuan nga mungesa e specifikimit dhe e provave. Kur saktësisht ka ndodhur ky moment i zhvendosjes së madhe? Cilën medrese, në mënyrë specifike, ka ndërmend Griffel? Cilat libra filozofikë ishin pjesë e kurrikulës së medreseve përgjatë historisë dhe kur u hoqën ato nga kurrikulumin? Është e vlefshme të kujtohet se rajonet që tani përfshijnë Lindjen e Mesme, Iranin dhe Azinë jugore patën përvoja shumë të ndryshme të kolonializmit. Edhe brenda këtyre rajoneve të mëdha, studiuesit myslimanë të vendeve të ndryshme reagues në mënyra të ndryshme dhe komplekse ndaj presionit të kolonializmit. Mbetet ende shumë kërkim për të bërë në lidhje me evolucionin e kurrikulës së medreseve në kohë dhe pjesë të ndryshme të botës myslimane. Deri atëherë, pretendimet e përgjithshme rreth të keqes së kolonializmit rrezikojnë të mbështesin një pozicion që shpesh mbrohet nga vetë myslimanët, d.m.th. fajësimi i kolonizatorëve për çdo gjë të keqe që ndodh në shoqëritë myslimane.

Larg nga të rrëzuarit e argumentit kryesor të Griffel, kritika të tilla vetëm se tregojnë forcën e tezës së tij, d.m.th. se filozofia në botën myslimane lulëzoi edhe pas Gazaliut. Sepse është pasuria e veprave filozofike në shekullin e 12-të dhe më vonë që na shtyn të mendojmë: kur, ku dhe pse, mund të gjurmohet ‘rënien’ e filozofisë në botën myslimane? Para se të merremi me pyetjen “çfarë shkoi keq” me shoqëritë myslimane, duhet të kuptojmë më mirë “çfarë ndodhi?” Hapi i parë për të dekolonizuar historinë është të njohim historinë përtej syrit të kolonizatorit.

Përveç aspektit historiografik, libri na detyron të ngrejmë edhe pyetje të tjera. Griffel ka treguar se dijetarët myslimanë me ndikim të së kaluarës kombinonin ekspertizën në shkencat filozofike me njohuri të tjera si hadithi dhe ligji. Arritjet e tyre ishin një kombinim i këtyre intereseve të ndryshme. Për shembull, depërtime intelektuale që Razi shfaq në komentimin e tij të Kur’anit janë të ndikuara nga përfshirja e tij me felsefen. Nëse kjo është e vërtetë, çfarë humbasin myslimanët e sotshëm kur i kthejnë shpinën traditave të njohurive që konsiderohen si “sekulare”? Që nga koha e kolonializmit, myslimanët kanë njohur nevojën për të studiuar lëndë si shkencat e teknologjisë, por arsyeja është zakonisht instrumentalist – nëse nuk mund të ndërtojmë aeroplanët tanë, si do të udhëtojmë në Mekë? Por puna e Griffel-it tregon se çështja nuk është vetëm nevoja për të studiuar disiplina të ndryshme për përfitime materiale që ato mund të sjellin në këtë botë; është më tepër rëndësia e studimit nëpër fusha të ndryshme të njohurisë për të kuptuar më mirë Shpalljen e Zotit. Në mënyrë akoma më të rëndësishme, libri i Griffel-it tregon gjithashtu që kjo vlen edhe për palën tjetër. D.m.th. se filozofët – dhe praktikantët të shkencave të tjera – humbasin diçka kur refuzojnë të angazhohen me tradita të tjera të njohurisë, si tradita intelektuale islame.

## Date Created

06/07/2023

**Author**

erasmusi