



A i dha fund Imam Gazaliu shkencave natyrore në Islam?

Description

Për tu njoftuar rreth postimeve të artikujve të rinj në Erasmusi, abonohuni këtu:

[Pranoj](#)

Shoaib Malik

Burimi: Shoaib Malik, “al-Ghazali?!” in The Cambridge History of Atheism, ed. by Stephen Bullivant and Michael Ruse (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 291 – 307

Në periudhën moderne të vonshme, nën etiketën e orientalizmit, fuqitë perëndimore filluan të studiojnë kulturat, fetë, gjuhët dhe territorët lindore të tjera përveç atyre perëndimore. Në librin e tij inovativ, Edward Said (1978) mundi të riformësojë se çfarë ishte vërtet orientalizmi. Në kuptimin e tij, orientalizmi ishte racionalizimi i një vizioni eurocentrik në të cilin “të tjerët” (qytetërimet lindore) u paraqitën si të poshtër, të paafte intelektualisht dhe regresivë, e gjithë kjo si një mjet për të justifikuar superioritetin politik, kulturor dhe intelektual të perëndimit. Ndërsa shumëçka mund të kritikohet nga projekti i Said-it, gjithsesi projekti i tij nuk mund të konsiderohet si i pavërtetë në mënyrë absolute. Në veprat e orientalistëve mund të gjenden dëshmi të paragjyqimeve të qarta kundër Lindjes, ku nuk përjashtohet edhe Islami (Quinn 2008). Është brenda këtij kuadri që disa ide, të cilat ende kanë ndikim në nivel popullor, filluan të zhvilloheshin duke shtuar më tej urrejtjen e dëmshme ndaj Islamit në imagjinatën dhe retorikën bashkëkohore. Në mes tyre është ideja e gabuar se një dijetar mysliman i shekullit të dymbëdhjetë, i quajtur Ebu Hamid el-Gazali (vd. 1111)[\[1\]](#), ka qenë përgjegjës për tatëpjetën e botës myslimane. Sipas kësaj teze, ishte Gazaliu ai i cili e dërgoi botën myslimane drejt tatëpjetës duke fyer rolin e arsës, duke përzënë filozofinë dhe shkencat natyrore nga bota myslimane si edhe duke mveshur qendrimin e tij me vulën e ortodoksisë islame. Në këtë ese, do të vlerësojmë me kujdes pikërisht këtë kuptimi të veçantë dhe të gabuar rreth Gazaliut që shfaqet në disa shkrime të ateistëve modernë.

Në këtë fazë mund të jetë e dobishme të bëjmë dallimin midis tezës së dëbimit – pra, censurimit të shkencave natyrore dhe filozofisë, nga ana e Gazaliut, dhe tezës së tatëpjetës, d.m.th. rënies historike të këtyre fushave në botën myslimane. Tezën e tatëpjetës mund ta ndajmë më tej në dy nëngrupe: 1) tatëpjeta që presupozohet se është shkaktuar nga Gazaliu dhe një tatëpjetë të shkaktuar nga faktorë të tjerë (jo Gazalian). Teza ime këtu është një mohim i tezës së dëbimit, e cila ka pasoja të menjëhershme për nëngrupin e parë të tezës së tatëpjetës. Siç do të shihet gjatë zhvillimit të këtij kapitulli, kur bëhet e qartë se Gazaliu nuk e ka dëbuar asnjëherë filozofinë apo

shkencën, atëherë rrjedhimisht ai nuk mund të ketë shkaktuar rënien e këtyre fushave në botën myslimane, të paktën kur kuptohet sipas vetë analizës së ofruar nga Gazaliu.

Gazaliu dhe ateizmi bashkëkohor

Nga kritikët e ndryshme ndaj veprave të ateistëve të rinj, dy libra të fundit tregojnë në mënyrë të detajuar se si ateistët e rinj i keqinterpretojnë dhe përshkruajnë në mënyrë të pasaktë pretendimet historike që paraqesin në librat e tyre (Painter 2014; Johnstone 2018). Këto dy libra ofrojnë shumë qartësi në përgjigje ndaj përgjithësimeve dhe tejthjeshtëzimeve të ateistëve, por ato nuk e trajtojnë mitin të vazhdueshëm të rolit qendror të Gazalit në dëbimin e filozofisë dhe shkencave natyrore, sipas të cilit, sipas pretendimeve të ngritura nga mbështetësit e mitit, filozofia dhe shkencat natyrore pësuan rënie në botën myslimane në krahasim me botën perëndimore. Ndërsa katër kalorësit e “ateizmit të ri” – Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins dhe Christopher Hitchens – paraqesin Islamin dhe myslimanët si antitezën e idealeve perëndimore, si iracionalen dhe barbarin Tjetër të perëndimit (Malik 2018). Gjithsesi, ata nuk e identifikojnë qartë Gazaliun si fajtor për këtë gjendje apo karakteristikë të Islamit. Kjo akuzë rreth Gazaliut vjen nga veprat e ateistëve ish myslimanë. Për të parë se sa në mënyrë të qendrueshme përsëriten këto këndvështrime, konsideroni këto citime nga shkrimet e ateistëve ish myslimanë. Në vitin 1995, Ibn Warraq (1995, 265), në librin e tij “Pse nuk jam mysliman”, pretendonte se “Gazaliu na thotë se disa nga shkencat natyrore janë kundër ligjit fetar dhe vetë fesë, dhe... na thotë të ndalojmë mendimin e lirë dhe të pranojmë përfundimet e Profetëve”. Në vitin 2007, Taner Edis (2007, 36), në librin e tij “Një iluzion harmonie: Shkenca dhe feja në Islam”, pretendonte se:

Shumë mbrojtës të arsyes në Islam argumentojnë se pasi Gazaliu ripërtëriu ortodoksinë sunite, jeta intelektuale myslimane u bë më e ngurtë. Ulama-të (teologët myslimanë) të rrymës qendrore kanë qenë gjithnjë pozitiv karshi “shkencave të huaja” si filozofia dhe matematika, por dënimi i tyre nga ana e Gazaliut doli triumfues.

Në vitin 2015, Ayaan Hirsi Ali (2015, 103–4), aktualisht një nga zërat kryesorë të ateizmit të artikuluar nga ish myslimanët në sferën publike, përmendi në librin e saj “Qafiri” (Infidel) se si “Gazaliu i urrente filozofët e lashtë grekë. Ai e konsideronte arsyen njerëzore si një kancer mbi Islamin. Vepra më e famshme e tij është ‘Inkoherenca e Filozofëve’, që sulmon dhe rrëzon pretendimet e të lashtëve”. Kështu, në një periudhë prej 20 vjetësh (1995-2015), narrativa dhe perceptimi për Gazaliun nuk ka pësuar asnjë ndryshim.

Të marra së bashku, këto citime tregojnë se Gazaliu akuzohet si antifilozofik dhe antishkencor, meqenëse ai i konsideron këto disiplina si në konflikt me Islamin. Ndërsa Gazaliu ka shkruar disa vepra të njohura, ajo mbi të cilën do të fokusohem është vepra e tij “Inkoherenca e Filozofëve” (Tehafut el-Felasifah), e cila, siç e pamë edhe më sipër, është përmendur edhe nga Ayaan Hirsi Ali. Ky libër është i një rëndësie qendrore, sepse është përcaktuar si burimi për pozicionet anti-filozofike dhe anti-shkencore të Gazaliut. Unë do të analizoj pjesët relevante të këtij libri për të treguar se ideja sipas së cilës Gazaliu, në këtë libër, paraqet një qëndrim anti-filozofik dhe anti-shkencor, nuk është e vërtetë. Në këtë ese, do të shqyrtoj gjithashtu disa pjesë të tjera nga një veprë tjetër, autobiografia e tij, “Shpëtimi nga keqduhëzimi” (*el-Munqidh min el-Dalal*), në të cilën ai përcakton qartë kuptimin e tij të filozofisë dhe shkencave natyrore që mbështet tezën timë në këtë artikull. Referimi tek vepra “Shpëtimi nga keqduhëzimi” është është i rëndësishëm edhe për një arsye tjetër. Sipas disa mendimtarëve orientalistë të hershëm dhe modernë, Gazaliu konsiderohet të ketë hedhur poshtë filozofinë dhe shkencat natyrore për shkak të “kthesës së tij shpirtëror” në pjesën e mëvonshme të jetës së tij (De Boer 1903, 168; MacDonald 1903, 238–40; Gutas 2018). Gazaliu pa dyshim ka pësuar një përvojë transformuese në jetën e tij, e cila më në fund e motivoi atë të shkruante veprën e tij të madhe, “Ripërtëritja e disiplinave fetare” (*Ihja? ‘Ulum el-Din*), një referencë e mirënjohur kjo për sufizmin Islam (Ormsby 2007). Vepra “Shpëtim nga keqduhëzimi” luan një

rol të rëndësishëm në diskutimin tonë në lidhje me këtë pikë. Ajo është shkruar gjatë fazës së tij të pjekurisë shpirtërore, në të cilën ai diskuton zhvillimin e tij shpirtëror. Siç do të tregohet së shpejti, kjo vepër tregon qartë se ndonëse Gazaliu kishte pësuar një kthesë shpirtërore, gjithsesi ai ende i respektonte filozofinë dhe shkencat natyrore.

Për ta bërë më të qartë fokusin e këtij kapitulli, unë këtu nuk do të vlerësoj në mënyrë strikte tezën e tatëpjetës, por do të përmend disa pikëpamje relevante. Siç u përmend më parë, kjo narrativë rreth Gazaliut është e vjetër dhe ka rrënjët e saj historike në orientalizmin e gjysmës së dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë (Iqbal 2007, 68–73; Haq 2009). Thënë shkurt, dalja në dritë e kësaj teze rreth Gazaliut filloi me punën e Ernst Renan-it, e botuar në vitin 1852, në të cilën ai e krahasoi Gazaliun me Ibn Rushd (1126–98), i njohur gjithashtu si Averroes në botën perëndimore, një filozof mysliman që arriti në skenën intelektuale pak kohë pas vdekjes së Gazaliut. Për Renan-in, Averroes përfaqësonte filozofin ose “racionalistin” e fundit në historinë intelektuale myslimane, ndërsa Gazaliu ishte përfaqësuesi përcaktues i ortodoksisë islame. Kjo ndarje është e rëndësishme për Renan-in, sepse ai besonte se mendimet e Gazaliut ishin në antitezë me traditën filozofike (Griffel 2011,14). [2]

Veprat e Averroes u përkthyen dhe u vlerësuan eventualisht në Evropën Perëndimore përgjatë periudhës mesjetare, ndërsa myslimanët vështirë se treguan ndonjë interes për to. Është në këtë kontekst që Renan ngriti pretendimin e tij se braktisja e Averroesit, dhe rrjedhimisht edhe e filozofisë, si edhe vazhdimi me mendimin e Gazaliut, përbënte një humbje për botën myslimane (Wild 1996). Orientalistët e mëvonshëm si Tjitze J. de Boer (1866-1942) dhe Ignaz Goldziher (1850-1921) vazhduan të ngrejnjë pretendime të ngjashme (Iqbal 2007, 68-73; Griffel 2011). Kjo u kristalizua më vonë në tezën e tatëpjetës, e cila që prej atëherë ka fiksuar tendencën për ta bërë Gazaliun “referencën” për rënien e shkencës dhe filozofisë në botën myslimane. Kësisoj, që nga ajo kohë e për pothuajse një shekull e gjysmë kjo tezë u propagandua si një version i vërtetë i historisë islame. Është mjaftueshëm të përmendet se ky version është kundërshtuar në mënyrë të gjerë nga studimet më të fundit që janë publikuar në këto dekada të fundit (Qadir 1988; Nasr dhe Leaman 1995; Ragep 2008; Griffel 2009; Haq 2009; Salibra 2011; Adamson 2016). [3]

Fokusi im i veçantë në këtë kapitull është ti kushtoj vëmendje vetëm asaj që vetë Gazaliu thotë, për ta bërë qendrimin e tij sa më të qartë të jetë e mundur, dhe për të zbutur keqkuptimet dhe përshkrimet e gabuara që janë përsëritur për të.

Kuptimi i Gazaliut për filozofinë

Si parakusht që ky diskutim të zhvillohet, është e nevojshme të shpjegojmë se si Gazaliu e kuptonte vetë filozofinë. Kjo është e nevojshme për të shmangur lexime anakronike. Konsideroni, përshembull, se si filozofia, siç kuptohet sot, përfshinte në mënyrë historike shkencat natyrore brenda fushës së saj. Ndarja midis këtyre dy disiplinave (d.m.th. filozofisë dhe shkencave natyrore) është relativisht e re (DeWitt 2010). Pra, koncepti i Gazaliut për filozofinë duhet kuptuar në mënyrë të saktë përmes kuptimit që vetë ai i jepte asaj, në të kundërt mund të përfundojmë duke i imponuar atij kuptime moderne të filozofisë. Në veprën e tij “Shpëtim nga keqdhëzimi” (1980, 63–70) Gazaliu e përcakton këtë qartë këtë duke e ndarë filozofinë në gjashtë degë

1. Shkencat matematikore – “kjo përfshin studimin e aritmetikës, gjeometrisë dhe astronomisë.”
2. Logjika – “studimi i metodave të provave, silogjizmave, kushteve që drejtojnë premisat e demonstrimeve apodiktike, se si këto premisa duhet të kombinohen, kushtet për një definicion të saktë, dhe se si duhet formuluar ky i fundit”.

3. Shkencat fizike – Këto përfshijnë “studimin e botës së qiellore dhe yjeve si edhe atë të trupave të thjeshta të botës nën-hënore, si uji, ajri, toka dhe zjarri, dhe trupave të përbërë, si kafshët, bimët dhe mineralet”. Këto shkencë përfshijnë, gjithashtu studimin e mënyrës se si ndryshojnë gjërat kur entitetet transformohen dhe përzihen – pra, atë që në kohën e sotme mund ta quajmë fizikë, kimi dhe biologji.
4. Shkencat metafizike – Edhe pse kjo mund të përfshijë temat e njëjta që përfshihen në degën e metafizikës në filozofinë bashkëkohore, gjithsesi, Gazaliu specifikon se me shkencat metafizike ai kupton veçanërisht metafizikën si “doktrina e Aristotelit në këto çështje, ashtu siç transmetohet nga el-Farabi dhe Ibn Sina [Avicena], i afrohet mësimëve të filozofëve islamë.”
5. Shkencat politike – “gjithçka që filozofët kanë për të thënë rezultojnë në maksima administrative që kanë të bëjnë me çështjet sekulare dhe qeverisjen e udhëheqësve.”
6. Shkencat morale – këto thjesht ‘reduktohen në përcaktimin e cilësive dhe zakoneve të shpirtit, regjistrimin e llojeve të tyre në kategori të përgjithshme dhe të veçanta, si edhe mënyrën për të kultivuar cilësitë dhe zakonet e mira dhe luftuar ato të keqijat.”

Për qëllimet e këtij kapitulli, unë do të shqyrtoj vetëm shkencat matematikore, shkencat fizike dhe logjikën, pasi janë pikërisht këto disiplina që kanë rëndësi për pretendimet e atyre ateistëve të përmendur më sipër. Ndërsa do të kemi më shumë për të thënë në lidhje me disa prej tyre më vonë, për momentin le të kthehemi tek vepra “Inkoherenca e filozofëve” e Gazaliut për të parë saktësisht cili ka qenë qëllimi i tij.

Motivimi i “Inkoherencës së filozofëve”

Siç tregon Ayan Ali, vepra “Inkoherenca e filozofëve” është një burim kyç për shumë individë që dëshirojnë të argumentojnë rënien e filozofisë në botën myslimane. Le të shohim pse Gazaliu e shkroi atë.

Së pari, është e rëndësishme të theksohet se Gazaliu ia vuri titullin librit të tij “Inkoherenca e filozofëve” dhe jo “Inkoherenca e filozofisë”. Edhe pse ky dallim mund të duket si pedantizëm, gjithsesi ai është një observim i rëndësishëm sepse tregon se Gazaliu nuk e ka probleme me subjektin e filozofisë por me filozofët (Griffel 2002, 43; Salibra 2011, 3). Se kush janë këta filozofë dhe pse ai ka polemika me ta? Kjo është pikë tjetër. Në hyrjen e librit, Gazaliu e përcakton me shumë qartësi qëllimin e librit të tij. Synimi i tij është të dekonstruktonte narrativat metafizike të filozofëve sepse kur ato vihen me shpatulla pas murit për të ofruar prova logjike (apodiktike), ata tërhiqen: “U angazhova të shkruaj këtë libër për të kundërshtuar filozofët e lashtë, për të treguar inkoherencën e besimit të tyre dhe kundërshtinë e diskursit të tyre në çështjet që kanë të bëjnë me metafizikën” (al-Ghazali 2000, 3). Idetë që Gazaliu dëshironte të kritikonte nuk ishin asgjë tjetër veçse ato të Aristotelit, por pasi komentuesit kryesorë mbi veprat e Aristotelit në atë kohë ishin al-Farabi dhe Avicenna, ai mbështetej vetëm në veprat e tyre, veçanërisht në ato të Avicenas, për të mbështetur tezën e tij (al-Ghazali 2000, 4). Motivimi i vetëm i veprës “Inkoherenca e filozofëve” ishte të ofronte një kritikë të përgjithshme të njëzet propozimeve metafizike që filozofët (në vazhdim me fjalën filozofë do të nënkuptojmë vetëm al-Farabin dhe Avicenan) besonin, prej të cilave, sipas Gazaliut, shtatëmbëdhjetë prej tyre do të ishin të mjaftueshme për t’i çuar ata drejt herezisë dhe tre prej tyre drejt mohimit (kufër) të principeve të besimit islam (al-Ghazali 2000, 10–11).

Për shembull, këtu përfshihet besimi i filozofëve se bota është e përhershme, se Zoti nuk mund të shkelë ligjet e natyrës, se Ai nuk i njeh të gjitha gjërat e veçanta, mohimi i tyre i ringjalljes trupore, etj. Gjithsej, të gjithë njëzet propozimet janë kryesisht çështje teologjike/metafizike që Gazaliu i vlerëson në veprën “Inkoherenca e filozofëve”. Në esencë, kjo vepër është vetëm një kundërpërgjigje sistematike ndaj narrativës së propozimeve metafizike të filozofëve. Ai zhvillon narrativat e tij të veta metafizike në një vepër të mëvonshme që titullohet “Moderimi në besim” (*el-Iktisad fi el-i’tikad*) (al-Ghazali 2012). Pra, ndërsa vepra “Inkoherenca e filozofëve” është natyrshëm dekonstruktive për nga natyra, kjo nuk do të thotë se Gazaliu e shmang apo dëbon filozofinë. Deri tani mund të bëhen dy observime. Së pari, nga të gjitha degët e filozofisë, Gazaliu e konsideron vetëm metafizikën si një çështje problematike. Së dyti, megjithëse Gazaliu mund të ketë probleme me metafizikën e

filozofëve, ai nuk e refuzon metafizikën e tyre në tërësi, por vetëm njëzet prej përfundimeve filozofike, duke qenë se në veprën “Moderimi në besim” ai zhvillon kornizën e tij metafizike.^[4]

Pasi e kemi sqaruar motivin pas shkrimit të librit “Inkoherenca e filozofëve” le të shohim tani mënyrat se si Gazaliu i ka konsideruar sub-kategoritë e tjera të filozofisë.

Shkencat Matematikore

Gazaliu ngre dy shqetësime lidhur me shkencat matematikore. Këto nuk janë thjesht shqetësime rreth vetë shkencave, por më shumë lidhen me mënyrën se si njerëzit që përballen me to i kuptojnë ato. Çështja e parë që ai ngre në lidhje me shkencat matematikore është se si individët e marrin natyrën apodiktike të matematikës dhe presupozojnë se gjithçka tjetër në filozofi rrjedh me të njëjtin kriter epistemik – pra, me precizion dhe qartësi të plotë. Kështu, Gazaliu e sqaron këtë pikë dhe thotë (al-Ghazali 1980, 65): “Ajo që të vjetrit [d.m.th. filozofët] kanë thënë në lidhje me temat matematikore kishte një natyre apodiktike, ndërsa pikëpamjet e tyre mbi çështjet metafizike kishin një natyrë konjekturale. Por këtë e di vetëm një njeri i përvojës që ka bërë një studim të plotë të çështjes.” Pra, shqetësimi i parë që ngre Gazaliu lidhet me aplikimin e gabuar të standardeve demonstrative të matematikës në të gjitha degët e tjera, veçanërisht metafizikën, për të cilën, siç u tha më sipër, ai kishte probleme me filozofët. Kjo gjithashtu mund të vërehet qartë në introduksionin e veprës “Inkoherenca e filozofëve” (al-Ghazali 2000, 4) ku ai thotë:

Kemi transmetuar këtë histori për të bërë të ditur se nuk ka asnjë bazë të qëndrueshme apo perfeksion në doktrinën që ata [filozofët] përkrahin; ata vlerësojnë nëpërmjet supozimeve dhe dyshimeve, pa verifikim ose siguri; ata përdorin dukjen e shkencave të tyre matematikore dhe logjike si provë bindëse për të vërtetën e shkencave të tyre metafizike... Nëse shkencat e tyre metafizike do të ishin aq të përsosura në demonstrim, të lira nga dyshimi, si shkencat e tyre matematikore, ata nuk do të kishin dallime midis tyre në lidhje me çështjet metafizike, në të njëjtën mënyrë siç nuk kanë dallime në shkencat e tyre matematikore.

Në kundërshtim, shqetësimi i dytë që Gazaliu ngre në lidhje me shkencat matematikore lidhet me ata individë që besojnë se vetëm për faktin se shkencat matematikore lidhen me filozofët, atëherë kjo fushë duhet mohuar po ashtu. Për të ofruar një kontekst të kësaj që sapo thamë, është e njohur se ka pasur dallime intelektuale të forta midis filozofëve myslimanë dhe teologëve myslimanë, ku të fundit i shikonin veprat e të parëve me shqetësim të madh për shkak se disa besime të filozofëve ishin problematike (Qadir 1988). Është në këtë kontekst që al-Ghazali (1980, 64) bën vërejtjen e mëposhtme:

E liga e dytë që mund të vijë nga studimi i shkencave matematikore buron nga rasti i një miku të paditur të Islamit që supozon se feja jonë duhet të mbrohet duke refuzuar çdo shkencë që i atribuohet filozofëve. Kështu ai refuzon të gjitha shkencat e tyre, pretendon se ato të gjitha tregojnë mungesë diturie dhe injorance. Ai madje mohon deklaratat e tyre në lidhje me eklipsin e diellit dhe hënës dhe pohon se pikëpamjet e tyre janë në kundërshtim me Sheriatin. Kur një pretendim i tillë arrin te veshët e dikujt që i njeh këto gjëra përmes demonstrimit apodiktik, ai nuk dyshon në vlefshmërinë e provës së tij, por përkundrazi beson se Islami është ndërtuar mbi mungesën e dijes dhe mohimin e demonstrimit apodiktik. Kështu, ai bëhet më i magjepsur nga filozofia dhe armiqësor ndaj Islamit. Është vërtet i madh krimi kundër fesë i kryer nga ata që supozojnë se Islami duhet të mbrohet duke mohuar këto shkenca matematikore. Por, në asnjë vend Sheriati nuk merr përsipër të mohojë ose

konfirmojë këto shkenca, dhe këto të fundit nuk adresojnë asnjëherë çështjeve fetare.

Kështu, në kundërshtim me ateistët e lartpërmendur, Gazaliu në fakt i mbron shkencat matematikore kundër myslimanëve të paditur ose miqve të myslimanëve që mendojnë se ato duhet të refuzohen. Sipas kuptimit të Gazaliut, shkencat fetare i konsiderojnë këto disiplina si të pavarura dhe kështu jo problematike.

Shkencat Fizike

Gazaliu nuk ishte gjithashtu i shqetësuar nga shkencat fizike. Sikurse citimet e mëparshme për matematikën, Gazaliu e shpreh qartë se nuk ka asgjë thelbësisht të gabuar me shkencat fizike (al-Ghazali 1980, 66):

Shkencat fizike janë një studim i botës qiellore dhe yjeve të saj dhe i trupave të thjeshtë të botës nën-hënore, siç janë uji, ajri, toka dhe zjarri, dhe trupave të përbërë, siç janë kafshët, bimët dhe mineralet. Shkencat fizike, gjithashtu, studiojnë shkaqet e ndryshimit të tyre, transformimit dhe përzjerjes. Kjo është si studimi i mjekësisë mbi trupin e njeriut dhe organeve kryesore dhe dytësore të tij dhe shkaqet e ndryshimit të përzjerjes së lëngjeve të tij. Dhe sikurse feja nuk kërkon refuzimin e shkencës së mjekësisë, po ashtu nuk kërkon refuzimin e shkencës së fizikës.

Në veprën e tij, “Inkoherenca e filozofëve”, Gazaliu madje komenton se imponimi i një konflikti mes fesë dhe shkencave fizike mund të ofrojë një bazë për ateistët që të kundërshtojnë Islamit (al-Ghazali 2000, 7):

Ajo çka i gëzon më së shumti ateistët[5] është kur mbrojtësi i fesë deklaron se këto [demonstrime astronomike] dhe të ngjashme me to bien në kundërshtim me fenë. Kështu, rruga [e ateistit] për të kundërshtuar fenë bëhet e lehtë nëse këto lloj argumentsh [për të mbrojtur fenë] bëhen kusht [për vërtetësinë e saj]

Megjithatë, në një seksion të veprës së tij “Ripërtëritja e disiplinave fetare”, Gazaliu (2015, 57) pretendon se “një pjesë e saj [pra bota e shkencave fizike] ... i kundërvihet Sheriatit dhe fesë.” Kjo është ajo që i referohej Ibn Ēarraq në citimin e përmendur në fillim të esesë. Ky koment i veçantë duket se është në kundërshtim me dy citimet e mëparshme. Për të kuptuar se përse çështja nuk është kështu, le ta zërthejmë këtë deklaratë me kujdes. Së pari, Gazaliu përmend se vetëm një pjesë e shkencave fizike është problematike dhe jo e gjithë disiplina. Së dyti, pjesa e cila vlerësohet si problematike ishte për shkaqë metafizike dhe jurisprudenciale që nuk ishin domosdoshmërisht shkencore. Shkencat specifike që Gazaliu i konsideronte si problematike ishin astrologjia (dhe jo astronomia siç do të shohim më vonë) si edhe alkimia, pasi të dyja kishin një lidhje me magjinë. Kjo është arsyeja përse në Islamit e periudhës së mesjetës këto disiplina njiheshin si shkencat okulte (al-Ghazali 2000, 161–3; Haq 2010; Melvin-Koushki 2017). Këto ishin problematike nga ana jurisprudenciale sepse magjia dhe falli janë të ndaluara në Islam (al-Ghazali 2015, 78). Gjithashtu, astrologjia u vlerësua si problematike nga një këndvështrim metafizik, sepse mund të çonte njerëzit të besonin se trupat qiellorë përbëjnë shkaqet përfundimtare të ngjarjeve të përditshme (al-Ghazali 2015, 80-1). Siç shprehet edhe vetë Gazaliu:

[Astrologjia] është e dëmshme për shumicën e njerëzve, sepse nëse atyre u mësohet se ngjarjet fenomenale ndodhin si rezultat i lëvizjes së yjeve, atyre do t’u krijohej ideja se yjet janë shkaku përfundimtar [pas ngjarjeve] dhe se ato janë entitete hyjnore që urdhërojnë [ngjarjet tokësore], sepse ato janë substancat qiellore sublime.

Kësisoj, në këtë rast, shqetësimi i Gazaliut kishte të bënte me nocionin e kontrollit hyjnor. Kjo është arsyeja pse Gazaliu përmend gjithmonë se asgjë në natyrë nuk është e pavarur nga Zoti, pasi gjithçka varet nga Ai për

ruajtjen, fuqinë dhe rregullsinë e saj (al-Ghazali 1980, 66):

Pika themelore në lidhje me të gjitha ato është që të dini se natyra është plotësisht nënshtruar ndaj Zotit të Lartësuar: ajo nuk vepron vetë, por përdoret si një instrument nga Krijuesi i saj. Dielli, hëna, yjet dhe elementet i nënshtrohen urdhrit të Zotit: asnjë prej tyre nuk kryen veprime nga vetja.

Për të qenë të qartë, këtu Gazaliu nuk është duke mohuar shpjegimet shkakësore shkencore. Në këndvështrimin e tij, ka një dallim midis agjentit primar, që është Zoti, dhe agjentëve sekondarë – pra, gjithçka tjetër përveç Zotit. Ajo që Gazaliu thjesht po tregon në këtë rast të veçantë është se astrologjia i bën trupat qiellorë të duken si agjentët primarë kur ata janë në fakt agjentë të dytësorë. Por Gazaliu shkon edhe më tej dhe argumenton se astrologjia është një supozim i pastër, pasi nuk përfton asnjë vëzhgim bazuar në njohuri të qartë (al-Ghazali 2015, 81). Ajo bazohet në fakt në mungesë njohurie dhe, për rrjedhojë, është një veprimtari e kotë. Në këtë pikë, ai bën një koment ku krahason astrologjinë me mjekësinë dhe sugjeron se kjo e fundit është shumë më sipërore se e para si një fushë e njohurisë (al-Ghazali 2015, 82). Në këtë kontekst, ai shprehet se:

Të marrurit me astrologji dhe disiplina të tjera të ngjashme me të është një ndërmarrje e rrezikshme dhe zhytje në një det të injorancës, e cila nuk sjell asnjëfarë përfitimi... Kjo është në kundërshtim me ndjekjen e mjekësisë, për të cilën ekziston një nevojë e madhe dhe [në mjekësi] shumica e provave bazohen në atë që është e vëzhgueshme.

Prandaj, Gazaliu nuk mohoi astrologjinë thjesht dhe vetëm për arsye fetare. Ai duket se e ka vlerësuar astrologjinë edhe nga ana epistemologjike dhe ka arritur në përfundimin se ajo nuk garanton asnjë lloj dijeje të sigurt për shkak të natyrës së saj spekulative. Kështu që, edhe nëse klasifikohet si një shkencë fizike, ajo do të ishte një shkencë e dobët. Duke u bazuar në këtë vëzhgim, dhe duke rrezikuar të kryejmë ndonjë anakronizëm të mundshëm, nuk do të ishte e vështirë të thuhej se Gazaliu paraqet disa qendrimet interesante në lidhje me problematikën famëkeqe të demarkacionit në filozofinë e shkencës, siç diskutohet në ditët tona. (Ladyman 2002). Në një tjetër vepër të tij të njohur titulluar “Xhevahiret e Kuranit,” Gazaliu (2013) identifikon korrelacione midis veprave të Zotit – pra, botës natyrore – dhe Kur’anit. Ai identifikon ajete specifike që kanë të bëjnë me fenomene natyrore dhe përkrah tyre përmend ekspertët që janë në gjendje të kuptojnë në mënyrë të detajuar shkencore se çfarë kuptimi mund të kenë ajetet në fjalë. Konsideroni këtë varg kuranor (26:80): “Dhe kur jam i sëmurë, Ai është ai që më shëron.” Gazaliu (2013, 30) e komenton këtë ajet duke thënë: “Ky veprim i vetëm mund të njihet vetëm nga ai që njih plotësisht shkencën e mjekësisë, sepse kjo shkencë nuk do të thotë asgjë tjetër veçse njohja e të gjitha aspekteve të sëmundjeve me simptomat e tyre, dhe njohja e shërimeve dhe mjetet e tyre.”

Një tjetër ajet i referohet precisionit të trupave qiellorë: “Dielli dhe hëna lëvizin me llogari të saktë” (Kur’ani 55:5). Në lidhje me këtë dhe ajete të tjera që lidhen me lëvizjen e tyre, Gazaliu (2013, 31) bën vërejtjen vijuese: “Kuptimi i vërtetë i lëvizjes së diellit dhe hënës sipas një llogarie fikse ... mund të njihet vetëm nga ai që njih mënyrën e përbërjes së qiejve dhe tokës, dhe kjo në vetvete është një shkencë [d.m.th. astronomia].” Pra, edhe Kur’ani, kulmi i botëvështrimit islam, nuk vlerësohej, nga Gazaliu, si në kontradiktë me shkencat fizike. Në fakt, Gazaliu, dukej se besonte që ajetet kuranore shfaqnin një lloj sinkronizimi korrelativ (dhe në këtë mënyrë jo të përcaktuar në mënyrë definitive)^[6] (Tamer 2015). Më e rëndësishmja, këto citime tregojnë qartë se Gazaliu e pranonte autoritetin e njerëzve që janë ekspertë në këto fusha të shkencës.

Së fundmi, dhe ky mund të jetë pretendimi më i befalueshëm për disa kritikë të Gazaliut, ai në fakt besonte se këto shkenca ishin të obligueshme për t’u studiuar dhe zbatuar nga komunitetet myslimane. Për të ofruar një kontekst ndaj këtij pohimi, në Islam ka një ndarje mes obligimeve individuale fetare dhe atyre komunale. Shembuj të obligimeve individuale përfshijnë gjëra si kryerja e namazit pesë herë në ditë, dhënia e zekatit çdo vit, agjërimi gjatë Ramazanit dhe të tjera. Ndërsa obligimet komunale përfshijnë veprimtari që janë të nevojshme për

të mbajtur një komunitet të shëndetshëm dhe të zhvilluar, pa të cilat shoqëria mund të përfundojë në kaos. Mungesa e secilës konsiderohet një mëkat në Islam, por për obligimet komunale, nëse ka një numër të mjaftueshëm njerëzish që i kryejnë ato, atëherë obligimi për gjithë komunitetin është i plotësuar. Por nëse askush ose një numër i pamjaftueshëm i kryen ato, atëherë i gjithë komuniteti mysliman konsiderohet se ka rënë në gjynah për mos përmbushjen e tyre. Le të citojmë Gazaliun më në detaje për të ilustruar atë që ai thotë në lidhje me këtë pikë në lidhje me shkencat fizike (al-Ghazali: 2015, 38):

Obligimet komunale përfshijnë çdo formë të diturisë që është e domosdoshme për vendosjen e çështjeve të kësaj bote, [dhe përfshijnë disiplina] si mjekësia, e cila është e nevojshme për ruajtjen e trupave të shëndetshëm, dhe matematika, e cila është e nevojshme për transaksionet financiare dhe ndarja e pasurisë në të cilën përfshihen testamentet dhe trashëgimia dhe nevoja të tjera. Nëse një rajon është pa dikë që i praktikon këto disiplina, njerëzit e atij rajoni do të bien në rrethana jo të drejta; por nëse do të kishte [të paktën] një individ të ditur [në atë disiplinë], kjo do të mjaftonte dhe natyra e detyrueshme e të pasurit e të paktën një individ të ditur në atë disiplinë do të hiqej nga pjesa tjetër e komunitetit

Kështu, larg nga mohimi ose shmangia e shkencave fizike, Gazaliu duket shumë i qartë në pohimin se ato janë të lejuara dhe madje të nevojshme për myslimanët.^[7] Madje Gazaliu duket se ka ofruar një filtrim kritik për vlerësimin e këtyre shkencave. Sa kohë që njerëzit nuk ngatërrojnë shpjegimet shkencore që përmbajnë hamendësim nga ato që janë përfundimtare, dhe njerëzit janë të vetëdijshëm për zonat e ndaluara nga jurisprudencë islame, si p.sh. magjia, atëherë, sipas Gazaliut, shkencat fizike janë plotësisht të lejuara për t'u studiuar.

Logjika

Gazaliu (1980, 65) e shihte logjikën si një mjet konceptual që është neutral në aspektin fetar: “Asgjë në shkencat logjike nuk ka të bëjë me fenë as si mohim dhe as si pohim i saj.” Për të kuptuar pse Gazaliu thotë këtë, është e rëndësishme të theksohet se para tij, logjika nuk mësohej në mënyrë vërtet zyrtare apo njihej nga teologët. Këta të fundit, siç e përmendëm më herët, e shikonin me dyshim gjithçka që lidhej me filozofinë. Prandaj, teologët myslimanë nuk e kishin përvetësuar në përgjithësi disiplinën e logjikës (Ahmad 1981). Kështu që, në mënyrë që tja bënte të qartë teologëve (dhe myslimanëve më në përgjithësi), Gazaliu vërente se si teologët myslimanë e përdornin logjikën në diskursin e tyre, megjithëse mund të mos i njihnin rregullat formale të saj. Prandaj filozofët, që i njihnin më saktë rregullat e logjikës ishin më të aftë në sqarimin e pozicionit të tyre. Në mënyrë që të mbështeste qendrimin e tij, Gazaliu madje jep një shembull introduktiv të një sillogjizmi (al-Ghazali 1980, 65):

Logjika është prej llojit të gjërave që përmendet nga kelamistët (teologët myslimanë) dhe ithtarët e arsyes (ehli rej'i) në lidhje me provat që ata përdorin. Filozofët ndryshojnë prej tyre vetëm në mënyrat e shprehjes dhe terminologjinë teknike si edhe në përpunim më të rafinuar të përkufizimeve dhe nëndarjeve. Mënyra e tyre e diskutimit mbi këto gjëra përmbledhet në shprehjen e tyre: 'Nëse është e sigurt që çdo A është B, atëherë prej kësaj rrjedh në mënyrë të domosdoshme që disa B janë A'. Për shembull: Nëse është e sigurt që çdo njeri është një kafshë, atëherë prej kësaj rrjedh domosdoshmërisht që disa kafshë janë njerëz. Këtë ata e shprehin duke thënë se një propozim universal afirmativ mund të konvertohet në një propozim afirmativ të veçantë.

Gazaliu e sqaron këtë gjë edhe në hyrjen e tij të veprës "Inkoherenca e filozofëve", ku ai shpjegon se logjika nuk është një subjekt i monopolizuar nga filozofët: "Po, kur ata [filozofët] thonë se shkencat logjike duhen zotëruar, kjo është e vërtetë. Por logjika nuk kufizohet vetëm tek ata... Por kur ai që kërkon të jetë i zgjuar, i cili është i dobët (intelektualisht), dëgjon emrin "logjikë", ai mendon se është një art i panjohur, i panjohur nga teologët". Në këtë citim është e rëndësishme të theksojmë se Gazaliu në mënyrë të qartë pajtohet me filozofët se shkencat logjike duhen zotëruar. Ky është një tekst i qartë që tregon se si vetë Gazaliu i kuptonte përbërësit e ndryshëm të filozofisë dhe përpiquej t'i bënte ato më të qartë në mënyrë që ti vlerësonte dhe kuptonte ato (në terma të përfitimit dhe dëmit) për audiencë myslimane nga perspektiva e tij teologjike.

Së fundmi, për habi të ateistëve të përmendur në fillim të esesë, Gazaliu në fakt shkroi disa libra mbi logjikën që i hapën rrugën integritit të logjikës në medresetë myslimane. Veprat e Gazaliut rreth logjikës përfshijnë "Kriteri i dijes në artin e logjikës" (*Mi'jar el-ilm fi fen el-mantik*), "Standarti i mendimit në logjikë" (*Mihak el-nadhar fi el-mantik*), "Ekuilibri i Drejtë" (*El-Kistas el-mustekim*), dhe një prej veprave më të mëdhaja të tij mbi jurisprudencën, "E përgjedhura në parimet e jurisprudencës" (*El-Mustesfa min ilm el-usul*) (Ahmad 1981, 28). Ahmad (1981, 56-7) bën një vërejtje të rëndësishme lidhur me këto vepra dhe situatën e karakterizonte atë kohë:

Gazaliu ishte i vetëdijshëm për faktin se për të bindur juristët dhe studiuesit e shkencave islame për vlerën e logjikës dhe për të mundësuar pranimin e saj në kurrikulën e tyre, ai duhej t'u drejtohej atyre me një gjuhë që ata mund ta kuptonin, nëse nuk ishte e mundur të përdorte gjuhën e logjikës. Prandaj, kur Gazaliu përpiloi veprat e tij mbi logjikën, ai nuk përdori stilin dhe terminologjinë e logjicienëve, por një stil me të cilin juristët ishin të njohur dhe ndaj të cilit nuk kishin ndonjë opinion të keq. Ai e zëvendësoi terminologjinë e logjicienëve me një të re, pa ndryshuar konceptet e tyre... Kështu, librat e tij mbi logjikën... u përhapën, në kundërshtim me ata të filozofëve, edhe pse librat e tyre ishin fare pranë logjikës së Aristotelit dhe ishin teknikisht më të saktë.

Kështu, në vend që të refuzonte logjikën ose arsyen, Gazaliu në fakt sistematizoi, formalizoi dhe riformatoi studimin e logjikës për botën e teologëve muslimanë duke eliminuar frikërat negative që ata kishin për shkak të lidhjeve të saj me filozofinë në atë kohë. Prandaj, Gazaliu ishte larg nga kuptimi i arsyes njerëzore si "kancer", siç sugjeron Ayyan Ali.

Përfundim

Disa ateistë pretendojnë se Gazaliu ishte kundër filozofisë dhe shkencave natyrore. Nga shqyrtimi i shkurtër i veprave të tij që trajtuam në këtë ese, duket se këto pretendime janë larg të vërtetës. Qartazi, Gazaliu kishte probleme vetëm me metafizikën dhe madje vetëm me njëzet doktrina metafizike të filozofëve, dhe jo me tërën fushën e metafizikës. Përveç kësaj, Gazaliu nuk hodhi poshtë as shkencat natyrore as logjikën. Në fakt, siç pamë nga vetë fjalët e tij, Gazaliu promovoi përdorimin e tyre, i cili më në fund ndihmoi në përmirësimin e kuptimit të

tyre në botën myslimane. [8] Prandaj, duket shumë e pagjasë që ateistë e lartpërmendur të kenë lexuar veprat e Gazaliut me objektivitet. Çka është akoma më keq, është fakti që, edhe nëse do të lexonin veprat e Gazaliut me keqdashësi, ateistët kanë neglizhuar sasinë e madhe të studimeve që janë bërë rreth Gazaliut këto pesëdhjetë vitet e fundit (Fakhry 1958; Sharif 1963; Qadir 1988; Frank 1992; 1994; al-Akiti 2009; Griffel 2009), të cilat sqarojnë botëvështrimin e tij tejet të zhvilluar, duke e bërë leximin e ateistëve, në këtë mënyrë, edhe më problematik dhe jopërfaqësues.

Ndërsa analiza jonë e derimëtanishme ka treguar qartë se sa në mënyrë të gabuar disa ateistë e kanë kuptuar Gazaliun, gjithsesi miti i Gazaliut si shkaktari i tatëpjetës së shkencave natyrore në Islam është një kaq dominant sa që mund të gjendet edhe në rrethe të tjera. Nuk është aspak e çuditshme të hasësh një narrativë të tillë në vepra të shkruara nga kritikë agresivë të Islamit. Merrni për shembull Reilly (2011), i cili botoi një libër të tërë mbi këtë temë me titull provokativ, “The Closing of the Muslim Mind: Hoë Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis!” (Mbyllja e mendjes myslimane: Si vetëvrasja intelektuale krijoi krizën e islamit modernist). Grupet tjera që përdorin të njëjtën mit rreth Gazaliut përfshijnë shkencëtarë të mirënjohur dhe popullarizues të shkencës. Për shembull, fizikanti i shquar Steven Weinberg (2008), i cili gjithashtu është ateist, kur shkroi një konspekt për librin famëkeq të Dawkins-it, “The God Delusion” (Deluzioni Zot)[9], theksoi se Gazaliu hodhi poshtë shkencën dhe se si, si pasojë e kësaj, bota myslimane pësoi një rënie. Një tjetër popullarizues shkencor shumë i njohur, Neil DeGrasse Tyson, i cili vetë deklorohet agnostik, pretendoi në dy ligjëratat të veçanta se Gazaliu ishte burimi i tatëpjetës së shkencave natyrore në botën islame. Në një nga ligjëratat ai thotë në mënyrë të qartë se Gazaliu mendonte se “manipulimi me numrat është punë e djallit” (YouTube 2013), dhe në një tjetër ligjëratat ai shprehet se sipas Gazaliut “matematika është punë e djallit” (YouTube 2012).

Në literaturën më të gjerë mund të shihen përgjigje sporadike ndaj pretendimeve të tilla. Për shembull, Jamil Ragep (2008), një ekspert në historinë intelektuale islame, iu përgjigj pretendimeve të Weinberg-ut dhe tregoi se si ai e keqkupton Gazaliun dhe duket se nuk është i ndërgjegjshëm për literaturën e gjërë që minon pretendimet e tij mbi historinë shkencore islame. Ai jep disa shembuj të zhvillimeve shkencore në periudhën pas Gazaliut, duke përfshirë zhvillime në astronomi dhe biologji (Ragep 2008, 2). Joseph Lombard, një specialist në studimet kuranore dhe një nga redaktorët e veprës thelbësore “The Study Quran” (Nasr et al., 2015), ka publikuar një video që tregon se si Tyson gabon në narrativën e tij, duke diskutuar se çfarë ka thënë në të vërtetë Gazaliu rreth matematikës, kontekstin e botëvështrimit të tij dhe debatet filozofike të ashpra që vazhduan edhe pas vdekjes së Gazaliut (YouTube 2017). Pra, ekzistojnë ekspertë që kanë dhënë përgjigje ndaj individëve që mbrojnë narrativën orientaliste të zakonshme rreth Gazaliut (shih edhe Dallal 2010; Altaie 2015). Mirëpo, është surprizues fakti që ky version është propozuar edhe nga myslimanë, qoftë në mënyrë të nënkuptuar ose të qartë (Rahman 1984; Hoodbhoy 1991; Deen 2007; Naqvi 2015). Këto referenca që sapopërmendëm tregojnë se sa larg dhe thellë është rrënjësuar ky mit. Duket se autorët në fjalë ose janë mbështetur në burime dytësore pa e lexuar vetë veprat kryesore të Gazaliut, ose kanë lexuar veprat e tij, por me një selektivitet të madh. Ndërsa ky mit nuk do të vdesë shumë shpejt, shpresoj që ky kontribut i imi modest do të ndihmojë në sqarimin e konceptimeve të gabuara rreth marrëdhënies së al-Ghazalit me shkencën dhe filozofinë.

Mirënjohje

Dëshiroj të falenderoj Hamid Mahmood, Abbas Ahsan, Imran Iqbal, Arnold Yasin, Safaruk Choëdhury, Yahya Birt, Moamer Khalayle, Marzuqa Karima, David Solomon Jalajel, dhe Sara Sherbaji për komentet e dobishme që kanë ofruar në draftet e mëhershme të kësaj eseje.

Referenca

1. Adamson, Peter. 2016. *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without Any*
2. Oxford: Oxford University Press.
3. Ahmad, 'Azmi T. Al-Sayyed. 1981. 'Al-'s Views on Logic'. PhD diss., University of
4. al-Akiti, Afifi. 2009. 'The Good, the bad and the ugly of Falsafa: Al-Ghazali's Madnun, Tahafut, and Maqasid, with particular attention to their Falsafi treatments of god knowledge of temporal events'. In Y. Tzvi Langermann (ed.) *Avicenna and His Legacy*. Brepols: Turnhout, 51–100.
6. al-Ghazali, Abu Hamid. 1980. *Deliverance from Error*, trans. Richard J. McCarthy. Louisville, KY: Twayne Publishers.
7. al-Ghazali, Abu Hamid. 2000. *The Incoherence of the Philosophers*, trans. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press.
8. al-Ghazali, Abu Hamid. 2012. *Moderation in Belief*, trans. Aladdin M. Yaqub. Chicago, IL: Chicago University Press.
9. al-Ghazali, Abu Hamid. 2013. *The Jewels of the Quran*, trans. Muhammad Abul Quasem. Selangor: Islamic Book Trust.
10. al-Ghazali, Abu Hamid. 2015. *The Book of Knowledge*, trans. Kenneth Honerkamp. Louisville, KY: Fons Vitaie.
11. Ali, Ayaan Hirsi. 2015. *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*. New York: Harper.
12. Altaie, Basil. 2015. *God, Nature, and the Cause: Essays on Islam and Science*. Abu Dhabi: Kalam Research and Media.
13. 1954. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut: The Incoherence of the Incoherence (Volume I and II)*, trans. by Simon Van Den Bergh. Oxford: Oxbow Books
14. Campanini, Massimo. 2019. *Al-Ghazali and the Divine*. Abingdon: Routledge.
15. Dallal, Ahmad. 2010. *Islam, Science, and the Challenges of History*. London: Yale University Press.
16. De Boer, Tjitze J. 1903. *The History of Philosophy in Islam*, trans. Edward R. Jones. London: Luzac.
17. Deen, S. M. 2007. *Science under Islam: Rise, Decline and Revival*. Self-Published.
18. DeWitt, Richard. 2010. *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. Chichester: Wiley-Blackwell.
19. Economist, The. 2015. 'A millennium-old argument'. Accessed 13 June 2019 at: www.economist.com/erasmus/2015/04/22/a-millennium-old-argument.
20. Edis, Taner. 2007. *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam*. New York: Prometheus Books.
21. Fakhry, Majid. 1958. *Islamic Occasionalism*. London: George Allen and Unwin.
22. Frank, Richard M. 1992. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Universitätsverlag.
23. Frank, Richard M. 1994. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham, NC: Duke University Press.
24. Griffel, Frank. 2002. 'The relationship between Averroes and al-Ghazali as it presents itself in Averroes' early writings, especially in his commentary on al-Ghazali's *al-Mustasfá*', in John Inglis (ed.) *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. London: Curzon Press, 51–63.
25. Griffel, Frank. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.

26. Griffel, Frank. 2011. 'The western reception of al-Ghazali's cosmology from the Middle Ages to the 21st century'. *Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies* 16, 33–62.
27. Gutas, Dimitri. 2018. 'Avicenna and after: the development of paraphilosophy. A history of science approach', in Abdelkader Al Ghouz (ed.) *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Göttingen: V&R Unipress GmbH, 19–72.
28. Haq, Syed Nomanul. 2009. 'That medieval Islamic culture was inhospitable to science', in Ronald L. Numbers (ed.) *Galileo Goes to Jail and other Myths about Science and Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 35–42.
29. Haq, Syed Nomanul. 2010. 'Occult sciences and medicine', in Robert Irwin (ed.) *The New Cambridge History of Islam – Part 4: Learning, Arts, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 640–67.
30. Hoodbhoy, Pervez. 1991. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books.
31. Ibn Warraq. 1995. *Why I am Not a Muslim*. New York: Prometheus Books.
32. Iqbal, Muzaffar. 2007. *Science and Islam*. London: Greenwood Press.
33. Johnstone, Nathan. 2018. *The New Atheism, Myth, and History: The Black Legends of Contemporary Anti-religion*. New York: Palgrave Macmillan.
34. Ladyman, James. 2002. *Understanding Philosophy of Science*. Abingdon: Routledge.
35. MacDonald, Duncan B. 1903. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Routledge.
36. Malik, Shoaib Ahmed. 2018. *Atheism and Islam: A Contemporary Discourse*. Abu Dhabi: Kalam Research and Media.
37. Malik, Shoaib Ahmed. 2019. 'God, information and the world: the metaphysics of William Dembski and Al-Ghazali?'. *Philosophy*. 984(4), 547–76.
38. Melvin-Koushki, Matthew. 2017. 'Powers of one: the mathematicalization of the occult sciences in the high Persianate tradition'. *Intellectual History of the Islamic World* 5, 127–99.
39. Naqvi, K. Razi. 2015. *Can Science Come back to Islam?* Self-published.
40. Nasr, Seyyed Hossein and Leaman, Oliver (eds.). 1995. *History of Islamic Philosophy*. Abingdon: Routledge.
41. Nasr, Seyyed Hossein, Dagli, Caner K., Dakake, Maria Massi, et al. 2015. *The Study Quran*. New York: HarperOne.
42. Ormsby, Eric. 1984. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
43. Ormsby, Eric. 2007. *Ghazali: The Revival of Islam*. London: Oneworld Publications.
44. Painter, Borden W. 2014. *The New Atheist Denial of History*. New York: Palgrave Macmillan.
45. Qadir, C. A. 1988. *Philosophy and Science in the Islamic World*. Abingdon: Routledge.
46. Quinn, Frederick. 2008. *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought*. Oxford: Oxford University Press.
47. Ragep, Jamil. 2008. 'When did Islamic science die (and who cares)?' *ViewPoint: Newsletter of the British Society for the History of Science* 85, 1–3.
48. Rahman, Fazlur. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
49. Reilly, Robert R. 2011. *The Closing of the Muslim Mind: How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute.
50. Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
51. Salibra, George. 2011. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.
52. Sharif, Mian M. 1963. *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim lands*, vol. 1. Karachi: Royal Book Company

54. Tamer, Georges. 2015. 'Revelation, sciences and symbolism: al-Ghazali's Jawahir Al Quran', in Georges Tamer (ed.) *Islam and Rationality*, vol. 1. Leiden: Brill.
55. Weinberg, Steven. 2008. 'Without god'. Accessed 13 June 2019 at: nybooks.com/articles/2008/09/25/without-god.
56. Wild, Stefan. 1996. 'Islamic enlightenment and the paradox of Averroes.' *Die Welt des Islams* 36, 379–90.
57. 2012. 'Renown astrophysicist Dr. Neil Degrasse Tyson explains what went wrong with Islam'. Accessed 13 June 2019 at: www.youtube.com/watch?v=WZCuF733p88.
58. 2013. 'The intellectual collapse of Islam'. Accessed 13 June 2019 at: <https://youtu.be/F11nJC3lvFs>.
59. 2017. 'Neil deGrasse Tyson, Averroes, and the decline of science in the Islamic world'. Accessed 13 June 2019 at: <https://youtu.be/1qLSzhuTCXc>.

[1] Për lexuesin që nuk është shumë i mirë informuar, informacioni biografik për Gazaliun mund të gjenden duke konsultuar çdo reference ekzistuese për të. Si një pikënisje unë do ti rekomandoja lexuesit të konsultonin veprën e Griffel (2009).

[2] Arsyeya kryesore pse ky pretendim është ngritur kundër Gazaliut lidhet me përqaftimin e okazionalizmit nga ana e tij. Sipas okazionalizmit, efekti shkakësor nuk ekziston dhe në vend të kësaj çdo gjë është vetëm shfaqje e vullnetit të Zotit. Ky qendrim teologjik i Gazaliut është deduktuar nga kapitulli i shtatëmbëdhjetë i veprës së tij "Inkoherenca e filozofëve", ku ai diskuton se si gjërat në vetvete janë inert nga e shkakësisë. Shembulli që ai përdor është ai i zjarrit. Zoti mund të shkaktojë që pambuku të digjet por mund të shkaktojë edhe që të mos digjet, e gjithë kjo në varësi të vullnetit të Tij. Përgjithësisht, Zoti ruan rregullsinë (sunet Allah) në lidhjen shkakësore të universit fizik. Megjithatë, ndonjëherë Ai mund ta prishë këtë ligjësi në mënyrë të që të bëjë të mundur ekzistencën e mrekullive në botën fizike. Sipas kësaj paradigme, lidhja shkakësore midis shkaktarit fizik dhe pasojës është i një lloji më të dobët se domosdoshmëria logjike. Kjo duket se vë shkencën në themele shumë të dobëta dhe ishte një nga kritikantët e Ibn Rushdit (Averroes) ndaj Gazaliut (Averroes 1954, 311–32; Sharif 1963, 555–9). Nëse është kjo, apo jo, një kritikë e vlefshme ndaj Gazaliut është jashtë qëllimit të këtij kapitulli. Megjithatë, i rekomandoj lexuesit të lexoj Griffel (2009, 153–6), i cili thekson se si shkenca është teoretikisht e mundshme në një model okazionalist. Gjithashtu, ka një debat akademik mbi interpretimin e okazionalizmit të Gazaliut. Disa akademikë kanë kontestuar nëse ai ishte vërtet okazionalist. Për e lexuesin interesuar, në mënyrë që të njihet me referencat më të gjera që diskutojnë këtë mosmarrëveshje, rekomandoj Griffel (2009, 179–82) si edhe futnotën nr. 8 në Malik (2019).

[3] Për të specifikuar më shumë pikën time, këtu nuk po mohohet se pikëpamjet e Gazaliut nuk janë kritikuar asnjëherë. Ato janë kritikuar – shihni Ormsby (1984) si një shembull. Për më tepër, ajo që po argumentohet këtu është se pretendimi specifik se Gazaliu ka shkatëruar tatëpjetën në botën myslimane është një narrativë e zhvilluar

në kuadrin e orientalizmit dhe për rrjedhojë një pretendim i kohëve moderne. Është shumë e vështirë për dikënd që të gjejë një pretendim të tillë në periudhën e para ardhjes së orientalizmit, si p.sh. në shkrimet e mendimtarëve myslimanë.

[4] Duke pasur parasysh këto pika që sapo përmendëm, nuk mund të mos habitemi nga një akuzë e fundit kundër Gazaliut zhvilluar nga Gutas (2018), ku ai në mënyrë konfuze i paraqet filozofinë dhe shkencën si sinonime. Siç mund të shihet, Gazaliu e bën shumë të qartë se ai nuk ka asnjë kundërshtim ndaj filozofisë në tërësi dhe as shkencave natyrore, por vetëm metafizikës.

[5] Përdorimi i këtij termi duhet trajtuar me kujdes. Me shumë mundësi termi ateist këtu i referohet heretikëve. Shihni dallimin tim midis ateizmit dhe mosbesimit në Malik (2018, VII). Gazaliu mund të kishte parasysh eternalistët (dehrijunët) – domethënë individët që besonin se universi ishte i përjetshëm, si edhe materialistët, të cilët ai i kritikon në veprat e tij.

[6] Me fjalë të tjera, Gazaliu është duke theksuar se Kurani nuk është në mënyrë strikte në libër shkencor por as një liber anti-shkencor. Ekziston një rezonance e përgjithshme ndërmjet shkrimit të shenjtë dhe krijimit..

[7] Lexuesi mund të jetë i interesuar të dijë se Gazaliu e bazoi këtë detyrim në konceptin e tij për një shtet islam. në mënyrë që besimtarët të arrijnë ngjitjen shpirtërore, është e nevojshme të ketë një shoqëri funksionale, ndryshe bëhet shumë e vështirë. Kjo nuk do të thotë se kjo nuk mund të bëhet në izolim – Gazaliu thjesht po pohon nevojën dhe vlerësimin e funksionimit pragmatik të shoqërisë që e bën më lehtë për besimtarët si një kolektiv të kujdesen për zhvillimin e tyre shpirtëror (al-Ghazali 2015; Campanini 2019, 17–42).

[8] Është sugjeruar se metafizika e Gazaliut nuk do të shfaqte asnjë problem më zhvillimet në shkencën moderne. Në lidhje me këtë pikë shih, Campanini (2019, 82–135) and Malik (2019).

[9] Kanë ekzistuar disa pretendime se Daëkins gjithashtu përmend Gazaliun për rënien e botës muslimane (Economist 2015). Megjithëse Daëkins nuk është kërkuesi më i përkushtuar në religjionet që kritikon, në këtë pikë duket se emri i Daëkins duhet të pastrohet nga kjo akuzë. Sa i përket autorit, Daëkins nuk bën këtë pretendim askund dhe duket se kjo ka ardhur si pasojë e lidhjes së rreme midis veprës së Daëkins dhe konspektit të librit të tij nga ana e Ęeinberg-ut.

Date Created

16/07/2023

Author

erasmusi