

Ali Durusoj

Ali Durusoj

LOGOS-A ■ NJERIU NË FILOZOFINË E AVICENËS DHE VENDI I TIJ NË GJITHËSI

Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe vendi i tij në gjithësi



Copyrighted material

© LOGOS - A

2 0 0 6



S H K U P

PRISHTINÉ

TIRANÉ



Dr. Ali Durusoj

Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe vendi i tij në gjithësi



Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimpraktik.
Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të
kulturës së leximit në përgjithësi. Por, nuk lejohet riprodhimi,
transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejeje paraprake të Logos-A.



E përkthyer:
Mithat Hoxha

Titulli i origjinalit:
Dr. Ali Durusoy
"İbn-i Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri"
IFAV, İstanbul-1993

Dr. Ali Durusoy



Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe vendi i tij në gjithësi

Dr. Ali Durasej

NIJRIU NË FILOZOFINË E AVICENËS DHE VENDI I TIJ NË GJITHËSI

Boton, Logos-A

Biblioteka, Lexo

Për botuesin: Adnan Ismaili

Kryeredaktor: Husamedin Abazi

Redaktor biblioteka: Dr. Ali Pajaziti

Redaktor gjahësor: Fatmire Ajdini-Haxha

Redaktor artistik: Edi Agagjysthi

Redaktor teknik: Afrim Gashi

Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi

Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup

Shtypja: Focus - Shkup

Copyright © Logos-A, 2006

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet

në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare

ISBN: 9989-58-176-9

www.logos-a.com



I fundit nga Pajaziti

Dr. Ali DURUSOJ

Anëtar i Trupit Mësimor

të Fakultetit Teologjik të Universitetit Marmara

NJERIU NË FILOZOFINË E AVICENËS DHE
VENDI I TIJ NË GJITHËSI

Titulli i origjinalit turqisht:

Dr. Ali DURUSOY

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

"İbn-i Sina Felsefesinde İnsan

ve Kainattaki Yeri"

E përktheu nga origjinali:

MITHAT HOXHA

Bashkëpunëtor shkencor

i Institutit të Gjuhësisë e Letërsisë, Tiranë

Përmbajtja:

Dy fjalë	6
Hyrje.....	9
A) Kuptimi gjuhësor i termave frymë, arsye dhe shpirt	9
B) Mendimi i vjeter egjptian, iranian dhe hindian.....	10
C. Mendimi grek	13
D - Mendimi islam.....	25
PJESA E PARË	36
Ekzistenca dhe karakteri i frymës	38
I. 1. Vërtetimi i ekzistencës së frymës me rrugën e vëzhgimit të jashtëm	40
I. 2. Vërtetimi i ekzistencës së frymës njerëzore me rrugën e vëzhgimit të brendshëm	49
I. 3. Disa argumente mbi frymën njerëzore si një element i veçantë prej trupit.....	68
PJESA E DYTË.....	82
Nga ekzistenca e frymës në metafizikë	84
II. 1. Mundësia e informacionit metafizik.....	86
II. 2. Ekzistenca dhe vlerat e saj	90
II. 3. Përshkrimi i Zotit	103
II. 4. Rregullsia e ekzistencës dhe e qenies	108
PJESA E TRETË	122
Fuqitë dhe aktet e frymës	124
III. 1. Fuqitë vegetative të frymës	125
III. 2. Fuqitë njohëse të frymës	130
A. Fuqitë njohëse ndiesore / përceptimore.....	130
B. Fuqitë e njohjes mendore (racionale).....	198
III. 3. Fuqitë nxitëse të frymës.....	246

PJESA E KATËRT	264
Gjendja e frymës pas vdekjes	266
IV. 1. E mira dhe e keqja.....	266
IV. 2. Kënaqësia dhe dhimbja.....	279
IV. 3. Maturimi dhe lumturia e frymës.....	295
IV. 4. Klasifikimi i frymëve për nga matura dhe lumturia	313
IV. 5. Feja islame dhe gjendja e frymës pas vdekjes	320
Përfundim	334
Bibliografia	337
Treguesi i emrave:.....	350

Dy fjalë

Gjatë gjithë historisë, sidomos qysh kur njerëzimi, me rrugë filozofike, nisi ta bënte vetveten objekt studimi, ka kuptuar se cili është aspekti si veçoria më diferenciale që e shquan atë në botën ekzistente, aspekti që ne mundemi ta shprehim me konceptet frymë, arsye dhe shpirt dhe çdo kohë është treguar kureshtar mbi cilësinë e kuptimit të pohuar me cilindo prej këtyre koncepteve, marrëdhëniet e tyre me trupin dhe gjendjen pas ndarjes nga trupi. Kohë pas kohe njerëzimi është përpjekur ta kënaqë këtë kureshti në trajtën e një dogme në mësimet e një feje, disa herë në trajtën e një simboli mitologjik e, disa herë, duke e bërë çështje spekulacioni me orientime filozofike. Veçanërisht me këtë trajtën e fundit kjo çështje ka zënë një vend shumë të rëndësishëm qysh në krye të herës në filozofinë e filozofëve që kanë sjellë sisteme filozofike personale. Filozofitë e Platonit e të Aristotelit janë shembulli më i qartë i kësaj. Kjo bashkësi konceptesh në sistemet filozofike të këtyre dy filozofëve që kanë ushtruar ndikim shumë të thellë pothuaj mbi çdo shkollë filozofike të shfaqur pas tyre në lindje e perëndim, ka përbërë pothuaj themelin e pikëpamjeve të tyre metafizike, moralo-etike, shkencore e politike.

Kur feja islame me mësimet, konceptet dhe terminologjinë, të posaçme këto për të, ashtu si edhe pothuaj për çdo fe tjetër, pati ardhur ballëpërballë me trashëgimin kulturor në fjalë të njerëzimit në një periudhë historike që mund të mos quhet shumë e hershme, pati ndjerë, në një masë të caktuar, ashtu siç pati ndodhur më

parë edhe me teologjinë dhe mendimin kristian, nevojën për ta shprehur vetveten me anë të terminologjisë së kulturave në fjalë dhe, kështu, në botën islame pati nisur të dukej, pranë shkencave fetare, si një disiplinë më vete, edhe mendimi filozofik. Kështu, shkolla më e shquar e mendimit filozofik islam që e shprehte veten në formën e fraksioneve të ndryshme, që bërë meshshaizmi (peripatetizmi si ndjekës i traditës së peripatetizmit aristotelian - M.H.), i pari emër që të vjen menjëherë ndërmend sapo flitet për filozofinë islame. Ndërkaq, kjo shkollë e përfaqësuar në fillimet e saj nga figura të tilla si Kindi dhe Farabiu, duke nisur nga fillimet e shek. XI e.r. pothuaj që identifikuar me emrin e Ibni Sinait, i njohur në perëndim si Avicena. Hedhja në shesh e pikëpamjeve në çështje të frymës, arsyes dhe shpirtit nga Ibni Sinai i cili, duke i lënë në hije personalitetet para tij qoftë me anë të kritikave të drejtuara ndaj tij, qoftë edhe me komentet dhe kritikën e veprave nga ana e përkrahësve të vet - pas vdekjes - pati ushtruar një ndikim shumë të gjatë në botën islame dhe një ndikim gjer në kohët moderne në perëndim në saje të përkthimeve në latinisht, do të ndihmonte, në një anë, që të merrnin qartësi pikëpamjet e filozofisë islame në çështjet në fjalë e, në anën tjetër, të dalloheshin marrëdhëniet, ngjashmëritë dhe ndryshimet mes psikologjisë paramoderne dhe asaj moderne.

Në studimin tonë të titulluar "Njeriu në filozofinë e Ibni Sinait dhe vendi i tij në gjithësi", në ndryshim nga hulumtimet dhe studimet e tjera të bëra në të njëjtat fusha, jemi përpjekur që të mos kufizohemi vetëm në psikologjinë e Ibni Sinait, por, duke mbajtur parasysh të gjithë sistemin e tij filozofik dhe duke u qëndruar plotësisht lidhur veprave e koncepteve të tij, t'i parashtrojmë pikëpamjet e mendimitarit Ibni Sina (Avicena) në kuadrin e tërësisë së filozofisë së tij.

Paraqitja në shqip e kësaj vepre përbën për mua si autor një satisfaksion të veçantë. Duke shprehur respektin tonë për lexuesin shqiptar, për intelektualët dhe shkencëtarët shqiptarë pavarësisht nga besimi apo bindjet ideo-politike, mbetemi me shpresën se kontributi ynë modest do t'i shërbejë pasurimit të bibliotekës dhe kulturës shqiptare me një figurë të tillë si Ibni Sinai që i përket jo vetëm kulturës islame, por që ka edhe vendin e vet të shquar në thesarin e kulturës botërore.

Dr. Ali Durusoj
Stamboll, janar 2000

Hyrje

Sqarimi i shkurtër, lidhur me çështjen, i pikëpamjeve të mendimit të vjetër egjiptian, iranian, hindian dhe grek, veçanërisht parashtrimi në vijat kryesore i ideve përkatëse të mendimtarëve islamë paraibnisinaianë, do të ndihmojë që të kuptohen më mirë pikëpamjet e filozofit tonë lidhur me konceptet në fjalë që shprehin, në një pamje, karakteristika njerëzore. Sidomos klasifikimi që do të bëjmë brenda kuadrit në fjalë, do të na japë mundësinë të shohim përmbajtjen e mendimeve lidhur me çështjen dhe ecurinë historike të tyre si dhe të kuptojmë se në ç'aspekte i solli ai çështjes vështirime të reja.

A) Kuptimi gjuhësor i termave frymë, arsye dhe shpirt

Për këto tre fjalë në gjuhën arabe përdoren shprehjet *nefs*, *akel* dhe *ruh*. Fjala *nefs* (sh. *enfus*) nënkupton “të tërën e diçkahit, të vërtetën, substancën dhe thelbin e saj”.¹ Në gjuhën turke përdoret termi “*tin*”.²

¹ Ibën Mandhur, *Lisanu'l-arab*, VI, 233-236; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, II, 299; Xhemi Saliba, *el-Mu'xbemu'l-felsefi*, II, 481.

Shprehja arabe *akl* (arsye) i ka këto kuptime: ndaloj, pengoj, lidh këmbën e devesë, strehohem, mbrohem, mbaj dhe dua të mbaj.³ Sinonimi i *akl*-it në gjuhën turke është shprehja “us”,⁴ në gjuhën greke termi “logos”, kurse në atë latine termi “ratio”. Në gjuhën arabe shpirti emërtohet me fjalën *ruh* (sh. erjah ose ervah) që rrjedh nga termi “rih” (r-j-h) që ka kuptimin e puhisë së ajrit, fladit, epërsisë, aromës, gëzimit, prehjes së zemrës, pushimit dhe mendimit.⁵ Termi i parë (frymë) më tepër ka të bëjë me qenien, kurse dy të tjerët (arsye dhe shpirt) me veprën.

B) Mendimi i vjeter egjiptian, iranian dhe hindian

Sipas të dhënave të marra nga tekstet e gurëve të varreve e të piramidave, egjiptianët e vjetër besonin në pavdekshmërinë e frymës së njeriut. Atyre nuk u interesonte të dinin se ç'ishte fryma e njeriut dhe prejardhja e saj, por ç'do të bëhej. Nisur nga kjo, me që pranonin se fryma e njeriut pas vdekjes do të jetë e lumtur ose jo sipas veprave të kryera në këtë botë, i jepnin rëndësi të madhe drejtësisë moralo-etike (*maat*). Fryma njerëzore që

² Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügat-i Türkî Dizini*. Në turqishte për të shprehur fjalën trupi përdoret edhe termi „ten“. (*Po aty*, 117) Në gjuhën greke frymës i thonë „psyche“, kurse në gjuhën latine, „anima“.

³ Ibën Mandhur, *po aty*, XI, 458; Asım Efendi, *po aty*, III, 291-292; Ragib el-Isfahani, *el-Mufredat fi garibi'l-Kur'an*, 342.

⁴ Asım Efendi, *po aty*, III, 391.

⁵ Ibën Mandhur, *po aty*, II, 454-459; Asım Efendi, *po aty*, I, 472; D. B. Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *Moslem World*, 22 (1966), I, 25-26. Në gjuhën greke "pneume", kurse në atë latine "spiritus".

ata e quanin *ba*, vetëm në saje të pastrimit moral do të bëhej e lumtur dhe do të mund të ngjitej në lartësinë e Zotit.⁶

Sipas *Zend-Avestës* që është burimi i mendimit të vjetër iranian, Zoti i quajtur *Ahuramazda* e ka krijuar prej drite njeriun e parë dhe prej tij, pastaj, ka krijuar çiftin e parë mashkull-femër (mashja dhe moshjo) që janë etërit e llojit njerëzor. Ky çift është fillesa e njerëzimit. Ahuramazda ka kërkuar që këta dy njerëz të jetojnë sipas rregullave fetare që ua ka mësuar. Por sa keq që me kalimin e kohës dhe shtimin e brezave, njerëzit kanë nisur t'i harrojnë kohën e artë të fillimit dhe rregullat fetare. E kështu, *Ahrimanit*, burimit të së keqes, i kanë atribuar cilësi hyjnore. Në këto kushte, njerëzit, duke reflektuar mbi çka ka ndodhur, me qëllim që fryma e tyre që e kanë quajtur *urvan*, pas vdekjes të mund të bëhet e lumtur, janë përpjekur që të kthehen në kohën e artë të fillimit e t'u përshtaten rregullave fetare. Por, siç thotë Avesta, vetëm pak vetë dhe shërbyes të fesë do të mund të shpëtojnë në kuptimin absolut të fjalës.⁷

Mendimi i vjetër hindian gjendet në *Vedat* dhe në *Upanishadet* të pranuar si interpretime të *Vedave*.⁸ Në mendimin hindian, Brahmani, themeli i të cilit mbësh-

⁶ E.W.Tomlin, *Felâsifetu'sh-shark*, 27, 48, 52, 55-56; për shembull, në një gur varri lexojmë këtë vjershë:

O Zot i të vërtetës dhe drejtësisë,
Erdha të përkulem para teje, pa dyshim.
Askujt s'i bëra të padrejtë, Imzot, të varfërin s'e shtypa.
S'kam asnjë të metë, zotërit s'i zemërova.
Keqtrajtimin e skllavit nga i zoti s'e shkaktova.
S'bëra askënd të vuajë e të qajë nga uria.
Askënd s'vrava e askujt vdekjen s'i shkaktova.

I pastër jam, i pastër krejtësisht.

(E.W.Tomlin, po aty, 72); George A. Barton, titulli "Soul" (Semitic and Egyptian), *E.R.E.*, XI, 752-753.

⁷ E.W.F. Tomlin, po aty, 154-156, 165; L.C. Casartelli, titulli "Soul" (Iranian), *E.R.E.*, XI, 744.

⁸ E.W.F. Tomlin, po aty, 169-173, 176.

tetet në diferencimin Brahman-Atman dhe në udhëtimin njësues Atman-Brahman, është fryma e gjithësisë, e pranishme në çdo gjë, të gjallë ose jo, është fryma e përgjithshme. Ashtu siç shprehet edhe në fjalinë *unë jam në çdo gjë, çdo gjë është tek unë*, në një vështrim, *uni* i njeriut, me Brahmanin që është fryma e gjithësisë, janë një dhe identikë.⁹ Në mendimin hindian, Atmani që bart veçori të Brahmanit që është i pakrijuar, i pafillim e i pafund, është fryma e njeriut.¹⁰ Për njësimin e Atmanit me Brahmanin është e domosdoshme të vritet *arzbuna* që është pasioni i tyre.¹¹ Vrasja e pasioneve të frymës së njeriut është e mundur me anë të *karmajogës* që do të thotë akt dhe njësim me Brahmanin.¹² Njeriu mund të njësohet me Brahmanin duke u menduar mbi unin e vet. Përvojën e shprehur në fjalinë *ja, pra, ti je Ai*, njeriu mund ta realizojë në vetvete.¹³ Ndërkaq, kjo përvojë që ka kuptimin e njësimit me Brahmanin, është situata që quhet *nirvana*. Në mendimin hindian që i drejtohet krejtësisht asaj çka është praktike, për ringjalljen nuk ka vend. Sipas botëkuptimit *karma*, për t'u realizuar drejtësia, njeriu ka për të marrë përgjegjësen e çdo lloj mendimi dhe akti të tij. Kështu, në mënyrë të detyrueshme, njeriu e cakton vetë fatin e tij. Kurse botëkuptimi *samsara* që do të thotë *emigrim*, del në shesh si përfundim i këtij fataliteti të ashpër. Sipas këtij botëkuptimi, frymët ende të papastruara prej pasioneve të kësaj bote përmes përsosjes me anë të *karmajogës*, me vdekjen kalojnë në një trup tjetër dhe ky

⁹ Ali Zej'ûr, *el-Felsefatul-Hindijje*, 137, 152-153, 129-130; shih E.W.F. Tomlin, po aty, 184, 191-195.

¹⁰ Ali Zej'ûr, po aty, 78-79, 128-129, 153; E.W.F. Tomlin, po aty, 1184, 191-195; J.N.Farquhar, titulli "soul" (Hindu), *E.R.E.*, XI, 742.

¹¹ E.W.F. Tomlin, po aty, 191-197.

¹² Ali Zej'ûr, po aty, 78-79; E.W.F. Tomlin, po aty, 196-197.

¹³ Ali Zej'ûr, po aty, 121-122, 128-132, 152-154; E.W.F. Tomlin, po aty, 184.

qarkullim i tyre vazhdon gjersa të fitojnë maturimin e tyre të vërtetë.¹⁴

C. Mendimi grek

Pikëpamjet e filozofëve grekë lidhur me frymën mund të shqyrtohen të ndarë në tre grupe kryesore:

(1) Ata që pranojnë se fryma e njeriut është një *element lëndor*. Nga këta, Thalesi mendon se fryma e njeriut është *ujë*¹⁵, Anaksimenesi se është *ajër*¹⁶ dhe Herakliti, *zjarr*¹⁷. Po ashtu, Empedokli thotë se fryma e njeriut është e krijuar prej bashkimit të katër elementëve dhe se përfaqëson *natyrën e katër elementëve dhe harmoninë mes tyre*¹⁸. Veçanërisht thuhet se më vonë Empedokli, duke mbetur nën ndikimin e orfeasve dhe pitagorianëve, anoi në pikëpamjen e emigrimit/metempsikozës¹⁹. Sipas Anaksagorës, i cili pranon se fryma njerëzore është një ose identike me Frymën ose Arsyen e Gjithësisë, fryma njerëzore është

¹⁴ Ali Zej'ûr, *po aty*, 132-134; për samsarën shih veçanërisht Kürşat Demirci, *Hinduizm'de Samsara Doktrini*, f.2.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3., 983b; *De Anima*, I, 1, 411a; *fi'n-Nefs*, I, 1, 405a; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, I, 34-35; Plutarkhos, *el-Ârâu't-tabiije*, 97, 156.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3., 984b; *De Anima*, I, 1, 404a; *fi'n-Nefs*, I, 1, 405b; Walter Kranz, *po aty*, 44; Ernest Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, 21.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I, 3., 984a; *De Anima*, I, 1, 405a; *fi'n-Nefs*, I, 1, 405a; Walter Kranz, *po aty*, 85; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 18, 20; Karl Vorlender, *Felsefe Tarihi*, I, 45; Ernest Von Aster, *po aty*, 37-38.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, III, 4, 1000b; *De Anima*, I, 1, 404b; Walter Kranz, *po aty*, I, 158-159; Plutarkhos, *po aty*, 160-161.

¹⁹ Walter Kranz, *po aty*, I, 129-130, 138-139, 142.

një trup tepër i imtë²⁰. Kurse Demokriti thotë se fryma përbëhet prej atomeve sferike e të rrafshta që hyjnë në trup përmes frymëmarrjes. Njeriu ka dy frymë: njëra me arsye e tjetra pa arsye. Vdekja sipas tij është jo asgjësim i frymës, por braktisja e trupit prej atomeve²¹.

(2) Ata që pranojnë se fryma është një element i veçantë, i ndryshëm nga trupi. Në krye të këtyre vijnë pitagorianët dhe Platoni. Sipas pitagorianëve, fryma e njeriut që ata e pranojnë si një pjesë të Frymës së Gjithësisë, është e pavdekshme. Fryma ndodhet e burgosur në trup. Çlirimi i saj prej trupit bashkë me vdekjen bëhet e mundur duke realizuar pastrimin moralo-etik në saje të edukimit filozofik, muzikor dhe gjeometrik. Ndërkaq, fryma e cila, pasi s'ka realizuar pastrimin moralo-etik, nuk ka fituar të drejtën për t'u lartësuar në botën hyjnore, sipas pikëpamjes së emigrimit, kalon në një trup tjetër²². Në të njëjtën mënyrë, edhe orfeasit që ishin një komunitet fetar, besonin në pavdekshmërinë e frymës së njeriut dhe në pikëpamjen e emigrimit. Sipas tyre, shpëtimi nga emigrimi është i mundur me anë të adhurimeve fetare²³. Edhe Platoni, duke bërë të vetat pikëpamjet e Pitagoras e të pitagorianëve, pranon se fryma njerëzore është një element hyjnor i rënë nga bota e ideve në trupin e njeriut. Sipas Platonit, fryma është një fundament lëvizjeje si

²⁰ Aristoteles, *De Anima*, I, 1, 404b; *fi'n-Nefs*, I, 1, 405a; Ernest Von Aster, *po aty*, 57; Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 25-26; Walter Kranz, *po aty*, II, 10-11, 3-4; Karl Vorlender, *po aty* I, 59; Plutarkhos, *po aty*, 99.

²¹ Aristoteles, *po aty*, I, 403b, 403a; W. Kranz, *po aty*, II, 35, 30-40; A. Veber, *po aty*, 32; F.A. Lange, *Materializmin Tarihi*, I, 14; Plutarkhos, *po aty*, 158-159, 162, 172.

²² A. Weber, *po aty*, 23-24; E.V. Aster, *po aty*, 25-26; W. Kranz, *po aty*, I, 53, 174-175, 181; M. Hasân en-Neflâr, *Fikretü'l-Ulûhiyye inde Eflâtûn*, 66-67; Ibn Sînâ, *Risâle Ad'bhavijje fi emri'l-me'âd*, 91.

²³ A. Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 221-222; shih Aristoteles, *fi'n-Nefs*, I, 1, 410b.

dhe një element me arsye²⁴. Megjithëse ka një epërsi të caktuar ndaj trupit, prapëseprapë ndikohet prej tij²⁵. Platoni thotë se tek njeriu ndodhen tri frymë: fryma që arsyeton, fryma që zemërohet dhe fryma që kërkon²⁶. Sipas tij, fryma që arsyeton ndodhet në tru, ajo që zemërohet, në zemër dhe fryma që kërkon, ndodhet në mëlçinë e zezë²⁷. Nga këto tri frymë, ajo që ka arsye, është e pavdekshme, kurse dy të tjerat janë të vdekshme²⁸. Fryma e arsyeshme që i vjen njeriut nga bota e ideve, duhet të mbajë nën kontroll dy frymët e tjera²⁹. Sipas Platonit që pati bërë të vetën pikëpamjen e emigrimit, individualiteti i vërtetë i njeriut dhe fryma e tij e arsyeshme që është e pavdekshme mund të ngjiten në lartësinë e Zotit pasi të kalojnë etapa të ndryshme pastrimi³⁰. Sipas disave, Platoni, pikëpamjen se tek njeriu ndodhen tri frymë të ndryshme që përpjesëtojnë tërësinë e vetëdijës njerëzore, e ka marrë prej Pitagoras³¹.

(3) E treta, është pikëpamja e Aristotelit i cili, ndërsa thoshte se fryma nuk është një element lëndor, e pranonte, megjithatë, atë si një fundament emanent (përmbajtës) të lëndës. Aristoteli që e shqyrton frymën brenda shkencave natyrore e që është i pari që ka shkruar një vepër më vete mbi këtë (*De Anima*), e përkufizon atë si *fundamentin* e akteve jetësore të ushqyerjes, ndjeshmërisë dhe arsyetimit si dhe *trajtë* dhe *inteligjenca e parë* e trupit

²⁴ Eflâtûn, *Timaeus*, 46d; F.Copleston, *Plato*, 110.

²⁵ F. Copleston, *po aty*, 111.

²⁶ Eflâtûn, *Devlet*, IV, 436a-445e; F.Copleston, *po aty*, 112-113.

²⁷ Eflâtûn, *Timaeus*, 69d-e, 70a-e, 71d.

²⁸ Eflâtûn, *po aty*, 69c, 41c-42e, 69b.

²⁹ Eflâtûn, *Phaidros*, 246a e në vazhd.

³⁰ Eflâtûn, *po aty*, 249b; shih K.Vorlender, *po aty*, 89; Mahmud Kasim, *Fi'n-Nefs ve'l-akl li felâfiseti'l-Igrik ve'l-Islâm*, 24-28.

³¹ Shih F. Copleston, *Plato*, 112, 120-121; K.S.Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, 32-34.

natyror të gjallë ose në potencë³². Sipas Aristotelit, *fryma është element në kuptimin e trajtës përballë lëndës*. Nuk është trup dhe nuk mund të mendohet që të ekzistojë e veçuar nga trupi³³. Ky filozof pranon se ka tri lloje frymësh:

1. Fryma vegetative (bimore).
2. Fryma animale (shtazore).
3. Fryma humane (njerëzore).³⁴

Gjithashtu, Aristoteli është filozofi që i ka shqyrtuar në mënyrën më sistematike fuqitë e frymës. Sipas tij, fryma vegetative ose ushqyese ndodhet në të gjitha gjallesat. Fuqia e të ushqyerit është fuqia e parë dhe më e përgjithshme e frymës. Rrjedhoja praktike e kësaj fuqie është sigurimi i ushqimit dhe i riprodhimit³⁵. Fryma shtazore, përveç të gjitha fuqive të frymës bimore, zotëron edhe fuqitë e ndjeshmërisë dhe perceptimit, përfytyrimit, iluzionit dhe ëndrrimit, dëshirës dhe lëvizjes. Tek kafshët, në nivelin më të ulët të tyre ekziston shqisa dhe ndjeshmëria e të prekurit, kurse në nivelin më të lartë, mundësia e përfytyrimit ose iluzionit. Pa ndjeshmërinë dhe shqisën e të prekurit që ka rëndësi jetësore, kafshët nuk mund të jetojnë. Shqisa e të prekurit ndien cilësitë e trupave si temperaturën e lartë apo të ulët, thatësinë apo njomësinë, fortësinë apo butësinë³⁶. Shqisa e shijimit që vlerësohet sikur të ishte identike me atë të të prekurit, ndien, me anë të lagështisë që ndodhet domosdoshmërisht në gjuhë, shije të tilla si hidhësinë, ëmbëlsinë, athtësinë, thartësinë e djegësinë³⁷. Si pasojë e nuhatjes më të

³² Aristoteles, *De Anima*, II, 1, 412b, 2, 413b.

³³ Aristoteles, *po aty*, I, 1, 412a, 2, 414a.

³⁴ Aristoteles, *po aty*, III, 3, 429a; III, 7, 413a; për frymën njerëzore Aristoteli përdor terminat *pjesa e arsyeshme e frymës*, *fryma e arsyeshme*, *fryma e logjikshme*.

³⁵ Aristoteles, *po aty*, III, 12, 434a, II, 3, 415a, 416a, 416b.

³⁶ Aristoteles, *po aty*, II, 3, 414b; 10, 422b.

³⁷ Aristoteles, *po aty*, II, 11, 423a; 8, 421a; 10, 422b.

dobët se të kafshëve, njeriu ndien vetëm aromata e këndshme e të pakëndshme. Me që aromata e ndiera me anë të frymëmarrjes në mjediset ajrore dhe ujore, u ngjajnë shijeve, marrin emrat e tyre³⁸. Vetëm se shqisa e shijimit është me e hollë (më e ndjeshme) se shqisa e nuhatjes. Aromata marrin emra të tillë si *e pëlqyeshme*, *e neveritshme*, *djegëse* dhe *e yndyrshme*. Shqisa e dëgjimit percepton tingujt e prodhuar si rezultat i përplasjes mes njëri-tjetrit të trupave të fortë si dhe zërat e kuptim të dalë nga bisedat e njerëzve . Zërat, që ndahen në dy lloje, të hollë (të lartë) e të trashë (të ulët), vijnë në shqisën e dëgjimit me anë të mjedisëve të tilla si uji dhe ajri³⁹. Shqisa e pamjes, me anë të mjedisëve transparente si uji dhe ajri, percepton ngjyrat të bardhë, të zezë apo të ndryshme të trupave të ndriçuar me anë të dritës⁴⁰.

Aristoteli e karakterizon ndijimin si një lloj prekjeje (ndikimi) të ndjeshmërisë së fuqisë së shqisës, si kalimin e saj nga gjendja në potencë në gjendjen praktike. Pra, ndijimi realizohet me anë të një lloj lëvizjeje dhe ndikimi.⁴¹ Fuqitë shqisore ndiejnë (perceptojnë), përveç cilësive të trupave, edhe pakicën a shumicën, ekzistencën apo mosekzistencën e tyre.⁴² Fuqitë ndiesore (shqisore) që ndiejnë cilësitë e pjesshme (të imta), shumë pak gabohen duke ndierë cilësitë që u përkasin atyre vetë.⁴³ Veçanërisht, për realizimin e ndijimit, trupi duhet të ndodhet brenda një hapësire ku mund të veprojnë fuqitë shqisore.⁴⁴ Ndiujimet dhe trajtat e trupit, të realizuara nga fuqitë

³⁸ Aristoteles, *po aty*, II, 8, 421a; 7, 419a; 9, 421a.

³⁹ Aristoteles, *po aty*, II, 7, 419b; 8, 420b; 10, 422b.

⁴⁰ Aristoteles, *po aty*, II, 7, 418a, 419a; 10, 422b.

⁴¹ Aristoteles, *po aty*, II, 6, 418a; 11, 423b, 5, 416b.

⁴² Aristoteles, *po aty*, III, 4, 429b; 9, 412b.

⁴³ Aristoteles, *po aty*, II, 5, 417b; III, 3, 427b, 428b.

⁴⁴ Aristoteles, *po aty*, III, 3, 428a.

shqisore mbeten një farë kohe të fshehura në organet e këtyre fuqive shqisore.⁴⁵ Ngacmuesit e fuqishëm, ashtu siç mund t'i prishin organet e fuqive shqisore, mund të bëhen edhe shkaktarë për vdekjen e gjallesës. Po ashtu, fuqitë shqisore, pas ngacmimeve të fuqishme e intensive, nuk janë në gjendje t'i ndiejnë ngacmuesit më të dobët.⁴⁶ Krahas cilësive trupore-materiale, shqisat përceptojnë dhe njohin edhe gjendjen e atyre cilësive në prehje ose në qetësi, numrin dhe sasinë e tyre.⁴⁷

Pas pesë shqisave, Aristoteli bën fjalë edhe për një shqisë të gjashtë që e quan *shqisë të përbashkët*, e cila i sinkronizon ndijimet, e cila vepron si një natyrë e përbashkët mes tyre e na jep mundësi të konkludojmë se ky trup i verdhë është i hidhur, ky trup i bardhë është i ëmbël, etj.⁴⁸

Pas pesë shqisave dhe shqisës së përbashkët, vjen fuqia e përfytyrimit. Për përfytyrimin, i cili është një lloj ndijimi jomaterial, nuk është e domosdoshme që trupi që do të përfytyrohet, të ndodhet pranë fuqisë shqisore përkatëse. Me që trajta e përfytyruar ka lidhje me shqisën e pamjes që realizohet vetëm në prani të dritës, fuqia e përfytyrimit (e fantazimit) e ka marrë emrin nga *phantasia* që do të thotë *dritë*. Përfytyrimi i lindur nga ndijimi praktik, zë vend mes fuqive ndiesore-shqisore dhe arsyetuese. Megjithëse përfytyrimi është i ndryshëm prej arsyetimit (mendimit, meditimit), pa përfytyrim nuk mund të arsyetohet (mendohet, meditohet). Nisur nga kjo, fuqia e përfytyrimit është mundësia që na ndihmon për të gjykuar drejt apo shtrembër. Sipas Aristotelit që sheh një marrëdhënie të detyrueshme mes tri fuqive të frymës animale (shtazore), për përfytyrimin është e domosdoshme

⁴⁵ Aristoteles, III, 1, 425b.

⁴⁶ Aristoteles, II, 11, 424a; III, 3, 429a.

⁴⁷ Aristoteles, *po aty*, II, 6, 418a.

⁴⁸ Aristoteles, *po aty*, III, 2, 426b; 1, 425b.

shqisa, kurse për arsyetimin, përfytyrimi.⁴⁹ Me thënien se përfytyrimi shqisor ekziston në të gjitha gjallesat, Aristoteli ka bërë të qartë anasjelltas se njerëzit kanë përfytyrime të vullnetshme. Në mënyrë të veçantë, fuqia e përfytyrimit ka të bëjë edhe me ndjenjën e frikës e të sigurisë. Prandaj ndodh që, kur njeriu përfytyron diçka të frikshme ose të sigurtë, përfytyrimi mund të shkaktojë tek ai gjendjen e frikës apo të sigurisë.⁵⁰ Mësimi përmendësh dhe kujtimi janë një nivel i përparuar i përfytyrimit. Për të kujtuar, është e domosdoshme që mes gjërave të ekzistojnë *ngjashmëri, ndryshime dhe bashkëndodhje*. Nisur nga kjo, kujtimi është një lloj *asociacioni*.⁵¹ Fuqitë dhe aktet (shfaqjet praktike të tyre) për të cilat bën fjalë Aristoteli, janë gjendjet kalimtare e të ndërrueshme të frymës, kurse fryma vetë është fundamenti i mundësive dhe akteve në fjalë.⁵²

Aristoteli nuk bën fjalë haptaz për *frymën humane (njerëzore)* apo, e quajtur ndryshe, *për frymën që flet, për frymën e kafshës që flet*. Vetëm se për arsyen (mendjen), ai thotë se ajo është një element që s'prishet. Nisur nga kjo, edhe sikur fryma të ndikohet prej ndryshimeve trupore, mendja, në qenien e vet, nuk ndikohet prej trupit dhe është më tepër *hyjnore, metafizike* e ndodhet vetëm tek njerëzit. Mendja dhe arsyeja ose *fuqia reflektuese e teorizuese* nuk janë organike dhe janë të ndryshëm prej trupit. Gjithashtu, pjesa e mençur e frymës që është vendi i trajtave në potencë, që u ngjet e i pranon ato, nuk është identikja e trajtave që i mendon. Mendja që e njih çdo gjë në nivel të arsyeshëm (racional), duhet të jetë elementare (e thjeshtë dhe homogjene). Kur mendja njih praktikisht

⁴⁹ Aristoteles, *po aty*, III, 3, 427b; 428a-b, 429a.

⁵⁰ Aristoteles, *po aty*, III, 3, 427b; 11, 434a.

⁵¹ E. Briéher, *Felsefë Tarihi*, I, 186-187; F. Copleston, *Aristoteles*, 86; M.O. Nexhâtî, *el-Idrâkî'l-hissî inde Ibn Sinâ*, 204.

⁵² Aristoteles, *De Anima*, II, 2, 413b.

ato që do të njohë me arsyetim, njih edhe ekzistencën e vet. Sepse, ashtu si çdo gjë që njihet me rrugën e mendjes (arsyetimit), edhe vetë mendja me rrugën e mendjes (arsyetimit) njihet. Veçanërisht ai thotë: "Në çdo gjë që nuk është materiale, njohësi dhe i njohuri janë një."⁵³

Filozofët dhe hulumtuesit që u kanë kushtuar vëmendje këtyre parashtrimeve të Aristotelit mbi *fuqinë arsyetuese e reflektuese* e që kanë ardhur pas tij, kanë arritur në përfundimin se me këtë fuqi ai ka pasur parasysh, ka shënuar *frymën njerëzore*. Veçanërisht kanë thënë se shpesh mendja (arsyeja) dhe fryma folëse (njerëzore) kanë të njëjtin kuptim.⁵⁴

Sipas Aristotelit, ndërsa fuqia arsyetuese njih realitetet që janë të dhëna provuese, shqisat njohin vetëm cilësitë që ndihmojnë për ta njohur realitetin.⁵⁵ Akti ose puna themelore e mendjes është që të mendojë, të arsyetojë, me fjalë të tjera, të ngrejë një mocion. Mendimi (arsyetimi) përfshin brenda tij, në një aspekt, informacionin (të dhënë) e përfytyruar e, në një aspekt tjetër, informacionin kategorik. Kjo fuqi siguron që të mendohen trajtat në përfytyrim. Fuqia mendore (arsyetuese), gjatë njohjes së koncepteve, nuk gënjehet. Por mund të gënjehet në mocionet e bëra me anë të koncepteve. Për rrjedhojë, konkluzioni i drejtë apo i gabuar është i vlefshëm për mocionet. Veçanërisht, mendja, kur arrin të konceptojë gjërat tepër abstrakte, ato që janë më pak abstrakte i koncepton shumë lehtë.⁵⁶

⁵³ Aristoteles, *po aty*, I, 4, 408b; II, 3, 413b; III, 3, 429a; 4, 429b, 430a.

⁵⁴ Shih Ibn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâshi Kitâbi'n-nefs*, 89; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefîje*, 340; K. Vorlender, *Felsefe Tarîhi*, I, 163-164; G. Sarton, *Târîhu'l-ilm*, vëll. III, 310, shën. 34.

⁵⁵ Aristoteles, *De Anima*, I, 1, 402a; III, 4, 429b.

⁵⁶ Aristoteles, *po aty*, III, 427b, 428b; 4, 429b; 6, 430b, 7, 431b.

Në botëkuptimin e Aristotelit, fryma, duke ndjerë (përceptuar) diçka me anë të fuqive ndiesore (shqisore), ndien nga ajo gjë, në të njëjtën kohë, edhe kënaqësi apo vuajtje. Kështu, fryma, pasi të ketë dhënë një konkluzion mbi atë gjë që e përceptoi apo e ndjeu, kërkon ose të largohet prej saj, ose të afrohet tek ajo e ta përvetësojë. Sipas tij, në se kënaqësia apo vuajtja, e mira apo e keqja, e bukura apo e shëmtuara ndodhen bashkë, bashkëshoqërohen me aktin e fuqive ndijimore (përceptimore), edhe kërkesa për gjërat që bëhen objekt i këtyre vlerësimeve, u përket fuqive në fjalë. Edhe sikur natyrat t'i kenë të ndryshme, madje, fuqia e vullnetit me fuqinë e ndijimit (përceptimit) nuk ndahen prej njëri-tjetrit. Trajtat që ndodhen në frymën e njeriut zenë vendin e ndijimit dhe, sapo që njeriu të bëjë një gjykim mbi këto trajta, i kërkon apo mund të mos i kërkojë sendet që u përgjigjen atyre. Vetëm se ky informacion që e kalon njeriun në veprim, është një informacion i pjesshëm. Lëvizja e një kafshe bëhet për një qëllim. Kurse qëllimi bashkëshoqërohet me informacionin dhe vullnetin. Pra, fundamenti i veprimit është *informacion* dhe *vullnet*. Sipas kësaj, fuqia nxitëse (motivuese, shtytëse, lëvizëse) është vullneti dhe mendja (arsyeja). Kjo mendje (arsye) që përcakton qëllimin në fjalë, për nga të qenit fundament për lëvizjen, është *mendje (arsye) praktike*. Sepse çdo vullnet lind nga një qëllim, kurse gjëja që bëhet objekt i vullnetit, është fundamenti i mendjes (arsyes) praktike, fillimi i veprimit dhe fundi i fuqisë së të menduarit (të arsyetuarit). Pavarësisht nga çdo gjë, vullneti shoqërohet me përfytyrimin. Vetëm se përfytyrimi që i përket njeriut, është përcaktuar me anë të mendimit (arsyetimit). Te gjallesat e tjera veç njeriut, përfytyrimi varet prej ndijimeve. Prandaj ndodh që njerëzit me mendje të dobët sillen sipas përfytyrimeve të mbështetura thjesht në ndijimet. Me që përfytyrimi i mbështetur në

mendimin (arsyetimin) ndodhet vetëm tek njeriu, edhe përplasja mes kërkesave ndodhet vetëm tek ai.⁵⁷

Sipas Aristotelit, fuqia e mendjes (arsyes), përballë informacionit logjik, mund të ndodhet në gjendje *fuqie*, *shprehje* dhe *veprimi*. Gjendja e shprehisë është kalimi i mendjes nga fuqia në veprim dhe rikthim në gjendjen e mëparshme.⁵⁸ Veçanërisht Aristoteli bën fjalë edhe për një tjetër mendje (arsye) që ai e quan *mendje (arsye) aktive* e tillë që është e veçantë, e pafillim dhe e pafund, e që mendon e arsyeton pandërprerë, pa të cilën ne nuk do të mund të mendonim (arsyetonim). Ja, pra, për çështjen se ç'është kjo *mendje aktive* mendimtarët pasardhës kanë parashtruar pikëpamje të ndryshme. Dikush ka pretenduar se mendja aktive është vetë fryma, dikush se është Zoti e, dikush, se është një qenie mes Zotit dhe frymës.⁵⁹ Por ç'e do se fakti që Aristoteli sheh një marrëdhënie të detyrueshme mes përfytyrimit, mendimit dhe arsyetimit, e bën të vështirë që mendja aktive për të cilën flitet në veprën e tij *De Anima*, të interpretohet si një qenie jashtë frymës. Po ashtu, kur shqyrtohet pikëpamja mbi ëndrrën në artikujt që përmbahen në veprën *Parva Naturalia* (Natyra e Vogël), kuptohet se filozofi Aristotel e sheh të pamundur që frymës së njeriut t'i vijë informacion prej ndonjë burimi metafizik.⁶⁰

⁵⁷ Aristoteles, *po aty*, III, 3, 429a; 7, 431a; 9, 432b-433a; 10, 433b; 11, 434a.

⁵⁸ Aristoteles, *po aty*, II, 5, 417a-b.

⁵⁹ Shih «skender el-Arfordisî, *Makale fi'l-akl*, 34; Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 24-27; Ibn Sinâ, *et-Ta'likât 'alâ havâshi Kitâbi'n-nefs*, 91-93; *Itbbâtü'n-nubuvât*, 52; Ibn Rüfld, *Telhîs Kitâbi'n-nefs*, 88-89; Mahmûd Kâsim, *Nadharijjetü'l-Marife inde Ibn Rüşd*, 5-7; I. Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-Islâmijje*, I, 181; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ'da al-Aklü'l-Faal'm Kökleri", *İbn Sînâ Armağanı*, 669; Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-felsefijje*, 314-318, 339-340; Emile Briéher, *Felsefe Tarihi*, I, 188; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, 74; F. Copleston, *Aristoteles*, 88-89; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 187-188.

⁶⁰ Lidhur me ëndrrën dhe informacionin e fshehtë, Aristoteli thotë kështu: "Gjumi është mungesa e ndijimit. Kurse ëndrra është një trajtë e buruar

Ashtu si në çështjen e mendjes aktive, sipas Aristotelit, edhe të qenët e frymës e vdekshme apo e pavdek-

prej fuqisë së përfytyrimit e cila, e mbetur pa ngacmime në kohën e gjumit, aktivizohet më shumë. Shkak i këtij aktivizimi janë mbetjet e gjurmëve të ngacmimeve të organeve të shqisave edhe për një kohë pas mënjanimit të sendeve përkatëse e të veprimit të tyre mbi ato organe. Për shembull, pas shikimit të diellit, po të kthehen sytë në hije, për një farë kohe nuk shihet asgjë. Sepse veprimi i rrezeve të diellit në sy mbetet për një periudhë kohe. Pasi të shihet gjatë mbi një ngjyrë të vetme, trupat e parë pas kësaj do të duken, për një farë kohe, sikur të ishin të gjithë të asaj ngjyre. Ndodh që pas bubullimës së fortë të një rrufeje të mbetemi një kohë si të shurdhët ose, pas veprimit të një arome të fortë, të mos mundim t'i dallojmë aromat e tjerat. Të gjitha këto tregojnë hapur se ndijimet dhe perceptimet lenë mbi ne një sërë ndikimesh apo gjurmësh. Ja, pra, këto ndikime të jashtme na ndihmojnë të kuptojmë që përfytyrimi i ka ngulitur ato dhe i nxjerr në shesh në një kohë të përshtatshme si dhe na japin ne një ide lidhur me këtë çështje. Atëherë themi se ëndrrat janë ndijimet e mëparshme ose, e thënë më hapur, janë trajta mendimi të atyre ndijimeve, të krijuara në variacione të ndryshme nga ana e përfytyrimit. Disa herë edhe ndjeshmëria e organeve të trupit ndikon mbi formimin e ëndrrës. Për shembull, në se dikush bërtet me të madhe ose këndon gjeli, ai që po fle sheh në ëndërr se bie rrufeja. Në se në gjuhë i pikohet diçka, sheh në ëndërr se po ha mjaltë ose diçka të shijshme. Ose, në se i afrohet zjarr pranë trupit, sheh sikur po digjet. Por shkak për të parë ëndërr bëhen edhe prijet apo gjërat që pret njeriu. Bie fjala, i dashuruar sheh në ëndërr të dashurën, kurse i frikësuar sheh atë që e ka frikësuar dhe se po përpiqet të mbrohet prej tij. Në të vërtetë, shumica e gjërave që shohim në ëndërr, janë gjëra që i dëshirojmë ose që i mendojmë për një kohë të gjatë. Ja, pra, këto janë shkaqet dhe e vërteta e ëndrrave. Disa herë, një pjesë e shkaqeve krijon mundësinë e vlerësimit të ëndrrës. Për shembull, mjekët, duke shqyrtuar ëndrrat e pacientëve, përfitojnë prej tyre për diagnostikimin dhe mjekimin e sëmundjes. Kur njihen ngacmimet dhe situatat vetiake që rrethojnë ëndrën, interpretimi i saj bëhet i mundur. Interpretuesit e aftë të ëndrrave marrin parasysh dhe shqyrtojnë ngjasimet mes ëndrrave si dhe marrëdhëniet e njeriut që ka parë ëndrën, me mjedisin që e rrethon. Të gjitha këto nuk e miratojnë dhe nuk shtyjnë të pranohet pikëpamjen e përhapur se ëndrra është frymëzim i ardhur personit prej Zotit. Shpesh del se të ashtuquajturat ëndrra të frymëzuara i shohin njerëz krejt të thjeshtë ose edhe të trashë apo nevrastenikë. Mendja nuk mund ta pranojë që pikërisht njerëz të tillë ka zgjedhur Zoti për t'u dhënë informacion apo frymëzim." (I. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-Islâmiye*, I, 92-95; veçanërisht shih M.O. Necâtî, *el-Idrâku'l-bissî inde Ibn Sinâ*, 136-138, 208). Kurse Avicena i konsideron ëndrrat si argumente të komunikimit të natyrshëm të frymës, jashtë funksioneve të saj, me Zotin. (shih Ibn Sinâ, *et-Talikât*, 83).

shme është një çështje e diskutueshme. Disa mendimtarë thonë se, sipas tij, fryma është e vdekshme, kurse disa të tjerë, se fryma është e vdekshme, kurse mendja, e pavdekshme, e amshuar.⁶¹

Edhe pikëpamjen stoiciste dhe neoplatoniste mbi frymën, që, në një aspekt, zë vend në filozofinë helenistike, një përzjerje, kjo, e filozofisë greke me kulturat lindore, mund ta vlerësojmë brenda mendimit grek. Zenoni, themeluesi i stoicizmit, e pranon frymën si një pjesë të Frymës së Gjithësisë. Që të dyja janë trupore (materiale). Ajo që ai e quan *fryma e gjithësisë*, është si zjarri i Heraklitit. Me vdekjen bashkë, frymët e mira do të marrin pjesë në Frymën e Gjithësisë, kurse frymët e këqia do të asgjësohen.⁶² Po kështu, sipas Epikurit, fryma e njeriut është krejtësisht një gjë trupore (materiale).⁶³

Sipas Plotinos-it (205-270 e.r.), themeluesit të neoplatonizmit, në fillim ekziston *Njëshi*. Nga *Njëshi* shpërthejnë (burojnë) *Arsyeja e Përgjithshme* dhe *Fryma e Përgjithshme* që është Fryma e Gjithësisë. Të gjitha frymët e njerëzve përmbahen (janë emanente) në këtë Frymë të Përgjithshme. Frymët njerëzore, duke shpërthyer nga Fryma e gjithësisë, hyjnë në trupin e përshtatshëm për veten e tyre. Kjo situatë nuk e prish tërësinë e Frymës së Gjithësisë. Fryma e Gjithësisë ekziston edhe në vetvete, edhe në të gjithë njerëzit. Frymët njerëzore që janë nga një pamje më vete të Frymës së Gjithësisë, janë si zërat (tingujt) që dëgjohen nga një burim i vetëm. Sipas Plotinosit, pasi vdes njeriu, fryma e mirë hyn në Frymën e Për-

⁶¹ Ibn Sînâ, *et-Talîkât 'alâ Havâshî Kitâbi'n-nefs*, 94; E.V. Aster, *po aty*, 173; A. Weber, *po aty*, 74; F. Copleston, *Aristoteles*, 87; G. Sarton, *po aty*, vëll. III, 199, shën. 25; Ebû Rîde, *po aty*, 342.

⁶² Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, I, 49, 51; shih Plutarkhos, *el-Âran't-tabîÿje*, 107, 158-159, 162-164; E.V. Aster, *po aty*, 184-185; A. Weber, *po aty*, 82-84; K. Vorlender, *po aty*, I, 185; F.A. Lange, *Materyalizim Tarîhi*, I, 59.

⁶³ F.A. Lange, *po aty*, I, 65; shih J.H. Randal dhe J.J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, 138.

gjithshme, kurse fryma e keqe, në bazë të domosdoshmërisë së drejtësisë së përgjithshme, përsillet nëpër trupa të tjerë gjersa të realizojë pastrimin (purifikimin) e tij moral. Në këtë mënyrë, Plotinosi beson në domosdoshmërinë dhe paevitueshmërinë e emigrimit.⁶⁴

Siç dihet, pikëpamjet mbi frymën të mendimit grek, me përkthimin drejtpërdrejt ose tërthorazi të teksteve filozofike greqishte në arabisht, kanë ndikuar në një masë të caktuar mbi pikëpamjet e mendimtarëve islamë mbi çështjen në fjalë. Mënyra dhe përmasat e këtij ndikimi janë jashtë kufijve të këtij punimi. Megjithatë, njohja e ndikimit të teksteve filozofike në fjalë, veçanërisht e veprës *De Anima* të Aristotelit, është e domosdoshme.⁶⁵

D - Mendimi islam

Pikëpamjet e mendimit islam lidhur me çështjen mund të shqyrtohen në tre grupe sipas shkollave kelmiste, mistike dhe filozofike që përfshihen në këtë mendim. Veçanërisht është e domosdoshme në fillim të preken konceptet *frymë*, *mendje* dhe *shpirt* sipas *Kur'anit* dhe *haditheve* për faktin se këto përbëjnë shkakun e lindjes së mendimit islam.

1. Fryma, mendja (arsyeja) dhe shpirti në Kur'an dhe në hadithe

⁶⁴ Shih Gassân Hâlid, *Eflûtin*, 114-121, 127-139, 139-140, 173-174, 167-169, 180-184; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, 49-116.

⁶⁵ Për përkthimet arabisht dhe ndikimet e veprës *De Anima*, shih M. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 188-192.

Në Kur'an, përjashtuar në dy raste për Zotin,⁶⁶ fjala *frymë* (*nefs*) është përdorur gjithmonë për njeriun dhe në kuptimin e njeriut. *Fryma* apo në shumës *frymët* janë përdorur, në shumicën e rasteve, në kuptimin *unë, vetë, vetë ai, vetë ne, vetë ata*⁶⁷ ose në kuptimin *person, dikush*.⁶⁸ Ndonjëherë haset të ketë pohuar kuptimin *natyra dhe lloji njerëzor*.⁶⁹ Në mënyrë të veçantë, përshkrimet e bëra në Kur'an për ringjalljen dhe jetën e pasme, aludojnë për amshueshmërinë (eternitetin) e frymës. Mirëpo në Kur'an nuk është mjaft e qartë në se në konceptin *frymë* përmbahet apo jo trupi i njeriut. Nisur nga kjo, duket se është e pamundur të flitet për një diferencim të qartë *frymë - trup* në Kur'an. Po kështu, edhe termi *frymë* (*nefs*) i përdorur në hadithe, ka kuptimin *unë, vetë unë, person*.⁷⁰

Termi *mendje, arsye* (*akl*) në Kur'an përdoret gjithmonë si folje në trajtën *mendim, arsyetim; mendoj, arsyetoj*. Mendimi apo arsyetimi shihen si aftësi e lartë e njeriut për të njohur dhe ditur dhe në Kur'an njerëzit ftohen të arsyetojnë mbi çdo ajet-argument të Zotit. Veçanërisht njerëzit aty qortohen pse s'arsyetojnë dhe bëhet e ditur se, kur të arsyetojnë, kanë për ta kuptuar të vërtetën.⁷¹ Në të njëjtën mënyrë, edhe në hadithet, kjo fjalë, përgjithësisht, përdoret në kuptimet *të marrësh njohuri, të mësosh, të bëhesh i vetëdijshëm, të japësh kontribut*.⁷²

⁶⁶ *Kur'ani*, 5/116; 6/12.

⁶⁷ *Kur'ani*, 4/179; 5/116; 7/205; 18/6; 26/3; 2/130; 4/110; 27/92; 47/38; 16/111; 17/25; 2/54; 4/29; 53/32; 66/6; 7/23; 3/69; 4/113; 66/123; 9/88, 11; 16/33; 41/53.

⁶⁸ *Kur'ani*, 2/48, 286, 281; 39/70; 29/15; 3/30; 13/42; 18/74; 10/100; 31/34.

⁶⁹ *Kur'ani*, 4/1; 7/189; 39/6; 16/72; 42/11; 30/21.

⁷⁰ *Shih Buhârî*, diyât, 6; kader, 9; *Muslim*, imân, 178; misâfirîn, 189; *Musned*, I, 3; II, 309, 175, 349.

⁷¹ *Kur'an*, 2/75, 44, 73; 3/188; 12/2; 67/10; 29/35; 16/12; 21/10, etj.

⁷² *Shih Buhârî*, hajd, 6; haxh, 83, 146; *Muvattâ*, salât, 34; *Ebû Dâvûd*, hudûd, 17; *Nesêi*, kasâme, 34, 38.

Fjala *shpirt* (*rûh*) në Kur'an përshkohet gjithmonë në njëjës në trajtat *rûh*, *rûhu'l-kuds* dhe *er-rûh* / *shpirt*, *shpirti i shenjtë* dhe *shpirti*. Në Kur'an kuptohet se, sipas tij, shpirti është një qenie jomateriale. Po të mbahet parasysh se, pas krijimit të trupit, këtij i fryhet shpirt prej atij që quhet *Rûhu'l-Kuds*, *Shpirti i Shenjtë*, engjëlli *Xhebrail*, i cili i ka sjellë revelacionin profetit Muhammed, kuptohet se shpirti është një engjëll ndërmjetës mes Zotit dhe njeriut, i cili i siguron njeriut ekzistencën dhe dijen. Fjala *shpirt* në Kur'an kurrë nuk përdoret për të emërtuar Zotin apo njeriun.⁷³ Nisur nga kjo, M. Hamdi Jazër dhe D.B. Macdonald bëjnë të ditur se fjala *shpirt* që përshkohet nëpër ajetet kur'anore, nuk ka kuptimin e *frymës* apo *egos njerëzore*. Veçanërisht D.B. Macdonald sqaron se *rûhu'l-kuds* / *shpirti i shenjtë* është një fjalë e hyrë në arabisht nga jashtë, se fjala *rûh* që ekzistonte në vjershërimin arab para islamizmit, nuk ka qenë përdorur as në kuptimin *spirit*, madje.⁷⁴

Kurse në hadithet, në ndryshim nga Kur'ani, *rûh* / *shpirti* përdoret edhe në shumës (*ervâh*), edhe për njeriun. Disa herë në hadithet haset përdorimi i kësaj fjale duke iu atribuar Zotit në trajtat *rûhu'llah*, *rûhu'r-rahman* (si trajta emfatike të pazbërthyeshme, për pasojë, edhe të papërkthyeshme - përkth.). Në hadithet ku ndodhet fjala *rûh* / *shpirt* me kuptimin *fryma njerëzore*, duket qartë diferencimi *frymë-trup* ose *shpirt-trup*.⁷⁵

2. Fryma, mendja (arsyeja) dhe shpirti në mendimin kelamist dhe mistik

⁷³ *Kur'ani*, 16/2; 42/52; 97/4; 7/54; 70/4; 78/83; 15/29; 38/72; 32/9; 19/18; 21/91; 66/12.

⁷⁴ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 3202-3203; D.B. Macdonald, "The Development of The Idea of Spirit in Islam", *Moslem World*, 22 (1966) 26, 28, 30.

⁷⁵ Shih *Buhârî*, *enbiyâ*, 3, 47; *'itisam*, 3, 8; *megâzî*, 8; *tefsîru sûre*, 18; *Müslim*, *cennet*, 75; *sayd*, 60; *Müsned*, II, 84; III, 368.

Në mendimin kelamist dhe mistik nuk mund të bëhet fjalë për ekzistencën e një pikëpamjeje sistematike mbi frymën ashtu si në filozofi. Siç është shprehur edhe Avicena vetë,⁷⁶ kelamistët (teologët) mu'tezilitë dhe esh'aritë janë të opinionit se fryma njerëzore është një element lëndor. Veçanërisht, sipas kelamistëve, fryma dhe shpirti janë identikë, janë e njëjta gjë.⁷⁷ Maturidiu (Ebu Mansur el-Maturidi, vd. 944 e.r.) thotë për mendjen se ajo është një fundament që koncepton të vërtetat e gjërave, që diferencon të shëmtuarën nga e bukura dhe të dëmshmen nga e dobishmja, që koncepton besimin fetar.⁷⁸

Në mendimin mistik vihet re se bëhet më tepër *diferencimi frymë-shpirt* dhe mendje (arsye)-dëshirë që janë shfaqjet konkrete të tyre, se sa *diferencimi frymë-trup*. Në sistemin e këtij mendimi tregohet interes dhe preokupim jo për karakterin e frymës, por për edukimin e saj. Sipas mendimit mistik, fryma (*nefs*) është burimi i të këqiave, kurse shpirti (*ruh*), burimi i të mirave. Ndërsa lavdërohet mendja (arsyeja) si dhunti e Zotit, ndjekja e dëshirave të ulta të frymës përbuzet e shahet. Ç'është e vërteta, shpirti dhe fryma për të cilat bëhet fjalë këtu, janë i njëjti element. Nisur nga kjo, *shpirti* konsiderohet *fryma e edukuar*, kurse *fryma* konsiderohet *shpirti i paedukuar*. *Fryma e njeriut*, sipas shkallëve të përsosjes në aspektin *moralo-etik*, emërtohet *emmâre / e përvur*, *mulhime / e frymëzuar*, *levvâme / e ngacmuar*, *mutmainne / e qetësuar*. Kurse *mendja (arsyeja)* që është e domosdoshme në aspektin besimor dhe moralo-etik, *sipas dijeve të ndryshme që zotëron*, ndahet në

⁷⁶ Ibn Sînâ, *Fi Sirri'l-kader*, 305; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha*, 183.

⁷⁷ Shih Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *el-Emed*, 152; Irfan Abdulhamid, *el-Felsefetu'l-Islamijje*, 98-100; Ali Samî Neshshâr, *Nesh'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-Islâm*, I, 478-499; Abdurrahman Bedevî, *Medhâbibü'l-Islâmijjin*, I, 254-255; I. Medkûr, *fi'l-Felsefeti'l-Islamijje*, I, 125-126; T.J.De Boer, titulli "soul" (Islam), E.R.E., XI, 745; shih Kasim Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 150-151.

⁷⁸ Mâturîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 4, 10-11.

kategorizime të tilla si *fitrî* / e *zakonshme*, *huxhxhet* / *argumentuese*, *texhrubî* / *me përvojë*.⁷⁹

3. Fryma, mendja (arsyeja) dhe shpirti te filozofët islamë

Pas përkthimit në arabisht të teksteve filozofike greke e, veçanërisht, të veprës *De Anima* të Aristotelit, krahas kelamistëve e mistikëve, edhe mes filozofëve janë parashtruar pikëpamje më përfshirëse e të plota mbi frymën. Mendojmë se, me që i interesojnë çështjes sonë, do të ishte e dobishme të përcillnim këtu në mënyrë të përmbledhur, lidhur me çështjen, pikëpamjet e filozofëve islamë paraibnisinaianë.

Pikëpamja mbi frymën e Kindit (Jakub b. Is'hak el-Kindi, vd. 866 e.r.), filozofit të parë islam, është eklektike. Në shkrimet e tij filozofike Kindi u jep vend edhe përkufizimeve aristoteliane⁸⁰ të frymës, edhe atyre pitagoriane e platoniane.⁸¹ Po kështu, mund të thuhet se në themel të pikëpamjes moralo-etike të Kindit qëndron pikëpamja platoniane mbi frymën.⁸² Fundja, edhe Kindi vetë është i opinionit se mes pikëpamjeve mbi frymën të Platonit dhe Aristotelit nuk ka ndonjë kontradiktë.⁸³ Në çështjen e fuqive të frymës⁸⁴ e të mendjes (arsyes), në themel, Kindi mbetet i lidhur pas Aristotelit.⁸⁵ Krahas pikëpamjes eklektike mbi frymën, Kindi ka pikëpamje të

⁷⁹ Shih Hâris el-Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmu'l-Kar'ân*, 201-209; Hakîm Tirmidhî, "Kitâb al-Aql Wa'l-Hawa", *Şarkiyat Mecmuası*, V (1964), 119 etj.; *Bejânû'l-fark*, 74, 76, 80-81, 83, 96; Huxhvirî, *Keshfî'l-mahcûb*, 309, 312-313, 322-323; Abdulkërim Kushejrî, *Kufleyri Risâlesi*, 182-184; Ebû Serraxh Tûsî, *el-Luma'*, 554-555.

⁸⁰ Kindî, *Fî Hudûdi'l-esbya ve rusûmihâ*, 165, 172-173.

⁸¹ Kindî, *el-Kavl fî'n-Nefs*, 273-280.

⁸² Shih Kindî, *Risâle fî'l-Hîle li def'i'l-abzân*, 7, 11.

⁸³ Kindî, *Kelâm fî'n-Nefs*, 281-282.

⁸⁴ Kindî, *Risâle fî Mâhijeti'n-nevim ve'r-ruyâ'*, 229, 294-300.

⁸⁵ Kindî, *Risâle fî'l-Akl*, 353-358; *Fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 155; veçanërisht shih Macit Fahri, *Islâm Felsefesi Taribi*, 75; Ebû Rîde, *Resâilil-Kindî el-Felsefije*, 346.

posaçme për të lidhur me përkufizimin, shkaqet dhe interpretimin e ëndrrës.⁸⁶

Kurse Fahrudin Raziu (vd. 1210 e.r.) shihet se përqafon pikëpamjen tripjesëshe mbi frymën të Platonit. Ashtu si te Platoni, edhe Raziu, pikëpamjen e tij moralotike e ngre mbi pikëpamjen mbi frymën. Në të njëjtën mënyrë, Raziu i jep frymës një vend epror ndaj trupit.⁸⁷ Raziu bën fjalë për dy fuqi themelore të frymës njerëzore: mendjen (arsyen) dhe dëshirën. Sipas tij, këto dy fuqi të frymës janë plotësisht antagonistë të njëri-tjetrit. Raziu që i njeh përparësi mendjes (arsyes) ndaj dëshirës që ka kuptimin e pasioneve të ulta të frymës, kërkon që gjithmonë të parapëlqehet mendja (arsyeja) e njeriu të shmanget e largohet prej dëshirave.⁸⁸ Shkurt, edhe Raziu pranon se fryma është një element i veçantë prej trupit dhe se pas vdekjes mbetet e amshuar.⁸⁹

Pikëpamja mbi frymën e traktateve me titull "Ihvânus'-Safâ" shkruar prej një grupi intelektualësh, ashtu si edhe tek Kindi, është eklektike. Autorët, duke pranuar se ekzistenca e frymës është një element i veçantë prej trupit dhe se ka ardhur në trup nga bota metafizike, kanë bërë të tyret pikëpamjet platoniane.⁹⁰ Veçanërisht, autorët në fjalë, që pranojnë edhe pikëpamjen e Plotinosit "Njëshi, Mendja dhe Fryma e Përgjithshme", thonë se fryma njerëzore që është e pjesshme (fragmentare), është një fuqi e Frymës së Përgjithshme ose e Frymës së Gjithësisë. Pas ndarjes nga trupi, fryma e njeriut, në se e ka

⁸⁶ Shih Kindî, *Risâle fî Mâbijeti'n-nevim ve'r-ri'ÿâ*, 203, 294-300; 302-308; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 200-201.

⁸⁷ Râzî, *et-Tibbu'r-rubânî*, 27-28, 39.

⁸⁸ Râzî, *po aty*, 20-25.

⁸⁹ Râzî, *po aty*, 95-96.

⁹⁰ Ihvânu Safâ, *Resâil*, I, 75, 235, 260; II, 18-19, 59, 379-380; III, 290; IV, 182, 184-185.

realizuar pastrimin moralo-etik, hyn në Frymën e Përgjithshme, në se jo, mbetet në botën materiale.⁹¹ Autorët e "Ihvanu Safa" që i mbeten besnikë Aristotelit në lidhje me fuqitë përceptuese-njohëse të frymës, në ndryshim nga Aristoteli, pranojnë se fryma profetike mund të marrë frymëzim dhe revelacion me anë të fuqisë së mendimit.⁹² Veçanërisht shihet se frymët në këtë vepër klasifikohen ndryshe nga Platoni dhe Aristoteli. Sipas këtij klasifikimi të bazuar në gjerësinë e fuqive të zotëruara, frymët radhiten në hierarkinë që nis me frymën më të ulët, atë vegjetative (bimore) e ngjitet gjer te fryma më e lartë, ajo profetike apo e dinjitetit engjëllor.⁹³ Veçanërisht këtu na duhet të sqarojmë se në pikëpamjen mbi frymën të traktateve në fjalë që u mbeten besnikë pikëpamjeve mbi frymën të Platonit, Aristotelit dhe Plotinit, duken disa kontradikta. Pikëpamja mbi frymën e Farabiut (Ebu Nasr el-Farabi, vd. 950 e.r.) i cili është në pozitën e mësuesit të Avicenës, sipas Kindit, Raziut dhe Ihvanu-s-Safasë është më sistematike. Pikëpamja mbi frymën e Farabiut është si vazhdim i pikëpamjes së tij metafizike. Po kështu, shihet se ai edhe pikëpamjet e veta moralo-etike dhe politike i ka mbështetur mbi pikëpamjen metafizike dhe atë mbi frymën. Në epiqendër të pikëpamjes metafizike të Farabiut ndodhet një Zot që e njih vetveten (*akl, âkil, ma'kul* / mendja, i ditur, i logjikshëm). Sipas botëkuptimit të tij mbi burimin e vlerave diturore-materiale, nga Zoti kanë buruar dhjetë mendje (arsye) dhe nëntë qiej. Çdo qiell ka trupin dhe frymën e vet. Ja, pra, brenda këtij botëkuptimi mbi gjithësinë, njeriu ka

⁹¹ Shih Ihvânu Safâ, *po aty*, I, 350, 389, 226, 378; II, 130, 172, 179; III, 6-7; 39-46, 81, 241, 371, 392; IV, 184-185.

⁹² Shih Ihvânu Safâ, *po aty*, II, 13, 246.

⁹³ Shih Ihvânu Safâ, *po aty*, I, 311-316, 319-320; II, 155-157; III, 141; për një klasifikim tjetër të frymëve, shih *po aty*, III, 216-217.

dalë nga *Mendja* (arsyeja ose inteligjenca) *Aktive* e cila ndodhet në shkallaren e dhjetë të burimit. Por para frymës së njeriut, nën ndikimin edhe të qiejve, në botën nën hënë janë krijuar prej Mendjes Aktive trupa të thjeshtë, minerale, bimë dhe kafshë.⁹⁴

Fryma njerëzore, e dalë në shesh në botën *nën hënë* pas frymëve bimore e shtazore, ka *pesë* fuqi themelore. Nga këto, *e para, fuqia e ekspansionit* (gâdhiye) kryen veprimet e ushqimit, rritjes dhe riprodhimit. *E dyta, fuqia e ndjeshmërisë* (hâsse) përfshin pesë shqisat dhe shqisat e përbashkëta. *E treta, fuqia e përfytyrimit* (mutehajjile) kryen veprimet e mendimit, imagjinatës dhe fantazisë, ngulitjes në kujtesë, kujtimit (kujtesës) dhe të ndërmjetësimit mes shqisave dhe fuqisë së mendjes (arsyes). *E katërta, fuqia e mendjes* (arsyes), e quajtur edhe *kuvvetu'n-natika, fuqia folëse* (shprehëse) ose *njerëzore*, është fuqia e dijes që është niveli më i lartë i hierarkisë së frymës. Kjo fuqi ndahet në dy pjesë: a. pjesa *praktike* që ka të bëjë me artin dhe moral-etikën; b) pjesa *teorike* që ka të bëjë thjesht me dijen.⁹⁵ Vetëm se fuqia e mendjes (arsyes) që në kuptim të vërtetë është vetë fryma njerëzore, në fillim ndodhet në gjendje force (në potencë) dhe si një karakter (hej'etun mâ) me ekzistencën lidhur pas lëndës.⁹⁶ Sipas Farabiut, kjo mendje në gjendje force, duke i njohur sendet që janë subjekt i njohjes së vetvetes me anë të ndriçimit të Mendjes Aktive që është e veçantë dhe e posaçme në vetvete si dhe gjithmonë në gjendje aktive, ngjitet në nivelin e mendjes praktike, faktike.⁹⁷ *Kurse e pesta, fuqia e vullnetit*

⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila* (Erdemli Toplumun Metafizigi), 40-41, 45-51, 53, 61-62, 68, 70-71, 75; *Kitâbü's-Sijâsetu'l-Medeniye*, 31-34, 40-53.

⁹⁵ Fârâbî, *po aty*, 82-83, 87-89, 103, 114-115; *Kitâbü's-Sijâsetu'l-Medeniye*, 32-33; *Fusûl al-Madani*, 106-108, 128; *Fûsulun Munteze'a'*, 27-28, 50, 89.

⁹⁶ Fârâbî, *po aty*, 87, 89, 101.

⁹⁷ Fârâbî, *po aty*, 101-103; shih *Kitâbü's-Sijâsetu'l-Medeniye*, 35-36; *Fusûl al-Madani*, 124-125; *Fûsulun Munteze'a'*, 50.

(el-kuvvetu'n-nuzû'ijje) ka të bëjë me dashjen apo mosdashjen të një diçkaje nga ana e frymës. Sipas Farabiut, dashjet e frymës janë të orientuara kah dija ose bërja. Farabiu, vullnetit logjik që i përket vetëm njeriut, të orientuar kah e mira dhe të larguar prej së keqes, i thotë *ihtijâr / zgjedhje, mundësi zgjedhjeje*.⁹⁸

Farabiu, brenda pikëpamjes së frymës, kërkon të shpjegojë edhe pikëpamjen e dërgesës ose misionit profetik. Sipas tij, burimi i ëndrrës besnike (reale), frymëzimit dhe revelacionit (zbulesës) është e lartpërmendura Mendja Aktive që Farabiu vetë e emërton *Rûbu'l-emîn* dhe *Rûbu'l-kuds / Shpirti i Besueshëm* dhe *Shpirti i Shenjtë*. Sipas Farabiut, fryma njerëzore mund të ngrejë dy lloj marrëdhëniesh me Mendjen Aktive, njëra në nivelin e fuqisë së përfytyrimit e tjetra, në nivelin e fuqisë së mendimit teorik. Fuqia e përfytyrimit që është ndërmjetës (mjet lidhës, ndërmjetësues) mes shqisave dhe fuqisë së mendjes (arsyes) ose e thënë ndryshe, mes mendjes praktike e mendjes teorike, e ndihmon frymën në njohjen e abstraktes si konkrete e të konkretes si abstrakte (në konkretizimin e abstraktes e në abstragimin e konkretes - përkth.). Kjo fuqi mundet të përfytyrojë (imagjinojë) gjëra konkrete që u përgjigjen qenieve abstrakte. Sipas mendësisë të Farabiut, fuqia përfytyruese e disa njerëzve, duke u ndikuar herë në gjumë e herë zgjuar prej Mendjes Aktive, mundet të marrë informacione (të dhëna) të karakterit të hollësive. Këto informacione të përfutuara prej forcës së përfytyrimit duke mënjanuar fuqinë mendore teorike e duke kaluar në *komunikim të drejtpërdrejtë* (ittisâl/bashkim, çiftim) me Mendjen Aktive, Farabiu i shpreh me konceptet *nubuue profeci, kehânet/ fall, menâmât/ iluzionim* (ëndërrim), *er-ru'jâ's-sâdika/ ëndërrim besnik, real*. Në të njëjtën mënyrë, fryma njerëzore mundet të ngrejë komu-

⁹⁸ Fârâbî, *po aty*, 89-91, 104-107.

nikim të drejtpërdrejtë (ittisâl) me Mendjen Aktive edhe me anë të fuqisë mendore teorike. Në këtë mënyrë, fryma, informacionin e marrë me anë të fuqisë mendore teorike, ia jep fuqisë përfytyruese dhe kjo e fundit, fuqisë mendore praktike. Informacioni i përftuar nga fuqia mendore teorike me anë të komunikimit të drejtpërdrejtë, është informacioni i karakterit të revelacionit, zbulues (vahjî) të shprehur nga Farabiu me konceptin *'akel mustefâd/mendje e fituar*. Një njeriu të tillë që ka merituar, që ka arritur të bëhet i denjë për informacionin zbulues, Farabiu i jep, nga këndvështrimet të ndryshme, emërtimet *hakîm/dijetar, fejlosof/filozof, müte'akel/i kuptueshëm, mundhir/paralajmërues e frikësues, nebî/profet i dërguar, muhbir/lajmëtar*. Në të vërtetë, ky person s'është tjetërkush veç pejgamberit, udhëheqësit të parë të një shoqërie të virtytshme e të denjë. Në mënyrë të veçantë, Farabiu, duke bërë të qartë se fuqia e përfytyrimit, si rrjedhojë e ndikimit mbi të të natyrës së trupit, të perceptim-ndiesive e të fuqive të epshit dhe zemërimit, mund të përfytyrojë (imagjinojë) trajta në përshtatje me këto ndikime, nënvizon se personi që e merr këtë informacion, duhet të jetë me trup të shëndoshë (sipas konceptualitetit përkatës, *mizaxh mu'tedil/natyre e përshtatshme, oportune, neutrale - përkth.*) me qëllim që të thotë se informacioni revelativ (zbulues) nuk përbën një situatë patologjike (më saktë, një patologji neurologjike - përkth.).⁹⁹ Siç shihet, Farabiu, ndryshe nga ç'pretendojnë disa, nuk e shpjegon dërgesën profetike dhe informacionin revelativ vetëm me fuqinë e përfytyrimit dhe nuk e sheh filozofin superior ndaj të dërguarit (profetit, pejgamberit), përkundrazi, pejgamberin, me disa cilësi të tij, e cilëson më të lartë se filozofi. Në këto kushte, kontekstet e Farabiut nuk duken si të përshtatshme për një interpretim që do ta nxirrte të drejtë atë pretendim.

⁹⁹ Fârâbî, *po aty*, 108-116; shih *Kitâbu's-Siyâsetu'l-Medenijje*, 79-80, 32; *Kitâbu'l-Mille*, 64; Hüseyin Ali Mahfûz ve Xhafer Âl Jasîn, *Muel-lefâtu'l-Fârâbî*, 211.

Sipas Farabiut, eterniteti ose amshueshmëria e frymës e cila në fillim ndodhet në trup në gjendje potente ose fuqie potenciale, është një gjendje e fituar *pas*. Sipas tij, të qenit i lumtur (lumturia) ka të njëjtin kuptim me të ekzistuarit (ekzistencën) ose me të qenit i amshuar (amshimin). Të jesh i lumtur, për nga aspekti i ekzistencës, do të thotë të ekzistosh i posaçëm në vetvete pa ndjerë nevojën e trupit. Kjo lloj posaçërie që është shfaqje e përsosmërisë së frymës, do të thotë që fryma, duke kaluar në komunikim të drejtpërdrejtë me Mendjen Aktive, të kalojë nga gjendja në potencë, në gjendjen praktike. Ndërkaq, një lumturi e plotë është e mundur me anë të përsosjes së fuqisë së mendjes praktike të frymës duke u sjellë sipas informacionit të përfutur si rezultat i atij komunikimi të drejtpërdrejtë. Ja, pra, sipas kësaj mendësie e botëkuptimi të Farabiut, frymët që, sa kohë ndodhen në trup, maturohen e përsosen në fuqinë e tyre mendore teorike e praktike, pas vdekjes do të mbeten të lumtura gjer në pafundësi, kurse frymët e pamaturuara e të papërsosura në këtë fuqi do të mbeten të palumtura gjer në pafundësi; frymët me mangësi apo të meta në secilën prej fuqive në fjalë, do të asgjësohen bashkë me vdekjen.¹⁰⁰

Siç u pa, në periudhën para Avicenës, në pikëpamjet e frymës nuk është përqëndruar në vërtetimin e ekzistencës dhe shqyrtimin e karakterit të frymës, por u është dhënë rëndësi me të tepërt tërësisë dhe unitetit të vetëdijës së saj. Fryma është shqyrtuar më shumë në aspektet moralo-etike - politike ose të pikëpamjes së njohjes.

¹⁰⁰ Fârâbî, *po aty*, 103-107, 124-126, 135, 137-138, 142-146; *Kitâbu's-Sijâsetu'l-Medenijje*, 55; *Fûsulun Muntezæa'*, 86-87; *Risâle fi'l-'Akl*, 31-32.

PJESA E PARË

Ekzistenca dhe karakteri i frymës

Sipas Avicenës

Sipas Avicenës, puna e parë që duhet bërë lidhur me frymën, është në krye vërtetimi i ekzistencës së saj.¹ Ky qëndrim i Avicenës rrjedh prej një mendësie metodike të caktuar të tij. Sipas tij, dija jonë mbi një gjë ka dy aspekte. *I pari*, dija mbi ekzistencën e saj. Për rrjedhojë, *kejo dije është vërtetimi i ekzistencës apo jo të një gjëje të caktuar*. Në këto kushte, *dija mbi ekzistencën është përgjigjja e dhënë pyetjes A ekziston?* bërë për atë gjë. Aspekti i dytë i saj, është dija se *ç'është ajo gjë*. Dijsa që tregon se *ç'është gjëja*, ka të bëjë me *natyrën dhe karakterin e asaj gjëje*. Kjo dije përbëhet prej përgjigjeve dhënë pyetjeve *Ç'është?*, *Pse është?*, *Si është?* *Prej se është?*, etj. Ja, pra, secila prej këtyre janë pyetje që kanë të bëjnë me natyrën dhe karakterin e gjësë dhe nevojiten për ta përshkruar natyrën dhe karakterin e saj.²

Nën dritën e kësaj mendësie metodike të Avicenës, neve na duhet në fillim të shqyrtojmë *ekzistencën e frymës*, pastaj *natyrën dhe karakterin e saj*. Sepse, sipas tij,

¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 5; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150.

² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 20, 198; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 485-488, 154-155, 175; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 150. Në tekstet filozofike të Avicenës, në përgjithësi bie në sy se ai ka përdorur për informacionin mbi natyrën dhe karakterin e diçkaje (mâhijet), termin *ilm/dije, shkencë*, kurse për informacionin mbi ekzistencën, termin *irfân/inteligjencë, kulturë* dhe, nganjëherë, për të dyja, termin *'akl/arsye*.

dija jonë e parë mbi një gjë është dija mbi ekzistencën e saj.³ Sipas mendësisë metodike në fjalë të mendimtarit Avicena, një hulumtim dhe shqyrtim mbi frymën nga *aspekti i vërtetimit të ekzistencës së saj*, hyn në çështjet e *metafizikës*, kurse nga *aspekti i të qenit të saj në një marrëdhënie të caktuar me trupin* si domosdoshmëri e paevitueshme e natyrës dhe karakterit të vet, hyn në çështjet *fizike*. E thënë më hapur, ekzistenca e frymës hyn në tematikën e metafizikës, kurse fuqitë dhe aktet e frymës, të realizuara bashkë me trupin (pjesën lëndore - përkth.), hyjnë në tematikën e fizikës. Nisur nga kjo konsideratë, hulumtimi mbi frymën është, bashkërisht, çështje edhe e metafizikës, edhe e fizikës.⁴ Avicena, vërtetimin e ekzistencës së frymës që hyn në çështjet e metafizikës dhe shpjegimin se ajo është një element jolëndor e mbështet në vëzhgimin e trupave që ndodhen në botën e jashtme dhe në shqyrtimin e vetëdijës së frymës për ekzistencën e vetvetes. Po kështu, përpiqet të parashtrojë disa argumente lidhur me këto çështje duke u mbështetur në ndryshimet mes njohjes shqisore/ndiesore të frymës dhe njohjes mendore (arsyetuese) të saj. Dhe tani le t'i shohim më hollësisht mënyrat e vërtetimit të ekzistencës së frymës për të cilat bëhet fjalë.

³ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 20, 29-30.

⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 9-10, 212; *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 175-176 (276).

I. 1. Vërtetimi i ekzistencës së frymës me rrugën e vëzhgimit të jashtëm

Avicena fillimisht përpiket ta nxjerrë ekzistencën e frymës prej një vëzhgimi të thjeshtë të trupave në botën e jashtme. Në botën e jashtme ne shohim trupa që *dëgjojnë, ndiejnë, kërkojnë, lëvizin e veprojnë sipas kërkesave të veta, ushqehen, rriten dhe riprodhohen*. Sipas tij, këto veçori të trupave të vëzhguar nuk rrjedhin prej të qenit të tyre trupa (gjë që do të duhej të ndodhte me çdo lloj trupi - përkth.), por prej parimeve (fundamenteve) të tjera që ndodhen përtej të qenit të tyre trupa. Fryma është parimi (fundamenti) i akteve të sipërpërmendura që vëzhgohen te trupat. Vetëm se emërtimi *frymë* i këtij parimi nuk rrjedh nga aspekti i ekzistencës së tij, por nga aspekti i akteve të tij. E kështu, është vërtetuar ekzistenca e frymës nga aspekti i akteve të saj (aspekti praktik - përkth.). Pas vërtetimit të ekzistencës së frymës, sipas Avicenës, për të ditur se ç'është ajo, domethënë për të mësuar natyrën dhe karakterin e saj (aspekti cilësor - përkth.), duhet të shqyrtohet dhe analizohet individualiteti i saj.⁵ Analizën e ekzistencës së frymës Avicena përpiket ta bëjë duke i shqyrtuar trupat që zotërojnë frymë nga aspekti i ekzistencës së tyre. Sipas mendimit metafizik të tij, çdo trup përbëhet prej dy gjërash: njëra në gjendje *fuqie* e, tjetra, në gjendje *akti*. Nga ky këndvështrim, fryma është *substrati praktik* i trupit të gjallë, kurse trupi është *substrati* i tij *potent*. E kundërta e kësaj gjendjeje nuk mund të mendohet. E thënë ndryshe, fryma që është *parimi* i akteve të atribuara një trupi të gjallë, si më sipër, është *trajta*, kurse trupi është *lënda (materia)*. Fundja, fakti që fryma është *parim*,

⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 5.

rrjedh nga që është *trajta* e trupit.⁶ Vetëm se sipas Avicenës, të qenit e frymës *trajtë* nuk është në kuptimin *trajtë lëndore* (materiale). Nisur nga kjo konsideratë, frymës, si rrjedhojë e funksioneve të saj të ndryshme, mund t'i thuhet *fuqi*, *trajtë* dhe *maturi* (përsosmëri). Sipas kësaj, frymës mund t'i thuhet a) *fuqi* në aspekt të përceptimit / njohjes së trajtave ndiesore e mendore, veçanërisht në aspekt të gjendjes së saj praktike e të aktivizuar; b) *trajtë* në aspekt të sigurimit të ekzistencës praktikisht të bimëve e kafshëve, duke u ndodhur bashkë me trupin; c) *maturi* (përsosmëri) si shkak të përsosjes së një lloji të dhënë - mes llojeve trupore - duke siguruar formësimin e llojeve që ndodhen, për nga ekzistenca, në shkallaren më të lartë e më të ulët të hierarkisë së ekzistencës (lëndore-materiale - përkth.).

Siç shihet, Avicena, për të mundur të diferencojë *trajtën lëndore* nga ajo e *thjeshtë* (puritane), domethënë *në vetvete*, priret ta përkufizojë frymën me *maturi* në vend të *trajtë*. Po kështu, sipas tij, krahas faktit që edhe *trajta lëndore* që është veçanti e një trupi të formësuar (kompozuar) prej lëndës dhe *trajtës*, është *maturi*, ka edhe *maturi* që s'janë të tilla. Në këto kushte, çdo *trajtë lëndore* është një *maturi*, por jo çdo *maturi* është një *trajtë lëndore*. Atëherë themi se mund të mendohet edhe ekzistenca e *maturive* me ekzistencën të pambështetur në lëndën dhe, përsa i përket ekzistencës, të veçanta prej lëndës. Të qenit e frymës *trajtë* ka të bëjë me të qenit e saj trup, kurse të qenit e saj *maturi* ka të bëjë me të qenit e saj fundament i akteve që shfaqen në trup. Quajtja *maturi* e frymës, ekzistenca e të cilës është vërtetuar duke u nisur nga aktet e saj, e nxjerr në pah më mirë realitetin e saj sipas *trajtës* dhe *fuqisë*. Koncepti *maturim* i përdorur për frymën, krahas faktit që përmban kuptimet *trajtë* dhe

⁶ Ibn Sinâ, *po aty*, 6.; shih *esh-Shifâ*, *es-Semâti't-tabii'*, 13-15; *el-Ilâhijât*, I, 67, 71; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 48.

fuqi dhe që mund të thuhet për çdo lloj fryme qoftë veç apo bashkë me trupin, sipas Avicenës, nuk na e shpjegon plotësisht ekzistencën dhe karakterin e frymës. Nisur nga kjo, nga karakterizimi i frymës si *maturi* nuk kuptohet në se ajo është apo jo element. Edhe sikur të shpjegohet, madje, ekzistenca e frymës si *maturi*, prapëseprapë ekzistenca dhe karakteri i saj vazhdojnë të jenë si një çështje më vete. Megjithatë, fryma, në dashtë të jetë element, në dashtë simptomë, ose ekzistenca e saj në dashtë të jetë e lidhur ndaj trupit ose jo, përsëri ajo është një *maturi*. Avicena mendon se, të paktën, ekzistenca e frymës njerëzore është një *maturi* në kuptimin e *trajtës* të pambështetur në trupin. Brenda vetes, *maturia* ndahet në dy lloje: *maturia e parë* (primare) dhe *maturia e dytë* (sekondare). Këtu, *maturia e parë* përdoret për ekzistencën e vetë frymës përse i përket të qenit të saj fundament i akteve, kurse *maturia e dytë* përdoret për aktet e frymës. Për shembull, *maturia e parë* për llojin njerëzor është fryma njerëzore, kurse *maturia e dytë* janë aktet e tij si ndijimi/përceptimi, mendimi (arsyeja), njohja dhe veprimi. Sapo që fryma që është *maturia e parë*, të ekzistojë praktikisht, shfaqet si ekzistencë edhe lloji (varieteti) që e bën të njohur (e simptomatizon) ajo dhe fryma i përmban *maturitë e dyta* në gjendje fuqie. Pas këtyre shpjegimeve, Avicena e përkufizon, kështu, frymën si "maturia e parë e trupit natyror që zotëron organin që mund të kryejë aktet që do të ishin treguesi i gjallërisë (vitalitetit) të saj".⁷

Siç u pa, Avicena, vlerësimin (përkufizimin) e frymës e bën lidhur me trupin dhe trupin e përfshin në përkufizim. Kështu, edhe vërtetimi i ekzistencës së frymës, edhe përkufizimi i saj paraqesin relativitet. Thënia *maturi e parë* për frymën, ekzistenca e të cilës vërtetohet në një

⁷ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 6-10, 49; *el-Ilâhijât*, I, 102; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 150-153; *et-Ta'likât*, 55.

mënyrë të tillë relative, ka shumë mundësi të jetë për të krijuar përshtypjen se ajo s'është një element në kuptimin e *trajtës lëndore*. Rastiset që Avicena i cili e mendon frymën të veçantë prej *trajtës lëndore*, të thotë, në veçanti për frymën njerëzore, edhe *trajtë njerëzore*.⁸ Po ashtu, Avicena, krahas emërimit të frymës *fuqi*, *trajtë* dhe *maturi e parë*, e emërton, si më poshtë, edhe me emërtime të tjera si rrjedhojë e veprimeve (efekteve) të saj mbi trupin: *element riprodhues*, *e kujdesshme* (që i mendon veprimet e veta, që merr masa paraprake), *kolektor*, *grumbulluese*, *ruajtëse*, *bërëse* (autore), *sintetizuese*, *përplotësuese* (përkryerëse, përsosëse).⁹ Por të gjitha këto emërtime të dhëna frymës, janë nisur jo prej qenies dhe karakterit të vet, por prej marrëdhënieve të saj me trupin.

a. Llojet dhe përkufizimet e frymës sipas fuqive dhe akteve të saj

Ashtu siç e vërtetoi ekzistencën e frymës prej akteve të evidentuara në trupat, Avicena përpiket përsëri t'i përcaktojë llojet e saj duke marrë parasysh fuqitë dhe aktet e saj të vëzhguara në trupat. Lëvizjet në trupat, parimisht, ndahen në dy: në të vetëdijshme e në të pavetëdijshme. E thënë ndryshe, lëvizjet janë ose të detyrueshme (të pavullnetshme) ose të vullnetshme. Sipas kësaj,

(1) Në se lëvizja është e pavullnetshme dhe njëkahëshe, fundamenti i saj është natyra.

(2) Në se lëvizja është e pavullnetshme por shumëkahëshe, fundamenti i saj është fryma vegetative (bimore).

⁸ Ibn Sînâ, Hajj b. Jekdhân, 331; *Risâletü Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 51-52; esh-Shifâ, *el-Ilâhijât*, I, 215.

⁹ Ibn Sînâ, esh-Shifâ, *en-Nefs*, 25-26, 207; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliba*, 186; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 325-333; *et-Ta'likât*, 64.

(3) Në se lëvizja është shumëkahëshe dhe mbështetet në vullnetin ndiesor (refleksor), fundamenti i saj është fryma animale (shtazore).

(4) Në se lëvizja është shumëkahëshe dhe mbështetet në vullnetin logjik, fundamenti i saj është fryma humane (njerëzore).

(5) Por në se lëvizja e mbështetur në vullnetin logjik është njëkahëshe dhe e pandryshueshme, fundamenti i saj është fryma qiellore (engjëllore).¹⁰ Çështjen e frymës engjëllore do ta prekim në pjesën e dytë. Këtu do të japim përkufizimet e frymëve vegjetative, animale e humane të bëra prej Avicenës lidhur me fuqitë dhe aktet e tyre.

(1) Fryma vegjetative është matura e parë e trupit organik natyror që është i aftë për të kryer aktet e ushqyerjes, rritjes dhe riprodhimit.

(2) Fryma animale është matura e parë e trupit organik natyror që është i aftë të përceptojë dhe njohë imtësitë (fragmentet, detajet) e të veprojë me vullnet.

(3) Fryma humane është matura e parë e trupit organik natyror që zotëron vullnet logjik, aftësinë për të prodhuar informacion me anë të mendimit dhe aftësinë për t'i përceptuar dhe njohur tërësitë.

Sipas Avicenës, në se frymët do t'i përkufizonim jo sipas fuqive e akteve, si më sipër, por sipas cilësive të tyre, do të duhej që fryma paraardhëse të përfshihej në përkufizimin e frymës pasardhëse. Po qe se në përkufizim, si domosdoshmëri përkufizimi, do të duhej të ndodheshin edhe lloji dhe trajta, do të qe më e drejtë sikur fryma vegjetative të pranohej lloj për frymën animale dhe fryma animale të pranohej lloj për frymën humane.¹¹

¹⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, es-Semâti't-tabii*, 30; *Kitâbu'n-Nexhât*, 137; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 27-28; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniije*, 150-153.

¹¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 32; *Kitâbu'n-Nexhât*, 197.

b. Kundërshtime të mundshme ndaj përkufizimit të frymës

Avicena thotë se përkufizimit të përgjithshëm të frymës si më sipër mund t'i bëhen dy lloj kundërshtimesh: njëri ndaj vetë përkufizimit e tjetri, ndaj konceptit *frymë* të përdorur në përkufizim.

(1) Sipas Avicenës, kundërshtimi i parë është për faktin se ky përkufizim nuk ka përfshirë frymët qiellore (engjëllore). Vetëm se duhet ditur që është e vështirë të mblidhen të gjitha llojet e frymëve në një përkufizim. Në këto kushte, fryma e përkufizuar këtu si *maturi e parë*, është fryma në kuptimin *lloj*. Po t'i shtojmë kësaj edhe aktet e *ushqyerjes, rritjes dhe riprodhimit* që përbëjnë konceptin *jetë*, atëherë *fryma qiellore* mbetet jashtë përkufizimit. Gjithashtu, në se konceptit *jetë* do t'i jepnim kuptimin e *aktit të të menduarit*, atëherë do të mbeteshin jashtë edhe *frymët vegetative e animale*. Ndërkaq, ndërsa të menduarit e frymës humane ndodhet në fillim në gjendje *fuqie*, pra, *në potencë*, të menduarit e frymës qiellore është gjithmonë në gjendje *praktike, aktive*. Në këto kushte, koncepti *frymë* i përdorur për bimët, kafshët, njerëzit dhe qeniet qiellore, nuk shpreh në secilin rast të njëjtin realitet. Dhe kjo, siç do ta trajtojmë më tej, do të thotë se dallimi midis frymëve vegetative, animale, humane e qiellore nuk është thjesht një dallim *niveli*, por *cilësie*. Sipas kësaj, mes frymës vegetative e frymës qiellore nuk ka asnjë lloj ngjashmërie veç emërtimit *frymë*!

(2) Mund të drejtohet një kundërshtim ndaj vetë konceptit *frymë* dhe fundamentit të akteve të shfaqura tek trupat, mund t'i thuhet *jetë* në vend të *frymë*. Sipas Avicenës, këtij fundamenti mund t'i thuhet *jetë*, vetëm se nuk duhet harruar se kuptimi i ngarkuar fjalës *jetë* prej popullit dhe kuptimi i ngarkuar fjalës *frymë* janë të ndryshëm nga njëri-tjetri. Me konceptin *jetë* populli nuk e ka fjalën

për kuptimin *maturi e parë* që Avicena ia ka ngarkuar konceptit *frymë*. Nisur nga kjo, sipas Avicenës, nuk është e rëndësishme se ç'emër i është vënë fundamentit në fjalë, por se ç'kërkohej të thuhet me atë emër. Për sa kohë ekziston unanimitet pikëpamjeje mbi përmbajtjen e konceptit të përdorur për fundamentin në fjalë, nuk është aq e rëndësishme në se i thuhet *frymë* apo *jetë*. Debati mbi konceptin në vetvete dhe këmbëngulja për t'i thënë këtij fundamenti me çdo kusht *frymë* apo *jetë*, janë të pakuptimtë.¹²

c. Në një trup ka vetëm një frymë

Kur çështja shihet nga pikëpamja e fuqive të frymës, fryma shtazore zotëron të gjitha fuqitë e frymës bimore dhe fryma njerëzore zotëron të gjitha fuqitë e frymës shtazore. Vetëm se marrja parasysh e fuqive të secilës prej tri frymëve nuk duhet të na nxjerrë në konkluzion se tek kafshët ekzistojnë dy frymë: njëra, bimore e, tjetra, shtazore si dhe tek njeriu ekzistojnë, gjithashtu, dy frymë: njëra, shtazore e, tjetra, njerëzore. Diskutimi i fuqive bimore për frymën shtazore dhe i fuqive shtazore për frymën njerëzore është figurativ. Nisur nga kjo, në çdo trup ka vetëm një frymë. Fryma në fjalë është substrati praktik i trupit që i përket posaçërisht asaj dhe faktori që e ka bërë dhe e bën trupin të ekzistojë. Veçanërisht fryma është shkak që trupi me të cilin ajo ndodhet bashkë, të zotërojë një natyrë dhe karakter të posaçëm. Sepse me t'u ndarë fryma prej trupit, ky nuk e ruan më natyrën e posaçme që zotëron dhe kjo natyrë i prishet (dekompozohet). Në këto kushte, *fuqitë dhe aktet e tyre*, të klasifikuara si *bimore* (vegjetative), *shtazore* (animale) dhe *njerëzore*

¹² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 9-12.

(humane), janë fuqi të një fryme të vetme sipas trupit që e kanë bërë të ekzistojë dhe që shfaqen në organet e atij trupi. Po që se fryma do të mendohej si një trung i vetëm (elementi primar), fuqitë në fjalë do të ishin degët (elementi sekondar) e tij. Ashtu siç degët që janë të lidhura pas një tringu të vetëm, ashtu edhe fuqitë janë të lidhura pas një fryme të vetme. Nisur nga kjo, tek kafshët nuk ekziston një fuqi bimore që siguron ushqyerjen dhe rritjen e saj dhe tek njerëzit nuk ekziston një fuqi shtazore që siguron ndjeshmërinë, kërkesën dhe lëvizjen e tij. Në parantezë, në se gjendjet frymësore (subjektive) të njeriut të tilla si hidhërimi, mërzitja dhe frika që janë krejtësisht jomateriale, mund t'i bëhen pengesë ushqyerjes dhe rritjes së trupit, madje mund ta prishin natyrën e trupit dhe në se, në të kundërt, gjendjet përkatëse antagoniste si gëzimi, hareja e guximi mund të sigurojnë zhvillimin e trupit e shëndetin e vazhdueshëm të tij, kjo tregon se në një trup ka vetëm një frymë. Si përfundim, në çdo trup ka vetëm një frymë dhe kjo frymë e vetme është mbrojtësi i atij trupi përballë çdo ndikimi dhe rreziku të jashtëm.¹³

d) Fryma njerëzore është element

Megjithëse në një trup ka vetëm një frymë dhe se mes frymëve bimore, shtazore dhe njerëzore ka dallim jo niveli por cilësie, Avicena mendon se, ndër këto tri frymë, vetëm fryma njerëzore është element. Ashtu siç do të preket, në pjesën e ardhshme, me rastin e diskutimit të ekzistencës së frymës njerëzore, gjëja që përcakton qenien *fuqi* apo *element* të secilit prej tri llojeve të frymës,

¹³ Ibn Sînâ, *po aty*, 22-26, 48-49; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 325-332; *et-Ta'likât*, 69.

është *natyra* e trupit. Sipas tij, trupat, me të cilët ndodhen bashkë frymët, tregojnë një shkallëzim *përshtatshmërie* (oportuniteti) në ngjitje nga bimët drejt trupit të njeriut. Këtu, trupi që paraqitet *më i përshtatshëm* (më oportun) e që i ngjan trupit qiellor (engjëllor), është trupi i njeriut. Për rrjedhojë, vetëm trupi i njeriut mund të pranojë prej Mendjes Aktive një element jetëdhënës (*muhjî*), të arsyeshëm e parashikues (*el-xhevherü'l-mudebbiru'l-mufârak*) e që i përngjet Asaj. Kurse trupat e tjerë, *bimore e shtazore*, pse s'janë me natyrë të përshtatshme (oportune) sa trupi i njeriut mund të pranojnë prej Mendjes Aktive një fuqi *vetëm jetëdhënëse*. Kjo do të thotë se me prishjen e trupit, vetëm fryma njerëzore mbetet e përhershme, eternale, kurse frymët e tjera asgjësohen. Si përfundim, fryma njerëzore kurrsesi nuk është një element i tillë si natyrë trupi dhe në kuptimin e një trajte lëndore. Ndërkaq, Avicena e nxjerr qenien element të frymës njerëzore jo nga vetvetja, por nga ndërtimi (konstrukcioni) i trupit.¹⁴

Siç u pa qysh lart, Avicena u përpoq ta shpjegonte *ekzistencën, unitetin dhe qenien element* të frymës, marrëdhënien e saj me trupin duke e shqyrtuar nga këndvështrime të ndryshme. Për rrjedhojë, duket sikur fryma nuk u vështrua drejtpërdrejt në qenien e saj, por *pas perdes*. Nisur nga përfundimet, të gjitha parashtrimet e shpjegimet të bëra mbi frymën mbetën të paqarta dhe natyra e karakteri i saj nuk na u shpjeguan plotësisht. Ndërkaq, a do të kishim mundësi, vallë, që, duke e ngritur perden në mes, ta shihnim drejtpërsëdrejti ekzistencën e vetë frymës? Sipas Avicenës, po që se do t'i linim mënjanë frymët bimore e shtazore, kjo gjë për frymën njerëzore do të ishte e mundur. E tani mund të kalojmë në shpjegimet e Avicenës mbi këtë çështje.

¹⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 230, 196, 207; *Kitâbu'n-Nexhât*, 229-230, 196; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 893; shih *et-Ta'likât*, 65, 107, 176.

I. 2. Vërtetimi i ekzistencës së frymës njerëzore me rrugën e vëzhgimit të brendshëm

a. Fryma njerëzore mund ta njohë vetveten

Sipas Avicenës, rruga më e besueshme dhe më e saktë e vërtetimit të ekzistencës së frymës njerëzore mbështetet në faktin që fryma mundet ta njohë ekzistencën e vet. Sipas tij, çdo gjë, e cila ka mundësi ta njohë dikë tjetër në nivelin e njohjes së arsyeshme, edhe ekzistencën e vet ka mundësi ta njohë në këtë nivel. Kjo do të thotë se *pas* mundësisë së një gjëje *për ta njohur* një gjë tjetër në nivelin e njohjes së arsyeshme ekziston *mundësia e njohjes* në të njëjtin nivel edhe të ekzistencës së vet. Në këto kushte, arsyetimi i ekzistencës së vet, domethënë i njohjes së ekzistencës së vet nga ana e frymës së njeriut përbën një domosdoshmëri (vâxhib) pikërisht sepse ajo zotëron realitetin për të menduar (arsyetuar) tjetrin. Vetëm se kjo domosdoshmëri është jo për ekzistencën e frymës, por për aktin e mendimit (arsyetimit). Por ç'e do që, edhe pse duket sikur fryma njerëzore është e detyruar ta njohë vetveten, në njohjen e vetvetes ajo mund të mos jetë e vetëdijshme. Ja, pra, në këtë pikë nuk mund të thuhet në kuptim absolut se fryma njerëzore nuk e njeh vetveten; ndoshta mund të thuhet se është e painformuar se e njeh vetveten. Atëherë, që fryma njerëzore të mund të bëhet e vetëdijshme se e njeh vetveten, ekziston nevoja që asaj t'i tërhiqet vemendja e t'i kujtohet (se-bîlu't-tenbîh ve't-tedhkîr) me anë të një faktori ngacmuesi të fuqishëm (shâretun shedîde) se e zotëron një njoh-

je të tillë. Ndërkaq, nuk ekziston nevoja që frymës, bashkë me ngacmimin dhe paralajmërimin, t'i mësohen ca gjëra me qëllim që të arrijë të bëhet e vetëdijshme për ekzistencën e vet e që të mbrohet prej gabimeve. "Ngacmimi" që u bë shkak që fryma të kthehet në vetëdijën e ekzistencës së vet, nuk i ka mësuar ndonjë gjë asaj, por vetëm ia ka kujtuar se tek ajo ekziston njohja në fjalë.¹⁵

b. Fryma njerëzore e njeh veten edhe pa njohur asgjë tjetër

Avicena beson se fryma njerëzore mundet ta njohë vetveten edhe pa njohur asgjë tjetër, madje. Këtë situatë Avicena përpiqet ta shpjegojë me analogjinë e *njeriut në kozmos*. Sipas tij, po qe se njeriu do të krijohet në boshllëk i shëndoshë trupërisht dhe mendërisht dhe, ndërkaq, nuk do të ndiente ngacmimin e ajrit, gjymtyrët nuk do t'i takonin në njëri-tjetrin dhe nuk do të përceptonte asgjë, edhe në këto kushte, madje, njeriu do të ishte i vetëdijshëm se ekzistonte! Domethënë se edhe sikur fryma, e izoluar në një mjedis ku informacionet e ardhura me anë të shqisave pengohen, të mos dijë asgjë, vetveten mundet ta dijë!¹⁶ Sipas Avicenës, kjo analogji tregon se fryma

¹⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 13, 226-227; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 390-394, 399, 404-405; *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 126 (27), 145 (108), 220 (419-420); *et-Ta'likât*, 79-80, 107, 147, 148.

¹⁶Këtu, në mbështetje të këtyre parashtrimeve të Avicenës dhe rëndësisë së mendimit të tij filozofik, do të ishte me vend të jepeshin tekstet që përbëjnë themel për parashtrimet e tij. Avicena thotë: "Sapo që njeriu të nisë të mendojë mbi gjënë së cilës ai i thotë *unë* duke e dalluar nga një gjë tjetër që, në raport me vetveten, i thotë *ai* (ajo), me *unin* do të përfytyrojë trupin e vet. Pastaj, duke u menduar më tej, do të kuptojë se, edhe sikur të mos jenë këmbët, duart dhe pjesët e tjera të jashtme të trupit, *ky kuptim* nuk është fals dhe nga kjo do të kuptojë se gjymtyrët në fjalë nuk përfshihen në *këtë kuptim* që do të thotë *vetja e tij*. Këtë opinion ai do ta çojë, madje, gjer te organet themelore si truri, zemra, mëlçia e zezë e të ngjashme me to. Kur shumica e këtyre organeve ndahet prej trupit, kjo e vërtetë që ka kuptimin e ve-

tes së njeriut, nuk eliminohet menjëherë; në se zemra dhe truri vazhdojnë të ekzistojnë dhe funksionojnë, ndoshta eliminohet pas një periudhe kohe të shkurtër a relativisht të gjatë. Ka mundësi që ky kuptim të vazhdojë të qëndrojë në këmbë edhe në se nga truri ndahet një pjesë. Për nga ekzistenca, nuk mund të mendohet që të jetë zemra, por një gjë e tillë mund të përfytyrohet. Sepse pa dyshim që njeriu, edhe në se mund të mos e dijë që ka zemër dhe si, ku dhe ç'është ajo, e di se qenia për të cilën po bëjmë fjalë, ekziston. Ka shumë e shumë vetë që e mohojnë ekzistencën e zemrës pse nuk e shohin ose që e pranojnë ekzistencën e saj të padyshimtë jo në mënyrë evidente, por pse e dëgjojnë, ndërkaq që e pandehin për stomak. Pastaj, nuk mund të mendohet që gjëja e vetme që ndodhet në zemër, në të njëjtën kohë edhe të njihet edhe të mos njihet ose që të jetë një fragment pjesë e të vërtetës së vet; nuk mund të mendohet që të njihet kjo me anë të fragmentit pjesë e së vërtetës së vet, ndërsa pjesa tjetër të mos njihet. Tani ka dalë në shesh fare hapur se trupi si një e tërë nuk përfshihet në këtë kuptim të nxjerrë prej njeriut. Megjithëse *ky kuptim* për të cilin po flasim, është i veçantë prej trupit dhe, për nga ekzistenca, i mbetur jashtë trupit, ndoshta trupi mund të jetë për të mjedisi, modulatori apo vendbanimi i tij. Por ç'e do se njeriu është mësuar me trupin, e ka ndërë thellë, unifikimi me të është bërë aq intensiv, sa që të pandehë se trupi është ai vetë e t'i vijë tepër vështirë për t'u ndarë prej tij, me të vërtetë, ashtu siç i vjen vështirë të ndahet edhe prej shumë gjërave jashtë trupit me të cilat ka krijuar shprehje. Sa për situatën e vërtetë, gjëja që merret në konsideratë për *njeri* ose *si njeri*, është kuptimi *unë* me të cilin ai shënon vetveten. E në është kështu, do të thotë se ky kuptim është individualiteti i tij i vërtetë. Dhe *kejo gjë* të cilën njeriu e njeh vetvetiu si veten e vet, është, detyrimisht, *fryma*. Kurse *e mira* dhe *e keqja* në kuptimin e tyre të vërtetë, në *këtë kuptim* që njeriu i tha *unë* gjejnë mbështetje. E mira dhe e keqja që i vijnë trupit, nuk janë e mirë dhe e keqe në kuptim të vërtetë, por të shfaqura në trup si rrjedhojë e bashkëjetesës së këtij kuptimi me trupin, ashtu siç ndodh me ankthin, shqetësimin, dhimbjen, qetësinë, prehjen, gëzimin, harenë, dhimbshurinë, urrejtjen, dashurinë, miqësinë, etj." (*Risâle Ad'havijje fi'emri'l-me'âd*, 94-95)

"...Sikur njëri ose secili prej nesh ta përfytyrojë veten të krijuar pa asnjë të metë, të pjekur mendërisht, veçse me sytë të mbyllura për të mos parë gjë, ndërkaq të qëndrojë i varur në ajër në mënyrë që të mos e ndiejë atë ose në boshllëk, me gjymtyrët që nuk i prekin njëri-tjetrin dhe le të mendojë në se do ta vërtetojë veten apo jo! Ka për të parë se në vërtetimin e ekzistencës së vet kurrsesi nuk do të bjerë në dyshim se është një gjë që ekziston. Ndërkaq, duke vërtetuar ekzistencën e vetes, nuk do të mund të vërtetojë ekzistencën e asnjërit prej organeve të tij të brendshme (zemër, tru, etj.) e të jashtme (duar, këmbë, etj.) e të asnjërit prej objekteve të jashtme. Për më tepër, ekzistencën (individualitetin) e vet nuk do të mund ta vërtetojë si një qenie me thellësi, gjatësi e gjerësi. Po qe se ai, në ato kushte, do të kishte mundësi të përfytyronte ndonjë organ si dora, etj., nuk do të mund ta për-

fytyronte atë si një fragment të ekzistencës (individualitetit) të vet si dhe kusht për ekzistencën e vet. Tani ju e dini se ai, ekzistenca e të cilit është vërtetuar dhe pranuar, është tjetër dhe i veçantë prej atij, ekzistenca e të cilit nuk ka qenë e mundur të vërtetohet e të pranohet. Atëherë themi se qenia që i është vërtetuar ekzistenca, është veç prej trupit dhe organeve, ekzistenca e të cilave nuk ka qenë e mundur të vërtetohet dhe zotëron veçorinë e të qenit identitet i vetvetes. Atëherë, për atë që ka bërë ose bën vërtetimin, ekziston mundësia që t'i tërhiqet vemendja për faktin që ekzistenca e frymës është tjetër dhe e veçantë prej ekzistencës së trupit. Fundja, ai e njeh veten dhe është vazhdimisht i vetëdijshëm; në se s'di gjë për veten, ka nevojë vetëm për ta nxitur dhe tërhequr vemendjen." (*esh-Shifâ*, en-Nefs, 13).

"...Po qe se qenia (gjëja) që e quajta *unë*, do të ishte tërësia e trupit, sapo të dilnin mangut disa gjëra prej trupit, nuk do të mund të ishim të vetëdijshëm për qenien tonë si një gjë që ekziston. Ndërsa puna nuk qëndron kështu. Edhe sikur të mos di gjë për ekzistencën e ndonjërit organ çfarëdo si dora, këmba, etj., pa dyshim që prapë *unë* është imi. Kurse e di që këto organe janë gjëra që varen prej meje. Dhe sidomos e di prerazi se këto janë organe që më përkasin mua e që unë i përdor në situata të domosdoshme. Po qe se nuk do të ishin këto situata të domosdoshme, nuk do të kisha nevojë për to dhe, edhe po të mos jenë ato, unë prapë *unë* do të jem. Po qe se njeriu do të krijohej (ose do të gjendej) një radhë i veçuar prej mjedisit, botën e jashtme nuk do ta shihte, nuk do ta prekte e nuk do të ndikohej prej saj, asnjë zë nuk do të dëgjonte dhe ekzistencën e asnjërit prej organeve të veta nuk do ta dinte, prapëseprapë do ta dinte se qenia e vet është një gjë që ekziston. Në është kështu, ai që i njihet ekzistenca me atë që s'i njihet nuk janë e njëjta gjë dhe identikë. Në të vërtetë, këto organe janë si rrobat, të shndërruara në një pjesë tonën si rrjedhojë e bashkëndodhjes së vazhdueshme me ne. Kur duam ta përfytyrojmë veten, nuk mundemi ta mendojmë lakuriq; e kundërta, e mendojmë si trup të mbuluar, të veshur. Shkak i kësaj është se jemi mësuar me veshjen. Por ç'e do se, ndërsa na ndodh që të mësohemi t'i heqim e t'i hedhim rrobat, nuk mund të ndodhë që të mësohemi t'i heqim gjymtyrët e t'i hedhim tutje. Për këtë shkak, pandehma jonë se organet i kemi fragmente të qenies sonë është shumë më e fuqishme se pandehma se rrobat i kemi fragmente të qenies sonë. Sado që, për ta njohur vetveten, të jetë i nevojshëm një organ, po qe se qenia që i themi *unë*, s'është tërësia e trupit, por një organ i veçantë (i posaçëm), atëherë ky organ bëhet një gjë që më siguron në mënyrë kategorike mua të di që unë jam *unë* ose bëhet një qenie tjetër për të cilën di se nuk është ajo ekzistenca ime. Po qe se ekzistenca e këtij organi - qoftë gjymtyra me këtë veçori zemra ose truri, qoftë e përbërë prej një grupi gjymtyrësh - është gjëja, në saje të së cilës unë jam i vetëdijshëm për ekzistencën dhe unin tim, atëherë do të duhej që vetëdija (njohja) mbi ekzistencën time me vetëdijen (njohjen) mbi ekzistencën e kësaj gjëje (organi) të ishin e njëjta gjë, e njëjta njohje dhe vetëdije. E vërteta është se nuk mund të mendohet që një gjë të jetë në të njëjtin çast edhe e

vetëdijshme, edhe e pavetëdijshme. Ndërsa puna nuk qëndron kështu, sepse ekzistencën e zemrës e të trurit unë e di vetëm duke ndier, dëgjuar dhe provuar. Unë nuk e di ekzistencën e tyre si rrjedhojë e ditjes së vetvetes. Atëherë, këta organe nuk mund të jenë shkak për ta njohur ekzistencën time. Ndoshta në mënyrë kalimtare (aksidentale) *un*-i është imi me anë të këtij apo të këtyre organeve. Duke thënë *unë e njoh vetveten*, me *un*-in këtu aludoj për *un*-in kryefjalë të foljeve *ndieva*, *mendova* dhe *bëra*. Secila prej këtyre detyrave është mbledhur në atë gjë që unë e emërtoj *unë*. Këtu dikush mund të ngrihet e të më thotë: "Ti nuk e di se qenia që e emërtove *unë*, është *fryma*!" Si përgjigje, unë them: "Unë e di *un*-in (veten) gjithmonë me kuptimin *frymë*, por mund të mos e di se atë e emërtojnë *frymë*. Por, me që e kuptoj se ç'kërkoj të them me fjalën *frymë*, e kuptoj edhe se fryma është *ajo*, *qenia* që përdor organet lëvizëse e njohëse. Vetëm për sa kohë që nuk mundem ta konceptoj kuptimin e frymës, mund të mos e di se ajo është *fryma*. Kurse çështja e zemrës dhe e trurit nuk qëndron aspak kështu, sepse unë mund të mos i di zemrën dhe trurin, por kuptimin që bartin ato, mund ta di. Kur unë aludoj me *frymën* për *gjënë* tek e cila mbështeten dhe përfundojnë (gjejnë finalen e tyre) veprimet dhe njohjet e mia, shkurt, të gjitha këto gjëra, e di vërtetësisht se ose ajo është *vetvetja ime*, ose jam *unë* që përdor trupin. Në këto kushte, duket sikur unë nuk mundem t'i diferencoj nga njëra-tjetra vetëdijën mbi qenien time individuale me vetëdijën mbi qenien që përdor trupin e që ndodhet së bashku me të. Atëherë, *un*-i që përdor trupin e që është i vetëdijshëm për vetveten, ose është, ose s'është trup (material). Sipas meje, nuk është e domosdoshme që ai të jetë trup, sepse unë kategorikisht s'mund ta përfytyroj unin tim si një trup çfarëdo, ndoshta ekzistencën e tij e përfytyroj vetëm pa trup (të zhveshur prej trupit). Kur unë e kam kuptuar ekzistencën e tij, por s'kam mundur ta kuptoj materialitetin e tij, do të thotë se ekzistencën e tij e kam kuptuar si jomateriale. Pas kësaj, sa herë që, duke e shqyrtuar këtë çështje, i kam dhënë qenies e cila është fundamenti i këtyre akteve, veçorinë e materiales, në asnjë formë nuk është bërë e mundur që ajo gjë të jetë trup. Është më me vend të themi se shembëllimi i parë i saj tek unë është një gjë në kontradiktë me pamjet dhe se vëzhgimi i bashkëndodhjes së organeve e i daljes së akteve prej tyre më kanë mashtruar mua. Për këtë shkak i pandeh organet sikur të ishin fragmente të ekzistencës sime, kurse kur bëhet një gabim në një diçka, duhet të mos jepet konkluzion mbi të. Në të kundërt, konkluzion jepet mbi diçka të kuptuar në mënyrë të arsyeshme. Kur dua të di ekzistencën e këtij fundamenti dhe qenien e tij veç trupit, pa dyshim që, në kuptim absolut, nuk jam dhe krejt i painformuar për të, ndoshta jam i painformuar për ekzistencën e saj (ekzistencën time). Shpesh herë mund të ndodhesh i papërgatitur (i painformuar) mbi një gjë duke qenë pikërisht pranë njohjes së saj. Për këtë shkak ajo mund të bjerë në kufirin e së panjohurës." (*esh-Shifâ*, en-Nefs, 225-227)

"...Kthehu kah vetja (kah fryma, ekzistenca) jote dhe mendo! Ndërsa je i shëndoshë aq sa të mundësh të konceptosh diçka çfarëdo, madje edhe në

disa situata kur nuk je krejt i shëndoshë, a mundesh, vallë, të mbetesh i pa-informuar për ekzistencën tënde e të mos e vërtetosh veten? Sipas meje, kjo, për njeriun e zgjuar kështu është. Për më tepër, ai që fle dhe i delhuri, madje, nuk janë krejt të pa-informuar për ekzistencën e vet sado që faktin se janë të informuar për ekzistencën e vet të mos e shembëlajnë në kujtesë. Po qe se ti përfytyron, për një çast, se je një qenie e krijuar si e mençur dhe e shëndoshë, se, ndërkaq, fragmentet e trupit nuk mundesh t'i shohësh, se gjymtyrët të ndodhen të ndarë prej njëri-tjetrit sa nuk mundesh t'i prekësh e se ndodhesh i varur në një mjedis neutral, sheh se, ndërsa ndodhesh i pa-informuar për gjithçka, nuk je i pa-informuar për faktin që ekzistenca jote është realitet i qenies (individualitetit) tënde. Me çfarë mundesh ta njohësh vetekzistencën në çastin që qëndron i varur në boshllëk, një çast më parë e një çast pas tij? Ç'është ajo gjë (qenie) qe e njeh ekzistencën tënde? Mos vallë njëra prej pesë shqisave? Apo mendja? Apo mos vallë një fuqi e veçantë prej pesë shqisave dhe e përshtatshme me to? Ç'thuhet? Po qe se e njeh ekzistencën tënde me një fuqi njohëse tjetër prej mendjes dhe pesë shqisave, mos vallë në mënyrë të tërthortë? Apo e njeh në mënyrë të drejtpërdrejtë? Kurse unë nuk pandeh aspak se në ato kushte do të ndiesh nevojën e një ndërmjetësi për ta njohur ekzistencën (individualitetin) tënde. Mbetet të themi se në mes nuk ka ndonjë mjet ndërmjetës. Atëherë, themi se ti mund ta njohësh ekzistencën tënde drejtpërdrejt, pa pasur nevojë për ndonjë ndërmjetës. Fundja, në mes nuk ka ndonjë ndërmjetës! Mbetet të themi se njohja e ekzistencës tënde realizohet pa ndërmjetës, me anë të reflekseve. Në është kështu, këtë e kupton dhe e sheh po qe se bën kërkime në thellësinë tënde. Gjëja e njohur prej teje mos është gjëja e njohur nga syri në thellësinë e vet? Jo. E vërteta është se edhe në e nxjerrsh dhe e hedhsh thellësinë tënde, edhe në e ndërroftsh guaskën, ajo çka do të mbetet, do të jesh prapë ti, domethënë *ti* do të mbetesh prapë *ti*. Apo mos vallë ekzistenca jote është diçka që e njohë duke e prekur? As kjo jo. Janë organet e tua? As kjo jo, sepse qysh në krye të supozimit tonë patëm thënë se s'dimë gjë për aktet e shqisave tona. Është krejt sheshit se ekzistenca që njohë, nuk është ekzistenca e ndonjë gjymtyre si, p.sh., truri apo zemra. E si mund të jetë kur ekzistencën e zemrës apo të trurit mund t'i mësosh vetëm me anë të anatomisë, veçanërisht që ekzistenca që njohë nuk është tërësia e këtyre. Dhe është krejt sheshit se kjo, me anë të eksperimentimit të vetvetes e duke qenë ngacmues lidhur me vetveten. Atëherë themi se ekzistenca që njohë, është një ekzistencë në të cilën ti e ke të detyrueshme të jesh ti, është një ekzistencë e ndryshme prej gjërave që mund të mos ua njohësh ekzistencën. Në këto kushte, ekzistenca (gjëja) që njohë ti, nga asnjë këndvështrim nuk është prej gjërave (ekzistencave, qenieve) të njohura prej teje me anë të ndijmeve/përceptimeve apo rrugëve të ngjashme me to. Ti mund të thuash vetëm e vetëm që ekzistencën tënde e vërtetove me ndërmjetësinë e aktit tënd. Atëherë, akti që e përcaktovë ti si tëndin në kushtet e supozuara si më sipër, duhet të jetë një lëvizje e jotja ose diçka tjetër e ngjashme me të. Kur-

se në situatën e pranuar prej nesh, ty të supozuam jashtë (të paaftë) akteve e veprimeve të tilla si lëvizja. Po të kthehemi në situatën e përgjithshme, do të themi se, në se ti, aktin tënd e ke vërtetuar si një akt absolut, atëherë me këtë akt duhet të kesh vërtetuar ekzistencën e një autori absolut, identik me ekzistencën tënde dhe jo të veçantë. Po që se ekzistencën e autorit e vërteton me anë të aktit tënd dhe ekzistencën tënde e vërteton si një fragment të aktit tënd duke qenë akti yt autori i këtij, atëherë autori, si koncept, bëhet një gjë me ekzistencën të vërtetuar para aktit. Dhe vërtetimi i autorit nuk mund të jetë më i paktë se vërtetimi bashkë me aktin ose për shkak të aktit. Kurse ekzistenca jote është ekzistencë (gjë) që e vërteton autorin pa pasur akt, domethënë që e vërteton ekzistencën e vetvetes pa ekzistuar akti i vet." (el-Işârât ve't-tenbîhât, II, 319-324)

"...Njeriu i pjekur le ta shqyrtojë (ta vejë në provë) ekzistencën dhe vetëdijën e tij të çastit lidhur me ekzistencën e vet si dhe le ta mendojë vetëdijën e tij mbi gjymtyrët dhe aktet e tyre! Vetëdijen mbi ekzistencën mos e ka me anë të ndijimeve/përceptimeve? Apo me anë të argumentimit? Mos vallë qenia që ekziston si vetvetja, mos është shuma e këtyre organeve dhe e akteve të tyre? Apo diçka tjetër prej shumës së tyre? E si mund të ndodhë që gjëja e vetëditur si ekzistenca (individualiteti) e vet, të mund të jetë shuma e tyre? Mbetet të themi se ka shumë vetë që, duke qenë të vetëdijshëm për ekzistencën e vet, nuk janë të vetëdijshëm për të gjitha organet e veta. Po të mos ishte anatomia, nuk do të mund të njiheshin as zemra, as truri, as ndonjë tjetër organ themelor dhe as ato të lidhura pas tyre. Por, pa asnjë dyshim, njeriu është i vetëdijshëm për ekzistencën e vetvetes para se t'i njohë të gjitha këto. Po kështu, qenia e njohur në mënyrë të vetëdijshme vazhdon të mbetet e tillë në mënyrë permanente edhe pasi nga trupi të ndahet një copë e pandjeshme dhe edhe gjatë ndarjes së saj. Për shembull, njeriu mund të ndodhet në situata ashtu siç ndodh kur nga trupi i njeriut bie një organ i plagosur si gishti apo krahu dhe të mos ndiejë as organin e ndarë prej trupit, as edhe të jetë i vetëdijshëm për ndryshimin në tërësinë e trupit të tij. Ai, ashtu si në situatën para se të ndodhte ndryshimi, vazhdon të jetë i vetëdijshëm për ekzistencën e vet si ekzistenca e vetes (individualitetit) së vet. Sa për gjënë që, duke qenë pjesë e tërësisë së njeriut, është tjetër prej tërësisë së tij, ajo mund të jetë një prej organeve të brendshme ose të jashtme të tij. Pa dyshim që edhe në kohën para anatomisë, kur nuk ishte vetëdija për asnjërin prej organeve të brendshme, madje, vetëdija për ekzistencën ishte. Atëherë, gjëja që vetëdihet, është tjetër prej gjësë që nuk vetëdihet. Ndërsa organi i brendshëm disa herë asgjësohet e ndryshon, qenia që vetëdihet si njësi unike, përsëri mbetet e vetëditur brenda një njësie unike me individualitet. Pastaj mund të thuhet se në vetëdijën e ekzistencës arrihet me anë të shqisë, kurse shqisa arrin në aparençën e ekzistencës së vetëditur, edhe në se përballet me organet e brendshme të shëndosha, nuk i përcepton dot. Ç'është e drejta, fryma e kulluar në kuptimin absolut të fjalës është fryma që nuk ndihet me anë të lëvizjeve të organeve të trupit. Si mund të thuhet se

në vetëdijën e ekzistencës arrihet me anë të argumentimit të bërë prej akteve? Po qe se akti merret parasysh në mënyrë absolute, argumenton ekzistencën e një autori të papërcaktuar. Po qe se merret parasysh si akti i një personi të përcaktuar si unë apo ti, gjëja që i atribuohet personit në fjalë, është një fragment prej aktit të tij të përcaktuar (ekzistenca që i atribuohet atij, është një fragment i aktit të tij të përcaktuar, domethënë ekzistenca e tij është si një copë e aktit). Mirëpo vetëdija e fragmentit vjen para vetëdijës së të tërës. Kurse kur vlerësimi yt është i drejtë, ti e di prej frymës tënde se *vetëdijën e ekzistencës* për të cilën po bëhet fjalë këtu, ti s'e ke fituar prej aktit dhe situatës së vet me rrugën e argumentit. (*Kitâbu'l-Mubâthabât*, 207 (370)

"...Ashtu siç një person i zgjuar që vepron mbi trajtat e përceptuara prej tij me anë të pesë shqisave, vepron edhe personi që fle mbi trajtat në përfytyrimin e tij. Madje shpesh, ashtu siç ndodh tek njeriu zgjuar, vepron edhe në çështje mendore-logjike. Njeriu që fle, ashtu si edhe njeriu që ndodhet zgjuar, është i vetëdijshëm se është ai vetë që po i bën punët. Po qe se ky njeri zgjohej nga dikush tjetër dhe në se i kujtohen prej atij dikujt gjërat e kryera në gjumë, ai kujton, gjithashtu, edhe se në gjumë ka qenë i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. Por po s'iu kujtuan, kjo gjë nuk i kujtohet. Por kjo situatë nuk do të thotë që njeriu që flinte, s'ka qenë i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. E vërteta është se kujtesa e të qenit i vetëdijshëm për ekzistencën e vet është tjetër dhe të qenit i vetëdijshëm për ekzistencën është tjetër. Po ashtu, disa herë, edhe njeriu i zgjuar nuk e kujton dot se ka qenë i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. Në këto kushte, në se njeriu nuk i mban dot në kujtesë përvojat e tij me qëllim për t'i kujtuar, nuk mund të jetë i përfytyruar për ekzistencën e vet si rrjedhojë e faktit që s'i kujton dot..." (*Kitâbu'l-Mubâthabât*, 210 (380)

"...Siç u tha edhe më parë, ndërsa ne jemi të vetëdijshëm se jemi ne, nuk mund të bëhemi të vetëdijshëm për tërësinë e organeve tona të dukshme edhe sikur tërësia e organeve tona personale të ketë ndërruar me të vërtetë zgjuar dhe figurativisht në gjumë. Atëherë, gjëja që nuk ndërron dhe që njihet në mënyrë të vetëdijshme, nuk mund të jetë tërësia e organeve. Po ashtu, nuk mund të jetë as një situatë e përgjithshme siç mund të ruhet në kujtesë një gjë e përgjithshme, sepse gjëja që bëhet këtu subjekt i vetëdijës, është fragmentare...Dhe kjo tregon në mënyrë të hapur se gjëja mbi të cilën krijohet vetëdijë, është diçka tjetër, e ndryshme prej trajtës së organeve. Le të supozojmë se, duke qenë në gjumë, nuk mundemi ta përfytyrojmë trajtën e organeve, për rrjedhojë, nuk mund të jemi të vetëdijshëm për ekzistencën tonë. Mos vallë ky mocion vetëm përngjasimin mes vetëdijës dhe përfytyrimit tregon? Mbetet të themi se nuk ka ndonjë pengesë që vetëdija e një gjëje me përfytyrimin e saj të ndodhen bashkë. Veçanërisht nuk ka edhe ndonjë gjë që t'i prishë (anulojë) mendimin e mbrojtur në lidhje me këtë çështje si dhe konkluzionin e dhënë më parë..." (*Kitâbu'l-Mubâthabât*, 210 (381)

"...Për sa kohë fryma ndodhet në trup, krahas të qenit e vetëdijshme për ekzistencën e vet, nuk mund të rrijë larg të qenit e vetëdijshme për ekzisten-

cën e tjetrit. Sepse, duke qenë e ndërgjegjshme për ekzistencën e vet, fryma nuk rri larg përdorimit të njërit çfarëdo prej fuqive vegetative dhe kurrsesi nuk e tërheq vetëdijën prej tyre..." (*Kitâbu'l-Mubâthabât*, 172 (261)

"...Mendja jonë nuk mund të mendojë vazhdimisht mbi ekzistencën (individualitetin) e vet, kurse fryma jonë është vazhdimisht e vetëdijshme për ekzistencën (individualitetin) e vet. Po qe se fryma mendon praktikisht një gjë tjetër veç ekzistencës së vet, për sa kohë që mendon, është e vetëdijshme se po mendon..." (*Kitâbu'l-Mubâthabât*, 126 (27); veçanërisht shih 145 (109), 221 (423), 184 (305)

"...Organi (trup) i krijuar për një gjë, është i nevojshëm për të fituar vetëm atë gjë që i përket atij në potencë. Kurse të qenët e qenies (individualitetit) e vetëdijshme për ekzistencën e vet kurrsesi s'është diçka në potencë, në të kundërt, ajo është e krijuar në mënyrë që të jetë e vetëdijshme për veten. Qenia njerëzore është një qenie e vetëdijshme për veten. Atëherë, njeriu është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet si domosdoshmëri e natyrës së vet dhe kjo vetëdijë s'është diçka e fituar me punë dhe përpjekje. Në këto kushte, në vetëdijën e pafituar nuk mund të arrihet me anë të organeve. Ja, pra, këtu, vetëdija lidhur me qenien (individualitetin) time, i përket frymës dhe nuk është e fituar nga jashtë (me anë të një faktori të tretë apo ndërmjetës - M.H.). Duket sikur qenia dhe vetëdija mbi të janë krijuar bashkërisht. Kjo do të thotë se në se jam i vetëdijshëm për ekzistencën time, kjo nuk ka ndodhur në saxe të ndërmjetësisë së një organi; në të kundërt, unë jam i vetëdijshëm për ekzistencën (qenien, individualitetin) time me anë të ekzistencës sime e vetvetiu. Kjo vetëdijë mbi ekzistencën time nuk është e kushtëzuar në asnjë formë dhe nuk është e kufizuar me asnjë moment apo interval kohor. Ndërsa të jesh i vetëdijshëm për ekzistencën tënde, i përket frymës, të jesh i vetëdijshëm "se je i vetëdijshëm për ekzistencës tënde" i përket mendjes (arsyes), domethënë se vetëdija e vetëdijës është akt i mendjes (arsyes). Atëherë, të jesh i vetëdijshëm për ekzistencën që i përket frymës, është diçka praktike dhe permanente. Situata në potencë është "të qenët i vetëdijshëm për vetëdijën". Po qe se të qenët i vetëdijshëm për vetëdijën do të ishte praktike, kjo situatë do të mbetej permanente, për çka vlerësimi mendor (arsyetues) do të mbetej i panevojshëm. Njohja e ekzistencës sime është një situatë që ekziston me mua. Kjo situatë për mua s'konsiderohet e prodhuar si rrjedhojë e faktit që unë flas për gjë tjetër. Kur unë them "këtë gjë e bëra unë", në të vërtetë flas për faktin se njoh ekzistencën time sado që të mos di gjë se jam i vetëdijshëm për ekzistencën time. Në rast të kundërt, po qe se nuk do të flisja me përparësi për ekzistencën (qenien) time, prej nga dhe si do ta dija se "këtë gjë jam unë që e kam bërë"? Atëherë, unë flas me përparësi për ekzistencën (qenien) time, jo për aktin e ekzistencës sime dhe jo për diçka tjetër të njohur me anë të ekzistencës sime. Nisur nga përfundimi, vetëdija mbi ekzistencën tonë është vetë ekzistenca jonë! Kur e njohim një gjë, krahas faktit që e dimë se njohësi është vetë qenia (ekzistenca) jonë, brenda kësaj njohjeje përfshihet edhe vetëdija jonë mbi ekzistencën (qeni-

en) tonë. Në këto kushte, vetëdija jonë i përket me përparësi ekzistencës (qenies) sonë. Po të mos qe kështu, nga mund ta dinim se kemi njohur një gjë të jashtme (të tretë)? Ky shembull na e tregon hapur ne, pa pasur nevojë për ndonjë provë, se fryma është e vetëdijshme për ekzistencën e vet. Të qenët i vetëdijshëm për ekzistencën e vet është një veçori e ardhur nga krijimi përkatës i qenies. Dhe kjo vetëdijë është vetë qenia (ekzistenca). Kjo do të thotë se qenia e njohur prej nesh, është vetë njohësi. Me që qenia që krijon vetëdijë është identike me qenien e vetëditur, nuk mund të mendohet që ai që krijon vetëdijë, të mos jetë i vetëditur. Kjo situatë është e posaçme vetëm për njeriun. Në të kundërt, nga ky këndvështrim, të gjitha kafshët do të ishin të vetëdijshme për ekzistencën e tyre." (*et-Ta'likât*, 160-161)

"...Disa herë njeriu mund të mbetet i painformuar se është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet si dhe mund të jetë i nxitur për të arritur në vetëdijen e ekzistencës së vet. Megjithatë, edhe në këtë situatë nuk mund të themi se njeriu është bërë i vetëdijshëm dy herë për ekzistencën e vet. Vetëdija mbi ekzistencën arrihet në mënyrë të natyrshme, kurse vetëdija e vetëdijës arrihet me punë dhe përpjekje." (*et-Ta'likât*, 147)

"...Vetëdija e frymëve njerëzore mbi ekzistencën e vet është krejt e hapur. Kjo vetëdijë nuk fitohet me punë dhe përpjekje, pasi nuk është diçka e dalë në shesh pasi s'ka qenë. Vetëm se fryma, e painformuar për këtë situatë, mund të ndiejë nevojën të ngacmohet. Kurse vetëdija e vetëdijës është në anën e mendjes. Me që janë qenie abstrakte, vetëm frymët njerëzore mund ta mendojnë ekzistencën (qenien) e vet, kurse frymët shtazore nuk mund ta bëjnë një gjë të tillë nga që s'janë abstrakte. Sepse mendimi i një gjëje do të thotë zhveshja e saj prej lëndës, kurse gjëja që s'është abstrakte, nuk mendohet, përfytyrohet. Fakti që fryma njerëzore është abstrakte (e zhveshur nga lënda), është argument i etemitetit të saj. Sepse fryma njerëzore nuk ekziston, nuk "qëndron në këmbë" në saje të lëndës (materies) ashtu si fryma shtazore, domethënë, ekzistenca e frymës njerëzore nuk mbështetet mbi lëndën..." (*et-Ta'likât*, 79-80)

"...Frymët njerëzore janë krijuar në mënyrë që të jenë të vetëdijshme për ekzistencën e vet. Fryma njerëzore mund të jetë e vetëdijshme për një pjesë qeniesh, kurse për një pjesë tjetër mund të bëhet duke u përpjekur. Gjëja për të cilën fryma është e vetëdijshme në mënyrë të natyrshme, është një gjë permanente dhe që ekziston praktikisht. Në këto kushte, fakti që fryma është e vetëdijshme për ekzistencën e vet është domosdoshmëri e natyrës së saj dhe në qëndrueshmërinë e qenies së vet. Prandaj, të qenët e saj e vetëdijshme për ekzistencën e vet është gjithmonë në gjendje praktike. Ndërkaq, qenia i vetëdijshëm se je i vetëdijshëm për ekzistencën tënde arrihet me punë dhe përpjekje. Ja, pra, prandaj ndodh disa herë që fryma mund të mos ta dijë se është e ndërgjegjshme për ekzistencën e vet. Kjo është e vlefshme edhe për gjërat për të cilat ajo mund të bëhet e vetëdijshme. Atëherë, të qenët ende i vetëdijshëm për vetëdijen nuk është për të një gjë e fituar, por që duhet fituar..." (*et-Ta'likât*, 30)

mundet ta njohë vetveten. Duke analizuar këtë vetëdijë *egoistike*, Avicena përpiqet të shpjegojë se fryma është e ndryshme prej trupit si dhe është një element jomaterial.

c. Veçoritë e vetëdijës egoistike nga aspektet e njohësit, dijes dhe të njohurit

Veçoritë kryesore të vetëdijës së frymës lidhur me ekzistencën e vet, sipas Avicenës, mund t'i përmbledhim si më poshtë:

(1) Në vetëdijën e njeriut mbi ekzistencën e vet nuk përfshihen as trupi në tërësi, as edhe ndonjëri prej organeve të tij të jashtme ose të brendshme. Edhe sikur ndonjëri prej organeve të jashtme të ndahet prej trupit, përsëri njeriu është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. Po kështu, asnjëra prej organeve të brendshme të trupit si, p.sh., zemra, truri, etj., nuk janë subjekte të vetëdijës egoistike. Asnjëherë njeriu nuk e njih vetveten si njëri prej këtyre organeve ose, e thënë ndryshe, nuk e identifikon vetveten me njërin prej tyre. Ka shumë njerëz të cilët janë të vetëdijshëm për ekzistencën e vet edhe pse s'e dinë se në ç'pjesë të trupit, si e në ç'gjendje i kanë këto organe.

(2) Vetëdijshmërinë e ekzistencës së vet njeriu nuk e arrin me asnjërin prej fuqive njohëse të jashtme e të brendshme, domethënë me ndonjërin prej fuqive ndiju-

Rëndësia e teksteve të paraqitura këtu duke u mbështetur në librat e ndryshëm të tij mbi realitetin e drejtpërdrejtë të vetëdijës lidhur me filozofinë e Avicenës dhe pikëpamjes mbi frymën, është në mënyrë të padiskutueshme sheshit. Vetëm se është e diskutueshme nëse përngjasimi i "njeriut në kozmos" dhe shpjegimet lidhur me të janë origjinale të Avicenës. Ndërkaq, pretendimet e atyre që thonë se këto nuk janë origjinale të Avicenës dhe referencat e dhëna prej tyre janë larg të qenit bindëse. Për diskutimet rreth kësaj çështjeje, shih I. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-islâmijje*, I, 147-148; Fazlurrahmân, *Avicenna's Psychology*, shën. 1.

ese/përceptuese. Qenia e cila thotë "unë" (lat. *ego*; arab. *ene*), është një qenie e cila as shihet me sy e as preket me dorë. Fuqia që e çon njeriun në vetëdijën e ekzistencës së vet, është *fuqia mendore* (arsyetuese). Nisur nga kjo, fryma njerëzore është një qenie e arsyeshme (ma'kûl) e njohur me anë të mendjes (arsyes). Kur ajo arrin në vetëdijën se e njeh ekzistencën e vetvetes, domethënë kur është e vetëdijshme për ekzistencën praktikisht të vetvetes, atëherë është, njëkohësisht, mendje (*'akl*-arsye), është inteligjente (*âkil*-e pajisur me dije, informacion) dhe është e arsyeshme (ma'kûl).

(3) Ja, pra, ky *realitet* (*ma'nâ*-kuptim) që njeriu e njeh duke e shënuar me "unë" (ego) e duke kuptuar me të vetveten, është ajo që i themi *frymë*. Edhe në se njeriu nuk e di që këtij realiteti që ai e shënoi me "unë", i thonë "frymë", ekzistencën dhe realitetin (të vërtetën) e tij e njeh. Këtu, "uni" që ka marrë emrin "frymë", është realiteti, ekzistenca e të cilit shënohet me pohimet "prek, shoh, di, bëj, kap, mërzitem", etj.

(4) Njeriu, në çdo kohë, qoftë në gjumë, qoftë në gjendje të fikti (sinkope) apo dehjeje e të ngjashme me këto edhe në se nuk e di se e njeh ekzistencën e vet, përsëri është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. Sepse të dish diçka dhe të jesh i vetëdijshëm se e di atë diçka, janë dy gjëra të ndryshme. Fakti që njeriu nuk është i vetëdijshëm se është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet, nuk kërkon mohimin e të qenit të tij i vetëdijshëm për ekzistencën e vet. Ashtu siç është njeriu i vetëdijshëm për ekzistencën e vet kur është zgjuar, është i vetëdijshëm për veten edhe fjetur. Vetëm se nuk është i vetëdijshëm për vetëdijshmërinë e ekzistencës së vet. Po qe se njeriut që është duke fjetur, i kujtohet një ëndërr e parë, e di se është ai vetë që e ka parë ëndrrën dhe bëhet i vetëdijshëm për ekzistencën e vet; po qe se s'i kujtohet, nuk mund të

bëhet i vetëdijshëm se është i vetëdijshëm për ekzistencën e vet (për vetëdijshmërinë e ekzistencës së vet).

(5) Vetëm se, megjithëse njeriu arrin në vetëdijën e vetvetes drejtpërsëdrejti me anë të fuqisë së mendjes (arsyetimit) në mungesë të një argumentimi të bërë prej akteve të tij dhe megjithëse vetëdija egoistike e tij nuk ndahet aspak prej *egos* (unit) së vet, me që vetëdija e frymës mbi ekzistencën e vet me vetëdijën mbi fuqitë trupore, domethënë me vetëdijën se i përdor vetë fuqitë trupore, ndodhen së bashku te fryma, disa herë njeriu pandeh se *uni* i tij është identiteti i trupit të tij dhe vendos shenjën e barazimit mes tyre. Sapo që njeriu të priret kah vetëdija e ekzistencës së vet, arrin të bëhet i vetëdijshëm se *uni* i tij është një qenie e ndryshme prej trupit të tij. Vetëmashtrimi në fjalë mund të thuhet se buron prej faktit që *dy vetëdijet* që do të mund t'i shprehim si *të orientuara kah brenda e kah jashtë*, ndodhen, në mënyrë të paevitueshme, bashkë. Me të vërtetë është mjaft e vështirë që këto dy vetëdije të ndahen nga njëra-tjetra. Vetëm se njeriu, duke u orientuar kah vetëdija e ekzistencës së vet, është në gjendje të shohë se gjëja që ai e shënoi si *unë* (ego), në asnjë mënyrë nuk mund të përfytyrohet si trup ose si gjymtyrë trupore dhe, për rrjedhojë, të vërtetojë ekzistencën e saj dhe se ajo është një element jomaterial.¹⁷

d. Ndër frymët, fryma njerëzore është e vetëdijshme për ekzistencën e vet

Sipas Avicenës, vetëm fryma njerëzore është e vetëdijshme për ekzistencën e vet. Te gjallesat e tjera, veç njeriut, ka fuqi njohëse ndiesore/përceptimore, por nuk

¹⁷ Shih shën. nr. 16.

ka fuqi njohëse mendore (arsyetuese). Prandaj kafshët mund ta njohin veten në nivel ndijimesh/përceptimesh, në mënyrë të anasjelltë dhe si trup. E thënë ndryshe, sipas Avicenës, tek frymët shtazore, si përgjegjëse të *fuqisë arsyetuese* të frymëve njerëzore, ka *fuqi iluzive*. Nisur nga kjo, ndoshta mund të bëhet fjalë për një *vetëdijë të paqartë e të turbullt* që ndodhet në mënyrë të përbashkët gjer në një nivel të caktuar tek të gjitha kafshët (lea'l-le hunâke shuûren biemrin mushterekin mine'l-ezlâl). Që të gjitha fuqitë njohëse të frymës shtazore, përfshi edhe fuqinë iluzive, pavarësisht se ndodhen në nivelin më të lartë, realizohen me anë të trupit dhe prandaj kafshët e përfytyrojnë veten si trup.¹⁸ Kjo do të thotë se për kafshët, për shkak se tek ata nuk bëhet fjalë për *njohje në vetvete*, domethënë *vetëdijë*, nuk mund të thuhet se frymët e tyre, frymët shtazore janë element. Në këto kushte, sipas Avicenës, të qenët element përta u përket akteve të realizuara në trup dhe me anë të trupit, është diçka që u përket vetëm frymëve njerëzore dhe, po kështu, edhe përta i përket vetëdijës. Si përfundim, fakti që vetëdija ose subjekti i vetëdijës paraqitet si një tërësi e pandashme dhe e veçantë prej trupit, tregon haptazi se fryma njerëzore është një element.

e. Përkufizimi i frymës njerëzore përta i përket vetëdijës egoistike

Sipas Avicenës, i cili tregon një interesim të veçantë për përkufizimet, një përkufizim i vërtetë e i drejtë i një gjëje duhet të përmbajë ekzistencën dhe natyrën e karakterin e saj, veçanërisht ta bëjë mendjen që të mund ta

¹⁸ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 199 (358), 204 (367), 209 (374); *et-Ta'likât*, 79, 80, 82, 147.

konceptojë realitetin e saj.¹⁹ Përkufizimi i qenieve të përbëra, ashtu si edhe i trupave, duhet të përmbajë *lëndën* e trupit, së cilës i thuhet *lloj*, (specie) dhe *trajtën*, së cilës i thuhet *faqe* a *fytyrë*. Kurse përkufizimi i qenieve si fryma e njeriut, të cilat janë jo të përbëra por të thjeshta e jolëndore, e thënë ndryshe, ekzistenca e të cilave konceptohet jo me ndijime/përceptime, por me fuqinë e mendjes (arsyes), me që nuk bëhet fjalë për ndonjë lloj dhe trajtë përkatëse të tyre, bëhet me anë të një cilësimi individual që ndodhet më afër qenies së tyre e që nuk ndahet kurrë prej tyre. Pastaj bëhen përpjekje për t'u konceptuar realiteti i ekzistencës së tyre duke u nisur nga ky cilësim, domethënë, nga kjo veçori e tyre. Në shkrimet e tij filozofike, Avicena, në përgjithësi, për njohjen e një gjëje, të bërë me anë të llojit dhe trajtës, përdor termin *hadd*, *përkufizim*, kurse për njohjen me anë të cilësimit, përdor termin *ta'rif*, *përskrim*.²⁰ E tani, në këto kushte, njohja në individualitetin e vet e frymës së përkufizuar, në raport me trupin, si *maturi e parë*, do të ishte e mundur vetëm me anë të veçorisë së saj më të njohur (më të dukshme, më të theksuar) e të pandashme prej ekzistencës së vet. Kështu, *fryma njerëzore* përskruhet (përkufizohet), siç u pa që në krye, si *frymë folëse* ose *frymë e arsyeshme* dhe, kur thuhet *frymë folëse* ose *frymë e arsyeshme*, nënkuptohet *fryma që njeh vetveten dhe tjetrin në nivelin e njohjes së arsyeshme*. Atëherë, njeriu, duke konceptuar realitetin ose të vërtetën e frymës individuale të tij, ka konceptuar, njëkohësisht, natyrën dhe karakterin njerëzor ku përfshihen të gjithë

¹⁹ Ibn Sînâ, *el-Hudûd*, 232, e në vazhdim; *Mantiku'l-meshrikijîn*, 40-41, 44, 51, 54; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 155, 204-206.

²⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ*, *el-Ilâhijât*, I, 231-245; *Mantiku'l-meshrikijîn*, 21-22; *el-Ihlâs*, 108-109.

njerëzit.²¹ Si përfundim, gjëja për të cilën në mendimin ibnisinaian bëhet fjalë me termat *fryma folëse njerëzore*, *fryma folëse*, *fuqia folëse*, etj, është fryma njerëzore e vetëdijshme për ekzistencën e vet.

Këtu duhet të sqarojmë edhe këtë se vërtetimin e ekzistencës së frymës duke u nisur nga aktet e trupit, të mbështetur në themel të Aristoteli e të përsëritur prej kritikëve të tij dhe filozofëve pasardhës si dhe vërtetimin e saj si *maturi e parë* në kuptimin e *trajtës*, Avicena, ashtu siç e ka bërë të qartë edhe H. Corbin,²² i shqyrton në pjesën *Tabiiyyat, Natyra*, të veprës së vet, *esh-Shifâ, Libri i shërimit* dhe në *Kitâbü'n-Nexhât, Libri i shpëtimit* që është, në një pamje, përsëritje e atyreve të thëna në *esh-Shifâ*, por, më pas, heq dorë nga kjo mënyrë vërtetimi dhe nga të thënit frymës *trajtë*. Vetëm se *trajta* për të cilën aludon me *maturi të parë* Avicena, në ndryshim prej Aristotelit, është një *trajtë jolëndore* dhe, nga pikëpamja e ekzistencës, *e pavarur prej trupit*. Ndërkaq, Avicena, në shumicën e rasteve, për *trajtën* përkatëse të trupit përdor termin *mizaxh, natyrë*, kurse për frymën, termat *asl dhe sunûh* që do të thonë *themel ose rrënjë*.²³

f. Vlera e vetëdijës egoistike nga pikëpamja logjike e metafizike

(1) Vlera nga pikëpamja logjike: Informacioni i fituar në vetëdijën e frymës njerëzore lidhur me ekzistencën e vet është informacioni *më i drejtë* (besnik) dhe *më kategorik* (i besueshëm) nga që mes *njohësit dhe të njohurit* ose

²¹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 247; *'Ujûnu'l-hikme*, 40; *Kitâbu'l-Mubâbathât*, 195-196 (346), 222 (426); shih *et-Ta'likât*, 26, 137.

²² Henry Corbin, *Islâm Felsefesi Tarîhi*, 173.

²³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 329-332; *Kitâbu'l-Mubâbathât*, 195-196 (346).

kryefjalës dhe kallëzuesit nuk ka ndonjë ndërmjetës. Sipas Avicenës, ky informacion në formën e vetëdijës egoistike, i fituar me njohjen individualisht të vetvetes nga ana e frymës, për nga aspekti i mënyrës së fitimit, futet në klasën e mocioneve të fituara me rrugën e vëzhgimit, kurse, për nga aspekti i drejtësisë dhe saktësisë së diskutueshme, futet në klasën e mocioneve (*mu'tekadât* - besimore) që shprehin dije kategorike. Nisur nga kjo, vetëdija egoistike është informacioni i vetëm më i drejtë e më kategorik që mund të arrijë fryma njerëzore. Sipas thënies së Avicenës, "sapo që fryma e njeriut ta përfytyrojë ekzistencën e vet, ndodh menjëherë pranimi i saj".²⁴ Kjo do të thotë se në vetëdijen egoistike, koncepti dhe mocioni janë brenda njëri-tjetrit. Në këto kushte, duket sikur është e pamundur që në unin (egon) e njeriut që i thonë frymë, të ndahen ekzistenca dhe informacioni mbi të nga njëri-tjetri. Te uni, ekzistenca dhe informacioni mbi të janë, pothuajse, identikë. Sipas kësaj, mocionet:

unë jam unë;

unë ekzistoj;

unë e njoh un-in

janë mocione që përmbajnë të njëjtin realitet dhe të njëjtën vlerë.

(2) Vlera nga pikëpamja metafizike: Sipas Avicenës, të dish një gjë, do të thotë të përvetësosh realitetin e saj. Sipas kësaj, fryma njerëzore, duke njohur vetveten, njeh edhe realitetin që i përket vetvetes. Me që realiteti që bëhet subjekt i dijes së saj, s'është gjë tjetër veç qenies (ekzistencës) së vet, fryma njerëzore nuk ka ndonjë qenie (ekzistencë) tjetër veç natyrës së vet. Në këto kushte, ekzistenca dhe natyra e frymës njerëzore janë një. Domethënë se fryma njerëzore nuk është një gjë e veçantë prej

²⁴ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 342-346; *Kîtâbu'l-Mubâbathât*, 133 (51).

natyrës së saj dhe natyra e saj nuk është një gjë e veçantë prej ekzistencës së saj. Sipas Avicenës, kjo situatë është e vlefshme për të gjitha qeniet (elementet) që zotërojnë realitetin e njohjes së ekzistencës së vet në nivel të arsyeshëm. E thënë ndryshe, elementet me ekzistencën dhe natyrën identikë janë elemente që e njohin vetveten.²⁵ Kuptimi i identitetit të ekzistencës dhe natyrës është ky: Po qe se menjëherë pas informacionit mbi një gjë, duket i detyrueshëm pranimi i ekzistencës së saj, në këtë gjë ekzistenca dhe natyra e saj janë një (identikë). Domethënë, atje ku ekzistenca e një gjëje me pranimin e përfytyrimit mbi ekzistencën e saj janë të paevitueshëm, për dallim mes ekzistencës dhe natyrës nuk mund të bëhet fjalë. Me të vërtetë, ashtu siç u pa më lart, kurdo që fryma njerëzore ta përfytyrojë ekzistencën e vetvetes, shfaqet pranimi i saj. Gjendja e pandashmërisë prej njëri-tjetrit të përfytyrimit dhe pranimit që duket këtu, buron prej unitetit dhe identitetit mes natyrës dhe ekzistencës.

Vetëm se, ndërkaq, megjithëse fryma e njeh vetveten dhe ekzistenca e saj është e thjeshtë dhe jomateriale, vetënjohja e saj është një njohje *aksidentale*, domethënë *e krijuar pas*. Fakti që vetënjohja (vetëdija) ka dalë në shesh *pas*, sipas Avicenës, buron prej faktit që edhe fryma vetë, një qenie, kjo, që e njeh individualisht vetveten, *është një qenie e krijuar pas*. Kjo do të thotë se fryma është e krijuar, është në vetvete një *qenie e mundshme (mumkin)*. Po qe se fryma njerëzore do të ishte një *qenie e domosdoshme (vaxhib)*, do të duhej që, në të kundërt, vetëdija e saj mbi veten të mos dilte në shesh *pas*, por të ishte *e paraqenë, eternale*, domethënë, nga pikëpamja kohore, të mos kishte një pikë fillimi. Po ashtu, do të duhej që vetëdija egoistike të ishte jo disa herë në gjendje fuqie e, disa herë, në

²⁵ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâbathât*, 133 (50-51), 221 (422); Resâilun Hâssa, 242.

gjendje akti, por gjithmonë në gjendje akti. Kurse fryma, për sa kohë që ndodhet bashkë me trupin, nuk arrin dot në çdo kohë të jetë praktikisht e vetëdijshme për ekzistencën e vet. Atëherë, domosdoshmëria e saj që do të thotë ekzistenca e frymës praktikisht, është një domosdoshmëri e lidhur ndaj tjetërkujt, domethënë e kushtëzuar (*vâxhib bigajrihi*). Tani, prej këtyre shpjegimeve, sipas nesh, dalin dy përfundime të rëndësishme:

(1) E para, duhet hulumtuar se si doli në sheshin e ekzistencës fryma njerëzore që u kuptua nga shqyrtimi i vetëdijës se ekzistenca e saj është e mundshme, domethënë se ajo është një qenie e domosdoshme si rrjedhojë e një shkakut jashtë vetes së saj. Ne këtë çështje do të përpiqemi ta shqyrtojmë e ta shpjegojmë shkurtimisht në pjesën e dytë, në kuadër të pikëpamjeve metafizike të Avicenës.

(2) E dyta, duket sikur Avicena ka arritur në pikëpamjen e diferencimit ekzistencë-naturë tek qeniet dhe, lidhur me këtë, në idenë e domosdoshmërisë së ndarjes së qenieve në dy grupe: të domosdoshme e të mundshme nga analiza e vetëdijës së vetë frymës lidhur me ekzistencën e vet. Në këto kushte, mund të themi se mendimet e tij lidhur me metafizikën, Avicena i ka nxjerrë duke u nisur prej pikëpamjes së frymës.²⁶ Atëherë, pikëpamja e Avicenës lidhur me ekzistencën dhe natyrën e frymës përbën fillesën e mendimeve të tij lidhur me ekzistencën në përgjithësi.

²⁶ Lidhur me çështjen në se ndarja e ekzistencës në të mundshme e të domosdoshme në vartësi të ndarjes ekzistencë - naturë, është apo jo një pikëpamje origjinale e Avicenës, shih S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, 26-27; Jean Jolivet, "The Development of Philosophical Thought In Its Relationship With Islam Up To Avicenna", *Islam Philosophy and Science*, 47; A.M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, 50; Mahmut Kaya, "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirilmesi", *İbn Sînâ Armağanı*, 454.

I. 3. Disa argumente mbi frymën njerëzore si një element i veçantë prej trupit

Për të vërtetuar se fryma njerëzore është një element jomaterial dhe i veçantë prej trupit, Avicena ve në shesh një sërë argumentesh që mbështesin dhe shpjegojnë në aspekte të ndryshme mënyrat e vërtetimit të parashtruara më parë. Themeli i këtyre argumenteve të tij përgjithësisht mbështetet në qenien e njeriut një qenie shoqërore, më shumë në shpjegimin e dallimit mes *njohjes së arsyeshme* dhe *njohjes ndiesore/përceptimore* si dhe në tregimin se njohja e arsyeshme realizohet në një element jomaterial.

a. Njeriu është një qenie shoqërore

Sipas Avicenës, rregullimi i marrëdhënieve brenda shoqërisë nga ana e njeriut si një qenie shoqërore, kryerja e veprimtarive shkencore, artistike e tregtare, megjithëse i dobët fizikisht, kthimi nga ana e tij i kushteve të pafavorshme në favor të vet, marrja si trashëgim e përvojës së brezave të kaluar dhe çuarja më tej e saj tregojnë se njeriu është një qenie e arsyeshme. Dhe fakti që është një qenie e arsyeshme, është argument se fryma e tij është një element jomaterial. Veçanërisht, në gjallesat e tjera nuk vihet re ndonjë veprimtari si ato të kryera mbështetur në fuqinë arsyetuese të njeriut.²⁷

²⁷ Lidhur me këtë çështje, Avicena thotë kështu: "...Pasi të krijohet, për vazhdimin e ekzistencës së tij, njeriu s'mund të mbetet larg jetës shoqërore. Ai s'mundet, gjithashtu, të jetojë si gjallesat e tjera që e rregullojnë jetën individualisht e që mjaftohen me ato gjëra që u përkasin në natyrë. Po qe se njeriu do të mbetej i vetmuar dhe ballëpërballë me nevojat e tij në natyrë, do të shkatërrohej ose, më e pakta, jeta do t'i kalonte përmes shqetësimeve

të pafund. Fakti që njeriu zotëron si qenie një konstrukt të tillë, buron prej virtyteve të veta dhe prej mangësive të gjallesave të tjera, domethënë, prej faktit që zotëron mendjen (arsyen), një gjë, kjo, që s'ndodhet në gjallesat e tjera. Sepse njeriu ndien nevojë për më shumë se gjërat që ndodhen në gjendje natyrore në natyrë, për shembull, si hajet dhe veshjet të sjella në gjendjen e prodhimeve të përpunuara e të gatshme. Po që se hajet dhe veshjet që ndodhen në gjendje natyrore, nuk do të kalonin përmes një përpunimi të caktuar duke mbetur po në atë gjendje, njeriu nuk do të kishte mundësi t'i përdorte ato për ngrënie e veshje dhe një mënyrë e tillë jetese për të nuk do të ishte fort e bukur. Me të vërtetë, që njeriu të mund t'i përdorë për ngrënie e për nevoja të tjera gjërat që ndodhen në natyrë, ndihet nevoja që atyre t'u jepet një formë dhe veçori e caktuar. Kurse për kafshët është më e përshtatshme që hajet të jenë në gjendje natyrore. Ja, pra, si rrjedhojë e të gjitha këtyre ndihet nevoja, së pari, për bujqësinë, pastaj edhe për zejet e tjera. Nga ana tjetër, njeriu nuk mund t'i përballojë i vetëm nevojat e tij. Sigurimi i të gjitha nevojave të njeriut mund të arrihet vetëm me anë të ndarjes së punës. Bie fjala, njëri bën punën e furrtarit, tjetri end pëllhurë, një tjetër sjell mall që nga larg, kurse një tjetër e paguan për mallin që ka sjellë. Kështu realizohet ndarja e punës mes njerëzve. Një tjetër prej veçorive që përcakton qenien shoqërore të njeriut, është fjala, fakti që njeriu është qenie që flet. Si rrjedhojë e të qenit një qenie shoqërore dhe e shkaqeve më të rëndësishme, njeriu është i detyruar që me anë të zërit ose shenjave të natyrshme t'u komunikojë të tjerëve ato që ndien. Kjo gjuhë që përdor njeriu në marrëdhëniet shoqërore, kryerja e marrëdhënieve njerëzore, përfitimi prej trashëgimisë të së kaluarës, marrëdhëniet informuese, ndërlidhja e të ngjashme me këto, tërësia e gjërave që kërkon jetesa, realizohen në saje të orientimit dhe frymëzimit hyjnor. Qoftë edhe me frymëzim, njeriu në mënyrë të natyrshme ka nevojë për një fuqi që do t'ia siguronte ndërlidhjen (komunikimin). Gjëja më e përshtatshme që do t'ia siguronte njeriut ndërlidhjen, është zëri. Sepse zëri, pa lodhur dhe pa e shtrënguar trupin, ndahet në tinguj me të cilët mund të formohen fjalë e ndërtime të ndryshme. Nga ana tjetër, tingujt japin informacion më mirë se shenjat. Veçanërisht, për sigurimin e informimit me anë të shenjave ndihet nevoja e disa veprimeve të veçanta. Atëherë themi se në natyrën e frymës njerëzore ekziston aftësia e veçantë për të bërë prej tingujve fjalë e fjali që do të siguronin shkëmbimin e informacionit. Sado që mes kafshëve ekzistojnë zëra që u sigurojnë atyre komunikimin mes veti, këto tregojnë për ekzistencën e një pjese marrëveshjeshe e mosmarrëveshjeshe në gjendje natyrore që s'janë të përsosura e të logjikshme. Kurse zëri i njeriut është krijuar i tillë. Sepse dëshirat e njeriut janë pothuajse të pafundme. Dhe ajo që duhet për këtë, është që njeriu të nxjerrë zëra me anë të të cilave të mund të shprehën kërkesat dhe dëshirat e pafundme të tij. Kjo nevojë që e bën të domosdoshëm shkëmbimin e informacionit, buron prej nevojave të tilla si, bie fjala, marrëdhëniet në përmasa të drejta, organizimi dhe funksionimi i institucioneve, zhvillimi i zejeve e arteve, etj.

Në se në gjallesat e tjera veç njeriut ka mjeshtëri e art, siç shihet veçanërisht tek bletët apo ndërtimi i foleve prej zogjve, këto mjeshtëri dhe arte nuk janë veprimtari artistike e teknike të fituara me anë të analogjisë e të mbështeturra në njohuri. Ato janë fituar me rrugën e frymëzimit. Këto arte të kafshëve nuk i dallojnë ato nga njëra-tjetra dhe nuk i ndajnë në lloje. Një shumicë e madhe e tyre janë që kafshët të mundin të rregullojnë gjendjet e tyre e jo si rrjedhojë e ndonjë nevoje përkatëse të llojeve. Kurse një pjesë e madhe e arteve njerëzore burojnë prej nevojave personale dhe i ndihmojnë individit të rregullojë gjendjen e tij. Njerëzit kanë edhe veçori të tjera që i ndajnë prej kafshëve. Për shembull, kur njeriu njih gjërat e rralla, mahnitet, hutohet e qesh. Kurse kur njih gjërat që i japin dhimbje, ndien shqetësim, ndihet ngushtë e qan. Braktisja nga njeriu, për dobi të shoqërisë, e disa sjelljeve, mësimi i tij se nuk duhet t'i kryejë ato sjellje, kalimi i tij, për këtë qëllim, nëpër një sistem arsimimi e edukimi, shkurt, aftësimi i njeriut si qenie shoqërore është një ndër veçoritë e tij më themelore. E kështu, njeriu, qysh në moshë të vogël përpiqet të dëgjojë dhe të mësojë se cilat sjellje duhen bërë e cilat s'duhen bërë dhe pas një periudhe, këto njohuri kthehen tek ai në shprehje e formojnë natyrën e tij. Sjelljet që s'duhen bërë e nga të cilat njeriu duhet të shmanget, marrin emrin *të shëmtuara*, kurse sjelljet që duhen kryer si domosdoshmëri e jetës shoqërore, marrin emrin *të bukura*. Sjelljet vlerësohen brenda këtyre kriterëve. Këto lloj sjelljesh që mbështeten në themelin e shoqërizimit, nuk ndodhen tek gjallesat e tjera veç njeriut. Heqja dorë e kafshëve prej veprimeve të mundshme për t'u kryer, nuk buron prej dijeve kategorike dhe mendimeve të tyre lidhur me këtë çështje. Por fryma shtazore ka një karakter dhe veçori tjetër. Çdo kafshë, si domosdoshmëri e natyrës së vet, parapëlqen gjënë që jep kënaqësi dhe vetë kënaqësinë. Për shembull, për këtë arsye luani i zbutur nuk e kafshon të zotin, sepse i zoti, i cili kujdeset për luanin dhe e ushqen, është burim kënaqësie për të. Sepse çdo gjë që jep dobi, sipas atij që përfiton, në mënyrë të natyrshme, jep kënaqësi. Atëherë themi se luani nuk ka hequr dorë nga copëtimi i të zotit prej ndonjë dijeje kategorike (besimi); në të kundërt, ai ka hequr dorë si rrjedhim i një karakteri dhe veçorie tjetër që i ndodhet në frymën e tij. Disa herë, kjo veçori e ardhur nga krijimi, mund të burojë prej një *frymëzimi hyjnor*, p.sh. si dashuria e kafshës për të voglin e vet në mungesë të ndonjë informacioni mendor dhe kategorik. Prapë, vetëm me njeriun ndodh që, kur një gjë të dobishme dhe kënaqësidhënëse e përfytyron në trajtën e një gjëje të pakëndshme e neveritëse, largohet e ruhet prej saj. Po qe se njeriu kryen një veprim që s'duhet kryer e, ndërkaq, bëhet i vetëdijshëm se dikush tjetër e di këtë gjë, tek ai shfaqet *ndjenja e turpër*.

Po kështu, me pandehmën se në të ardhmen do të ndodhë një gjë dëmprurëse, tek njeriu mund të shfaqet një ndikim subjektiv i quajtur *frikë*. Kurse frika tek kafshët është e çastit, ata nuk ndiejnë ndonjë rrezik për të ardhmen. Disa gjëra që bëjnë kafshët në mënyrë zgjedhëse, burojnë jo prej vetëdijës mbi to brenda një intervali kohor e mbi gjërat e ndodhura gjatë një intervali kohor, por prej një lloj frymëzimesh. Për shembull, bartja e ushqiq-

b. Ndërsa fuqitë njohëse ndiesore/përceptimore realizohen në një organ material, fuqia e njohjes së arsyeshme realizohet pa organ

Siç do të shqyrtohet imtësisht në pjesën e tretë, *njobja* është dukuria e marrjes, nga ana e fuqisë njohëse, të trajtës së gjësë që njihet në një mënyrë çfarëdo. Po qe se gjëja e njohur është lëndore, fuqia njohëse e merr trajtën e saj me rrugën e abstragimit (*texhrid*). Vetëm se fuqitë ndiesore/përceptimore që quhen *fuqitë njohëse të jashtme ose pesë shqisat*, fuqia përfytyruese dhe fuqia iluzive nuk mundën të abstragojnë plotësisht nga që njohjen e bëjnë me anë të një organi material. Kurse fuqia arsyetuese (mendore) e njih trajtën e gjësë duke e abstraguar atë prej lëndës së vet plotësisht, me të gjitha aspektet. Ja, pra, sipas Avicenës, kjo lloj njohje e fuqisë arsyetuese tregon se elementi që e zotëron atë, është një element jomaterial. Atëherë, fryma njerëzore, nga pikëpamja e ekzistencës, është një element i veçantë prej trupit dhe që ekziston më vete. E tani, le të përpiqemi të shpjegoj-

meve me nxitim për në fole nga milingona kur bie shi, ndodh prej përfytyrimit të rënies së shiut në atë çast prej saj. Në të njëjtën mënyrë, kafshët përfytyrojnë sikur po rrihen dhe ikin për shkak të përfytyrimit në çast të rrahjes dhe goditjes. Një tjetër prej veçorive themelore të njeriut është edhe mendimi i tij mbi gjërat që duhen bërë e s'duhen bërë në të ardhmen, pra, vlerësimi i gjendjes. Kështu, njeriu, gjënë që ia kërkon ta bëjë a të mos e bëjë mendimi apo dija si përgjigje të mendimit dhe vullnetit të vet, po të dojë, e bën, po të dojë, s'e bën. Kurse përgatitjet e kafshëve për të ardhmen janë mbi një natyrë të vetme, domethënë gjithnjë po ato, pavarësisht në se përfundimi do të jetë në përshtatje me natyrën e tyre, apo jo. Pas gjithë këtyre, veçoria më përparësore dhe më e rëndësishme e njeriut është t'i projektojë cilësitë logjike e tërësore të abstraguara plotësisht prej materies dhe, nisur prej tyre, duke formuluar koncepte e mocione, t'ua ofrojë dijes së atyre që s'i dinë aktualisht." (Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 181-184; shih el-Mantik, el-Ibâre, 2; *el-Ilâhijât*, II, 441 e në vazhdim; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 802-803; *Ithbâtu'n-nubuuvât*, 47)

më se fuqitë njohëse ndiesore/përceptimore njohin me anë të një organi material.

(1) *Fuqitë njohëse të jashtme ose pesë shqisat*; sipas Avicenës, duket sheshit se pesë shqisat e realizojnë njohjen me anë të organeve materiale. Sepse pesë shqisat nuk mundin ta *zëveshin*, abstragojnë plotësisht trajtën prej lëndës dhe veçorive lidhur me të si sasia, cilësia, vendi dhe gjendja. Kjo do të thotë se që të mundin pesë shqisat ta njohin trajtën, ajo duhet të ndodhet *gati* pranë organeve të shqisave bashkë me lëndën e saj. E thënë ndryshe, që të mund të njihet trupi, duhet që të ndodhet në një *distancë* të caktuar ndaj shqisave. Ndërkaq, ndodhja *gati*, konkretisht ose në një distancë të caktuar janë të vlefshme për gjëra materiale. Kurse për gjërat jomateriale nuk mund të bëhet fjalë për të ekzistuar konkretisht ose fshehur, afër ose larg. Atëherë, themi se fuqitë njohëse të jashtme ose pesë shqisat njohin me anë të organeve materiale.

(2) *Fuqia përfytyruese*; sipas Avicenës, edhe fuqia përfytyruese njih me anë të një organi material. Që fuqia përfytyruese të mund ta njohë trajtën e gjësë, nuk është e nevojshme që ajo të ndodhet pranë pesë shqisave. Megjithatë, fuqia përfytyruese e njih trajtën e gjësë brenda veçorive lëndore të saj. Për rrjedhojë, nuk konsiderohet se trajta e gjësë është njohur si e abstraguar plotësisht. Kjo do të thotë se, në se trajta materiale nuk zë vend (*irtisâm*) në tru që është organi i fuqisë përfytyruese, bashkë me veçoritë e saj lëndore, fuqia përfytyruese nuk mundet ta njohë. Për shembull, që të mundemi ta njohim trajtën e një njeriu cilido me anë të fuqisë përfytyruese, duhet që, pa pasur nevojë në të njëjtën kohë për ta njohur praktikisht me të pesë shqisat, trajta e tij të jetë e vizatuar në organin e fuqisë përfytyruese krejt si vizatimi i një sendi mbi një send material me të gjitha përmasat dhe ci-

lësitë e veta. Dhe vizatimi ngjashmërisht me veten i trajtës së një gjëje bashkë me veçoritë e veta lëndore është i mundur vetëm mbi një trup. Në këto kushte, njohja përfytyruese që i përngjet fotografimit të një gjëje, realizohet me një organ material. Veçanërisht, kjo situatë tregon se fuqia përfytyruese njihet me një organ material. Për të shpjeguar se fuqia përfytyruese njihet me anë të një organi material, Avicena jep këtë shembull:

Le të supozojmë, siç duket në figurën lart, ekzistencën e një katërkëndëshi të madh (C), të cilit i janë bashkëngjitur në të dy anët katërkëndësha më të vegjël, të ngjashëm e të barabartë mes tyre. Ja, një figurë të tillë gjeometrike në e përfytyrojmë si një formë dykrahëshe. Domethënë se forma në fuqinë e përfytyrimit me formën jashtë i ngjajnë plotësisht njëra-tjetrës. Katërkëndëshat A dhe B të njëjtë në madhësi e të ngjashëm me njëri-tjetrin, në fuqinë tonë të përfytyrimit përfytyrohen të ndarë prej njëri-tjetrit, njëri në të majtë të katërkëndëshit C e, tjetri, në të djathtë. Sipas Avicenes, përfytyrimi i këtyre katërkëndëshave jo si katërkëndësha, por si një formë dykrahëshe (dykanatëshe) tregon se fuqia njohëse përfytyruese njihet me anë të një organi material. Përfytyrimi i këtyre tre katërkëndëshave si një formë me krahë nuk buron as prej vetvetes së formës, as prej lëndës që e bart atë dhe as prej ndonjë kuptimi të ngarkuar asaj prej fuqisë së mendjes (arsyetimit); ai shkaktohet vetëm prej natyrës së fuqisë së përfytyrimit. Kurse fuqia arsyetuese i njihet katërkëndëshat A dhe B vetëm si një formë katërkëndëshe të vetme, gjë që tregon hapur se ajo nuk njihet me anë të një organi material. Po kështu, përfytyrimi disa herë i trajtës së një trupi si më të madhe ose më të vogël se ç'ndodhet në botën e jashtme dhe, po ashtu, përfytyrimi i gjërave që s'ndodhen praktikisht në botën e jashtme tregojnë se fuqia përfytyruese njihet me anë të një

organi material. Sepse madhësitë *e madhe* dhe *e vogël* janë një raport që ekziston mes gjërave materiale. Nga ana tjetër, ai që s'ka fuqi arsyetuese, nuk mund ta mendojë, ta projektojë një gjë ashtu siç ndodh me fuqinë e përfytyrimit. Gjithashtu, në të njëjtën mënyrë, fuqia përfytyruese nuk mundet t'i përfytyrojë ngjyrat e bardhë dhe e zezë të palosura simetrikisht mbi njëra-tjetrën mbi një trup. Po që se ne do të mund t'i përfytyronim këto dy ngjyra në mënyrë të palosur një mbi një, atëherë nuk do të mund t'i diferenconim mundësinë dhe pamundësinë prej njëra-tjetrës. Kurse fuqia arsyetuese mundet t'i mendojë (projektojë) të bardhën e të zezën në të njëjtin çast bashkërisht brenda një mocioni të vetëm. Ja, pra, kjo situatë tregon se për fuqinë përfytyruese nevojitet një organ material, kurse jo për fuqinë e arsytimit.

(3) *Fuqia iluzive*, sipas Avicenës, është krejt e qartë se edhe fuqia iluzive njih me anë të një organi material. Sepse fuqia iluzive është një fuqi e cila jep konkluzione të pjesshme mbi trajtat e njohura prej pesë shqisave. Është e qartë se fuqia iluzive që njih e varur prej fuqive të cilat e realizojnë njohjen me anë të organeve materiale, po ashtu, njih me anë të një organi material. Kurse fuqia arsyetuese që jep konkluzione të përgjithshme, nuk njih me anë të një organi material. Kjo situatë shkaktohet nga që fryma është një element i veçantë prej trupit dhe që ekziston në vetvete në mënyrë permanente.²⁸

²⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 166-171; shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 386-387; *Kîtâbü'l-Mubâhathât*, 238 (493), 239 (497).

c. Elementi që njeh konceptet përgjithësuese, nuk mund të jetë trup ose një fuqi që ekziston në mënyrë permanente me anë të trupit

Avicena thotë se kurrsesi nuk mund të dyshohet mbi ekzistencën tek njeriu të një elementi që njeh konceptet e përgjithshme. Sipas tij, elementi që i pranon këto koncepte e që është *mjedisi* i tyre, kurrë nuk mund të jetë trup. Po qe se do të supozohej se ky element është trup, atëherë kjo gjë do të ishte ose *pika*, njësia më e vogël e trupit, e cila nuk e pranon ndarjen, ose *një copë* e trupit, e cila e pranon ndarjen. Për pikën nuk mund të mendohet që ajo të jetë mjedis për konceptet e përgjithshme, sepse ajo nuk është një gjë që ekziston më vete që të jetë mjedis për konceptet e përgjithshme. Po ashtu, as pjesa mundësisht e ndashme e trupit nuk mund të jetë mjedis për konceptet e përgjithshme, ndarja e të cilave nuk është e mundur. Edhe sikur të bëhej fjalë për ndarjen e konceptit të përgjithshëm, ai mund të ndahet vetëm në lloj dhe aspekt, jo më tej, kurse për trupin ndarja e mëtejshme mund të mendohet. Ndërkaq, konceptet e përgjithshme për të cilat bën fjalë këtu Avicena, janë konceptet më të thjeshta prej të cilave bëhen mocionet. Sipas kësaj, fryma që ndodhet te njeriu dhe që njeh konceptet e përgjithshme, nuk është as pjesa e ndashme, as dhe pjesa e pandashme e trupit; ajo është një element jomaterial.²⁹

²⁹ Ibn Sinâ, *po aty*, 187-190; *Mebath 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 172-174; *Risâletu Ad'haviyye fî emri'l-me'âd*, 99-101; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 379-385; *Kitâbu'l-Mubâthât*, 130 (43).

d. Ashtu siç fuqia arsyetuese nuk njih me anë të një organi material, ashtu edhe konceptet e përgjithshme nuk mund të njihen me anë të një organi material

Sipas Avicenës, koncepti i përgjithshëm i njohur ndodhet në fuqinë arsyetuese e cila e pranon vetëm atë si të zhveshur prej lëndës dhe të gjitha veçorive lidhur me lëndën. Nisur nga kjo, koncepti i përgjithshëm nuk ka ndonjë çfarëdo realiteti objektiv jashtë fuqisë arsyetuese. Fundja, as që mund të mendohet që ai të mbresohet konkretisht në trup. Të mendosh që koncepti i përgjithshëm ndodhet konkretisht në trup, do të thotë të nënkuptosh mundësinë e ndarjes së tij, pamundësinë e së cilës e patëm thënë më parë. Po që se do të mendohej mbresimi në trup i këtij koncepti ose i trajtës së arsyetuar, kjo trajtë nuk mund të jetë trajtë e arsyetuar, por mund të jetë vetëm një trajtë e përfytyruar e një trupi çfarëdo të ndodhur jashtë. Në këto kushte, fryma që zotëron fuqinë e mendjes (arsyes), me që *njohja e arsyeshme*, në ndryshim nga njohja përfytyruese dhe iluzive, është njohja, domethënë pranimi i trajtave të përgjithshme të arsyetuara të cilat s'kanë asnjë lloj marrëdhënie me trupin dhe të abstraguara plotësisht prej lëndës, është një element jomaterial.³⁰

e. Trupi nuk mundet t'i njohë përkufizimet

Avicena thotë se gjëja që i njih përkufizimet, nuk mund të jetë trup. Sepse, sipas tij, edhe përkufizimet që përbëhen, ashtu si konceptet e përgjithshme, prej llojit dhe aspekteve, paraqesin një tërësi të pandashme. Për

³⁰ Ibn Sinâ, *po aty*, 190-192; shih *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 102-103.

rrjedhojë, fuqia arsyetuese që i njeh këto, nuk është një fuqi që ekziston me anë të trupit dhe, gjithashtu, gjëja që zotëron këtë fuqi, nuk është një element material. Atëherë, fryma nuk është një element material.³¹

f. Konceptet e përgjithshme, në potencë të pafundme, nuk mund t'i njohë një fuqi materiale

Sipas Avicenës, fuqia e mendjes (arsyes), me që mundet t'i njohë konceptet e përgjithshme të pafundme në numër, nuk është një fuqi materiale. Por është e gabuar të mendosh të njëjtën gjë për fuqinë e përfytyrimit. Po qe se fuqia e arsyes nuk do ta drejtonte fuqinë e përfytyrimit, kjo e fundit nuk do të mund të përfytyronte në çdo kohë dhe çdo gjë. Sepse fuqia e arsyes është faktor aktiv (*fâil*) ose subjekt, kurse fuqia e përfytyrimit është faktor pasiv (*munfail*) ose objekt. Nisur nga kjo, procesi i meditimt i fuqisë së arsyes mbi gjëra të pafundme në numër bëhet i mundur pas një sërë veprimesh abstraguese të bëra prej saj si subjekt e në mënyrë të posaçme për të. Atëherë, fuqia e arsyes nuk është një fuqi materiale. Për rrjedhojë, edhe fryma që zotëron këtë fuqi, nuk mund të jetë një element material.³²

³¹ Ibn Sinâ, *po aty*, 192; shih *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 107-108; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 379-383.

³² Ibn Sinâ, *po aty*, 192; shih *Mebhath 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 175; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 98-99.

g. Ndërsa fuqitë ndiesore/përceptimore nuk mund ta njohin veten, fuqia arsyetimore e njih vetveten

Sipas Avicenës, me që fuqia e arsyes nuk njih me anë të një organi material, fryma njerëzore që e zotëron këtë fuqi, e njih ekzistencën e vet, gjithashtu njih se e njih ekzistencën e vet. Po që se fuqia e arsyes do të njihete me anë të një organi material, fryma nuk do të mund të arrinte në vetëdijën e ekzistencës së vet. Atëherë, me që fryma njerëzore "e njih ekzistencën e vet dhe njih se e njih vetveten", njohja e saj nuk realizohet me anë të një organi material. Sepse njohja e vetvetes nga fryma është një njohje e realizuar drejtpërsëdrejti. Sepse trajta e vetë frymës nuk i komunikohet frymës me anë të një organi material, sepse gjëja që është subjekt i njohjes së "njohjes së vetvetes" nuk duket të jetë trup ose një gjë si trup. Në këto kushte, fuqia e arsyes, e cila nuk e njih vetveten me anë të një organi material, nuk është një fuqi materiale. Për rrjedhojë, elementi që zotëron këtë fuqi e që quhet frymë, nuk është trup. Sipas Avicenës, fryma njerëzore, e cila, për ta njohur vetveten, nuk ndien nevojën e një organi material, pasi të mësojë një herë se si ta njohë veten, mosekzistenca e trupit nuk i shkakton dëm ekzistencës së saj.³³ Në kundërshtim me fuqinë e arsyes, pesë shqisat dhe fuqia e përfytyrimit nuk mund t'i ndiejnë/përceptojnë e t'i përfytyrojnë as veten, as dhe organet e aktet e veta. E si mund të ndodhë kjo kur akti i vetë të parit dhe përfytyrimit nuk janë një ngjyrë që të mund të shihet e të përfytyrohet! Atëherë, fryma njerëzore që zotëron fuqinë e mendjes (arsyes) dhe me anë të kësaj fuqie njih ekzistencën e vet, është një element jomaterial.³⁴

³³ Ibn Sinâ, *po aty*, 192-194; shih *Risâletu Ad'havijje fî emri'l-me'âd*, 105; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 253-261, 244.

h. Ndërsa shqisat gjatë procesit të ndijimit/përceptimit lodhen, fuqia e arsyes nuk lodhet

Sipas Avicenës, ndërsa njohja e arsyeshme nuk e lodh fuqinë e arsyes, njohjet ndiesore/përceptimore dhe përfytyrimore i lodhin pesë shqisat dhe fuqinë e përfytyrimit, madje, disa herë, ngacmuesit e fuqishëm shkaktojnë prishjen e natyrës (anatomo-fiziologjike - përkth.) të organeve përkatëse të tyre. Ndërsa fuqia e arsyes, sa më shumë t'i mendojë e arsyetojë gjërat abstrakte, aq më lehtë i mendon e arsyeton ato më pak abstrakte. Kurse shqisat, ngacmuesit e dobët që pasojnë menjëherë ngacmuesit e fuqishëm, nuk mund t'i njohin (përceptojnë). Edhe në se mund të thuhet se disa herë fuqia e arsyes lodhet, sipas Avicenës, kjo situatë buron prej përdorimit prej saj të fuqisë përfytyruese që njeh me anë të një organi material. Atëherë, fakti që fuqia e arsyes nuk lodhet duke arsyetuar, tregon se fryma që e zotëron atë është një element jomaterial.³⁵

i. Ndërsa trupi i njeriut dobësohet, arsyetimi i fuqizohet

Sipas Avicenës, pas moshës dyzet vjeç, ndërsa pesë shqisat dhe fuqitë e tjera tek njeriu dobësohen, në kundërshtim me këtë, fuqia e arsyes përsoset më shumë. Fakti që disa herë, si pasojë e disa sëmundjeve, fryma e shmang fuqinë e arsyes dhe priret kah ndijimet e përceptimet, nuk tregon se elementi i saj ka ndryshuar ose fuqia e arsyetimit është dobësuar. Ndërsa trupi i njeriut, pas përsosjes, shkon

³⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 194, 57; *shih el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 251-252; *Kîtâbu'l-Mubâhathât*, 209 (375).

³⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 194-195; *Mebhath 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 174; *Risâletü Ad'harîyye fî emri'l-me'âd*, 105-107; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 244-246, 249-250.

drejt dobësimit dhe dekompozimit, fuqizimi dhe pjekuria gjithnjë në rritje e arsytimit tregojnë se fryma që e zotëron këtë fuqi, është një element jomaterial.³⁶

Siç shihet, këto argumente që parashtron Avicena për të vërtetuar se fryma është një element jomaterial, ashtu si edhe të mëparshmit, mbështeten krejtësisht në përvojën. E tani mund të kalojmë në shqyrtimin e çështjes se si fryma që është e veçantë prej trupit dhe një element i krijuar, ka hyrë në trup ose si ka fituar ekzistencë.

³⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 195-196; Gazaliu i kritikon këto argumente të Avicenës në çështjen e tetëmbëdhjetë të veprës së tij, *Tehâfutu'l-felâsife* (Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, 238-259). Por duket se Gazaliu e ka pranuar në masë të madhe pikëpamjen mbi frymën të Avicenës; shih Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 58-72.

PJESA E DYTË

Nga ekzistenca e frymës në metafizikë

Avicena, i cili njihet në përgjithësi nga ana e historianëve si filozof i ekzistencës krahas shkencëtarit, metafizikën e trajton brenda pjesës teorike të shkencave filozofike të cilat ai i ndan në *teorike* e *praktike*, ndërkaq, e trajton si një shkencë që vjen pas fizikës e matematikës.¹

Edhe pse metafizika vjen pas shkencave që shqyrtojnë fushën e ekzistencës natyrore, ashtu siç ndodh te Aristoteli, edhe Avicena e pranon atë si *Filozofi e Parë*. Meqenëse metafizika apo filozofia e parë, duke shqyrtuar *ekzistencën dhe vlerat e saj si ekzistencë*, ka për synim të ngjitet në njohjen e shkaqeve finale të ekzistencës e të ekzistencës së Zotit, emërtohet nga Avicena si *shkencë hyjnore*.² Shkurt, qëllimi i metafizikës është që, duke shqyrtuar ekzistencën dhe vlerat e saj si ekzistencë, të vërtetohet ekzistenca e Zotit dhe e qenieve jomateriale, shqyrtimi i marrëdhënieve të të gjithë ekzistencës me Zotin nga aspekti i ekzistencës dhe formësimit dhe, pastaj, duke e përcaktuar vendin e njeriut në gjithësi, të themelohet mbi këtë pikëpamje filozofike filozofia e moralit dhe etikës.³ Në mënyrë të veçantë, Avicena, duke i shqyrtuar këto në metafizikë, përpiqet të vejë në

¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 3-4; shih *er-Risâle fi Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklije*, 72; *'Ujûnu'l-bikme*, 16-17.

² Ibn Sînâ, *po aty*, I, 5,6,9,13,15,23; shih *Kitâbu'n-Nexbât*, 235.

³ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 24-28.

shesh parimet evidente të shkencave që shqyrtojnë fusha të ndryshme të qenieve natyrore. Ndërsa natyralisti shqyrton përbërjen e një gjëje, metafizicieni, duke u përpjekur të kuptojë se pse është e tillë ajo gjë, qëllimet më të larta të qenieve i bën çështje të vetat.⁴ Fakti që kjo shkencë, e cila ve në shesh si problem ekzistencën e qenieve jomateriale në aspekt të formësimit dhe përkufizimit dhe ekzistencën e Zotit, ka marrë emrin *pasfizikë*, sipas Avicenës, nuk nënkupton një *pas* përse i përket ekzistencës, por është se dijet tona mbi fushën përtej fizikës vijnë pas dijeve tona mbi qeniet natyrore. Sepse, sipas Avicenës, po qe se emërtimi i kësaj shkence *pasfizikë* do të ishte bërë, nga aspekti i ekzistencës, sipas një *parakohë* apo *paskohë*, kjo shkencë duhet të emërtohej *parafizikë*.⁵

Sipas të dhënave mbështetur në pjesën e *teologjisë* (el-ilâhijât) të veprës së tij *Libri i shërimit* (esh-Shifâ) ku Avicena i shqyrton mendimet e tij metafizike në mënyrën më të hollësishme, tematika e metafizikës mund të përcaktohet kështu:

- (1) Ekzistenca dhe vlerat e saj si ekzistencë
- (2) Vërtetimi i ekzistencës së Zotit dhe i elementeve jomateriale
- (3) Qenia (ekzistenca) dhe rregullsia e qenies
- (4) Morali dhe etika ⁶
- (5) Filozofia e shkencës

Kështu, pas përcaktimit të karakterit të metafizikës si shkencë, të qëllimit dhe tematikës së saj, mund të kalojmë në shqyrtimin e mundësisë apo të pamundësisë së përftimit të njohurive mbi fushën e ekzistencës metafizike,

⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 14,15,18,20.

⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 21-22.

⁶ Sipas Avicenës, kontributi dhe dobia e shkencës së metafizikës për të fituar fryma njerëzore maturi e për përgatitjen e lumturisë pas ndarjes nga trupi, në krahasim me shkencat e tjera, është i drejtpërdrejtë dhe më i madh.

sipas Avicenës, e thënë ndryshe, në shqyrtimin e mundësisë dhe rrugës së përftimit të informacionit metafizik.

II. 1. Mundësia e informacionit metafizik

Le ta bëjmë të qartë menjëherë se, sipas Avicenës, njeriu ka mundësi të zhvillojë kërkim metafizik. Këtë mundësi njeriut ia jep ndërtimi i vet si qenie. Çdo njeri që ka një mençuri që do ta çonte në vetëdijën e ekzistencës së vet si dhe trup të shëndoshë, mund të bëjë kërkime metafizike. Siç u pa edhe në pjesën e mëparshme, njeriu s'është vetëm ajo qenia lëndore që ne e përceptojmë me pesë shqisat tona; në të njëjtën kohë ajo është një qenie e arsyeshme që i thuhet *frymë folëse* e cila mundet ta njohë vetveten. Ja, pra, sipas Avicenës, në saje të këtij krijimi të dyfishtë ka mundësi njeriu për të bërë kërkime metafizike: trupit lëndor (material) dhe frymës folëse që është një element jolëndor (jomaterial). Vërtetimi i ekzistencës së frymës dhe njohja e karakterit (natyrës së saj) nën këtë këndvështrim zë vend në filozofinë e Avicenës në krye të rrugës që çon në metafizikë. Sipas kësaj, çdo njeri që kërkon të bëjë kërkim metafizik, duhet ta njohë ekzistencën dhe natyrën e frymës së vet. Fakti që në veprat sistematike të Avicenës, si *Libri i shërimit* (esh-Shifâ), *Libri i shpëtimit* (Kitâbu'n-Nexhât), *Burimet e urtësisë* (Ujûnu'l-hikme) dhe *Shenja dhe ngacmime* (el-Ishârât ve't-tenbihât), shkenca mbi frymën zë vend dhe studiohet mes shkencave fizike dhe metafizikës, duhet konsideruar si shenjë e kësaj.

Me të vërtetë, Avicena, në studimin e tij *Shënime mbi veprën "Fryma"* (De Anima) të Aristotelit flet për dobinë në

fizikë dhe metafizikë të njohjes së ekzistencës dhe natyrës së frymës. Sipas këtij studimi, dobia e informacionit mbi frymën në fizikë duket në kuptimin e situatave që i përkasin kulturës dhe gjenealogjisë dhe në njohjen e faktit që qielli lëviz me anë të frymës, kurse në metafizikë, në lartësimin drejt njohjes së qenieve të veçanta prej lëndës si dhe në konceptimin se ç'është njohja e arsyeshme.⁷ Në veprën e tij *Fjalë mbi fuqitë e Frymës* (Mebhath 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye), e cila mund të konsiderohet si i pari ndër librat e shkruar mbi frymën, Avicena, duke bërë të ditur në një mënyrë më të hapur se informacioni *subjektiv* ndodhet në krye të rrugës që çon tek informacioni *metafizik*, pohon se është i të njëjtit mendim (ide) me mendimtarët shpirtërorë* se *ai që njih vetveten* (frymën, egon e vet), *njeh edhe Zotin*.

Veçanërisht, sipas Avicenës, për këtë ide aludohet edhe në postulatit kur'anor "*Ata e harruan Allahun; edhe Allahu i bëri ata që të harrojnë veten e tyre!*" (Hashr:19). Sepse marrëdhënia mes harrimit të Zotit nga ana e njeriut dhe harrimit të vetvetes është e vlefshme edhe për marrëdhënien mes njohjes së Zotit dhe njohjes së vetvetes.⁸ Sipas Avicenës, kjo e vërtetë është pasqyruar edhe në shprehjen e Profetit, "*Kush njih veten, njih edhe Zotin!*"⁹

⁷ Ibn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ Havâshi Kitâbi'n-nefs li Aristâtâlis*, 75.

* Në original thuhet "evliyâ ve hûkemâ", *shenjtorët dhe udhëheqësit ideorë*, me qenëse kuptimi i fjalës *shenjtor* në islam është i ndryshëm nga kristianizmi, menduam që këto dy apelativa t'i mbledhim në apelativin si më sipër që i përfaqëson të dy kategoritë përkatëse pa lënë shteg për ndonjë keqkuptim (përkth.)

⁸ Ibn Sînâ, *Mebhath 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 147-148.

⁹ Lidhur me këtë çështje, Avicena thotë kështu: "Po qe se nuk do të kishte një ngjashmëri në aspekt të ekzistencës dhe informacionit mes frymëve qiellore dhe frymëve njerëzore dhe një analogji mes botës së madhe (makrokozmos) dhe botës së vogël (mikrokozmos), ekzistenca e Zotit nuk do të njihej dhe as profeti që kumton fenë e vërtetë, nuk do të thoshte se "ai që njih veten, njih edhe Zotin". (Ibn Sînâ, *ed-Du'â ve'z-zijâre*, 286). "Pa dyshim që njerëzit pandehin se ekzistenca është e përbërë prej qeniesh që njihen

vetëm me anë të shqisave, se supozimi që ekzistenca nuk mund të njihet me anë të shqisave, është absurditet, se ata, qenia e të cilëve nuk ka një status apo vend të caktuar, siç ndodh me trupat ose gjendjet e tyre, si rrjedhojë e shkaqeve përkatëse të ekzistencës së vet, domethënë se ata që nuk zenë vend në hapësirë (kozmos), kurrë dhe kategorikisht nuk kanë pjesë në ekzistencë. Kurse fakti që qeniet që njihen me anë të shqisave, e mendojnë veten nga të gjitha anët, madje, tregojnë se ky pretendim është i pavlefshëm. Sepse dimë që, ashtu siç ndodh me konceptin *njeri*, trupat, kur s'merren parasysh emërtimet e tyre, mblidhen nën një emër të vetëm sipas një *kuptimi* të vetëm. Ja, pra, është si rrjedhojë e këtij *kuptimi të vetëm* që *Ahmedit* dhe *Mehmedit* u jepet emri *njeri*. Në këto kushte, shqisat mund ta njohin (përceptojnë) apo mund të mos e njohin këtë *kuptim të vetëm* që zotërojnë Ahmedi dhe Mehmedi. Po qe se *ky kuptim* ndodhet larg fushës njohëse (përceptuese) të shqisave, atëherë do të thotë se shqyrtimi ka dalë jashtë qenieve që mund të përceptohen dhe ka hyrë në fushën e qenieve që nuk mund të përceptohen. Ja, pra, *ky moment* është shumë interesant! Po qe se *ky kuptim* është një gjë që njihet (përceptohet) me anë të shqisave, atëherë pa dyshim që duhet të ketë një status, vend, sasi dhe cilësi të caktuar. Sepse çdo gjë që mund të përceptohet, vetëm në këtë mënyrë mund të ndihet dhe përfytyrohet. E vërteta është se çdo gjë që ndihet dhe përfytyrohet, zotëron një status, vend, sasi dhe cilësi të caktuar. Ndërsa gjendja e gjërave të njohura me anë të shqisave dhe përfytyrimit, është e tillë, kuptimi në fjalë nuk përputhet me asnjërin prej veçorive të trupit - sepse ky kuptim nuk është një kuptim i dhënë gjërave që paraqesin dallime si rrjedhojë e veçorive të tyre - atëherë njeriu, nisur nga kjo e vërtetë e vetme që zotëron, shkurt, nga kjo e vërtetë themelore që ndodhet në të gjithë njerëzit, është një qenie pamundësisht e njohur me anë të shqisave e që mund të njihet vetëm me anë të arsyes. Kjo situatë është e tillë për çdo gjë që përbën një të tërë. Mund të ndodhë që njeriu është njeri vetëm në saje të gjymtyrëve: dorë, këmbë, vetull, sy, etj., prandaj, nga ky këndvështrim, mund të thuhet se është një qenie që mund të përceptohet. Ç'e do se gjendja e të gjitha organeve për të cilat bëhet apo s'bëhet fjalë, nga pikëpamja e ekzistencës është si gjendja e ekzistencës së vetë njeriut. Po qe se çdo gjë që ekziston, do të ekzistonte pse ishte njohur prej ndijimeve/përceptimeve dhe përfytyrimit, domethënë se, po qe se ndijimet/përceptimet dhe përfytyrimi do të njihnin çdo gjë ekzistente, do të duhej që edhe këto vetë ta njihnin vetveten si dhe, për më tepër, arsyeja, që është gjykatësi i vërtetë, të njihet nga ana e përfytyrimit. Mirëpo ekzistenca e asnjërës prej gjendjeve si dashuria, turpi, frika, zemërimi, trimëria, frikacakëria, etj. të ngjashme me këto nuk njihet me anë të shqisave megjithëse këto janë të lidhura me gjëra që njihen me anë të shqisave. Atëherë, po qe se ka gjëra që s'kanë ndonjë marrëdhënie as me gjëra, ekzistenca e të cilave nuk mund të njihet me anë të shqisave dhe as me gjëra, ekzistenca e të cilave mund të njihet me anë të shqisave, atëherë, ç'do të pandehin ata?" (*el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 7-11). Për komentin e këtij teksti shih Fahrettin Olguner, *Üç*

Tani, sipas Avicenës, me që dihet se fuqia e frymës njerëzore që njeh ekzistencën e vet, është *fuqia e arsyes*, kuptohet vetvetiu se ajo që do të na çojë ne në njohjen e ekzistencës (qenies) metafizike, është, gjithashtu, kjo fuqi. Vetëm se kjo arsye (mendje) për të cilën bën fjalë Avicena, është arsyeja - antagoniste e *fuqisë së përfytyrimit*,¹⁰ që, duke u mbështetur në reflekset (shqisat) e jashtme, jep konkluzione fragmentare - e cila mundet t'i konceptojë, si domosdoshmëri e ekzistencës dhe krijimit të vet, drejtpërsëdrejti,¹¹ pa praninë e ndonjë shkakut të jashtëm, elementet fillestare të logjikës, që nuk përplasen me fenë e vërtetë e që karakterizohet, sipas Avicenës, nga veti të tilla si *e kulluar, e vërtetë, përfshirëse, intelektuale*.¹²

Siç shihet, sipas Avicenës, kryerja e kërkimeve metafizike është e mundur dhe kjo mundësi ndodhet e fshehur në konstruktin e ekzistencës së njeriut. Krahas kësaj, nxjerrja e kësaj mundësie të dhënë njeriut, nga gjendja e fuqisë në praktikë, i është lënë vullnetit dhe përpjekjes së tij. E thënë ndryshe, te informacioni (njohja) metafizik mund të arrihet vetëm me kthimin e arsyes në potencë që ndodhet te njeriu, në arsyen praktike. Sapo që fryma

Türk-İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ-Fabreddin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, 25 e në vazhd.; për ide të ngjashme mbi mundësinë e kërkimit metafizik, shih İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-müçdevice fi'l-mantık*, 3; *Divânı İbn Sînâ*, 11; *sh-Shifâ, el-İlâhijât*, I, 93. "Qenia (individualiteti) jote është tjetër prej organeve të trupit tënd që duken e që s'duken. Ja, pra, kjo njohje egoistike (subjektive, e vetvetes - përkth.) është një informacion i rëndësishëm që na e hap neve portën e metafizikës, portën e të panjohurës. Kush mundet ta realizojë këtë njohje vetë dhe ta projektojë vërtetësisht në frymën (vetveten) e vet, pa dyshim që mund të arrijë ta njohë atë që tjetri nuk arrin dot ta njohë." Pa dyshim, njohja e vetvetes (intuita) çon në njohjen e Zotit." (*Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliba*, 184, 182).

¹⁰ İbn Sînâ, *esh-Shifâ, et-Tabiijât, en-nefs*, 148, 162; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 344.

¹² İbn Sînâ, *esh-Shifâ, el-İlâhijât*, II, 377, 386, 418; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 320, III, 53; *Risâle fi'l-Eshbrâmi'l-Ulvijje*, 34; *Risâle fi Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklijje*, 78; Hajj b. Jekdhân, 332.

e nivelit të arsyes praktike të nisë ta konceptojë veten si të pavarur prej trupit, do të mendojë edhe qenie të tjera të veçanta prej trupit e, kështu, njeriu do ta gjejë veten përballë metafizikës!

II. 2. Ekzistenca dhe vlerat e saj

Me anë të shqisave ne mundemi të njohim cilësitë e ndryshme të një trupi që na rri përballë ose na prek, si ngjyrën, shijen, aromën (kundërmimin), temperaturën, peshën, fortësinë, butësinë, etj. Pastaj, pasi ky trup me këto cilësi të dalë jashtë fushës së njohjes së shqisave tona, ne mundemi ta përfytyrojmë atë brenda një cilësie, sasive, vendi dhe statusi të caktuar. Akoma më pas, duke bërë abstragim me këto trajta të përfytyruara që u përka-sin trupave e që ndodhen në marrëdhënie të caktuar me trupin jashtë, ndërtojmë koncepte të përgjithshme. Dhe, duke i bashkuar këto koncepte brenda funksionit të posaçëm të mendjes, ngrejmë mocione. Duke mos u mjaftuar as edhe me këto procese, këto mocione të ngritura i vlerëson si të drejta apo të shtrembra sipas përshtatshmërisë apo jo të tyre ndaj të vërtetës së jashtme.

Në të njëjtën mënyrë, ne, gjërat që i njohëm e i bëmë, i vlerësojmë sipas përshtatshmërisë apo jo të tyre ndaj natyrave të fuqive të njohjes dhe vullnetit dhe japim konkluzione mbi to, si e shijshme-e hidhur, e mirë-e keqe, e bukur-e shëmtuar, etj.

E tani, para së gjithash, ne pyesim: "Ç'është vetja e këtyre gjërave që i njohëm, që dhamë për to konkluzione kështu apo ashtu si dhe vetë ato konkluzione?" Përgjigjja e kësaj pyetjeje na vë ne ballëpërballë me një koncept që

i përfshin të gjitha këto, me konceptin më të përgjithshëm të mendjes sonë, *ekzistencë!*

Avicena, duke e analizuar fuqinë e arsyes, metafizika e së cilës, sipas tij, është e mundur për njeriun, përcakton se gjëja e parë që bën vend në të, janë konceptet *ekzistencë, gjë dhe e detyrueshme*. Sipas Avicenës, këto janë koncepte aq të hapura, sa që, ndërsa për të njohur konceptet e tjera, nevojiten koncepte më të hapura se ato vetë, për t'i njohur këto nuk ka nevojë për koncepte të tjera. Këto janë konceptet më të përgjithshme, më evidente dhe përfshirëse të rrokura drejtpërsëdrejti nga mendja e me anë të të cilave mund të njihen konceptet e tjera. Megjithatë, që njeriu të mund t'i dallojë ato, ka nevojë të ngacmohet (paralajmërohet) me anë të shenjave e simptomave. Veçse këto shenja dhe simptoma nuk ia mësojnë mendjes diçka që nuk ndodhet në të; ato janë vetëm nga një ngacmues (stimulues) dhe përkujtues. Mendja (arsyeja) e zgjuar me këtë rrugë ngacmimi të emërtuar nga Avicena si "sebîlü't-tenbîh" (rruga e ngacmimit), i rrok këto koncepte drejtpërsëdrejti, pa ndjerë nevojën e ndonjë lloji informacioni tjetër.

Këtu është e domosdoshme që të theksohet në veçanti kjo specifikë. Fakti që Avicena u jep të njëjtin rol edhe në metafizikë koncepteve të tilla si *shenjë, simptomë, stimulues* që luajnë rol kyç në arritjen e frymës në vetëdijën e ekzistencës së vetvetes si dhe *rrugës së ngacmimit* si metodë, tregon se metafizika e tij mbështetet në themel në pikëpamjen mbi frymën.

Nga ana e Avicenës, konceptit *ekzistencë* të rrokur drejtpërdrejt nga mendja qoftë edhe me rrugën e ngacmimit, i jepen edhe emërtimet *gjë, domosdoshmëri, permanencë, produkt, dhe unitet*.

Ndërkaq, konceptimi në këtë mënyrë i ekzistencës, sipas Avicenës, është nga të qëniet e saj *qenie*. Kurse kon-

ceptimi i një gjëje, sipas tij, nuk është vetëm nga këndvështrimi i të qenit të saj *gjë*; krahas kësaj, është i mundur edhe me njohjen e *cilësive* të saj. Para se të kalojmë në shqyrtimin e cilësive të qenies, të cilave Avicena u thotë *apendikset, simptomat, pjesët* e saj, e cilësive që ne, për analogji me vlerat *epistemologjike, etike* dhe *estetike* si e *drejtë-e gabuar, mirë-keq, e bukur-e shëmtuar*, do të mund t'i quajmë vlera *ontologjike* do të ishte me vend të parashtronim dhe shpjegonim pikëpamjet e tij mbi ekzistencën dhe natyrën e saj. Sipas Avicenës, njohja e vlerave të ekzistencës nga mendja mund të bëhet vetëm me *analogji*. Ekzistenca në mendje e një gjëje me ekzistencën e saj në vetvete janë të ndryshme. Realiteti i saj në mendje është natyra (cilësia) e saj, kurse realiteti në botën e jashtme është ekzistenca e saj. Po qe se mes ekzistencës së gjësë në mendje dhe ekzistencës së saj jashtë nuk ka ndonjë kushtëzim, ekzistenca dhe natyra (cilësia) e saj janë të ndara prej njëra-tjetrës. Por po qe se sapo të konceptojmë ekzistencën e gjësë, tek ne nuk shfaqet ndonjë dyshim lidhur me ekzistencën e saj, pikërisht tek kjo gjë ekzistenca dhe natyra (cilësia) e saj janë *një*. Kjo do të thotë se natyra (cilësia) e gjësë që ekzistencën e saj në botën e jashtme. Sipas Avicenës, themeli i vlerësimit të mendjes mbi ekzistencën mbështetet në diferencimin ekzistencë - natyrë (cilësi) e saj. Siç shihet, vlera e ekzistencës së një gjëje është e lidhur me parimin e raporteve mes ekzistencës dhe natyrës (cilësisë) së saj.¹³

¹³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijjât*, I, 29-34, 198; *Kitâbu'n-Nexhât*, 236; *Ibn Sînân'in On Sorusunun Karşılıkları*, 111-112; *Kitâbu'l-Mübâhathât*, 160 (189); *et-Tâ'likât*, 185-186.

a. Domosdoshmëri - mundësi

Sipas Avicenës, në se kur mendja merr në shqyrtim ekzistencën e gjësë si qenie, del se ekzistenca e gjësë është nga vetvetja, kjo qenie është e domosdoshme në vetvete, është qenie e vetëdomosdoshme. Nuk ka ndonjë shkak për ekzistencën e gjësë e cila është e domosdoshme në vetvete. Sepse po të supozojmë se domosdoshmëria e ekzistencës së një gjëje është, njëkohësisht, edhe nga vetvetja, edhe nga një gjë tjetër, kjo do të përbëjë një kontradiktë logjike.¹⁴ Në këto kushte, qenia e domosdoshme, nga çdo aspekt, domethënë nga aspekti logjik, matematik dhe metafizik, është një, unike dhe e domosdoshme.¹⁵ Qenia e domosdoshme me ekzistencën e saj mbikohore dhe unitetin e njëkohshëm mes domosdoshmërisë së saj me qenien e saj, është qenia më e vërtetë.¹⁶ Nisur nga kjo konsideratë, mosqenia e qenies së domosdoshme është absurde, e pamundur dhe e papranueshme.¹⁷

Po kështu, në se kur mendja merr në shqyrtim ekzistencën e një gjëje, ekzistencën e saj nuk e sheh të domosdoshme, por, në të njëjtën kohë, nuk e sheh as të pamundshme, kjo gjë është një qenie e mundshme, domethënë se ekzistenca e saj shtrihet në përmasat e mundësisë. Që gjëja me ekzistencën e saj të mundshme të mund të ekzistojë, ndihet nevoja e një shkakut që do ta parapëlqente ekzistencën e saj ndaj mosekzistencës së saj. Kjo do të thotë se si qenia, ashtu edhe mosqenia e të mundshmes (e qenies së mundshme) kushtëzohet me një shkak.¹⁸ Për sa kohë që qenia e mundshme nuk para-

¹⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 37-38; *Kitâbu'n-Nexhât*, 262; *et-Tâlikât*, 131.

¹⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 43-47; *Kitâbu'n-Nexhât*, 263-264; *Ujûnu'l-bikme*, 58.

¹⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 48.

¹⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbu'n-Nexhât*, 261-262.

¹⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 37-39, 181-183.

qet domosdoshmëri për atë që i jep ekzistencë asaj, nuk mund të ekzistojë praktikisht. Nga ky këndvështrim, qenia e mundshme është e domosdoshme me një qenie tjetër, pra është qenie e jashtëdomosdoshme.¹⁹ Që qenia e mundshme të mund të ekzistojë, duhet të ekzistojë një gjë që i jep asaj ekzistencë praktike. Sepse çdo gjë e mundshme, nisur nga ekzistenca e vet, gjithmonë është e mundshme. Domosdoshmëria asaj i vjen (si aksident) nga dikush tjetër. Kurse domosdoshmëria e së mundshmes në saje të dikujt tjetër do të thotë ekzistencë e saj praktikisht. Sepse, me që nuk është e domosdoshme, ajo nuk mund të dalë jashtë të qenit fuqi relative dhe mundësi. Kjo do të thotë se qenia e mundshme është e vërtetë e kushtëzuar ndaj dikujt tjetër (false), por jo e vërtetë në vetvete.²⁰ Sipas Avicenës, çdo gjë që ekziston (si aksidencë) ndërsa nuk ka qenë, ka një lëndë me prejardhje nga paraqenia e saj. Sepse, nga pikëpamja e ekzistencës, çdo gjë që ekziston *pas*, duhet që të *mund* të ekzistojë në vetvete. Po qe se ajo do të ishte *e pamundur në vetvete*, atëherë kategorikisht nuk do të mund të bëhej fjalë për mundësinë e ekzistencës së saj.²¹ Nisur nga kjo, çdo gjë me ekzistencën e saj *të pasme* (aksidentale) është e mundur para se të ekzistojë. Kurse mundësia e gjësë për të cilën po bëjmë fjalë, është një gjë që ekziston (kuptim). Ndërsa mundësia e ekzistencës së kësaj gjëje (kuptimi) është në vartësi të gjësë ekzistente. Në këto kushte, mundësia e ekzistencës është një gjë që ndodhet në një subjekt e që ngacmohet prej jashtë. Ja, pra, mundësia e ekzistencës për të cilën bën fjalë këtu Avicena, është fuqia për të ekzistuar, për të qenë. Kurse ajo që bart fuqinë

¹⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 39-40; *Kitâbu'n-Nexbât*, 262; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 19; *et-Tâlikât*, 83.

²⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 47-48.

²¹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 181.

që bëhet mbështetje për mundësinë e ekzistencës së një gjëje, është lënda.²² Pasi e përkufizon *mundësinë* si *qenien që s'është e domosdoshme në asnjë formë* dhe pasi flet për të si qenie disa herë në gjendje fuqie, domethënë në potencë, Avicena shqyrton marrëdhëniet mes mundësisë dhe aksidencës dhe thotë se, ndryshe nga ç'pandehin kelamistët (teologët), shkaku që kërkon domosdoshmërinë, domethënë daljen e një gjëje në fushë të ekzistencës, nuk është aksidenca e gjësë, përkundrazi, është mundësia e saj. E thënë ndryshe, një gjë është e ngjarë (aksidencë) sepse është e mundshme dhe nuk është e mundshme sepse është e ngjarë (aksidencë). Kjo do të thotë se mundësia e saj për të ekzistuar vjen para ekzistencës së saj praktikisht. Kështu, mundësia e çdo gjëje aksidentale është para aksidencës së saj, është primare ndaj aksidencës së saj. Ja, pra, *mundësia* për të cilën po flitet këtu, është *lënda* e gjësë.²³

Që mundësia të mund të fitojë ekzistencë praktike, i duhet një shkak i jashtëm e jo i vet. E thënë ndryshe, mundësia mund të dalë në fushë të ekzistencës në saje të një shkakut jo të llojit të vet, por të domosdoshëm. Kjo do të thotë se mundësia, për nga esenca (individualiteti) është *e mundur*, kurse për nga dikush tjetër, është *e domosdoshme*. Kjo gjendje, e cila në shikim të parë duket si kontraktore, sipas Avicenës nuk përbën ndonjë kontraktë. Kontraktore është të qenët e diçkaje e domosdoshme edhe nga vetja, edhe nga tjetri.²⁴ Vetëm se ekzistenca praktike e mundësisë nuk e eleminon prej saj vetinë e

²² Ibn Sînâ, *po aty*, I, 183; *Kitâbu'n-Nexhât*, 255-256; *et-Tâ'likât*, 51.

²³ Ibn Sînâ, *Kitâbu'n-Nexhât*, 249-256; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 84; *et-Tâ'likât*, 84.

²⁴ Ibn Sînâ, *Sherhu Kitâbi Esûloxya*, 46; *Ujûnu'l-hikme*, 55-56; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 113.

mundësisë.²⁵ Nga ky aspekt, edhe ekzistenca, edhe mos-ekzistenca e saj kushtëzohen prej ekzistencës së shkakut përkatës. Në vetvete, mundësia nuk është as e domosdoshme, as e pamundur; ajo është vetëm e mundur. Atëherë, ekzistenca e mundësisë do të thotë domosdoshmëri në saje të tjetërkujt.²⁶

Koncepti *pamundësi* nuk pohon ndonjë vlerësim mbi ekzistencën. Ajo tregon se ekzistenca nuk ka ndonjë vlerë tjetër veç domosdoshmërisë dhe mundësisë. Pamundësia s'është një gjë, është vetëm një mohim. Ajo tregon se mendja nuk mund të japë mbi ekzistencën ndonjë konkluzion tjetër veç domosdoshmërisë dhe mundësisë.²⁷

b. Element - simptomë

Një çift tjetër konceptesh në metafizikën e Avicennës, i cili shpreh vlerë ontologjike, është edhe çifti *element* (xhevher) – *simptomë* ('arad). Elementin, për nga aspekti i ekzistencës, Avicena e përkufizon si gjë të pambështetur mbi ndonjë subjekt (topikë), që s'ekziston në një subjekt. Elementet janë mbështetje (substrat) për simptomat, por nuk mbështeten në simptomat. Veçanërisht, në aspekt të ekzistencës, elementet vijnë para simptomave.²⁸ Të gjitha veçoritë e trupave, veçori që ne i njohim me anë të shqisave tona, të gjitha maturitë (aftësitë, dhuntitë, fakultetet) e frymës, të realizuara mbështetur në trupin, janë simptoma.²⁹ Edhe në se në aspekt të njohjes së tyre,

²⁵ Ibn Sînâ, *er-Risâletu'l-Ashijje*, 15-16.

²⁶ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 19.

²⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbu'n-Nexhât*, 262; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 19; *et-Tâ'likât*, 175-176.

²⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijjât*, I, 58; *Ujûnu'l-hikme*, 58.

²⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 94, 111, 139, 142; shih *Kitâbu'n-Nexhât*, 246-247.

simptomat vijnë para, parësia në aspekt të ekzistencës u përket elementeve.

Sipas Avicenës, elementet ndahen në dy lloje: në *elemente materiale (trupore)* dhe në *elemente jomateriale*. Trupi përbëhet prej dy elementesh, si *lënda* dhe *trajta*. Edhe vetë lënda dhe trajta janë nga një element material (truporë) më vete. Në ndryshim me këta, *fryma* dhe *mendja (arsyeja)* janë *elemente jomateriale (jotrupore)*. Kjo shkon gjer atje sa, ndërsa fryma hyn në marrëdhënie me trupin, për arsyen kjo situatë nuk diskutohet.³⁰

Trupi është një element i përbërë prej bashkimit të trajtës në gjendje praktike me lëndën në gjendje fuqie. Lënda e trupit nuk mund të ndodhet veç trajtës; nga ky aspekt, ekzistenca e lëndës mbështetet në ekzistencën e trupit.³¹ Sipas Avicenës, megjithëse lënda dhe trajta nuk përbëjnë shkaqe të ekzistencës së njëri-tjetrit, prapëseprapë, nga aspekti i parësisë së trajtës ndaj lëndës dhe ekzistencës praktike të lëndës me anë të trajtës, mes tyre ka një lloj marrëdhënie shkakësore. Nisur nga kjo, mes trajtës dhe lëndës bëhet fjalë për një ndërvartësi reciproke. Duke u nisur nga ky moment, Avicena e sheh të domosdoshme ekzistencën e elementeve jomaterialë (të posaçëm në vetvete) të cilët ngrejne këtë ndërvartësi reciproke mes trajtës dhe lëndës, e thënë ndryshe, të cilët i veshin lëndës trajtë.³² Sipas Avicenës, ky element jomaterial (jotrupor) duhet të jetë *Mendja (Arsyeja)* që është *shkaku i parë*. Siç u pa, trajta dhe lënda, të cilat nuk ndodhen të ndara prej njëra-tjetrës, duke u bashkuar nga ana e një shkakut të parë, vijnë në gjendje konkrete dhe duken si trup.³³

³⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 60, II, 407; *Kitâbu'n-Nexhât*, 237-242.

³¹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 67, 71-72, 79.

³² Ibn Sînâ, *po aty*, I, 85-86; *Kitâbu'n-Nexhât*, 244; *et-Tâ'likât*, 31, 57.

³³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 190-191; III, 183-184.

Sipas Avicenës, ekzistenca e elementeve të posaçëm në vetvete, të cilët nuk mund të njihen me anë të shqisave, mund të konceptohet vetëm me anë të mendjes (arsyes). Si rrjedhojë e të qenit të arsyeshëm si domosdoshmëri e ekzistencës së vet, ata e njohin veten pavarësisht në se të tjerët e njohin apo jo ekzistencën e tyre. Këta elemente, të cilët nuk janë elemente të kthyer në abstrakte nga mendja (arsyeja) njerëzore me anë të abstragimit, janë abstrakte në vetvete.³⁴ Njohja e elementeve të posaçëm në vetvete apo abstrakte është e mundur jo me njohjen e trajtave të tyre nga ana e shqisave tona siç ndodh me trupat, por me anë të konceptimit të drejtpërdrejtë të efekteve subjektive të tyre nga ana e frymës.³⁵

c. Në potencë - në praktikë

Një tjetër prej vlerësimeve në sistemin metafizik të Avicenës të bëra prej mendjes mbi ekzistencën shprehet në çiftin e koncepteve *në potencë* (bi'l-kuvve)- *në praktikë* (bi'l-fi'l). Me këto dy koncepte, arsyeja rrok gjendjet *para* dhe *pas* (parësi - dytësi) në ekzistencë.³⁶ Edhe në se në qeniet që ekzistojnë në kohë, gjendja në potencë vjen para gjendjes në praktikë, parësia e gjendjes në praktikë te qeniet mbikohore është absolute dhe e padiskutueshme. Qenia në potencë në çdo aspekt është dytësore dhe kërkon që para saj të ndodhet qenia në praktikë. Ashtu si në ekzistencën e Zotit që është i pafillim e i pafund (eternal), në të gjitha qeniet që ekzistojnë praktikisht në

³⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ*, el-Ilâhijjât, I, 142. Për elementet e posaçëm në vetvete, disa herë thuhet "natyrë pa lëndë" (*Ujûnu'l-hikme*, 53, 48) si dhe "e papërzier, puritane" me kuptimin "ekziston praktikisht dhe e njeh vetveten" (*esh-Shifâ*, el-Ilâhijjât, II, 282).

³⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 143-144, 153.

³⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 169.

kuptimin absolut të fjalës, gjendja në potencë nuk është e domosdoshme aspak. Në saje të kësaj konsiderate, gjithashtu, e vërteta e qenies në praktikë është parësore ndaj të vërtetës së qenies në potencë. Gjendja në praktikë vjen para gjendjes në potencë edhe nga pikëpamja e logjikës. Sipas saj, ndërsa në përkufizimin e gjendjes në potencë përfshihet gjendja në praktikë, në përkufizimin e gjendjes në praktikë, gjendja në potencë nuk përmendet. Sidomos në një aspekt tjetër, gjendja në praktikë shpreh përsosmëri dhe dobi, gjendja në potencë shpreh mangësi dhe intrigë.³⁷ Siç shihet, marrëdhënia mes gjendjes në praktikë dhe asaj në potencë i përngjet marrëdhënies mes domosdoshmërisë dhe mundësisë.

d. Pjesë - e tërë

Dhe një tjetër prej vlerësimeve të mendjes mbi ekzistencën në botëkuptimin metafizik të Avicenës shprehet me *pjesën* (xhuz) dhe *të tërën* (kul-l). Vetëm se, sipas Avicenës, ky lloj vlerësimi nuk i përket tërësisë së ekzistencës, por vetëm fushës së qenieve materialo-trupore. Sipas Avicenës, *e tëra*, ashtu si në gjendjen e saj *frymë* dhe *trup* për njeriun dhe *lëndë* dhe *trajtë* për trupat, është një gjë, ekzistenca e së cilës është e formuar prej bashkimit të fundamenteve të ndryshme. Sipas kësaj, që një gjë të jetë *e tërë*, duhet që të zotërojë, të paktën, dy fundamente të veçanta. Kurse *pjesa* është gjëja që e ndan (përpjesëton) *të tërën*.³⁸ Për shembull, fryma dhe trupi janë pjesë të njeriut. Pjesët përfshihen në ekzistencën e së tërës dhe, në të njëjtën kohë, përta i përket ekzistencës së saj, janë substratet e saj. Nga ky këndvështrim, gjëja me qenien e

³⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 190-191.

³⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 190-191.

saj *e tërë*, duhet të vlerësohet bashkë me pjesët.³⁹ Veçanërisht, është e domosdoshme që të diferencohen nga njëra-tjetra *pjesa dhe e tëra* në metafizikë dhe *e pjesshmja dhe e përgjithshmja* në logjikë. Nisur nga kjo, konceptet e *pjesshme (fragmentare)* dhe *e përgjithshme* nuk kanë një të vërtetë të jashtme dhe ndodhen vetëm te fryma. Ndërsa një koncept, nga aspekti i ekzistencës së saj në mendje (arsye), është *i pjesshëm*, mund të jetë *i përgjithshëm* nga aspekti i përfshirjes brenda tij i shumë gjërave të të njëjtit lloj jashtë mendjes (arsyes). *Qenia e përbërë*, e quajtur *e tërë* në metafizikë, në aspekt të të qenit *subjekt i informacionit*, është *e pjesshme (fragmentare)*.⁴⁰

e. Parësi - dytësi

Një koncept i rëndësishëm që shpreh vlerë ekzistence në metafizikën e Avicenës është edhe çifti parësi - dytësi. Ashtu siç ka në qeniet e natyrshme, përta i përket kohës, një parësi dhe një dytësi (para dhe pas), edhe mes atyre që ekzistojnë, përta i përket ekzistencës, ka një parësi dhe dytësi. Bie fjala, ai që e ka ekzistencën të domosdoshme e praktike, vjen para atij që është i mundshëm e në potencë. Po kështu, kjo është e vlefshme edhe mes shkakut dhe pasojës.⁴¹

f. Shkak - pasojë

Në mendimin metafizik të Avicenës, çifti konceptor i rëndësishëm pas domosdoshmërisë dhe mundësisë, i

³⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 212.

⁴⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 195-196, 209, 211; *Ujînu'l-hikme*, 36.

⁴¹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 163-165; *Kitâbu'n-Nexhât*, 257-259; *et-Tâ'likât*, 39, 92, 134.

cili shpreh vlerë ekzistence, është çifti i koncepteve *shkak-pasojë*. Ashtu si edhe te Aristoteli, Avicena i ndan shkaqet në katër grupe: *lëndore, trajtësore, finale* dhe *subjektive*. Nga këta, *shkaqet lëndore* që janë potencialë me *shkaqet trajtësore* që janë praktikë (aktivë) përfshihen në ekzistencën e gjësë⁴² dhe, në një aspekt, shkaku lëndor dhe trajtësor i gjësë janë si natyra (karakteri) i gjësë.⁴³ Kurse *shkaku subjektiv*, ndërsa ndodhet jashtë përkufizimit dhe ekzistencës së gjësë, është shkaku që i jep ekzistencë gjësë.⁴⁴ *Shkaku final* është shkaku që e bën *shkakun subjektiv* shkak ose shkaku që shkaku subjektiv të japë ekzistencë.⁴⁵

Tani, po të marrim parasysh se shkaku final realizohet vetëm në shkakun subjektiv, se shkaqet lëndore dhe trajtësore përfshihen në ekzistencën e gjësë, domethënë se përbëjnë natyrën e gjësë dhe se, më në fund, ekzistenca gjësë i vjen prej shkakut subjektiv, mund të thuhet se, parimisht, shkaqet ndahen në dy grupe: *shkaqe subjektive* dhe *shkaqe lëndore* (objektive). Kur e trajtojmë lëndën për të cilën bëjmë fjalë këtu, thjesht si një *mundësi*, shihet se marrëdhënia mes qenies së domosdoshme me qenien e mundshme është në të njëjtën mënyrë e vlefshme edhe për marrëdhënien mes shkakut dhe qenies së shkaktuar (pasojës).⁴⁶ Po kështu, siç ndodh që *zinxhiri i qenieve të mundshme*, i cili, duke mos mundur të zgjatet pas pafundësisht, ndalon në qenien e domosdoshme vetvetiu ose të vetëdomosdoshme, ashtu ndodh edhe që si *shkaqet finale* e *subjekti-*

⁴² Ibn Sînâ, *po aty*, II, 257-258; *Ujûnu'l-hikme*, 53; Ibn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arshijje*, 18.

⁴³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 13.

⁴⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 257-259; *Kitâbu'n-Nexhât*, 248-259; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 18; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 13-15.

⁴⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 257; *Kitâbu'n-Necât*, 248-259; *Ujûnu'l-hikme*, 18; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 16-18; *et-Tâ'likât*, 128.

⁴⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 167, II, 269-270, 276-278, 373-381; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 70, 78, 23-27, 21, 93, 113.

ve, si shkaqet lëndore e trajtësore, duke mos mundur të zgjaten pas pafundësisht, qëndrojnë në një shkak të parë që është në kuptim të vërtetë shkak subjektiv. Mendja (arsyeja) në asnjë mënyrë nuk mund ta mendojë zgjatjen e zinxhirit të shkaqeve pafundësisht.⁴⁷

Ja, pra, kjo vetëdomosdoshmëri dhe shkaku i parë ku arri-ti Avicena në përfundim të shqyrtimit sipas arsyes të konceptit të ekzistencës, ky shkaku i parë, pra, që, në të njëjtën kohë, ndodhet në gjendje praktike (aktive) dhe vjen në mënyrë absolute para të gjitha qenieve, është Zoti. Për rrjedhojë, sipas Avicenës, mendimi i vetvetes nga ana e vetë qenies është i mjaftueshëm për të vërtetuar ekzistencën dhe unitetin e Zotit dhe, sipas tij, kjo formë vërtetimi e njohur në mjediset filozofike si *argumenti i ekzistencës*, është rruga më e nderuar dhe më e besueshme në vërtetimin e Zotit. Po kështu, sipas tij, ky argument në Kur'an përmendet me fjalën "*veten*" në postulatit si më poshtë: "*Ne do t'ua bëjmë të mundshme atyre që t'i shohin argumentet Tona në botën objektive e në veten e tyre gjersa e vërteta t'ua bëhet plotësisht e qartë. A nuk mjafton që Zoti yt është dëshmitar për çdo gjë?*" (Fussilet: 53). Ngjitja e qenies në unitetin e Zotit duke u nisur nga vetvetja, është rruga e një-rëzve parimorë. Krahas kësaj, edhe në se në postulatit kur'anor vlerësohen edhe argumentet që mund të sillen nga bota e jashtme objektive për ekzistencën e Zotit, Avicena nuk i jep fort vlerë këtij argumenti.⁴⁸ E kështu, sipas Avicenës, ekzistenca e Zotit bëhet me anë të analizës ose kritikës së arsyes së kulluar. Ajo çka duhet bërë tani, është përshkrimi i Zotit.

⁴⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 327-328, 340-341; *el-Isbârât ve't-tenbîhât*, III, 18.

⁴⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijât*, II, 257-259; shih *et-Tâ'likât*, 37, 162, 163.

II. 3. Përshkrimi i Zotit

Përshkrimi i Zotit nga Avicena mund të shqyrtohet nga dy këndvështrime:

a. Përshkrimi i Zotit nga këndvështrimi i ekzistencës së Tij

Pikënisja e Avicenës në këtë çështje mbështetet në parimin e dallimit ekzistencë - natyrë (karakter) e saj. Me që në ekzistencën e Zotit nuk është i mundur një dallim i tillë, Ai është qenie e domosdoshme. Të qenët e Zotit qenie e domosdoshme do të thotë se ekzistenca e Tij me natyrën e saj janë një dhe identikë.⁴⁹ Ç'të jetë natyra për qeniet e mundshme, është edhe domosdoshmëria për ekzistencën e Zotit. Nisur nga kjo, vetia (atributi) më e denjë për Zotin është ekzistenca e Tij. Kurse për qeniet e mundshme që i kanë të ndara natyrën nga ekzistenca e tyre, *ekzistenca* nuk mund të jetë kurrsesi një veti (atribut). Ekzistenca atyre u vjen nga tjetërkush.⁵⁰ Me që ekzistenca dhe natyra e Zotit janë të njëjtë, pra, me që Zoti është qenie e domosdoshme, ekzistenca e Tij nuk ka shkak; në të kundërt, Ai është Shkaku i Parë i të gjitha qenieve. Ai është Fundamenti i të gjitha qenieve ekzistuese. Nisur nga fakti që jep ekzistencë, Ai është Fundamenti i Parë, Shkaku Subjektiv dhe Fundamenti Subjektiv.

Zoti, ekzistenca e të cilit nuk është e ndarë prej natyrës së Tij, kurrsesi nuk ka gjini. Me që s'ka gjini, s'ka as

⁴⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 343-346; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 15-20, 36-41, 44; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 16-20; *Ujûnu'l-hikme*, 57-58; *et-Tâ'likât*, 34, 61-62; shih Fadlou Sheadi, *Metaphysics In Islamic Philosophy*, 84.

⁵⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 367; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 30-34, 52; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 19; *Kitâbu'l-Mubâbathât*, 122 (3), 194 (339); *el-Ihlâs*, 108.

fytyrë. Me që s'ka gjini dhe fytyrë, nuk mund të përkufizohet dhe për qenien e Tij nuk mund të sillen argument (provë). Prandaj, qenies së Tij nuk mund t'i drejtohet pyetja "ç'është?" dhe aktit të Tij pyetja "pse?". Qenia e Tij nuk mund të ndahet as fizikisht, as kuptimisht. Nisur nga kjo, qenia e Tij nuk ka të ngjashëm, të kundërt, të barabartë e të njëllojtë. Qenia e Tij mund të njihet vetëm me anë të arsyes së kthjelltë e intelektuale.⁵¹

Veçanërisht, me që ekzistenca e Zotit është në gjendje aktive absolute, është përsosmëria absolute dhe e mira absolute. Ai është qenie e përplotësuar pikërisht pse ekzistenca e Tij i përket vetëm Atij. Është qenia më e vërtetë pse ekzistencën dhe natyrën e saj i ka të njëjtë.⁵² Avicena, i cili në përshkrimin e ekzistencës së Zotit mban vazhdimisht parasysht dallimin ekzistencë-natyrë e saj dhe të gjitha cilësimet mbi Zotin i bën sipas tij, thotë se për Zotin nuk mund të thuhet *lëndë*. Sepse, ashtu si "ndodhja në një subjekt" që përshkohet në përkufizimin e elementit, nuk tregon natyrën e elementit, ashtu edhe nuk pohon domosdoshmëri dhe ekzistencë praktike (aktive). Veçanërisht, qenia element kërkon ndodhjen brenda një lloji dhe gjinie. Me që Zoti nuk ka gjini dhe lloj, nuk mund të thuhet as që Ai është element.⁵³

⁵¹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 347-350, 354; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 45, 49, 50, 53; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 22; *Ujûnu'l-hikme*, 58; *Mantiku'l-meshrikijîn*, 44; *el-Hudûd*, 239; ajeti "Allahu dëshmon se nuk ka zot tjetër veç Tij" (Kur'ani, Ali Imran: 18) është argument se Zoti është provë për veten e Tij; shih *et-Tâ'likât*, 70, 187.

⁵² Ibn Sînâ, *po aty*, II, 356; *er-Risâletu'l-Arshijje*, 33.

⁵³ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 349-367; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 51- 52; *A Tract of Avicenna*, 232; *er-Risâle fi'l-Eshrâmi'l-ulvijje*, 31; *et-Tâ'likât*, 70, 186-187.

b. Përshkrimi i Zotit nga këndvështrimi i akteve të Tij

Sipas Avicenës, qenia e domosdoshme me ekzistencën dhe natyrën e saj të njëjtë, me që, si rrjedhojë e kësaj veçorie të saj, është plotësisht e mangët prej lëndës dhe prej çdo lloj cilësish lëndore, është thjesht Arsyë (Mendje). Me që qenia e domosdoshme është Arsyë në vetvete dhe si domosdoshmëri e ekzistencës së vet, ajo është Intelektuale. Me që ekzistenca e Zotit, i cili është një Arsyë në vetvete dhe e abstraguar prej lëndës dhe prej çdo lloj cilësish lëndore, njihet prej vetes së vet, Zoti është i Arsyeshëm. Në këto kushte, Zoti, i cili është një qenie e vetëdomosdoshme, është një Zot i cili e njih, njëkohësisht, vetveten, pra, është Zot - Arsyë, Intelektual dhe i Arsyeshëm.

Veçoritë *domosdoshmëri, njohje, i njohur* dhe *intelektualitet* tek Zoti që Avicena e përshkruan si një qenie të domosdoshme e që e njih vetveten, nuk e prishin njësinë (unitetin) e ekzistencës së Tij dhe nuk sjellin shumësi në të. Kjo situatë është e vlefshme për të gjitha aktet dhe vetitë (atributet) e Zotit. Avicena thotë se kjo situatë mund të provohet në frymën e njeriut. sipas tij, fakti që fryma njerëzore, e cila ka marrëdhënie të caktuara me lëndën, është një qenie që e njih vetveten, që njih, njihet dhe është intelektuale, nuk e prish unitetin dhe tërësinë e ekzistencës së tij. Ja, pra, kjo situatë e provuar nga njeriu në vetveten e tij, është e vlefshme, në radhë të parë, për ekzistencën e Zotit.⁵⁴ Kjo mënyrë parashtrimi e Avicenës mbi çështjen se ekzistenca e Zotit me vetitë (atributet) e Tij janë një dhe identikë, e përforcon edhe

⁵⁴ İbn Sînâ, *po aty*, II, 357-358, 370; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 19, 53; *er-Risâletü'l-Arsbijje*, 25; *et-Tâ'likât*, 78, 159.

një herë tjetër marrëdhënien mes pikëpamjes mbi frymën dhe pikëpamjes metafizike që e kemi prekur më parë.

Me që informacioni që ka Zoti për veten, sipas Avicenës, është edhe për ekzistencën e materies, me këtë informacion mbi veten Zoti njih edhe të gjithë materien. Kjo do të thotë se, të mendosh që ekzistojnë qenie jashtë fushës njohëse të Zotit, nga pikëpamja logjike është të mendosh se mund të ketë qenie që s'i ka krijuar Zoti. Në këto kushte, themi se materia nuk ekziston se e ka krijuar Zoti, e kundërta; me që Ai e njih veten, materia ekziston si domosdoshmëri e faktit që Ai e njih veten. Kështu, njohja e Tij mbi vetveten si dhe mbi materien, e cila përfshihet në këtë njohje, është një modalitet i drejtpërdrejtë dhe logjik që përfshin kohën dhe hapësirën. Siç u pa, njohja e materies nga Zoti nuk është një njohje e marrë prej trajtave të materies siç ndodh tek qeniet e tjera që njohin, e kundërta, fakti që ai e njih materien është shkaku i ekzistencës së materies. Nisur nga kjo, asnjë gjë nuk mund të mbetet jashtë informacionit apo njohjes së Tij. Sipas Avicenës, kjo situatë aludohet edhe në postulatit kur'anor "*...asgjë nga ç'ndodhen në tokë e në qiej, qoftë edhe sa grimca, nuk mund të mbeten të fshehura ndaj Tij...*" (Sebe: 3). Por ç'e do që mendja njerëzore nuk mundet ta konceptojë se si edhe Zoti e njih veten, edhe materia përfshihet në këtë njohje. Që njeriu të mund ta konceptojë këtë gjë, nevojitet "favor ideor" nga Zoti!⁵⁵

Sipas Avicenës, Zoti zotëron jetë, vullnet, fuqi dhe bujari. Vetëm se këto attribute janë emanente në vetë-njohjen e Tij. Ashtu siç e bëmë të qartë edhe më sipër, kjo njohje është shkaku i ekzistencës së materies. Për rrjedhojë, atributet në fjalë janë veçori të dhëna Zotit

⁵⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 358-366; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 275-280, 295-297; *er-Risâletü'l-Arshijje*, 26, 30; *ed-Duâ ve'z-zijâre*, 285; *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 184 (308); *et-Tâ'likât*, 13-15, 29, 48, 66, 103, 116, 123, 192, 121, 154, 155, 156.

nga pikëpamja e gjërave të krijuara prej Tij. Të gjitha vetitë dhe karakteristikat në fjalë kanë të njëjtin kuptim me diturinë e Zotit.⁵⁶

Zoti, i cili ndodhet në fokusin e përsosmërisë, bukurisë dhe dëlirësisë absolute, e do veten dhe ekzistenca e vet është subjekt i kësaj dashurie. Nisur nga kjo, Zoti është Dashuria, Dashuruesi dhe i Dashuruari. Me që si rrjedhojë e njohjes së vetvetes që është përsosmëria absolute, ndien kënaqësinë më të madhe, Zoti është E Mira më e Madhe.⁵⁷

I pasur në çdo gjë, Zoti, i cili, në saje të ekzistencës dhe dijes së tij ndodhet në majë të përsosmërisë, bukurisë dhe mirësisë, është Sundimtar dhe Bujar. Sepse, ndërsa Zoti, për nga ekzistenca dhe aktet e tij, nuk ka nevojë për asgjë, çdo gjë tjetër me përjashtim të Tij ka domosdoshmërisht, në mënyrë të paevitueshme, nevojë për të. Sepse çdo gjë, me përjashtim të Tij, e merr ekzistencën prej Tij!⁵⁸

Fakti që Zoti, i cili është i përplotësuar me çdo gjë, e krijon çdo gjë, si domosdoshmëri e dijes së tij, në formën më të bukur të mundshme e në vendin e duhur, është favori i tij. Nisur nga kjo, çdo gjë që ekziston, është vepër e favorit të Tij!⁵⁹

⁵⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 366-367, 403, 415; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 275-280, 298, 131-132; *er-Risâletü'l-Arshijje*, 24, 29, 30; *Ujûnu'l-bikme*, 58; *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 333 (471, 472, 473; *et-Tâ'likât*, 19, 52, 117.

⁵⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 363, 368-370; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 784; *Fi'l-Ishk*, 246-247, 262-265, 269.

⁵⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 367, 296-297; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 118-121, 124-129; *er-Risâletü'l-Arshijje*, 32-33, 22-23; *et-Tâ'likât*, 106, 179.

⁵⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 415; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 298, 131-132; *et-Tâ'likât*, 157, 159; Duke bërë të ditur se nuk mund të bëhet një përshkrim i plotë i Zotit, Avicena, lidhur me këtë çështje, thotë kështu: "kushdo që mund të dëshirojë të bëjë përshkrimin më të përsosur të Zotit, pa asnjë dyshim që ka kërkuar gjënë më të vështirë e të pamundur si dhe të mbetet pa rrugëdalje. Sepse fuqitë e përshkruesve të Tij nuk u mjaftojnë për ta lavdëruar Atë, gjuhët u digjen dhe kalemimi u thyhet pa mbaruar punë! (Si mund të përshkruhet Ai?!). Sepse nuk ka shembull që të shembëllet, nuk ka të ngjashëm që të

Tani mund të kalojmë në shqyrtimin e çështjes se si janë krijuar gjërat prej dijes së Zotit i cili është qenie e domosdoshme, e njëh vetveten, dhe është fundamenti i të gjitha qenieve.

II. 4. Rregullsia e ekzistencës dhe e qenies

Problemi se si kanë dalë shumë qenie prej një qenieje të vetme ose, e thënë ndryshe, çështja e marrëdhënies mes Zotit dhe gjithësisë është një prej çështjeve më shumë të diskutuara në historinë e mendimit. Avicena, duke ndjekur Farabiun, përpiket ta shpjegojë këtë çështje me teorinë e shfaqjes e të riprodhimit. Sipas kësaj teorie, çdo gjë që ekziston, del, në një farë mënyre, prej dijes së Zotit mbi ekzistencën e vet. Siç dihet, Zoti i përshkruar prej Avicenës, është një qenie e domosdoshme në kuptimin që e njëh vetveten dhe që i ka të njëjtë ekzistencën me natyrën e saj. Kjo do të thotë se edhe ekzistenca, edhe dija e Zotit janë një e vetme. Atëherë, nga kjo dije e vetme duhet të dalë në shesh vetëm një qenie. Vetëm se, sipas Avicenës, ky formësim i dalë në shesh prej dijes së Zotit, nuk është as me një rrugë të natyrshme jashtë dijes, vullnetit dhe miratimit të Tij, as dhe e

përngjaset, nuk ka një masë që të matet, nuk ka një cilësi që të cilësohet! Edhe sikur njerëzit të ngrihen për ta përshkruar Atë me vetitë më të larta që mund t'i jepen një njeriu si bujar, i fuqishëm, etj., prapëseprapë Ai qëndron përtej mundësisë njohëse të njeriut. Sepse Zoti është krijuesi i këtyre vetive dhe cilësive. Të mbetesh i paaftë për ta njohur Atë, atëherë do të thotë se e ke njohur Atë. Të mos mundësh ta përshkruash dhe ta lavdërosh Atë, atëherë do të thotë se je bashkuar me Atë. Pamundësia për ta njohur Atë rrjedh jo se Ai është i fshehtë, por se bukuria dhe shfaqja e Tij janë të fshehta si dhe se ata që përpiqen ta njohin, e kanë fuqinë njohëse të metë e të dobët!" (*Hajj b. Jekdhân*, 334).

drejtuar kah një qëllim i caktuar siç ndodh tek njerëzit. Ai formësim është vetëm në formën që kërkon dija e Zotit mbi veten.⁶⁰

a. Gjëja e parë e krijuar prej dijes së Zotit është "Arsyeja"

Kjo qenie e vetme e rezultuar (e kërkuar) prej dijes së Zotit, është thjesht "Arsyeja". Nuk mund të mendohet që gjëja e parë e krijuar prej Zotit të jetë lëndë dhe trajtë. Sepse lënda dhe trajta janë dy gjëra të ndryshme që nuk mund të ekzistojnë më vete, pa njëri-tjetrin. Kurse Zoti nuk ka dy dije të veçanta nga njëra-tjetra, por vetëm një. Dhe kjo dije është vetënjohja e Tij. Atëherë, gjëja që rezulton prej kësaj dijeje duhet t'i përngjajë qenies që njeh nga një kënd. Ja, pra, prandaj nuk mund të mendohet që gjëja e parë e krijuar prej Zotit të jetë një trup ose një gjë materiale. Nga ana tjetër, trupi i përbërë prej lëndës dhe trajtës, nuk është as i përshtatshëm për t'u bërë shkak ndërmjetësues për të nxjerrë në shesh gjëra të tjera. Sepse, sipas Avicenës, krijimi i çdo gjëje nga Zoti drejtpërdrejt dhe me të njëjtën lëvizje është i pamundur; materia duhet të krijohet sipas një radhe dhe rregullsie të caktuar. Kur çështja shihet nga ky këndvështrim, del se duhet që gjëja e parë e krijuar prej Zotit, të jetë një arsye e vetme.⁶¹

⁶⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ*, el-Ilâhijât, II, 396-403; *er-Risâletu'l-Ashijje*, 40; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 116; *et-Tâ'likât*, 54, 100, 102.

⁶¹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 404-405; shih *er-Risâletu'l-Arshijje*, 37; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve abvâlihâ*, 189; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 212-216; *et-Tâ'likât*, 100.

b. Dalja e qenieve nga Arsyeya e Parë

Sipas Avicenës, në Arsyen e Parë të dalë në shesh prej dijes së Zotit, ndodhet një shumësi (shumëllojshmëri) edhe krijimi, edhe dijeje. Kjo shumësi në Arsyen e Parë nuk buron prej Zotit, por prej qenies së vetë asaj. Veçanërisht, kjo shumësi e saj është edhe shkak i shumëllojshmërisë që ekziston në botën e shumëllojshme. Fundja, sipas Avicenës, edhe nuk ka tjetër mundësi për të shpjeguar nga çdo këndvështrim se si nga Zoti i vetëm janë krijuar shumë gjëra që ekzistojnë në gjithësi.

Tani, Arsyeya e Parë, e rezultuar prej njohjes së vetvetes nga ana e Zotit, nga pikëpamja e ekzistencës është *e mundshme* në vetvete kurse *e domosdoshme* për shkak të Zotit. Kurse nga pikëpamja e dijes, kjo Arsyeya ka dy dije: njëra e orientuar kah Zoti e, tjetra, e orientuar kah vetja. Sipas Avicenës, ashtu siç ndodh në dijen e Zotit, edhe tek kjo Arsyeya, prej secilës prej dijeve të saj duhet të rezultojë një lloj qenie. Sipas kësaj,

(1) Prej dijes së Zotit nga ana e Arsyes së Parë, rezulton një Arsyeya e dytë;

(2) Prej dijes së vetes si një qenie e domosdoshme për shkak të ekzistencës së Zotit nga ana e Arsyes së Parë, rezulton Fryma e Qiellit të Parë;

(3) Prej dijes se qenia e vet në vetvete është e mundshme dhe me trajtën emanente në të, del në shesh lënda e Qiellit të Parë. Megjithatë, ky proces bërjeje, krijimi në formën e gjërave të rezultuara prej dijes nuk vazhdon me një Arsyeya të Dytë e, kështu, gjer në pafundësi. Ky lloj proces krijimi merr fund me Arsyen Aktive (Praktike) prej së cilës janë riprodhuar, duke nisur me frymën njerëzore, të gjitha llojet që ekzistojnë në këtë gjithësi, të gjalla e jo të gjalla. Vetëm se llojet (varietetet) apo trajtat e prodhuara prej Arsyes Aktive si dhe lënda e prodhuar

po prej saj dallohen prej aftësive të ndryshme të tyre. Kurse ajo që e bën të aftë lëndën për të marrë trajtat e llojeve të ndryshme të prodhuara prej Arsyes Aktive, janë efektet e krijuara prej vënies në lëvizje në kahje të ndryshme të Trupave Qiellorë si rrathë nga ana e Frymëve Qiellore si dhe efektet që veprojnë mbi lëndën. Si rezultat i veprimit të trupave qiellorë mbi lëndën të prodhuar prej Arsyes Aktive, nga kjo Arsyë prodhohen trajtat që përcaktojnë llojet e trupave të thjeshtë si ajri, uji, dheu e zjarri dhe të përbërë si mineralet, bimët, kafshët dhe njerëzit. E kështu kanë dalë ato në shesh të ekzistencës së bashku me trupin dhe frymën e njeriut.⁶²

c. Arsyet Qiellore dhe Frymët Qiellore janë engjëjt që trajtohen në fe

Arsyet Qiellore dhe Frymët Qiellore për të cilat flet Avicena në teorinë e shfaqjes, janë qeniet shpirtërore që me gjuhën e fesë pohohen si engjëj. Nga këta, Arsyet Qiellore, si rrjedhojë e faktit që nuk hyjnë në asnjë lloj marrëdhëniesh me trupat, janë qeniet më të afërta ndaj Zotit, prandaj edhe njihen si *engjëjt e afërt* (mukarrebun, karubijjun), Kurse Frymët Qiellore, me që vënë në lëvizje trupat qiellorë dhe hyjnë në marrëdhënie të caktuara me ta, emërtohen *engjëjt argatë dhe veqilë* (dorëzanës).⁶³

Avicena nuk paraqet një pikëpamje të prerë në lidhje me çështjen se sa Arsyë ose, e thënë ndryshe, sa Qiej

⁶² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijjât*, II, 405-412; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 219-238; shih *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve abvâlihâ*, 189-190; *et-Tâ'likât*, 101, 130, 131.

⁶³ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 445; *ed-Duâ ve'z-zijâre*, 248; *Hajj b. Jekdhân*, 233; *Fî'l-Ishk*, 261, 263-264; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 764-765, 785; *On Sorunun Kaşlıkları*, 107; për njohuri më të gjera lidhur me engjëjt në fetë hyjnore, shih Ali Erbaş, *Îlâhi Dinlerde Melek İnanç* (Tezë doktrate në dorëshkrim).

ndodhen mes Arsyes së Parë dhe Arsyes Aktive që është e fundit ndër Arsyet Qiellore, prej së cilës janë prodhuar frymët njerëzore. Disa herë ai thotë se janë shumë, aq sa lëvizjet e qiejve,⁶⁴ disa herë se janë nëntë Qiej,⁶⁵ dhe disa herë, duke pasë parasysh shtatë qiejt e Kur'anit,⁶⁶ thotë se janë shtatë Qiej. Duket se, sipas Avicenës, nuk ka rëndësi numri i Arsyeve dhe Frymëve Qiellorë, në të kundërt, ka rëndësi të dihet gjendja e tyre brenda gjithësisë.

d. Krijimi i njeriut me frymën dhe trupin e tij

Si në pikëpamjen e Avicenës mbi frymën, ashtu edhe në metafizikën e tij, njeriu është një qenie e dalë në shesh prej marrëdhënies me njëri-tjetrin të dy elementeve nga pikëpamja e ekzistencës krejt të veçantë, si fryma dhe trupi. Siç u pa edhe më parë, ndërsa fryma njerëzore është një element jomaterial (subjektiv) i prodhuar prej Arsyes Aktive, trupi i tij është një element material i dalë në shesh me bashkimin harmonik të elementeve natyrore në një mënyrë, hollësitë e së cilës mendja e njeriut nuk do të mund t'i rrokte,⁶⁷ si rezultat i ndikimit të lëvizjeve të ndryshme të trupave qiellorë. Në këto kushte, marrëdhënia në pikëpamje të ekzistencës mes frymës dhe trupit nuk është një marrëdhënie shkakësore në formën që trupi të jetë shkaku lëndor, trajtësor, final dhe subjektiv i ekzistencës së frymës. Sipas kësaj, përsa i përket ekzistencës, marrëdhënia mes këtyre dy elementeve është reciproke. Kjo do të thotë se mes tyre nuk ka lidhje shkak-

⁶⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 401; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 185.

⁶⁵ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 229-330; *Ithbâtu'n-nubuvvât*, 53-54.

⁶⁶ Ibn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ale'n-nefsi'n-nâtika*, 196; "A Tract of Avicenna", *Islamic Culture*, IX (1935), 233.

⁶⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbu'n-Nexbât*, 196; Kur'ani, en-Nâs: 123.

pasojë, domethënë që njëri element të jetë shkaku i ekzistencës së tjetrit dhe anasjelltas. Veçse, sado që trupi të mos jetë një shkak në kuptimin e shkakut subjektiv krijues të frymës, prapëseprapë, nga një këndvështrim ai është shkaku i krijimit (aksidencës) së frymës. Sipas Avicenes, mes frymës dhe trupit ka një marrëdhënie domosdoshmërie me burim nga Zoti. Nisur nga kjo, sa herë që të plotësohet natyra e një trupi që do të bëhej organ për frymën, menjëherë prej Arsyes Aktive prodhohet një frymë për të. Asnjë trup që do ta pranonte frymën nuk mbetet dot jashtë prej këtij rregulli. Ardhja e trupit me një natyrë të caktuar në nivelin për ta pranuar frymën, përbën mundësi për krijimin e frymës. Veçse këtu mundësia e krijimit me mundësinë e ekzistencës s'duhet ngatërruar me njëra-tjetrën dhe s'duhet nxjerrë përfundimi se fryma ka ekzistuar para trupit. Sipas Avicenes, mundësia e ekzistencës së një gjëje me mundësinë e krijimit të saj janë dy gjëra të ndryshme. Mundësia e krijimit nuk e eliminon mundësinë e ekzistencës. Sipas kësaj, shumëzimi dhe personalizimi i frymëve njerëzore janë të mundur vetëm me anë të trupave. Nuk mund të bëhet fjalë që frymët të ndodhen para trupave si nga një qenie individuale më vete. Ato, vetëm pasi të bëhen bashkë me trupin një qenie individuale më vete, më pas, për nga pikëpamja e akteve të realizuara në personin dhe trupin e vet, bëhen nga një person më vete, të ndryshëm prej njëri-tjetrit. Sipas tij, frymët e të gjithë trupave njerëzore nuk janë as reflektime të një fryme të përgjithshme të vetme. Po të ndodhte kështu, do të duhej që situatat e një fryme të përgjithësoheshin për të gjitha frymët njerëzore. Për shembull, po që se një frymë do të dinte diçka, edhe frymët e tjera duhet ta dinin, kurse realiteti tregon krejt të kundërtën.

Fryma njerëzore e cila, sipas Avicenës, përse i përket ekzistencës, nuk ndodhet në një marrëdhënie shkakësore me trupin, nuk prishet kur prishet natyra e trupit, por mbetet permanente pafundësisht. Veçanërisht, me që çdo trup me natyrën të formuar, ka fituar detyrimisht prej Arsyes Aktive të drejtën e një fryme që duhet të merret me të, paraqitet e pamundur dukuria e ashtuquajtur *emigrimi i shpirtit* që do të thotë hyrja e një fryme, pas vdekjes së trupit përkatës të saj, në një trup tjetër. Sepse, sipas Avicenës, pranimi i emigrimit do të thotë pranimi që në gjithësi ka rastësi (fat dhe marrëveshje), një mendim, ky, që s'ka vend në botëkuptimin metafizik të Avicenës. Po të bëhej fjalë për një situatë të tillë, do të thoshte që, sipas Avicenës që thotë se çdo njeri zotëron vetëdijën e unitetit të unit (egos) së vet, tek njeriu të ndodheshin dy vetëdije egoistike të ndryshme: njëra e ardhur prej Arsyes Aktive, tjetra prej një njeriu të vdekur. Në këto kushte, sipas Avicenës, frymët e personalizuara (individualizuara) bashkë me trupin, e ruajnë individualitetin e fituar edhe pas ndarjes nga trupi.⁶⁸ Ndërkaq, disa studiues, duke marrë parasysh veprën e Avicenës *el-Kasîdetu'l-ajniye*, thonë se ai ka hequr dorë prej pikëpamjeve të veta të parashtruara në *Librin e shërimit* dhe se ka pranuar pikëpamjen se fryma ka, para se të bashkohet me trupin, një ekzistencë individuale.⁶⁹ Kurse sipas nesh,

⁶⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 198-207; *el-Ilâhijât*, I, 178-179; *es-Semâu't-tabîi*, 233; shih *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 90-91; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 779-780; *et-Tâ'likât*, 29, 67, 112, 115; "Fakti që fryma njerëzore ndien nevojë për trupin vjen nga që mundësia e ekzistencës së vet është bashkë me trupin dhe se, po kështu, një pjesë të maturimit e arrin me anë të trupit. Po që se fryma nuk do të ishte *aksidencë*, nuk do të ndiente aspak nevojë për trupin..." Ibn Sînâ, *et-Tâ'likât*, 176.

⁶⁹ Shih Ibn Sînâ, *La Kaçidab D'Avicenne Sur L'Ame* (el-Kasîde fi'n-nefs), 159-165; I. Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-Islâmijje*, I, 179; Macit Fahri, *Islâm Felsefesi Taribi*, 123; J.C. Bürgel, "Beyrûni'nin Mâ Li'l-Hind Adlı Kitabındaki

ashtu siç shprehet edhe Xhemil Saliba,⁷⁰ duket sikur mes pikëpamjeve të Avicenës në këtë *kaside* dhe atyre në *Librin e shërimit* nuk ka ndonjë kontradiktë. Sepse pikëpamjet në këtë kaside janë shprehur me një gjuhë simbolike. Po të analizohet mirë e mirë, do të shihet se nuk mund të thuhet se në këtë kaside Avicena është anuar kah pikëpamjet platoniste. Pastaj, mbetet të themi se, madje edhe në kritikën e veprës *Esûloxhya* të dedikuar gabimisht Aristotelit, Avicena bën të ditur hapur se fryma nuk zotëron para trupit një ekzistencë individuale.⁷¹ Atëherë, themi se pikëpamja bazë e Avicenës është se fryma para trupit nuk ka një ekzistencë individuale. Fundja, po qe se, si domosdoshmëri e ndërtimit të sistemit metafizik të Avicenës, fryma njerëzore do të kishte, para se të bashkohej me trupin, një ekzistencë individuale e personale, ardhja e frymës në trup nuk do të kishte ndonjë kuptim apo urtësi.⁷² Sepse fryma është krijuar me veçorinë e maturimit të domosdoshëm me trupin. Sipas Avicenës, pyetja se pse fryma që është një qenie shumë më eprore në krahasim me trupin, është krijuar bashkë me trupin dhe është nevojtare në një masë të caktuar ndaj trupit, është e pavend. Sepse, sipas Avicenës, e rëndësishme është të njihen gjërat që duhen bërë e të sillesh sipas kësaj.⁷³

Plato'nun Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Bir Kaç Malzeme", *Beyrini'ye Armağan*, 144.

⁷⁰ Xhemil Salibâ, *Min Eflâtûn ilâ Ibn Sînâ*, 107-109.

⁷¹ Ibn Sînâ, *Sherhu Kitâbi Esûloxhya*, 37 (a).

⁷² Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 316-317.

⁷³ Si përgjigje ndaj pyetjes se pse fryma është krijuar bashkë me trupin, Avicena thotë kështu: "Duhet ta kemi të qartë se ne nuk mund ta dimë se "pse këto çështje metafizike janë të tilla"! E kundërta, ne mund të ngjitemi tek ata që ekzistojnë para nesh duke i menduar gjendjet ekzistuese. Është një e vërtetë që e dimë të gjithë se njeriu, në maturinë e tij dhe maturimin e qenies së tij nuk është, ashtu si qeniet absolute, një qenie e vetëmjaftueshme. E kundërta, frymës njerëzore, si pasojë e disa situatave që dalin në

Ashtu siç ndodh me të gjithë mendimtarët që pranojnë se fryma dhe trupi janë elementë të veçantë, edhe sipas Avicenës trupi është një organ (vegël) e frymës. Sipas tij, organi i parë që e përbën trupin, është zemra. Të gjitha fuqitë dhe aktet e frymës dalin në shesh me anën e zemrës në organet e tjera. Për shembull, fuqitë njohëse dhe lëvizëse të frymës shpërndahen nga zemra në tru dhe nga truri në nervat, por qendra përsëri zemra mbetet. Sepse, sipas tij, fryma që është një element i vetëm, duhet të hyjë në marrëdhënie me një organ të vetëm. Fundja, sapo që fryma të hyjë në marrëdhënie me zemrën, do të thotë se trupi është bërë me frymë. Po kështu, e njëjta situatë është e vlefshme edhe për fuqitë e ushqyerjes dhe rritjes. Megjithëse organi i këtyre fuqive është mëlçia e zezë, ato derdhen nga zemra në mëlçinë e zezë ku realizohen; ndërkaq, mëlçia e zezë e ushqen edhe zemrën.⁷⁴ Trupi, sipas Avicenës, përbëhet prej bashkimit të katër lëngjeve (likideve): *gjaku*, *mukusi* (flegma), *lëngu biljar dhe lëngu i zi*. Këto lëngje, parimisht, përfitohen prej lëndëve ushqimore. Organet e trupit që janë të domosdoshme për fuqitë e frymës, formohen prej butësisë dhe dendësisë së përzierjes së këtyre katër lëngje-

shesh kur është bashkë me trupin, vetëm sa duket sikur i është dhënë aftësi. Ndërkaq, lidhur me çështjen e masës së kësaj mundësie që do ta maturojë frymën, nuk mund të themi ndonjë gjë të prerë. Ndoshta kjo është një mundësi gjer për konceptimin e qenieve të posaçme në vetvete. Lidhur me situatën e fitimit nga fryma pas ndarjes prej trupit të kësaj mundësie me anë të një trupi tjetër, nuk mund të mendohet që trupi në fjalë të jetë trupi i sotëm i njeriut. Ashtu siç nuk mund të thuhet diçka e prerë se mund të jetë një trup qiellor, po ashtu kjo situatë nuk mund të shihet si e pamundur. Ndërkaq, fryma, përse kohë është bashkë me trupin, edhe e fiton, edhe s'e fiton veçorinë e përdorimit të trupit qiellor. Por e dimë se frymët njerëzore pas ndarjes nga trupi i presin disa situata që edhe vetë nuk i dinë. Në këtë botë të fitimit, gjë e domosdoshme për ne është të sillemi me maturi dhe të kërkojmë gjërat që na i shohin të mundshme aftësitë tona." (*Kitâbu'l-Mubâbathât*, 197-198 (352, 355).

⁷⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 233-236.

ve. Nga komponimi i formës më të ngurtë formohen eshtrat, kurse nga komponimi më i hollë e i butë formohet shpirti. Ky *shpirt* që Avicena e cilëson si *kafshë shale* të frymës, është tepër i imtë dhe i bart fuqitë e frymës për në të gjitha anët e trupit. Që aktet e frymës të jenë të përsosura, duhet që natyra e shpirtit, i cili është një trup i avullt, të jetë neutrale dhe e modulueshme. Natyra që i shfaq shpirti çdo fuqie, është e ndryshme. Nisur nga kjo, shpirtin, i cili është organi i frymës në kuptim të vërtetë, Avicena e ndan në tre lloje:

(1) Shpirti shtazor; me anë të këtij shpirti që ndodhet në zemër, fryma i jep gjallëri trupit.

(2) Shpirti sensual; me anë të këtij shpirti që ndodhet në tru, në palcën kurrizore dhe në nervat realizohen aktet e fuqive njohëse dhe lëvizëse të frymës.

(3) Shpirti natyror; me anë të këtij shpirti që ndodhet në mëlçinë e zezë, realizohen aktet e fuqive të ushqyerjes, rritjes dhe riprodhimit.⁷⁵

Siç u pa, fryma njerëzore, e cila krijohet detyrimisht bashkë me trupin, marrëdhënien me trupin e realizon me anë të shpirtit që është forma trupore më e imtë. Vetëm se Avicena, konceptin shpirt që e përkufizoi si formën trupore më të imtë, e përdor, disa herë, edhe për frymën.⁷⁶ Për të mos i lënë hapësirë një ngatërrese nga ky aspekt, është mirë të dihet ky përjashtim. Avicena, shpirtin në kuptimin e elementit trupor e përdor më tepër në shkrimet e tij mjekësore dhe në formulimin e parashtrimit të marrëdhënies frymë-trup.

⁷⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 232, 56; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 13-19, 94-95, III, 3, 14-15; *el-Urxhûze fi't-tibb*, 18 (107-111), 40 (418-419). Për një klasifikim të ngjashëm, shih Kustâ b. Lûkâ, *el-Fark bejne'n-nefs ve'r-rûb*, 98-100.

⁷⁶ Shih Ibn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arshijje*, 22; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 52, 58; *el-'Alâ*, 98, 102; *fi Sirri's-salât*, 207-210.

E tani, pas shqyrtimit të krijimit të frymës dhe marrëdhënies së saj me trupin nga pikëpamja e ekzistencës, domethënë vendin e saj në gjithësi, mund të kalojmë në shqyrtimin e fuqive e të akteve të saj që i zotëron në mënyrë të njëkohshme me krijimin e vet.

Vetëm se tregimi në vijat kryesore, para se të kalojmë në këtë çështje, i *dilemës* që duket pothuajse në të gjithë mendimin e Avicenës, do të na ndihmojë për ta kuptuar më qartë filozofinë e tij. Dilemat në fjalë, nga këndvështrime të ndryshme, mund t'i radhisim shkurt në këtë mënyrë:

1. Nga këndvështrimi qenie - natyrë e qenies:

a. Qenie e domosdoshme - qenie e mundshme

b. Qenie shkak - qenie e shkaktuar (shkak-pasojë)

2. Nga këndvështrimi i krijimit:

a. Me rrugën e krijimit në plan të parë (*ibdâ'* - ex nihilo): Arsyet Qiellore, Frymët Qiellore, lënda dhe trajta.

b. Me rrugën e krijimit në plan të dytë (*sunu'*); (Ky koncept përmban edhe konceptet *ibdâth* / shpikje; *tekvîn* / riprodhim gjenetik; *khalk* / krijim): katër elementët, mineralet, bimët, kafshët dhe njerëzit që zenë vend në botën e bërjes dhe prishjes (kompozimit dhe dekompozimit); në fakt, njeriu që përbëhet prej frymës dhe trupit, me frymën zë vend në mënyrën e parë të krijimit, kurse me trupin, në të dytën. (*esh-Shifâ*, el-Ilâhijjât, II, 342-343, 374-376; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 95; *er-Risâletu'l-arshijje*, 35-37; *er-Risâletu'n-Nejrûzîjje fi meâ'ni'l-hurûfi'l-hexhâijje*, 94).

3. Nga një këndvështrim tjetër:

a. Me rrugën e zbritjes (*nuzûl*): Arsyet Qiellore, Frymët Qiellore, lënda dhe trajta.

b. Me rrugën e ngjitjes (*terakki'*): mineralet, bimët, kafshët dhe njerëzit; gjithashtu, njerëzit realizohen në të dy mënyrat, (*el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 241-242, 278; II, 316-317; *el-Ilâs*, 107).

4. Nga këndvështrimi dimensional i gjithësisë:
 - a. Në dimensionin vertikal: Arsyet Qiellore.
 - b. Në dimensionin horizontal: Frymët Qiellore, Trupat Qiellorë, trupat mbi tokë (*el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 278; *el-Ilâs*, 107); me trupin dhe frymën e tij, njeriu merr pjesë në të dy dimensionet dhe pikërisht për këtë arsye njeriu ka edhe botë subjektive, edhe botë objektive.
5. Gjithësia nga këndvështrimi fetar:
 - a. Gjithësia e urdhrit - elitare (*emr*): Zoti, Arsyet Qiellore, Frymët Qiellore dhe Frymët Njerëzore.
 - b. Gjithësia e krijimit - vulgare (*khalk*): qeniet natyrore dhe trupore. (*er-Risâletu'n-Nejrûzije fî meâ'ni'l-hurûfi'l-hexhâijje*, 94; *er-Risâle fî'l-Exhrâmi'l-Ulvijje*, 35; *Risâle fî's-saa'de*, 2; *er-Risâletu'l-arshijje*, 37; *Risâletu Ad'havijje fî emri'l-me'ad*, 60; *Fî Sirri's-Salât*, 211).
6. Nga këndvështrimi i vetënjohjes:
 - a. Qeniet që e njohin vetveten praktikisht (arsyet, qeniet e arsyeshme dhe intelektuale): Zoti, Arsyet qiellore dhe Frymët Qiellore.
 - b. Qeniet që e njohin vetveten potencialisht: Frymët Njerëzore.
7. Nga këndvështrimi i vetënjohjes njerëzore:
 - a. Qeniet e njohura me rrugën e ngacmimit (paralajmërimit) të arsyes: lënda, trajta, Frymët Njerëzore, Frymët Qiellore, Arsyet Qiellore dhe Zoti.
 - b. Qeniet e njohura me rrugën e pesë shqisave: qeniet dhe cilësitë e trupave.

Për ato që njihen me rrugën e arsyes, bëhet *përshkrimi* i tyre dhe informacioni i përftuar quhet *njohje, kulturë* (*infân* - gnosticis), kurse për ato që njihen me rrugën e shqisave, bëhet *përkuftizimi* i tyre dhe informacioni i përftuar quhet *dije* (*ilm* - informacion, science).
8. Nga këndvështrimi i së mirës dhe i së keqes:

a. Gjithësia mbihënore ku e mira ndodhet në gjendje aktive dhe e keqja, në potencë: Arsyet Qiellore, Frymët qiellore dhe Trupat Qiellorë.

b. Gjithësia nënhënore ku e mira është në shumicë, por ndodhet edhe një pakicë e keqeje aktive: katër elementët, mineralet, bimët, kafshët dhe njerëzit. Ndërsa për gjithësinë mbihënore nuk bëhet fjalë për moralitet dhe etikë (e kundërvënë - përkth.), në gjithësinë nënhënore ku e keqja është e pranishme praktikisht, moraliteti dhe etika janë në fuqi. (shihni në pjesën IV).

PJESA E TRETË

Fuqitë dhe aktet e frymës

Siç u pa në pjesën e mëparshme, fryma e njeriut, e krijuar në mënyrë të njëkohshme me trupin, krijohet e pajisur me një pjesë fuqish të ndryshme. E thënë ndryshe, fuqitë në fjalë i jepen asaj qysh në krijim. Avicena përpiqet t'i përcaktojë fuqitë e frymës duke u nisur prej akteve të tyre. Sipas tij, ndërsa fryma kryen akte të panumërta, numri i fuqive të saj është i kufizuar. Dhe fuqia, sipas tij, mund të përkufizohet si *fundamenti i akteve të një lloji të caktuar të frymës*.¹ Siç u shpjegua edhe në pjesën e parë, me që substrati i të gjitha këtyre fuqive është vetë fryma, edhe fryma është fuqi. Akti i frymës është kalimi i fuqisë në gjendje aktive, domethënë që një fuqi e caktuar, p.sh. fuqia e të parit të konkretizohet në procesin e të parit. *Forca dhe dobësia* e fuqisë dhe akteve në çdo trup ndryshojnë sipas natyrës së trupit. Kjo veçori e fituar prej frymës si rrjedhojë e natyrës së trupit, është *maturia* (kapaciteti) e saj. Krahas faktit që të gjitha frymët zotërojnë numër dhe lloj të njëjtë fuqish, maturitë (kapacitetet) e tyre, që do të thotë *niveli i kalimit në gjendje aktive i këtyre fuqive*, janë të ndryshme. Situata e krijuar me kalimin e përsëritur të një fuqie në gjendje aktive, quhet *shprehje*. Në një pamje, shprehja është rikthimi, pas aktivizimit, i fuqisë në gjendjen e mëparshme. Kurse tërësia e

¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 27-30.

një lloj shprehish që e dallojnë një frymë prej frymëve të tjera, quhet *karakter*.

Sipas Avicenës, me që fuqitë dhe aktet e frymës realizohen përparësisht me trupin, shqyrtimi dhe studimi i tyre hyn në tematikën e shkencave natyrore.

Pas këtij parashtrimi të shkurtër, mund të kalojmë në shqyrtimin e hollësishëm të këtyre fuqive.

III. 1. Fuqitë vegetative të frymës

a. Fuqia e ushqyerjes

Kjo është fuqia që e ushqen trupin. Kurse ushqimi është materiali, natyra e të cilit i përngjet natyrës së trupit. Me ushqimin mbushen zbrazëtitrat e krijuara në trup, të cilit i shtohet më shumë apo më pak. *Fuqia e ushqyerjes* është e para ndër fuqitë vegetative. Ushqimi i marrë në gjendje të papërpunuar nuk i kthehet menjëherë natyrës së trupit, prandaj në fillim, duke u tretur nga ana e *fuqisë së asimilimit* që është ndihmës i fuqisë së ushqyerjes, sillet cilësisht në gjendje të përshtatshme me natyrën e trupit. Me që lëngje të tilla si *gjaku, mukusi, lëngu biliar* dhe *lëngu i zj* që përbëjnë dendësinë (konsistencën) e trupit, përbëhen prej lëndësh ushqimore, ushqimi i asimiluar (i përveçësuar) përzihet së pari në gjak. Kështu ushqimi u shpërndahet të gjitha organeve dhe fuqia ushqyese e posaçme e çdo organi merr lëndët ushqimore të përshtatshme me natyrën e atij organi. Atëherë, fuqia e ushqyerjes mund të përkufizohet si fuqia e dhënë gjallesave nga ana e favorit hyjnor, e cila mbush me anë të lëndëve ushqimore vendin e mineraleve të pakësuara nga trupi, ndihmon në

rritjen dhe zhvillimin e tij, vazhdon ta kryejë detyrën e saj sa kohë që individi vazhdon të jetë i gjallë, i mban gjallë gjallesat sa kohë që e kryen detyrën e saj dhe bëhet shkak për asgjësimin e tyre (e bimëve dhe kafshëve) sapo të dalë jashtë funksionit.²

Sipas Avicenës, ka edhe fuqi të tjera që e ndihmojnë fuqinë e ushqyerjes. Për shembull, ndër to, janë fuqitë që ndodhen në mëlçinë e zezë, të cilat i ndajnë lëndët ushqimore sipas natyrës së çdo organi, i asimilojnë lëndët ushqimore, mbajnë pjesët e dobishme të tyre dhe i heqin jashtë pjesët e padobishme. Po kështu, në asimilimin e lëndëve ushqyese është edhe ndikimi i temperaturës natyrore të trupit si dhe i cilësive të tilla të pranishme në lëndët ushqimore si njomështia, thatësia, nxehtësia, ftohtësia, etj.³

b. Fuqia e rritjes

Fuqia e rritjes është fuqia që lëndët ushqimore të sjella në gjendje të përshtatshme nga ana e fuqisë së ushqyerjes për të gjitha organet, i shpërndan në mënyrë të drejtpeshuar në vendet e duhura të trupit. Kjo fuqi bën ndarjen e lëndëve ushqimore të domosdoshme për çdo organ. Sepse në etapën e parë të formimit të trupit, disa organe janë shumë të mëdhenj, kurse disa organe, shumë të vegjël. Kurse më pas duhet që organet e mëdhenj të zvogëlohen, kurse të vegjëlit, të zmadhohen. Sipas Avicenës, po qe se këtë punë do ta bënte fuqia e

² Ibn Sînâ, *po aty*, 32-33, 45-47; shih *Ujînu'l-bikme*, 35; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 156; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 67.

³ Ibn Sînâ, *po aty*, 41; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 157; *el-Urûhiye fi't-tibb*, 19 (115); *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 68; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 409; *Kitâbu'l-Mubâhathât*, 136 (61), 224 (429).

ushqyerjes, në shesh kishte për të dalë diçka e çuditshme dhe e shëmtuar. Është për këtë shkak që fuqia e rritjes i vjen në ndihmë dhe i tregon udhë fuqisë së ushqyerjes duke i ndarë lëndët ushqimore e duke ua dërguar organeve të duhura. Kështu, nën kontrollin e fuqisë së rritjes që ka për detyrë të plotësojë zhvillimin dhe rritjen e trupit, fuqia e ushqyerjes ua çon lëndët ushqimore organeve të duhura. Maturimi i rritjes që nuk do të thotë obezitet (mbipeshë), i përket fuqisë së rritjes. Kjo fuqi, duke shpërndarë lëndët ushqimore nëpër të gjitha anët e trupit gjersa trupi të rritet në mënyrë të natyrshme, realizon maturimin e rritjes materiale. Siç u pa, për plotësimin e elementit të personit ndihet nevoja e fuqisë së rritjes.⁴

c. Fuqia e riprodhimit

Fuqia e riprodhimit shihet si një rezultat i natyrshëm i fuqive të ushqyerjes dhe rritjes. Kjo fuqi ka dy detyra kryesore: (1) Të krijojë farën apo spermën dhe t'u japë atyre natyrën dhe formën përkatëse. Kësaj fuqie që prodhon farën dhe spermën të mashkullit dhe femrës, me që e shndërron natyrën e lëndës ushqimore në natyrë të spermës, i thuhet ndryshe edhe *fuqia e shndërrimeve*. Fuqia e riprodhimit të meshkujt ndodhet në gjendje aktive, kurse në femrat, në gjendje pasive. Kur bashkohen çiftet, realizohet riprodhimi. Sperma, natyrën e parë e merr prej prindërve. (2) Sperma e krijuar prej fuqive të riprodhimit, kalon një ndryshim tjetër. Në këtë etapë, me lejen dhe nën kontrollin e Krijuesit, shfaqen karakteristikat e posaçme të saj si fragmentet, fuqitë, cilësia, forma, dendësia (konsistenca) dhe ngjitshmëria. Kjo është etapa

⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 46-47; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 157; *Ujûnu'l-hikme*, 35; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, II, 409-410.

kur sperma merr trajtën përkatëse të llojit (species) dhe formohet personaliteti. Fuqia e cila, me lejën e Krijuesit, i jep spermës veçoritë në fjalë, është *fuqia e projektimit*. Kështu, fuqia e riprodhimit lind një tjetër trup të ngjashëm, për nga numri dhe lloji, me trupin me të cilin fryma ndodhet bashkë.⁵

Fuqia e riprodhimit e cila vjen pas fuqisë së rritjes dhe vepron mbi lëndën me gjallëri (jetë) të pranueshme, në fillim i jep trajtë lëndës. Sipas Avicenës, si parim, fuqitë e ushqyerjes e të rritjes janë të nevojshme për prodhimin (mbirjen) e trajtës së individit që ka për të lindur. Qëllimi i këtyre dy fuqive i kushtohet ndikueshmërisë dhe aftësisë vepruese të fuqisë së riprodhimit. Në këto kushte, fuqia e riprodhimit zotëron të drejtën parësore si shkaku final i fuqive të ushqyerjes dhe rritjes.⁶

Fuqia e ushqyerjes i ndihmon fuqisë së riprodhimit me anë të lëndëve ushqimore, kurse fuqia e rritjes, duke i dhënë trupit që ka për të lindur përmasa të ngjashme me trupin paraardhës. Pasi trupi del në botë, puna e fuqisë së riprodhimit merr fund dhe hyjnë në funksionim përsëpari fuqitë e ushqyerjes e të rritjes. Kur fuqia e rritjes ta ketë plotësuar detyrën dhe trupi të jetë maturuar, del në shesh fuqia e riprodhimit për të prodhuar farën dhe spermën. Sepse, sipas Avicenës, në çdo gjë që ekziston, ekziston edhe dëshira për të ekzistuar pafundësisht e bujar dhe e dhënë qenive prej Zotit. Prandaj, fuqia e riprodhimit është e domosdoshme për vazhdimësinë e llojeve të gjalla. Ndërsa fuqia e ushqyerjes siguron vazhdimësinë e lëndës së trupit, fuqia e riprodhimit siguron

⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 47; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 68; *el-Urchûze fi't-tibb*, 18 (113-114); *Ujûnu'l-hikme*, 35; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, 193 (335); *el-flârât ve't-tenbîhât*, II, 410.

⁶ Ibn Sînâ, *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 157.

vazhdimësinë e individëve të llojit (species).⁷ Sipas Avicenës, martesë siguron vazhdimësinë e llojit njerëzor dhe, përsëri sipas tij, vazhdimësia e llojit përbën argument të ekzistencës së Zotit.⁸ Kuptohet qartë se Avicena e sheh shumëzimin, domethënë riprodhimin, si vazhdimësi të ekzistencës. Nga ana tjetër, po që se mbahet parasysh fakti që në metafizikën e Avicenës krijimi është i detyrueshëm (i domosdoshëm), mund të themi se fuqitë e ushqyerjes e të riprodhimit funksionojnë brenda një domosdoshmërie të natyrshme me burim metafizik. Ai thotë se në gjallesat ka një dëshirë (*ishk* - pasion) të bashkëlindur (*garîzî* - kongenitale) për shumëzim. Sepse favori hyjnor kërkon vazhdimësinë e kulturës dhe gjenealogjisë. Por, me që vazhdimësia e kulturës dhe e gjenealogjisë është e pamundur me anë të individëve për shkak se lënda e trupit është e paqëndrueshme si rrjedhojë e përshtatjes së saj ndaj ligjit të kompozimit e dekompozimit, favori hyjnor, që këto të mbeten të përhershme me rrugën e ruajtjes së llojit, çdo individ të një lloji i ka dhënë dëshirën për të lindur të ngjashmin e vet. Nga ky këndvështrim, posaçërisht bashkimet seksuale njerëzore nuk janë thjesht për kënaqësi ndiesore, por për t'i ngjarë Zotit duke siguruar vazhdimësinë e llojit të vet me rrugën e riprodhimit. Ndërkaq, dihet se lloji njerëzor është, ndër llojet e gjalla, lloji më i virtytshëm.⁹ Në mënyrë të veçantë Avicena vlerëson dhe thekson se kënaqësia karakteristike e bashkimit seksual është një faktor nxitës që, nëpërmjet shtimit të individëve, të përgatisë bazën e vazhdimësisë së llojit; në të kundërt, askush nuk do të

⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 47.

⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 448.

⁹ Ibn Sînâ, *Fi'l-Ishk*, 253-256.

hynte në marrëdhënie seksuale dhe kjo punë do të bëhej për njerëzit një barrë e rëndë.¹⁰

Siç u pa, nga fuqitë vegjetative të frymës, në fillim pushon së funksionuari fuqia e rritjes, pastaj, pas një periudhe të caktuar, fuqia e riprodhimit. Kurse fuqia e ushqyerjes vazhdon të funksionojë gjer në çastin kur trupi vdes, domethënë kur fryma ndahet prej tij.¹¹

III. 2. Fuqitë njohëse të frymës

A. Fuqitë njohëse ndiesore / përceptimore

1. Pesë shqisat ose fuqitë e njohjes së jashtme

a. Shqisa e prekjes

Refleksi i prekjes është i pari ndër reflekset që e bën gjallesën gjallesë. Ashtu siç asnjë gjallesë nuk mund të rrojë në se e humb fuqinë e ushqyerjes, ashtu edhe asnjë gjallesë që zotëron frymë shtazore, nuk mund të rrojë në se e humb refleksin e të prekurit. Sepse trupi i një gjallesë të tillë është i përbërë kryesisht prej cilësish që mund të përceptohen me anë të prekjes dhe sepse natyra e trupit është e përbërë prej cilësish të tilla.¹² Pikërisht për këtë, favori hyjnor i ka dhënë kësaj gjallese shqisën e prekjes që të mund ta ruajë trupin prej gjërave të dëmshme dhe të mund të zgjedhë mjedisin e përshtatshëm për vete.¹³ Prandaj, sipas Avicenës, shqisa është vëzhguesi i

¹⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 237.

¹¹ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 410-411.

¹² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 58.

¹³ Ibn Sînâ, *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158.

parë i frymës. Për rrjedhojë, vëzhguesi i parë duhet të jetë shqisa që dallon gjërat që prishin natyrën e trupit e ato që e ruajnë atë. Veçanërisht i takon të jetë e para shqisa që i tregon frymës gjërat drejtpërsëdrejti dobi e dëmprurëse të cilat ndodhen përtej natyrës së saj. Për shembull, megjithëse shqisa e shijimit është e nevojshme për t'i treguar gjallesës gjërat që i sigurojnë asaj vazhdimësinë e jetesës, prapëseprapë mund të mendohet që gjallesa mund të jetojë edhe pa të. Shqisat e tjera përgjithësisht ndihmojnë për përfitim të ushqimeve të dobishme për trupin dhe ruajtjen prej atyre të dëmshmeve. Ndërkaq, asnjëra prej tyre përveç shqisës së prekjes nuk mund ta dinë nëse ajri që rrethon trupin është apo jo ngrirës apo përvëlues. Uria që do të thotë kërkesë për ushqim të thatë e të ngrohtë dhe etja që do të thotë kërkesë për ushqim të ftohtë e të lëngshëm, kanë lidhje me natyrën e trupit. Fundja, dhe realiteti i trupit s'është gjë tjetër veç një ndërtim material që zotëron këto cilësi të përceptueshme me anë të shqisës së prekjes. Lidhur me urinë dhe etjen, shijet janë vetëm gjëra që i zbukurojnë ushqimet. Prandaj një gjallesë mund të jetojë edhe sikur ta humbë shqisën e shijes. Në këto kushte, themi se shqisa e prekjes përbën domosdoshmëri për ekzistencën e të gjitha gjallesave.

Sipas Avicenës i cili pranon ekzistencën e një marrëdhënieje mes shqisës së prekjes dhe lëvizjes, çdo gjallesë që ka shqisën e prekjes, ka edhe vullnet dhe lëvizje; anasjelltas, çdo gjallesë që ka vullnet dhe lëviz, ka edhe shqisën e prekjes. Sepse dobia e siguruar prej shqisës së prekjes, mund të fitohet vetëm me anë të lëvizjes. Për shembull nuk duhet të pandehet që disa kafshë të tilla si butakët (guaskat e detit) e kanë shqisën e prekjes, por nuk kryejnë lëvizje. Sado të mos bëjnë ato lëvizje në for-

mën e ndërrimit të vendit, në vetvete kryejnë disa lloj lëvizjesh të vullnetshme si zgjerim vëllimi e tkurrje.¹⁴

Organi i shqisës së prekjes janë mishrat, të cilat kanë veçorinë e nervit ose mishi dhe nervat. Po qe se në cilësitë e trupit ka ndodhur një ndryshim, kjo shqisë e ndien këtë ndryshim me anë të prekjes. Nuk janë vetëm nervat që e ndiejnë prekjen; në kuptim të vërtetë, nervat ia përçojnë mishit ngacmimin e formuar me anë të prekjes. Prandaj nervat janë të tilla që cilësinë e ndjerë me anë të prekjes, e pranojnë dhe e përçojnë në qendrat e duhura në të njëjtin çast. Lëkura e përshkuar prej një rrjeti nervash të holla që e mbështjell trupin nga të gjitha anët, i ndien cilësitë natyrore me anë të prekjes. Sepse shqisa e prekjes duhet të jetë e tillë që të mund ta ndiejë me prekje tërësinë e trupit me që është një shqisë që vëzhgon dhe mbron trupin prej gjërave që do t'ia prishnin natyrën. Gjërat që vijnë prej shqisave të tjera, vijnë prej larg dhe pa e prekur trupin. Prandaj për këto shqisa është i mjaftueshëm një organ. Po qe se këtyre organeve do t'u vijë ndonjë dëm prej përceptimeve të kryera prej tyre, fryma e njeh këtë dëm, i mbron organet dhe e largon trupin prej gjërave dëmprurëse. Po qe se vetëm një pjesë e trupit do të ishte e ndieshme, atëherë fryma do të ishte e vetëdijshe vetëm për dëmet e sjella kësaj pjese, por jo për dëmet në pjesët e tjera.¹⁵

Cilësitë kryesore të ndjera prej shqisës së prekjes, janë nxehtësia - ftohtësia, njomështia - thatësia, lëmueshmëria - ashpërsia, rëndësia - lehtësia e të ngjashme. Këto janë cilësi që ndihen drejtpërsëdrejti; veçanërisht cilësi të tilla si fortësia - butësia, ngjitësia - rrëshqitësia ndihen si të kushtëzuara prej këtyre. Plagët, vrrarjet, gër-

¹⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 58-59; *el-Hajvân*, 93; *el-Kânûn fi't-tibb*, II, 3; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158.

¹⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 34, 61-62; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 53.

vishtjet, çibanet, djegiet, etj., të formuara në lëkurë, thyerjet dhe daljet në kockat, plagosjet trupore të tipit të këputjeve të enëve të gjakut, ligamenteve dhe nervave, shërimi dhe ngjitja e tyre ndihen me anë të shqisës së prekjes. Shkurt, çdo gjë e kundërt me natyrën e trupit, ndryshimet, rigjenerimet dhe rikthimet në gjendjen e parë ndihen me anë të shqisës së prekjes. Vetëm se shqisa e prekjes pushon së ndjeri pasi ndryshimi të ketë marrë fund dhe të jetë rivendosur gjendja. Sepse ndijimi /përceptimi është ngacmimi i shqisës, në rastin tonë, i shqisës së prekjes. Dhe ndijimi apo përceptimi realizohet vetëm kur ndodh ndonjë ndryshim. Prandaj shqisa e prekjes kurrë nuk ndikohet prej gjendjeve statike e pasive. Gjendja e ngacmuar vlen edhe për natyrat oportune, edhe për natyrat e prishura (të sëmurë). Po qe se natyra e shëndoshë që është nominale për trupin, asgjësohet dhe vendin e saj e ze natyra e sëmurë, shqisa e prekjes nuk mundet ta ndiejë këtë natyrë të sëmurë që është kthyer, tashmë, në nominale. Për shembull, si rrjedhojë e kësaj veçorie, shqisa e prekjes nuk mund ta ndiejë zjarrminë e një etheje me temperaturë më të lartë megjithëse zjarrmia e saj është më e fortë se ajo e etheve akute (në krizë). Shqisa e prekjes mund ta ndiejë natyrën e prishur në se natyra e shëndoshë dhe nominale nuk është humbur ende e, gjithashtu, në se natyra e sëmurë dhe e prishur ende nuk janë vendosur përfundimisht në trup.¹⁶

Ndryshe prej shqisave të tjera, shqisa e prekjes ndihen edhe kënaqësinë dhe hidhërimin, dhimbjen trupore. Shqisat e tjera, si rrjedhim i gjërave të ndjera e të përceptuara prej tyre, kënaqësinë dhe dhimbjen nuk e ndiejnë. Kurse disa shqisa ndiejnë kënaqësi dhe dhimbje vetëm

¹⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 59-61; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 75-76, 107; II, 26; III, 146-147, 180; shih *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 163; *Ujûnu'l-hikme*, 36, 32; *el-Urxhûze fi't-tibb*, 13 (29); *Edviye-i Kalbiye*, 6; *et-Ta'likât*, 87.

me ndërmjetësimin e gjërave të ndjera apo të përceptuara prej tyre. Për shembull, shqisa e shikimit nuk ndien kënaqësi prej ngjyrave; është fryma ajo që ndien kënaqësi prej tyre. Po qe se veshi ndikohet dhe ndien dhimbje prej një zëri të fortë e syri prej një drite të fortë, kjo nuk është një dhimbje e ndjerë prej dëgjimit të zërit apo shikimit të dritës; e kundërta, është një dhimbje e ndjerë nga ana e shqisës së prekjes si pasojë e ngacmimit të shkaktuar mbi organet në fjalë të zërit dhe dritës. Nisur nga kjo, themi se në vesh dhe sy shkaktohet një dhimbje e ndjerë prej shqisës së prekjes dhe, pas largimit të dhimbjes, shkaktohet, po kështu, një kënaqësi e ndjerë prej shqisës së prekjes. Kurse ndijimet e kënaqësisë dhe dhimbjes të shqisave të nuhatjes dhe shijes shkaktohen vetëm me veshjen e tyre nga cilësi në përshtatje apo jo ndaj natyrave të tyre. Krahas ndierjes së kënaqësisë dhe dhimbjes me anë të cilësive të ndjera me prekje, shqisa e prekjes, disa herë mund të ndiejë kënaqësi dhe dhimbje me ndijimin e parë, pa ndërmjetësimin e ndonjë cilësie jashtëvepruese, si, p.sh., dhimbja e ndjerë gjatë plagosjes së ndonjë pjese të trupit apo shërimit të ndonjë plage.¹⁷

Shqisa e prekjes është një shiqsë që përmban katër a më shumë shqisa dhe e përhapur në të gjithë trupin. Atëherë duhet bërë fjalë jo për pesë, por për tetë shqisa. Këto janë shqisat që ndiejnë nxehtësinë e ftohtësinë, lagështinë e thatësinë, fortësinë e butësinë, ashpërsinë e rrëshqitshmërinë, rëndësinë e lehtësinë dhe që konkludojnë mes këtyre cilësive antagoniste. Veçse këto shqisa pandehen si një fuqi e vetme për shkak se që të gjitha janë të shpërndara barazisht nëpër të gjitha organet. Për shembull, po qe se shqisat e prekjes e të shijimit do të ishin të përhapura në të gjithë trupin po në atë nivel që

¹⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 61.

ndodhen tek gjuha që është organi i shijimit, atëherë ato do të pranoheshin si një shqisë e vetme. Veçanërisht, për fuqitë ndijore/përceptimore që pranohet se ekzistojnë brenda shqisës së prekjes, as nuk paraqitet nevoja e një organi të posaçëm. Ashtu siç mund të ndodhë që të gjitha të kenë një organ të përbashkët, mund të ndodhë edhe që në këtë organ të ketë një diferencim përpjestimi midis tyre që ne nuk mund ta ndiejmë.

Shqisa e të parit ndien drejtpërsëdrejti. Prandaj, ajo që ia përcjell asaj cilësitë e ndjera, është drejtpërsëdrejti vetë organi i shqisës së prekjes. Që cilësitë e ndjera të mund të përcillen si diçka e re, këto nuk duhet të ndodhen tek ndërmjetësi në mënyrë që prej ndërmjetësit të krijohet situata e ndikueshmërisë që ndijimi të realizohet me ndihmën e tij. Sepse ndikueshmëria lind prej një situatë të re. Ja, pra, ky është pozicioni i shqisës së prekjes. Me që organi i shqisës së prekjes është i krijuar prej materialesh që zotërojnë cilësitë e ftohtësisë dhe nxehtësisë, trupi duhet të jetë me natyrë normale e neutrale në mënyrë që shqisa e prekjes të mund t'i ndiejë këto cilësi. Në këto kushte trupi mundet t'i ndiejë cilësitë materiale si nxehtësinë e ftohtësinë e të ngjashme me to që dalin sipër mesatares (nivelit zero apo neutral) apo që zbresin poshtë saj. Atëherë themi se organi i shqisës së prekjes është organi më i ndieshëm e më oportun (i përshtatshëm apo i modulueshëm). Sipas Avicenës, njeriu është gjallesa me natyrën më të përshtatshme mes gjallesave dhe shqisa e tij e prekjes është më e ndieshmja mes shqisave të tij.¹⁸

¹⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 61-63; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71; mbi çështjen e shpjegimit të shqisës së prekjes si katër shqisa të veçanta edhe nga ana e psikologjisë së sotme, shih C.T. Morgan, *Psikologjiye Giriş*, 247, 262-263.

b. Shqisa e shijimit

Shqisa e shijimit është, pas shqisës së prekjes, një prej shqisave më të domosdoshme për të jetuar. Shqisa e shijimit, e cila hap oreksin ndaj ushqimeve e që na siguron kërkimin dhe përzgjedhjen e tyre, i shijon ato me anë të takimit të drejtpërdrejtë siç ndodh edhe me shqisën e prekjes. Vetëm se takimi i thjeshtë (njëtakimshi) me produktin ushqimor nuk mundet ta realizojë ndijimin e shijimit sikurse ndodh në ndierjen e nxehtësisë me anë të një prekjeje të trupit të nxehtë. Shijimi i shijes është i mundur me anë të ndërmjetësimit të pështymës së sekretuar (derdhur) dhe përhapur nga gjëndrra e pështymës duke qenë kjo (pështyma) vetë pa shije dhe e aftë për ta pranuar shijen. Sipas Avicenës, sa më neutrale për sa i përket shijes të jetë pështyma e sekretuar prej gjëndrrës të pështymës, aq i saktë do të jetë shijimi. Ashtu siç ndodh me të sëmurët me çrregullime gastrite tek të cilët shfaqet dukuria e aciditetit të lartë në stomak dhe e thartësisë, po qe se në pështymë ndodhet e përzier ndonjë shije, kjo, duke u përzier me shijet e ardhura prej jashtë, do të kthehet në shije të thartë ose të hidhur. Sipas Avicenës i cili bën fjalë për disa mundësi lidhur me detyrën e pështymës, detyra e saj është ta lehtësojë shijimin dhe, duke u futur në cilësinë e gjësë që ka për t'u shijuar, të krijojë një përzjerje. Sipas Avicenës, po qe se do të ishte e mundur njohja me shijet me anë të një rruge tjetër veç pështymës, shijimi mund të bëhej edhe me atë rrugë. Atëherë themi se shija e ushqimeve ndihet me anë të nervave të shpërndara mbi gjuhë pasi ato të jenë kthyer në gjendje tretësire me anë të pështymës. Shijet e ndiera me anë të shqisës së shijimit, janë e hi-

dhura, e ëmbla, e athta, e tharta, djegësja, e njelmëta, e pashija e të ngjashme.¹⁹

c. Shqisa e nuhatjes

Në krahasim me kafshët, njeriu ka më shumë mundësi nuhatjeje. Sepse ai ka mundësi që t'i ndajë e dallojë shumë erëra (aroma, kundërmime) të fshehta. Veçse shumë pak gjurmë erërash mbeten në përfytyrimin e njeriut. Sipas Avicenës, figurat e erërave në frymën e njeriut janë aq të dobëta sa mund të konsiderohen të paqena. Prandaj erërat, duke i parë për nga përshtatshmëria e tyre ndaj natyrës së njeriut, emërtohen *të pëlqyeshme* e *të papëlqyeshme*. Po kështu, edhe ushqimeve u bëhen të njëjtat emërtime pa përfytyruar për to ndonjë veçori tjetër. Merren emrat e shijeve dhe u jepen erërave, p.sh, erë (aromë, kundërmim) e thartë, e ëmbël, etj. Kjo është si pasojë e faktit që njeriu është mësuar t'i marrë erërat prej ushqimeve. Sipas Avicenës, nuhatja e njerëzve është ndoshta si shikimi i ngjyrave e njollave të zeza apo mungëtirave nga ana e kafshëve me sy të dobët. Njerëzit i njohin erërat si një hije (iluzion) joreal, ashtu siç e sheh një njeri me shikim të dobët një gjë në largësi. Në kundërshtim me njerëzit, një shumicë kafshësh me sy të palëvizshëm si thneglat e kanë shumë të fuqishme shqisën e nuhatjes. Sipas tij, këto kafshë ndoshta nuk e kanë të nevojshme të nuhasin pasi erërat u shkojnë atyre me anë të ajrit. Gjëja që nuhatet është ajri që kundërmon si rrjedhojë e avujve dhe e trupave kundërmues me të cilët ka takim. Sapo që në organin e nuhatjes të vijë diçka që zë vend dhe përbëhet prej grimcash, qoftë kjo avull, qoftë

¹⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 64-65, 34; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniije*, 163; *Ujûnu'l-bikme*, 36.

ajër i përzier me kundërmim, organi e ndien. Ashtu si jo çdo kafshë e ka të nevojshme ta lëvizë beben e syrit për të parë, ashtu edhe ta tërheqë erën në hundë për të nuhatur. Janë shumë kafshë që munden të nuhasin pa bërë asnjë veprim apo përpjekje për këtë gjë. Erërat arrijnë tek shqisa e nuhatjes përmes mjediseve pa erë (neutrale) si ajri dhe uji. Fuqia që ndien erërat ndodhet në disa dalje në formë të thithkës së gjirit që ndodhen në pjesën ballore të trurit. Era (aroma, kundërmimi) e tërhequr në hundë përzier me avull, në këtë zonë të trurit ndihet (përceptohet). Qëllimi i nuhatjes dhe shijimit është që kafsha të mund të njohë ushqimet e përshtatshme për veten e saj. Kafsha, ushqimet i njeh më mirë me anë të nuhatjes. Nga ky aspekt, shqisa e nuhatjes është një lloj mbështetëseje e shqisës së shijimit.²⁰

d. Shqisa e dëgjimit

Para se të shpjegojë se ç'është shqisa e dëgjimit, Avicena shpjegon natyrën e zërit dhe jehonën (reflektimin) e tij. Zëri (tingulli) nuk është një gjë që ekziston në vetvete si forma apo trupi i bardhë apo i zi, një gjë me ekzistencë të qëndrueshme; zëri është një gjë që del në shesh gjatë përplasjes me njëri-tjetrin të trupave të fortë si guri apo druri ose gjatë copëtimit të tyre. Gjatë këtij procesi përplasjeje apo copëtimi, në ujë apo ajër shfaqet një lëvizje. Kjo lëvizje në ujë apo ajër mund të bëhet menjëherë apo dalëngadalë. Nisur nga kjo, që të krijohet zë, duhet që në ujë apo ajër të ketë një lëvizje të fuqishme. Vetëm se përplasia apo copëtimi i trupave nuk është vetë zëri, por vetë shkaku i tij. Sipas Avicenës, zëri është

²⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 65-69, 34; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 158-159, 163; *Ujûnu'l-hikme*, 36; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 54; II, 4.

një simptomë që u bashkëngjitet lëvizjeve në fjalë. Prandaj, zëri dëgjohe kur valët e ujit apo ajrit arrijnë në vesh. Sipas Avicenës, brenda veshit ka një hapësirë të mbushur me ajër i cili mund të dridhet duke kaluar në takim me ajrin e ardhur prej jashtë. Ana e pasme e hapësirës që ndodhet në veshin e brendshëm dhe e mbushur me ajër, është si një mur i përshkuar gjithandej me nerva që dëgjojnë (ndiejnë) zërin. Prandaj zëri nuk ka një ekzistencë të jashtme (formale). Zëri del në shesh prej takimit të shqisës së dëgjimit me ajrin që dridhet. Më drejt, çdo gjë që prek organin e dëgjimit, nxjerr në shesh zë. Ndërkaq, gjëja që nxjerr në shesh efektin zanor, duhet që patjetër të ketë veçorinë e dridhjes. Sipas përngjasimit të bërë prej Avicenës, zëri i trupit që dridhet dhe efekti i tij i krijuar në organin e dëgjimit është si efekti i mjaltit në organin e shijimit. Sado që zëri del në shesh si rezultat i dridhjes, dridhja dhe zëri janë dy gjëra të ndryshme. Ndërsa zëri kapet (përceptohet, ndihet) vetëm prej organit të dëgjimit, dridhja mund të kapet (përceptohet, ndihet) edhe prej ndonjë shqise tjetër. Veçanërisht, nuk është kusht që bashkë me zërin të ndihen edhe dridhjet e ajrit.

Pavarësisht nga gjithë këto shpjegime, Avicena, i cili merr parasysh aspektin e ardhjes së zërit bashkë me dridhjen, e pranon zërin veç prej dridhjes, por, gjithashtu pranon se zëri ka realitetin e vet potencial si një lloj karakteri të vet. Dobia e shqisës së dëgjimit duket në njohjen e gjërave në largësi si dhe në njohjen e gjërave të dobishme e të dëmshme me anën e zërave të tyre. Sipas Avicenës, veçanërisht për njeriun shqisa e dëgjimit është më e dobishme se disa shqisa të tjera. Jehonat krijohen si rezultat i përplasjes së dridhjeve të ajrit që nxjerrin në shesh zërin, në një vend (send) të fortë. Dhe dridhjet e ajrit të thyera si rezultat i jehonës, japin po të njëjtin zë. Ashtu si çdo dritë ka reflektimin e vet, ka mundësi që

edhe çdo zë të ketë jehonën e vet. Veçse kjo jehonë mund të mos dallohet kur kemi të bëjmë me distanca të shkurtra kur zëri dhe jehona e tij dëgjohen në të njëjtin çast. Po kështu, me që në vendet e mbyllura zëri vetë dhe jehona e tij dëgjohen në të njëjtin çast, zëri në këto mjedise dëgjohet më i qartë se sa në mjediset e hapura. Dridhja e ajrit nuk bëhet me anë të ndërrimit vend të ajrit, por, siç ndodh në ujë, me anë të një valëzimi të njëpasnjëshëm (alternativ, sinusoidal). Zërat e dëgjuar ndahen në dy lloje: *të trashë* e *të hollë*.²¹

e. Shqisa e pamjes

Para se të kalohet në shpjegimin e faktit se si ndodh pamja, është e domosdoshme të shpjegohen disa gjëra të lidhura me shqisën e pamjes, si drita, rrezatimi, rrezatimi i reflektuar e të ngjashme me këto. Avicena, si rrjedhojë e marrëdhënieve mes dukurisë së pamjes dhe shkencës së optikës, çështjet lidhur me dritën i shqyrton në kuadrin e "shkencës mbi frymën" dhe në pjesën e shqisës së pamjes. Sipas Avicenës, dritë janë trupat si zjarri dhe dielli që duken në saje të vetvetes e që janë burime rrezatimi. Atëherë, drita tek ta është prej vetë qenies së tyre. Rrezatimi është gjëja që, duke ardhur prej burimit të dritës, ngjyrat potenciale të trupave si të bardhë, të zezë, jeshile etj., i kalon në gjendje aktive, funksionale. Kurse rrezatimi (tufa e rrezeve) i reflektuar i përçon tek shqisa e pamjes figurat (pamjet) e trupave. Në të vërtetë, edhe rrezet e reflektuara janë rreze të ardhura prej burimit të

²¹ Ibn Sînâ, *po aty*, 70-76; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159, 162-163; *Ujûnu'l-hikme*, 36. Shpjegimi dëgjimit të zërit me anë të ajrit brenda veshit vazhdoi gjersa Cotugno zbuloi më 1760 lëngun (likidin) e veshit. Shih Walther Kranz, *Antik Felsefe*, II, 25, shën. 14.

dritës me rrugë të tërthortë. Kurse trupat e tjerë përveç trupave-burim drite, ndriçohen prej rrezatimit të ardhur prej burimit të dritës dhe ndahen në dy lloje: *të tejdukshëm* (transparentë) dhe *të patejdukshëm* (opakë). Sipas Avicenës, trupat e tejdukshëm që e tejçojnë dritën, janë të pangjyrë, kurse trupat e patejdukshëm janë me ngjyrë. Trupi që është burim drite, futet në klasën e trupave të patejdukshëm me që pengon dukjen e trupave që ndodhen pas tij. Ajri që është një trup i tejdukshëm, është i pangjyrë e jo i errët. Errësira nuk është ngjyrë e zezë, por mungesa e rrezeve të dritës (e rrezatimit) mbi trupin që do të shihet. Atëherë, trupat që shohim ne, janë vetë burimi i dritës, janë trupa të ndriçuar me rrezatim të ardhur prej atij burimi drite. Trupat e tejdukshëm që herë janë në potencë e, herë, në fakt, kurrë nuk shihen.²² Ngjyrat, të cilat ndodhen në trupat dhe sillen në gjendje të dukshme me anë të rrezatimit, kanë një realitet faktik. Ndërkaq, ashtu siç ngjyrat në trupat nuk janë dritë, ashtu edhe drita nuk është dalja e këtyre ngjyrave në shesh. Megjithatë, ne ngjyrat nuk mund t'i shohim praktikisht (në fakt) pa praninë e rrezatimit.²³ Sipas Avicenës, rrezet e ardhura prej burimit të dritës, nuk janë trup, por një cilësi e burimit të dritës.²⁴ Kjo veçori, duke kaluar nëpër trupat e tejdukshëm, ndikon mbi trupat me ngjyrë dhe siguron pamjen (dukjen) e tyre faktike (praktike). Trupat e tejdukshëm ndihmojnë në dukjen faktike të trupave me ngjyrë as si një ndriçim e as si errësirë, por duke i tejçuar rrezet. Atëherë, për realizimin e pamjes (shikimit), duhet që ajri të jetë faktikisht (praktikisht) i tejdukshëm, ngjyrat faktikisht (praktikisht) prezentë dhe syri, i shëndo-

²² Ibn Sînâ, *po aty*, 79-81; për njohuri më të gjera, shih Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşığı", *İbn Sînâ Armağanı*, 212 e në vazhd.

²³ Ibn Sînâ, *po aty*, 101.

²⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 83-84.

shë.²⁵ Gjatë të parit në trupat e tejdukshëm nuk ndodh ndonjë ndryshim, ata janë gjithmonë të gatshëm për ta tejçuar rrezatimin.²⁶ Vetëm se, ashtu siç ajri që është një mjedis i tejdukshëm, nuk ndriçohet me anë të rrezeve, ashtu edhe nuk mbetet i errët në mungesë të rrezatimit. Sipas Avicenës, faktin që ajri është i tejdukshëm e i pangjyrë, mund ta kuptojmë duke vëzhguar rrezatimin e përshkuar në brendësinë e një shpelle të errët.²⁷ Po kështu, fakti që në një natë sterrë të zezë shohim yjet që ndodhen shumë larg ndërkaq që nuk shohim dorën tonë apo sende të tjera shumë afër, tregon se ajri është i pangjyrë e i tejdukshëm.²⁸

Sipas Avicenës, gjatë procesit të pamjes (shikimit), shqisa e pamjes, trajtën e ngjashme me trajtën e trupit të ndriçuar me anë të rrezatimit ose ngjyra e të cilit është bërë e dukshme, e pranon së bashku me përcëimin për në sy të rrezatimit të reflektuar prej trupit në fjalë. Në një aspekt, kjo situatë realizohet, ashtu si në shqisat e prekes dhe shijimit, me anë të takimit me të ngjashmen (shembëllimin) e trajtës së trupit në saje të ndërmjetësimit të rrezatimit të reflektuar. Ndërkaq, realizimi i pamjes (shikimit) kërkon që trupi të ketë një madhësi të caktuar si dhe që mes trupit dhe syrit të ketë një distancë të caktuar.²⁹ Sipas Avicenës, prania e trajtës së trupit në shtresën qelqore të syrit është si reflektimi në pasqyrë i pamjes së një trupi çfarëdo. Po qe se pasqyra do të kishite frymën e saj dhe fuqinë e pamjes, do të mund ta shih-

²⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 108.

²⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 82.

²⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 80-81.

²⁸ Ibn Sînâ, traktati mbi dukjen e yjeve natën dhe jo ditën, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn Sînâ*, 2; shih *el-Hudûd*, 251, 258; Aydın Sayılı, *po ai traktat*, 217.

²⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 124-125, 55.

te trajtën e vendosur tek ajo.³⁰ Ashtu siç thotë edhe Ay-dën Sajëlë, sipas të cilit ky përngjasim është një zbulim original i Avicenës, prania e trajtës (së shembëlluar) në sy nuk është e mjaftueshme për të parë; për të parë, duhet që edhe syri, si një organ, të jetë i ndjeshëm.³¹ Fakti që trupi i parë na mbetet në përfytyrim në një mënyrë që mund ta përfytyrojmë kur të duam, tregon se shqisa e pamjes ka pranuar prej trupit një trajtë të ngjashme me të.³²

Më lart thamë se më pas mundemi që, në çdo kohë që të duam, ta përfytyrojmë trajtën e trupit të parë, gjë që do të thotë se ne kemi marrë një pamje të trupit në fjalë. Kjo do të thotë se dukuria e pamjes (shikimit) nuk përfundon në shtresën qelqore të syrit që është organi i fuqisë së pamjes.³³ Nisur nga kjo, sipas Avicenës, pamja realizohet në këtë mënyrë: Sapo që syri që është organi i fuqisë së pamjes, të vijë ballëpërballë me trupin, së pari dhe menjëherë pamja (shembëllimi) i trupit zë vend në shtresën qelqore të syrit. Vetëm se pamja (shikimi) nuk realizohet këtu. Po të mos ishte kështu, çdo trup i vetëm do të dukej si dy trupa. Sepse shembëllimi i trupit zë vende veç e veç në shtresat qelqore (retinat) e secilit sy. Pamjet që ndodhen në sytë, dalin prej secilit sy dhe, me ndërmjetësimin e shpirtit bartës të nervave, barten në një formë konike në pikën ku bashkohen nervat. Dy pamjet (shembëllimet) e bartura si kone në këtë pikë, pasi vihen ballëpërballë e kalojnë përmes një procesi të caktuar, shndërrohen, në shpirtin bartës, në një pamje (shembëllim) të vetëm. Pastaj ky shembëllim bartet me

³⁰ Ibn Sînâ, *Mebhatb ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 161-162; *Ujûnu'l-hikme*, 36, 37.

³¹ Aydın Sayılı, *po ai traktat*, 217.

³² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 125.

³³ Ibn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tibb*, II, 108 e në vazhdi; *Ujûnu'l-hikme*, 36; për anatominë e syrit, shih *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 54-55; II, 108-110; krlh. M.O. Nexhâti, *el-Idrâku'l-hissî 'inde Ibn Sînâ*, 113; A.C. Crombie, "Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine Ibn Sînâ'nın Etkisi", *İbn Sînâ Armağanı*, 32.

anë të shpirtit të nervave gjer tek shpirti që mbush hapësirën ballore të trurit. Këtu përfundon puna e fuqisë së pamjes. Pas kësaj, shembëllimin e merr fuqia e shqisë së përbashkët që do ta shqyrtojmë më pas. Marrja e shembëllimit nga shqisa e përbashkët është realizimi i plotë i punës. Po kështu, e njëjta situatë vlen edhe për reflekset e tjera të jashtme. Ndërkaq, sado që fuqia e pamjes ka dalë prej shqisë së përbashkët, fuqia e pamjes dhe shqisa e përbashkët nuk janë e njëjta fuqi. Shqisa e përbashkët është udhëzuesi i fuqisë së pamjes (shikimit). Sepse fuqia e pamjes vetëm sheh; as nuk prek, as nuk shijon, as nuk nuhat e as nuk dëgjon. Kurse shqisa e përbashkët shijon, nuhat, sheh dhe dëgjon.³⁴ Ngjyrat themelore në shikim janë e bardha dhe e zeza. E zeza dhe jeshilja janë të dobishme për syrin, kurse e bardha dhe e verdha janë të dëmshme.³⁵

Avicena, i cili hulumton në veçanti, lidhur me dukurinë e pamjes, shkaku që nga dy trupa me madhësi të njëjtë, ai që ndodhet më larg duket më i vogël se ai që ndodhet më afër, bën këtë shpjegim. Sipas tij, shtresa qelqore mbi të cilën reflektohet pamja, është në formën e një pasqyre të lugët. Pamja e këtushme i përcillet shtresës së pamjes ku ndodhen nervat e të parit. Të jesh para trupit qelqor, do të thotë të ndodhesh përballë qendrës së tij. Për rrjedhojë, rrezet që përçojnë pamjen prej trupit që ndodhet përballë syrit, mbledhen në këtë qendër duke formuar një kënd i cili zmadhohet me afrimin e trupit dhe zvogëlohet me largimin e tij. Kështu, me që rrezet që përçojnë pamjen e trupit afër, formojnë një kënd më të madh se për trupin e largët, trupi që ndodhet më afër, në krahasim me atë që ndodhet më larg, duket si më i madh.³⁶

³⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 132-133, 34.

³⁵ Ibn Sînâ, *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 163; *el-Urchûze fi't-tibb*, 22 (160-161).

³⁶ Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Armağanı*, 352; Ibn Sînâ, *Ujûnu'l-hikme*, 37-38; Aydın Sayılı, *po ai traktat*, 230-231.

Thuhet se Avicena ngatërron trajtën e parë (e shikuar, e përceptuar) me trajtën e llojit trupor,³⁷ gjë, kjo, e papranueshme, sepse gjësë së marrë prej trupit nga ana e shqisë së pamjes, Avicena i thotë *shembëllim* (shebah), kurse gjësë së marrë bashkërisht prej pesë shqisave e që zë vend në shqisën e përbashkët, i thotë *trajtë* (sûret). Atëherë, trajta në fuqitë njohëse të brendshme, në një aspekt, përmban të gjitha cilësitë materiale të njohura (përceptuara) prej fuqive ndiesore/përceptimore. Veçanërisht, siç do të shpjegohet më pas, trajta përkatëse e llojit (species) trupor përkatës arrihet pas përpunimeve të ndryshme të kryera nga arsyeja mbi këtë trajtë.

Shqisat e jashtme ose pesë shqisat përfundojnë në *shqisën e përbashkët* që është qendra e cila i bashkon ato. Pas shqisë së përbashkët vijnë fuqitë e njohjes së brendshme. E tani, pasi t'i përmendim shkurtimisht emrat dhe detyrat e këtyre fuqive, mund të kalojmë në një shqyrtim më të hollësishëm të tyre.

(1) *Shqisa e përbashkët* është fuqia ku bashkohen pesë shqisat e ku realizohet ndijimi/përceptimi. (2) *Fuqitë përfytyruese dhe përshtuese* (projektuese) janë fuqitë të cilat ruajnë trajtën e njohur prej shqisë së përbashkët. (3) *Fuqitë imagjinuese dhe ideatuese* janë fuqitë të cilat, pasi japin konkluzion mbi fuqitë e iluzionit e të mendjes (arsyes), trajtat që ndodhen në fuqitë përfytyruese e përshtuese, ua ofrojnë iluzionit dhe mendjes (arsyes) për të bërë vlerësimet përkatëse. (4) *Fuqia e iluzionit* është fuqia që jep konkluzione (kuptime) të pjesshme (të fragmentarizuara) mbi trajtat që ia ofron fuqia e imagjinatës (5) *Fuqia e ngulitjes dhe kujtesës* është fuqia e cila, konkluzionet e dhëna

³⁷ Aydın Sayılı, *po ai traktat*, 219.

prej fuqisë iluzive, i fsheh në ruajtje për t'i kujtuar kur të duhet një gjë e tillë.³⁸

Pasi i njohëm shkurt fuqitë njohëse të brendshme, mund të kalojmë në shqyrtimin e tyre të veçantë e të hollësishëm. Veçse para kësaj do të ishte me vend që të bënim fjalë mbi veçoritë e trupit të njohura prej të pesë shqisave.

f. Cilësitë e përbashkëta të trupit të njohura prej të pesë shqisave

Sipas Avicenës, kur një shqisë njih (përcepton) një cilësi të caktuar të trupit, në të njëjtën kohë ajo shqisë njih edhe *madhësinë* e atij trupi, *gjendjen* në të cilën ndodhet, *situatën* në të cilën ndodhet, *sasinë*, *inercinë* (gjendjen në lëvizje apo në prehje) dhe *largësinë* në raport me atë vetë (shqisën). Sipas Avicenës, këto cilësi të trupit i njohin të gjitha shqisat, prandaj, për njohjen e këtyre cilësive të trupave nuk ndihet nevoja e ndonjë fuqie njohëse tjetër veç pesë shqisave. Cilësia e njohur më hapur dhe qartë mes këtyre cilësive, është sasia. Domethënë se kur i prekim, i shijojmë, i nuhasim, i dëgjojmë e i shohim trupat, në të njëjtën kohë përceptojmë dhe njohim edhe numrin e tyre. Sepse figurat e përceptimeve të marra nga ne me anë të shqisave tona, nuk mund të ndodhen (të zenë vend) në përfytyrimin tonë pa numër, pa trajtë, pa gjendje dhe ngjashmëri.

Fuqia e pamjes, vëllimin e trupit, inercinë, formën, sasinë, gjendjen, etj. i njih me anë të ndërmjetësimit të ngjyrave. Veçanërisht, shqisa e pamjes, inercinë mund ta njohë me ndihmën e një fuqie tjetër ndiesore/përcepti-

³⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 133-134.

more. Shqisa e prekjes i njeh cilësitë në fjalë me ndërmjetësinë e fortësisë - butësisë dhe, herë pas here, me ndërmjetësinë e nxehtësisë - ftohtësisë. Shqisa e shijimit e njeh sasinë e ushqimit që do të hahet në shumë raste duke e shijuar atë ushqim, kurse, në raste të tjera, duke i dalluar shijet, dallon edhe numrin e ushqimeve. Inercia e trupit njihet shumë dobët me ndihmën e shqisës së prekjes. Shqisa e nuhatjes nuk mund ta njohë madhësinë, formën dhe inercinë e trupit në atë mënyrë që trajta e trupit që nuhatet, të mund të përfytyrohet dhe shembëllet. Ndoshta mund ta njohë aq sa të mund të përfytyrohet sasia e trupit që nuhatet. Kurse fryma mund t'i njohë cilësitë në fjalë me anë të një lloj analogjie dhe iluzionit në formën e asgjësimit të gjësë që i ndërpriten aromat për një çast dhe të gjësë që vazhdon të lëshojë aroma në mënyrë të pandërprerë. Shqisa e dëgjimit nuk mund ta njohë madhësinë e trupit që ia dëgjon zërin. Ndërkaq, kjo shqisë mund t'i japë frymës informacionin relativ se zërat e fortë vijnë prej trupave të mëdhenj, kur në disa trupa me vëllim të vogël ndodh krejt e kundërta. Shqisa e dëgjimit mund të njohë numrin e trupave që ua dëgjon zërat si dhe, në bazë të vazhdimësisë apo ndërprerjes së zërave, inercinë e tyre. Vetëm se këto lloj njohjesh që i përkasin shqisës së dëgjimit, janë prej njohjeve të mëparshme të frymës e të shndërruara tek ajo në shprehi. Disa herë prej një trupi në prehje mund të perceptohet një zë që le përshtypjen se ai trup ndodhet në lëvizje. Për rrjedhojë, këtyre lloj informacioneve të përfutuara me anë të shqisës së dëgjimit, nuk u besohet dhe këto informacione nuk pohojnë ndonjë domosdoshmëri. Ndoshta këto janë gjëra që ndodhin shpesh. Shqisa e dëgjimit percepton jo formën e trupit, por vetën formën e zërit. Duke bërë analogji me zërin karakteristik që del prej një trupi të zbrazët, fryma mund të dallojë, me anë

të shqisës së dëgjimit, se një trup i caktuar është i zbrazët prej zërit që lëshon ai.³⁹

2. Fuqitë njohëse të brendshme

a. Fuqia e shqisës së përbashkët

Fuqia e shqisës së përbashkët që ndodhet në shpirtin e vendfillimit të nervave ndiesore/përceptimore të hapësirës ballore të trurit dhe lidh me njëra-tjetrën shqisat e jashtme e të brendshme, është qendra ku mblidhen mbresat e mbledhura prej pesë shqisave.⁴⁰ Atëherë, themi se këtu është vendi ku ndijimet/përceptimet realizohen në kuptimin e vërtetë të fjalës. Për të provuar ekzistencën e një shqise të tillë, Avicena bën disa shpjegime. Bie fjala, ne, pikat e shiut që bien prej qiellit, i shohim si vija të drejta (pingule) dhe si një trup rrethor që rrotullohet me shpejtësi. Përftimi i një ndiesie të tillë është i mundur vetëm me shikim të përsëritur. Kurse shqisa e pamjes që është një prej shqisave të jashtme, nuk mund ta shohë dy herë të njëjtën gjë në të njëjtin çast; gjënë e njeh (e përcepton) ashtu si të jetë. Trajta e ardhur prej shqisave, bën vend në shqisën e përbashkët dhe pastaj fshihet. Ndërkaq, pa u fshirë ende trajta nga shqisa e përbashkët, shqisa e pamjes e përcepton atë në gjendjen pasuese (të dytë). Përfundimi i kësaj dukurie, shqisa e përbashkët e përcepton (njeh) trajtën e përceptuar prej shqisës së pamjes, sikur ajo të vinte gjithmonë prej të

³⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 139-141; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 164-165. Veçanërisht në lidhje me çështjen që përceptimeve të para të pesë shqisave u thuhet "të natyrshme", kurse përceptimeve të dyta u thuhet "të fituara", shih E. Ribeau, *Rûhiyyât Dersleri*, 151; Georges Fonsegrive, *Mebâdii Felsefeden İlmi'n-nefs*, 336.

⁴⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 35-36, 145; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 355; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71; *Fi Sirri's-Salât*, 208.

njëjtë vend. Prandaj ndodh që njeriu, pikën që lëviz e sheh si një rreth, kurse pikat e shiut që bien njëra pas tjetrës, si një vijë të drejtë. Sipas Avicenës, fakti që pika e shiut që bie nga qielli duket si një vijë e drejtë, kurse bishti i një sendi që rrotullohet me shpejtësi, si një rreth, nuk mund të shpjegohet me anë të shqisave të jashtme dhe fuqisë së përshkrimit (projektimit). Sepse fuqia e projektimit përfytyron gjërat që vijnë prej shqisës së përbashkët. Nisur nga kjo, edhe sikur shqisa e pamjes të mos funksionojë (përkohësisht), do t'i projektojë (iluzionojë) që të dyja gjendjet.⁴¹

Po kështu, sipas Avicenës, po qe se tek ne nuk do të ishte një fuqi që bashkon shqisën e prekjes me shqisën e pamjes, domethënë po e njëjta fuqi që njeh trupin e prekur dhe trupin e parë, ne nuk do të mundnim që mes botës së sendeve të bënim një diferencim dhe të arrinim në një konkluzion në formën "ky send nuk është ky". Sipas tij, edhe sikur të supozohej se fuqia e mendjes (arsyetimit) e bën një diferencim të tillë, që mendja të mund të japë një konkluzion të tillë, duhet që t'i shohë të dy elementët e konkluzionit bashkë. Sepse, po qe që trupi i parë e i prekur vjen në mendje në nivelin e përceptuar, mendja nuk mund ta bëjë këtë diferencim, mirë po ne e bëjmë një diferencim të tillë, domethënë mes gjërave të njohura me anë të shqisave bëjmë një diferencim të formës "ky s'është ky". Atëherë, themi se duhet që ndijimet/përceptimet të mblidhen në qendrën ku bëhet diferencimi. Me që ndijimet/përceptimet nuk mund të mblidhen në mendje në gjendjen ashtu siç realizohen, duhet të mblidhen (të ndodhen) në një fuqi tjetër. Sipas Avicenës, po qe se në fuqitë përfytyruese të gjallesave pa mendje (arsye) e që orientohen drejt gjërave të këndshme ve-

⁴¹ Ibn Sînâ, *po aty*, 36, 146; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 350-351; *el-Kerâmât ve'l-mu'chiqât ve'l-e'âxhib*, 226.

tëm me anë të fuqive sensuale, të mos ndodhej një informacion i formës "gjëja në këtë trajtë është e këndshme, e bukur dhe mund të halet", kur gjallesat në fjalë do t'i shihnin këto sende, nuk do të drejtoheshin për t'i ngrënë. Në mënyrë të ngjashme, po qe se nuk do të kishim një informacion të tillë si, p.sh., "ky burrë i bardhë është këngëtar", nuk do të mund t'ia përcaktonim qenien personale kur t'ia dëgjonim zërin. E kundërta e kësaj është e drejtë. Po kështu, po qe se nuk do të shihnim një marrëdhënie mes shijes dhe ngjyrës, nuk do të mund të thoshim se sendi ushqimor i kësaj ngjyre e ka emrin kështu. Atëherë, po qe se trajtat e përceptuara (njohura) prej kafshëve me anë të shqisave, nuk do të mblidheshin në një qendër të vetme, mbetja e tyre në jetë do të bëhej tepër e vështirë. Sepse, po qe se ushqimin nuk do t'ua tregonin erërat dhe zërat, po qe se trajta e shkopit nuk do t'ua kujtonte atyre dhimbjen prej së cilës duhej ruajtur duke ikur e larguar, jetesa e gjallesave do të bëhej tepër e vështirë. Në bazë të kësaj del se tek gjallesat duhet të ketë një fuqi që grumbullon trajtat e njohura prej pesë shqisave.

Veçanërisht, fakti që çdo gjë e shohim sikur rrotullohet si rrjedhojë e përfytyrimit të trupave që rrotullohen edhe kur ata nuk i përceptojmë me asnjërën prej të pesë shqisave, tregon se është një organ që i përket shqisës së përbashkët. Sepse të marrët mend është si rrjedhojë e lëvizjes së avullit në tru dhe i vërtitjes që është aksidencë e shpirtit të atjeshëm. Prej kësaj ndodh që mendimi i gjatë i një sendi që rrotullohet (vërtitet), shkakton tek njeriu marrje mendsh. Gjithashtu, fakti që njeriu me organet e jashtme të shqisave (veç syrit) të prishura, përfytyron, duke i mbajtur sytë mbyllur, pamjet (shembëllimet) e sendeve që s'i sheh me sy sikur t'i shihet në të vërtetë, fakti që dëgjon zëra që nuk vijnë nga jashtë, janë për shkak të ndijimeve të shfaqura në shqi-

sën e përbashkët. Shpjegimi i iluzioneve të para prej dikujt që fle si dhe i ngjyrave të përfytyruara prej dikujt që e kanë verbuar me hekur të skuqur, është i mundur vetëm duke pranuar ekzistencën e një fuqie të brendshme si vendfillimin (burimin) e shqisave (receptorëve) të jashtme. Sapo që fuqia e iluzionit t'i marrë nën kontroll fuqitë e njohjes së brendshme, fillon që edhe në gjendje të zgjuar, madje, t'ia ofrojë trajtat në fuqinë e përfytyrimit e të projektimit shqisës së përbashkët. Kur këto trajta ndijimore të papërceptuara më parë të zenë vend mirë në shqisën e përbashkët, bëhen si trajtat e vëzhguara, domethënë si trajtat e ardhura prej pesë shqisave. Sipas kësaj, nuk ka ndryshim në se trajta vjen prej pesë shqisave apo prej ndonjë rruge tjetër; sapo të duken në shqisën e përbashkët, bëhen të vëzhguara. Prania e trajtës së gjësë në shqisën e përbashkët, është e mjaftueshme për vëzhgimin e saj. Sepse "përceptimi (njohja) ndijimor" në kuptimin e vërtetë të fjalës realizohet në këtë fuqi që është qendra e të gjitha shqisave të jashtme. Të gjitha shqisat ndahen si degë nga kjo fuqi në formën e shqisës së prekjes, shijimit, nuhatjes, dëgjimit dhe pamjes. Çdo shqisë e sjell këtu atë që ka fituar e, kështu, me ndihmën edhe të fuqisë së projektimit e cila fsheh në ruajtje trajtat ndijimore, bashkohen në një në këtë fuqi përvojat e ndryshme përkatëse të shqisave.⁴² Siç shihet, shqisa e përbashkët është (shërben) për realizimin e njohjes ndijimore si një tabelë (ekran) me praninë e domosdoshme tek ajo të trajtës pavarësisht se nga mund të vijë kjo. (Trajatat mund të vijnë prej pesë shqisave të jashtme ose edhe prej shqisave të brendshme për shkaqe të tilla si sëmundjet dhe forma aktive e fuqisë së imagjinatës). Ja,

⁴² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 145-147; shih *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 166; *Ujûnu'l-hikme*, 38; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 352; III-IV, 870; M.O. Nexhâti, *el-Idrâku'l-bissî 'inde Ibn Sînâ*, 156, 161, 166-171.

pra, kur trajta reflektohet në këtë ekran prej shqisave të jashtme, mund të shihen trupa që s'kanë realitet të jashtëm e mund të dëgjohen zëra.⁴³ Pas këtyre shpjegimeve, detyrat e shqisës së përbashkët mund t'i radhisim kështu:

(1) Të realizojë njohjen (përceptimin) ndijimor të secilës shqisë të jashtme.

(2) Duke bashkuar në një njohjet (përceptimet) e të pesë shqisave, të sigurojë formimin e përvojës dhe t'i sjellë shqisat në gjendje të dobishme.

(3) Të realizojë njohjet (përceptimet) ndijimore pa përdorur pesë shqisat. Siç do të shqyrtohet më tej, kjo veçori e shqisës së përbashkët duket më shumë në shikimin e ëndrrave, në marrjen e frymëzimeve e të revelacioneve (zbulesave hyjnore).

b. Fuqia e përfytyrimit dhe projektimit

Fuqia e përfytyrimit dhe projektimit që zë vend në shpirtin e pjesës së prapme të hapësirës ballore të trurit, fsheh në ruajtje trajtat që shqisa e përbashkët merr prej pesë shqisave dhe i njeh. Edhe sikur trupat e njohura (përceptuara) prej pesë shqisave të humbin, njohjet ndijimore përkatëse të tyre mbeten të fshehura në këtë fuqi. Pikërisht pse përvojat e fituara prej shqisave ruhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit, nuk mbetet nevoja që një gjë të përceptohet së dyti.⁴⁴ Fuqia e përfytyrimit dhe projektimit e cila mbron konkluzionet përceptimore të shqisës së përbashkët dhe ato mbështetur në përcepti-

⁴³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 871-872; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âxhib*, 230.

⁴⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 36, 148, 150; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsânijje*, 159; *Ujûnu'l-hikme*, 38; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 226; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 351, 356; Avicena disa herë kësaj fuqie i thotë edhe "fuqi e kujtesës", shih Hajj b. Jekdhân, 332.

min, merr pjesë aktivisht në njohje gjatë procesit të perceptimit dhe, bashkë me shqisën e përbashkët, përkruan dhe projektton trajtën ndijimore. Nisur nga kjo, shqisa e përbashkët, duke sinkronizuar një trajtë ndijimore të njohur më parë me një trajtë që është në njohje e sipër, jep një konkluzion mbështetur në shqisat. Ja, pra, si rrjedhojë e këtyre veçorive të fuqisë së përfytyrimit e projektimit, nga njëra anë, e të shqisës së përbashkët, nga ana tjetër, ne mundemi të bashkojmë (sinkronizojmë) një cilësi të perceptuar (ndjerë) që më parë me anë të pesë shqisave me një cilësi që jemi duke e perceptuar (ndjerë) këtë çast.⁴⁵

Siç shihet, shqisa e përbashkët dhe fuqia e përfytyrimit dhe e projektimit janë si dy fuqi që nuk mund të funksionojnë pa njëra-tjetrën. Prandaj, sipas Avicenës, fshehja e trajtave ndijimore të njohura prej shqisës së përbashkët, është punë e fuqisë së imagjinatës me fuqitë e përfytyrimit e të projektimit. Ndërkaq, sipas tij, krahas faktit që fuqitë e përfytyrimit e të imagjinatës janë fuqi të ndryshme nga njëra-tjetra, shqisa e përbashkët me fuqinë e përfytyrimit janë si një fuqi e vetme. Ndryshimi mes tyre është në perceptim. Puna që bën fuqia e përfytyrimit dhe projektimit, është ruajtja e trajtave ndijimore të marra prej shqisës së përbashkët, jo për të dhënë ndonjë konkluzion çfarëdo mbi to. Shumë shumë, fuqia e përfytyrimit dhe projektimit mund të njohë se të kujt e të çfarë gjëje janë trajtat ndijimore që ajo i fsheh në ruajtje. Domethënë mund të konkludojë se të kujt dhe të çfarë gjëje janë trajtat që ajo i fsheh në ruajtje. Kurse pesë shqisat bashkë me shqisën e përbashkët mund të japin, në një vështrim, mbi trajtat ndijimore, disa lloje konclu-

⁴⁵ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 352-353; *esh-Shifâ, en-Nefs*, 36.

zionesh.⁴⁶ Fuqia e përfytyrimit dhe projektimit është stationi (vendqëndrimi) i fundit i trajtave ndijimore. Fuqia e përfytyrimit dhe projektimit ka, në një aspekt, lidhje me shqisën e përbashkët dhe, në një aspekt tjetër, me fuqinë e imagjinatës e të ideatimit. Kjo fuqi ruan trajtat që ia ka dhënë shqisa e përbashkët. Vetëm se trajtat nuk vijnë tek fuqia e përfytyrimit dhe e projektimit vetëm prej shqisës së përbashkët. Fuqitë e imagjinatës e të ideatimit, duke i marrë, për qëllime të ndryshme, trajtat ndijimore që ndodhen tek fuqia e përfytyrimit dhe e projektimit, i kalojnë ato nëpër një proces analize-sinteze që është i posaçëm për këto fuqi dhe prodhojnë trajta të reja që nuk ndodhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit. Ja, pra, fuqia e përfytyrimit dhe projektimit ruajnë edhe këto trajta të prodhuara rishmë e, në një aspekt, të abstraguara nga ana e fuqisë ideatuese. Sepse puna e fuqisë së përfytyrimit e projektimit është të ruajë trajtat që i vijnë asaj, pa ndryshuar gjë në se trajta vjen prej fuqive njohëse të jashtme apo të brendshme. Fundja, po qe se trajta e prodhuar prej fuqisë së imagjinatës dhe ideatimit nëpërmjet një procesi abstragimi (fragmentarizim, analizë dhe sintezë), do të kishte ardhur me këtë gjendje (të abstraguar) prej pesë shqisave nëpër rrugën e shqisës së përbashkët, prapë fuqia e përfytyrimit dhe projektimit do t'i ruante trajtën apo trajtat në fjalë.

Sipas Avicenës, trajta e ardhur në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit prej fuqive të njohjes së brendshme, mund të shkaktohet prej fuqive imagjinuese dhe ideatuese ose ndikimeve metafizike (qiellore, hyjnore). Vetëm se kjo ndodh kur fryma nuk e përdor fuqinë e mendjes (arsyes). Pikërisht atëherë, kjo trajtë që ndodhet në fuqinë e përfytyrimit e projektimit e që vjen prej fuqive të

⁴⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 147.

njohjes së brendshme, mund të zejë vend në shqisën e përbashkët. Prandaj, për shkak se njohja ndijimore u realizua në shqisën e përbashkët, shihen një sërë ngjyrash, domethënë pamjesh si dhe dëgjohen zëra, që të gjitha këto pa një realitet të jashtëm e pa shkak.

Sipas Avicenës, shfaqja e njohjeve ndijimore të llojit siç sapo u përshkrua, ndodh gjatë kohës kur fuqia e mendjes (arsyes) është e topitur ose kur fuqia iluzive është e painformuar (indiferente ose e papërgatitur), ose gjatë kohës kur fryma kontrollon fuqitë e imagjinatës dhe iluzionit. Në kushte të tilla, fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit me fuqinë e imagjinatës kalojnë, në aktet e tyre të veçanta, në një gjendje të fuqishme, ndërkaq, fuqia e përfytyrimit dhe projektimit i pranon trajtat e dhëna prej fuqisë së imagjinatës po ashtu si edhe trajtat e ardhura prej shqisës së përbashkët. Avicena e shpjegon kështu shkakun e shfaqjes së këtyre lloj njohjeve: Sipas tij, para së gjithash duhet ditur se të gjitha fuqitë i përka-sin frymës që është një element i vetëm dhe janë ndih-mës të saj. Në këto kushte, fryma, ndërsa merret me ak-tet e çfarëdo njërës prej fuqive, nuk mundet të sigurojë që fuqitë e tjera ta kryejnë funksionin e tyre në mënyrë të drejtë. Në të vërtetë, realiteti i frymës përta i përket fuqive dhe akteve të tyre, është kështu: Ndërsa fryma merret me njërën prej fuqive të njohjes së jashtme apo të brendshme, mbetet e painformuar për të tjerat. Kur kthehet kah fuqia sensuale, thyhen aktet e fuqisë së vio-lencës; anasjelltas, kur kthehet kah fuqia e violencës, thy-hen aktet e fuqisë sensuale. Domethënë, kur orientohet kah fuqitë njohëse, dobësohen aktet e fuqive lëvizëse, kurse kur orientohet kah fuqitë lëvizëse, dobësohen ak-tet e fuqive njohëse. Ja, pra, në këtë raport, po qe se fry-ma, në një çast, nuk merret me ndonjërin prej fuqive, domethënë, po qe se midis asaj vetë dhe fuqive ndodhet

një boshllëk, atëherë, fuqia më aktive ndër fuqitë del në pah, e tërheq frymën pas vetes dhe fryma nis të merret me aktin e asaj fuqie. Po qe se fryma, për shkaqet në fjalë, "tërhiqet për hunde" prej fuqisë më aktive, pavarësisht prej kalimit të një boshllëku dhe prej ardhjes së fuqisë në një nivel aktiv të lartë, merr nën kontroll me anë të mendjes (arsyes) apo të fuqisë iluzive fuqinë që e ka kapërcyer kufirin, dhe e kthen atë në aktin e saj të natyreshëm. Sipas Avicenës, këto situata të shkaktuara tek fryma prej moskontrollit të aktit të një apo disa fuqive, mund të burojnë prej një "aksidenti".⁴⁷ Për shembull, po qe se pjesa ballore e trurit, e cila është organi i fuqisë së përfytyrimit dhe projektimit, pëson një aksident, atëherë përshkrimet (projektimet) përkatëse të shqisave të jashtme prishen dhe fuqia e përfytyrimit dhe projektimit fillon të përfytyrojë trajtat e gjërave që s'kanë realitet të jashtëm ose ruajtja e trajtave ndijimore që i vijnë asaj, vështirësohet.⁴⁸ Situata në fjalë mund të shkaktohet si në gjendjet e sëmundjeve apo të frikës, ashtu edhe prej një "dobësie" që e pengon frymën prej maturimit, si prej "pushimit" në gjumë, ashtu edhe prej "dhënies tepër rëndësi" një fuqie aq sa kjo ta pengojë frymën për t'i përdorur fuqitë e tjera.⁴⁹ Ja, pra, në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit mund të ndodhen, për shkak të këtyre shkaqeve e të ngjashme me to, edhe trajta ndijimore që nuk kanë ardhur në të vërtetë prej pesë shqisave dhe, sa po që këto trajta të zenë vend në fuqinë e përbashkët, bëhen sikur njihen me të vërtetë. Siç shihet, puna e fuqisë së përfytyrimit dhe projektimit është t'i ruajë trajtat ndijimore pavarësisht se nga vijnë. Kjo fuqi, si domos-

⁴⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 151-153; shih *Mebath ani'l-kavâ'n-nefsâniye*, 166.

⁴⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, 148.

⁴⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 153; shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 867-869; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 230.

doshmëri e funksionit të saj, zë vend mes fuqisë së përbashkët dhe fuqive imagjinuese e ideatuese.

c. Fuqia e imagjinatës dhe e ideatimit

Kjo fuqi që zë vend në shpirtin që ndodhet pranë larvës trunore në mes të trurit, bashkon me njëri-tjetrin (sintetizon) dhe i ndan (fragmenton) trajtat që ndodhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit me kuptimet që ndodhen në fuqinë e ngulitjes dhe kujtesës. Veçanërisht kjo fuqi bashkon dhe ndan prej njëri-tjetrit trajtën me trajtën, kuptimin me kuptimin dhe trajtën me kuptimin. Po që se fuqinë që bën këtë bashkim dhe ndarje, do ta përdorë fuqia iluzive, kësaj do t'i thonë *imagjinuese*, po ta përdorë fuqia e mendjes (arsyes), do t'i thonë *ideatuese*. Me që fuqinë ideatuese do ta shohim duke shqyrtuar fuqinë e mendjes (arsyes), këtu do të parashtrojmë vetëm fuqinë imagjinuese. Fuqia imagjinuese nuk sheh në se trajtat e reja të prodhuara prej saj me rrugën e bashkimit dhe ndarjes, kanë apo jo një realitet të tyre të jashtëm.⁵⁰ Fuqia imagjinuese që në një aspekt ngjan me fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit e, në një aspekt tjetër, me fuqinë e ngulitjes dhe kujtesës, nisur nga trajtat ose kuptimet, prodhon vazhdimisht trajta ose kuptime të ngjashme apo të kundërta me të parat.⁵¹ Për shembull, kjo fuqi, ashtu siç mund të imagjinojë një njeri me krahë që fluturon ose një mal prej smeraldi, mund të imagjinojë edhe miqësinë dhe dashurinë në vend të armiqësisë dhe

⁵⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 36, 147; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 166-167; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71; *Ujûnu'l-hikme*, 38-39; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhizât ve'l-e'âxhib*, 227-228; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 357.

⁵¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 135; *Ujûnu'l-hikme*, 39; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 882.

urrejtjes mes qengjit dhe ujkut.⁵² Mund të thuhet se, nisur nga kjo, fuqia imagjinuese është fuqia më aktive e frymës.

Sipas Avicenës, ekzistojnë shkaqe fragmentare (të pjesshme) të panumërta që e çojnë fuqinë imagjinuese në prodhimin e trajtave dhe kuptimeve të reja të ngjashme apo të kundërta me trajta ose kuptime të caktuara. Shkaku themelor, sipas tij, është ky: Sapo që fryma të sigurojë përputhjen mes kuptimeve dhe trajtave të njohura prej saj, kalon nga kuptimet në trajtat që i vijnë asaj më të afërta e më të përshtatshme. Kalimi nga trajta në kuptim dhe nga kuptimi në trajtë bëhet ose në përgjithësi në këtë rrugë, ose, sapo që fryma të kërkojë të bashkojë kuptimin me trajtën në shqisën e përbashkët ose në fuqinë iluzive, kjo gjendje përcakton afërsinë e kohës së vëzhgimit të kuptimit. Po kështu, kjo gjendje vlen edhe për kalimin nga trajta në kuptim. Avicena numëron katër shkaqe themelore që e orientojnë fuqinë e imagjinatës në këto lloj veprimtari: (1) shqisat; (2) fuqia iluzive; (3) fuqia e mendjes (arsyes); (4) një ndikim me rrënjë metafizike (urdhër qiellor). Vazhdueshmëria e shkaqeve të ardhura prej shqisave dhe prej përtej fizikës (prej qiellit), e orienton fuqinë e imagjinatës të prodhojë trajta të reja. Shkurtimisht, këto shkaqe, si (a) veset, zakonet dhe shprehitë; (b) afërsia mes njëra-tjetrës të kohëve të njohjes së trajtave dhe kuptimeve; (c) ndikimet me rrënjë metafizike; (d) shkaku orientues i parë i fuqisë imagjinuese janë shkaqe mbështetëse që vijnë njëra pas tjetrës prej shqisave dhe fuqisë së mendjes (arsyes). Në një vend tjetër këto shkaqe ndahen në dy lloje: (a) fuqitë njohëse të frymës dhe (b) konstrukti lëndor-material i trupit (natyra e trupit). Sipas Avicenës, pavarësisht nga të gjitha këto, ka edhe

⁵² Ibn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 71-72; *el-Kerâmât ve'l-mu'chiçât ve'l-e'âçhib*, 228.

shumë shkaqe të pjeshme me karakter të panjohur për ne që ndikojnë funksionin e fuqisë së imagjinatës.⁵³

Fuqia e imagjinatës që është kaq funksionale, mund të merret nën kontroll vetëm nga ana e shqisave dhe e fuqisë së mendjes (arsyes).

(1) Kur fryma përdor shqisat e jashtme, fuqia e shqisës së përbashkët dhe fuqia e përfytyrimit dhe projektimit nuk mund ta ndihmojnë fuqinë imagjinuese; për rrjedhojë, fuqia imagjinuese që i priten marrëdhëniet me dy fuqitë e tjera në fjalë, mbetet jashtë funksionit. Sepse në veprimtarinë njohëse të shqisave të jashtme apo të pesë shqisave, fuqia e shqisës së përbashkët merr pjesë plotësisht, kurse fuqia e përfytyrimit dhe projektimit, në një masë të caktuar. Kështu, duke përdorur fuqitë e shqisave të jashtme, fryma nuk mund të prodhojë trajta imagjinare duke përdorur fuqinë e imagjinatës.

(2) Fryma mund të ushtrojë kontroll duke përdorur fuqinë e imagjinatës në aktet e veta ideatuese e diferencuese, domethënë duke e vënë në punë fuqinë e ideatimit. Dhe kjo ndodh në dy mënyra: (1) Për të bërë bashkimin (sintetizimin) dhe ndarjen (zbërthimin) e trajtave me natyrën e tyre lidhur me një qëllim të vërtetë të saj, fryma e përdor, duke e mbajtur nën kontroll, fuqinë e imagjinatës së bashku me fuqinë e shqisës së përbashkët. Pikërisht gjatë këtij funksioni, fuqia e imagjinatës nuk mundet të kryejë punët e veta të posaçme si domosdoshmëri të natyrës së vet. (2) Fryma e pengon fuqinë e imagjinatës të ngrejë ndërtime imagjinare pa realitet të jashtëm të drejtpërdrejtë pa i përdorur në një akt ideatimi çfarëdo. Duke ia gjetur të pakuptimta dhe absurde trajtat imagjinare pa realitet të jashtëm, i jep fund veprimtarisë të saj, për rrjedhojë, fuqia imagjinuese "heq

⁵³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 155; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 882; shih *Ujûnu'l-hikme*, 39; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 228.

dorë" nga bërja e shembëllimeve të panevojshme.⁵⁴ Veçanërisht, fuqia imagjinuese, krahas pengimit që pëson prej shqisave dhe fuqisë së mendjes (arsyes), dobësohet prej shpërbërjes së shpirtit-organ të saj për shkak të ndonjë sëmundjeje ose prej ngritjes intensive të ndërtimeve imagjinare dhe vjen në gjendje pasiviteti (stanjacioni), domethënë mbetet bosh.⁵⁵

Por ç'e do që shqisat, fuqia iluzive ose e mendjes (arsyes) fuqinë e imagjinatës nuk mund ta kontrollojnë gjithmonë. Disa situata përkatëse të vetë frymës dhe trupit, duke lënë mënjanë shqisat dhe fuqinë e mendjes (arsyes), përgatisin bazën për fuqizimin e fuqisë së imagjinatës. Në këto kushte, fuqia e imagjinatës, e cila bëhet e pavarur, fuqizohet edhe më duke bashkëpunuar me fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit. Kështu, fuqia e përfytyrimit dhe projektimit, me forcën e marrë prej fuqisë së imagjinatës, trajtat që ndodhen tek vetja ia jep shqisës së përbashkët. Atë kohë, këto trajta që s'kanë realitet të jashtëm, sapo të zenë vend në fuqinë e shqisës së përbashkët, vëzhgohen sikur të kishin realitet të jashtëm.

Sepse gjëja e njohur, qoftë e ardhur prej shqisave të brendshme si fuqia e përfytyrimit dhe projektimit, qoftë e ardhur prej shqisave të jashtme, është gjëja që ndodhet në fuqinë e shqisës së përbashkët. Vetëm në fuqinë e shqisës së përbashkët është i ndryshëm raporti i gjësë së njohur ndaj shqisave të jashtme e të brendshme. Gjëja që ndihet/përceptohet dhe vëzhgohet në kuptim të vërtetë, në se është gjëja që ndodhet në fuqinë e shqisës së përbashkët, gjendja e gjërave të ardhura në këtë fuqi prej shqisave të brendshme bëhet si gjendja e atyre të ardhurave prej shqisave të jashtme.

⁵⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 153; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 873; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 232.

⁵⁵ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 879.

Disa njerëz me delirium, frikacakë, trupdobët, të topitur e me anormalitete të tjera neuropsikike të ngjashme që e kanë fuqinë e imagjinatës tepër aktive si rrjedhojë e veçorive në fjalë të fuqive të shqisës së përbashkët dhe të imagjinatës, shohin para vetes një sërë pamjesh e dëgjojnë zëra krejt siç shohin në gjendje të shëndoshë. Por vërehet se, sapo që fuqia e mendjes (arsyes) të kapë ndonjërin prej këtyre pamjeve e ta vejë nën kontroll fuqinë e imagjinatës duke e paralajmëruar, trajtat e vëzhguara humben.

Sipër thamë se mbetja vetëm e fuqisë së imagjinatës dhe ardhja e saj në gjendje aktive rrjedh prej vetë frymës dhe prej trupit. Këto gjendje të buruara prej frymës dhe trupit, janë shkurtimisht këto: (1) E para prej gjendjeve që i përkasin trupit, është gjumi. Gjatë gjumit pesë shqisat nuk funksionojnë, kështu që fuqia e imagjinatës nuk mund të kontrollohet prej tyre. (2) Gjatë asimilimit të lëndëve ushqimore, ndërsa fryma merret me trupin, fuqia e imagjinatës kalon në gjendje aktive. (3) Fuqia e imagjinatës, duke kaluar në gjendje aktive gjatë sëmundjeve që e pengojnë fuqinë e mendjes (arsyes) të mendojë e arsyetojë dhe që e dobësojnë trupin, trajtat imagjinare që i prodhon, ia jep fuqisë së shqisës së përbashkët e, kështu, trajtat në fjalë vijnë në gjendje të vëzhgueshme. (4) Gjatë frikës, e cila e dobëson frymën, gjërat e pamundshme fryma i sheh si të mundshme. Si rrjedhojë e dobësisë së vet ose e gjërave që do t'i bëhen trupit, e braktis krejtësisht fuqinë e mendjes (arsyes) e, kështu, bëhet sikur i ka braktisur arsyetimin dhe sjelljen e arsyeshme. (5) Me që fryma, gjatë sëmundjes së një organi themelor si zemra dhe truri, jepet plotësisht pas tij, fuqinë e imagjinatës nuk mundet ta kontrollojë. (6) Po që se fuqia e mendjes (arsyes) dobësohet, kurse fuqia sensuale

fuqizohet, fuqia e imagjnatës fillon të imagjinojë trajtat e gjërave që i vijnë për shtat kërkesave të saj.⁵⁶

Vetëm se fuqia e imagjnatës jo çdo kohë prodhon trajta të imagjinuara si rrjedhojë e shkaqeve të numëruara më sipër. Disa herë ajo mund të prodhojë trajta të imagjinuara si rrjedhojë e ndikimeve të ardhura tej fizikës. Por ç'e do se, sipas Avicenës, filozofët natyralistë ateistë që s'e njohin këtë dukuri, nuk i pranojnë zbulesën hyjnore (revelacionin), mrekullinë, marrjen mësysh, dhënien e informacioneve mbi të fshehtën dhe veprimin e frymës mbi trupat. Ndërkaq, këta filozofë, ashtu siç nuk mundën t'i imagjinojnë fuqitë natyrale të pranishme në trupat - fuqi që ata nuk mundën t'ua fshehin praninë - prirjen për shërim dhe, e kundërta, për sëmurje, gjendjet përkatëse të frymës si zemërimin dhe violencën, frikën e të ngjashme mes këto, as nuk mundën, njëkohësisht, t'ua tregojnë të tjerëve me rrugën e imagjnatës.⁵⁷ Pastaj, nuk ka asnjë njeri që të mos ketë provuar në jetën e vet të japë informacion mbi të fshehtën. Ja, pra, sipas Avicenës, kur merren parasysh të gjitha këto si dhe veçoria e fuqisë së imagjnatës për të qenë e hapur ndaj çdo ndikimi, siç u tregua më lart, tregojnë se frymës, në gjumë apo zgjuar, mund t'i vijnë informacione prej botës përtej fizikës. Po që se në mes ka ndonjë pengesë për t'iu hapur botës përtej fizikës, kjo mund të shkaktohet prej shëndetit të prishur të trupit ose prej funksionimit jo të mirë të fuqive imagjinuese dhe kujtuese.⁵⁸

Në këto kushte, fuqia e imagjnatës së disa njerëzve, për nga krijimi, mund të jetë tepër e fuqishme në atë mënyrë, sa që fuqinë e imagjnatës së këtyre njerëzve as

⁵⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 153-154; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 874-876, 872; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 231-232.

⁵⁷ Ibn Sînâ, *er-Risâle fî'l-Exhrâmi'l-ulvijje*, 36-37.

⁵⁸ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 861-862.

shqisat e jashtme nuk munden ta kontrollojnë, as dhe fuqia e përfytyrimit dhe projektimit nuk mund t'i dalë kundër. Veçanërisht, përdorimi i fuqisë së pesë shqisave nga frymë me veçori të tilla nuk u bëhet pengesë që t'i drejtohen fuqisë së mendjes (arsyes). Ja, pra, njerëz të krijuar me këto veçori mund të shohin zgjuar ato gjëra që të tjerët i shohin në ëndërr. Po kështu, njerëz të tillë, mund të njohin, me anë të simboleve të gjërave të realizuara ose që kanë për t'u realizuar, situatat e një të ardhmeje të panjohur, ashtu siç mund t'i shohin edhe në ëndërr. Njerëz të krijuar me veçori të tilla, ndërsa janë duke parë (njohur) gjëra që i përkasin së ardhmes ose botës tejfizike duke qenë zgjuar, mund të pësojnë një sinkopë, por shpesh edhe mund të mos ndodhë kështu. Shpesh herë në ëndrrat e tyre ata mund ta shohin një gjë ashtu siç është, por disa herë, për një shkak çfarëdo, mund të imagjinojnë edhe shembëllimin e saj. Disa herë, tek këta njerëz ndodh që para vetes t'u shfaqet një pamje nga e cila mund të dëgjojnë fjalë që mund të riprodhohen e të mësohen përmendësh. Sipas Avicenës, kjo veçori e fuqisë së imagjinatës është "profetësia" e saj ose mund të thuhet se fuqia e imagjinatës e profetit e ka këtë veçori.⁵⁹ Siç shihet, informimi i frymës prej botës tejfizike është i mundur duke kaluar në gjendjen e një eksitimi të lartë me anë të kontrollit të shqisave dhe fuqisë së mendjes (arsyes) mbi imagjinatën. Sa më shumë të fuqizohet fryma, aq më shumë i pakësohet interesimi për shqisat, ndërsa i shtohet orientimi kah bota tejfizike. Më në fund, sipas Avicenës, po qe se fryma që është ngjitur në një pozitë e cila është e kënaqur prej saj, ruhet prej sjelljeve që nuk vijnë në përshtatje me pozitën në fjalë, vijnë e shtohen mbi të ndikimet nga bota tjetër. Kur pengesat

⁵⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 154; shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 880-884.

me origjinë shqisore e të tjera pakësohen mjaft, fryma, qoftë edhe për një çast të vetëm, duke shpëtuar prej fuqisë së imagjinatës, mund t'i drejtohet botës metafizike (botës së shenjtë). Ja, pra, gjatë këtij çasti komunikimi të frymës me botën metafizike ndodh që prej atje t'i vijë frymës një informacion e të zejë vend në të. Informacioni kalon nga fryma vetë, domethënë nga fuqia e mendjes (arsyes) në fuqinë e imagjinatës e, prej atje, në shqisën e përbashkët. E, kështu, është realizuar, pas shqisës së përbashkët, një njohje që i përket botës metafizike. Ashtu siç e thamë edhe më parë, ky informim mund të bëhet si në ëndërr, ashtu edhe gjatë një sëmundjeje që u bëhet pengesë shqisave e që e dobëson fuqinë e imagjinatës. Sipas Avicenës, fryma gëzon veçorinë që të përftojë informacion si nga bota fizike, ashtu edhe nga bota metafizike. Vetëm se rrugët e ardhjes së informacionit janë të ndryshme. Ndërsa informacionet që i përkasin botës fizike shkojnë nga shqisat drejt fuqisë së mendjes (arsyes) që është vetë fryma, informacionet me burim metafizik në fillim formësohen nga vetë fryma, pastaj zbresin drejt fuqisë së imagjinatës dhe asaj të shqisës së përbashkët.⁶⁰ Me të vërtetë ne, kur shohim diçka në ëndërr, në fillim e mendojmë (arsyetojmë) atë, pastaj e imagjinojmë. Sepse Arsyeya Aktive që është burimi i këtyre informacioneve, në fillim e "derdh" (sekretion) informacionin në mendje, pastaj në fuqinë tonë të imagjinatës, ashtu siç ndodh që, kur mësojmë diçka të re, në fillim e mendojmë, pastaj e imagjinojmë.⁶¹

Atëherë, sipas Avicenës, nuk ka asnjëri që zgjuar apo në gjumë, në një mënyrë çfarëdo të mos përftojë informacion nga bota metafizike ose me burim metafizik. Shkaqet e ardhjes momentale të frymëzimeve në frymën

⁶⁰ Ibn Sînâ, *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III-IV, 876-879.

⁶¹ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 233 (476).

e njeriut, janë një sërë komunikimesh subjektive për të cilat fryma është e pavetëdijshme. Jo për shkakun e këtyre komunikimeve, por fryma e njeriut disa herë mund të mos jetë e vetëdijshme edhe për vetë komunikimin, madje! Ja, pra, fryma e cila nuk di gjë për fillimin, fundin dhe shkaqet e këtij ndikimi subjektiv, i le këto informacione dhe orientohet kah njohja e gjërave të tjera. Disa herë, si rrjedhojë e shkaqeve aksidentale për frymën, këto informacione, si të ishin plagjiatura, shfaqen në formën e vezullimeve dhe pamjeve të paqëndrueshme të cilat fryma përpiqet t'i ngulisë mirë e pastaj t'i kujtojë. Përgjithësisht, puna që bën fryma gjatë kësaj kohe, është ta pengojë fuqinë e imagjinatës që të thurë imagjinata të papërshtatshme me dijet që zotëron vetë e që s'kanë lidhje me këto dije. Sipas Avicenës, këto informacione të përftuara nga fryma prej botës metafizike, mund të jenë nga të gjitha llojet sipas kapacitetit, shprehive dhe temperamentit të saj. Bie fjala, këto mund të jenë dije të fuqisë së metafizikës, informacione paralajmëruese mbi gjëra që kanë për të ndodhur në të ardhmen, frymëzime poetike e të tjera.

Krahas faktit që fryma e njeriut merr informacion nga bota tejfizike me ndihmën edhe të fuqisë së imagjinatës, disa herë edhe ndodh që fuqia e imagjinatës, për shkak të natyrës së vet, ta gënjejë dhe mashtrojë fuqinë e mendjes. Nisur nga kjo, sapo që fryma ta përdorë fuqinë e imagjinatës për të imagjinuar trajtën e një sendi çfarëdo për një qëllim të caktuar, kjo fuqi, duke nisur në çast të kalojë në një trajtë tjetër që s'ka lidhje me çështjen e, pastaj, në një trajtë tjetër, imagjinoi një sërë trajtash që s'kanë lidhje me trajtën mbi të cilën është përqëndruar fryma e që ka kërkuar të imagjinohet, domethënë ngre një sërë imagjinatash. Si përfundim i kësaj pune të kryer nga fuqia e imagjinatës, fryma harron se nga trajta e

ç'sendi e filloi së pari, se nga se dhe prej ku e filloi. Ja, pra, në këtë raport fryma, duke e vënë në punë në kahje të kundërt fuqinë e imagjinatës, duke bërë, siç shprehet Avicena, "analizë" dhe "interpretim", përpiqet të kujtojë se ç'mendoi në fillim dhe cila ishte gjëja-çështje e informacionit të tij.

Në këto kushte, po qe se për frymën e njeriut lind mundësia e marrjes së informacionit prej botës metafizike duke qenë zgjuar apo në ëndërr dhe po qe se e pengon fuqinë e imagjinatës për të thurur imagjinata që s'kanë lidhje me çështjen duke e mbajtur nën kontroll, informacionet në fjalë mund t'i mësojë mirë përmendësh, domethënë t'i mbajë në fuqinë e ngulitjes dhe kujtesës. E pikërisht në atë kohë fryma nuk ndien nevojën për ta "kujtuar" këtë informacion në se e ka marrë duke qenë zgjuar, për ta "komentuar" në se e ka marrë në gjumë, për ta "interpretuar" në se ky informacion është një zbullesë (revelacion) krejt i hapur. Po qe se fryma nuk ka mundur t'i ngulisë mirë gjërat që ka parë prej botës tejfizike e po qe se fuqia e imagjinatës i ka imagjinuar gjëra të ngjashme apo të kundërta me ato çka parë fryma, përcaktimi nga ana e frymës i gjërave të ardhura nga bota përtej bëhet më i dobët se përcaktimi nga ana e fuqisë së përfytyrimit dhe projektimit me fuqinë e kujtesës i gjërave të ardhura prej fuqisë së imagjinatës. Për shembull, fuqia e imagjinatës, për një gjë me origjinë nga bota tejfizike e cila duket tek, mund të imagjinojë trajta të përbëra, kurse për atë që duket e përbërë, mund të imagjinojë trajta të ngjashme teke. Në një pozicion të tillë, fuqia e kujtesës mund të përcaktojë vetëm të ngjashmet e informacioneve të ardhura nga bota përtej, gjë që i bën të pavitueshëm "interpretimin" dhe "komentimin" sipas llojit të informacionit. Kurse disa herë ndodh që fryma të shohë nga bota tejfizike një gjë si krye ose fillim, por

menjëherë futet në mes fuqia e imagjinatës duke e penguar frymën ta shohë më tej gjënë e parë dhe nis të thurë imagjinata të ndryshme të ngjashme me gjënë e parë. Vetëm se fryma nuk mund t'ua përngjasojë atyre që ka parë më parë asnjëherë prej këtyre trajtave të imagjinuara. Për rrjedhojë, nuk mundet kurrsesi të kujtojë se gjëja që pa në fillim a ishte krye, a ishte fillim. Sepse tashmë pamja është prerë dhe komunikimi me botën metafizike është ndërprerë. Sipas Avicenës, shumë pak prej këtyre lloj ëndrrash janë çështje komentesh, kurse pjesa tjetër janë ëndrra të përziara. Ka edhe ëndrra me komentim të domosdoshëm megjithëse mbi to është i pranishëm ndikimi i fuqisë së imagjinatës. Mirëpo Avicena nuk e bën të qartë se ç'lloj ëndrrash janë këto.⁶²

Tani, informacionet e marra prej frymës nga bota tejfizike, sipas Avicenës mund t'i ndajmë në katër nivele:

Niveli i parë: Informacioni i ardhur frymës në gjumë ose zgjuar nga metafizika, është i paktë aq sa të mos shkaktojë një ndikim mbetës në fuqinë e përfytyrimit dhe ngulitjes.

Niveli i dytë: Informacioni i ardhur prej botës metafizike, duke qenë pak më ndikuese, mund ta kalojë fuqinë e imagjinatës në veprim. Ndërkaq, fuqia e imagjinatës nis të imagjinojë të tjera trajta, kështu që nuk mundet t'i nxjerrë në shesh qartë ato që vijnë nga ajo botë. Në këtë mes, fuqia e ngulitjes dhe kujtesës nuk mësojnë përmendësh kuptimet e ardhura frymës, por kuptimet e trajtave të ngjashme të prodhuara prej fuqisë së imagjinatës.

Niveli i tretë: Në këtë nivel, ndikimi i ardhur prej botës metafizike frymës është më i fuqishëm se në nivelet e mëparshme e, kështu, fryma e mëson mirë përmend-

⁶² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 155-157; *et-Ta'likât*, 83. Këto ka mundësi të jenë ëndrra që duhen komentuar me qëllim diagnostikimi të sëmundjeve. Shih *el-Kânûn fi't-tibb*, II, 9; M.O. Nexhâtû, *po aty*, 213-214.

dësh këtë kuptim në fuqinë e ngulitjes; gjithashtu, edhe trajta e kuptimit zë vend mirë në fuqinë e përfytyrimit.

Niveli i katërt: Është niveli kur fryma, duke i dhënë rëndësi me të tepërt informacionit të ardhur prej botës metafizike, e përvetëson atë. Fryma interesohet aq shumë për këtë informacion, sa që ajo zë vend mirë në fuqinë e ngulitjes pa u përzier e humbur mes trajtave të tjera të imagjinuara prej fuqisë së imagjinatës dhe kuptimeve që përmbajnë ato.

Po qe se këto informacione të ardhura nga bota metafizike tek fryma pavarësisht në ç'nivel t'i kenë ardhur si dhe në gjumë apo zgjuar, të vendosura në fuqinë e imagjinatës, janë një frymëzim krejt i hapur dhe ëndërr, nuk kanë nevojë për koment e, po qe se janë zbulesë (revelacion), nuk kanë nevojë për interpretim. Po qe se vetë këto informacione kanë humbur, por kanë mbetur shembëllimet e tyre në fuqinë e imagjinatës dhe informacionet e ardhura më pas, atëherë ëndrra ka nevojë për koment dhe zbulesa për interpretim. Ndërkaq, sipas Avicenes, komenti i ëndrrës dhe interpretimi i zbulesës ndryshojnë sipas kohës kur bëhen dhe personit që ka parë ëndrrën apo ka marrë zbulesën (revelacionin).⁶³

Sipas Avicenes, komenti i ëndrrës disa herë mund të duket prapë në ëndërr. Në të vërtetë, ky koment i parë në ëndërr është një lloj kujtimesh i tillë që fuqia e imagjinatës, ashtu siç mund të kalojë, disa herë, nga "originalja" e sendit në të "ngjashmen" e tij si rrjedhojë e marrëdhënieve mes tyre, ashtu edhe mund të kalojë nga e ngjashmja në origjinalen; domethënë, ashtu siç mund ta imagjinojë një send siç është, ashtu mund të imagjinojë edhe diçka që i përngjet atij. Nisur nga kjo, komentimi i

⁶³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 884-887; shih *el-Kerâmât ve'l-mu'chiçât ve'l-e'âçhib*, 233-234; *Risâle fî'l-Fi'il ve'l-infi'âl ve aksâmihimâ*, 5-6; *Risâle fî'n-Nefs ve bekâiha ve medâihâ*, 118-119.

ëndrrës në ëndërr do të thotë kthimi nga ana e fuqisë së imagjinatës i sendit në trajtën e tij origjinale gjë që është një lloj kujtese. Kurse disa herë ndodh që fuqia e imagjinatës e imagjinon përsëdyti një trajtë që e ka imagjinuar edhe më parë e në këtë rast frymës i duket se dikush po i flet. Shpesh edhe mund të mos ndodhë kështu dhe fryma, pa kaluar në komunikim me botën metafizike, bëhet sikur po e vëzhgon me të vërtetë gjënë që desh të komentonte, kurse gjëja e vëzhguar prej tij është trajta e imagjinuar prej fuqisë së imagjinatës si të ngjashme me trajtën e gjësë në fjalë. E pikërisht në këtë situatë fuqia e ideatimit, duke e parë këtë trajtë, mund të shkojë në trajtën origjinale të gjësë e, kështu, edhe fryma arrin të bëjë një koment të drejtë të ëndrrës. Disa herë, ëndrrat e drejta mund të shihen edhe vetëm me ndikimin e fuqisë së imagjinatës pa ndihmën e një fuqie tjetër. Po që se gjëja e parë në ëndërr me ndihmën e fuqisë së imagjinatës ka një origjinale, domethënë se, po që që trajta e parë është e ngjashmja e një gjëje çfarëdo, fuqia e imagjinatës mund ta gjejë origjinalen e saj dhe kjo origjinale bëhet komenti i ëndrrës (është vetë komenti i ëndrrës). Herë pas here, fuqia e imagjinatës, duke mos u mjaftuar me shembëllimet e bëra për trajtat e gjërave të para në ëndërr, mund të imagjinojë edhe shembëllimin e shembëllimit të tyre. Personi që komenton një ëndërr të tillë, duhet të bëjë edhe komentin e komentit të ëndrrës. Vetëm se këto lloj ëndrrash dhe komentesh nuk janë prej llojit të ëndrrave dhe komenteve të kushtëzuara pas një rregulli gjithmonë të vlefshëm.

Sipas Avicenës, shumica e njerëzve që e shohin komentin e ëndrrës prapë në ëndërr, janë persona që kur janë zgjuar, mendimi i tyre është i zënë me gjërat e para në ëndërr. Fuqitë imagjinuese të personave që bien të flejnë duke menduar ëndrrën e parë më parë, duke hequr dorë

prej trajtave të imagjinuara të prodhuara nga ato vetë, kthehen në trajtën e gjësë origjinale, domethënëse fuqia e imagjinatës, duke prodhuar trajta të imagjinuara me kahje të kundërt, pra, kah fillimi i procesit, arrijnë tek trajta e kreut, duke bërë, kështu, komentin e vërtetë të ëndrrës.

Disa, me që, si domosdoshmëri e krijimit, i kanë frymët të fisme dhe të fuqishme, mund të kapin informacion nga bota metafizike, me ndihmën e fuqive të imagjinatës dhe kujtesës, edhe duke qenë zgjuar, madje. Sepse informacionet e ardhura prej shqisave të jashtme të njerëzve me këtë veçori, nuk mund ta pengojnë aktin e fuqive të imagjinatës dhe kujtesës. Po kështu, edhe disa njerëz që kanë humbur fuqinë e mendjes (arsyes), mund të marrin, në të njëjtën mënyrë, ca informacione prej botës metafizike. Sepse, sipas Avicenës, kur humbet fuqia e mendjes (arsyes), fuqia e imagjinatës vjen në një nivel tepër të fuqishëm dhe, në përfundim të kësaj, njerëz të tillë mund të kapin zgjuar disa informacione lidhur me të fshehtën nga bota metafizike. Siç shihet, që fryma të mund të marrë informacionet (emetimet) e ardhura prej botës metafizike, nga dy aspekte ndihet nevoja e ndihmës së fuqive të njohjes së brendshme: E para, që kuptimet fragmentare të marra të mund të nguliten dhe ruhen aq sa të mund të përshkruhen dhe projektohen prej fuqisë së përfytyrimit. E dyta, që fryma të mund t'i përdorë këto fuqi ashtu siç duhet e ashtu siç do ajo. Atëherë, në raportin e marrjes nga fryma të informacionit nga bota metafizike, mund të flitet për dy lloj marrëdhëniesh: e para, mes frymës, botës metafizike dhe fuqisë së imagjinatës; e dyta, mes frymës dhe fuqisë së imagjinatës. Sipas Avicenës, fuqia e imagjinatës, e cila kontrollohet vetëm prej mendjes (arsyes) dhe shqisave të jashtme, është si një pasqyrë. Nuk ka rëndësi në se ajo që e pengon fuqinë e imagjinatës janë shqisat apo fuqia e mendjes (arsy-

es); kur kjo fuqi që është si një pasqyrë, kthehet në një anë çfarëdo, pamjet, domethënë trajtat që patën zënë vend në të duke i ardhur nga përballë, fshihen. Nisur nga kjo, po që se fuqia e imagjinatës nuk kontrollohet nga shqisat ose arsyeja, realizohen që të dyja llojet e marrëdhënieve të përmendura pak më lart mes faktorëve frymë, botë metafizike dhe fuqi imagjinate dhe në fuqinë e imagjinatës shfaqen trajta që përmbajnë informacione me burim metafizik.⁶⁴ Ja, pra, është si rrjedhojë e kësaj veçorie të frymës dhe fuqisë së imagjinatës që lajmet lidhur me të ardhmen të dhëna prej njerëzve epileptikë, që u merren mendtë e që kalojnë gjendje të një sinkope neurovegjetative, realizohen identikisht.⁶⁵

Sipas Avicenës, jo vetëm njerëz që e kanë humbur fuqinë e mendjes (arsyes), por edhe njerëz të lindur me një natyrë të posaçme, duke çorientuar fuqitë e tyre të shqisave të jashtme dhe duke ndaluar fuqitë e përfytyrimit, mundën të përftojnë informacione me burim metafizik në sajë të dëshirës dhe përpjekjeve të veta. Po që se, duke ndaluar shqisat dhe fuqinë e përfytyrimit, i jepet fuqisë së imagjinatës, e cila merr informacion nga bota metafizike, mundësia e duhur dhe po që që edhe fuqia iluzive orientohet kah i njëjti qëllim, njeriut i jepet (ofrohet) informacion mbi të fshehtat nga bota metafizike. Për shembull, turqit (paraislamikë - M.H.), kur deshnin të merrnin një vendim lidhur me të ardhmen, u drejtoheshin shërbyesve të tyre të fesë. Njeriu nxirrte gjuhën jashtë, niste të bënte frymëmarrje të thella dhe kalonte në një lloj krize neurovegjetative gjatë së cilës thoshte ca gjëra të cilat njerëzit përreth i shënonin dhe, pastaj, merrnin vendim në bazë të tyre.⁶⁶ Siç shihet, fakti që

⁶⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 157-158.

⁶⁵ Ibn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs ve bekâiha ve medâihâ*, 121.

⁶⁶ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 887-888.

ashtu si Farabiu, edhe Avicena e shpjegon mënyrën e përftimit të informacionit me burim metafizik brenda pikëpamjes mbi frymën dhe jep, lidhur me çështjen, një shembull nga tradita turke, veçanërisht fakti që këtë çështje e trajton në historinë e mendimit i pari Farabiu, të shtyn të mendosh se motivi që i ka shtyrë drejt një pikëpamjeje të tillë që të dy mendimtarët, mund të jenë traditat turke paraislamike.

Po kështu, në të njëjtën mënyrë, sipas Avicenës, njerëz që e çorientojnë fuqinë e pamjes duke parë në gjëra të palëvizshme e reflektuese, që e ndalojnë së vepruari fuqinë e përfytyrimit kurse fuqinë e imagjinatës e venë në lëvizje pothuaj përdhunisht, mund të përftojnë informacion me burim metafizik me rrugën e mendimit të brendshëm. Veçse shumica e njerëzve të tillë gjenden si ndër fëmijët dhe personat me prapambetje mendore, ashtu edhe ndër ata me krijim të tillë që mund të bien në gjendje tmerrri patologjik ose që fjalët e ngatërruara e të palidhura të të cilëve mund të pranohen menjëherë. Për përftimin e informacioneve metafizike të këtij lloji ndihmojnë zhytja në bisedë të ngatërruar, iluzioni i goditjes nga xhindët, vetëçorientimi dhe përjetimi i gjendjeve që shkaktojnë tmerr. Në një situatë të tillë, pa shkuar shumë pasi fuqia iluzive të dobësohet mjaft, realizohet ndërlidhja me botën metafizike. Ky informacion i përftuar prej botës metafizike, disa herë i përngjet një të foluri xhindi ose një zëri të ardhur nga e panjohura. Disa herë para syve shfaqet diçka si njollë. Dhe disa herë mund të vëzhgohet e plotë trajta e e një gjëje të panjohur.⁶⁷

Mundësinë e përftimit të informacionit me burim metafizik për njeriun, Avicena përpiket ta vejë mbi baza teorike në kuadër të pikëpamjeve metafizike që i shqyr-

⁶⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, III-IV, 880-890; shih *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 235; *Risâle fi'l-Fi'il ve'l-infi'âl ve aksâmhimâ*, 7.

tuam në pjesën e dytë (II/3-4). Sipas tij, shqyrtimi i hollësishëm i kësaj çështjeje është tematikë e metafizikës. Këtu është e mjaftueshme të dihet kjo gjë që, sipas tij, tërësia e plotë e dukurive që zhvillohen në tokë duke përfshirë të kaluarën, të tashmen e të ardhmen ekziston në dijen e Zotit. Në të njëjtën mënyrë, njohja e këtyre dukurive ndodhet si tërësi në Mendjet Qiellore dhe edhe si tërësi, edhe si detaje, në Frymët Qiellore. Veçse aftësia për të kuptuar se ç'do të thotë që Zoti, Mendjet Qiellore dhe Frymët Qiellore dinë gjithçka ndodh, është e posaçme vetëm për njerëz të thelluar në shkencën e metafizikës. Nga ana tjetër, marrëdhënia e frymëve njerëzore nga pikëpamja e ekzistencës me Mendjet dhe Frymët Qiellore është më e përparuar se marrëdhënia me trupat. Po që se njeriu ka një kapacitet të posaçëm të bashkëlin-dur si dhe bën përpjekje për ta ngritur perden mes tij dhe qenieve të larta, ata nuk shmangen nga komunikimi frymës i informacioneve lidhur me botën në tokë. Tek ata nuk mund të bëhet fjalë për koprraci, mjafton që njeriu t'i zhvillojë aftësitë e veta.⁶⁸

Sipas Avicenës, shkaku që ëndrrat apo fuqia e imagjinatës prodhojnë trajta, nuk janë vetëm ndikimet mbi frymën që vijnë prej përtej fizikës (me origjinë qiellore). Krahas kësaj, fuqia e imagjinatës mund të prodhojë trajta, domethënë të shohë ëndrra, edhe si rrjedhojë e konstruktit material (natyrës) të trupit të njeriut (shkak natyror) dhe e vetë frymës (shkak vullneti).

Sipas Avicenës, shkaku material (natyror) i shikimit ëndërr buron prej natyrës së likideve përbërës të shpirtit që bart fuqitë e projektimit dhe imagjinatës. Fuqia e imagjinatës imagjinon me përparësi trajta që i përngjajnë këtij shpirti. Gjithashtu, fuqia e imagjinatës herë pas here

⁶⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 158-159; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 863-866.

mund të prodhojë trajta që u përngajnë "dhimbjeve dhe simptomave" të trupit. Për shembull, kur fuqia sekretuese e trupit ka për të zbrazur spermën e tepërt, fuqia e imagjinatës mund të imagjinojë trajtën e një gjëje me të cilën njeriu mund të bëjë bashkim seksual. Fuqia e imagjinatës e një njeriu të uritur imagjinojnë në ëndërr gjëra që hahen, kurse i një njeriu që ka nevojë për jashtëqitje, imagjinojnë një nevojtoare. Fuqia e imagjinatës e një njeriu në gjumë që po i mbërdhë krahu i zbuluar, imagjinojnë sikur krahun e ka futur në ujë të ftohtë ose në zjarr në se po i djeg për ndonjë shkak çfarëdo. Është interesante që kur trupi fillon të veprojë për të derdhur spermën e tepërt, fuqia e imagjinatës mund të prodhojë trajta të imagjinuara. Sapo që, për ndonjë shkak çfarëdo, në fuqinë e imagjinatës të dalë në shesh trajta e një gjëje të përshtatshme për bashkim seksual, kjo situatë bëhet shkak që trupi të mbledhë spermë e që organi seksual të ngacmohet. Disa herë kjo gjendje përparon gjer në zbrazen e spermës, domethënë në realizimin e kënaqësisë seksuale. Kjo situatë, duke mos përmbajtur gjithmonë një dëshirë dhe emocion, mund të krijohet edhe në gjumë, edhe zgjuar. Këtyre lloj ëndrrave me shkak konstruktin trupor të njeriut, Avicena u thotë "ëndrra të përziara" dhe pohon se, ashtu si edhe për ëndrrat me burim metafizik, për këto s'është e nevojshme të bëhet koment. Por, siç u prek edhe më parë, këto lloj ëndrrash Avicena i shqyrton në punimet e tij mjekësore për të bërë diagnostikimin e sëmundjeve.

Ëndrra si rrjedhojë e fuqive të njohjes, është ndër ëndrrat ku shkaktar është vetë fryma. Për shembull, zgjuar, fryma mund të ketë vënë si qëllim të bëjë diçka. Pastaj, kur njeriu bie të flejë, fuqia e imagjinatës nis në ëndërr të imagjinojë trajtën e gjësë që ndodhet në qëllimin e frymës ose trajtat e gjërave të ngjashme me të. Sipas Avicenës, këto lloj ëndrrash të buruara prej vetë fry-

mës, janë vazhdimi i mendimeve që zotërojnë tek fryma zgjuar. Po ashtu, sipas tij, njeriu mund të shohë ëndërr edhe nën ndikimin e Trupave Qiellorë si rrjedhojë e marrëdhënieve të pranishme mes frymës dhe Frymëve e Trupave Qiellorë. Vetëm se këto lloj ëndrrash nuk përmbajnë në kuptim të vërtetë një paralajmërim lidhur me të ardhmen apo informacionin mbi një gjë çfarëdo lidhur me botën metafizike. Nisur nga kjo, Avicena nuk qëndron gjatë mbi këto lloj ëndrrash.

Sipas Avicenës, ka disa kushte që duhet të ndodhen tek personi që sheh ëndërr për të qënë ëndrra e vërtetë e për t'u bërë i mundur komenti i saj. Sepse, ashtu siç ndodh që çdo ëndërr e parë të mos jetë e vërtetë, ashtu edhe s'do të thotë që çdo trajtë e imagjinuar në ëndërr nga fuqia e imagjinatës, të ketë ardhur prej botës metafizike. Veçanërisht shumica e përngjasimeve të bëra nga fuqia e imagjinatës për trajtat e emetuara prej botës metafizike, ndodhin kur kjo fuqi mbetet larg prej imagjinimeve të prodhuara prej saj për gjëra shumë të afërta për veten e saj. Prandaj kushtet kryesore që ëndrra të jetë e vërtetë, janë këto:

(1) Duhet që trupi të jetë i shëndoshë. Ëndrra më e drejtë i përket trupit me shëndetin më të mirë. Edhe sikur trupi i thatë ta ruajë mirë atë që ka marrë, s'e pranon dot të mirën. Kurse trupi i qullët pranon shpejt, por edhe braktis shpejt dhe duket sikur s'ka marrë e ruajtur asnjë trajtë. Veprimet e trupit me natyrë të nxehtë janë konfuzë, kurse trupi me natyrë të ftohtë është i mangët. Në këto kushte, për vërtetësinë e ëndrrës duhet që trupi të gëzojë shëndet normal.

(2) Duhet që fryma ta bëjë drejtësinë shprehi e ta pengojë fuqinë e imagjinatës të thurë imagjinata jo të vërteta. Shprehia për të thënë gënjeshtër, për t'u dhënë pas mendimeve të këqia e për të pasur qëllime të këqia e

orienton fuqinë e imagjinatës të thurë imagjinata të pavërteta në atë nivel sa që mendja (arsyeja) të mos mund t'i rregullojë (korrigjojë). Gjendja e fuqisë së imagjinatës e njerëzve të tillë është si gjendja e njerëzve me shëndetin trupor tepër të prishur. Atëherë themi se fryma duhet të jetë e maturuar (e pjekur), larg epsheve dhe frikës, qëllimshme dhe punëmirë.

(3) Ëndrrat e drejta duhen parë afër mëngjezit, në kohën e feksjes. Ëndrra e parë në këtë kohë, është më e drejta. Sepse në këtë kohë të gjitha frymëzimet që vijnë te fryma, ndërpriten, lëvizja e pamjeve qetësohet, fuqia e imagjinatës e pret lidhjen me trupin, domethënë nuk prodhon trajta të imagjinuara si rrjedhojë e ndikimit të trupit, por e fuqizon lidhjen me fuqitë e projektimit e të ngulitjes e, kështu, ndihma e imagjinatës për frymën bëhet më e mirë dhe më produktive. Sepse për frymën është e nevojshme ndihma e imagjinatës lidhur me informacionet që vijnë prej përtej. Trajtat e vetë atyre që i vijnë frymës prej botës përtej fizikës ose shembëllimet e tyre zenë vend më mirë në fuqinë e imagjinatës pikërisht në kohën e feksjes së dritës së agimit.

Ëndrrat e drejta të para në kushtet e përshkruara më lart, Avicena i vlerëson si një pjesë të profetësisë dhe si një lloj ëndrre, shikimi i së cilës është urdhëruar. Nisur nga kjo, ëndrrat jo të drejta edhe sikur të vijnë prej një shkakut të jashtëm e të përmbajnë një lloj informacionesh, madje, ëndrra e poetëve, e njerëzve gënjeshtarë e të këqinj, e të dehurve, të sëmurëve, të rënëve në gjendjen e një sinkope neurovegjetative, e atyre me trup dhe qëllim tejet të prishur nuk pranohet e komentohet. Sipas Avicenës, informacionet e përftuara nga bota metafizike me anë të ëndrrës së drejtë, e interesojnë me përparësi vetë personin që ka parë ëndrrën, pastaj, me radhë, të afërmit, zonën dhe vendin e tij. Shumica e ëndrrave që

janë një lloj përkujtese (promemorjeje), ka të bëjë me atë që ka parë ëndrrën dhe të afërmit e mjedisit të tij, domethënë është kusht për ta.

Sipas Avicenës, informacioni i përftuar në ëndrrën e drejtë, ka lidhje me qëllimin e atij që sheh ëndërr. Nga kjo pikëpamje, atij që ka për qëllim të përftojë informacion të fushës metafizike, i shfaqen në ëndërr qenie që njihen me rrugën e mendjes (arsyes). Atij që ka vënë para vetes si qëllim t'i sjellë dobi popullit të vet e ta përmirësojë gjendjen e tij, i tregohen në ëndërr gjëra të dobishme për popullin (orientohet). Pikërisht pse "bujaria dhe favori hyjnor" i kushtohen të mirës së njerëzve dhe përmirësimit të vazhdueshëm të botës, administratorëve të drejtë e me moral të bukur, dijetarëve dhe shkencëtarëve të vërtetë u tregohen në ëndërr rrugëzgjdhjet e disa çështjeve që ata nuk kanë mundur t'i gjejnë zgjuar.⁶⁹

Pasi shpjegon ëndrrat dhe ndikimet e fuqisë së imagjinatës në shikimin e ëndrrave, Avicena bën disa shpjegime edhe për "gjumin" si mjedisi ku realizohen ëndrrat. Sipas tij, gjendja e quajtur "zgjim" është përdorimi i shqisave të jashtme të frymës dhe i fuqisë lëvizëse (ngacmuese) që vë në lëvizje organet e jashtme në mënyrë jo të detyrueshme, por me dëshirën e vetë frymës. Kurse gjumi është e kundërta e gjendjes së quajtur "zgjim", domethënë kthimi i frymës nga shqisat e jashtme në shqisat e brendshme. Shkaqet kryesore që çojnë në një gjendje të tillë, janë:

(1) E para, lodhja. Si rrjedhojë e lodhjes, shpirti që bart fuqitë e frymës, zbërthehet, dobësohet dhe tërhiqet drejt organeve të brendshme të trupit. Si rezultat i paevi-

⁶⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 159-160; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 119, 209; *Kitâbi'l-Mubâthabât*, 238 (492); *el-Vasijje*, 99; *Nus'batu Abd abide linefsibi*, 248; "A Unique Treatise On the Interpretation of Dreams", *Avicenna Commemorative Volume*, (1956), 286-287, 292-294.

tueshëm i kësaj, fuqitë subjektive tërhiqen duke iu përshatur këtij shpirti. Kurse lodhja e shpirtit që bart fuqitë e frymës, disa herë vjen për shkak të lëvizjeve të natyrshme të trupit, disa herë për shkak të mendimeve si dhe frikës. Sipas tij, frika mund të bëhet shkak jo vetëm për gjumë, por mund të shkaktojë edhe vdekjen. Disa herë, veprimtaria mendore intensive mund të shkaktojë ngrohjen e natyrës së trurit, për pasojë, edhe gjumin. Kur truri ngrohet, lagështia që ndodhet në organet e tjera të trupit mblidhet aty, e mbush trurin dhe lëngështimi i trurit sjell gjumin.

(2) E dyta, shfaqja e gjumit prej grumbullimit në një organ të brendshëm i lëndëve ushqimore dhe lagështisë. Që lëndët ushqimore të asimilohen mirë, duhet që shpirti që bart fuqitë e frymës, të merret me asimilimin e lëndëve ushqimore së bashku me të gjithë nxehtësinë natyrore që ndodhet në trup. Pikërisht gjatë kësaj kohe shqisat e jashtme dhe organet mbeten pasivë, nervat, gjersa të mbarojë asimilimi, bllokohen duke u mbushur me avull dhe lëndë ushqimore ose lëvizja e nervave të shpirtit ngadalësohet e vështirësohet si rrjedhojë e lagështisë së tepërt; për pasojë, vjen gjumi.

Kurse gjendja "e zgjuar" që është e kundërta e gjumit, mund të shkaktohet prej thatësisë dhe nxehtësisë së konstruktit të trupit, prej shpërndarjes nëpër trup të shpirtit pas përfundimit të asimilimit dhe pushimit të mjaftueshëm, prej një gjendjeje të keqe dhe prej frikës së një gjëje të ndodhur në një të kaluar të afërt të cilat e pengojnë frymën të drejtohet kah shqisat e brendshme dhe e thërresin për t'u drejtuar kah jashtë ose prej luftës së frymës kundër një materiali që i shkakton dhimbje trupit. Sipas Avicenës, duhet vendosur një drejtpeshim mes gjumit dhe ndejtjes zgjuar. Sepse, fjetja gjatë është e

dëmshme për frymën, kurse fjetja e paktë, për shqisat, domethënë për trupin.⁷⁰

Në pikëpamjen e Avicenës mbi frymën, fuqia e imagjinatës ka për detyrë të kujtojë gjërat e harruara dhe, siç do të shihet më tej, edhe detyra të tjera, si, p.sh., të ndihmojë fuqinë e kujtesës. Po kështu, daljet logjike të fuqisë së mendjes (arsyes) në gjetjen e përcaktimeve të mesme, domethënë në ballafaqimin mes trajtave të imagjinuara, bëhen me anë të fuqisë së imagjinatës.⁷¹ Fundja, siç do të vërehet kur të shqyrtohet fuqia e mendjes (arsyes), me këtë aspekt asaj i thuhet "fuqi e mendimit". Edhe në se fuqia e imagjinatës nuk i diferencon dot të drejtën nga e shtrembra, të vërtetën nga e pavërteta dhe logjiken me ndiesoren, disa herë, brenda informacioneve të dhëna prej kësaj fuqie mund të ndodhen edhe gjëra të drejta e të vërteta. Edhe në se me disa aspekte të saj, fuqia e imagjinatës duket si e dëmshme, është e pamundur që fryma ta braktisë plotësisht atë e që të realizojë pa të, gjithashtu, njohjet e nivelit më të lartë. Kjo fuqi është vëzhguesi i frymës mbi shqisën e përbashkët si dhe agjenti i frymës për të kapur informacionet e plota nga ato të pjeshme. Shkurt, fuqia e imagjinatës është ndihmësja e frymës për gjetjen e koncepteve të përgjithshme që janë pasuria e mendjes (arsyes) dhe karakterit të tyre.⁷²

Në shkencën e logjikës, informacioneve (trajtave) të prodhuara prej fuqisë së imagjinatës, Avicena u thotë "mocione imagjinare". Sipas tij, fuqia e njeriut ndikohet prej këtyre mocioneve dhe këto, sipas nivelit të drejtësisë së tyre, shkaktojnë lëshimin (plogështimin) apo tensionimin (aktivizimin) e trupit. Për shembull, kur thuhet "mjalti është i hidhur" duke ia përngjasuar atë një gjëje të

⁷⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 160-161; *el-Urûhûze fî't-tibb*, 67 (853).

⁷¹ Ibn Sînâ, *Mebbath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 159; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III-IV, 883.

⁷² Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 324-325.

hidhur, fryma e njeriut ndien neveri për të dhe largohet prej saj. Shumë njerëz, nën ndikimin e fuqisë së imagjinatës, si rrjedhojë e këtij qëndrimi të frymës e cila nuk e duron dot një pandehmë dhe informacion përshkrues të caktuar, kalojnë në mbrojtje të gjërave të bëra apo të pabëra prej tyre duke kaluar më tej në këtë qëndrim. Nuk është e domosdoshme që të gjitha këto mocione të kenë një realitet të jashtëm. Çorientimi apo kalimi në veprim i frymës me këtë lloj informacioni si rrjedhojë e një fjale interesante (tërheqëse), mund të shkaktohet prej paraqitjes dhe përshkrimit bukur nga fuqia e imagjinatës e trajtave të prodhuara prej saj si dhe të qenit të fuqisë së imagjinatës fuqi e drejtësisë dhe mjaft me peshë ndër fuqitë e frymës.⁷³

Po kështu, edhe kryerja nga njeriu e veprimtarive (punëve) shkencore e artistike është e mundur me anë të fuqisë së imagjinatës. Sipas Avicenës, ai që e ka të fuqishme fuqinë e imagjinatës, është më i suksesshmi në fushën e shkencës dhe artit. Nga ky aspekt, fuqia e imagjinatës pothuajse i përngjet fuqisë së mendjes (arsyes). Prandaj, ata që për të arritur sukses e fitore, u drejtohen rrugëve të ndryshme mekanike (artificiale), mbeten të habitur para sukseseve të njerëzve të pajisur me bukuri, talente e dhunti.⁷⁴ Po që se kjo fuqi nuk do të imagjinonte trajta ndijimore pa realitet të jashtëm, piktorët nuk do të mund të përfitonin trajtat e gjërave me realitet të jashtëm konkret.⁷⁵ Veçanërisht, sipas Avicenës, sukseset profesionale të njerëzve varen prej imagjinimit të mirë nga ana e fuqisë së imagjinatës të trajtave të elementëve që hyjnë në fushën e profesionit të tyre si dhe prej prodhimit të trajtave të reja të ngjashme me to. Kurse fuqizimi i fuqisë së imagjinatës në fushën në fjalë varet prej

⁷³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 362-363.

⁷⁴ Ibn Sînâ, *Fî'l-Ishk*, 225.

⁷⁵ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 331.

ruajtjes së mirë në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit të trajtave të elementëve përkatës të përftuar me rrugën e shqisave të jashtme. Në këtë fushë disa njerëz janë me të vërtetë shumë të fuqishëm. Për shembull, ka inxhinierë të cilët janë në gjendje që vetëm me një vështrim mbi një trajtë të vizatuar mbë letër, të zgjidhin gjer në fund të gjitha problemet që paraqit ajo. Po kaq të aftë janë edhe muzikantët për zërat dhe guzhinierët për shijet.⁷⁶

d. Fuqia iluzive

Fuqia iluzive e cila ndodhet në tërë trurin, por veçanërisht në shpirtin e hapësirës së mesme të trurit, njihet "kuptimet e pjeshme (fragmentare)" që janë të pranishme në trajtat materiale të njohura prej pesë shqisave, por që s'janë të njohura prej pesë shqisave. Këto kuptime të njohura prej fuqisë iluzive, janë ose kuptime të panjohura kurrë më parë prej shqisave si, p.sh., kuptimi i njohur në formën e domosdoshmërisë së frikësimit dhe ikjes prej trajtës së ujkut dhe qengjit megjithëse nuk i pati parë kurrë më parë, ose, ndërsa fuqia iluzive nxjerr një kuptim prej trajtave trupore, ky kuptim nuk njihet prej shqisave të jashtme, si, p.sh., në konkludimin se mjalti është i hidhur si rrjedhojë e përngjasimit të ngjyrës së mjaltit një gjëje të hidhur. Bie fjala, në shembullin e mjaltit, as shqisa e shijimit e ka shijuar mjaltin, as dhe fuqia iluzive ka arritur në gjykimin se ai është i hidhur. Kjo fuqi për të cilën bën fjalë Avicena, ndodhet në të gjitha gjallesat, me mend (arsye) ose pa mend.⁷⁷ Sipas Avic-

⁷⁶ Ibn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tibb*, III, 284 (cituar prej botimit të Romës nga M.O. Nexhâtî, *po aty*, 201); *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 231 (467).

⁷⁷ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 36-37; *Ujûnu'l-hikme*, 38; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72; *el-Kerâmât ve'l-mu'chiẓât ve'l-e'âxhib*, 227; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 354-357.

nës, kurrë nuk mund të ketë dyshim për ekzistencën e fuqisë iluzive, sepse ne si një aksidencë që jemi, nga trajtat trupore që i njohëm me anë të shqisave të jashtme, nxjerrim një sërë kuptimesh të panjohura me anë të atyre shqisave të cilat, ndërkaq, për shkak të natyrës së tyre, nuk janë gjëra që njihen me anë të shqisave të jashtme ose, më e pakta, gjatë nxjerrjes së tyre, shqisat e jashtme nuk i përceptojnë (ndiejnë, njohin) dot. Kuptimet si urrejtja, përbuzja dhe armiqësia që njih (nxjerr) qengji prej trajtës së ujkut, kuptime të cilat e bëjnë atë të largohet (të ikë) prej ujkut e të shkojë miqësisht pranë të zot, për shkak të natyrës së tyre, nuk janë kuptime të njohura me anë të shqisave të jashtme të qengjit. Fuqia që njih këto kuptime që nuk mundin t'i njohin asnjëra prej shqisave të jashtme, është fuqia iluzive. Po kështu, kur ne shohim një trup në ngjyrë të verdhë, sado që të mos ia provojmë shijen, prapëseprapë mendojmë për mjaltin dhe këtë kuptim e nxjerr nga trajta e trupit të verdhë fuqia iluzive. Ndërkaq, këto kuptime të nxjerra nga fuqia iluzive prej trajtave trupore, janë, megjithatë, të llojit që mund të njihen prej shqisave të jashtme. Pa dyshim, shpesh, lidhur me këto kuptime të njohura prej nesh me anë të përvojës e të njohura edhe prej fuqisë iluzive, gabohemi. Siç shihet, shqisat e jashtme njohin trajtat e trupit, kurse fuqia iluzive njih kuptimet që përmbajnë këto trajta. Nisur nga kjo, njohjes së shqisave të jashtme i thuhet "trajtë", kurse njohjes së fuqisë iluzive, "kuptim".⁷⁸ Si rrjedhojë e përdorimit nga ana e fuqisë iluzive - me qëllim për të nxjerrë kuptime të caktuara prej trajtave që ndodhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit - i

⁷⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, 147-148; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72.

fuqisë së imagjinatës mbi to për të bërë analizë dhe sintezë, asaj disa herë i thonë edhe "fuqi e imagjinatës".⁷⁹

Sipas Avicenës, fuqia iluzive arrin tek kuptimet e përmendura më sipër, të cilat përmbahen në trajtat trupore dhe quhen "dobi - dëm" ose "kënaqësi - dhimbje", etj., me anë të "një parandjenje (frymëzimi) dhe përvoje të ardhur prej krijimit".

(1) Parandjenjat e ardhura prej krijimit

Sipas tij, burimi i kësaj lloj parandjenje është "bujaria dhe favori hyjnor" që rrethon gjithë ekzistencën. Kapja e gjirit të nënës nga fëmija i porsalindur, nevoja për t'u kapur diku në rast rrëzimi gjatë përpjekjeve për t'u ngritur në këmbë, mbyllja e syve në çast gjatë ndjerjes së rrezikut të hyrjes së diçkaje në sy, pa u menduar për këtë e pa e kuptuar saktë se ç'po ndodh, janë si rrjedhojë e një instinkti të vendosur në frymën e njeriut prej frymëzimit (bujarisë dhe favorit) hyjnor. Këto lloj frymëzimesh që nuk mbështeten në vullnetin logjik (zgjedhjen, aftësinë zgjedhëse), duken si natyrë (instinkt) i frymës. Këto parandjenja të ardhura nga krijimi (të bashkëlindura), gjenden edhe te gjallesat e tjera veç njeriut. Shkaku i këtyre instinkteve të kafshët, janë marrëdhëniet që ekzistojnë mes frymëve dhe fundamenteve të frymëve. Këto nuk janë marrëdhënie të rastësishme dhe të herëhashershme; e kundërta, janë marrëdhënie të vazhdueshme e të pandërprera. Të gjitha instinktet në fjalë nga kjo marrëdhënie burojnë. Ja, pra, me ndihmën e këtyre frymëzimeve fuqia iluzive njih kuptimet e dobishme e të dëmshme që përmbajnë trajtat trupore. Prandaj ndodh që çdo dele,

⁷⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 37; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72; shih *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 159.

megjithëse kurrë s'e ka parë ujkun dhe nuk ka pësuar ndonjë të keqe prej tij, ka frikë prej tij, ikën dhe mbrohet prej tij. Në mungesë të çdo lloj përvoje paraprake, të gjitha kafshët ikin prej luanit si dhe të gjithë zogjtë e dobët prej zogjve apo shpendëve grabitqarë (shqyes) të cilët u duken të shëmtuar.

(2) Përvoja

Fuqia iluzive mundet t'i njohë "kuptimet të pjeshme (fragmentare)" që ndodhen në trajtat trupore si rrjedhojë e përvojës së zotëruar nga fryma qysh më parë. Po qe se kafshët, me anë të shqisave, do të kenë njohur, së bashku me trajtën e një trupi që u jep atyre kënaqësi apo dhimbje ose dobi apo dëm, edhe trajtën e një trupi tjetër që nuk i zotëron këto kuptime, trajtat e secilit prej këtyre dy trupave lënë mbresë (zënë vend) së bashku në fuqinë e përfytyrimit dhe imagjinatës. Në mënyrë të veçantë, këto kuptime të trajtës trupore që përmbajnë "marrëdhëniet" mes trajtave të këtyre dy trupave si dhe kënaqësi apo dhimbje, dëm apo dobi, ruhen në fuqinë e ngulitjes dhe të kujtesës. Më pas, kur trajta e trupit tjetër, mes së cilës dhe trajtës së trupit që përmbante dobinë apo dëmin, fuqia iluzive ngriti "marrëdhënie", del në pah duke u njohur me anë të shqisave të jashtme me qëllim që fuqia e imagjinatës të funksionojë, fuqia e imagjinatës, duke treguar ndikimin e vet mbi fuqinë e projektimit, së bashku me trajtën e trupit të dytë, vë në shesh edhe kuptimet e dëmshme apo të dobishme që përmban trupi i parë. Fundja, natyra e fuqisë së imagjinatës është që t'i ofrojë fuqisë iluzive kuptimet që ndodhen në fuqinë e ngulitjes si dhe trajtat të cilat kanë marrëdhënie të tilla apo të atilla me këto kuptime në fuqitë e përfytyrimit e

të projektimit. Ja, pra, në kushte të tilla, fuqia iluzive, së bashku me trajtën e trupit të dytë të ardhur në atë çast nga shqisat e jashtme, si rrjedhim i njohjes së këtij qysh më parë së bashku me trajtën e trupit të parë, njih edhe kuptimet (dobi-dëm) që përmban trajta e trupit të parë edhe në se ky nuk përceptohet (njihet) me anë të shqisave. Edhe në se njohja nga ana e fuqisë iluzive të kuptimeve të tilla në fjalë nuk mbështetet në përvojën e çastit, ajo buron prej një përvoje të mëparshme. Për shembull, fakti që qentë tremben kur shohin në duar të njerëzve gurë, shkopinj a gjëra të ngjashme me to, rrjedh nga kjo veçori e fuqisë iluzive.

Disa herë kjo fuqi mund të japë konkluzione të pjeshme (fragmentare) mbi trajtat trupore edhe me anë të rrugës së përngjasimeve. Ashtu siç mund të ndodhë që fuqia iluzive, si rrjedhim i ndodhjes në disa trupa të trajtës që përmban kuptimin e një gjëje të njohur nga fuqia iluzive, kuptim që mund të mos jetë i detyrueshëm dhe tërësor që të përfshijë brenda vetes të gjithë trupat, mund të priret kah kuptimi i kësaj trajte, mund të ndodhë edhe që të shmanget prej trajtës së këtij trupi. Për shembull, sapo që fuqia iluzive, me rrugë përngjasimi, të japë konkluzionin "mjalti është i hidhur" duke ia përngjarë një gjëje të hidhur, në qoftë se fuqia e mendjes nuk e përgënjeshton këtë konkluzion, fryma ndikohet prej fuqisë iluzive dhe njeriu ndien neveri ndaj mjaltit. Këto lloj konkluzione fragmentare të dhëna prej fuqisë iluzive e cila është fuqia më e madhe konkluduese edhe tek gjallesat e tjera veç njeriut, nuk janë konkluzione të dhëna duke u shqyrtuar në se janë apo jo të drejta. Ky konkluzion i fuqisë iluzive mbështetet vetëm në një trajtë trupore çfarëdo të ofruar asaj prej fuqisë së imagjina-

tës. Prandaj edhe është fragmentar.⁸⁰ Konkluzionet fragmentare të fuqisë iluzive, e quajtur disa herë edhe "fuqi pandehme" për shkak se nuk përmban informacion kategorik, si dhe nga e cila dalin në shesh shumica e akteve shtazore (animale), nuk kanë ndonjë aspekt (sekuencë) logjik. Konkluzionet e saj janë konkluzione iluzive të mbështetura në trajta të njohura (përceptuara) nga shqisat e jashtme.⁸¹

Avicena, mocioneve fragmentare të fuqisë iluzive u thotë "iluzione, halucinacione" (*vehmijjât*). Mocionet e konsideruara nga kjo fuqi si të duhura, mbështeten në trajtat trupore të njohura (përceptuara) prej shqisave të jashtme. Prandaj fuqia iluzive mund të japë edhe konkluzione të gabuara si "çdo gjë merr fund në boshllëk (*balâ'*)" ose "plotësia (*melâ'*) është e pafund". Po kështu, kjo fuqi ka edhe mocione me vërtetësi të pranuar nga mendja, siç është mocioni i saj se një trup nuk mund të iluzionohet në dy vende në të njëjtin çast. Sepse edhe fuqia e mendjes nuk mund ta mendojë ekzistencën e një trupi në dy vende në të njëjtin çast. Sipas Avicenës, edhe sikur të jetë parashtruar nga ana e fuqisë së mendjes se mocionet e fuqisë iluzive nuk janë të vërteta, ndikimet e tyre nuk mund të fshihen nga mendimi aq lehtë. Në pamje të parë, ndryshimi mes mocioneve të fuqisë iluzive dhe mocioneve evidente të fuqisë së mendjes nuk bie në sy. Sipas tij, kjo situatë buron si prej vëzhgimit, nga ana e natyrës së frymës, të mocioneve të mendjes, ashtu edhe prej vëzhgimit të mocioneve të fuqisë iluzive. Gjithashtu sipas tij, veçoria e frymës, me prejardhje prej natyrës së saj, është kjo: Po të përfytyrohej për një çast një njeri i krijuar i vetëm, domethënë jashtë shoqërisë,

⁸⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 162-164; shih *Ithbâti'n-nubuvât*, 60.

⁸¹ Ibn Sînâ, *po aty*, 148; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsânijje*, 167.

me zhvillim mendor normal, pa asnjë informacion metafizik, pa asnjë besim fetar, pa asnjë njohuri politike, atëherë fryma do të vëzhgonte vetëm gjërat e njohura (të perceptuara) dhe dija e tij do të mbetej në nivelin e trajtave iluzive të marra prej trupave. Atëherë, po qe se frymës së njeriut në këto kushte i ofrohet informacioni i një gjëje të panjohur me anë të shqisave të jashtme, fryma krijon dyshim për vërtetësinë e këtij informacioni dhe për ekzistencën e gjësë të bërë subjekt të këtij informacioni dhe, duke nisur nga ky çast, dyshimi bëhet për frymën e njeriut diçka e mundshme. Po qe se për frymën njerëzore dyshimi nuk do të futej në fushën e së mundshmes, natyra e njeriut nuk do të dëshmonte për këtë situatë. Në këto kushte, dyshimi për çfarëdolloj çështjeje është një gjë që e kërkon natyra e njeriut. Vetëm se jo çdo gjë që e kërkon natyra e njeriut është e drejtë dhe e vërtetë, përkundrazi, shumica është e gabuar. Brenda tërësisë së natyrës (krijimit) të frymës vetëm natyra (krijimi) e fuqisë së mendjes është e saktë.⁸² Ja, pra, kjo fuqi e buruar prej natyrës (krijimit) të frymës së vetë njeriut, bëhet shkak që njeriu (fryma e tij) ta shohë si të pamundur (ose absurde) mundësinë e ekzistencës së gjërave, trajtën e të cilave nuk mundet ta përfytyrojë (iluzionojë).⁸³

Avicena thotë se analogjitë e bëra nga ana e fuqisë iluzive për qeniet metafizike duke ua përngjasuar ato qenieve natyrore, quhen "lapsus" ose "vetëmashttrim" (*muggâlata*).⁸⁴ Sipas tij, kur mendja, duke nisur nga premisat me të cilat fuqia iluzive e ndihmoi e ndaj të cilave nuk doli kundër, arrin në përfundime që nuk i kërkon natyra e saj, fuqia iluzive nis të shmanget nga pranimi i të vërtetës që duhet pranuar. Kështu bëhet e qartë natyra difek-

⁸² Ibn Sînâ, *Kitâbü'n-Nexhât*, 98-99.

⁸³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 148.

⁸⁴ Ibn Sînâ, *Ujûnu'l-hikme*, 12; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, I, 358, 362.

toze e fuqisë iluzive në çështjet metafizike dhe mosbesimi ndaj saj. Shkaku i kësaj buron nga dëshira e saj për ta projektuar çdo gjë ekzistente në trajtën e gjërave të njohura me anë të shqisave të jashtme. Ndërkaq, si domosdoshmëri e natyrës së fuqisë iluzive, konkluzionet e saj mbi trupat dhe veçoritë e tyre, për nga saktësia e informacioneve ndiesore, janë efektive. Nisur nga kjo, fuqia iluzive, informacionet në këtë fushë të së cilës janë të pranuar nga ana e mendjes, nga një aspekt, në lidhje me çështjen e trupave të njohur me anë të shqisave të jashtme, është si një organ i fuqisë së mendjes. Fuqia iluzive, e cila i shmanget pranimi të gjërave përtej fizikës, edhe sikur ta pranojë ekzistencën e tyre, përpiket t'i projektojë ato duke ua përngjasuar trupave natyrorë. Edhe me këtë aspekt nuk mund t'i besohet natyrës së fuqisë iluzive.⁸⁵ Kjo fuqi e simbolizuar, disa herë, si "bri fluturues", për shembull, edhe sikur ta ketë pranuar ekzistencën e Zotit, ua përngjason Atë një trupi natyror yjor ose një trupi artificial siç janë idhujt e përgatitur. Si domosdoshmëri e natyrës së saj, kjo fuqi nuk i pranon amshueshmërinë (*bekâ'*), jetën e dytë ose rikthimin (*me'âd*) dhe shpërblimin për punë të dobishme (*thevâb*) të frymës. Ajo mohon se gjithësia e ka një "kujdestar" (*mudebbir*) i cili ekziston në vetvete dhe ekzistenca e të cilit nuk ka një shkak paraprak.⁸⁶ Por ç'e do që fuqia iluzive, e cila i del kundër çdo lloj informacioni metafizik, ta lëmë mënjanë çdo gjë tjetër, nuk mundet t'i njohë, madje, as ekzistencën dhe aktet e veta! Në këto kushte, themi se fuqia iluzive, në çështjet metafizike duhet ta njohë se ku e ka kufirin. Veçse, për shkak se mocionet e fuqisë iluzive mbësh-

⁸⁵ Ibn Sînâ, *Kitâbu'n-Nexhât*, 98-99; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 357; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 158 (187).

⁸⁶ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 332.

teten në shqisat dhe për shkak se ndikimi i saj mbi frymën është shumë i madh, fuqia e mendjes nuk mund ta mposhtë e vetme atë. Nisur nga kjo, ndikueshmërinë e fuqisë iluzive mund ta thyejnë vetëm fetë e vërteta dhe shkencat filozofike. Në të kundërt, fuqia e mendjes nuk mund t'ia dalë me fuqinë iluzive vetëm për vetëm. Sipas Avicenës, feja është arma më e fuqishme që do ta ndalte fuqinë iluzive. Po të mos ishin rregullat e vëna nga feja, mocionet e fuqisë iluzive (*vehmijjât* - iluzionet dhe halucinacionet) do të bëheshin si mocionet legale të pranuarra prej çdokujt.⁸⁷

Sipas mendimtarit Avicena, fuqisë iluzive, të cilës nuk mund t'i besohet në fushën e metafizikës, në të njëjtën mënyrë, nuk mund t'i besohet as në çështjen e moralit dhe etikës. Prandaj edhe nuk duhet që të kryejmë veprime apo sjellje moralo-etike duke i çmuar informacionet e fuqisë iluzive (iluzionet, halucinacionet, pandehmat) si dhe dëshirat e saj. Sipas tij, vetëm kafshët sillen sipas fuqive të tyre iluzive, prandaj edhe njerëzit që i shkojnë pas fuqisë iluzive, duken në nivel shtazor. Për rrjedhojë, sjellja, për nga këndvështrimi moralo-etik, sipas dëshirave të fuqisë iluzive, e çon njeriun në shkatërrim. Është për këtë arsye që njeriu duhet të parapëlqejë jo fuqinë iluzive, por fuqinë e mendjes.⁸⁸ Edhe në se informacionet e fuqisë iluzive, si rrjedhojë e të qenit së bashku të saj (fuqisë iluzive) e të fuqive të tjera njohëse të brendshme me fuqinë e mendjes, duken si logjike apo racionale, përsëri, informacionet (apo konkluzionet) e kësaj fuqie janë të një forme të buruar prej instinktit. Fundja, prandaj ndodh që njeriu, në ndryshim prej kafshëve, duke bërë sintezën e ngjyrave, shijeve, aromave e zërave mes

⁸⁷ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 353, 355.

⁸⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 162; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72; *Ithbâti'n-nubuvvât*, 56-59; shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 116; *Fi Sirri's-Salât*, 220-221.

tyre, arrin të sigurojë të reja. Po kështu, njeriu mund të zotërojë shpresë dhe dëshirë për të arritur diçka. Sepse drita ideore (ideatuese) e mendjes është kah i ndriçon vazhdimisht fuqitë e njohjes së brendshme. Me të vërtetë, ndërsa te kafshët, fuqinë e imagjinatës e përdor vetëm fuqia iluzive, te njerëzit e përdorin edhe kjo fuqi, edhe fuqia e mendjes. Vetëm se, pavarësisht nga të gjitha këto, përsëri duhet treguar vemendje dhe kujdes në diferencimin e mocioneve të fuqisë iluzive të cilat, në saje të informacioneve të fuqisë së mendjes, paraqesin një pamje racionale.⁸⁹ Fuqia iluzive e cila, mes fuqive të frymës njerëzore, ndodhet mu ballëpërballë fuqisë së mendjes, ashtu siç kanë pohuar edhe disa filozofë dhe studiues⁹⁰, përbën tek Avicena një shikim origjinal për të.

e. Fuqia e ngulitjes dhe e kujtesës

Fuqia e ngulitjes dhe e kujtesës, e cila ndodhet në shpirtin e boshllëkut (kavititet) të prapmë të trurit, është një fuqi që, kuptimet fragmentare të njohura prej fuqisë iluzive, i ruan për t'i kujtuar kur të jetë e nevojshme.⁹¹ Kjo fuqi, për nga fshehja dhe ruajtja e kuptimeve të njohura prej fuqisë iluzive, quhet fuqi e ngulitjes dhe, për nga rikthimi i tyre kur paraqitet e nevojshme (e domosdoshme), quhet fuqi e kujtesës (e përmendjes). Sipas Avicenës, veçanërisht funksioni i kujtesës (i rikthimit) i fuqisë së ngulitjes dhe kujtesës, në raport me fuqitë e

⁸⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 162.

⁹⁰ Shih Ibn Rushd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, 210; M.O. Nexhâtî, *po aty*, 181; A.M. Goichon, *Ibn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*, 106; F. Rahmân, *Avicenna's Psychology*, 106.

⁹¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 37, 148-149; *Mebath an'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 159-157; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 72; *Ujûnu'l-hikme*, 38; *el-Kerâmât ve'l-mu'shibât ve'l-e'âxhib*, 227; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 355, 358-359; Hajj b. Jekdhân, 332.

tjera të njohjes, është diçka më i ngatërruar (kompliku- ar). Akti i kujtesës realizohet edhe me ndihmën e fuqive iluzive e të imagjinatës, në këtë mënyrë: Sapo që fuqia iluzive i drejtohet fuqisë së imagjinatës që të mund të ka- lojë në një gjendje sikur po i vëzhgon trajtat e gjërave, kjo fuqi nis t'i ofrojë fuqisë së imagjinatës trajtat që ek- zistojnë në fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit. Pikë- risht atëherë ndodh që edhe trajta e cila përmban kupti- min e humbur e që kërkohet të kujtohet, t'i ofrohet fuqi- së iluzive. Kështu, fuqia iluzive, kuptimin që përmban trajtën në fjalë, e njeh për të dytën herë, ashtu siç e pati njohur që më parë kuptimin e trajtës të ardhur prej shqi- save të jashtme. Po kështu, edhe fuqia e ngulitjes, në të njëjtën mënyrë, e ngulit (e saktëson) këtë kuptim për të dytën herë. Ja, pra, ngulitja për të dytën herë e këtij kup- timi nga fuqia e ngulitjes në të njëjtën mënyrë siç e njohu për të dytën herë fuqia iluzive, është kujtesë dhe, prandaj, edhe fuqia e ngulitjes bëhet fuqi e kujtesës. Siç u pa, kujtesa realizohet sipas kërkesës së fuqisë iluzive. Në mënyrë të veçantë, kujtesa nuk realizohet as vetëm me kuptimin vetë, as me trajtën vetë. Funkzioni i kujte- sës realizohet vetëm me vënien në veprim të njërës dhe, pastaj, me rinjohjen e të dyjave përnjëherësh. Nisur nga kjo, kujtesa, sipas Avicenës, shpesh herë bëhet e mundur në një rrugë që nis nga "kuptimi" e shkon drejt "trajtës". Ja, pra, në një kujtesë të kësaj forme, kërkohet jo marrë- dhënia e kuptimit që ndodhet në fuqinë e ngulitjes e që kërkohet të kujtohet, me kuptimet e tjera, por marrëdhë- nia e saj me trajtën në fuqinë e përfytyrimit. Kujtesa e kësaj forme që do të thotë gjetje e marrëdhënies mes kuptimit dhe trajtës apo rinjohje, bëhet në dy mënyra.

(1) E para, duke u kthyer te kuptimet që ndodhen në fuqinë e ngulitjes. Në këtë kujtesë, kuptimi del në pah bashkë me trajtën në të cilën u përfshi detyrimisht dhe,

kështu, marrëdhënia mes saj dhe trajtës kthehet prapë përsëdyti në trajtën që ndodhet në fuqinë e përfytyrimit. Për shembull, po qe se njeriu harron marrëdhënien e kuptimit me trajtën e njohur që më parë, atëherë, duke e gjetur "aktin" e kërkuar nga kjo marrëdhënie me rrugën e të menduarit, e përcakton marrëdhënien e harruar mes "kuptimit" e "trajtës" duke e ditur se cilat cilësi i vijnë për shtat atij akti, si shija, forma, ngjyra, e të ngjashme. Pastaj, këtë marrëdhënie të gjetur duke ngritur marrëdhënie mes kuptimit dhe trajtës në fuqinë e përfytyrimit, e bashkon me kuptimin dhe të dyja përnjëherësh i ripërsërit në fuqinë e ngulitjes. Sepse edhe "akti" që përmendet këtu e që na shërben për të gjetur marrëdhënien mes kuptimit e trajtës, është i llojit të kuptimit. Nisur nga kjo, edhe ai fshihet e ruhet në fuqinë e ngulitjes e të kujtesës.

(2) Kujtimi i kuptimit me rrugën e dytë, bëhet me kthimin sërish në shqisat e jashtme. Po qe se kujtimi i kuptimit dhe i trajtës me rrugën e parë vështirësohet, këtë radhë shqisat e jashtme e njohin sërish trajtën e trupit e, kështu, trajta zë vend mirë në fuqinë e përfytyrimit. Kështu, fuqia iluzive e njeh përsëdyti kuptimin që përmban trajta dhe edhe kuptimi përsëritet (mbresohet) mirë e mirë në fuqinë e ngulitjes.⁹²

Siç u pa, fuqia iluzive, në disa akte të saj, ndien nevojë për shqisat e jashtme dhe fuqinë e kujtesës, kurse fuqia e kujtesës, për fuqitë e përfytyrimit e të projektimit. Sipas Avicenës, fuqia e kujtesës ndodhet edhe te njerëzit, edhe te gjallesat e tjera. Veçse "kujtimi i vullnetshëm" që Avicena e shpreh me termin "tedhekkur", "përmendje me gojë", ndodhet vetëm te njerëzit. Shkaku i kësaj, sipas Avicenës, është se njeriu është një qenie me mend. Sepse kryerja e argumentimit për një gjë që i përket së

⁹² Ibn Sînâ, *po aty*, 149.

kaluarës, i përket fuqisë së mendjes (idesë). Po qe se këtë argumentim në lidhje me të kaluarën e bën një fuqi tjetër veç mendjes, përsëri kjo fuqi është fuqia iluzive e ndriçuar me mendjen. Prandaj ndodh që të tjerët veç njeriut mund të kujtojnë në se nxiten të kujtojnë nga tjetri, ndryshe, nuk mund të kujtojnë ose nuk duan të kujtojnë. Atëherë, dëshira dhe kërkesa për të kujtuar është një veçori e ndodhur vetëm te njeriu. Sipas Avicenës, kujtesa e vullnetshme (përmendja me gojë) është diçka e shtuar në të kaluarën gjendjes së frymës. Nisur nga kjo, kujtesa e vullnetshme, ndërsa nga një këndvështrim i përngjet mësimi ose dhënies së mendimit, nga një këndvështrim tjetër ndahet prej saj. Sipas kësaj, kujtesa e vullnetshme është kalimi (tejçimi) nga gjërat e njohura prej fuqive të njohjes së jashtme e të brendshme në gjëra të tjera. Nga ky aspekt, kjo lloj kujtese i përngjet të mësuarit. Po ashtu edhe të mësuarit është një tejçim nga e njohura tek e panjohura. Vetëm se kujtesa e vullnetshme është kërkesa për të shtënë në dorë një të ngjashmen e informacionit të fituar në të kaluarën, edhe në të ardhmen. Ç'e do se në këtë lloj kujtese nuk është i detyruar kalimi nga faktorët kujtues në gjërat që do të kujtohen. Kjo do të thotë se shenjat kujtuese mund të mos ta realizojnë kujtimin detyrimisht. Të kujtosh në mënyrë të vullnetshme ose të nxitesh për të kujtuar, realizohet vetëm kur të jenë të pranishme shenjat më të afërta ndaj qëllimit dhe vetëm në një situatë të tillë fryma i kujton gjërat që duhen kujtuar. Në se mjedisi nuk është i përshtatshëm, edhe sikur trajta dhe kuptimi i shenjës më të afërt të jenë kujtues (të nxisin për të kujtuar), kujtimi i gjësë që duhet kujtuar nuk realizohet detyrimisht. Fakti që një njeri kujton mësuesin duke u nisur nga libri që ia ka mësuar ai, trajta e të cilit libër ndodhet në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit të atij njeriu, nuk do të thotë që detyrimisht çdo njeri

duhet ta kujtojë mësuesin duke kujtuar kuptimin e trajtës së librit që ia ka mësuar ai mësues. Atëherë, nuk ekziston ndonjë marrëdhënie e detyrueshme mes gjësë që kërkohet të kujtohet dhe shenjës. Kurse në procesin e të mësuarit, në të kundërt si më sipër, arritja nga e njohura te e panjohura është e detyruar. Gjëja që e bën të detyrueshme kalimin nga e njohura tek e panjohura, është përkufizimi dhe dhënia e mendimit (analogjia).

Sipas Avicenës, mësimi i diçkaje të re te disa njerëz bëhet më i lehtë se kujtimi i një gjëje të mësuar më parë. Sepse natyra e këtyre është më e përshtatshme për të marrë gjërat që e bëjnë të detyrueshëm kalimin nga e njohura në të panjohurën. Kurse situata e disa të tjerëve është krejt e kundërta e kësaj. Po kështu, disa e kanë të lehtë mësimin përmendësh, kurse kujtimin dhe përsëritjen, të vështirë. Sipas Avicenës, ky ndryshim buron prej konstruktit lëndor të trupit. Për shembull, truri që e ka të lehtë mësimin përmendësh, ka konstrukt të thatë dhe i ngulit lehtë gjërat e njohura. Veçanërisht, lënda me një konstrukt të tillë nuk është e përshtatshme që fuqia e imagjinatës të ngrejë në mënyrë të panevojshme një imagjinatë e trajtat e imagjinuara t'ia ofrojë fuqisë iluzive. Gjendja e disa njerëzve është krejt e kundërta e kësaj. Më të aftët për të kujtuar janë ata që i konceptojnë dhe i kuptojnë më mirë shenjat. Në kuptimin e vërtetë të fjalës, shenjat sigurojnë kalimin nga gjërat e njohura me shqisat në kuptimet e pamundura për t'u njohur e të ndryshme prej vetvetes. Atëherë, kujtimi për një njeri që është i zgjuar lidhur me shenjat, i kuptimit që qëndron pas shenjave, bëhet i shpejtë. Aftësia konceptuese e disave është e fuqishme, por mësimi përmendësh dhe kujtimi i gjërave të konceptuara, i dobët. Nisur nga kjo, kuptimi dhe konceptimi me mësimin përmendësh janë, pothuajse, si e kundërta e njëri-tjetrit. Për të kuptuar sa më

mirë, lënda e trurit ku kanë për të zënë vend mirë trajtat e njohura nga ana e fuqive njohëse, duhet të jetë "me natyrë të njomë". Kurse për të ngulitur duhet që natyra e trurit të jetë mjaft e thatë në mënyrë që gjëja e njohur të mos fshihet lehtë prej fuqisë së ngulitjes. Në këto kushte, është e vështirë të bashkohen natyra e thatë me atë të njomë. Për rrjedhojë, nuk është aspak e lehtë që dy veçoritë të bashkohen në mënyrë të përsosur tek një njeri i vetëm. Sipas Avicenës, shumica e njerëzve që janë të aftë për të mbajtur mend e për të riprodhuar përmendësh në një çështje të caktuar, janë persona të qetë (me lëvizje të pakta) dhe pa mendime e qëllime. Sepse ata që kanë mendime e qëllime të ndryshme e që janë të lëvizshëm, nuk mund të mësojnë mirë përmendësh. Sepse, për të bërë një mësim të mirë përmendësh, krahas natyrës së trurit të përshtatshme për këtë, duhet edhe që fryma, pa u marrë me gjëra të tjera, të orientohet kah kuptimi që do të mësohet përmendësh, me një vendosmëri dhe këmbëngulje të plotë. Prandaj ndodh që fëmijët, megjithëse e kanë trurin me natyrë të lagësht, mësojnë përmendësh më mirë se të mëdhenjtë. Sepse fryma e fëmijëve nuk merret me gjërat që merret fryma e të rriturve. Prandaj gjërat e tjera nuk i pengojnë fëmijët prej gjërave që u interesojnë atyre. Kurse mësimi përmendësh i të rinjve, edhe sikur të jenë me natyrë të thatë, si rrjedhojë e faktit që janë të flaktë e gjaknxehetë, nuk është si i fëmijëve që nuk kanë arritur moshën e pubertetit. Në anën tjetër, të moshuarit e përparuar, si rrjedhojë e natyrës trunore të tyre shumë të njomë, nuk mundin t'i mbajnë mend e t'i përsërisin madje as gjërat që u qëndrojnë përballë!

Kur disa herë fryma kujton shkaqet që nxjerrin në shesh "situatat subjektive" si vuajtje, hidhërim, brengë e të ngjashme me to, gjendjet e radhës, të krijuara më parë

tek fryma nga këto situata, dalin në shesh sërish tek ajo. Shkaku i brengosjes, zemërimit dhe hidhërimit për një gjë që ka mbaruar qyshkur në të kaluarën, është mbetja e fshehur e trajtës së gjësë shkaktare në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit, kurse e kuptimit të saj në fuqinë e ngulitjes dhe të kujtesës. Në këto kushte, sapo që fryma përballet me gjërat shkaktare të ngjarjeve që e kanë brengosur, zemëruar dhe hidhëruar, tek ajo krijohet një gjendje identike me ndikueshmërinë e së kaluarës, ose e afërt me të. Po kështu, mbi frymën bëjnë të njëjtin ndikim edhe gjendjet që Avicena i emërton "emân" dhe "rexpâ". Sipas Avicenës, ndërsa "rexpâ", në përgjithësi, është imagjinimi konkludiv apo i pandehur i një gjëje apo situatë që ka për të ndodhur në të ardhmen, kurse "umnijje" (emân) që në shqip do të thotë, pak a shumë, "shpresë dhe dëshirë", do të thotë të imagjinosh dhe të dëshirosh se do të ndiesh kënaqësi prej diçkaje që i përket së ardhmes. Sipas Avicenës, "frika" ndaj së ardhmes është krejt e kundërta e "rexpâ" - së, gjë që do të thotë se kjo ka kuptimin e optimizmit, besimit në të ardhmen. Këtë e mbështet edhe përkufizimi që i bën Avicena "nxirjes" të së ardhmes si mungesë të "recâ" - së, gjë që do të thotë se "nxirja" s'është gjë tjetër veçse ndjenja e pesimizmit.⁹³ Ndjenja e "urrejtjes dhe shpagimit", që është një nivel i përparuar i zemërimit, buron nga zënia vend mirë e trajtës së gjësë që shkakton mundim e ngacmim, në fuqinë e përfytyrimit e të projektimit, kurse e kuptimit të saj në fuqinë e ngulitjes e të kujtesës. Po që se trajta e gjësë që bëhet shkak për zemërim, është kalimtare dhe nuk zë vend mirë në fuqinë e përfytyrimit, nuk shfaqet urrejtje. Ndërkaq, sipas Avicenës, sado që të gjitha këto situata subjektive të kenë dalë në shesh me

⁹³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 164-166.

ndihmën e fuqisë së ngulitjes e kujtesës me atë të imagjinatës, këto janë situata që i përkasin fuqisë iluzive.⁹⁴

Sipas Avicenës, në të vërtetë, të gjitha fuqitë e njohjes së brendshme që janë duke u përshkruar qysh në krye e që realizohen në tru, janë një fuqi e vetme. Vetëm se kjo fuqi e vetme ndahet dhe emërtohet në mënyrë të diferencuar si rrjedhojë e funksioneve të diferencuara që kryhen. Për shembull, kjo fuqi e vetme, nisur nga puna për të arritur në një "konkluzion" duke i bashkuar (sinkronizuar) mes tyre trajtat me kuptimet dhe sipas vendit ku ndodhet, është fuqia iluzive. Vendi i kësaj, me qëllim që t'i arrijë lehtë trajtat dhe kuptimet, është mu qendra e trurit. Fuqia iluzive, në të vërtetë, në të njëjtën kohë, është vetë fuqia e imagjinatës dhe kujtesës. Kjo fuqi, për nga origjina (individualiteti), është fuqi konkluduese, kurse për nga aktet dhe lëvizjet është fuqi imagjinuese dhe kujtuese. Domethënë, është imagjinuese si rrjedhojë e funksionit të saj mbi trajtat dhe kuptimet, kurse kujtuese sepse përfundimi i veprimtarisë bashkuese (të trajtave e kuptimeve) mbështetet në të. Kurse fuqia e ngulitjes që fsheh e ruan kuptimet, është depoja e fuqisë iluzive. Ndërsa trajtat ruhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit. Atëherë, mendohet se fuqia iluzive, nisur nga individualiteti, është një fuqi që jep konkluzion dhe ngre një iluzion, kurse nisur nga veprimet, një fuqi që ngre iluzion dhe kujton.⁹⁵ Të gjitha fuqitë e njohjes së jashtme e të brendshme, të cilat Avicena i ka shprehur me termin "fuqi animale (shtazore)", realizohen në trup dhe ekzistojnë vetëm me aq sa dalin në akt. Kjo do të thotë se këto fuqi, të lidhura pas trupit në kthimin e tyre në akt, pas ndarjes së frymës nga trupi, do të asgjësohen.⁹⁶ Siç

⁹⁴ Ibn Sînâ, *Edviye-i Kalbiye*, 9-15; *esh-Shifâ, en-Nefs*, 166.

⁹⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 150.

⁹⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 178.

do të shihet më tej, fuqia dhe akti që mbeten permanentë (të amshuar) bashkë me vetë frymën, janë fuqia e mendjes dhe akti i të menduarit.

B. Fuqitë e njohjes mendore (racionale)

Duke marrë parasysh përngjasimet konceptuale në pikëpamjen mbi frymën të Avicenës, konstatojmë se edhe fuqisë së dijes, edhe asaj të bërjes, që të dyjave bashkë u thuhet "mendje". Fakti që Avicena, fuqinë e mendjes, e cila i përket vetëm frymës njerëzore, e ndan në "teorike" e "praktike", mbështetet në pikëpamjen se fryma është një element ideal, subjektiv. Sipas kësaj mendësie, fryma njerëzore që është një element jomaterial e që ndodhet bashkë me trupin, ka lidhje edhe me botën fizike, edhe me botën metafizike. Nga lidhjet (marrëdhëniet) e frymës me botën tejfizike (me botën e lartë e sublime), lindin dijet (informacionet, njohuritë). Vetëm se, ashtu siç do të shihet më tej, që fryma t'i fitojë (përvetësojë) këto dije, kushtëzohet nga hapja e saj ndaj ndikimeve me prejardhje metafizike dhe pranimit (përvetësimin) të tyre. Nga lidhja e frymës me botën fizike lind morali dhe etika. Fuqia që rregullon marrëdhëniet e frymës, e cila, për nga ekzistenca, ndodhet në një pozicion të tillë, me botën tejfizike, quhet "fuqi mendore teorike", kurse fuqia që rregullon marrëdhëniet e frymës me botën fizike, quhet "fuqi mendore praktike".⁹⁷ Avicena, krahas thënies se as fuqia mendore teorike e as fuqia mendore praktike nuk janë vetë fryma, e cila është një element që ekziston në vetvete, prapëseprapë, fuqinë mendore teori-

⁹⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 37-38; 'Ujûnu'l-hikme, 42.

ke që njih të vërtetat e përgjithshme dhe "unin" që do të thotë vetë fryma, është kah i pranon si një e vetme dhe identikë.⁹⁸ Pranimi si identikë dhe një i vetëm i fuqisë mendore teorike me individualitetin e frymës rrjedh nga fakti që, edhe në se kjo fuqi përdor fuqitë e tjera të cilat realizohen në një organ trupor gjer në një nivel të caktuar, vetë fryma në qenien e vet kthehet në gjendje praktike pa ndjerë nevojë për trupin për t'u realizuar.⁹⁹

1. Fuqia mendore teorike

Fuqia mendore teorike që është e orientuar për të ditur, është fuqia e parë e frymës. Fuqia e aktit të dijes është "mendja", kurse fuqia që e kryen këtë akt, është "mendja teorike".¹⁰⁰ Sipas Avicenës, fuqia mendore teorike ku është vendi i dijeve të përgjithshme, në ndryshim nga fuqitë e njohjes ndiesore, është një fuqi e domosdoshme për frymën për ekzistencën e vetë asaj. Veçse, që fryma të fitojë maturimin (përsosjen) e vet e të mund të lartësohet në njohjen (dijen) e botës metafizike, ndihet nevoja e njohurive që i përkasin botës fizike, për rrjedhojë, e trupit. Kjo maturi (aftësi) që e zotëron fryma në vetvete, është mendja teorike.¹⁰¹ Dëshira e njeriut për të maturuar qenien e vet duke i njohur (ditur) qeniet e mençura (racionale) në frymën e vet ose duke bërë metafizikë, buron prej krijimit (natyrës) së tij.¹⁰² Fakti që njeriu (fryma njerëzore) koncepton të vërtetat e përgjithshme që janë plotësisht abstrakte dhe, duke bërë mocione,

⁹⁸ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 221 (423); *esh-Shifâ, en-Nefs*, 185.

⁹⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 185-186.

¹⁰⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 185; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170.

¹⁰¹ Ibn Sînâ, *po aty*, 39, 186.

¹⁰² Ibn Sînâ, *fi'l-Isbk*, 264; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, II, 364.

nxjerrjen e informacionit për të panjohurat nga të njohurat, është veçoria më themelore që e diferencon atë nga gjallesat e tjera. Atëherë themi se "mendimi, të menduarit" që e diferencon njeriun nga gjallesat e tjera, është arritja (zotërimi) e dijes së përgjithshme dhe puna (administrimi) mbi çështjet e përgjithshme.¹⁰³

a. Përkufizimi i njohjes dhe marrëdhënia mes njohësit dhe të njohurës për nga ekzistenca

Sipas Avicenës, "të njohësh" apo "të dish", qoftë në mënyrë ndiesore, iluzive, përfytyrimore apo racionale (mendore, logjike), do të thotë të marrësh (përvetësosh), nga një çfarëdo kënd dhe formë, "trajtën" e të njohurës, domethënë të gjësë që bëhet objekt i veprimtarisë njohëse. Po që se objekti i njohjes është një gjë lëndore (materiale), njohja e tij është veçimi i trajtës së tij nga lënda me një lloj procesi abstragimi.¹⁰⁴ Siç shihet, te Avicena, koncepti "njohje" (*idrâk*) (që do të thotë edhe "përceptim" - përkth.) është sinonim me konceptin "dije" si dhe njëri prej termave më të përdorur në pikëpamjen e tij mbi frymën. Njohja, e cila, në këtë sinonimi, i përket mendjes, siç do të preket edhe më tej, do të thotë marrje e abstrahuar e trajtës së gjërave që përbëjnë objekt të informacionit (dijes) racionale (mendore) në qenien (ekzistencën) e vetë frymës, domethënë, që trajta e tyre të kthehet në abstrakte. Atëherë, njohja racionale (mendore), krahas ndodhjes pranë frymës të "së vërtetës" të shprehur me anë të koncepteve "trajtë" (*sûret*) apo "cilësi" (*mâbijet*), është "vëzhgimi" (*mushâbede*) i saj nga ana e frymës. Në

¹⁰³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 184; shih *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 168.

¹⁰⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, 50.

këto kushte, fuqia e mendjes teorike është fuqia që vëzhgon të vërtetën (e gjësë), e cila është cilësia e saj, e abstraguar (e zhveshur) prej lëndës dhe veçorive lëndore. Atëherë themi se njohja mendore (racionale) është konceptimi i të vërtetës abstrakte të gjësë, të shprehur me konceptet trajtë, cilësi dhe e vërtetë.¹⁰⁵

Avicena, marrëdhënien mes njohësit dhe të njohurës, për nga ekzistenca, e parashtron në një mënyrë mjaft të hapur. Sipas këtij parashtrimi, edhe në se një gjë është njohur si rezultat i ndodhjes së të vërtetës së saj në fuqinë e mendjes, nuk do të thotë që, për nga ekzistenca, njohësi dhe gjëja e njohur të jenë bashkuar e bërë një qenie e vetme. Në këto kushte, themi se nuk bëhet fjalë për ndonjë ndryshim në raportet mes njohësit dhe të njohurës për nga ekzistenca. Kjo do të thotë se nuk ndodh ndonjë shtim apo pakësim qoftë te njohësi, ashtu edhe te e njohura, nuk ndodh bashkim i tyre në një qenie të vetme. Nisur nga kjo, njohja nga ana e frymës e ekzistencës së vet dhe njohja e ekzistencës së dikujt (apo diçkaje) tjetër nuk janë e njëjta gjë. Konceptimi i ekzistencës së vet nga ana e frymës e bën atë "njohës", "dije" dhe "e njohur", kurse konceptimi i trajtave racionale (mendore) të cilat, për nga ekzistenca, janë diçka tjetër në raport me të, nuk jep të njëjtin përfundim. Edhe në se fryma e njeriut, në disa kushte, e njeh ekzistencën e vet praktike në nivel mendor, përsa kohë që të ndodhet bashkë me trupin, kjo njohje e tij lidhur me qenien e tij do të mbetet vazhdimisht në gjendje mendjeje potenciale. Dhe kjo tregon se të qenët e qenies së frymës e njëjta e trajtave që i njohu, është e pamundur. Fundja, shpjegimi nga ana e frymës e ekzistencës së vet si trajtë e gjëra-

¹⁰⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 212; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 334; *Ujûnu'l-bikme*, 42; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 228; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 124 (13), 183 (301), 126 (25), 183 (302), 217 (411), 222 (425).

ve që i projektoi me anë të fuqisë së mendjes, është e pamundur edhe në aspektin metafizik.¹⁰⁶ Sipas Avicenës, kur e vërteta e gjësë së jashtme të njohur, e cila nuk është e barazvlershme me qenien e frymës, njihet, ajo mund të jetë, ashtu si në figurat gjeometrike, një lloj e vërtete pa qenie (ekzistencë). Ose e ngjashmja e të vërtetës së gjësë së njohur, ndërsa e njohura vazhdon të mbetet jashtë, mund të ndodhet në ekzistencën (qenien) e njohësit pa rënë në kontradiktë me të njohurën. Gjendja e të vërtetës së njohur, për nga ekzistenca, paraqitet në dy mënyrat e përmendura.¹⁰⁷ Sipas kësaj, nuk janë qeniet (ekzistenca) e gjërave ato që vjinë në fuqinë e mendjes teorike me rrugën e njohjes, por kuptimet e cilësive të tyre.¹⁰⁸

b. Nivelet e njohjes (abstragimit)

Sipas Avicenës, trajta që është bërë objekt i njohjes racionale (mendore), mund të jetë abstrakte ose jo. Po qe se trajta është abstrakte si domosdoshmëri e vetë ekzistencës së saj, pra, në vetvete, fuqia mendore teorike e njih atë pa i hyrë procesit të abstragimit, domethënë, e njih drejtpërsëdrejti; për shembull, si njohja nga ana e frymës e ekzistencës së vet ose e të tjerëve të ngjashëm me vetveten. Po qe se gjëja që është bërë objekt i njohjes, është një trajtë lëndore, fuqia e mendjes e njih atë duke e zhveshur (abstraguar) prej lëndës dhe veçorive lëndore.¹⁰⁹ Atëherë themi se procesi i "zhveshjes" (abstragimit) të bërë në pikëpamjen e Avicenës për "njohjen

¹⁰⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 212-213; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III, 267-271.

¹⁰⁷ Ibn Sînâ, *el-Isbârât ve't-tenbihât*, II, 335-340; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 217 (411), 183 (302).

¹⁰⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijjat*, I, 143-144.

¹⁰⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 212, 39.

e trajtës lëndore", është ndarja e trajtës prej veçorive që kanë të bëjnë me lëndën si lënda, sasia, cilësia, vendi që zë ajo në hapësirë, gjendja e saj fiziko-kimike dhe marrja e saj në gjendje të abstraguar. Për shembull, "trajta dhe cilësia njerëzore" është një natyrë e përbashkët që ndodhet tek të gjithë njerëzit. Kjo është për shkakun lëndor të shumëzimit të njeriut. Po qe se qenia "njeri" e *Abmedit* do të ishte një veçori e posaçme vetëm e tij si rrjedhojë e të qenit njeri, atëherë nuk do të mund të bëhej fjalë për *Aliun* si njeri. Kur "qenia njeri" apo "natyra njerëzore" ndodhet së bashku me lëndën, fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore) mund ta njohin këtë natyrë brenda një kuadri cilësie, sasia, vendi dhe gjendjeje të caktuar. Në këto kushte, po qe se në përkufizimin e të qenit njeri do të përfshiheshin këto veçori, do të duhej që të gjithë njerëzit t'i ngjanin njëri-tjetrit. Këto veçori që i përngjiten trajtës njerëzore, i përngjiten si rrjedhojë e lëndës, ndryshe, qenia e tij nuk i kërkon domosdoshmërisht këto cilësi. Kur natyra njerëzore merret pasi të zhvishet prej këtyre veçorive me rrugën e abstragimit, kjo gjendje nuk ndikon në ekzistencën dhe realitetin e tij. Sipas Avicennës, abstragimi i natyrës së një gjëje çfarëdo ka katër nivele: gjykimi ndiesor (shqisore), gjykimi imagjinar, gjykimi iluziv, gjykimi racional (mendor). Me që njohja është një lloj abstragimi, këto janë, në të njëjtën kohë, katër nivele njohjeje.

(1) Njohja ndiesore (shqisore)

Fuqitë e njohjes së jashtme e njohin trajtën bashkë me lëndën dhe veçoritë e saj lëndore. Mes trupit që nënkupton ndodhjen bashkë të lëndës dhe trajtës dhe fuqive shqisore duhet të ketë një raport të caktuar. Kjo do të

thotë që trupi duhet të ndodhet brenda një fushe ku fuqitë shqisore të mund ta njohin (përceptojnë). Për shembull, dikë që na qëndron përballë, e shohim dhe e vëzhgojmë. Veçse, kur ky dikushi të largohet, nuk mundemi ta shohim më dhe bëhemi sikur s'e kemi parë fare. Që të mund ta shohim përsëri, duhet të na vijë para syve. Nga ky këndvështrim, në njohjen në nivel të shqisave të jashtme, nuk bëhet fjalë për abstragim.

(2) Njohja imagjinare

Fuqia e imagjinatës e zhvesh trajtën e gjësë prej lëndës, por nuk mundet ta zhveshë prej veçorive lëndore. Që trajta e gjësë të mund të njihet në nivelin e imagjinatës, nuk ka nevojë që ajo të ndodhet pranë shqisave të jashtme. Vetëm se trajta e marrë prej trupit me anë të shqisave të jashtme dhe që ndodhet e fshehur në ruajtje në fuqinë e imagjinatës, përsëri ka një marrëdhënie të caktuar me trupin. Nisur nga kjo, trajta në fuqinë e imagjinatës ndodhet bashkë me cilësi, sasi, vend dhe gjendje të caktuar. Prandaj, për shembull, trajta në imagjinatë nuk i përfshin brenda saj të gjithë individët njerëzorë; ajo i përket vetëm një njeriu. Për rrjedhojë, jashtë ndodhen edhe shumë e shumë njerëz, trajta e të cilëve nuk është imagjinuar, por që mund të imagjinohet.

(3) Njohja iluzive

Abstragimi i fuqisë iluzive është pak më i përparuar se dy nivelet e mëparshme. Fuqia iluzive njih "kuptimet" që nuk janë lëndore në vetvete, por që dalin në pah bashkë me lëndën, të tilla si e mira, e keqja, miqësia dhe armiqësia. Vetëm se, megjithë që abstragimi i bërë nga

fuqia iluzive është pak më i thellë dhe i thjeshtë se abstragimi i shqisave të jashtme e i fuqisë së imagjinatës, trajtën e njohur ajo nuk e abstragon dot plotësisht prej veçorive lëndore. Nisur nga kjo, gjithashtu, kuptimet e njohura prej saj janë fragmentare. Kjo do të thotë se çdo kuptim i njohur prej fuqisë iluzive, ndodhet së bashku me një trajtë imagjinare që zotëron veçori lëndore. Me fjalë të tjera, fuqia iluzive, në kuptim të përgjithshëm, nuk njeh të mirën e të keqen apo të dobishmen e të dëmshmen, por nëse një gjë, trajta e së cilës ndodhet në fuqinë e imagjinatës, është e mirë apo e keqe, e dobishme apo e dëmshme. Vetëm se këto kuptime, për shkak se janë njohur edhe nga fuqia e mendjes, për nga individualiteti i tyre nuk janë lëndore.

(4) Njohja racionale (mendore)

Sipas Avicenës, ashtu siç u prek edhe më parë, po qe se trajtat që janë bërë objekt i njohjes së fuqisë së mendjes, janë trajta abstrakte, domethënë jolëndore në vetvete (për nga individualiteti) dhe që nuk ndodhen së bashku me lëndën, atëherë fuqia e mendjes i njeh këto lehtësisht. Ekzistenca e gjërave në vetvete, që janë të zhveshura prej lëndës dhe veçorive lëndore, edhe për vete janë objekt i njohjes mendore (racionale). Që të mund ta njohë një gjë me këto veçori, fuqia e mendjes nuk i hyn një procesi abstragimi; ndoshta mund të bëjë një përgatitje vetëm për ta "orientuar atë (trajtën) kah trajtimi mendor". Po qe se trajta që është bërë objekt i njohjes së mendjes, është lëndore ose ndodhet së bashku me lëndën, fuqia e mendjes e njeh atë duke e zhveshur plotësisht prej lëndës dhe veçorive lëndore. Kështu, fuqia e mendjes e sjell trajtën e njohur nga shqisat e jasht-

me në gjendje të përshtatshme (që mund të mendohet) duke e kaluar nëpër një proces të caktuar. Për shembull, sapo që fuqia e mendjes, nga trajta e njohur prej fuqisë së imagjinatës të Ahmedit ta konceptojë natyrën njerëzore me rrugën e abstragimit, ajo bëhet një gjë "e njohur në nivelin e mendjes".¹¹⁰ Siç u pa, fuqia e mendjes, trajtat lëndore dhe ato që ndodhen së bashku me lëndën, domethënë qeniet trupore i njeh vetëm pas një procesi që i themi "abstragim". Ndërkaq, do të ishte me vend që t'i sillnim akoma më qartësi procesit të abstragimit.

Sipas Avicenës, abstragimi është një veprim që fuqia e mendjes e bën si domosdoshmëri e natyrës (krijimit) të saj. Fuqia e mendjes (ose fryma) e bën këtë punë, me ndihmën edhe të fuqive të iluzionit dhe imagjinatës, duke i tërhequr mbi vete "trajtat" që ndodhen në fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit dhe kuptimet që ndodhen në fuqinë e ngulitjes e të kujtesës. Siç shihet, në procesin e abstragimit, të gjitha fuqitë e njohjes së brendshme e ndihmojnë frymën, domethënë fuqinë e mendjes, në një masë të caktuar. Ndërsa fuqia e mendjes, për të arritur te informacioni i përgjithshëm, kryen procesin e abstragimit mbi "trajtat dhe kuptimet", është e detyruar të mbajë parasysh veçoritë e tyre permanente (individuale, të domosdoshme) dhe të përkohshme ose kalimtare (simptomatike, jo të domosdoshme) si dhe aspektet e tyre të ngjashme apo të pangjashme me njëri-tjetrin. Fuqia e mendjes, duke i marrë parasysh, në procesin e abstragimit, këto rregulla që duhen respektuar, përfton, me rrugë analogjike, "një kuptim të vetëm" nga aspektet e ngjashme me njëri-tjetrin të këtyre trajtave e kuptimeve, kurse nga aspektet e pangjashme, "shumë kuptime". Siç shihet, fuqia e mendjes, me anë të një funksioni të posa-

¹¹⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 50-53; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 342-347.

çëm vetëm për të, mund të nxjerrë nga shumë kuptime një kuptim dhe nga një kuptim, shumë kuptime. Po qe se disa kuptime që përmbajnë trajtat në fuqinë e imagjinatës, të ndryshme nga njëra-tjetra për nga numri, janë të njëjta për nga përkufizimi (tipizimi), fuqia e mendjes nxjerr prej këtyre vetëm një kuptim ose nxjerr vetëm një kuptim për nga përkufizimi (tipizimi) duke i ndarë këto sipas llojeve dhe aspekteve, por duke i bashkuar sipas përkufizimit (tipizimit). E thënë ndryshe, fuqia e mendjes, me anë të rrugës së koncepteve apo mocioneve, arrin në shumë kuptime. Kurse shumëzimi i kuptimeve bëhet me funksionimin e fuqisë së mendjes në kahje të kundërt me këtë.

Sapo që shqisat e jashtme t'i japin, me anë të rrugës së shqisave të përbashkëta, fuqisë së përfytyrimit, kurse fuqia e përfytyrimit, me ndihmën e fuqisë së imagjinatës, fuqisë së mendjes trajtën e një gjëje çfarëdo, fuqia e mendjes nxjerr nga kjo trajtë një kuptim. Po qe se fuqisë së mendjes i jepen trajta nga i njëjti lloj, por të ndryshme për nga numri, atëherë fuqia e mendjes nuk i rivlerëson ato, domethënë nuk i rikalon nëpër një proces abstragimi. Ndoshta e merr në konsideratë trajtën vetëm për nga mënyra se si i është dhënë. kjo do të thotë se fuqia e mendjes e merr kuptimin e trajtës një herë si abstrakte dhe një herë bashkë me atë që iu ofrua. Për shembull, kuptimi i marrë nga trajtat e Ahmedit dhe të Aliut, si njerëz, është një i vetëm. Vetëm se fakti që tek të dy është i njëjti kuptim, nuk do të thotë se veçoritë individuale të evidentuara, krahas të qenit që të dyve njerëz, nuk janë identike të njëra-tjetrës. Në këto kushte, megjithëse kuptimi i të qenit njeri, për nga ekzistenca, jashtë ekziston në një shumicë të madhe, kuptimi njeri që u përket Ahmedit dhe Aliut, duket sikur të ishte një qenie më vete. Mirëpo nuk ekziston diçka e tillë si një "huma-

nitet më vete", i pavarur, i Ahmedit dhe Aliut me të cilin ata, për nga ekzistenca, marrin pjesë në humanitetin e përgjithshëm. Kjo do të thotë se fuqia e mendjes (fryma) do të nxjerrë kuptimin e njeriut nga trajtat e Ahmedit dhe Aliut, të ardhura me rrugën e shqisave, nga trajta e parë që do t'i vijë. Për rrjedhojë, ajo që ka për të ardhur më pas, për fuqinë e mendjes nuk ka për të shprehur diçka. Kuptimi i vendosur (i mbresuar) në fuqinë e mendjes, është i marrë prej trajtës së përfytyruar të gjësë së njohur për herë të parë. Sepse është e mundur që njëri prej çdo dy trajtave të njihet më parë dhe të bëjë të njëjtin ndikim në fuqinë e mendjes.¹¹¹ Në këto kushte, sipas Avicenës, "konceptet e përgjithshme" nuk kanë një realitet të jashtëm. Siç shihet, "përgjithshmëria" është një cilësi e kuptimit të njohur prej fuqisë së mendjes.

Sipas Avicenës, fuqia e mendjes (ose fryma folëse), me ndihmën e fuqive njohëse ndiesore përfiton katër lloj informacionesh: 1. Veçanërisht me rrugën e abstragimit, të përshkruar më lart, nxjerr, nga kuptimet e trajtave të përfytyruara, kuptime veç e veç të përgjithshme, domethënë konceptet e përgjithshme. Pas këtij procesi abstragimi, në fuqinë e mendjes dalin në shesh fundamentet e konceptualizimit, domethënë të arritjes në një koncept. Në të vërtetë, këto janë rregullat që fuqia e mendjes, gjatë abstragimit, është e detyruar t'i respektojë. 2. Fuqia e mendjes, duke ngritur mes këtyre koncepteve më vete me karakter të përgjithshëm marrëdhënie me miratim ose mosmiratim, formëson mocione të reja. Një pjesë e këtyre mocioneve bëhen mocione krejt të qarta që fryma mundet t'i konceptojë drejtpërsëdrejti. Kurse konceptimi i një pjese tjetër i lihet gjetjes së termit të mesëm. 3. Në përfundim të këtij abstragimi, fryma fiton "premisat lidhur me përvojën"

¹¹¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 197, 209-210; shih *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâni-je*, 169-170; *Ujûnu'l-hikme*, 41-42; *et-Ta'likât*, 57, 64.

në mënyrë të tillë që këto mocione le të jenë pozitive apo negative, pozitive me kusht apo negative pa kusht, kontradiktore pozitive apo negative, mund të nxjerrin përfundimin se një çfarëdo predikat, për nga ekzistenca, i duhet vazhdimisht subjektit. Gjithashtu mund të arrijnë në opinionin se mes subjektit dhe predikatit ka një marrëdhënie (raport) jorastësor, se natyra e subjektit e kërkon ose jo këtë predikat. Kështu, këto mocione, sipas Avicenës, bëhen informacione kategorike të përfutuara prej shqisave dhe mendjes. 4. Më në fund, fryma, me anë të shqisave, përfton informacione, drejtësia e të cilave duhet pranuar si rrjedhojë e të qenit informacione të nivelit "të përcjella duke u dëshmuar gojë më gojë".¹¹²

Sipas Avicenës, fryma apo fuqia e mendjes, pas përfundimit të informacioneve të sipërpërmendura me rrugën e shqisave, për t'i njohur sërish këto, nuk ka më nevojë për shqisat. Pas kësaj, ajo kthehet në qenien (individualitetin) e vet. Po që se njëra prej fuqive të njohjes ndiesore (shqisore) bëhet pengesë për frymën si rrjedhojë e një shkakut çfarëdo, fryma e largon (pengon) atë prej funksionit të saj specifik; në se jo, fryma, pasi të ketë përfutur fundamentet e para të koncepteve dhe mocioneve, nuk ndien nevojë për fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore). Vetëm se disa herë e në disa kushte, fuqia e mendjes (fryma), duke u kthyer nga fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore) në fuqitë e imagjinatës dhe përfytyrimit, mund t'i lindë edhe një herë nevoja për t'i përdorur veçanërisht këto. Kjo situatë mund të krijohet që fuqia e mendjes të përftojë fundamentet ende të papërfutuara ose që informacioni që kërkohet të mësohet, me ndihmën e fuqive të imagjinatës dhe përfytyrimit të zejë vend mirë në të. Ndërkaq, kthimi i fuqisë së mendjes kah fuqitë e njohjes

¹¹² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 197; shih *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 87-88; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 341-364.

ndiesore (shqisore) bëhet në fillimet (e jetës së frymës - përkth.), kurse më vonë, shumë pak. Sipas Avicenës, pasi fryma njerëzore maturohet e fuqizohet, mbetet, në kuptimin e vërtetë të fjalës, vetëm për vetëm me aktet e veta. Ja, pra, orientimi i frymës në këtë nivel kah fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore), e pengon atë nga funksioni i vet specifik. Kjo gjendje e frymës, sipas Avicenës, mund t'i përngjasë nevojës së një njeriu që kërkon të shkojë diku, për kafshë ose mjet transporti. Nevoja për kafshë apo mjet transporti, eliminohet pas arritjes në destinacion. Atëherë, këta nuk janë më nevojë, por nisin të bëhen shqetësim. Kështu është edhe puna e frymës me fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore). Në fillim fryma ndien nevojë për to, por, pasi të fitojë maturimin e individualitetit të vet, këto forca nisin të bëhen pengesë e shqetësim për frymën e ta pengojnë për të kryer punët që ia kërkon maturimi (përsosja).¹¹³

Pas këtyre shpjegimeve, le të përpiqemi të shohim se njohja e fuqisë së mendjes me çfarë rrugësh realizohet.

c. Mendimi dhe intuita

Sipas Avicenës, njohja e gjësë që është bërë objekt i njohjes së fuqisë së mendjes, bëhet me rrugën e mendimit (procesit të të menduarit) dhe të parandjenjës. Mendimi, që ka kuptimin e abstragimit, siç u shpjegua më lart, domethënë të bashkimit më një dhe ndarjes nga njëra-tjetra të trajtave dhe kuptimeve të ardhura prej fuqive ndiesore (shqisore), është puna që bën fuqia ideatuese. Kjo fuqi që është e njëjtë me fuqinë e imagjinatës, kur përdoret nga ana e fuqisë së mendjes, merr emrin

¹¹³ Ibn Sînâ, *po aty*, 198.

"fuqi ideatuese" (*mufekkiye*). Ja, pra, në këtë kontekst, të mendosh, sipas Avicenës, do të thotë të përpiqesh për të gjetur "faktorin e mesëm" që është objekt i informacionit mendor (racional) e të ngjashëm me të. Sepse fuqia e mendjes (fryma) mund të shkojë nga e njohura në të panjohurën vetëm duke gjetur faktorin e mesëm. Nisur nga kjo, sapo që njeriu të dojë të dijë diçka, kërkon të arrijë në informacionin e gjësë që desh të dijë duke formuar, nga konceptet dhe mocionet që ndodhen të gatshme në mendje, mocione të reja që quhen "shkencore" (*ilmî*), "hipotetike" (*dhannî*), "praktike" (*vad'î*) dhe "e dhënë" (*teslîmî*). Por ç'e do se kjo dëshirë apo kërkesë që do të thotë "mendim", mund të mos realizohet çdo herë. Në këto kushte, të mendosh nuk do të thotë të duash të dish, por të duash të gjesh "faktorin e mesëm". Dija është e mundur vetëm duke gjetur faktorin e mesëm. Për të gjetur faktorin e mesëm me rrugën e mendimit që nuk jep përfundim çdo herë, duhet përpjekur shumë. Atëherë mund të thuhet se, për të gjetur faktorin e mesëm, mendimi është i domosdoshëm, por jo i mjaftueshëm. Pikërisht në këtë pikë Avicena thotë se faktorin e mesëm ia jep fuqisë së mendjes një fundament që ndodhet jashtë frymës.¹¹⁴ Ky fundament për të cilin bën fjalë Avicena, siç u trajtua në pjesën e dytë, është Mendja Aktive e cila, në të njëjtën kohë, është edhe fundamenti i ekzistencës së frymës.¹¹⁵ Me që të dish, do të thotë të gjesh faktorin e mesëm e me që kjo është e mundur vetëm me ndriçimin e Mendjes Aktive, të gjitha veprimet e të menduarit janë veprimtari përgatitore për frymën që të marrë dritën që ka

¹¹⁴ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 357-368; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 199 (359), 231 (467).

¹¹⁵ Ibn Sînâ, *Mebbath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 169.

për të ardhur nga kjo Mendje.¹¹⁶ Në të vërtetë, fryma mundet t'i gjejë faktorët e mesëm edhe pa u menduar, vetëm duke marrë ndriçimin e Mendjes Aktive (emetimin hyjnor). Vetëm se ndodhja e frymës së bashku me trupin e bën të domosdoshëm të menduarit për marrjen e ndriçimit të Mendjes Aktive. Nisur nga kjo, pengesa në komunikimin e frymës me Mendjen Aktive është vetë fryma e jo Mendja Aktive. Kjo pengesë, pra rrjedh prej të qenit bashkë të frymës me trupin. Sipas Avicenës, fryma mund ta kapërcejë këtë pengesë për të komunikuar me Mendjen Aktive me të menduar që ka kuptimin e lutjes ndaj Saj. Po qe se fryma nuk arrin dot të komunikojë me Mendjen Aktive, kjo ndodh për shkak të fëlliqjes së saj si pasojë e ndodhjes bashkë me trupin dhe të dobësisë së edukimit. Në këto kushte, që fryma të mund të komunikojë me Mendjen Aktive rreth një çështjeje të caktuar, është e domosdoshme që të mendojë shumë gjatë mbi atë çështje. Sa më i gjatë të jetë mendimi i frymës mbi një çështje, aq më e lehtë bëhet gjetja e faktorëve të mesëm lidhur me atë çështje. Sipas kësaj, fuqia e mendimit është fuqia e njohjes, fuqia e kërkesës për dije.¹¹⁷

Sipas Avicenës, një tjetër rrugë e dijes është intuita. Sipas tij, aftësitë e njerëzve lidhur me njohjen dhe mësimin e gjësë që bëhet objekt i njohjes, janë të ndryshme. Tek disa njerëz, aftësia e konceptimit të një gjëje paraqitet e zhvilluar në nivel të lartë. Sepse aftësia e tyre për të ditur para se të dijnë praktikisht, është tepër e fuqishme. Sipas Avicenës, kjo aftësi e fuqishme tek njerëzit për të ditur dhe mësuar është intuita. Ashtu siç është mendimi gjetje e faktorit të mesëm, po ashtu edhe intuita, gjetje e faktorit të mesëm është. Siç u pa, sipas tij, intuita është

¹¹⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 208; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 378; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 239 (499).

¹¹⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 202 (364), 231 (467), 232 (468).

nxjerrja e informacionit për të panjohurën nga e njohura. Vetëm se intuita është ndodhja e faktorit të mesëm të fryma për një çast, pa u menduar. Ndodhja e faktorit të mesëm të fryma, domethënë konceptimi i saj nga ana e fuqisë së mendjes, ashtu siç mund të bëjë që kërkesa për të ditur të mund të shfaqet menjëherë pas saj, pa filluar mendimin, ashtu edhe mund të bëjë që faktori i mesëm e të ngjashme të vijnë në fuqinë e mendjes pa pasur ndonjë ide apo kërkesë për këtë. Me që të dish, sipas Avicenës, do të thotë që të marrësh informacion prej Mendjes Aktive duke ngritur komunikim me të, edhe intuita duhet të jetë ngritja e një lloj komunikimi me Mendjen Aktive pa u menduar.¹¹⁸ Sipas Avicenës, aftësia intuitive e disa njerëzve është aq e fuqishme sa, për të ngritur komunikim me Mendjen Aktive, të mos kenë nevojë për ndonjë përpjekje të madhe. Kjo aftësi e tyre, e ardhur nga krijimi (e bashkëlindur), është si një aftësi e dytë e fituar më pas. Këta njerëz që ndodhen në shkallaren më të lartë të aftësisë së nevojshme për intuitë, janë sikur çdo gjë e dinë vetvetiu. Sipas tij, kësaj aftësie të ardhur nga krijimi (natyra) të mendjes në gjendje fuqie, duhet t'i thuhet "mendje e shenjtë". Kjo aftësi intuitive e nivelit më të lartë, e cila nuk i bie në pjesë çdo njeriu, është e llojit "mendje-dhunti". Në të vërtetë, një pjesë e këtyre informacioneve të "Shpirtit të Shenjtë" që është Mendja Aktive, ashtu siç u prek edhe më parë, mund të vijnë në fuqinë e imagjinatës si rrjedhojë e të qenit të frymës e fuqishme në qenien e vet dhe e marrjes nën kontroll, nga ana e saj, të fuqive që realizohen në saje të trupit. Pastaj, fuqia e imagjinatës i imagjinon këta si trajta imagjinare që dëgjohen, shihen e preken.

¹¹⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 219; *Risâle fî'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 369; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 231 (467).

Sipas Avicenës, intuita mendore (racionale) e sipërpërmendur nuk duhet parë si e pamundur. Sipas tij, fakti që fuqia e mendjes ka arritur të gjërat që janë bërë objekt njohjeje duke fituar faktorin e mesëm te analogjia, tregon se intuita është e vërtetë. Atëherë, themi se tek faktori i mesëm në analogji disa herë arrihet me intuitë. Në këto kushte, intuita është gjetja e faktorit të mesëm nga fuqia e mendjes në veten e saj. Sipas tij, niveli i aftësisë intuitive të frymës është "zgjuarësia" (*zeka'*). Kurse "kapaciteti" (*dhihn*), domethënë aftësia marrëse, është fuqia që e përgatit frymën për të fituar (përftuar) informacion, njohuri.¹¹⁹ Sipas kësaj, termi "kapacitet" merr të njëjtin kuptim me fuqinë e mendjes, domethënë është po ajo. Ndërsa "faktorin e mesëm" që kërkon njohjen, është informacioni i hapur që, duke u nisur nga ekzistenca apo mosegzistenca e një gjëje, na mundëson të japim konkluzion mbi të duke dhënë mocion në formën "kjo është apo nuk është kështu". Shkurt, faktori i mesëm është shkaku i konkluzionit që e përmban mocionin.¹²⁰ Faktori i mesëm i cili, në kuptim të vërtetë, është objekt i njohjes, disa herë mund të përftohet edhe me mësimin e dhënë nga dikush tjetër. Vetëm se, sipas Avicenës, po t'i hyhet analizës, do të shihet se edhe fundamentet e mësuesit do të mbështeten, më në fund, në intuitën e dhënë prej kompetentit duke u bërë deduksion atyre që kërkojnë të mësojnë. Sipas tij, në këto kushte, çdo informacion i ri mbështetet në një intuitë. Atëherë, sipas Avicenës, është e mundur që një njeri, pa kaluar nëpër një proces arsimimi dhe edukimi, të parandjejë një të vërtetë dhe, duke bërë një analogji në mendjen e vet, ta parashikojë rezultatin e saj.

¹¹⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, 219; *Kitâbu'n-Nexhât*, 123.

¹²⁰ Ibn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, I, 485-488.

Në lidhje me përfitim të informacionit me rrugën e intuitës, njerëzit ndryshojnë nga njëri-tjetri si për nga sasia e këtij informacioni, ashtu edhe për nga cilësia e tij. Për nga sasia, disa mund të kenë shumë intuitë për faktorët e mesëm, kurse për nga cilësia, disa njerëz mund ta realizojnë intuitën në kohën më të shkurtër. Sipas Avicenes, ndryshimet e tilla lidhur me intuitën nuk mund të futen nën një përkufizim. Nisur nga kjo, niveli i përparuar i intuitës mund të ngjitet gjer në mundësinë për të mbetur i kënaqur me çdo lloj mësimi dhe mendimi. Atëherë, intuita mund të jetë e shumtë ose e paktë. Ashtu siç ana e paktë mund të shkojë gjer te personi që nuk ka intuitë në asnjë çështje, duhet që edhe ata që kanë shumë intuitë, të shkojnë, pothuajse në çdo çështje ose, më e pakta, në shumicën e çështjeve dhe në kohën më të shkurtër, gjer te personi që zotëron intuitë. Në këto kushte, sipas Avicenes, është e mundur që fryma e një personi çfarëdo të jetë "e zgjedhur" dhe "e moralshme", veçanërisht që ajo, si rrjedhojë e ngritjes së komunikimit në nivel të lartë me Mendjen Aktive, të ndodhet në epiqendrën e ndriçimit intuitiv. Personi që zotëron një intuitë të tillë, ka mundësi që të marrë për çdo çështje informacion nga Mendja Aktive çdo çast që të dojë dhe menjëherë, në një mënyrë që informacioni të përmbajë faktorë të mesëm jo të imituar dhe që ky informacion të mbresohet në frymën e tij. Sipas Avicenes, informacioni i përftuar për një çështje me rrugën e "shkaqeve" e të "imitimit", nuk është informacion "kategorik".¹²¹ Sipas tij, marrja nga informacioni e cilësisë "kategorike" bëhet me ndodhjen e faktorit të mesëm tek fryma dhe konceptimin e tij. Kthimi i këtij informacioni tek fryma në gjendje shprehje, është "vëzhgim". Me që me informacionin

¹²¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 219-220; *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 122-123; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 370; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 231 (476).

në nivel vëzhgimi, njohësi me të njohurin vijnë sy më sy, mes tyre nuk mund të hyjnë të tjerë. Megjithëse në vëzhgim ndodhet faktori i mesëm, duket sikur për atë nuk ndihet nevojë. Kurse në informacionin kategorik duket pjesërisht edhe ndihma e fuqisë së imagjinatës.¹²² Sipas Avicenës, niveli më i përparuar i intuitës për të cilën bëhet fjalë këtu, është një pjesë (fragment) i profetësisë, ndoshta më e larta e fuqive profetike. Ai sqaron se do të ishte me vend që kjo të quhej "fuqi e shenjtë". Për frymën që zotëron këtë nivel të fuqisë së mendjes që u përket vetëm të dërguarve të Zotit, disa herë ai thotë "shpirt i shenjtë" dhe "fuqi fryme e shenjtë" dhe për këtë veçori të frymës, thotë edhe "e shenjtëruar". Po kështu, sipas Avicenës, në ajetin kur'anor "*... e vaji i tij ndriçon pothuajse edhe pa e prekur zjarri. Ai është dritë mbë dritë!*" (en-Nûr: 35), aludohet për fuqinë mendore të shenjtë të Profetit dhe për Mendjen Aktive.¹²³ Kurse në ajetet kur'anore "*... të mësoi çka nuk dije.*" (en-Nisa': 113), "*Po kështu, Ne të zbuluam (reveluam) ty një shpirt kur ti nuk e dije se ç'ishte libri dhe besimi...*" (esh-Shura': 52), "*Dhe do të ta lexojmë (Kur'anin) e nuk do ta harrosh.*" (el-A'la: 6) e në të tjera të ngjashme me këto, aludohet për faktin që fryma e Profetit që s'dinte shkrim e këndim, u shenjtërua, që atij, pa kaluar nëpër një proces arsimimi, iu dha informacion mbi Zotin dhe gjithësinë me anë të Shpirtit që është Mendja Aktive.¹²⁴

Avicena, mocionet intuitive që i shprehu me termin "intuitivitet" (hadsijjât), i konsideron nga klasa e mocioneve "a posteriori" (*texhrubî*), pra, që janë rrjedhojë e përvojës, eksperiencës. Fundamenti i konkluzionit të këto mocione është intuita e fuqishme e mendjes. Kjo

¹²² Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 123 (6), 217 (413).

¹²³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 365-367; *Risâle fi'l-Fiil ve'l-infiâl ve aksâmihimâ*, 3-4.

¹²⁴ Ibn Sînâ, *Risâle fi'l-Fiil ve'l-infiâl ve aksâmihimâ*, 3-4; el-A'la, 98.

intuitë e eleminon dyshimin tek fryma dhe kapaciteti mendor (*dhîbn*) e pranon konkluzionin e dhënë nga intuita. Nëse një njeri nuk e pranon informacionin e përfutur me rrugë intuitive, kjo mund të ndodhë për shkak të mosvlerësimit të mirë të asaj çka fuqia e intuitës e quan të domosdoshme ose për shkak të mosshqyrtimit të informacionit të dhënë nga intuita. Sipas Avicenës, një njeri i tillë nuk e pranon intuitën duke e nënvleftësuar atë. Për shembull, ne, duke vërejtur ndryshimet që pëson hëna, e kuptojmë me intuitë se ajo e merr dritën prej diellit. Ja, pra, një njeri i tillë, i cili nuk mundet ta shqyrtojë një të vërtetë të tillë, nuk e pranon se hëna e merr dritën nga dielli.¹²⁵ Si përfundim, të njohësh në nivel mendor (racional), do të thotë të gësh faktorin e mesëm që ka kuptimin e lidhjes mes dy gjërave ose dy dukurive. Dhe kjo realizohet si përfundim i komunikimit me Mendjen Aktive me rrugën e mendimit ose të intuitës. Nisur nga kjo, mendimi bëhet intuitë që krijohet brenda një kohe të caktuar.

Dhe tani, pas shqyrtimit të njohjes në aspektin e saj të frymës njerëzore, mund të kalojmë në shqyrtimin e Mendjes Aktive.

d. Mendja Aktive

Shkaku që e ka çuar Avicenën, në çështjen e përfuturit të informacionit mendor (racional), ta shohë të pamjaftueshëm frymën njerëzore në vetvete e të pranojë, jashtë frymës, ekzistencën e një elementi që e quajti Mendje Aktive si një qenie, kjo, subjektive, jolëndore, është konstrukti (përbërja) i qenies së vetë frymës njerë-

¹²⁵ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, I, 348; *Kitâbu'n-Nexbât*, 123.

zore. Sipas tij, tri veçoritë e frymës, të cilat do t'i shqyrtojmë tani në mënyrë të detajuar, e kërkojnë (e bëjnë të domosdoshme) ekzistencën e Mendjes Aktive.

(1) Shkaku i parë që e çon Avicenën në ekzistencën e Mendjes Aktive, është qenia e frymës një element (intelektual) që mendon, gjykon në potencë. Sipas tij, është një e vërtetë krejt e hapur që fryma njerëzore, pasi ndodhet në fillim, për nga ekzistenca, në gjendje fuqie, më pas bëhet një element që di, njeh praktikisht. Në këto kushte, si rregull i përgjithshëm, duhet të gjendet një shkak "aktiv, praktik" i çdo gjëje që kalon nga gjendja potenciale në atë praktike, aktive, që e kalon atë gjë nga potencia në veprim. Si domosdoshmëri e këtij rregulli, është një shkak që, lidhur me informacionet racionale, duke i dhënë frymës njerëzore informacione racionale, e nxjerr atë nga potencia në veprim. Ky shkak, pra, është shkaku që e kalon frymën nga gjendja si fuqi në gjendje vepruese. Atëherë themi se ky shkak duhet të jetë "mendja në gjendje aktive" që zotëron fundamentet e informacioneve racionale. Marrëdhënien mes frymëve njerëzore dhe kësaj mendjeje aktive, Avicena, ashtu si edhe Farabiu, e përngjason me marrëdhënien mes rrezeve diellore dhe shqisës së të parit. Ashtu siç dielli shihet vetë dhe i sjell trupat në gjendje që të shihen, po ashtu edhe Mendja Aktive njihet vetë në nivel mendor (racional), kurse gjërat e tjera, me ndriçimin e saj. Nisur nga kjo, sipas Avicenës, dukuria e abstragimit, për të cilën u fol më lart, me ndriçimin e kësaj Mendjeje realizohet. Pasi fuqia mendore teorike "informohet" për trajtat që ndodhen në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit dhe mbi to "lind" drita e Mendjes Aktive, këto trajta kthehen në gjendje abstrakte duke u zhveshur prej lëndës dhe veçorive lëndore e zenë vend mirë në mendje. Sipas tij, me këtë abstragim nuk duhet kuptuar se trajtat në fuqinë e përfyty-

rimin kalojnë në fuqinë e mendjes identikisht dhe s'duhet thënë që këto trajta kanë parashtruar (ofruar) kuptimin që e zotërojnë ato vetë. Kurse "kuptimi" që është objekt i njohjes së fuqisë së mendjes, është një kuptim abstrakt në vetvete. Kjo do të thotë, sipas Avicenës, se trajtat që ndodhen në fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit, nuk janë të mjaftueshme për ta kaluar fuqinë e mendjes nga potencia në praktikë. Sipas kësaj, kuptimi i ndriçimit të Mendjes Aktive është përgatitja e "leximit" të trajtave që ndodhen në fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit, përgatitja e frymës në atë mënyrë që të jetë në gjendje të marrë emetimin, domethënë kuptimin abstrakt që do të vijë prej Saj. Pasi, si rezultat i ndriçimit të Mendjes Aktive, të lindë një lloj marrëdhënieje mes trajtës abstrakte dhe frymës, në fuqinë e mendjes, nga Mendja Aktive, del në shesh diçka që, nga një aspekt, i përngjan "llojit" të trajtës dhe, nga një aspekt tjetër, nuk i përngjan "llojit" të saj. Me të vërtetë, veprimet (ndikimet) e shkaktuara mbi shqisën e të parit nga trupat e ndriçuar me anë të një burimi drite, nuk burojnë të tëra prej vetë trupit. Veçanërisht, ndikimi (vepra) e ardhur nga trupi në shqisat si rezultat i ndriçimit, për nga ekzistenca, nuk është identike me trajtën e trupit; e kundërta, në fuqinë e shqisës që ndodhet e ekspozuar ndaj këtij ndikimi, del në shesh një gjë tjetër që i përngjet trajtës së trupit. Në këto kushte, sipas Avicenës, "trajtat racionale në potencë" nuk janë vetë trajtat e përfytyruara, por gjëra të marra prej tyre e të menduara praktikisht. Ashtu siç ndodh në dukurinë e përceptimit të trajtës së një trupit, sapo që fuqia e mendjes të informohet për trajtat që ndodhen në fuqinë e përfytyrimit e t'ia ekspozojë veten ndriçimit të Mendjes Aktive, mundet ta njohë kuptimin abstrakt që e përm-

bajnë trajtat e përfytyruara.¹²⁶ Në këto kushte, Mendja Aktive i përfton frymës njerëzore shprehinë e abstragimit që do të thotë njohje e "kuptimeve të përgjithshme". Siç dihet, në metafizikën e Avicenës të gjitha Mendjet Qiellore zotërojnë veçorinë e "aktives". Ndërkaq, me "Mendjen Aktive" bëhet fjalë për Mendjen Qiellore që është më e afërta për frymën njerëzore. Marrja prej saj e atributit "aktive", të qenët e saj në vetvete veç prej lëndës dhe nxjerrja prej saj e frymëve njerëzore, duke i ndriçuar, nga potencia në praktikë, kanë të bëjnë me atë që ajo është gjithmonë "aktive".¹²⁷ Mendja Aktive, për ekzistencën e të cilës aludohet në Kur'an me termin "zjarr" në ajetin-argument "... e vaji i tij ndriçon pothuajse edhe pa e prekur zjarri. Ai është dritë mbë dritë!" (en-Nûr: 35), ashtu siç e prekëm më sipër me rastin e shpjegimit të "intuitës racionale", është një element (esencial) i cili, duke e ndriçuar frymën njerëzore, i jep asaj mundësinë për të bërë metafizikë, duke e afruar, kështu, tek Zoti.¹²⁸ Kjo Mendje, e quajtur disa herë nga Avicena "kalemi qëndisës" ose "tabela e kujtesës", në fe është qenia e emërtuar "engjëlli i zbulesës (revelacionit)" që ia solli Profetit fjalën e Zotit.¹²⁹ Në këto kushte, sipas botëkuptimit të Avicenës, Mendja Aktive është edhe shkaku i ekzistencës së frymës njerëzore, edhe, siç do të shqyrtohet në pjesën e dytë, shkaku i "aftësisë njohëse" të saj. Kjo pikëpamje që, sipas Avicenës, pretendon se përftimi i informacionit të vërtetë bëhet si rezultat i ngritjes së ko-

¹²⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 208-209; *Kitâbu'n-Nexbât*, 231; *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 111-113; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 176-177; *Ujûnu'l-hikme*, 43; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 229.

¹²⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 98, 102; *el-Hudûd*, 241.

¹²⁸ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 367; *Ithbâti'n-nubuuvât*, 52; Hajj b. Jekdhân, 335.

¹²⁹ Ibn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arshijje*, 30; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 229; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 197.

munikimit me Mendjen Aktive, është pikëpamja e iluministëve ose e lindorëve (*el-mashrikijjun*). Sipas kësaj pikëpamjeje, në se fryma fiton shprehinë për të ngritur komunikim me Mendjen Aktive dhe nuk përballet me ndonjë pengesë, ia ekspozon veten dritës së saj kur të dojë vetë. Sepse në këtë komunikim nuk bëhet fjalë për ndonjë koprraci nga ana e Mendjes Aktive; e kundërta, bëhet fjalë për vetëprivimin e frymës prej kësaj drite duke u orientuar kah gjëra të tjera.¹³⁰ Mendjen Aktive, të cilën e konsideron si burim të informacionit (dijes) së vërtetë, Avicena na e përshkruan kështu: Ajo është thjesht Mendje dhe krejt e kulluar. Sa më shumë që t'i afroresh asaj, aq më shumë të shtohet dëshira për t'iu afruar; me shtimin e kësaj dëshirës shtohet edhe dëshira për të qenë bashkë me të. Burimi i kësaj dëshirë është se ne jemi të një lloji me të dhe dëshira që, në saje të dritës me të cilën na ndriçon ajo, të kalojmë nga potencia në veprim e të ngjitemi nga niveli i mangët në nivel të përsosur. Dhënia (emetimi) e dritës i takon asaj, kurse marrja, neve. Asaj i takon të na kalojë nga potencia në praktikë, kurse neve, ta pranojmë ndikimin dhe veprimin e saj mbi ne. Asaj i takon të shfaqë afërsi ndaj nesh dhe të prezantohet, kurse neve, t'i përgjigjemi asaj afërsie dhe ta njohim. Emri i saj është "I Gjallë e i Zgjuar" (Hajj b. Jekdhân). Emërtimi "Hajj" ka kuptimin se prej saj kanë dalë qeniet që e kanë pasuar atë, kurse "Ibn Jekdhân" quhet se ekzistencën e ka prej një qenieje tjetër. Puna e saj është që ta mendojë Zotin që i ka dhënë ekzistencë asaj si dhe gjithë dijen për ekzistencën.¹³¹

¹³⁰ Ibn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ Havâshi Kitâbi'n-Nefs*, 95; për përmbledhjen e debeteve mbi pikëpamjen *isbrâk*, *meshrik* dhe *hikme meshrikijje* të Avicenës, shih Zejneb Mahmûd el-Hudejrî, *Ibn Sînâ ve Telâmidbubu'l-lâtin*, 53-75.

¹³¹ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 323-324.

Pas shqyrtimit të shkakut të parë që e ka çuar Avicenën në ekzistencën e Mendjes Aktive dhe pas shqyrtimit të kësaj Mendjeje, të kalojmë te shkakut i dytë.

(2) Sipas Avicenës, shkakut i dytë që e bën të domosdoshëm ekzistencën e Mendjes Aktive, janë "fundamentet krejt të hapura të logjikës dhe përfitim i informacionit me induksion" si dhe formimi i "besimit" (sigurisë) mbi drejtësinë (vërtetësinë) e këtij informacioni. Sipas tij, fryma njerëzore vetëm për vetëm as mundet t'i kapë fundamentet e logjikës, as dhe mund të jetë i sigurtë çdo herë për saktësinë (eficiencën) e informacioneve të fituara me anën e induksionit. Atëherë, është Mendja Aktive që i jep frymës njerëzore fundamentet ku mbëshetet procesi i mendimit dhe gjykimit. Sepse, sipas tij, informacionet e fituara me rrugën e shqisave e të provës nuk përmbajnë domosdoshmëri. Fundamentet e logjikës që përbëjnë themel për mendimin, vijnë (emetohen) prej Mendjes Aktive pa mbetur nevojë për argument dhe provë. Edhe informacioni kategorik, i përftuar si rezultat i koncepteve dhe mocioneve, me anë të ndriçimit të kësaj Mendjeje bëhet.¹³²

(3) Shkakut i tretë që e ka çuar Avicenën në ekzistencën e Mendjes Aktive, është mbetja e gjërave që janë objekt i njohjes të fuqisë së mendjes, pas njohjes, të fshehura në ruajtje tek fryma. Siç u pa edhe më lart, trajta e njohur prej fuqive të njohjes së jashtme, mbetet e fshehur në ruajtje në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit. Kur fryma heq dorë nga njohja e saj me anë të shqisave, ajo ruhet në këtë fuqi. Po kështu, edhe trajtat e prodhuara prej fuqisë së imagjinatës, këtu ruhen. Ndërkaq, sipas Avicenës, ruajtja e trajtës në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit nuk do të thotë se ajo është njohur.

¹³² Ibn Sînâ, *Mebath anil-kuvâ'n-nefsâniyye*, 176-177; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 99.

Sepse njohja e një trajte dhe ruajtja e saj në fuqinë e përfytyrimit e të projektimit janë gjëra të ndryshme nga njëra-tjetra. Të njohësh një trajtë, në një aspekt, do të thotë të japësh "konkluzion" mbi të. Nisur nga kjo, sapo që njëra prej të dyjave, mendja (fryma) ose fuqia iluzive të duan ta njohin atë trajtë, e gjejnë gati në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit. Po që se këto të dyja nuk e gjejnë trajtën në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit, mund ta sjellin atë në fuqinë e përfytyrimit dhe projektimit pasi ta njohin atë përsëpari, ashtu siç u tregua edhe më parë, me rrugën e kujtesës së vullnetshme ose me anë të fuqive të njohjes së jashtme. Sipas Avicenës, po që se trajtat e përfytyruara nuk do të njiheshin në këtë mënyrë përsëdyti, çdo frymë, detyrimisht, do të binte në dyshim në se trajta që pati njohur një herë e, pastaj, e pati harruar, ekziston apo jo në potencë apo praktikisht dhe në se do të mund ta njohë përsëri apo jo. Në këto kushte, sipas Avicenës, për njohjen përsëpari, kur të jetë e nevojshme, të trajtave fragmentare, në trup është krijuar një organ i veçantë përkatës për secilën fuqi të njohjes ndiesore (shqisore). Mes këtyre ka nga një fuqi që ruan edhe trajtat, edhe kuptimet e tyre. Disa herë fuqia iluzive mund t'i harrojë ato edhe pse i pati njohur më parë. Sepse kjo është një fuqi që jep konkluzione e jo i ruan trajtat dhe kuptimet. Kjo fuqi, ashtu siç ndodh që t'i lexojë trajtat dhe kuptimet brenda fuqive ku ruhen, ashtu edhe, disa herë, mund të heqë dorë prej tyre. Pas trajtimit të shkurtër të gjendjes së fuqive të njohjes ndiesore (shqisore), Avicena kalon në shpjegime lidhur me gjendjen e fuqisë së mendjes dhe të koncepteve të njohura prej saj dhe vihet të shqyrtojë se si i njohu fuqia e mendjes për të dytën herë këto koncepte dhe se ku i ruajti ato. Sipas tij, lidhur me këtë çështje, mund të bëhet fjalë për tri mundësi:

(a) Këto informacione mendore (racionale) mund të ndodhen praktikisht në fuqinë e mendjes dhe, atëherë, do të thotë që fuqia e mendjes i njeh këto praktikisht. Po kështu, këto informacione mund të jenë të fshehura, për t'u njohur përsëdyti, tek vetë fryma, ose në një organ trupor. E para, këto trajta nuk mund të ndodhen të fshehura në ndonjë vend të trupit. Sepse, sipas tij, as ndërtimi i trupit është i përshtatshëm për këtë gjë, as edhe këto informacione janë një gjë materiale (trupore). Në se mendohet marrëdhënia e tyre me trupin, ato pushojnë së qeni trajta mendore (racionale).

(b) Si një mundësi e dytë, mund të mendohet që çdo trajtë mendore (racionale) ka një ekzistencë të jashtme në vetvete dhe, secila prej tyre qëndron si një lloj më vete. Domethënë, mund të mendohet që çdo koncept i përgjithshëm ka një ekzistencë të jashtme dhe se fuqia e mendjes disa herë i sheh ato e, disa herë, ua kthen shpinën. Sipas kësaj mundësie, kur fuqia e mendjes drejtohet kah to, ato zenë vend në mendje, kurse kur ua kthen shpinën, fshihen. Në këto kushte, mes frymës dhe trajtave mendore (racionale) krijohet një lidhje mekanike si marrëdhënie. Atëherë, dukja e trajtave tek fryma, që do të thotë njohje e tyre, ndryshon sipas raporteve të frymës me trajtat.

(c) Sipas mundësisë së tretë, të menduar prej Avicenës, Mendja Aktive ia jep frymës trajtat mendore (racionale) një e nga një sipas punës dhe kërkesës së saj. Sapo që fryma t'i heqë sytë prej saj, emetimi i informacionit ndërpritet. Kur njohja e trajtës racionale bëhet në mënyrë të tillë, që një trajtë e njohur të njihet përsëdyti, nuk është nevoja që ajo të mësohet çdo radhë, domethënë të arrihet tek ajo me rrugën e mendimit.

Sipas Avicenës, marrëdhënia mes trajtave mendore (racionale) dhe frymës bëhet sipas mundësisë së tretë.

Sepse nuk mund të thuhet se trajta racionale u gjend praktikisht tek fryma e fuqia e mendjes nuk e njohu. Sipas tij, të thuash "njohje" e trajtës racionale, do të thotë që ajo të ndodhet praktikisht tek fryma. Këto trajta nuk mund të jenë të fshehura (të ruajtura) tek fryma apo trupi. Fshehja e trajtës tek fryma, do të thotë interesim i frymës për të dhe njohje e saj. Kurse gjendja e fuqisë së përfytyrimit dhe projektimit si dhe e fuqisë së ngulitjes dhe kujtesës nuk është e tillë. Këto vetëm i fshehin në ruajtje trajtat dhe kuptimet që ndodhen tek to, kurse njohja e tyre u përket fuqive të tjera. Për rrjedhojë, ndodhja në një vend e trajtës së përfytyruar dhe e kuptimit të kujtuar nuk ka kuptimin e njohjes së tyre. Me të vërtetë, fakti që trajtat e njohura prej fuqive të njohjes së jashtme ndodhen në trupa ose në një gjë trupore (materiale), nuk do të thotë se ato janë njohur nga ana e trupit. E kundërta, njohja, për nga zotërimi i fuqisë njohëse, i përket gjësë që ka për veçori një lloj natyralizimi me trajtën e njohur. Shpjegimi në formën "ruajtja në fuqitë e projektimit e të ngulitjes e trajtave dhe kuptimeve të njohura prej fuqive të njohjes së jashtme", nuk është për fuqinë e mendjes por për procesin e njohjes. Po kështu, këto trajta, për nga ekzistenca, nuk janë gjëra me një ekzistencë të jashtme në vetvete.

Në këto kushte, sipas Avicenës, "të mësosh dhe të njohësh" do të thotë që, për të fituar fundamentet e mendimit, të kërkosh aftësinë për të ngritur një komunikim të plotë me Mendjen Aktive. Me ndërmjetësimin e fuqisë së mendimit (gjkimit), trajtat mendore (racionale) emetohen prej këtyre fundamenteve për tek fryma në gjendje mocionesh. Atëherë, e vërteta e njohjes është kjo: Sapo që gjëja që kërkohet të njihet e që ndodhet së bashku me trajtën e saj, vjen në mendje, edhe frymës i vjen, nga Mendja Aktive, fuqia për të bërë abstragim e,

pas kësaj, për të ngritur mocion. Po që se fryma heq dorë nga ky komunikim dhe ia kthen shpinën emetimit që i vjen prej mendjes Aktive, kthehet në gjendjen e saj të vjetër, në trajtën mendore (racionale) ndodh një gjë e njohur potencialisht afër njohjes praktike. Sipas tij, njohja e parë e trajtës mendore (racionale) i përngjet mjekimit të syrit. Me të vërtetë, pas mjekimit të syrit, ai është në gjendje të shohë mbi trupin që të dojë dhe kur të dojë e ta shohë atë. Kështu është edhe gjendja mes frymës njerëzore dhe trajtave mendore (racionale). Vetëm se, për sa kohë që ato të jenë bashkë me trupin, e kanë të pamundur ta shohin menjëherë ndriçimin e Mendjes Aktive.

Nën dritën e shpjegimeve të bëra më sipër, sipas Avicenës, fakti që një njeri i njeh trajtat racionale, do të thotë që ai mund t'i sjellë ato në mendje kur të dojë. Kuptimi i kësaj është të mund të ngresh komunikim me Mendjen Aktive sapo të duash të përfytyrosh trajtën racionale. Kjo nuk do të thotë që trajta racionale ndodhet gjithmonë në fuqinë e mendjes e që mendja e ka konceptuar atë. Por kuptimi i kësaj nuk është as si gjendja e mëparshme e trajtës racionale kur nuk njihet fare. Sipas Avicenës, të fitosh aftësinë për të ngritur komunikim të llojit "mendje praktike", do të thotë që fryma të fitojë fuqinë për të njohur dhe ditur kur të dojë. Në se fryma mundet të ngrejë komunikim me Mendjen Aktive kur të dojë e të marrë prej tij informacionin mendor (racional), ky informacion është "mendje e fituar". Sipas kësaj, "fuqia për të ngritur komunikim" e fituar prej frymës, është "mendje praktike", kurse të qenët e kësaj veçorie për frymën një "maturim" (përsosje), është "mendje e fituar". Sipas Avicenës, orientimi i frymës kah fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit me qëllim për të përfytyruar trajtat ndiesore (përceptimore), do të thotë shikim kah bota fizike. Ndërkaq, komunikimi i plotë i frymës me Mendjen Aktive

është i mundur vetëm pas ndarjes së saj prej trupit. Përkërisht atëherë fryma, ashtu siç do të preket më tej, do ta shohë bukurinë jolëndore (subjektive, shpirtërore) të botës metafizike dhe do të shijojë kënaqësinë e amshuar.¹³³

e. Nivelet e njohjes mendore (racionale)

Sipas Avicenës, fuqia e mendjes, për nga njohja e trajtave mendore (racionale), ka tre nivele të shprehura me termat "potenciale", "e praktikuar", "praktike dhe e fituar". Tani le të përpiqemi t'i shohim këto nivele.

(1) Niveli i parë i njohjes mendore (racionale) është niveli i "mendjes në potencë" (*bilkuve*), i mendjes lëndore, materiale. Mendja në potencë është aftësia njohëse absolute e frymës. Kjo aftësi e frymës ndodhet pa përjashtim në të gjithë individët e llojit njerëzor. Kjo aftësi e frymës është shkak i largët i ngritjes së komunikimit me Mendjen Aktive. Nisur nga kjo, mendja në potencë është "mendje pësore" (*munfa'il*) në kuptimin se është e ndikuar nga Mendja Aktive. Kësaj mendjeje, për analogji me të qenit e aftë për të marrë çdo trajtë lëndore si rrjedhojë e zotërimit të aftësisë për të njohur çdo trajtë racionale, i thuhet edhe "mendje lëndore, materiale". Vetëm se nga thënia kësaj "mendje lëndore" nuk duhet kuptuar se fryma e njeriut që zotëron këtë mendje, është një element lëndor. Kjo mendje, për të cilën në Kur'an aludohet me termin "llambë" (*mishkât*) (en-Nûr: 35), është aftësia e njohjes absolute, e padalë në gjendje praktike.¹³⁴

¹³³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 216-219; shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 371-377.

¹³⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 39, 186; *Mebath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 168; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *et-Ta'likât 'alâ Havâshi Kitâbi'n-Nefs*, 101; *Kitâbu'n-Necât*, 231; *Ujûnu'l-hikme*, 42; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 364-377.

(2) Niveli i dytë i njohjes racionale është "mendja e praktikuar" (*bi'l-meleke* - a posteriori). Është fitimi nga ana e frymës e fundamenteve të domosdoshme që të mund të fitojë informacionet përkatëse të fushave të ndryshme të ekzistencës. E thënë ndryshe, mësimi nga ana e mendjes i fundamenteve të logjikës me qëllim që të mund të gjykojë e të përkufizojë. Nisur nga kjo, mendja e praktikuar është "një fuqi dhe karakter" që i përfton frymës informacionet e shprehura me termin "maturi të dyta".¹³⁵ Këto fundamente të fituara nga fryma me anë të fuqisë mendore të praktikuar, janë rregullat themelore të logjikës klasike, si "identiteti, përputhshmëria dhe pamundësia e alternativës së tretë", të shprehura me mocionet "e tëra është më e madhe se pjesa", "dy gjëra të barabarta me një të tretë janë të barabarta mes tyre" dhe "e njëjta gjë nuk mund të ndodhet në të njëjtën kohë në dy vende, domethënë nuk mund edhe të ekzistojë, edhe të mos ekzistojë".¹³⁶

Këto mocione që janë fundamente të mendimit e që fryma i fitoi në nivel të mendjes së praktikuar, i njeh vetvetiu, si domosdoshmëri e krijimit (natyrës) së saj, pa bërë asnjë lloj analogjie. Jo vetëm që nuk bie në dyshim për drejtësinë e tyre, nuk e kalon as nëpër vetëdijë se mund të jenë ndryshe. Fryma, si domosdoshmëri e krijimit të saj, e sheh në mënyrë të prerë se niveli i drejtësisë së këtyre mocioneve mbetet gjithmonë i njëjtë. Këto mocione që na sigurojnë besimin në drejtësinë jo të informacioneve (dijeve) të pafituara me rrugë analogjie, prove e induksioni por të atyre të fituara me këto rrugë,

¹³⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, 39; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195-196; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 168; *Kitâbu'n-Nexhât*, 122-123; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 364; *et-Ta'likât*, 140.

¹³⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 40; *Kitâbu'n-Nexhât*, 101; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 168.

çdo frymë mund t'i konceptojë lehtësisht. Fuqia e mendjes, e cila i koncepton këto mocione pa një shkak të jashtëm, vetëm si domosdoshmëri e krijimit të vet, është "mendje e kulluar" (*sarîb* - eksplicite). Konceptimi dhe vërtetimi i përkufizimit (karakterizimit) të këtyre nga ana e fuqisë së mendjes është i njëkohshëm.¹³⁷ Ky nivel i fuqisë së mendjes, së cilës Avicena disa herë i thotë "shkenca e të kuptuarit" (*ilmu'l-firâse*), është mendja e pajisur me rregullat e shkencës së logjikës e cila e ndihmon frymën në diferencimin mes të drejtës dhe të shtrembrës, mes të vërtetës e të asaj që s'është e vërtetë dhe në arritjen e së vërtetës duke nxjerrë të panjohurën nga e njohura.¹³⁸ Sipas Avicenës, mendja e praktikuar së cilës disa herë i thuhet, në analogji me mendjen potenciale, "mendje praktike", i ngjan përpjekjeve të fëmijës në moshën e parë shkollore për të mbajtur lapsin që të mund të shkruajë, për të mësuar tingujt dhe rrokjet, për të njohur fletoren dhe fshirësen. Sipas tij, po që se niveli i praktikuar i fuqisë së mendjes është shumë i fuqishëm, i thuhet "Fuqia e shenjtë", e cila aludohet në Kur'an me ajetin-argument, "... e vaji i tij ndriçon pothuajse edhe pa e prekur zjarri. Ai është dritë mbë dritë!" (en-Nûr: 35). Në të njëjtin ajet është edhe fjala "qelq" (*zuxhâxhe*), me të cilën aludohet për delikatesën e intuitës. Dobësia e mendjes së praktikuar është cilësia e aluduar në ajetin në fjalë me "drurin e ullirit" e që tregon se ajo, maturimet e dyta i ka fituar me anë të mendimit. Tre situatat, mendim, intuitë

¹³⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 39; *Kitâbu'n-Nexhât*, 122, 101; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 168; *Risâle fi's-Sa'âde*, 13; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, I, 344-345.

¹³⁸ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 324.

e dobët, intuitë e fortë, janë nivelet e praktikuara të fuqisë së mendjes.¹³⁹

(3) I treti dhe i fundit nivel i njohjes mendore (rationale) është niveli i "mendjes praktike e të fituar" (*akl bi'l-fiil – aklu'l-mustefâd*). Në këtë nivel të njohjes racionale, fryma, me fuqinë për të mësuar të vërtetën që i themi "mendje e praktikuar", i fiton të gjitha informacionet (njohuritë) lidhur me logjikën, fizikën dhe metafizikën. Në këto kushte, "mendja praktike" është fuqia e cila, duke ngritur komunikim me Mendjen Aktive, i përfton frymës informacionet për të gjitha fushat e ekzistencës. Këto informacione të fituara si rezultat i komunikimit dhe maturimi (përsosja) i fituar prej frymës me anë të këtyre informacioneve, është "mendja e fituar". Në këtë nivel të fuqisë së mendjes, fryma, më e pakta, elementet jolëndore mundet t'i konceptojë, veten e di dhe mundet ta dijë që e di veten dhe gjërat e tjera. Kur të dëshirojë, duke kaluar në komunikim me Mendjen Aktive, mundet t'i përfytyrojë (konceptojë) trajtat mendore (rationale). Sipas Avicenës, "mendja praktike dhe e fituar", me që është niveli i fundit i njohjes mendore (rationale), arritja e saj për frymën përbën një synim final (*gâje*). Kur fryma njerëzore ngjitet në nivelin e "mendjes praktike e të fituar" që është niveli në të cilin ajo mundet t'i konceptojë veten dhe elementet abstrakte, u përngjet Mendjeve Qiellore dhe Frymëve Qiellore që njihen si fundamentet primare të ekzistencës.¹⁴⁰ Siç u pa, "mendjet potenciale, të praktikuara dhe praktike e të fituara" që shënojnë nivele

¹³⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 39-40; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 365.

¹⁴⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 40; *Risâle fi'l-Kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtika*, 195-196; *Mebbath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 168-169; *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 99-100; *Ujûnu'l-hikme*, 43; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 365-367; III, 242-244; *Kitâbu'l-Mübâthabât*, 146 (111), 210 (379), 209 (378).

të caktuara të njohjes mendore (racionale), nuk janë fuqi ekzistente në vetvete, por, në të kundërt, janë gjendje të fuqisë njohëse racionale të frymës.¹⁴¹

Sipas kësaj, mendja në potencë, "aftësia njohëse" e frymës, mendja e praktikuar, është gjendja e frymës që ka fituar "drejtimet dhe mjetet" e domosdoshme për të ditur për çfarëdolloj çështjeje qoftë, kurse "mendja praktike dhe e fituar" është fitimi nga fryma e informacioneve (njohurive) të të gjitha fushave të ekzistencës me rrugën e mendimit ose të intuitës duke përdorur drejtimet dhe mjetet që i pati zotëruar që më parë.

f. Format e konceptimit të trajtave mendore (racionale) nga fryma

Sipas Avicenës, fryma i koncepton (projekton) trajtat racionale në tri forma. (1) Forma e parë e këtij projektimi racional për të cilin bën fjalë Avicena, është projektimi i bërë me rrugën e mocioneve që ekzistojnë praktikisht. Vetëm se lidhja, në këto lloj projektimesh, mes gjymtyrës së parë dhe të dytë të mocionit ose kryefjalës dhe kallëzuesit, mund të mos jetë e detyrueshme çdo kohë. Për shembull, në se mocioni i formës "çdo njeri është kafshë" ndryshohet në formën "çdo kafshë është njeri", fryma, në të dy rastet, gjymtyrët e para e të dyta të secilit mocion mund t'i projektojë (konceptojë) në fuqinë e saj të mendjes si nga një koncept të përgjithshëm më vete. Sipas tij, konceptimi dhe ngritja e mocionit të kësaj forme, edhe sikur, në një aspekt, të jetë parë në fuqinë e përfytyrimit, është pse ato janë të dëgjuara e jo pse janë të menduara. Njohja e koncepteve "njeri"

¹⁴¹ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 181 (294).

dhe "kafshë" nga fuqitë e mendjes dhe të përfytyrimit janë të ndryshme nga njëra-tjetra. Ky lloj projektimi i trajtave racionale është sikur konceptet e njohura që më parë, të jenë futur në një kuti e, pastaj, kur të duhet, nxirren një e nga një e përdoren. Po kështu, ky projektim, kur të jetë ngritur mocioni, është informacioni logjik që i përket mendimit të përsosur. (2) E dyta formë e projektimit është kalimi i fuqisë së mendjes në projektimin e gjërave të tjera duke lënë disa projekte të realizuara nga fryma si rrjedhojë e pamundësisë për të projektuar shumë trajta mendore (racionale) në të njëjtin çast dhe menjëherë. Është lënia nga fuqia e mendjes e trajtave racionale (koncepteve) të njohura më parë dhe orientimi kah të rejave. Pastaj, në këtë lloj projektimi (konceptimi), fuqia e mendjes, konceptet e njohura më parë i fsheh në ruajtje në një vend tjetër për t'i ripërdorur kur të jetë e nevojshme. Ato çka njihen (njohuri të thjeshta) në këtë lloj projektimi, nuk janë mocione; ato njohuri të thjeshta vetëm do të përbëjnë themel për mocionet (njohuri logjike) që do të ngrihen në të ardhmen. Këto janë njohuri-themel për të fituar njohuri me rrugën e mendimit. Atëherë, ajo (frymë) që s'ka njohuri të thjeshta, s'ka as njohuri (mocione) logjike (subjektive). Sipas Avicenës, këto njohuri (informacione) u përkasin frymëve të cilat, duke e nxjerrë fuqinë e mendjes në nivelin e mendjes praktike, i përngjasin Mendjes Aktive. (3) Forma e tretë e projektimit të trajtës mendore (racionale) është projektimi i formësuar gjatë daljes në shesh në fuqinë e mendjes të përgjigjes për pyetjen e bërë dikujt mbi një gjë që di ose është duke e ditur. Në këtë mes njeriu, pa i hyrë ende ngritjes së një mocioni në fuqinë e tij të mendjes, e di se është duke u dhënë përgjigje pyetjeve. Në këtë lloj projektimi (konceptimi), me që përgjigjja e pyetjeve dihet në mënyrë evidente, shprehja e tyre me fjalë pas

ngritjes së mocioneve në fuqinë e mendjes realizohet në çast. Në projektimin e formës së tretë, trajtat racionale të njohura që më parë, njihen sërishmi, fuqia e mendjes i di ato praktikisht dhe në mënyrë evidente. Në këtë projektim, ai që, njohuritë e lindura në fuqinë e mendjes, ia mëson tjetrit, i mëson edhe vetë për të dytën herë. Trajta mendore (racionale) shndërrohet në një mocion të ngritur me fjalë në fuqinë e mendjes.

Pasi shpjegon se në sa forma i projekton trajtat racionale fuqia e mendjes e frymës njerëzore, Avicena prek edhe çështjen se si i projektojnë trajtat racionale në fjalë Zoti dhe Mendjet Qiellore. Sipas tij, Zoti kurrësi nuk mendon (gjykon) duke ngritur mocione dhe për Të nuk mund të bëhet fjalë për njohuri (informacion) të formës koncept apo mocion. Në të kundërt, Ai është fundamenti i të gjitha informacioneve (njohurive) që vijnë tek fryma (emetohen për tek fryma). Po kështu, e tillë është edhe të menduarit e gjërave nga Mendjet Qiellore. Dija e tyre nuk është një informacion që përmban trajtat; në të kundërt, është informacioni (dija) që i bën dhe krijon ato. Por dija e Frymëve Qiellore nuk është e thjeshtë ngado që ta shohësh, por një dije në formë mocioni. Me që çdo njohje mendore (racionale) është një lloj marrëdhënieje me trajtën e zhveshur (abstraguar) prej lëndës dhe simptomave që i ngjiten lëndës, fryma është një element që merr trajtë dhe që ndikohet prej saj. Fakti që fryma merr trajtë dhe projekton, do të thotë se ajo është mendje praktike. Kurse mendja është një element që është fundament praktik dhe krijues. Në këto kushte, fakti që mendja është fundament për këto trajta, do të thotë që ato i di praktikisht.¹⁴² Atëherë, sipas Avicenës, fakti që një gjë që është elementare dhe mendje, di, do të thotë

¹⁴² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 214-216; *et-Tâ'likât*, 193-194.

se ajo krijon, kurse fakti që një gjë që është elementare dhe mendje, di, do të thotë se ajo pranon atë që i jepet.

g. Dallimet mes njohjes mendore (racionale) dhe njohjes ndiesore (shqisore)

Dallimet mes njohjes racionale dhe njohjes shqisore apo veçoritë përkatëse të secilës prej tyre, mund t'i radhim si më poshtë:

(1) Njohjet racionale janë më të përgjithshme (më përfshirëse) se njohjet shqisore. Fuqitë e njohjes shqisore mundën ta njohin edhe ekzistencën, edhe mosekzistencën e gjërave që njohën. Këto, ekzistencën e gjësë së njohur e njohin drejtpërdrejt (personalisht) dhe praktikisht, kurse mosekzistencën, tërthorazi dhe në potencë. Për shembull, shikimi (përceptimi) i errësirës nga organi i shikimit dhe dëgjimi (përceptimi) i heshtjes nga organi i dëgjimit janë njohje potenciale.¹⁴³ Por shqisat nuk mundën ta njohin (përceptojnë) veten se janë duke njohur (përceptuar), sepse akti i njohjes (përceptimit) nuk është një ngjyrë që shihet ose një zë që dëgjohej. Ndërkaq, fuqia e mendjes mundet ta njohë aktin e vet!

(2) Fuqitë e njohjes shqisore, marrëdhëniet midis të cilave dhe gjërave që njohin janë të detyrueshme, ndikohen prej çdo lloj ngacmuesi që hyn në fushën e njohjes së tyre. Është për këtë arsye që fuqitë e njohjes shqisore janë pësuese. E kundërta, me që fuqia e mendjes e abstragon dhe e njeh trajtën racionale kur të dojë, është vepruese.¹⁴⁴

(3) Fuqitë e njohjes shqisore i njohin trupat si të jenë, domethënë me pamjen e tyre të jashtme. Kurse fu-

¹⁴³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 57.

¹⁴⁴ Ibn Sînâ, *Mebbath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 170.

qia e mendjes njih realitetet individuale personale të trupave me anë të proceseve që janë të posaçme për të, si abstragimi dhe detajimi.¹⁴⁵

(4) Me që njohja e fuqisë së mendjes është e qëndrueshme dhe përgjithësuese, njohja e trajtës racionale nga ajo është më e fuqishme se njohja e trajtës perceptimore nga fuqitë e njohjes shqisore. Sepse fuqia e mendjes, në një aspekt, duke e njohur trajtën racionale thellësisht, njësohet (bashkohet ngushtësisht) me të dhe bëhet vetë trajta racionale. Kurse me fuqitë e njohjes shqisore nuk ndodh kështu.¹⁴⁶

(5) Qoftë edhe për një çështje praktike, informacioni kategorik është i vlefshëm për situatat e përgjithshme (përgjithësuese) të fuqisë së mendjes. Për shembull, prej informacionit të njeriut i cili e di në mënyrë të përgjithshme se si ka për ta bërë shtëpinë (që ka për ta ndërtuar), në çastin e parë nuk dalin informacione detajore lidhur me konstruktin e një shtëpie private çfarëdo. Punët lidhur me ndërtimin e shtëpisë përfshijnë një sërë gjërash fragmentare. Dhe ato punë prej atyre informacioneve fragmentare dalin. Sepse informacioni i përgjithshëm, për shkak të karakterit të tij të tillë, nuk i përket një gjëje të posaçme çfarëdo.¹⁴⁷

(6) Duke njohur gjërat që karakterizohen në vetvete nga raportet kohore "para" dhe "pas", fuqia e mendjes, bashkë me këtë njih edhe vetë kohën e kufizuar nga çasti, domethënë çastin kohor. Ndërkaq, ndërsa ngritja e një mocioni nga ana e mendjes bëhet në kohë, konceptimi i rezultatit bëhet në një çast.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 209.

¹⁴⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 369.

¹⁴⁷ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 184; *et-Ta'likât*, 54.

¹⁴⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, 210; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 239 (497, 500).

(7) Ashtu siç është e paaftë fuqia e mendjes për të njohur gjërat që ndodhen në majë të krijimit, po ashtu, me shumë vështirësi i koncepton ajo lëvizjen, kohën, lëndën dhe gjërat e ngjashme me një ekzistencë tejet të dobët. Po kështu, fuqia e mendjes nuk mundet ta njohë mosekzistencën praktikisht absolute. Mosekzistenca mund të njihet vetëm duke mbetur jashtë njohjes. Gjëja që kuptohet prej mosekzistencës si mosekzistencë dhe prej së keqes, është diçka në potencë si dhe mosekzistenca e përsosmërisë (përplotmërisë). Po që se fuqia e mendjes mundet ta njohë të keqen, kjo ndodh sepse e keqja i është ngarkuar asaj potencialisht. Prandaj, sipas Avicenës, Mendjet Qiellore, me që nuk e zotërojnë mosekzistencën dhe të keqen në potencë, kurrë nuk mund t'i njohin ato si "mosekzistencë" dhe "e keqe". Mbetet të themi se, për nga ekzistenca (qenia) e keqja absolute nuk ekziston. Sipas Avicenës, fakti që fuqia e mendjes është e paaftë për të përfytyruar qeniet mendore që ndodhen në nivelin më të lartë të ekzistencës dhe që ndien vështirësi për abstragimin prej lëndës të disa trajtave, nuk shkaktohet as prej ekzistencës së këtyre gjërave, as prej krijimit (natyrës) së fuqisë së mendjes. E kundërta, shkaktohet prej të qenit të frymës së bashku me trupin dhe e interesuar për trupin. Sipas tij, fryma distancohet prej aftësive të saj pikërisht pse ndien nevojë për trupin në disa çështje. Sapo që fryma të largohet (shkëputet) prej trupit, konceptimi prej saj i qenieve mendore si dhe ndjerja kënaqësi prej kësaj ndodhin tepër qartë. Sipas Avicenës, shpjegimet e bëra lidhur me gjendjen e frymës në këto çështje, janë nisur nga ndodhja e saj bashkë me frymën e jo sipas gjendjes së saj në vetvete.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 210-211.

h. Karakteristikat e koncepteve dhe mocioneve të njohura prej fuqisë së mendjes

Sipas Avicenës, mocionet e njohura prej fuqisë së mendjes kanë disa karakteristika të posaçme që i dallojnë ato prej njëra-tjetrës, si më poshtë:

(1) Karakteristikat që i dallojnë mocionet nga njëra-tjetra për nga këndvështrimi dhe orientimi; janë fjalë të tilla si "vetëm; vetëm e vetëm; sado që; ose...ose; me të cilat nisin mocionet. Duke u vënë në krye të mendimit, e kufizojnë atë, i ngarkojnë kuptime të veçanta ose e përforcojnë.¹⁵⁰

(2) Karakteristika dalluese e cila, për nga ekzistenca, i dallon mocionet nga njëra-tjetra sipas "lidhjes" mes subjektit dhe predikatit. Ekzistenca e kësaj lidhjeje tek mocionet, e cila shprehet me termin "lënda e mocioneve", mund të jetë e domosdoshme ose jo. Atëherë, ekzistenca e lidhjes në fjalë, të shprehur me termin "lënda e mocioneve", mund të jetë "domosdoshmëri" (*vâxhib*), "mundësi" (*mumkin*) ose "pamundësi" (*mumteni*).¹⁵¹

(3) Karakteristikat që zotërojnë mocionet për nga "cilësia", janë të qenët e tyre "të drejta" ose "të gabuara", "pozitive" ose "negative" (pohuese apo mohuese). Informacionet e drejta ose të gabuara në mënyrë kategorike qoftë të fuqisë mendore teorike, qoftë të asaj praktike, quhen "ide, mendime, pikëpamje" (*ârà*), kurse informacionet, saktësia apo pasaktësia e të cilave nuk është bërë ende kategorike, quhen "pandehma" (supozime) (*dhann*). Antonimi i termit "besim" (*i'tikâd*), i cili, përta i përket saktësisë apo pasaktësisë së informacionit, shpreh evi-

¹⁵⁰ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 255-257.

¹⁵¹ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 260-261; *esh-Shifâ, en-Nefs*, 185; *Ujûnu'l-hikme*, 12; për situatat e posaçme të "mundësisë", shih *el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 272-276.

dencë, domethënë qartësi evidente, është "dyshim, lëkundje" (*shekke*).¹⁵²

(4) Karakteristikat e mocioneve për nga "sasia" janë të qenët e tyre "të përgjithshme" (*kul-lî*) ose fragmentare (*xhuḏ'î*).¹⁵³

Mënyra e shkrimit të veprës "*el-Ishârât ve't-Tenbîhât*" për nga procesi njohës i fuqisë mendore teorike.

Vepra *el-Ishârât ve't-Tenbîhât* (Shenja dhe ngacmime) të cilën Avicena e shkroi në fundet e jetës e që përmban thelbin e filozofisë së tij, përbëhet prej pjesëve të logjikës, fizikës dhe metafizikës. Pjesa e logjikës e këtij libri është ndërtuar prej dhjetë "drejtimesh", kurse pjesët e fizikës dhe metafizikës janë ndërtuar, secila më vete, prej nga dhjetë "unitetesh" që përbëjnë secila një tërësi tematike. Veçanërisht në pjesët e fizikës dhe metafizikës, në krye të kapitujve shihen dendur fjalët "shenjë" (*ishâret*), "ngacmim" (*tenbih*), "iluzion" (*vehm*) dhe "iluzion dhe ngacmim". Mirëpo nuk kuptohet mirë se pse i ka vënë mendimtari Avicena këto dhe fjalë të tjera të ngjashme me to në krye të kapitujve, ç'ka dashur të thotë me to si dhe në bazë të ç'rregullave (kriterëve) i ka vënë në krye të kapitujve.¹⁵⁴

¹⁵² Ibn Sînâ, *po aty*, I, 304; *esh-Shifâ, en-Nefs*, 185, 27; *Kitâbu'n-Nexbât*, 122.

¹⁵³ Ibn Sînâ, *po aty*, I, 304.

¹⁵⁴ Lidhur me këtë çështje, kritiku i veprës *el-Ishârât ve't-tenbihât*, Tusiu, në pjesën ku termi "iluzion" përdoret për herë të parë, thotë se "iluzioni (*vehm*) është gabimi i një grupi logjistësh në përkufizimin e përkufizimit". Po kështu, Tusiu citon thënien e Raziut, "Induksioni tregon se me "shenjat" Avicena e ka pasur fjalën për aspektet që e bëjnë kategorik konkluzionin brenda një veprimtarie mendore, kurse me "ngacmimet", për aspektet që janë të mjaftueshme për vlerësimin e përkufizimit për realizimin e konkluzionit" (*el-Ishârât ve't-tenbihât*, I, 200, 208). A.M.Goichon që njihet për kërkimet mbi filozofinë e Avicenës dhe që e ka përkthyer veprën *el-Ishârât ve't-tenbihât* në frëngjisht, thotë se ka patur shumë vështirësi sidomos për përkthimin e titullit të veprës, se çdo shenjë dhe ngacmim përmbajnë nga një teoremë të supozuar si të

Ndërkaq ne, në krye, në pjesën e parë (I. 2), duke vërtetuar ekzistencën e frymës, patëm shprehur, sipas këndvështrimit të Avicenës, se fryma arrin të bëhet e vetëdijshme për ekzistencën e vet me rrugën e ngacmimit me anë të "një shenje të fuqishme" dhe se, prej këtu, mund ta kuptojë se ajo vetë është një element i veçantë prej trupit. Po kështu, në pjesën e dytë (II. 2), duke shqyrtuar konceptimin e ekzistencës së fuqisë së mendjes (frymës), patëm shpjeguar se kjo del në shesh si rezultat i ngacmimit të fuqisë së mendjes. Ndërkaq, patëm bërë të qartë në mënyrë të veçantë se as në njohjen e vetvetes nga ana e frymës e as në konceptimin e ekzistencës së vet nga ana e fuqisë së mendjes, nuk mësohet ndonjë gjë e re si rezultat i ngacmimit; vetëm se tek fryma ose tek fuqia e mendjes arrihet të kuptohet informacioni i cili, në fund të fundit, ekziston aty. Nga ana tjetër, në pjesën e tretë (III. 2.B.), duke shqyrtuar fuqitë e njohjes mendore (racionale) patëm thënë se janë dy lloje trajtash mendore (racionale) që përbëjnë objekt të njohjes së fuqisë mendore, se njëra prej këtyre njihet si abstrakte në vetvete dhe drejtpërdrejt, kurse tjetra, pasi abstragohet me anë të fuqisë së mendjes. Në mënyrë të veçantë patëm theksuar se për njohjen e trajtës abstrakte në vetvete mjafton vetëm që fuqia e mendjes të orientohet kah ajo. Dhe patëm shpjeguar se trajtat abstrakte në vetvete i përkasin fushës së metafizikës, kurse të tjerat, fushës së fizikës. Kur shqyrtohen, nën dritën e shpjegimeve të bëra më sipër, paragrafet e veprës "Shenja dhe ngacmime" nën titujt "shenja, ngacmime, iluzione dhe iluzione dhe ngacmime", shihet se paragrafet nën titullin "Shenja" i përkasin botës fizike, kurse paragrafet nën titullin "ngacmime" i përkasin botës metafizike. Ndërsa paragrafet

njohur dhe se shpesh këto terma janë ekuivoqe. A.M. Goichon, *Livres des Directives et Remarques*, 68, 70.

nën titullin "iluzione", cilëso fushë të ekzistencës që t'i përkasin, përmbajnë informacione të gabuara (të pasakta) të diskutuara prej të tjerëve. Fakti që titulli "iluzion" në shumicën e rasteve është i formës "iluzion dhe ngacmim", tregon se njerëzit zotërojnë informacion të gabuar më shumë për fushën e metafizikës dhe kjo situatë tregon se në këtë fushë ata ndjekin fuqinë e iluzionit, e cila është e pamjaftueshme në këtë fushë. Ashtu siç u pa gjatë shqyrtimit të vetëdijës së frymës njerëzore lidhur me ekzistencën e vet, që fuqia e mendjes të përftojë informacionet e fushës së metafizikës, duhet që më parë të përftojë informacionet përkatëse të fushës së fizikës e të mos i shkojë pas fuqisë iluzive. Sepse informacionet e përfutuara prej saj të fushës së fizikës, janë nga një "shenjë" (simptomë) që do të realizojnë ngacmimin që do ta çojë atë në informacionin metafizik, në njohjen e metafizikës. Ndërkaq, informacioni i fushës së shenjave të domosdoshme për të përfutur informacionin metafizik nuk është i mjaftueshëm. Në këto kushte, që fryma apo fuqia e mendjes të mund të kalojnë nga fizika në metafizikë, duhet të bëjë disa përpjekje të caktuara. Vetëm se këto përpjekje kurrë nuk janë një dukuri abstragimi; në të kundërt, ato janë përpjekje për t'u orientuar kah bota metafizike, për të parë kah ajo!

2. Fuqia e mendjes praktike

Koncepti "fuqi e mendjes praktike" në pikëpamjen e Avicenës mbi frymën, si një fuqi që përbën një rrjedhojë të domosdoshme të bashkekzistencës së frymës me trupin, është një koncept që përfshin brenda tij të gjitha fuqitë dhe aktet e tyre "të realizuara në trup ose me trupin". Nisur nga kjo, "fuqitë vegjetale" të frymës që i

kemi parë më parë, "fuqitë e njohjes ndiesore (shqisore), nga fuqitë njohëse, si dhe "fuqitë shtytëse të frymës" që do t'i shohim më tej, përfshihen në përmbajtjen e fuqisë së mendjes praktike. Ndërkaq, me që fuqitë në fjalë që përmbahen në fuqinë e mendjes praktike, zotërohen edhe prej gjallesave të tjera përveç njeriut si dhe, disa prej tyre, edhe prej bimëve, parapëlqyem që, në akord me Avicenën, t'i shqyrtojmë këto fuqi nën një titull të veçantë. Krahas këtyre, në përmbajtjen e fuqisë së mendjes praktike përfshihen edhe fuqi dhe akte lidhur me diturinë (shkencën), artin dhe moral-etikën. Pikërisht prandaj bën të ditur Avicena se fuqinë e mendjes praktike do ta shohë nga tre këndvështrime.

(1) Situatat subjektive si dukuritë "turpërim, skuqje, frikësim, buzëqeshje, emocionim" e të ngjashme që formësohen tek fryma, të lidhura me fuqinë e saj të vullnetit, si dhe, si rezultat i këtyre, kundërveprimi i njeriut ndaj ndikimit nën të cilin ndihet, përfshihen në përmbajtjen e mendjes praktike.

(2) Nxjerrja nga ana e frymës, duke përdorur fuqitë e imagjinatës e të iluzionit, e ligjeve lidhur me ngjarjet në botën e bërje-prishjes, zbatimi i arteve njerëzore, domethënë bërja e zbulimeve shkencore, edhe këto përfshihen në përmbajtjen e mendjes praktike.

(3) E treta dhe më e rëndësishmja, edhe dallimi nga ana e frymës, duke marrë ndihmë edhe prej fuqisë së mendjes teorike, se ç'gjë është "e dobishme" dhe ç'gjë është "e dëmshme", ose "e bukur", "e shëmtuar" dhe "asnjanëse" ose "e mirë" dhe "e keqe", janë brenda përmbajtjes së fuqisë së mendjes praktike. Ja, pra, fundamentet e çdo lloj veprimi që i përket fuqisë së mendjes praktike, e këtyre gjykimeve që e shprehin vlerën si veprime, mendja praktike i merr prej fuqisë së mendjes teorike. Veçoria themelore e këtyre gjykimeve është se kanë

lidhje me "aktet" që duhet të kryhen nga fryma.¹⁵⁵ E tani le ta hapim edhe pak këtë aspektin e mendjes praktike që ka lidhje me moralin dhe etikën.

Sipas Avicenës, fusha e njohjes e fuqisë së mendjes praktike ka lidhje me gjërat që mund të ndodhin në të ardhmen. Sepse nuk ndihet nevoja për të marrë njohuri për të bërë ose zhbërë gjënë e domosdoshme (*vâxhib*) ose të pamundur (*mumteni'*) ose për të kthyer mbrapsht ato çka kanë ndodhur në të shkuarën. Sepse gjërat në fjalë janë jashtë hapësirës (*vus'at* - amplitudës) së fuqisë së mendjes praktike. Për të realizuar qëllimin e drejtë apo të shtrembër, të mundshëm për t'u bërë në të ardhmen, fuqia e mendjes praktike përfton informacion me anë të mendimit ose analogjisë. Dhe fryma, duke u mbështetur në këtë informacionin e saj fragmentar, mbrohet prej të këqijave që mund të dalin në shesh si rrjedhojë e trupit dhe rrjedhën e ngjarjeve, domethënë marrëdhënien e saj me trupin e kthen në favor të saj. Atëherë themi se "fuqia e mendjes praktike" është "aftësia rregulluese (akomoduese)" e marrëdhënieve të frymës me trupin. Të gjitha fuqitë dhe aktet e realizuara në trup dhe me trupin, lindin nga fuqia e mendjes praktike. Nisur nga kjo, fuqia e mendjes praktike është kryesuesja e fuqive në fjalë të lidhura me trupin.¹⁵⁶ Në këto kushte, duhet që fuqia e mendjes praktike t'i kontrollojë fuqitë trupore sipas gjykimeve të vlerave të marra prej fuqisë së mendjes teorike dhe që të mos ndikohet prej tyre, por të ndikojë mbi to. Po qe se fuqia e mendjes praktike merr ndihmë prej mendjes teorike dhe bën si t'i thotë ajo, tek ajo nuk shfaqet dukuria e të mësuarit ndaj trupit si pasojë e fuqive trupore dhe, si rezultat, fryma nuk përvetëson

¹⁵⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 37-38; 184-186; *et-Ta'likât*, 82.

¹⁵⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, 184-186.

moralin e keq. E kundërta, kontrolli i saj mbi fuqitë trupore siguron tek ajo formësimin e moralit të mirë. Në këto kushte, morali, i cili është fryti i fuqisë së mendjes, lind nga marrëdhëniet me botën fizike të frymës e cila është një element subjektiv, jomaterial. Siç u pa, puna e fuqisë së mendjes praktike, e cila rregullon marrëdhëniet e frymës me botën fizike, është drejtimi i trupit.¹⁵⁷ Avicena i shpjegon kështu fuqinë që e bën të domosdoshëm natyra e trupit dhe dukuritë e formësuara tek fryma si rrjedhojë e aktit të saj. Sipas tij, po qe se njeriu, me një organ të tij, ndien një gjë, e imagjinon atë, ndien epsh për të ose zemërim ndaj saj, marrëdhënia mes këtyre fuqive (pesë shqisave, fuqisë së imagjinatës, epshit dhe zemërimit) dhe gjësë që është bërë objekt i akteve të tyre, zë vend (mbresohet) në frymën e njeriut si një dukuri (karakter) në atë mënyrë që, në përfundim të përsëritjeve të kësaj marrëdhënieje, tek fryma dalin në shesh një lloj të mësuar, vesi e shprehie dhe kjo situatë zë vend (precipiton) tek fryma po ashtu si të gjitha shprehitë. Gjithashtu, disa herë tek fryma, duke nisur nga vetë ajo, formësohet një karakter mendor (racional). Sipas tij, ndikimi i këtij karakteri shihet në fillim në fuqitë trupore të frymës, pastaj edhe në organet. Për shembull, kur njeriu arrin të bëhet i vetëdijsëm për ekzistencën e Zotit dhe mendon për madhësinë e Tij, i ngrihen qimet përperjetë dhe kapërcen vetveten. Ja, kjo situatë tregon jo për formësimin tek fryma të një karakteri të fituar prej shqisave, por të një karakteri që, tek fryma e cila u është ekspozuar ndikimeve shpirtërore, nuk u nënshtrohet pasioneve të saj. Sipas Avicenës, këto ndikueshmëri dhe shprehi që shfaqen tek fryma, disa herë mund të jenë shumë të fuqishme e, disa herë, të dobëta. Po qe se këto karaktere të

¹⁵⁷ Ibn Sînâ, *po aty*, 38; shih *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, 170-171; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 363; *Ujûnu'l-hikme*, 42.

formësuara tek fryma, nuk do të formësoheshin shprehi, domethënë, po të mos fitoheshin më pas, disa njerëz nuk do të zemëroheshin më shpejt se disa të tjerë.¹⁵⁸

Sipas Avicenës, mendja praktike, mocionet të domosdoshme për aktet fragmentare sipas vullnetit racional të njeriut e me lëndën të bukur, të shëmtuar dhe asnjëse i merr nga fuqia e mendjes praktike. Sipas tij, këto mocione nuk janë të ndryshme vetëm prej mocioneve logjike. Fuqia e mendjes praktike i pranon këto pa sjellë ndonjë argument (provë). Argumentimi i këtyre si të logjikshme, domethënë sjellja e provave për drejtësinë e tyre, i përket fuqisë mendore teorike. Mocionet moralo-etike si "gënjeshtër është e shëmtuar" dhe "padrejtësia është e shëmtuar", të cilat përbëjnë themel për sjelljet e mendjes praktike, Avicena i cilëson me fjalët "e përhapur, e njohur, premisa elementare, e provuar, premisa të lavdëruara, gjëra të pyetura, përvojë e zbuluar", etj.¹⁵⁹ Siç shihet, karakteri kushtëzues i mocioneve moralo-etike nuk janë rrjedhojë e një domosdoshmërie thjesht logjike, por e dukjes së bukur, e pranimin prej të gjithëve dhe e mbështetjes në përvojën. Për nga këndvështrimi i mendjes praktike, Avicena, duke i ndërruar nivelet e katër gjykimeve (konkluzioneve) që i pamë më parë, bën këtë klasifikim: "konkluzionet ndiesore (shqisore), imagjinare-iluzore, teorike dhe praktike". Për rrjedhojë, vullneti që krijon një veprim, përmban "fuqitë e iluzionit dhe imagjinatës, mendjen praktike, epshin dhe zemërimin".¹⁶⁰ Atë që ka dashur të japë këtu Avicena, mund ta parashtrijmë kështu:

(1) Fuqitë e iluzionit dhe imagjinatës përcaktojnë informacionin fragmentar lidhur me veprimin.

¹⁵⁸ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 333.

¹⁵⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 37, 185-186; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 363, 364.

¹⁶⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, 185.

(2) Fuqitë e epshit e të zemërimit përcaktojnë në dashjen apo mosdashjen e gjësë së përcaktuar prej fuqive të iluzionit dhe imagjinatës.

(3) Fuqia e mendjes praktike, duke marrë ndihmë prej fuqisë së mendjes teorike, përcakton vlerën e veprimit për nga të qenit i bukur-i shëmtuar, i mirë-i keq.

(4) Edhe fuqia e vullnetit që i përfshin të gjitha këto, merr vendim të prerë për ta kaluar ose jo trupin në veprim.

Dhe tani, gjendjen e mocioneve që përcaktojnë sjelljet e mendjes praktike le të përpiqemi ta shpjegojmë edhe pak më shumë nga këndvështrimi logjik. Një pjesë e këtyre mocioneve, të cilat Avicena i quan "të njohura" (*meshhûrât*), janë mocione që duhen pranuar patjetër nisur nga fakti që i pranon çdokush. Kurse një pjesë tjetër mocionesh, janë dije (informacione), themeli i të cilave mbështetet në popullaritet (famë) e, që, nisur nga kjo, kanë marrë edhe cilësimin "të famshme". Sipas Avicenes, po qe se mendja abstrakte e njeriut do të mbetej vetëm për vetëm me iluzionin dhe shqisat, këto mocione "të famshme" nuk kishte për t'i pranuar. Po kështu, për shkak të shumësisë së informacioneve lidhur me fragmentet dhe të pandehmës së fuqishme të fuqisë iluzive, fryma e njeriut edhe me rrugën e induksionit nuk do të arrinte në një konkluzion të këtij lloji. Përsëri sipas tij, në të njëjtën mënyrë, as dhimbshuria, turpi, miqësia, krenaria dhe të tjera ndjenja të ngjashme të pranishme në natyrën e njeriut, nuk do ta detyronte pranimin e këtyre mocioneve. Atëherë, pranimi i mocioneve që shprehin vlerë moralo-etike të njeriut, besnikëria ndaj tyre nuk janë si rrjedhojë e mendjes, iluzionit apo ndjenjës (shqisës). Për shembull, konkluzionet tona si "rrëmbimi i mallit nga dora e të zotit dhe gënjeshtër janë të shëmtuara", ashtu si për mocionet thjesht mendore (racionale) nuk është e domosdoshme të mbështeten në një premisë mendore

(racionale). Bie fjala, pavarësisht nga ndalimi i fesë (ligjit), shumë njerëz, të nisur nga ndjenja e dhimbshurisë në krijimin e tyre, therrjen e kafshës e imagjinojnë si një veprim (sjellje) të shëmtuar për shkakun e thjeshtë se mendja nuk e quan të domosdoshme therrjen e kafshës.

Sipas Avicenës, po qe se do të imagjinonim për një çast një njeri të krijuar me mend, pa dëgjuar për asnjë rregull moral e pa bërë ndonjë kundërveprim subjektiv apo moralo-etik, ai nuk do të arrinte asnjërin prej këtyre lloj mocioneve moralo-etike, mund të mos i dinte ato dhe, duke mos i pranuar, mund të sillej në mënyrë asnjënëse. Sepse gjendja e këtyre mocioneve nuk i përngjet mocionit "e tëra është më e madhe se pjesa". Nisur nga kjo, këto mocione moralo-etike të quajtura "të njohura", disa herë mund të jenë të drejta, kurse disa herë, të shtrembra. Sipas Avicenës, drejtësia e këtyre sado që të duket, sipas mendjes, e bukur, nuk ndodh kështu si rrjedhojë e vënies në raport me fundamentet e logjikës etj., dhe e qenies, sipas mendjes elementare, krejt të qarta, por si rrjedhojë e shpjegimit të tyre me anë të teorisë dhe gjykimit. Sepse e drejtë dhe e bukur, e gabuar dhe e shëmtuar janë gjëra të ndryshme. Sa e sa gjëra të shëmtuara ka që janë të drejta (të vërteta) dhe sa e sa gjëra të bukura ka që janë të gabuara!¹⁶¹

III. 3. Fuqitë nxitëse të frymës

Dhe tani këtu le të përqipemi të shqyrtojmë marrëdhëniet mes informacionit, vullnetit dhe veprimit të cilat hyjnë në përmbajtjen e mendjes praktike e për të cilat

¹⁶¹ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, I, 350-353; shih *Kitâbu'n-Nexbât*, 100.

bëmë fjalë më parë. Sipas Avicenës, mes informacionit, vullnetit dhe veprimit, siç do të shihet edhe më tej, ka një marrëdhënie të detyrueshme, por të pamjaftueshme. Sipas tij, përsa kohë që një kafshë nuk e dëshiron një gjë, le të jetë a mos të jetë i vetëdijshtë për dëshirën që zotëron dhe për imagjinatën përkatëse të gjësë në fjalë, nuk orientohet kah ajo e ta vejë trupin në lëvizje për ta përvetësuar atë gjë. Atëherë, dëshira që lind lëvizjen, nuk ndodhet në asnjërën prej fuqive të vullnetit. Puna e tyre është vetëm që të tregojnë vullnet dhe të japin konkluzion. Në këto kushte, të dish nuk do të thotë të duash (të kërkosh). Me fjalë të tjera, kur fuqitë e njohjes së jashtme ose fuqia iluzive e njohin një gjë dhe japin konkluzion mbi të, nuk është, njëkohësisht, e domosdoshme, që ta dëshirojnë (kërkojnë) atë gjë. Me të vërtetë, ndërsa shumë njerëz ndiejnë (përceptojnë) dhe imagjinojnë të njëjtën (apo të njëjtat) gjëra, jo të gjithë ata i dëshirojnë (kërkojnë) të njëjtën gjë apo të njëjtat gjëra. Dëshirat dhe kërkesat e tyre janë të ndryshme nga njëra-tjetra. Disa herë mund të shihen dallime mes njohjes dhe dëshirave tek i njëjti njeri, madje. Për shembull, një njeri e dëshiron një gjë që e imagjinoi ndërsa është i uritur, kurse nuk e dëshiron kur është i ngopur edhe pse e imagjinoi. Po kështu, kur një njeri me moral të mirë imagjinoi një hajë të shijshme por jo të moralshme, nuk e dëshiron atë, kurse mund ta dëshirojë një njeri me moral të keq. Sipas Avicenës, kjo marrëdhënie mes njohjes dhe vullnetit vlen jo vetëm për njeriun, por edhe për të gjitha gjallesat.

"Fuqinë e lëvizjes" Avicena e ndan në "fuqi që lind vullnetin" (*el-kuvvetu'l-bâ'ithe*) e domosdoshëm për veprim dhe "fuqi që kryen veprimin" (*el-kuvvetu'l-fâ'ile*). Po kështu, edhe fuqia që lind vullnetin e domosdoshëm për lëvizje dhe që quhet "fuqi e shpërthimit (ereksionit) të dëshirës" (*el-kuvvetu'n-nuzûijjetu'sh-shev'kijje* - fuqia e erek-

sionit të dëshirës) ndahet në fuqi "të dobët" (*el-irâdetu'l-mümmîle*) sa që vullneti të mos mund të bëhet shkak për veprim dhe në fuqi "të fuqishme" (*el-irâdetu'l-xhâzime*) sa që të bëhet shkak për veprim. Njëra prej këtyre është "fuqia e dëshirës" (*el-kuvvetush-shevkiije*), puna e së cilës është të kërkojë (dëshirojë). Kurse e dyta është "fuqia e shpërthimit (ereksionit)* ose e vullnetit" (*el-kuvvetu'n-nuzû'ijje* ose *el-kuvvetu'l-ixhmâ'ijje*), puna e së cilës është që, duke e nxjerrë në pah vullnetin, të sigurojë kalimin në veprim të fuqisë që kryen veprimin. Po kështu, edhe "fuqia e dëshirës (kërkesës)", e shprehur me termin *shavkiije - dëshirë*", ndahet në "fuqi epshore" (*el-kuvvetu'sh-shevânijje*) dhe në "fuqi zemërimi" (*el-kuvvetü'l-gadabijje*). Ndër këto, fuqia epshore është ajo që dëshiron gjërat e imagjinuara si të shijshme e të dobishme, ajo që gjallesat apo frymën e njeriut kërkon t'i çojë drejt tyre. Kurse fuqia e zemërimit është fuqia që kërkon t'i përzerë gjërat dëmtuese dhe dhimbëse ndaj kafshës, që kafsha, për t'u mbrojtur prej tyre, të dalë më e fortë se to si dhe fuqia që siguron, për këtë qëllim, kalimin në veprim të trupit. "Fuqia praktike" që kthen në veprim vullnetin kategorikisht të vendosur të fuqisë erektive, është fuqia e cila, duke arrihur në muskujt dhe ligamentet me anë të nervave dhe duke i tendosur apo lëshuar ato, i kalon në veprim organet dhe trupin.¹⁶² Fuqitë nxitëse të frymës mund t'i sistemojmë në këtë mënyrë:

Fuqitë nxitëse (1) "fuqi që lind vullnetin" (*el-kuvvetu'l-bâ'ithe*) (*el-kuvvetu'n-nuzû'ijjetu'sh-shevkiije* - fuqia e ereksionit të dëshirës)

* Me fjalën "ereksion", këtu e poshtë, nuk nënkuptohet ereksioni i spermës, por vetëm sinonimia e fjalës "shpërthim" lidhur me proceset volitive (përkth.).

¹⁶² Ibn Sinâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 33, 172-173; *Mebath anil-kuvâ'n-nefsânijje*, 159-160; *Ujûnu'l-hikme*, 39; *el-Kânîn fi't-tibb*, I, 39, 72; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, II, 411-412; III, 93; *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 174; *et-Ta'likât*, 82.

(2) "fuqi që kryen veprimin" (*el-kuvvetu'l-fâ'ile*)

Fuqia që lind vullnetin (1) "fuqi e dëshirës (kërkesës)" (*el-kuvvetu'sh-shevki-jje*)

(2) "fuqi e shpërthimit (ereksionit) ose e vullnetit" (*el-kuvvetu'n-nuzû'ijje* ose *el-kuvvetu'l-ixhmâ'ijje*)

Fuqia e dëshirës (kërkesës) (1) "fuqi epshore" (*el-kuvvetu'sh-shehvâniijje*)

(2) "fuqi zemërimi" (*el-kuvvetu'l-gadabijje*)

Ndërkaq, sipas Avicenës, vullneti që e vë në lëvizje fuqinë që kryen veprimin, nuk buron çdo herë prej fuqisë epshore. Në disa gjallesa vihen re vullnete që s'bu-rojnë prej kësaj fuqie, por që janë shkaqe lëvizjeje. Të tilla janë, për shembull, të shtënë e nënës pas fëmijës, miqësia e një kafshe të stërvitur (mësuar) ndaj të zotit, dëshira e kafshëve për të shpëtuar prej kafazëve dhe zin-xhirëve (ose mjeteve lidhëse). Sipas Avicenës, këto, sado që të mos jenë dëshira të fuqisë epshore, janë një lloj dëshire që u përket fuqive të imagjinatës dhe përfytyrimit. Sepse fuqitë e njohjes marrin kënaqësi, shije prej gjërave që janë objekt i njohjes së tyre. Për rrjedhojë, me t'u zhdukur gjëja e njohur, kjo situatë nxjerr në shesh një dhimbje tek ajo dhe, në këtë fuqi, në mënyrë të natyrshme, lind një dëshirë ndaj gjësë së zhdukur. Në përfundim të kësaj, fuqia erektive apo e vullnetit, duke nxjerrë në shesh vullnetin e saj kategorik, siguron kalimin në lëvizje të trupit, nga ana e fuqisë së veprimit, në drejtim të gjësë së njohur. Në të njëjtën mënyrë, fuqia e vullnetit, e cila është fuqia e vullnetit kategorik, duke vënë në shesh vullnetin kategorik jo vetëm për gjërat e njohura prej fuqive të përfytyrimit dhe imagjinatës, por edhe për gjërat e bukura nga llojet e qenieve racionale të njohura prej fuqisë së mendjes, siguron orientimin e fuqisë së mendjes kah ato.

Avicena e shpjegon si më poshtë marrëdhënien mes fuqisë shpërthyese (erektive) dhe fuqisë së dëshirës që përfshin fuqitë e epshit dhe zemërimit. "Dëshira e fuqishme" e ndjerë ndaj një gjëje të shijshme, i përket fuqisë së epshit, kurse "vullneti kategorik", i cili realizon kalimin në veprim me qëllim për ta përvetësuar këtë gjë të shijshme dhe që ndodhet së bashku me veprimin (që është pjesë e veprimit), i përket fuqisë së shpërthimit (ereksionit). Po kështu, dëshira për epërsi ndaj gjësë së frikshme, i përket fuqisë së zemërimit dhe vullneti kategorik që e çon në vend këtë dëshirë, i përket fuqisë së ereksionit. Në të njëjtën mënyrë, kërkesa për gjënë e njohur prej fuqisë së imagjinatës, i përket vetë asaj, kurse vënia në shesh e vullnetit kategorik për ta imagjinuar atë, i përket fuqisë së ereksionit. Sipas Avicenës, fuqia e vullnetit varet nga fuqitë e epshit dhe zemërimit; sapo që dëshirat e këtyre dy fuqive të ndizen, fuqia e vullnetit ve në shesh vullnetin kategorik që ndodhet brenda veprimit. E thënë ndryshe, u shkon pas dëshirave të tyre. Veçanërisht, këto tri fuqi kanë marrëdhënie edhe me fuqinë iluzive. Disa herë këto i përshtaten fuqisë iluzive, disa herë, fuqia iluzive këtyre. Sepse, sipas Avicenës, dëshira (kërkesa) shfaqet pas iluzionimit në fuqinë iluzive të gjësë që është objekt i dëshirës (kërkesës), domethënë, pas imagjinimit të gjësë në fjalë. Vetëm se jo çdo gjë që iluzionohet prej fuqisë iluzive mund të bëhet shkak i lindjes së dëshirës (kërkesës). Kurse disa herë, natyra e trupit, me qëllim që të eliminohen dhimbjet trupore, mund ta detyrojë për iluzionim fuqinë iluzive, në një kuptim, fuqinë imagjinuese për imagjinim. Dhe kjo situatë do të thotë që fuqitë e epshit, ereksionit dhe veprimit ta drejtojnë fuqinë iluzive ashtu siç e kërkojnë vetë. Me të vërtetë, shpesh herë ndodh që fuqia iluzive t'i orientojë këto fuqi kah trajtat e iluzionuara prej saj. Sipas Avicenës, në gja-

llesat (kafshët) e tjera veç njeriut, fuqia iluzive është më ndikuesja ndër fuqitë njohëse, kurse fuqitë e epshit e të zemërimit, më ndikueset ndër fuqitë nxitëse. Ndërsa vullneti dhe veprimi varen prej këtyre fuqive.

Avicena, si rrjedhojë e reciprocitetit mes situatave subjektive si frikë, ankth, mërziqe e të ngjashme me fuqitë e njohjes, thotë se ato burojnë prej fuqisë së zemërimit. Frika shfaqet nga përshtatja (pranimi) i fuqisë së zemërimit ndaj një projekcioni racional apo iluziv; në se kjo fuqi s'frikësohet, merr forcë. Po që se fuqia e zemërimit nuk mundet ta përzerë gjënë prej së cilës u zemërua ose ka frikë se mos kjo gjë shfaqet përsëri, në këtë fuqi shfaqet ankthi. Po kështu, edhe gjendja e gëzuar e shfaqur tek fryma, është e llojit të arritjes së fitores (epërsisë) dhe një prej synimeve të fuqisë së zemërimit. Në të njëjtën mënyrë, edhe tek fuqia epshore shtazore mund të shfaqen disa situata subjektive si "harbim" (*hirs* - ekspansion) që është pasioni i skajshëm për pasuri, "pangopësi dhe kërcënim" (*nehm*), "epsh" (*shehvet*). Situata të tilla si "gëzim" (*surûr*) dhe "afërsi" (*unsiyet*) janë ndër simptomat e fuqive të njohjes, domethënë lindin prej fuqive njohëse.¹⁶³

Siç shihet, një lëvizje subjektive mbështetet në tre fundamente themelore që janë shkurt këto:

(1) Informacioni, i cili është fundamenti i largët i lëvizjes, edhe ky lind prej tri fuqive njohëse dhe përmban tre synime. Synimi informativ i përfytyruar apo imagjinar, është "kotësi" (*abeth*), synimi informativ iluziv është "pandehmë" (*dhann*) dhe synimi informativ racional (ideor) është "e vërtetë" (*hakk*).

(2) Fundamenti i dytë i lëvizjes janë fuqitë volitive (fuqia e epshit, zemërimit dhe vullnetit) të lindura prej informacioneve në fjalë.

¹⁶³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 173-174.

(3) Fundamenti i tretë dhe më i afërm i lëvizjes është fuqia që ndodhet në muskujt dhe nervat dhe që e kryen lëvizjen.

Avicena thotë se, ashtu si mes fuqive njohëse e volitive, edhe mes fuqive volitive dhe synimit që është objekt i vullnetit, ka një marrëdhënie. Sipas tij, synimi këtu është gjëja që dëshiron (kërkon) fuqia e vullnetit, domethënë trajta e saj, është gjëja që vendoset (mbresohet) në fuqinë e imagjinatës ose të mendimit (ideatimit). Disa herë, trajta në fuqitë e njohjes bëhet vetë synimi që i jep fund lëvizjes subjektive. Për shembull, njeriu ndonjëherë mërzhitet prej mjedisit ku ndodhet dhe, duke imagjinuar një vend tjetër ku do të ndihej i qetë, kërkon të shkojë atje. Me të arritur atje, lëvizja ndërpritet dhe ai bëhet vendi ku fuqitë nxitëse pushojnë së vepruari. Kurse ndonjëherë tjetër, synimi nuk është vetë vendi ku shkohet, por shkuarja për atje. Si rrjedhojë e kësaj, lëvizja e frymës nuk është një synim që merr fund në hapësirë, por një synim që mund të arrihet me lëvizje ose që përsillet rreth lëvizjes. Për shembull, kur dikush imagjinon takimin me një shok e dëshiron të takohet me të, shkon tek vendi ku mund të bëhet takimi. Në këtë eveniment, përparësia e synimit nuk është tek lëvizja, vetëm se synimi nuk mund të arrihet pa lëvizje. Në këto kushte, synimi që është objekt i vullnetit, ose është vetë lëvizja, ose vendi ku mbaron lëvizja, ose një gjë tjetër që përftohet në përfundim të lëvizjes.

Në këto kushte, sipas Avicenës, synimet ndahen në dy lloje: në të drejtpërdrejta (*bi'dh-dhât* - në vetvete) dhe të tërthorta (*bi'l-arad* - të passhfaqura). Avicena, synimin e tërthortë e sheh të nevojshëm për realizimin e synimit të drejtpërdrejtë dhe këtë synim e ndan në disa pjesë sipas fuqisë së njohjes që e lind vullnetin brenda saj. Kështu, po qe se burimi i vullnetit që është shkak i lëviz-

jes, është fuqia e imagjinatës, ky synim është "i kotë". Në të njëjtën mënyrë, ky akt, synimi i të cilit është i kotë, ndahet në vetvete në disa pjesë, në "qëllim dhe zakon likujdativ (*ḫuẓāf*), të natyrshëm (*tabiī*) dhe të detyrueshëm (*darūī*)". Po qe se vullneti (kënaqësia) lind vetëm nga fuqia e përfytyrimit, akti i frymës është likujdativ. Po qe se për vullnetin e shfaqur në fuqinë e përfytyrimit është bërë shkak natyra e trupit, siç ndodh tek frymëmarrja dhe në lëvizjet e një njeriu të sëmurë, këtij akti të frymës i thuhet "qëllim i natyrshëm ose i detyrueshëm". Po qe se për vullnetin e shfaqur në fuqinë e përfytyrimit është bërë shkak një shprehi (ose ves) të cilin fryma e zotëron që më parë, këtij akti të saj i thonë "zakon". Sepse temperamenti (*huj*) mbresohet tek fryma me anë të përsëritjes së akteve dhe gjëja e formësuar si përfundim i kësaj, është "zakon".¹⁶⁴

Ndërkaq, fakti që këtu akti ka marrë cilësinë "i kotë", nuk do të thotë që akti është "i paqëllimtë e i shtrembër". Sipas Avicenës, marrja nga akti e cilësisë "i kotë" është se, në përfundim të lëvizjes, fuqia e vullnetit nuk mundet t'ia arrijë qëllimit që kërkon t'ia arrijë. Për shembull, në se dikush që dëshiron të takohet me një shok, shkon atje e nuk takohet, ky akt është "i kotë" jo për fuqinë që e bëri lëvizjen, por për shkak se, për nga aspekti i fuqisë së vullnetit, synimi nuk mundi të realizohej. Atëherë, mosarritja e synimit të një akti subjektiv ose të qenët e tij i pasynimtë, kanë të bëjnë me fuqinë që është fundament i tij e jo me një të rastësishme. Bie fjala, kruarja e mjekrrës nga një njeri nuk është një akt i pasynimtë ose i pambështetur në vullnet. Në këtë akt është një fuqi që e bën veprimin dhe një vullnet (dëshirë) që lind nga fuqia e përfytyrimit. Edhe sikur në aktin e kru-

¹⁶⁴ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 174; II, 284-287; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 411-412, 425; *et-Ta'likât*, 83.

arjes së mjekrrës nga njeriu të mos ketë një synim (ideor) që i përket fuqisë së mendjes, prapëseprapë ka një synim të mbështetur në vullnetin përfytyrimor dhe ky synim është realizuar. Sipas Avicenës, në themelin e çdo akti subjektiv absolutisht ka për të pasur një lloj vullneti (dëshire, kërkese) të lindur nga fuqia e përfytyrimit dhe të ndodhur bashkë me të. Vetëm se shpesh herë, me që synimi i kërkuar në nivelin e fuqisë së përfytyrimit nuk është mbetës (permanent), pra, me që është kalimtar, fryma nuk bëhet dot e vetëdijshme për vullnetin, domethënë për gjënë e kërkuar. Mes përfytyrimit dhe të qenit i vetëdijshëm për përfytyrimin nuk ka ndonjë marrëdhënie të detyrueshme. Të përfytyrosh një gjë e ta kërkosh (dëshirosh) atë është tjetër gjë e, të jesh i vetëdijshëm për përfytyrimin dhe kërkesën (dëshirën), është tjetër gjë. Po që se çdo përfytyrim kishte për ta ndjekur një vetëdijë, do të duhej që kjo të zgjatej në pafundësi. Atëherë, të përfytyrosh një gjë, të jesh i vetëdijshëm se po e përfytyron dhe këtë vetëdijë ta fshehësh në fuqinë e ngulitjes e të kujtesës, janë gjëra të ndryshme. Kjo do të thotë se mosqenia e vetëdijës mbi përfytyrimin dhe mosfshehja e kësaj vetëdijeje në fuqinë e ngulitjes e të kujtesës nuk e kërkon mohimin e ekzistencës së vullnetit përfytyrimor në themel të aktit subjektiv. Sepse vullnetet fragmentare të lindura nga fuqia e përfytyrimit është e vështirë të mbahen në fuqinë e kujtesës. Dhe pikërisht pse është e vështirë të saktësosh shkakun e vërtetë të vullnetit të përfytyruar, është më me vend që aktit që realizon këtë vullnet, t'i thuash "i kotë". Mirëpo akti i kotë nuk është në çdo rast dhe situatë një akt i palindur prej një vullneti dhe që s'përmban një synim.¹⁶⁵ Shkakun e këtij vullneti (dëshire) të lindur nga fuqia e përfytyrimit

¹⁶⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 287-288; *el-Isbârât ve't-tenbîhât*, II, 427; *Ujûnu'l-bikme*, 51.

e të zbatuar prej aktit të quajtur "të kotë", Avicena e shpjegon si "dëshirë për të braktisur një ves apo gjendje shqetësuese si dhe dëshirë për të rifreskuar aktet e fuqive të njohjes ndiesore (shqisore) e të fuqive nxitëse. Sipas tij, fryma, në përfundim të aktit të krijuar si rezultat i këtyre shkaqeve, ndien një kënaqësi (shije). Vetëm se, me që kjo kënaqësi u përket kafshëve dhe me që nuk drejtohet prej fuqisë së mendjes, synimi i arritur në përfundim të aktit të kotë nuk është një dobi e vërtetë, por një dobi e pandehur. Të qenët e pandehur e së mirës së arritur si përfundim i aktit të kotë është se ajo nuk është e mirë në esencën (individualitetin) e saj. Kjo e mirë është një e mirë e anasjelltë e cila çon në të mirën në vetvete (e drejtpërdrejtë), veçanërisht e nevojshme për këtë të mirë, por e pamjaftueshme. Sepse vullneti që ve në shesh aktin që çon në të mirën e vërtetë, lind nga fuqia e mendjes. Atëherë, sipas thënies së Avicenës, ndërsa fuqitë nxitëse u duhen gjallesave të tjera, përveç njeriut, për trupin, tek njeriu i duhen vetë frymës për të rregulluar (përshtatur, akomoduar) vetveten. Domethënë, vullneti i njeriut, në fund të fundit duhet të mbështetet në një synim metafizik që është e mira e vërtetë.¹⁶⁶

Në këto kushte, vullnetin që është shkak lëvizjeje për frymën, e ndajmë në "ndiesore, shqisore (*hissî*)" dhe "mendore, racionale (*aklî*)". Sipas kësaj ndarjeje, vullneti ndiesor orientohet kah e vërteta ndiesore, kurse vullneti racional orientohet kah e vërteta racionale. Ndërkaq, me që informacioni racional është një informacion i përgjithshëm dhe edhe vullneti dhe synimi të lindur nga ky informacion janë një vullnet dhe synim i përgjithshëm, aktet që e çojnë frymën në synimin e përgjithshëm, ndodhen në aktet fragmentare, domethënë në aktet e dala në

¹⁶⁶ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 288-289, 296; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, II, 426; *Mebhatb ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 160; *et-Ta'likât*, 63.

shesh me anë të vullnetit ndiesor. Nisur nga kjo, vullnetet fragmentare të njerëzve, në ndryshim nga kafshët, janë të orientuara për të realizuar trajtat e caktuara (e ofruara, e dhëna) prej vullnetit të përgjithshëm dhe një synim të përgjithshëm. Caktimi për këtë apo atë gjë i informacionit racional që përcakton synimin e përgjithshëm, bëhet me ndihmën e fuqive të iluzionit dhe imagjinatës. Nuk mund të dalë në shesh një veprim vetëm prej informacionit dhe vullnetit të përgjithshëm. Atëherë, ashtu siç informacioni i përgjithshëm nuk ka një realitet të jashtëm më vete e që s'ndodhet tek informacionet fragmentare, edhe vullneti i përgjithshëm nuk ka një realitet të jashtëm që të mos e përmbajë vullneti i pjesëshëm. Sepse aktet njerëzore lindin jo nga informacionet e përgjithshme, por nga informacionet fragmentare.¹⁶⁷

Pas shqyrtimit të marrëdhënieve informacion, vullnet dhe veprim, mund të kalojmë në shqyrtimin e ndryshimeve të shkaktuara nga fuqitë volitive, e thënë ndryshe, nga fryma, mbi trupin (e njeriut dhe të kafshëve) dhe trupat (fizikë). Sipas Avicenës, me që aktet e fuqive të epshit dhe zemërimit si dhe gjendje të tilla si frika, vuajtja dhe mërzitja që i ngjiten frymës si pasojë e këtyre fuqive, ekzistojnë bashkë me trupin, janë simptoma që i ngjiten frymës. Nga një anë, me që trupi është shkak i ekzistencës së këtyre akteve dhe simptomave dhe me që këto janë krijuar bashkë me trupin, këto e ndryshojnë natyrën e trupit. Sipas tij, aftësitë e frymëve tek fuqitë e epshit e të zemërimit, e thënë ndryshe, aftësitë e tyre të epshit dhe zemërimit janë të kushtëzuara nga natyra e trupit. Prandaj ndodh që disa natyra zotërojnë (në mënyrë të posaçme - përkth.) aftësinë e zemërimit, disa, të epshit, kurse disa të tjera, të frikës dhe vetpersekuti-

¹⁶⁷ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, II, 415, 419-423; *esh-Shifâ, en-Nefs*, 184.

mit. Nisur nga kjo, një pjesë njerëzish e kanë karakter të lindur të nxehen shpejt, kurse disa të tjerë, në të kundërt, janë si të frikësuar, si të trembur, prandaj edhe frikësohen dhe tremben shumë shpejt.

Këto gjendje që shfaqen tek fryma si pasojë e të gjendurit bashkë me frymën, Avicena i ndan në tri pjesë. (1) E para, të tilla gjendje si gjumi, zgjimi, sëmundja, shëndeti, etj., janë gjendje që i përkasin trupit, para së gjithash, sepse trupi zotëron frymë. Këto janë me përparësi gjendje që i përkasin trupit dhe burojnë prej trupit. Kurse ekzistenca në trup e këtyre gjendjeve vjen nga që fryma ndodhet bashkë me trupin. (2) E dyta, gjendje si imagjinata, epshi dhe zemërimi, janë gjendje që i përkasin frymës, para së gjithash, sepse ndodhen bashkë me trupin. Këto gjendje i përkasin trupit edhe nga që trupi zotëron një frymë, vetëm se qenia të tilla nuk nënkupton se ato janë të bëra nga trupi ose se janë fuqi që i përkasin trupit. Po kështu, edhe gjendje të tilla si vuajtja, dëshpërimi, ankthi, ankimi janë gjëra që i ngjiten trupit thjesht si pasojë e trupit. Ndërkaq, këto janë gjendje të ngjitura frymës gjatë të qenit bashkë me trupin. Këto, edhe sikur të ekzistojnë si rrjedhojë e të qenit të frymës bashkë me trupin, madje, prapë gjendje subjektive janë. (3) E treta, këto janë gjendje që i përkasin trupit po aq sa edhe frymës dhe anasjelltas ashtu siç ndodh që ndryshimi i pësuar në trup si pasojë e goditjes apo rrahjes, pasohet nga dhimbje të frymës. Plagosja e trupit dhe ndryshimi (i pjesshëm) i natyrës së tij si trup i përket trupit. Kurse ndjerja e dhimbjes si pasojë e kësaj, i përket frymës dhe ndodhet te shqisa. Vetëm se ndodhja e dhimbjes te shqisa është në saje të trupit. Sipas Avicenës, i këtij lloji është edhe formësimi i ndijimit të urisë dhe epshit seksual.

Sipas Avicenës, imagjinata, frika, ankthi, zemërimi, epshi dhe të ngjashme janë ndikueshmëri të shfaqura,

para së gjithash, tek fryma e, pastaj, në trup. Ndërkaq, edhe sikur ankthi dhe zemërimi, thjesht si ankth e zemërim, të lindin një ndikueshmëri dhimbjesjellëse për trupin, këto nuk janë prej ndikueshmërive që e ndryshojnë të parat natyrën e trupit ose i shkaktojnë dhimbje trupit. Duhet ditur edhe kjo që ndryshime të natyrës së trupit si ngritja apo ulja e temperaturës së trupit si rezultat i gjendjeve subjektive si ankthi dhe zemërimi, nuk janë vetë ankthi dhe zemërimi. E kundërta, këto janë gjendje trupore që shfaqen pas ankthit dhe zemërimit. Këto janë gjendje që i përkasin frymës si rrjedhojë e të qenit bashkë me trupin, por të ndjekura prej ndikimeve që i përkasin trupit si, p.sh., ndryshimet trupore. Po kështu, edhe "njohja", në formën e imagjinimit të një trajte çfarëdo nga fuqia e imagjinatës, nuk është para së gjithash një ndikim që i përket trupit, vetëm se si rrjedhojë e kësaj trajte të imagjinuar, në natyrën e trupit shfaqen disa ndryshime, domethënë ndikueshmëri si lagje, formim gazrash në stomak; ky ndryshim nuk është si rrjedhojë e ndonjë ndikimi të jashtëm trupor. Siç shihet, këtu, një ndikim subjektiv e ndjek një ndikim trupor; e thënë ndryshe, një ndikim jolëndor e ndjek një ndikim lëndor.

Në këto kushte, sipas Avicenës, fryma njerëzore mund të sjellë ndryshime në natyrën e trupit në mungesë të ndonjë çfarëdo ndikimi dhe kundërveprimi. Kështu, fryma mund të bëhet shkak për ngritjen apo uljen e temperaturës së trupit në mungesë të ndonjë ndikimi të jashtëm. Bie fjala, po që se fuqia e imagjinatës imagjinon një trajtë dhe kjo trajtë zë vend mirë në fuqitë e përfytyrimit dhe projektimit, domethënë tek fryma, nuk kalon shumë dhe natyra e trupit pranon një trajtë ose cilësi në përputhje me këtë. Sipas tij, ndikimi i lëndës nga ana e frymës njerëzore, ndodh se ajo është një element që ia vesh lëndës trajtat që i bëjnë trupat të qëndrueshëm, se është

një element i llojit të elementeve që janë fundamente të ekzistencës. Ndërkaq, shkaktimi i ndryshimeve tek lënda nga ana e frymës bëhet i mundur pasi ajo e zhvillon mirë aftësinë e saj në këtë drejtim. Ç'e do që, shpesh herë, gjendja që përcakton aftësitë e frymës në këtë dhe në të tjera çështje, është cilësia e natyrës së trupit. Kurse cilësia e natyrës së trupit shumë herë ndryshon në cilësi antagoniste që realizojnë ndryshimin. Vetëm se, si rrjedhojë e një marrëdhënieje përfundimtare të caktuar mes fundamenteve në fjalë të ekzistencës, të cilat i veshin lëndës trajtat përkatëse të llojit, mund t'i japë trupit edhe cilësi lëndore në mungesë të një akti dhe ndikimi trupor.

Avicena bën të qartë pa i lënë hapësirë asnjë dyshimi, se trajta tek fryma është fundamenti i gjësë që shfaqet tek lënda. Trajta e shërimit tek fryma e mjekut është fundamenti i ndryshimit të llojit të shërimit të shfaqur në trupin e të sëmurit. E tillë është edhe situata e trajtës së divanit në frymën e marangozit. Vetëm se realizimi i gjësë që kërkon kjo trajtë, pa vegla dhe mjete është e pamundur. Nevoja për vegla që ndihet këtu, rrjedh prej dobësisë përkatëse për këtë punë. "Dhe tani, thotë mendimtari Avicena, ndërsa situata e mjekut dhe e marangozit është e tillë, pa mendoni situatën e një njeriu të sëmurë që imagjinon shërimin me situatën e një njeriu të shëndoshë që imagjinon se do të sëmuret. Sipas Avicenës, shpesh herë, sapo që qenia e trajtës që ndodhet tek fuqia iluzore, domethënë tek fryma, të fuqizohet mirë, lënda e trupit, duke u ndikuar prej kësaj, shfaqet gjendja e sëmurë ose e shëndoshë. Kjo situatë është më e hapur se gjërat e bëra nga mjeku me anë të veglave. Po kështu, si rrjedhojë e kësaj marrëdhënieje mes frymës dhe trupit, njeriu nuk guxon dot të kalojë me shpejtësi mbi një dërrasë të vendosur mbi një gropë ose nëpër një degë, por kërkon të kalojë ngadalë e duke bërë kujdes. Sepse njeriu

aq të fortë e imagjinon në frymën e tij trajtën e rrëzimit, sa që natyra e trupit dhe fuqia e gjymtyrëve janë të detyruara t'i nënshtrohen asaj; natyra e trupit kurrë nuk mund të bëjë të kundërtën.

Sipas Avicenës, të gjitha këto përvoja tregojnë se sapo që trajtat të zenë vend mirë tek fryma dhe ekzistenca e gjësë së rezultuar domosdoshmërisht prej tyre të marrë formën e informacionit kategorik, lënda ndikohet prej kësaj dhe, si rezultat, formësohet një gjë e re. Po që se ky informacion, domethënë trajtë, ndodhet tek Fryma Qiellore, ndikon mbi natyrën e tërë ekzistencës; po që se ndodhet tek fryma e një njeriu çfarëdo, mund të ndikojë mbi natyrën fragmentare. Sipas tij, ashtu siç ndodh me njerëzit sykëqinj dhe me iluzion ndikues, shpesh herë, fryma e njeriut mund të ndikojë edhe mbi trupat e të tjerëve.¹⁶⁸ Avicena thotë se, nisur nga krijimi, çdo frymë mund të ushtrojë ndikim mbi një trup tjetër, vetëm se ushtrimi praktik i ndikimit fitohet me përpjekje.¹⁶⁹ Ndikimi me anë të të parit nga ana e frymës, gjë që në popull emërtohet si "mësysh", mbi një trup dhe dëmtimi i natyrës së tij shkaktohen prej habitës dhe mahnitjes nga ana e frymës mbi një gjë të rrallë. Me këtë veçori të saj, fryma bëhet shkak për cënimin e gjësë (apo cilësisë) së rrallë dhe asgjësimin e saj.¹⁷⁰ Kurse ndikimi iluzionik është ndikimi nga ana e disa personave me fuqitë iluzive e përfytyrimore të fuqishme mbi fëmijë me këto fuqi të dobëta si dhe mbi persona me sistem mendor të dobët. Duke u dërguar disa lloj ngacmimesh, sundojnë mbi vullnetet e tyre. Personat e mbetur nën ndikimin e iluzionit ndikues të të tjerëve, një

¹⁶⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 174-177; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 893; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 237.

¹⁶⁹ Ibn Sînâ, *Risâle fi'l-fîl ve'l-infiâl ve aksâmihimâ*, 8.

¹⁷⁰ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 899; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhibât ve'l-e'âxhib*, 238.

gjë pa ekzistencë të jashtme e imagjinojnë sikur të ekzistonte, atë me ekzistencë, sikur të mos ekzistonte, kurse një gjë në prehje e imagjinojnë sikur të ishte në lëvizje. Ndërkaq, ashtu siç ka njerëz me fuqinë e iluzionit të fuqishëm nga krijimi (të bashkëlindur), ashtu ka edhe njerëz të cilët, pas një edukimi të posaçëm, mund të ngjiten në nivelin e aftësisë për të ndikuar dhe ndryshuar për të mirë a për të keq natyrën e të tjerëve.¹⁷¹

Në këto kushte, sipas Avicenës, në se fryma e njeriut, duke qenë e fuqishme apo e fisme, u ngjet Mendjeve dhe Frymëve Qiellore, lënda materiale e kësaj bote i nënshtrohet asaj, lënda e pranon ndikimin e një fryme me këtë cilësi dhe çdo gjë e projektuar prej kësaj fryme, shfaqet tek lënda. Sepse fryma e njeriut nuk është natyra e trupit, por një element i veçantë prej tij. Ndërkaq, pamundësia e frymës për të mos e zhvilluar më tej këtë aftësi, vjen nga që ajo e ka drejtuar interesimin e saj kah trupi. E tani, po që se kjo marrëdhënie mes frymës dhe trupit, për nga krijimi, arrin ta ndryshojë natyrën e trupit, kjo do të thotë se fryma, në fjalë, me të vërtetë shumë e fuqishme dhe e fisme, e tillë që nuk ka mbetur ashtu, e kufizuar dhe e lidhur me interesimin ndaj trupit, e lartë në shtresën e saj dhe shumë e fuqishme në këtë përvojë, mundet të ndikojë mbi trupat që u përkasin frymëve të tjera. Kjo do të thotë se fryma njerëzore kthehet e bëhet, me përpjekje dhe purifikim, një element subjektiv abstrakt (i zhveshur nga pengesat tokësore), me një aftësi të zhvilluar për të ndikuar mbi lëndën. Me të vërtetë, sipas Avicenës, e tillë është gjendja e miqve të mirë të Zotit. Frymët njerëzore që i kanë ngjitur në këtë nivel aftësinë e fuqive të tyre nxitëse, mund t'i shërojnë të tjerët, mund t'i sëmurin njerëzit me moral të keq, duke i ndërruar lëndët materiale, mund ta kthejnë zjarrin

¹⁷¹ Ibn Sînâ, *Risâle fi'l-fîl ve'l-infiâl ve aksâmihimâ*, 6-10.

në dhé, dheun mund ta bëjnë diçka tjetër. Një frymë e tillë, me vullnetin e saj të fuqishëm, kur të dojë, mund të shkaktojë dukuri natyrore të tilla si uri, epidemi, shi, blerim, tërmet, rrufe, etj., mund të bëjë që t'i binden shpendët dhe kafshët grabitqare. Po kështu, fryma me këto cilësi, me vullnetin e vet mund të shkaktojë tek lënda ndryshimet që të dojë. Pranimi nga një lëndë i ndikimit mbi të një fryme të tillë, është më i lehtë se pranimi i ndikimit të lëndëve të tjera që kanë cilësi antagoniste me të. Ja, pra, sipas Avicenës, të gjitha këto veçori u përkasin "fuqive animale nxitëse e volitive" të Profetit me profetësinë e madhe.¹⁷² Në një vend tjetër, Avicena i përmend këto cilësi si të "intelektualit të kulluar". Sipas tij, po qe se një njeri i dobishëm, orientues dhe pastrues që i zotëron këto cilësi nga krijimi, është nga profetët, mundet të tregojë "mrekulli" (*mu'xhizë*), po qe nga shenjtorët (të urtët), mundet të tregojë "parashikim" (*kerâmet*). Kurse njeriu me këto veçori nga krijimi, por me moral të keq, veçanërisht njeriu që i përdor këto veçori të frymës së vet në punë të këqia, është magjistar në kuptimin e keq të fjalës. Sipas Avicenës, të gjitha këto shpjegime e parashtrime tregojnë se edhe në se është një dukuri e rrallë, mendja nuk e sheh të pamundur ushtrimin e ndikimit të një fryme çfarëdo mbi frymë, trupa e lëndë të tjera; në të kundërt, këtë dukuri e gjen në fushën e së mundurës.¹⁷³

Pas shqyrtimit të ekzistencës së frymës sipas Avicenës, të përbërjes së saj, të faktit që është e veçantë prej trupit dhe e amshuar, pas shqyrtimit të fuqive dhe akteve të saj, mund të trajtojmë se si do të jetë gjendja e frymës pas vdekjes.

¹⁷² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, en-Nefs*, 177-178; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 893-897; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhizât ve'l-e'âxhib*, 237-238; *et-Ta'likât*, 48.

¹⁷³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 894, 898-899, 902; *el-Kerâmât ve'l-mu'xhizât ve'l-e'âxhib*, 238-239.

PJESA E KATËRT

Gjendja e frymës pas vdekjes

Pas shqyrtimit, sipas Avicenës, të ekzistencës dhe natyrës së frymës, të mënyrës së krijimit, të fuqive dhe akteve të saj, është e qartë se shqyrtimi, përsëri sipas tij, i gjendjes së frymës pas vdekjes, do ta përplotësonte dhe ezauronte pikëpamjen e tij mbi frymën. Në pjesën e dytë, duke shqyrtuar ekzistencën e frymës, pamë se ajo është e pavdekshme, domethënë se është një element i paasgjësueshëm, i pavarur prej prishjes së trupit dhe, gjithashtu, se emigrimi, domethënë kalimi i frymës në një trup tjetër është i pamundur. Atëherë, na duhet të kuptojmë se ç'ka për t'u bërë fryma që është një element i pavdekshëm, pas ndarjes nga trupi, se gjendja e re do të jetë e mirë apo e keqe për të dhe se si është marrëdhënia mes gjendjes së saj bashkë me trupin dhe gjendjes pas vdekjes.

IV. 1. E mira dhe e keqja

Para se të kalojmë në gjendjen e frymës pas vdekjes, do të na duhet që të shpjegojmë, në përgjithësi, pikëpamjet e Avicenës mbi të mirën (*hajr*) dhe të keqen (*sherr*) dhe lidhjen e këtyre pikëpamjeve me gjendjen e frymës pas vdekjes si dhe se ç'përbëjnë, për Avicenën, e

mira dhe e keqja në kuptimin e vërtetë të fjalës. Pikëpamjet e tij mbi të mirën dhe të keqen, Avicena përpiqet t'i shpjegojë, nga një këndvështrim, mbi themelin e pikëpamjes së tij metafizike dhe, nga një këndvështrim tjetër, mbi themelin e pikëpamjes së tij mbi frymën. Për nga vështrimi metafizik, sipas Avicenës, Zoti dhe Mendjet Qiellore, të cilat ndodhen në shkallaren më të lartë të ekzistencës, nuk kanë ndonjë qëllim (nuk ndjekin ndonjë synim) ndaj qenieve që ndodhen në shkallaren e poshtme. Domethënë ata nuk bëjnë ndonjë gjë për qeniet në shkallaren e poshtme. Megjithëkëtë, sipas Avicenës, në gjithësi ka një rregull dhe harmoni, mospranimi i të cilës është i pamundur. Ashtu siç u përmend edhe më parë, burimi i këtij rregulli që është më i miri i mundshmi në gjithësi, është Favori Hyjnor. Ky favor është dija e Zotit, e cila është shkak i krijimit si dhe e cila i rrethon të gjitha qeniet ekzistente. Për nga vështrimi i pikëpamjes mbi frymën, sipas Avicenës, "e keqe" u thonë padijes (injurancës) dhe mangësive, të metave të ardhura nga krijimi (të bashkëlindura), u thonë dhimbjes dhe mërzitjes (ankthit), të cilat janë një lloj njohjeje si pasojë e një shkakut çfarëdo, akteve dhe parimeve të moralit të keq, të metave të përsosmërisë individuale të gjësë dhe mungesës së veçorive specifike individuale. Veçoria e përbashkët e të gjitha këtyre "të këqijave" është se ndodhen bashkë me një lloj njohjeje, domethënë se bëhen objekt i njohjes (i veprimtarisë njohëse) së frymës. Nisur nga kjo, e keqja është një shkak që i kundërvihet së mirës, që bëhet pengesë për shfaqjen e së mirës dhe që e kërkon mosqenien e saj.

Ndërkaq, sipas Avicenës, ky shkak që është pengesë ndaj së mirës, mund të jetë i largët aq sa i dëmtuari i (i mundshëm prej) saj të mos mund ta shohë. Për shembull, si retë që i bëhen pengesë një gjëje për të përfituar

nga rrezet e diellit me anë të të cilave ajo gjë zhvillohet. Në këtë shembull, njihet mospërfitimi nga rrezet, por nuk njihet pengesa e reve. Në këtë lloj njohjeje, njohësi nuk ndien dhimbje dhe nuk sheh dëm prej saj. Por dhimbja ekziston në njohjen e bërë nga një këndvështrim tjetër. Ashtu siç ndodh në njohjen e gjendjes së sëmurë, e cila do të thotë mungesë e shëndetit, disa herë, personi që dëmtohet, njih atë që i shkakton dhimbje. Për shembull, në dukurinë e djegies së zjarrit, fryma e njeriut njih edhe humbjen e organit, edhe ekzistencën e zjarrit. Ndien dhimbje me njohjen e humbjes së organit, por nuk ndien dhimbje me njohjen e zjarrit vetë. Në këto kushte, kjo njohja e dytë lidhur me njohjen e dëmtuesit (faktorit dëmtues), në parim, përmban dy lloj njohje: e para lidhur me "mosqenien" dhe e dyta, me "qenien". Në se dukurinë e djegies e shohim për nga e mira dhe e keqja, zjarri, qenia e të cilit u njoh, nuk është një "e keqe" në vetvete, por një "e keqe" për nga organi i djegur. Por ç'e do se ka edhe situata që përbëjnë një "të keqe" në vetvete, siç është rasti i verbërisë, domethënë i syrit që s'sheh. Siç do të trajtohet më tej, këto lloj të këqias janë të këqia të ardhura prej krijimit. Pas këtyre parashtrimeve, Avicena e përkufizon të keqen, për nga ekzistenca, si "mosqenie". Ndërkaq, jo çdo mosqenie përbën një "të keqe"; është "e keqe" vetëm mosqenia e "maturive të dyta" që do të thonë "fuqitë dhe aktet" rrjedhimisht të domosdoshme të natyrës dhe llojit (species) së gjësë. Me që nuk ka mosqenie absolute, e keqja është aksidentale. Po që se mosqenia absolute do të kishte disa forma ekzistente të saj, e keqja do të rrethonte gjithçka. Atëherë themi se nuk ka asnjë të keqe që të burojë prej mosqenies absolute. Kurse e keqja, e cila është aksidentale", është asgjësimi i maturisë së dytë të gjësë ose gjëja që i bëhet pengesë ekzistencës praktike të maturisë në fjalë.

Sipas Avicenës, situatat subjektive të quajtura "e keqe", si dhimbja dhe ankthi, nuk janë mosqenie sepse janë gjëra, kuptimet e të cilave kanë lidhje me qenien. Mosqenia - e keqe që u përket këtyre lloj situatave subjektive, është e keqe sipas atij që, me shfaqjen praktike të tyre (situatave), humb maturinë (aftësinë). Për shembull, padrejtësia dhe marrëdhënia seksuale jolegale që do të thotë mosqenie e maturisë fetare-etikomorale, janë të këqia jo sipas fuqive përkatëse të zemërimit dhe epshit, burim i akteve në fjalë, por për shkak të asgjësimit nga vetë fryma të maturive të saj. Sipas Avicenës, aktet e fuqive të zemërimit dhe epshit, ndërsa janë maturi dhe e mirë sipas autorit që i kryen, janë e keqe sipas objektit që i pëson. Bërja e padrejtësisë dhe arritja e epërsisë mbi dikë janë për fuqinë e zemërimit, si domosdoshmëri e natyrës së saj, një maturi (aftësi) dhe e mirë. Kurse sipas të mundurit dhe të dëmtuarit nga padrejtësia, dobësia dhe rënia në pozitën e të mundurit e të dëmtuarit janë e keqe. Siç do të shihet më tej, vënia në drejtpeshim e fuqisë së zemërimit nga ana e frymës është maturi dhe e mirë për të në vetvete, kurse pamundësia për ta vënë në drejtpeshim, e keqe. Siç do të shqyrtohet më tej, ashtu siç ndodh në dukurinë e verbërisë, e keqja trupore e ardhur prej krijimit nuk buron prej krijuesit, por prej lëndës.¹

Siç shihet, Avicena e pranon ekzistencën e së keqes në gjithësi, por si aksidentale dhe relative. Në këto kushte, esenciale në gjithësi është e mira. Sipas tij, burimi i të keqes aksidentale që ekziston në gjithësi, është "lënda" (materia), në natyrën e së cilës ka potencë dhe mosqenie. Vetëm se lënda nuk është një zot i të keqes. Sepse në metafizikën e Avicenës, të gjitha qeniet e tjera përveç Zotit janë qenie të mundshme. Nisur nga kjo, në çdo

¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 414-416, 419-420.

gjë, me përjashtim të Zotit, e keqja ekziston në potencë. Dhe vendi ku e keqja shfaqet praktikisht, është fusha e qenieve lëndore dhe e qenieve që kanë të bëjnë me lëndën. Prandaj, po qe se e keqja shfaqet tek lënda, domethënë në trup, si rrjedhojë e disa shkaqeve të jashtme si dhe kthehet në një karakter për të, kjo situatë i bëhet pengesë maturisë (aftësisë) për të mirën që është e domosdoshme për frymën. Për shembull, po qe se te lënda e trupit shfaqet aksidentalisht një gjë që ia prish natyrën, lënda nuk mundet ta marrë konsistencën e duhur të nevojshme për natyrën e trupit, për rrjedhojë, krijimi i trupit del në shesh i mangët. Dhe kjo për trupin s'është gjë tjetër veç mangësi dhe e keqe. Vetëm se s'duhet pandehur se kjo lloj e keqe buron prej Zotit. Sipas Avicenës, e keqja që i vjen lëndës së trupit nga jashtë, ashtu siç ndodh me malet e lartë dhe retë që i bëhen pengesë dritës së nevojshme për pjekjen e frutave, mund të jetë e tillë që ta pengojë dhe largojë trupin nga maturimi (aftësimi) ose, ashtu siç me të ftohtit që i dëmton frutat në pjekje e sipër, mund të jetë një gjë në antagonizëm me maturimin (aftësimin) e trupit dhe që e pakëson maturimin në fjalë. Në këto kushte, sipas Avicenës, e keqja që ekziston bashkë me të mirën dhe si aksident, ka dy shkaqe themelore. I pari, lënda që ka për veçori t'i pranojë mosqenien dhe trajtën në nivel të barabartë. I dyti është shkak praktik. Ndërkaq, sipas tij, të qenët e shkakut praktik shkak për të keqe duhet ta kuptojmë kështu: ekzistenca e gjërave lëndore prej shkakut praktik dhe krijimi i ekzistencës së lëndës - jo si një qenie e domosdoshme - në një formë që si mosqenia ashtu edhe trajta e saj të jenë të pranueshme në mënyrë të barabartë, është i detyrueshëm. Veçanërisht, për sa kohë që lënda është e ekspozuar ndaj të gjitha ndikimeve, kurse fuqitë praktike, si domosdoshmëri e natyrës së tyre, e kanë të pa-

mundur të bëjnë të kundërtën e akteve që kanë për të bërë, nuk mund të mendohet që të krijohet zjarri pa veçorinë e djegies.² Si përfundim, e keqja me qenien e saj të detyrueshme e aksidentale, buron prej lëndës në të cilën mundësia ndodhet me intensitetin më të madh.

Sipas ekzistencës praktikisht të së keqes, Avicena i ndan qeniet në dy pjesë. E para, fusha ku ndodhen Mendjet dhe Frymët Qiellore që janë esencialisht larg prej çdo të keqeje dhe intrige. Sipas tij, me që Zoti, si fundamenti i krijimit dhe ekzistencës, është zotëruesi i bujarisë absolute, dalja prej Tij e qenieve pa asnjë të keqe në veten e tyre, është e detyrueshme. Kjo fushë qeniesh metafizike ku e keqja nuk ndodhet praktikisht, është bota mbihënore që Zoti e ka krijuar me rrugën e krijimit të dytë (*kadâ'*), kurse zona ku e keqja ndodhet praktikisht, është bota nënhënore e krijuar prej Zotit me rrugën e fatit të paracaktuar (*kader*). Qeniet që ndodhen në këtë zonë mund të jenë të virtytshme, vetëm se atyre mund t'u ngjiten një lloj të këqias si rezultat i shumësisë dhe shumëllojshmërisë së lëvizjeve dhe, lidhur me këtë, i përplasjeve kontradiktore.³

Nga ana tjetër, sipas Avicenës, e keqja në botën nënhënore nuk ka përfshirë të gjithë individët, ajo u është ngjitur, në kohë të caktuara, disa individëve. Kështu, janë mbrojtur llojet. Ndërkaq, e keqja që u është ngjitur disa individëve të botës nënhënore, nuk është në vetvete, por aksidentale dhe relative. E keqja në kuptimin e mosqenies që ndodhet në këtë botë, është e keqe duke iu referuar një gjëje domosdoshmërisht të dobish-

² Ibn Sînâ, *po aty*, II, 416-417, 420; *fi'l-'Ishk*, 224; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-'Arshijje*, 39; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 782; *et-Ta'likât*, 21; shih Xhemil Salibâ, "Nadharijetü'l-hajr inde Ibn Sînâ", *el-Mehrexhân li Ibn Sînâ*, 196.

³ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 299-300; *esh-Shifâ*, *el-Ilâbijjât*, II, 417, 439-440; *et-Tabiijjât*, 116; *el-Felâk*, 116; *er-Risâletü'l-'Arshijje*, 33.

me ose të dobishme pranë së domosdoshmes ose duke iu referuar situatave shumë pak të mundshme. Sipas tij, po qe se e keqja "shumë pak e mundshme" (e rrallë) do të ekzistonte praktikisht, do t'u përkiste maturive pasuese të "maturive të dyta" e kjo nuk mund të ishte një e keqe që do ta kërkonte natyra e ekzistencës. Avicena nuk e sheh këtë të keqe të rrallë si të keqe në kuptim të vërtetë. Sepse kjo, ashtu si në mosnjohjen nga njeriu të filozofisë dhe inxhinierisë, nuk është mosqenia e një gjëje që e kërkon natyra e vetë llojit. Ndoshta mosnjohja e këtyre shkencave është një e keqe jo për njeriun vetë si njeri, por për nga aspekti i të mirës së shoqërisë ose pse njohja është një gjë e dobishme që çon tek e mira. Sipas Avicenës, e keqe e vërtetë është mosqenia e "maturive të dyta" që janë gjëra që i kërkon domosdoshmërisht fryma njerëzore. Në këto kushte, e keqja që ndodhet tek personat, është shumë e paktë.⁴ Gjendja e përgjithshme e gjërave dhe që ka vazhdimësi në botën nënhënore, është në të njëjtën kahje me ekzistencën në natyrë të së mirës që kërkohet. Domethënë se, kur çështja shihet nga pikëpamja e së përgjithshmes, shumica e personave që përfshihen në të njëjtin lloj, janë të mbrojtur nga djegia e zjarrit. Kur shihet nga pikëpamja e vazhdimësisë, vazhdimësia e ekzistencës së shumë gjërave varet nga ekzistenca e zjarrit. Fatkeqësitë me shkak zjarrin janë më të pakta, dobite, më të shumta. Në këto kushte, sipas Avicenës, të braktisësh të mirën që është në shumicë për të keqen e mbetur në pakicë në raport me tërësinë e ekzistencës, nuk është një gjë e mirë (e bukur). Sipas tij, krahas faktit që Zoti i do këto të këqia si aksidentale ose të tërthorta, në parim, do, me përparësi, të mirën që do të lindë prej tyre. Sepse, po qe se ekzistenca e të keqes do

⁴ Ibn Sînâ, *esb-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 417.

të ishte e detyrueshme, ajo do të ishte e pashmangshme. Avicena thotë se, për një gjë, për nga pikëpamja e të mirës dhe e të keqes, mund të mendohen pesë situata: (a) gjërat me qenien absolutisht të mirë, që këto ekzistojnë; (b) gjërat me qenien absolutisht të keqe, ekzistenca e të cilave është e pamundur; (c-d) gjërat me qenien ku e mira dhe e keqja janë në barazpeshë ose ku e keqja është në shumicë, që edhe këto nuk ekzistojnë sepse krijimi i të keqes së madhe për një të mirë të vogël është një e keqe akoma më e madhe; (e) gjërat me qenien ku e mira është më shumë se e keqja, që gjëra të tilla duhen krijuar sepse braktisja e të mirës së madhe për shkak të një të keqeje të vogël është një e keqe akoma edhe më e madhe. Po të kihen parasysh këto situata, kuptohet se ekzistenca e të keqes në gjithësi është e rrallë.⁵

Avicena e shpjegon kështu nga një këndvështrim tjetër qenien pak të së keqes. Sipas tij, shumica e njerëzve, të painformuar (injorantë) në aspektin metafizik, në aspektin moral-etik u përshtaten fuqive të zemërimit dhe epshit, për rrjedhojë, mund të thuhet se ata që shpëtojnë në botën tjetër, janë të paktë. Sipas tij, po qe se do të shihej me përparësi nga lumturia trupore (materiale), njerëzit do të ndaheshin në tre grupe: njerëzit me bukurinë dhe shëndetin të plotë, mesatarët, të sëmurët dhe të shëmtuarit. Po të bashkohen njerëzit me shëndetin dhe bukurinë të plotë me ata të mesmit, të sëmurët me të shëmtuarit do të mbeteshin në pakicë. Sipas Avicenës, ky ballafaqim, i cili është i vlefshëm për lumturinë trupore, është i vlefshëm edhe për lumturinë shpirtërore (e amshuar). Edhe këtu, frymët ndahen në tre grupe. Të parat, ato që ndodhen në kulm të virtytit mendor dhe moralo-etik, që janë frymët më të lumtura. Të dytat, fry-

⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijât*, II, 420-421; *er-Risâletu'l-'Arshijje*, 39-40.

mët që nuk kanë një njohje të plotë metafizike; edhe këto kanë pjesë nga lumturia e amshuar. Kurse të tretat, ato me karakter negativ për nga mendja dhe morali, pjesa e amshuar që u përket të cilëve, është mundim (*ezâ*). Sipas Avicenës, ata që ndodhen në secilin skaj, janë në pakicë, janë shumë pak, kurse ata që ndodhen në mes, janë në shumicë. Po që se këtyre u shtohen edhe ata që ndodhen në kulm të lumturisë, del se të shpëtuarit shpirtërorë (të jetës së amshuar) janë në shumicë. Atëherë themi se edhe e keqja për nga këndvështrimi i amshimit, është e paktë. Më së fundi, sipas Avicenës, lumturia e amshuar nuk është vetëm një lloj. Krahas faktit që lumturia e fituar me anë të dijes metafizike është më e vlera, lumturia nuk arrihet vetëm me anë të maturimit metafizik si dhe të metat moralo-etike, gjithashtu, nuk janë ato që e mbyllin plotësisht rrugën e shpëtimit të amshuar. Sipas tij, shkak i palumturisë (fatkeqësisë) së amshuar është injoranca metafizike. Numri i atyre që ndodhen në këtë gjendje, është mjaft i paktë. Ndëshkimi i kufizuar në botën tjetër është rrjedhojë e të metave moralo-etike. Megjithatë, ky ndëshkim dhe kjo e metë kanë një kufi. Dhe kjo gjendje është në shumë vetë. Të përjashtuarit nga shpëtimi i amshuar janë ata pa njohuri metafizike dhe të pamoralshmit.⁶ Në këto kushte, ashtu si nga aspekti trupor (material), edhe nga aspekti subjektiv e keqja është e paktë.

Sipas Avicenës, ekzistenca e të keqes që është e paktë dhe kalimtare, është e detyrueshme. Sepse kjo e keqe e paktë buron prej nevojës që ndihet detyrimisht për të mirën. Po që se nuk do të ekzistonte kontradikta mes elementëve lëndorë (materialë) e se elementi në shumicë nuk do të ndikonte mbi elementin në pakicë me anë të

⁶ Ibn Sînâ, *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III, 306-310.

fuqive natyrore në vetvete, nuk do të dilnin në shesh lloje të çmuara gjallesash siç janë bimët, kafshët dhe njerëzit në këtë botë. Prandaj ndodh që zjarri, mes tërësisë së ekzistencës, është krijuar me cilësinë e djegies në mënyrë që, sapo të prekë në rrobën e personit të fismë, në saje të shkaqeve të jashtme, ta djegë atë. Kjo do të thotë që, në parim, zjarri nuk është krijuar për të djegur njerëzit dhe uji për t'i mbytur; këto janë krijuar për dobinë e njerëzve dhe përmirësimin e botës. Në këto kushte, ndodhja, në gjëra të tilla si zjarri, uji e të ngjashme, e të mirës bashkë me të keqen si dhe e daljes së të mirës pas të keqes, janë të detyrueshme. Atëherë, nuk duhet që të braktiset e mira që ndodhet në shumicë vetëm sepse përmban një të keqe të detyrueshme por në pakicë. Sepse të braktisësh shumë të mira për një të keqe të paktë, është një e keqe më e madhe. Kur asgjësohet gjëja që e bën të domosdoshme natyra e lëndës (materies), dy mosqenie, që janë më shumë se një mosqenie, përbëjnë një të keqe më të madhe. Prandaj ndodh që një njeri i mençur, për të shpëtuar nga dhimbja dhe vdekja, mund të parapëlqejë djegien e rrobës së vet. Sipas Avicenës, po që se do të braktiseshin një sërë të mirash për të cilat po flasim, kjo do të ishte një e keqe më e madhe se e keqja që shfaqet me ekzistencën e zjarrit. Një mendje që di se harmonia e së mirës rrethon gjithësinë, e di se është e domosdoshme që qeniet e mundshme është e domosdoshme të krijohen së bashku me këtë lloj të keqeje. Mendja e sheh në mënyrë të paevitueshme se kjo pjesë e qenies nuk mund të ekzistojë pa të keqen. Atëherë, shfaqja e së keqes në një pjesë të qenieve të mundshme është e detyrueshme.⁷

Sipas Avicenës, heqja e plotë e së keqes nga qenia, kërkon që gjithësia të krijohet në një formë tjetër, gjë që

⁷ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 418; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 299, 301; *er-Risâletü'l-'Arshijje*, 41.

është e pamundur. Po qe se e mira dhe e keqja në gjithësi nuk do të ndodheshin bashkë, rregulli i gjithësisë nuk do të ishte i plotë. Po qe se në këtë gjithësi do të kishte vetëm mirësi (*salah*-ndreqje), nuk do të ishte krijuar kjo, por një gjithësi tjetër, megjithatë, edhe në të do të kishte të keqe (*fesâd*-prishje). Kjo do të thotë se prishja dhe ndreqja në këtë gjithësi janë krijuar bashkë dhe po bashkë ndodhen. Sipas Avicenës, mosqenia e prishjes brenda tërësisë së gjithësisë duket si një e keqe shumë më e madhe. Atëherë, nga gjërat që shfaq qenia, shfaqja e të keqes është e detyrueshme. Megjithëse në gjithësi ndodhet pak e keqe në mënyrë të detyrueshme dhe megjithëse qeniet janë të sferës së mundësisë, gjithësia është krijuar në mënyrën mundësisht më të mirë. Nuk ka mbetur pa u dhënë gjërave asnjë prej mundësive që mund të zotërojnë. Po qe se do të ishte e mundur që gjithësia të ishte më e përsosur se ç'është aktualisht, përsëri ajo nuk do të ishte tjetër veçse kjo gjithësi. Po qe se të gjitha qeniet në botën nënhënore nuk do të ishin të krijuara që të jenë ndikuese e të ndikuara në formën si djegëse dhe mundësisht të djegshme, zjerëse dhe mundësisht të zjeshme, maturimi (përsosja) i tyre do të ishte i pamundur. Ashtu siç ndodh që zjarri djeg organin e një njeriu fetar, pasimi, disa herë, i qëllimit dobiprurës tek dy gjëra antagoniste nga një sërë fatkeqësish është i pashmangshëm. Megjithëse trupi i njeriut (lënda, materia) është i ekspozuar ndaj çdo ndikimi dhe i pamaturuar (i papërsosur) në disa aspekte, prapëseprapë fryma me të e fiton maturimin dhe përsosjen e saj. Me që funksioni i rregullsisë së gjithësisë bëhet detyrimisht në këtë mënyrë, për ç'shkak edhe braktisja e të mirës permanente, në epërsi dhe shumicë përballë së keqes vetiake e në pakicë do të ishte një e keqe edhe më e madhe, kjo nuk do të binte në përshtatje me urtësinë hyjnore. Krijimi i gjithësisë në

këtë formë dhe prania në mënyrë të detyrueshme në një pjesë të gjithësisë e një të keqeje të paktë, nuk është e zhveshur nga e vërteta. Sepse edhe ato që e krijojnë të keqen, janë gjëra me qenien të mirë. Prandaj, atje ku mbaron e mira, e keqja shfaqet ose rri e fshehur. Në këto kushte, braktisja e të gjithë të mirës si rrjedhojë e një të keqeje të paktë, nuk i ka hije bujarisë së Zotit. Sepse e keqja, e cila është e paktë dhe e detyrueshme, është një gjë e bashkëngjitur informacionit shkak për rregullsinë e gjithësisë. Atëherë themi se ekzistenca e ka pasur të nevojshme pak të keqe dhe se të bësh sikur nuk e sheh një të keqe të paktë në raport me një të mirë të shumtë e të madhe, është një e mirë shumë më e madhe!⁸

Të gjitha këto shpjegime tregojnë se e mira është kërkuar drejtpërdrejt (në vetvete), kurse e keqja, tërthorazi (aksidentalisht) dhe sikur, në një vështrim, e keqja është miratuar. Me të vërtetë, sipas Avicenës, edhe postulati kur'anor, "*Pa dyshim, Allahu ka vënë një masë (kader - paracaktim) për çdo gjë*" (et-Talâk: 3) aludon për këtë gjë.⁹ Si përfundim, sipas Avicenës, për njeriun ka dy lloj të këqias. Njëra prej tyre i përket trupit, tjetra, frymës. Edhe e keqja e frymës ndahet në vetvete në dy lloje: e keqja përkatëse e mendjes teorike dhe e keqja përkatëse e mendjes praktike. Në parim, avicena nuk e sheh të keqen trupore si një të keqe në kuptim të vërtetë të fjalës. Sipas tij, e mira dhe e keqja e vërtetë janë e mira dhe e keqja lidhur me esencën e vetë frymës. Sepse pas vdekjes do të marrin përgjegjësen e tyre e mira dhe e keqja që i përkasin frymës. Ndërkaq, fryma i ka mundësitë të ruhet nga gabimet "besimore dhe moralo-etike" ku mund

⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 419-421; *er-Risâletu'l-'Arshijje*, 37-38, 40; *Fi Sirri'l-kader*, 303; *fi'l-'Ishk*, 225.

⁹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 421; *el-Felâk*, 116; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III, 305; *er-Risâletu'l-'Arshijje*, 40, 42.

të bjerë si rrjedhojë e të qenit së bashku me trupin dhe të maturohet e përsoset. Sipas Avicenës, hadithi (porosia profetike) "*Çdo gjëje i vjen e lehtë ajo për të cilën është krijuar*" (Muslim, *Kader*, 1) aludon për këtë. Ashtu si sëmurja e trupit si pasojë e moskujdesit të njeriut, edhe ndëshkimi i frymës pas vdekjes është pasojë (immediate - përkth.) e gabimeve të veta. Megjithëse fryma është e krijuar në atë formë që të maturohet e përsoset, disa frymë mbeten të painformuar nga ana metafizike dhe për një situatë të tillë që është e vlefshme për shumë pak vetë, aludon edhe hadithi "*...këto janë të xhennetit, ato janë të xhebennemit, edhe unë t'i bëj...*" (Musned, V, 239). Atëherë themi se ekzistenca e frymës në botën nënhënore së bashku me trupin dhe ndarja prej trupit nuk janë brenda vullnetit të saj, kurse fitimi i maturimit të domosdoshëm për jetën pas vdekjes dhe largimi (shmangia) prej së keqes që ka kuptimin e mosfitimit të maturimit, përfshihen në vullnetin e saj. Për rrjedhojë, fryma mban përgjegjësi për gjërat që futen në sferën e veprimit (kompetencës) së vullnetit të saj. Në këto kushte, ndarja prej trupit me vdekjen që ka kuptimin e një dëre të hapur për tek lumturia e pafundme, është për frymën që ka fituar, duke qenë së bashku me trupin, maturitë përkatëse të fuqive të mendjes teorike e praktike, jo një e keqe; e kundërta, është një e mirë pse do të marrë përgjegjësen e maturive të fituara. Kurse për frymët e pamaturuara është një e keqe, ndërkaq që, për Avicenën, numri i tyre është shumë i paktë.¹⁰ Si përfundim, ekzistenca e frymës së bashku me trupin, për nga qenia, nuk është një e keqe, vetëm se e keqe është mosfitimi i maturive të dyta që përbëjnë domosdoshmëri të vetë natyrës së saj.

¹⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 422; *es-Semâu't-tabiî*, 40, 73, 76; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III, 302-303, 311; I, 506; III-IV, 852; shih *et-Ta'likât*, 47.

Pas kësaj, mund të kalojmë në shqyrtimin e pikëpamjes mbi kënaqësinë dhe dhimbjen që do të thotë shpjegimi i të mirës dhe të keqes për frymën nga një këndvështrim tjetër.

IV. 2. Kënaqësia dhe dhimbja

Avicena, i cili e shpjegon të mirën dhe të keqen lidhur me fuqitë e njohjes, edhe kënaqësinë dhe dhimbjen e shpjegon në ndërvartësi me fuqitë e njohjes. Prandaj, për të mund të konceptuar pikëpamjen e Avicenës mbi kënaqësinë dhe dhimbjen si dhe për të mund të kuptuar lidhjen e kësaj pikëpamjeje me gjendjen e frymës pas vdekjes, duhen mbajtur parasysh shpjegimet e tij mbi fuqitë njohëse të frymës dhe aktet e tyre. Sipas tij, mes secilës prej fuqive njohëse të frymës dhe gjësë që bëhet objekt i njohjes së saj, del në pah një përshtatje ose mos-përshtatje. Ja, pra, secila fuqi njohëse, prej njohjes praktike të gjësë e cila i vjen për shtat (i përshtatet) natyrës së saj, ndien kënaqësi, kurse prej njohjes praktike të gjësë që nuk i vjen për shtat natyrës së saj, ndien dhimbje. Duke njohur gjënë e cila i jep kënaqësi, fuqia njohëse maturohet, aftësohet, kurse duke njohur gjënë që i jep dhimbje, dobësohet, i cënohet aftësia ose e humbet atë. Vetëm se kënaqësia dhe dhimbja në fjalë ndihet vetëm gjatë njohjes praktike. Në këto kushte, ndierja e kënaqësisë praktikisht nga fuqia njohëse përbën lumturi për të, kurse ndierja dhimbje praktikisht, përbën fatkeqësi (mungesë lumturie). Po kështu, gjëja që i jep kënaqësi fuqisë njohëse dhe e maturon (aftëson) atë më tej, është një "e mirë" për të, kurse gjëja që i jep dhimbje dhe ia cënon

maturinë, është një "e keqe".¹¹ Kështu, konceptet "përshtatshmëri, kënaqësi, maturi, lumturi", nga njëra anë, me konceptet "papërshtatshmëri, dhimbje, mangësi, fatkeqësi" janë koncepte që parashtrojnë, nga këndvështrime të ndryshme, marrëdhëniet mes fuqisë njohëse dhe gjësë që bëhet objekt i njohjes së saj.

Bie fjala, gjërat e njoma dhe të buta për shqisën e të prekurit, të ngrënat e këndshme për shqisën e të shijuarit, zërat e bukur për shqisën e të dëgjuarit, plotësimi i urisë dhe etjes si dhe kryerja e marrëdhënies seksuale për fuqinë e epshit, hakmarrja dhe epërsia si dhe të qenit i vetëdijsëm për dhimbjen e viktimës për fuqinë e zemërimit, shpresimi për fuqinë e iluzionit, kujtimi i gjërave që u japin kënaqësi fuqive të tjera për fuqinë e ngulitjes dhe kujtimit, imagjinimi i gjërave që i japin kënaqësi fuqisë së epshit për fuqinë e imagjinatës, janë burime kënaqësie dhe lumturie. Vetëm se këto të gjitha janë kënaqësi që fryma i ndien përsa kohë ndodhet së bashku me trupin. Për rrjedhojë, ashtu siç ekzistenca e fuqive dhe e akteve të tyre që i njohin këto kënaqësi, është e varur prej trupit, ashtu edhe ndierja e tyre është e varur prej trupit. Nisur nga kjo, këto janë kënaqësi përkatëse të fuqive njohëse ndiesore (përceptimore); po kështu edhe dhimbjet, si antagoniste të kënaqësive, janë dhimbje trupore.¹² Kjo do të thotë se sapo që fryma të ndahet prej trupit, këto kënaqësi dhe dhimbje nuk do të vazhdojnë të mbeten permanente me frymën. Siç do të shihet më tej, kënaqësia dhe dhimbja e vërtetë janë ato që i përkasin fuqisë njohëse mendore (racionale). Tani për tani mund të

¹¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 369-370, 424; *el-Kânûn fi't-tibb*, I, 110; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 112-115; *Ujûnu'l-hikme*, 59; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 753-754, 757, 762; *et-Ta'likât*, 87.

¹² Ibn Sînâ, *po aty*, II, 423, 370; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 112-114; *Ujûnu'l-hikme*, 59; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 756, 763, 766.

themi këtë që gjëja që i jep kënaqësi pjesës teorike të fuqisë mendore të frymës (njerëzore), është "e vërteta", kurse gjëja që i jep kënaqësi pjesës praktike, është "moral i bukur". Kjo do të thotë se gjëja që i jep kënaqësi esencës së frymës, është informacioni metafizik (e vërteta - *hakë*) dhe morali i bukur. Atëherë themi se e mira për frymën e njeriut është informacioni metafizik, e vërteta, dhe morali i bukur. Kurse maturimi (përsosja) e saj është njohja praktike e gjësë që bëhet objekt njohjeje i fuqisë së mendjes.¹³ Në këto kushte, ashtu si tek fuqitë njohëse të frymës, edhe kënaqësitë dhe dhimbjet përkatëse të frymës mund t'i ndajmë në dy lloje: në "ndiesore" dhe "mendore (racionale)".

Ekzistencën e kënaqësive dhe dhimbjeve përkatëse të fuqisë njohëse mendore (racionale) Avicena përpiqet ta vërtetojë duke u nisur prej kënaqësive dhe dhimbjeve ndiesore. Sepse, ndërsa fryma kur është bashkë me trupin, mundet t'i provojë në çdo çast secilin lloj prej kënaqësive dhe dhimbjeve ndiesore, provimi i atyre mendore (racionale) nuk paraqitet i lehtë. Vetëm se kjo situatë nuk do të thotë se ekzistenca e kënaqësive mendore (racionale) duhet mohuar dhe se duhet menduar që kënaqësitë janë vetëm ndiesore. Sipas Avicenës, njeriu, duke i parë kënaqësitë ndiesore, nuk duhet të pandehë se Zoti dhe Mendjet Qiellore nuk ndiejnë kënaqësi. Ne nuk ndiejmë kënaqësinë që ndiejnë ata, por mundemi ta imagjinojmë dhe vëzhgojmë me rrugën e analogjisë.¹⁴ Sipas Avicenës, dallim nuk ka vetëm mes kënaqësive ndiesore dhe mendore (racionale), por, në të njëjtën mënyrë, edhe kënaqësitë e fuqive njohëse ndiesore paraqesin dallime mes veti. Sipas tij, kënaqësitë e fuqive të njohjes së brend-

¹³ Ibn Sînâ, *el-flârât ve't-tenbihât*, III-IV, 756; *esl-fîfâ, el-lâbihjât*, II, 369-370.

¹⁴ Ibn Sînâ, *esl-fîfâ, el-lâbihjât*, II, 424-425; 369-370.

shme, në raport me kënaqësitë e fuqive njohëse të jashtme janë më të çmuara dhe të denja për parapëlqim. Për shembull, në se një fryme të fisme që është duke menduar mbi një çështje të vështirë, i ofrohen kënaqësi epshore, ajo nuk u jep vlerë dhe rëndësi atyre. Sipas Avicenës, e njëjta situatë vlen edhe për njerëzit e zakonshëm. Njerëzit e zakonshëm, nga dëshira për të dalë fitues e nga frika e turpërimit dhe poshtërimit, i braktisin kënaqësitë epshore për të zgjedhur dhimbjet dhe ngatërresat plagosëse. Një pjesë e këtyre situatave janë kundërshtim ndaj asaj që, në mënyrë të natyrshme, duhet pranuar, ose durim përballë atyre që duken, në mënyrë të natyrshme, të papëlqyeshme.¹⁵ Në këto kushte, imagjinimi nga populli i thjeshtë i kënaqësive ndiesore si më të larta dhe e të tjerave, të dobëta, është jashtë realitetit. Gjërat që i japin më shumë kënaqësi njeriut, nuk janë të ngrënat, të pirat dhe marrëdhëniet seksuale. Për shembull, po qe se një njeriu që po luan tavllë ose shah, i propozohen të ngrëna, të pira dhe marrëdhënie seksuale, ai i kundërshton ato për dëshirën e fitores (të fuqisë së iluzionit). Po kështu, disa herë, një njeri i shëndoshë, duke u sjellë me madhështi dhe dinjitet, parapëlqen virtytin dhe përkorjen dhe heq dorë prej kënaqësive të tilla si të ngrënat, të pirat dhe marrëdhëniet seksuale. Në këto kushte, sjellja me madhështi dhe dinjitet jep një kënaqësi më të madhe se kënaqësitë ndiesore. Në të njëjtën mënyrë, sa e sa heroinj e hedhin veten në rrezik duke e marrë në sy edhe vdekjen vetëm për të arritur kënaqësinë e për lavdërimin qoftë edhe pas vdekjes! Sikur do ta ndiejnë këtë kënaqësi edhe të vdekur! Atëherë, është krejt e qartë se kënaqësitë e fuqive njohëse të brendshme janë shumë më të larta se ato të fuqive të njohjes së jashtme. Kjo gjendje nuk vlen

¹⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 427.

vetëm për njerëzit por edhe për kafshët. Për shembull, një qen gjahu, edhe sikur të jetë i uritur, nuk e ha gjahun, por ia çon të zotit duke bërë durim. Po kështu, kafshët-nëna me të voglin e tyre në moshën e gjirit, parapëlqejnë të voglin ndaj jetës së vet, të cilën disa herë e venë në rrezik për ta mbrojtur atë. Me që kënaqësitë përkatëse të fuqive njohëse të brendshme, të njohura në vetvete, parapëlqehen duke u konsideruar si më të vlefshme në raport me kënaqësitë e fuqive të njohjes së jashtme, kënaqësitë e fuqive njohëse mendore (racionale) janë më të vlefshme se secila prej dy të mësipërmeve dhe më të merituarat e të djenja për t'u parapëlqyer. Në këto kushte, sipas Avicenës, nuk duhet marrë seriozisht pikëpamja e dikujt që thotë se, ç'lloj lumturie është ajo kur as ha, as pi e as bën marrëdhënie seksuale! Po që se kënaqësitë do të ishin vetëm ndiesore, për Zotin dhe Mendjet Qiellore nuk duhej bërë fjalë për gëzim dhe kënaqësi. Kurse as që mund të bëhet krahasim mes gëzimeve dhe kënaqësive të qenieve metafizike me ato të qenieve të tjera.¹⁶ Atëherë, kënaqësitë dhe dhimbjet nuk janë që të gjitha ndiesore; ka edhe kënaqësi dhe dhimbje që fuqitë e njohjes ndiesore nuk mund t'i arrijnë. Sipas kësaj, të thuash se lumturia është vetëm kënaqësi ndiesore dhe pozite të kësaj bote, s'është veçse një pandehmë!¹⁷

Ashtu si e mira dhe e keqja në kuptimin e vërtetë të fjalës i përkasin vetë frymës, ashtu edhe kënaqësia dhe dhimbja e vërtetë i përkasin përsëri frymës vetë. Pastaj, edhe situatat subjektive si ankthi, vuajtja, bukuria, dhembshuria, urrejtja, përshtatja dhe zakoni, ndikimet e të cilave duken në trup, janë të mira e të këqia përkatëse të trupit si rrjedhojë e të ndodhurit së bashku të frymës me

¹⁶ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 749-752.

¹⁷ Ibn Sînâ, *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 112; *Risâle fi's-Sa'âde*, 3.

trupin. Ndërkaq, me që fryma, për nga qenia, është një element i veçantë prej trupit, e mira dhe e keqja i përkasin vetëm frymës. Kjo do të thotë se është fryma ajo që i ndien edhe kënaqësitë dhe dhimbjet trupore. Atëherë, nuk duhet pandehur se fryma nuk ka për të ndjerë në asnjë formë dhimbje dhe kënaqësi kur të ndahet prej trupit. Sipas Avicenës, situata e kënaqësive dhe dhimbjeve ndiesore të lëna prej frymës pas ndarjes nga trupi, është sikur një njeri të humbë kënaqësitë dhe dhimbjet e ndjerra të shokut të vet, sikur të mos ndiejë interesim më për to. Kur kënaqësitë dhe dhimbjet në fjalë arrijnë tek njeriu, e di se është fryma e vet ajo që i ndien kënaqësitë dhe dhimbjet. Ky realitet lidhur me çështjen e kënaqësisë dhe dhimbjes vlen edhe për gjendjen e frymës pas vdekjes. Por ç'e do që ndjeshmëria e lartë (sasiore) e trupit, për pasojë, imagjinimi i trupit nga fryma si vetë qenia e saj, kanë bërë që fryma ta harrojë vetveten e, kështu, njeriu ka ardhur në një gjendje të tillë që ta pandehë veten si tjetër dhe tjetrin si veten e që të mirat dhe të këqiat që i përkasin trupit, t'i pandehë sikur i përkasin atij vetë. Për më tepër, njeriu pandeh se, pasi të mos ketë trup, s'do të ketë të bëjë me të mirën dhe të keqen ose me lumturinë dhe fatkeqësinë, se për të s'do të bëhet fjalë për gjendje të tilla. Sikur, sipas pandehmës së tij, ajo që merr shpërblim dhe ndëshkim, nuk është fryma jonë, por organet tona, si duart, këmbët, etj.! Sipas Avicenës, kjo "pandehmë" është ajo që i huton dhe mashtron të gjitha frymët lidhur me çështjen në se do të ketë apo jo një ndëshkim dhe shpërblim për frymët!¹⁸

Siç u pa, lumturia dhe palumturia (fatkeqësia) e vërtetë, sipas Avicenës, janë kënaqësitë dhe dhimbjet mendore (racionale). Ndërkaq, realizimi praktik dhe i plotë i

¹⁸ Ibn Sînâ, *po aty*, 95-97; *et-Ta'likât*, 114.

kësaj vërtetësie bëhet pas ndarjes së frymës prej trupit. Pamundësia për ta provuar këtë gjendje (vërtetësi) nga fryma përse kohë është bashkë me trupin, nuk do të thotë se kjo (gjendje, vërtetësi) nuk ekziston. Mundësinë e provimit të kënaqësive mendore (racionale), Avicena përpiket ta shpjegojë duke u nisur nga kënaqësitë (shijet) ndiesore. Para së gjithash, çdo kënaqësi (shije) përmban një të mirë dhe maturinë e saj, veçanërisht njohjen e saj nga ana e fuqisë njohëse. Prandaj, kusht për mundësinë e ndierjes praktike të kënaqësisë është që fuqia njohëse ta njohë atë që është e mirë për të si dhe të jetë e vetëdijshme se është duke e ndjerë atë; siç shprehet Avicena, "produkti dhe vetëdija të ndodhen bashkë". Ndërkaq, disa herë, pasi që gjërat e ndjera të zenë vend (mbresohen) mirë në shqisat, domethënë, pasi që ndjesia (ngacmimi) që jep kënaqësi, të vazhdojë gjatë, fryma mund të mos bëhet e vetëdijshme për kënaqësinë e prodhuar prej kësaj ndiesie (ngacmimi). Prandaj, ashtu siç ndodh në gjendjet e një shëndeti të lartë, nuk duhet pandehur se disa mirësi dhe maturi nuk japin kënaqësi, se nga këto gjendje nuk merret kënaqësi e ngjashme me ëmbëlsirat dhe hajet e tjera. Kurse një njeri që ka qenë sëmurë për një kohë të gjatë, ndien një kënaqësi të madhe ndërsa është duke rifituar ngadalë-ngadalë shëndetin e tij.¹⁹ Kjo do të thotë se të ndiesh kënaqësi apo dhimbje dhe të jesh i vetëdijshëm se po ndien kënaqësi apo dhimbje, janë gjëra të ndryshme. Atëherë, të mos jesh i vetëdijshëm për kënaqësinë apo dhimbjen përkatëse të një fuqie njohëse çfarëdo, nuk do të thotë se për atë fuqi nuk ka kënaqësi dhe dhimbje. Nisur nga kjo, kalimi i një fuqie njohëse çfarëdo nga potencia në praktikë me qëllim që të maturohet, mund të bëhet vetëm duke e ditur ajo

¹⁹ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 757-758.

se matura e saj në njohjen e ç'gjëje qëndron dhe ç'gjë është kënaqësidhënëse për atë vetë. Në të kundërt, për sa kohë që nuk del në shesh matura e vet, fuqia njohëse nuk mund ta projektojë se si është ajo dhe nuk mundet të bëhet e vetëdijshme se po ndien kënaqësi prej saj. Dhe për sa kohë nuk arrihet vetëdija e kënaqësisë, e thënë ndryshe, megjithë që dihet në mënyrë evidente se gjëja që jep kënaqësi është gjë që jep kënaqësi, kjo kënaqësi nuk shijohet praktikisht, fuqia njohëse mund të mos ndiejë dëshirë për të. Për shembull, personi me fuqi seksuale të dobët (impotent - përkth.), edhe pse e di që marrëdhënia seksuale jep me të vërtetë kënaqësi, nuk ndien kërkesë dhe dëshirë për kënaqësinë e prodhuar nga kjo marrëdhënie me qenë se nuk e ka shijuar atë. Në të vërtetë, njohja nga fuqia njohëse e sendit që i jep kënaqësi dhe maturimi (aftësimi) përkatës i saj janë të lehtë, mirëpo ndodh që fryma, për shkak të ndonjë pengese, ndien neveri për të dhe pëlqen të kundërtën e saj. Për shembull, disa njerëz të sëmurë kanë neveri për ushqime të këndshme, ndërsa ndiejnë dëshirë për ushqime të pakëndshme.²⁰

Disa herë të tjera, fuqia njohëse, kur s'ka ndonjë pengesë, e njeh gjënë që jep kënaqësi, por, po qe se s'është e shëndoshë dhe e lirë, mund të mos bëhet e vetëdijshme për kënaqësinë. Për shembull, një njeri me stomakun të sëmurë nuk e kërkon një gjë të këndshme pse fuqia njohëse është "e sëmurë", kurse një njeri i ngopur nuk e kërkon një gjë të shijshme sepse fuqia njohëse është e zënë, nuk është e lirë. Sapo që të eliminohet pengesa përkatëse e çdo gjendjeje, ndjenja e kënaqësisë dhe epshit rikthehet dhe fuqia e njohjes ndien dhimbje për mungesën e gjësë që s'i pati pëlqyer më parë. Në të vërtetë, në gjendjen e sëmurë dhe të zënë bëhet fjalë jo

²⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 424-425, 369; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III-IV, 761-762; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 118.

për mungesën e të mirës, por, në të kundërt, për pamundësinë e ndierjes së saj si të mirë dhe të mungesës së vetëdijës për kënaqësinë e dhënë prej saj.²¹ Po kështu, siç ndodh edhe me njeriun frikacak, mund të mos ndihet kënaqësi prej diçkaje kënaqësidhënëse edhe pse në mes nuk ka ndonjë situatë të pakëndshme. Njeriu frikacak, edhe në se del fitues e i krijohet mundësia të ndiejë kënaqësi, nuk bëhet (për shkak të frikës) i vetëdijshëm për fitoren e nuk ndien kënaqësi. Kurse disa herë, pasi ka ndodhur që fuqia e njohjes të ketë pësuar një shqetësim, nuk ndien më dhimbje edhe pse gjëja që i ka shkaktuar dhimbje, vazhdon të veprojë. Por kur fuqia njohëse të kthehet në natyrën e saj origjinale dhe pengesa të eliminohet, ndien një dhimbje e mundim të madh. Për shembull, ata që kanë thartirë në stomak, nuk ndiejnë kënaqësi prej hajeve gjersa të shërohen dhe, pasi të shërohen, u shmangen gjërave apo situatave që janë në dëm të natyrës së trupit. Po kështu, ndjenja (shqisa), pasi të sëmurret dhe të bëhet e pandjeshme, mund të mos e ndiejë dhimbjen që japin zjarri ose ngrica, por, pasi organet të shërohen, ndien një dhimbje të madhe. Në të njëjtën mënyrë, edhe pse dihet se ekziston një lloj dhimbjeje, prej saj nuk mundet të largohet ashtu siç duhet me që ajo nuk ka arritur ende në një nivel të caktuar. Ashtu si një i sëmurë për një kohë të gjatë me temperaturë të lartë, i cili nuk mund të bëjë krahasime në një gjë të nxehtë. Kjo gjendje (veçori) e kënaqësive dhe dhimbjeve përkatëse të fuqive njohëse ndiesore tregon se nuk duhen mohuar kënaqësitë, ekzistenca e të cilave dihet kategorikisht, por që (në kushte të caktuara - përkth.) nuk mund të përfytyrohet se ç'janë dhe nuk mund të shijohen.²²

²¹ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 759-760.

²² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 425; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 761-762; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 117.

Situatat përkatëse të njohjeve ndiesore (shqisore) në çështjen e kënaqësisë dhe dhimbjes janë të vlefshme edhe për njohjet mendore (racionale). Sipas kësaj, fuqitë e njohjes mendore (racionale) ndiejnë dëshirë (kërkesë) për gjërat që u japin atyre kënaqësi, vetëm pasi fryma të dijë në nivelin e njohjes mendore (racionale) se ç'është matura (aftësia) e saj, pasi të fitojë informacion mbi të panjohurat duke u nisur nga të njohurat dhe pasi të ketë vërtetuar se gëzon veçorinë për të arritur maturinë praktike. Sepse në fillimin e krijimit të vet fryma nuk i zotëron këto informacione. Prandaj, shumica e fuqive njohëse arrin vetëdijën e maturimit të vet pas disa shkaqeve. Nisur nga kjo, fuqitë e njohjes, përsa kohë që nuk e kanë fituar, me një informacion kategorik, dëshirën (kërkesën) për maturimin e vet, janë si lëndë - objekte të maturimit. Sepse dëshira për maturim absolutisht më pas fitohet dhe zë vend në elementin e frymës. Ashtu siç u trajtua edhe në pjesën e tretë, dëshira varet nga informacioni, kurse informacioni tek fryma nuk është një gjë që ekziston qysh më parë, por një situatë e mëvonshme. Në këto kushte, sapo të fitohet informacioni, dëshira i vjen e nevojshme frymës në mënyrë të detyrueshme. Atëherë, sipas Avicenës, fundamentet e mendjes së praktikuar (a posteriori) që do të siguronin që fryma të njihte se ç'është maturimi i saj në kuptimin e vërtetë të fjalës, mund të fitohen duke qenë fryma së bashku me trupin. Fryma që nuk i ka fituar këto përsa kohë ka qenë bashkë me trupin, e ka krejtësisht të pamundur t'i fitojë pas ndarjes nga trupi. Veçanërisht është krejt i pamundur rikthimi i saj në trup pasi të jetë ndarë prej tij!²³

Siç shihet, kjo maturi përkatëse e fuqisë së mendjes, e cila është e domosdoshme për vetë ekzistencën e fry-

²³ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 428-429.

mës, qëndron mbi maturitë përkatëse të fuqive të njohjes ndiesore (shqisore) dhe që janë të domosdoshme për trupin. Kjo do të thotë se fryma zotëron fuqinë e maturimit edhe të vetes, edhe të trupit, veçse, me që maturimi i vetes është më me vlerë se ai i trupit, është e domosdoshme që në fillim të maturojë veten. Megjithatë, ashtu siç do të shihet më tej, kjo nuk do të thotë që fryma e lë mënjanë maturimin e trupit dhe nuk interesohet për të. Dallimi mes kënaqësisë mendore (racionale) dhe kënaqësive ndiesore (shqisore) që janë shkaqe për të dyja llojet e maturimit, është si dallimi mes njohjes mendore (racionale) dhe njohjes ndiesore (shqisore). Nisur nga kjo, sa më e vërtetë të bëhet njohja e një gjëje dhe sa më thellë të hyhet në esencën e saj si dhe sa më e përsosur dhe e nderuar (fisnike) të jetë gjëja e njohur, aq më shumë e do atë fuqia njohëse dhe aq më shumë ndien kënaqësi prej saj. Raporti i kënaqësisë së marrë nga fuqia e mendjes prej njohjes së Zotit dhe Mendjeve Qiellore, i përngjan raportit të kënaqësisë së marrë nga fuqia e shpirtit prej të ngrënave të ëmbla. Sepse njohja nga fuqia e mendjes e maturimit të vetvetes është praktike, më e plotë, më e virtytshme, më sasiore, e vazhdueshme, më e afta për t'u maturuar, evidente, e domosdoshme, dhënëse e gëzimit të amshuar, e përgjithshme, e fuqishme dhe intensive. Gjërat që i bëhen objekt njohjes së fuqisë mendore, janë shpirtërore, sublime, delikate dhe të shenjta. Kurse njohja e fuqive të njohjes ndiesore (shqisore) është aparente, fragmentare, e fshirëse dhe e paktë si sasi. Gjërat që bëhen objekt i njohjes së tyre, janë gjëra të përzierat me papastërti, potencë, mosqenie (mungesë) dhe heterogjenitet.²⁴ Ja, pra, në këto kushte, sipas Avicenës, kënaqësia dhe matura e fituar në përfundim të njohjes

²⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 369, 424, 426; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 115-116; *'Ujûnu'l-hikme*, 59; *Risâle fi's-Sa'âde*, 3; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 766-767.

mendore (racionale), qëndon pakrahisimisht më lart se kënaqësitë dhe maturimet e fituara në përfundim të njohjes ndiesore (shqisore). Sepse kjo lloj kënaqësie dhe maturie është e posaçme për engjëjt. Atëherë, themi se kënaqësitë e kafshëve dhe shpendëve grabitqarë nuk mund të krahasohen me kënaqësitë dhe maturitë e engjëjve! Është krejt jashtë çdo dyshimi se posa që fryma njerëzore që është një element mendor (racional, intelektual), të fitojë maturimin e posaçëm për elementin e vet, do t'u përngjajë engjëjve, do të bëhet si engjëjt. Atëherë, ne duhet të parapëlqejmë kënaqësinë dhe të mirat mendore (racionale, intelektuale) që qëndrojnë mbi çdo lloj kënaqësi dhe të mire ndiesore (shqisore)! Sepse edhe me anë të një gjykimi më të thjeshtë do të kuptohet se kënaqësia mendore (racionale, intelektuale) është më e çmuara.²⁵

Sic u pa edhe më parë në pjesën e parë e të tretë, me që fryma njerëzore, për nga ekzistenca, është një element i veçantë prej trupit dhe e njeh veten me anë të fuqisë së mendjes, me që, në një vështrim, fuqia e mendjes e frymës është identike me të, edhe kënaqësia dhe dhimbja e saj pas ndarjes nga trupi do të jenë mendore (racionale, intelektuale). Sipas Avicenës, fryma, e cila është një element i thjeshtë dhe e vetëdijshme për veten, ka për të mbetur e amshuar (eterne) pas ndarjes nga trupi po ajo që është edhe para ndarjes nga trupi ndërsa jeton bashkë me të. Ajo s'ka për t'u shndërruar në një gjendje tjetër, të ndryshme me atë që ka ndërsa ndodhet së bashku me trupin. Sipas Avicenës, ç'të jemi ne tani, po të tillë kemi për të mbetur të përjetshëm pas ndarjes nga trupi. Nisur nga kjo, ndarja jonë nga trupi do të jetë një gjë si zhveshja prej rrobave që janë diçka e jashtme ndaj nesh. Atëherë, pas ndarjes nga trupi, pse fryma njerëzore është

²⁵ Ibn Sînâ, *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 117; *esh-Shifâ, el-Ilâbijât*, II, 369, 426.

një element që njih, do të ndodhet ose në gjendjen e "prehjes" (e qetë), ose të "ndjerjes së dhimbjes" (e vuajtur), ose të "ndjerjes së kënaqësisë" (e kënaqur). Duke qenë në prehje, fryma njerëzore nuk mund të jetë e hidhëruar, por vetëm e gëzuar. Dhe gjendja e gëzuar është gjendja që jep kënaqësi, shije. Në këto kushte, fryma, në botën tjetër pas vdekjes, ndien ose kënaqësi, ose dhimbje. Prandaj nuk flitet për një gjendje të tretë. Sipas kësaj, kënaqësia e amshuar që ka për të ndjerë fryma pas vdekjes, është lumturia e saj, kurse dhimbja e amshuar është palumturia (fatkeqësia) e saj e amshuar. Pra, për frymën nuk do të ketë tjetër alternativë veç lumturisë ose fatkeqësisë (vuajtjes e hidhërimit). Sipas Avicenës, kjo është situata që kërkohet të tregohet me anë të termit "jeta e pastajme" (*me'âd*). Në këto kushte, "kënaqësia" dhe "dhimbja" ose "lumturia" dhe "palumturia (vuajtja)" pas vdekjes i përkasin vetëm frymës e jo trupit.²⁶ Sepse fryma, edhe pas vdekjes është e vetëdijshme për ekzistencën (qenien) e vet dhe të karakteristikave të domosdoshme për veten e saj si person. Po kështu, sipas Avicenës, kjo vetëdijë e frymës lidhur me ekzistencën e saj pas vdekjes nuk është një vetëdijë e realizuar me trupin. Atëherë, kënaqësia apo dhimbja që ka për të ndjerë ajo në botën tjetër si rrjedhojë e maturisë ose mangësisë së saj, do të jetë lidhur me qenien (individualitetin) e saj.²⁷

Se ç'është matura e frymës që i përket fuqisë së mendjes, do të parashtrohet më tej. Vetëm ta bëjmë të qartë këtë që, sipas Avicenës, po qe se fryma, kur fuqia e mendjes e ka fituar maturinë e vet, ende nuk mundet të ndiejë një kënaqësi mendore (racionale, intelektuale) dhe dëshirë (kërkesë) për këtë kënaqësi megjithëse ajo (fry-

²⁶ Ibn Sînâ, *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 95, 97, 109-111, 116, 93.

²⁷ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 223 (427), 172 (258).

ma) ka natyrë engjëllore, kjo gjendje është pasojë e faktit që fryma ndien më shumë interesim për kënaqësi të tilla si epshore, inatçore dhe iluzore që realizohen në trup e që i ngjiten trupit. Kjo gjendje e frymës përballë kënaqësive mendore (racionale, intelektuale) përsa kohë ndodhet bashkë me trupin, i përngjet gjendjes së saj përballë kënaqësive ndiesore (shqisore) kur trupi ndodhet i sëmurë. Dhe pse fryma e harron veten përsa kohë është me trupin ndodh që nuk mundet t'i shijojë kënaqësitë mendore (racionale, intelektuale) edhe në se shkaqet që do ta siguronin atë shijim, janë të pranishme.²⁸ Vetëm se kjo nuk do të thotë se pandjeshmëria e frymës ndaj kënaqësive mendore buron prej vetë trupit. E kundërta; ashtu siç do të shpjegohet, shkaktohet prej disa karakteristikave që ka fituar fryma nga të qenit bashkë me trupin, e thënë ndryshe, buron prej vetë frymës. Sepse gjendja e frymës tek trupi nuk është si gjendja e trajtës lëndore tek lënda.²⁹

Gjëja që e pengon frymën që të përpiqet për të ndjerë dëshirë ndaj lumturisë së vet dhe për ta arritur atë edhe pse e di se ç'janë maturimi dhe lumturia e saj, karakteri i keq moral i fituar si rrjedhojë e ndikimit të pësuar prej fuqive të epshit dhe zemërimit. Ky karakter i keq që i bëhet pengesë lumturisë së frymës, më i madhi shkak i vuajtjes për të. Sipas Avicenës, fryma që s'e ka lënë këtë karakter të keq edhe pse e njeh maturinë dhe lumturinë e vet, pas ndarjes nga trupi duket si të ishte ende me të. Prandaj fryma ndien një dhimbje të madhe. Vetëm se ky karakter që ka kuptimin e të ndjerit të një interesimi intensiv ndaj kënaqësive ndiesore, nuk është

²⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 369, 426; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 117.

²⁹ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 768; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 119; *et-Ta'likât*, 65.

mbetës në frymë përgjithmonë. Pas një farë kohe kjo gjendje fshihet prej frymës dhe realizohet lumturia. Siç shihet, ashtu siç ndodh që sëmundjet e trupit u bëhen pengesë kënaqësive ndiesore, ky karakter i keq që ka kuptimin e ngecjes së frymës pas kënaqësive ndiesore, është (bëhet) shkak që kënaqësitë mendore (racionale, intelektuale) të mos mund të ndihen ose të ndihen pak. Në këto kushte, po qe se fryma njerëzore është bërë e vetëdijshme për maturinë që kërkohet prej saj përsa kohë është bashkë me trupin, por nuk ka mundur ta fitojë atë maturi, pas ndarjes nga trupi, si rrjedhojë e maturimit të pafituar gjatë kohës bashkë me trupin, ndien dhimbje (vuajtje) në atë masë sa njih kënaqësi mendore (racionale, intelektuale). Mirëpo fryma, si domosdoshmëri e natyrës së saj, me ta njohur praktikisht se ç'është maturimi (aftësia) e saj, ndien dëshirë për të. Por ç'e do që interesimi për trupin dhe preokupimi me të bën që fryma ta harrojë maturinë dhe ekzistencën (individualitetin) e saj. Kjo vuajtje që ka për të ndjerë fryma, si rrjedhojë e këtij defekti moral, pas ndarjes nga trupi, është një mundim dhe palumturi (fatkeqësi) që s'u ngjet djegies së zjarrit dhe efektit të acarit. E thënë ndryshe, kjo vuajtje që i bëhet pengesë lumturisë së frymës është "zjarri i vuajtjes shpirtërore" i nivelit të dhimbjes së zjarrit material. Sipas Avicenës, edhe sikur fryma, përsa kohë ndodhet bashkë me trupin, nuk ndien dhimbje (vuajtje) si rrjedhojë e defekteve përkatëse të esencës (individualitetit) së vet, pas ndarjes nga trupi ka për t'u bërë e vetëdijshme për të keqen e madhe. Në këto kushte, fryma nuk e ndien plotësisht kënaqësinë e maturimit mendor (racional, intelektual) të fituar duke qenë me trupin ose dhimbjen e maturimit të humbur. Kurse pas ndarjes nga trupi, kënaqësia mendore (racionale, intelektuale) që është lumturia e vërtetë si dhe dhimbja (vuajtja) mendo-

re që është fatkeqësi, do të mund të ndien. Në se është e nevojshme të përsëritet, dhimbja (vuajtja) e përkohshme (kalimtare) e pasvdekjes u përket frymëve që, megjithëse e kanë ditur ç'është maturimi, gjatë kohës së ndodhjes bashkë me trupin, nuk kanë mundur ta fitojnë atë.³⁰

Sipas Avicenës, shijimi nga fryma i kënaqësive mendore (racionale, intelektuale) të pasvdekjes qysh në këtë jetë, pra përse kohë është bashkë me trupin, nuk është diçka absolutisht e pamundur. Është e mundur që fryma të shijojë një copë prej kënaqësive mendore në atë masë sa të pakësojë interesimin për kënaqësitë ndiesore e të dendësojë meditimin e tij mbi botën metafizike dhe, në përfundim të kësaj, ta mbështjellë atë një dëshirë e orientuar për t'i përplotësuar këto kënaqësi. Në përfundim të kësaj, fryma kapërcen vetveten dhe ndien një gëzim të madh. Ndërkaq, kjo gjendje është një kënaqësi që mund t'u bjerë në pjesë atyre, të cilët, me orientim të Allahut, e posedojnë këtë kënaqësi. Kurse ata që posedojnë urtësinë teorike, mund të dinë vetëm që kënaqësia mendore (racionale, intelektuale) ekziston me të vërtetë.³¹

Si përfundim, fryma njerëzore e mbetur e amshuar, do të bëhet ose e lumtur, ose e vuajtur. Kjo lumturi e saj është kënaqësia mendore (racionale, intelektuale) e realizuar me individualitetin e saj, kurse vuajtja është dhimbja mendore (racionale, intelektuale). Vetëm se fryma i fiton këtë kënaqësi dhe vuajtje kur ndodhet së bashku me trupin. E fituara gjatë kohës së bashkëjetesës me trupin, është përsosmëria e frymës, kurse e pafituara është papërsosmëria, mangësia e maturimit të saj. Në këto kushte, për frymën, maturimi ndodh gjatë bashkëjetesës

³⁰ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 426-428; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 119; *'Ujûnu'l-hikme*, 59-60; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 769-770.

³¹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 426-427; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 118; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 775-776, 864; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 199.

me trupin, kurse lumturia, pas ndarjes nga trupi. Dome-
thënë, fryma, kur është me trupin, bëhet e maturuar (e
aftë, e formuar, e përsosur), kurse pas ndarjes nga trupi,
bëhet e lumtur.³²

E tani, pas këtyre parashtrimeve, të përpiqemi të
shohim se ç'janë maturimi dhe lumturia e frymës.

IV. 3. Maturimi dhe lumturia e frymës

Siç u trajtua edhe gjer tani, maturimi i frymës do të
thotë maturimi i fuqisë së mendjes i realizuar me vetë
ekzistencën e frymës, e thënë ndryshe, kalimi i kësaj fu-
qie nga gjendja në potencë në gjendjen praktike. Me që
fuqia e mendjes e frymës ndahej në "teorike" dhe "prak-
tike", maturimin përkatës të kësaj fryme mund ta shqyr-
tojmë si "teorike" dhe "praktike".

a. Maturimi i fuqisë së mendjes

Maturia e mendjes teorike, e cila është një fuqi e fry-
mës lidhur me "ditjen (njohjen)", është dalja e saj në ni-
velin e mendjes "praktike dhe të fituar". Kurse dalja e saj
në nivelin e mendjes praktike është e mundur me ditjen
(njohjen) "në mënyrën më të drejtë, më të vërtetë e të
provuar" të gjërave që bëhen objekt i ditjes (njohjes,
projektimit, përfytyrimit) së saj. Gjërat që bëhen objekt i
njohjes së fuqisë së mendjes teorike, janë çështjet e
shqyrtuara në pjesën e parë e të dytë të këtij punimi, do-

³² Shih Ibn Sînâ, *po aty*, II, 370; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 118-119; *Kitâbu'l-Mübâthabât*, 172 (259).

methënë informacionet metafizike. Këto çështje janë, duke nisur që nga vetë fryma, njohja në nivel mendor (racional) se ç'është qenia dhe natyra e saj, si është krijuar ajo, si është krijuar gjithësia nga Zoti, gjendja e Mendjeve dhe Frymëve Qiellore, ç'vend ka fryma brenda gjithësisë, ç'janë lumtura dhe palumtura (vuajtja) e saj. Shkurt, zotërimi nga fryma, lidhur me tërësinë e ekzistencës, i një përfytyrimi të përgjithshëm (tërësor), e thënë ndryshe, qenia e saj e ditur dhe intelektuale. Frymët e lartësuara në kulmin e kompetencës metafizike për nga fuqia e mendjes teorike, Avicena i përshkruan me attribute të tilla si "besimtare të unitetit të Allahut (*mu-teel'lib*-të devotshme ndaj Allahut), që i lajnë detyrimet e tyre (*muẓekkî*- e pastër), intelektuale (*aklî - âlim*), të përsosura (*kâmil*), të kulturuara (*ârif*)" e të ngjashme me to.³³ Në këto kushte, matura e mendjes teorike është të dijë se ç'janë e mira dhe lumtura e saj. Me thellimin e fuqisë së mendjes teorike në informacionin metafizik, shtohet aftësia (mundësia) e saj për t'u bërë e lumtur, gjë që do të realizohet pas vdekjes. Sa më e fuqishme të jetë kompetenca e frymës mbi botën e përtejme, aq më shumë largohet ajo prej kënaqësive ndiesore. Ja, pra, në përfundim të kësaj kompetence metafizike të fuqishme të mbresuar tek fryma, lind tek ajo një dëshirë dhe pasion për lumturinë e pasvdekjes. Kjo dëshirë dhe ky pasion të shfaqur tek fryma si rezultat i vetëdijës metafizike, i bëhen pengesë që të priret ndaj kënaqësive ndiesore e që t'u japë atyre vlerë më tepër sa ç'kanë.³⁴ Sepse pasioni i vërtetë është gjendja e gëzueshme e shfaqur tek fryma

³³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijjât*, II, 425-426, 429; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 190-191; *Risâle fî'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 196; *Risâletu Ad'havijje fî emri'l-me'âd*, 116; *'Ujûnu'l-hikme*, 59-60; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 764-765; *fî'l-Ishk*, 261.

³⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 429.

me përfytyrimin e ekzistencës së një gjëje çfarëdo. Kurse dëshira është, pas mbresimit tek fryma i trajtës së një gjëje ashtu si tek mbresimi në fuqinë e përfytyrimit të trajtës ndiesore (shqisore), dëshira për ta rezultuar pasionin e ndjerë për atë gjë. Domethënë, është dëshira për ta shtënë në dorë gjënë-objekt të pasionit. Prandaj ndodh orientimi i frymës nga ana e vetëdijës metafizike kah gjërat sublime. Sipas Avicenës, kur arrihen gjërat për të cilat është ndjerë dëshirë dhe pasion, dëshira humbet dhe realizohet gëzimi që quhet lumturi. Kjo do të thotë se maturimi i fuqisë së mendjes teorike është fitimi me vullnetin e vet i dëshirës dhe pasionit për lumturinë që do të realizohet pas vdekjes. Sepse në të gjitha frymët njerëzore, si domosdoshmëri e favorit hyjnor, ekziston në potencë dëshira për t'u bërë e aftë dhe e lumtur. Në këto kushte, nuk ka dije (informacion) më të çmuar se dija (informacioni) mendore (racionale, intelektuale) e fuqisë së mendjes teorike që çon në lumturinë e vërtetë, e cila do të thotë të ndodhesh në mjedisin e Zotit mes një gëzimi të amshuar dhe nuk ka përpjekje më të çmuar se përpjekja për t'ia arritur kësaj.³⁵

Në arritjen e vetëdijës metafizike, Avicena bën fjalë për qenien e disa pozitive dhe niveleve të të urtëve (*ârif*).^{*} Sipas kësaj, niveli i parë i "urtësisë" është "vullnetshmëria" (të qenët "murîd"). Vullneti është niveli i parë i fitimit të informacionit (dijes) metafizik. Vullneti për të cilin bëhet fjalë këtu, është tronditja me një informacion të provuar dhe evident e atij që kërkon ta njohë në thellësi ekzistencën ose qetësimi (prehja) i frymës me anë të

³⁵ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 782, 786-788; *Risâle fi's-Sa'âde*, 2-4.

* Në këtë pjesë operohet, veç të tjerash, edhe me emërtimin "ârif" të prejardhur nga fjala "irfân". Ndërsa fjala "irfân" do të thotë "dije e lartë, kulturë, inteligjencë", "ârif" do të thotë "i urtë", domethënë zotërues i dijes së lartë, i kulturuar, inteligjent (përkth.).

një "bindjeje besimore". Kjo situatë buron prej dëshirës së frymës për ta mbështetur ekzistencën e saj mbi një themel të shëndoshë. Kështu, i urti, për të arritur në prehjen (qetësinë) e ndriçimit jomaterial (shpirtëror, subjektiv, sublim), e kthen interesimin e tij kah bota metafizike (e shenjtë). Përsa kohë që të ndodhet në këtë nivel të të vetëdijës metafizike, i urti është "i vullnetshëm" (*murîd*). Që muridi (i vullnetshmi) ta zgjerojë e zhvillojë më tej vetëdijen e tij metafizike, ka nevojë për edukim shpirtëror (subjektiv, sublim). Nevoja për këtë lloj edukimi ndihet nga tre këndvështrime: (1) Për të dashur çdo gjë (për të bërë një zgjedhje) për hir të Zotit (të së vërtetës) e për të hequr dorë prej të gjitha dëshirave përveç fesë. Për ta realizuar këtë arritje, të urtit i vjen në ndihmë "devocioni i thellë" (*zûhd* - tërheqja e plotë nga çështjet e kësaj bote në adhurim dhe meditim). Sepse ata që, me orientimin e Mendjes Aktive, thellohen në çështjen se çfarë do të parapëlqejnë (zgjedhin), e njohin, e dinë se ç'është kënaqësia e vërtetë dhe drejtohen kah ajo. (2) Për ta bërë "frymën epshore (*nefs-i emmâre*)" që t'i bindet "frymës së vendosur (*nefs-i mutmainne*)". Kjo "bindje" është e nevojshme për t'i orientuar fuqitë e imagjinatës dhe iluzionit kah iluzionet që i përshtaten botës tejfizike duke i penguar prej iluzioneve lidhur me botën fizike. Këtë punë bindëse e ndihmojnë adhurimet e përmasave ideore, meditive si dhe "tingëllimet hyjnore", domethënë muzika fetare dhe bisedat e singerta, ndikuese, miqësore, rezultative për pranimin e informacioneve metafizike, të zhvilluara prej personave të virtytshëm, biseda që i bindin fuqitë e frymës dhe i orientojnë ato për të imagjinuar gjërat jomateariale, sublimë. (3) Për ta zhvilluar "ndjeshmërinë" e frymës ndaj vetëdijës metafizike. Kësaj i vijnë në ndihmë mendimi (meditimi) i hollë dhe pasioni i vir-

tytshëm. Në këtë pasion ka vend vetëm për veçoritë e të dashurit e jo për epshin.

Sapo që i urti, me anë të vullnetit dhe edukatës së tij, të lartësohet në një nivel të caktuar, fiton mundësitë e ndriçueshmërisë shpirtërore (jomateriale, sublime) që i japin kënaqësi atij. Këto ndriçueshmëri dhe ndriçime janë si vetëtima syverbuese që shkëlqejnë në çast e pastaj shuhën. Këtyre mundësive për t'u ndriçuar, të shfaqura herë pas here, u thuhën "raste" (*vakt* - okazion). Në çdo okazion janë të pranishme dy "dalldisje" (*vexhd* - ekstazë), njëra e formës së përjetimit të ndriçimit shpirtëror (sublim) e, tjetra, e formës së hidhërimit dhe dhimbjes pas ndriçimit që ikën e shkon. Duke e çuar përpara i urti edukimin, edhe ndriçimi shpirtëror i shtohet. Më në fund vjen në një gjendje të tillë që nis ta përjetojë gjendjen e ekstazës edhe jashtë kohës së edukimit. Duke kaluar në botën tjetër përtej gjërave konkrete që sheh me sy, kujton ca gjëra në lidhje me atë botë dhe veten ia mbështjell ekstaza. E, më në fund fare, vjen në një gjendje që pothuajse e sheh Zotin. Ndoshta në këtë nivel të urtin e mbështjellin mbulesa dhe për të nuk ka më qetësi. Pse i ikën qetësia dhe siguria, i shtohet vetëdijshmëria lidhur me Zotin, domethënë se i urti bëhet i vetëdijshëm. Ndërkaq, me zgjatjen e edukimit, gjendja e ekstazës nuk e lë të urtin pa siguri, përkundrazi, ai shpëton prej gjendjeve të përzjera ku ndodhet. Më pas, në saje të edukimit (të seancave edukative) të vazhduar më tej, i urti afrohet në nivelin ku "okazoni" shndërrohet në "qetësi" (trankuilitet). Gjendjet kalimtare e të ndërrueshme tek ai, bëhen shprehi, më në fund. Për të urtin, një përshndritje shpirtërore (sublime) fare e vogël bëhet si një yll i shkëlqyer, si një flakë krejt e qartë dhe për të krijohet gjendja permanente e "vetëdijshmërisë metafizike". Kjo vetëdijë metafizike e të urtit i përngjet një bisede që

vazhdon pa ndërprerje. I urti përfiton prej gëzimit që i jep kjo bisedë, kurse kur e lë dhe largohet prej saj, e mbështjell mërzitja dhe ndjenja e dështimit. Ndoshta në këtë nivel të edukimit të urtit i shfaqen disa gjëra që i përkasin Zotit. Kur kjo vetëdijë venitet me shpejtësi, shfaqja e Zotit pakësohet. Në këtë nivel, vetëdija metafizike e të urtit në disa kohë mund të bëhet më e lehtë. Pastaj i urti, ngadalë-ngadalë, vjen në një nivel që të mundet ta realizojë vetëdijën metafizike të tij kur të dojë. Në fund fare, i urti, duke i kapërcyer të gjitha nivelet, vjen në një nivel që të mos ndiejë nevojë për ndonjë vullnet çfarëdo për të formësuar vetëdijën metafizike të tij. Pas çdo gjëje që të lexojë, edhe në se s'e bën këtë për ndonjë vlerësim, i urti arrin të lexojë jo atë që ka para syve, por atë që fshihet pas saj. Në këtë nivel të vetëdijës metafizike, lehtësohet kalimi i të urtit nga bota jo e vërtetë (aparente) në botën e vërtetë dhe kjo gjendje bëhet për të e palëkundshme, përfundimtare. Kurse ata që s'dinë gjë për këtë, sillen rrotull rreth tij pa kuptuar gjë.

Më në fund, kur edukimi kthehet në "njësim" (*vuslat*), fryma e të urtit bëhet si një pasqyrë që vezullon e kthyer kah Zoti (e Vërteta). Në këtë nivel të vetëdijshmërisë metafizike, të urtit i frymëzohen kënaqësitë shpirtërore (sublime) më të larta. Si rrjedhojë e ndikimit të Zotit, fryma e tij bëhet zotëruese e dy informacioneve: njëra që ka lidhje me Zotin e, tjetra, me veten e saj. Pas vajtje-ardhjes për një farë kohe mis këtyre dy informacioneve, ai kalon në ekstazë dhe "lexon" vetëm botën shpirtërore (sublime). Edhe sikur ta "lexojë" veten, madje, i urti e lexon, domethënë e mendon vetëm si lexim dhe jo si rrjedhojë e bukurisë dhe stolisë së frymës së tij. Në këtë nivel të ndriçimit realizohet ajo që quhet "bashkimi me Zotin" (*vuslat* - njësim).

Sipas Avicenës, kthimi i frymës, përkundër vetëdijës metafizike, kah gjërat ndaj të cilave s'duhet ndërë interes, përbën një pengesë dhe kthimi në shprehi për të i nënshtrimit ndaj gjërave pa vlerë, një dobësi. Gëzimi me kënaqësitë e kësaj bote thjesht si kënaqësi, qoftë edhe për Zotin, madje, është një shkretëtirë pa anë e pa fund. Ajo çka përfton lumturi, është vetëm e vetëm kthim i tërësishëm kah Zoti. Në këto kushte, momenti kryesor i ndriçimit metafizik për "vullnetarin besnik" është "zgjedhja", kalimi në veprim, braktisja dhe shikimi pa vlerë (i çdo gjëje tjetër - përkth.) dhe thellimi në të gjitha atributet e Zotit. Fundi i kësaj vetëdijeje është "arritja" në "Unitetin e Zotit" dhe "qëndrimi". Ndërkaq, situata dhe sjelljet e të urtëve para "informacionit intelektual" (të lartë e sublim) që do të thotë informacion metafizik, është i ndryshëm. Për shembull, ata që informacionin e parapëlqejnë thjesht për informacion, pa dyshim që kanë mbetur në plan të dytë, domethënë se janë orientuar jo kah Zoti, por kah diçka tjetër, gjë që është sikur të mos kenë gjetur (kuptuar) gjë, kurse ata që me informacionin (diturinë) kanë gjetur të vërtetën, janë sikur të jenë zhytur në detin e bashkimit (me Zotin - përkth.). Zhytja dhe fundosja në detin e bashkimit ka edhe ajo disa nivele të papërshkrueshme me fjalë. Sipas Avicenës, fjala nuk mundet t'i parashtrojë dhe transmetojë këto lloj përvojash metafizike; ato nuk mund t'i zbulojë asnjë fjalë përveç imagjinatës. Ata që duan të mësojnë se ç'është kjo, duhet të përpiqen të bëhen jo dëgjues e folës, por ndër ata që, lidhur me "informacionin intelektual" (sublim), arrijnë të vëzhgojnë, të shohin (të Vërtetën, Zotin - përkth.).³⁶ Siç u pa, "pasioni dhe kënaqësia" lidhur me "gëzimin dhe lumturinë" e pasvdekjes, e cila është, sipas

³⁶ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 818-842.

Avicenës, maturaia e fuqisë së mendjes, fitohet me përvojën e realizuar tek vetë fryma.

b. Maturimi i fuqisë së mendjes

Kemi shpjeguar qysh më parë se, në pikëpamjen e Avicenës mbi frymën, të gjitha fuqitë e frymës dhe aktet e tyre të realizuara me anë të trupit, përfshihen në përmbajtjen e fuqisë së mendjes praktike. Sipas tij, fryma ka një interesim (dëshirë) për trupin si domosdoshmëri e krijimit të saj pikërisht pse ekziston bashkë me trupin.³⁷ E thënë ndryshe, fryma ndien interesim për kënaqësitë ndiesore në mënyrë të detyrueshme, si domosdoshmëri e krijimit të saj; përsa kohë është bashkë me trupin, është e pamundur që ajo të heqë dorë krejtësisht prej kënaqësive ndiesore të buruara prej fuqive të epshit dhe zemërimit që janë pengesë për kënaqësitë mendore (rationale, intelektuale). Në këto kushte, ashtu siç do të parashtrohet më tej, maturimi i fuqisë së mendjes praktike duhet të jetë vënia në masë (kriterizimi) i kënaqësive ndiesore. Ashtu siç kemi thënë edhe më parë, autori i karakterit moral të keq që u bëhet pengesë kënaqësive mendore, domethënë lumturisë së frymës pas vdekjes, nuk është vetë trupi. Trupi është përgatitësi i bazës për shfaqjen e karakterit të përbërë prej fuqive të epshit dhe zemërimit. Burimi i karakterit moral të keq është vetë fryma. Por nuk do të thotë që, nisur nga kjo, fryma duhet ta braktisë, ta lejë pas dore shëndetin e trupit, domethënë kënaqësitë ndiesore. E kundërta, sa më i shëndoshë të jetë trupi (sa më natyrë oportune, të adoptueshme që të ketë - përkth.), aq më e lehtë bëhet që fuqitë men-

³⁷ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijjât*, II, 430.

dore teorike e praktike të frymës të fitojnë maturizimin e tyre. Me shtimin e shëndetit të trupit, zbukurimi i moralit të frymës lehtësohet, aftësia (maturia) e mendjes teorike për të marrë frymëzimin (emetimin) hyjnor shtohet. Po kështu, edhe aftësia (maturia) për të fituar shprehitë e virtyteve teorike e praktike shtohet së bashku me natyrën oportune (të shëndoshë) të trupit.³⁸ Në këto kushte, esenciale është jo lënia nga ana e frymës e fuqive të epshit dhe zemërimit jashtë funksionit, por përdorimi i tyre në kushte të caktuara në mënyrë të ekuilibruar.³⁹ Sepse kur çështja shihet nga këndvështrimi i metafizikës së Avicenës, vazhdueshmëria e "kulturës dhe gjenealogjisë" që do të thotë një lloj vazhdueshmërie e ekzistencës, ka të bëjë me fuqitë e epshit dhe zemërimit të frymës. E thënë ndryshe, orientimi kah kënaqësitë ndiesore që kanë të bëjnë me fuqinë e epshit, është i domosdoshëm për vazhdueshmërinë e trupit e të brezit, kurse "trimëria" (burrëria) që do të thotë kënaqësi ndiesore e fuqisë së zemërimit, është e domosdoshme për mbrojtjen dhe vazhdueshmërinë e shoqërisë së virtytshme, për përhapjen e së mirës dhe ndalimin e së keqes.⁴⁰ Në këto kushte, maturimi (aftësimi) i fuqisë së mendjes praktike është fitimi i "shprehisë për t'u sjellë në mënyrë të ekuilibruar" që përkufizohet si "moral" i frymës; ajo nuk është vetë sjellja e ekuilibruar. Sepse karakteri (temperamenti) që përbën moralin, është shprehia e frymës për të paraqitur, pa u menduar e pa dashur, një sërë sjelljesh e qëndrimesh të caktuara. Sipas Avicenës, "shprehia e ekuilibrit" që bëhet fjalë për fuqitë e epshit dhe zemërimit, është e pranishme edhe mes fuqisë së mendjes teorike të realizu-

³⁸ Ibn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 200-203 (365); *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 197.

³⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 455; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

⁴⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 455; *Fi'l-'Ishk*, 256; *Fi Sirri's-salât*, 209.

ar me vetë frymën dhe fuqisë së mendjes praktike të realizuar me trupin. Ky ekuilibër është fitimi nga fuqia e mendjes praktike të frymës e "një karakteri që u përshtatet urdhrave" të fuqisë së mendjes teorike si dhe zotërimin nga fuqia e mendjes teorike e "një karakteri që kontrollon" mendjen praktike. Fakti që fryma i zotëron që të dy këto karaktere, shpreh, në një vështrim maturimin e saj në të dy fuqitë. Avicena bën të qartë se tek të dyja fuqitë mendore të frymës është e pranishme shprehia e ekstremizmit. Ndërkaq, ekstremizmi i djathtë dhe i majtë i fuqive teorike e praktike janë krejt e kundërta e njëri-tjetrit. Ekstremizmat e fuqisë së mendjes praktike vlejné për fuqitë e frymës që realizohen me trupin. Po që se fuqitë që përfshihen në fuqinë praktike të frymës zotërojnë një karakter kontrollues tek fryma, në fuqinë e mendjes teorike shfaqet një karakter që u nënshtrohet dëshirave të tyre dhe tek fryma mbresohet mirë gjendja e ndikimit prej kënaqësive ndiesore. Një karakter i tillë kërkon që fryma të ndiejë interesim gjer në fund për kënaqësitë ndiesore dhe t'u kthejë shpinën kënaqësive mendore (rationale, intelektuale), gjë që do të thotë mangësi për fuqinë e mendjes praktike.⁴¹ Sepse fuqia e mendjes praktike nuk e ka bërë siç duhet detyrën për rregullimin e marrëdhënies së frymës me trupin në një kohë kur duhej që kjo fuqi të siguronte ekuilibrin në marrëdhënien mes frymës dhe trupit si dhe ta fitonte këtë shprehje. Sipas Avicenes, "shprehja e ekuilibrit" është, krahas mbetjes së frymës e amshuar nga vetë krijimi i saj, mbajtjes larg të vetes prej karaktereve që e bëjnë të mësuar ndaj kënaqësive ndiesore, ndërkaq të fitimit të karakterit të mundësisë së kontrollimit të interesimit për kënaqësitë ndiesore. "Nxjerrja të pastër" (*tenzîh*) e vetes nga fryma, gjë që do

⁴¹ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 429-430; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 110; shih Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 97-105, (pjesa Ibn Sînâ).

të thotë ekuilibrim i marrëdhënies mes saj dhe kënaqësive ndiesore, nuk është diçka në antagonizëm me elementin e frymës. Vetëm me këtë praktikë ekuilibrimi mund të orientohet fryma kah bota e vet. Nisur nga kjo, e ekuilibruara në kuptimin e vërtetë të fjalës, është ajo që mundet të mbetet larg prej të dy skajeve në të njëjtin çast. Domethënë, as duhet mbetur krejt pa interes ndaj kënaqësive ndiesore, as duhet ndjerë interesim i skajshëm për to; e kundërta, duke e ekuilibruar interesimin për to, nuk duhet ndikuar prej tyre. Ja, nga ky aspekt fryma mund ta fitojë virtytin lidhur me fuqinë e mendjes praktike vetëm me anë të shprehisë së sjelljes së ekuilibruar. Termat "ndërmjetësi (*tavassut*)", "dalje i pastër (*ten-zâh*)" dhe "drejtësi (*adâlet*)" në mendimin ibnisisian, janë terma që kanë të njëjtin kuptim dhe shprehin sjelljen e ekuilibruar. Në këto kushte, ndejtja larg e frymës prej karaktereve negative të lindura prej fuqive të epshit dhe zemërimit dhe fitimi i lumturisë së pasvdekjes janë të mundura vetëm me "drejtësi". Atëherë, ashtu siç ndodh me qëndrimin e mesëm, edhe personi oportun është ai që e mban larg elementin e tij si të lirë prej këtyre dy natyrave, larg prej dy ekstremeve, që i hedh prej vetes këto dy skaje ekstreme. Sipas Avicenës, shkakun që njerëzit, për nga aspekti fetar, janë urdhëruar për drejtësi, është për lumturinë e frymës në botën tjetër. Siç shihet, matura (përsosmëria) e fuqisë së mendjes teorike të frymës është "e Vërteta" (*Hakk*), kurse matura (përsosmëria) e fuqisë së mendjes praktike është "drejtësia" (*adâlet*) dhe e "mira" (*hajr*). Në këto kushte, fitimi nga fryma i shprehisë për t'u sjellë në mënyrë të ekuilibruar dhe karakterin për të kontrolluar kënaqësitë ndiesore, janë të domosdoshme për t'u pastruar prej karaktereve të këqia që i bë-

hen pengesë asaj për lumturinë dhe, me vdekjen, për t'u ndarë krejt e pastër prej trupit.⁴²

Po kështu, sipas Avicenës, fitimi nga fryma i shprehisë "për t'u sjellë në mënyrë të ekuilibruar" që është matura e mendjes praktike, është i detyrueshëm edhe për rregullin e shoqërisë mes së cilës jeton. Sepse gjendja ekstreme e teprimit tek fuqitë e epshit dhe zemërimit që përfshihen në përmbajtjen e fuqisë së mendjes praktike, çka do të thotë dalje jashtë ekuilibrit në fjalë, është në dëm të vetë personit, kurse nënvleftësimi është i dëmshëm për shoqërinë. Ndërkaq, sipas Avicenës, duhet ditur mirë kjo që "ekuilibri", që do të thotë maturi e mendjes praktike, i përket vetëm fuqisë së mendjes praktike. Nisur nga kjo, për fuqinë e mendjes teorike nuk bëhet fjalë për ekuilibër; e kundërta, gjendja ekstreme e "teprimit" për këtë fuqi, që do të thotë zhvillim dhe funksionim intensiv i saj, është, për frymën, diçka e kërkuar lidhur me maturimin e kësaj fuqie. Kjo do të thotë se "ekuilibri" për të cilin po flitet, nuk është ekuilibri mes fuqisë së mendjes teorike dhe fuqisë së mendjes praktike, siç pandehin disa hulumtues; ky është ekuilibri mes fuqive të epshit, zemërimit dhe kujdesit që përfshihen në përmbajtjen e fuqisë së mendjes praktike, domethënë ekuilibri mes akteve të fuqive të njohjes së brendshme. Sigurimi nga ana e mendjes praktike i ekuilibrit mes akteve të këtyre fuqive përbën virtyt (nderim) për frymën lidhur me fuqinë e mendjes praktike, kurse mospasigurimi është mungesë virtyti (poshtërim). Kuptimi i këtij virtyti (nderimi) për frymën është përfitimi prej saj i një karakteri të tillë që e bën fuqinë e mendjes praktike t'i nënshtrohet fuqisë së mendjes teorike, ndërkaq, fuqia e mendjes

⁴² Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijjât*, II, 430, 454; *el-Urûhûze fî't-tibb*, 11 (9); *Risâletu Ad'havijje fî emri'l-me'âd*, 119-120; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 100; *er-Risâle fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklije*, 72.

teorike ta kontrollojë fuqinë e mendjes praktike. Kjo gjendje është, pra, virtyti i frymës parë nga këndvështrimi i fuqive të mendjes teorike e praktike, kurse e kundërta është mungesë virtyti. Në këto kushte, duhet theksuar se "virtyt" është fitimi nga fuqia e mendjes praktike i "shprehisë për t'u sjellë në mënyrë të ekuilibruar" duke iu përshtatur urdhrave të fuqisë së mendjes teorike dhe jo "vetë akti" i sjelljes së ekuilibruar. Virtytin e fuqisë së mendjes praktike Avicena e ndan, brenda saj, në tre lloje:

(1) "Përkorja" (*iffet* - lehtësi, përkorje, masë), si virtyt i fuqisë së epshit, është fitimi i shprehisë për t'u sjellë me ekuilibër në ndjenjat e bashkimeve seksuale, e ngrënies e pirjes, e veshjes dhe konfortit e në kënaqësitë që i përka-sin fuqisë iluzive.

(2) "Qëndresa" (*shexháat* - trimëri, burrëri, qëndresë), si virtyt i fuqisë së zemërimit, është fitimi i shprehisë për t'u sjellë në mënyrë të ekuilibruar në situatat subjektive të tilla si frika, zemërimi, ankthi, dhunë, urrejtje, zili, koprraci, etj.

(3) "Urtësia" (*hikmet*) e cila është virtyti lidhur me drejtimin (komandimin dhe parandalimin) ose virtyti i fuqive të njohjes së brendshme, është fitimi nga njeriu i shprehisë për t'u sjellë i ekuilibruar në marrëdhëniet me të tjerët pavarësisht se për çfarë çështjeje. Me fjalë të tjera, në këto lloj marrëdhëniesh, të mos nisësh për t'u treguar "i zgjuar" duke përdorur çdo lloj hileje për t'i kthyer të gjitha gjërat në interesin tënd si dhe e kundërta, të mos e leJosh veten për të bërë budallallëqe e për të mos patur sukses. Shkurt, urtësi do të thotë që, në punët e kësaj bote, të dish se ç'është e dobishme e ç'është e dëmshme e të mos u shkaktosh dëm të tjerëve. Ja, tërësia e këtyre tre virtyteve (përkorësi, qëndresë, urtësi) përbën "drejtësinë". Drejtësia nuk është një virtyt i katërt siç thonë disa; veçanërisht, "urtësia" për të cilën u fol më

lart, nuk është një virtyt që i përket fuqisë së mendjes teorike. Atëherë themi se matura lidhur me fuqinë e mendjes praktike, e cila është e domosdoshme për lumturinë e pasvdekjes, është fitimi nga fryma i virtytit "drejtësi". Sepse, që fryma të mund të bëhet plotësisht e lumtur, vetëm matura e fuqisë së mendjes teorike është e pamjaftueshme.⁴³ Sipas Avicenës, zotërimi i fuqive të epshit dhe zemërimit nga fryma qysh në krijim siguron lartësimin e saj në botën metafizike. Duke fituar virtytet lidhur me këto dy fuqi, fryma mund t'u ngjasë Mendjeve dhe Frymëve Qiellore dhe t'u afrohet atyre. Duke frenuar me anë të qëndresës (rezistencës) së fuqisë së zemërimit marrëzitë e fuqisë së epshit, si dhe duke qetësuar fuqinë e zemërimit me anë të fuqisë së epshit, fryma njerëzore mund të përfitojë prej të dy fuqive si për këtë botë, ashtu edhe për tjetrën të pasvdekjes.⁴⁴

Pas shpjegimeve lidhur me maturinë e fuqisë së mendjes praktike, Avicena, duke tërhequr vemendjen rreth një pike, thotë se në çështjen e rregullimit me mend dhe zgjuarësi të punëve të kësaj bote nuk duhet ngatërruar "urtësia" (*hikmet*) që ka kuptimin e ekuilibrit në rregullimin dhe drejtimin e punëve përkatëse vetiake, familjare e shoqërore, shkurt, e ekuilibrit në marrëdhëniet njerëzore, pra, kjo urtësi që është virtyt i fuqive të njohjes së brendshme, me "urtësinë praktike" që është një pjesë e filozofisë. Pa pasur nevojë për ta menduar dhe analizuar gjatë, "urtësia praktike" nga e cila dalin aktet e ekuilibruara mes dy ekstremeve (*ifrât, tefrît* - teprim dhe nënvleftësim) e që është një virtyt moralo-etik është e ndryshme prej "urtësisë praktike" si një degë e filozofi-

⁴³ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 455; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 96, 109; *Mebhath ani'l-kuvâ'n-nefsâniye*, 170-171; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 190; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

⁴⁴ Ibn Sînâ, *Hajj b. Jekdhân*, 326; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19.

së, e ndarë në "urtësi teorike" e "urtësi praktike". Ashtu siç "urtësia praktike" që është një virtyt shprehish, s'është degë e filozofisë, edhe vetë filozofia praktike nuk është moral-etikë, ndoshta është shkencë e moralit dhe etikës. Në këto kushte, urtësia lidhur me fuqinë e mendjes praktike, e cila është një prej tre virtyteve moralo-etike, është e ndryshme prej filozofisë praktike. Sepse asgjë prej moralit lidhur me fuqinë e mendjes praktike që është vetë sjellja, nuk është vetë filozofia si shkencë ose një pjesë e saj. Shkencë moralo-etike jo si një shprehje dhe virtyt, por si një pjesë e filozofisë (urtësisë) është njohja e virtyteve dhe e rrugëve për fitimin e tyre me qëllim pastrimin e frymës si dhe rrugët për t'u ruajtur prej veseve poshtëruese me qëllim mbrojtjen e frymës.⁴⁵

Në pikëpamjen e Avicenës mbi frymën, me që fitimi i "shprehisë së sjelljes së ekuilibruar" që është maturi e fuqisë së mendjes praktike, është i domosdoshëm për frymën që të mund t'i drejtohet lehtësisht botës së vet, domethënë botës ku ka për t'u realizuar lumturia e pasvdekjes dhe me që matura lidhur me fuqinë e mendjes teorike është mbresimi i mirë tek fryma i dëshirës dhe pasionit kushtuar kësaj lumturie, "vlera" e aktit moralo-etik qëndron në zotërimin e veçorisë për të mos e lënë frymën të harrojë vetëdijën lidhur me lumturinë e pasvdekjes, në të kundërt, për t'ia shtuar asaj dëshirën dhe pasionin e saj për atë lumturi. Kjo do të thotë se marrja nga një sjellje morale-etike e një karakteristike të tillë si "përkorje, qëndresë, urtësi", varet nga fakti në se kjo sjellje kontribuon apo jo pozitivisht në vetëdijën metafizike të frymës. Ja, pra, në këtë moment mbështetet pikëpamja moralo-etike e sistemit filozofik të Avicenës në pikëpamjen metafizike ose është një rezultat i pikëpam-

⁴⁵ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 455; *Risâle fi's-Sa'âde*, 19; *Kitâbu'l-Mubâthabât*, 234-236 (484); *'Ujûnu'l-hikme*, 16.

jes metafizike. Në këto kushte, sjelljet moralo-etike ose virtytet moralo-etike të domosdoshme për mbrojtjen e vetëdijës metafizike ose, e thënë ndryshe, përkatëse të fuqisë së mendjes praktike, janë një reflektim i vetëdijës metafizike që i përket fuqisë së mendjes teorike. Me të vërtetë, kjo duket krejt hapur në parashkrimin nga Avicenna të veçorive moralo-etike të të urtit, i cili qëndron në majë të vetëdijës metafizike. Sipas tij, i urti është i buzëqeshur dhe i thjeshtë (modest). I nderon të mëdhenjtë, i do të vegjlit; siç u zgjat dorën të fismëve, i ndihmon edhe njerëzit e zakonshëm. E si të mos jetë fytyrëqeshur kur gëzohet me Zotin e i do të gjithë e çdo gjë. E vërteta është se Zotin ai e sheh në çdo gjë. Atëherë, si mundet të mos sillet barazisht ndaj kujtdo? Sepse në shikimin e tij çdokush është i njëjti. Sepse dora e mëshirës interesohet edhe për të shtrembrën. I urti nuk merret me rrëmime (për të tjerët dhe për gjërat që s'i përkasin - përkth.) dhe me emocionime, nuk ndikohet e nxitet prej gjërave të ndaluara kur i vështron. Sepse ai është plot mëshirë. Ç'është e drejta, kaderin (fatin e paracaktuar) ai e sheh si të fshehtën e Zotit. Kur urdhëron për të mirën, urdhëron në formën e një këshille plot butësi e jo duke e ulur dhe turpëruar tjetrin. Mirësitë e shumta shpesh e fshehin atë prej radhës së tij. I urti është trim. E si të mos jetë kur ai e ka kapërcyer, më në fund, frikën nga vdekja. Është bujar. E si të mos jetë kur e ka lënë dashurinë për të shtrembrën. Ai është nga ata që i falin shumë fajtorët. Si të mos jetë kur ai është një njeri i pjekur aq sa të mos mundë t'ua plagosë zemrën atyre. Urrejtitet i ka harruar. Si të mos i harrojë kur ai merret vetëm me përmendjen e Zotit. Sipas Avicenës, i urti, si rrjedhojë e informacioneve shpirtërore (sublime) që i vijnë atij, mban disa qëndrime e bën disa veprime që nuk e bëjnë përgjegjës atë. Ai sillet ashtu sipas informacioneve që i vijnë. Dhe, disa

herë, nën ndikimin e këtyre informacioneve bie në ekstazë, por nuk bëhet përgjegjës juridikisht. Në kohë dhe vende të ndryshme sillet në mënyra të ndryshme. Vetëm se kjo sjellje dhe kjo gjendje e tij nuk duhet marrë si shembull fetar që duhet përgjithësuar e ndjekur nga të gjithë. Pikërisht me këtë gjendjen e tij njerëzit e painformuar e indiferentë kalojnë duke qeshur, kurse njerëzit e mençur marrin mësim.⁴⁶ Siç u pa, sipas Avicenës, meritjen e vetëdijës së vet metafizike, fryma është në gjendje të dijë gjithnjë e më mirë se, nga këndvështrimi moral, cila sjellje do të jetë e bukur e cila, e shëmtuar.

Avicena pohon se fitimi i virtytit nga fryma, gjë që do të thotë maturimi i saj, ka lidhje edhe me pikëpamjen mbi gjithësinë. Sipas kësaj, kur fryma njerëzore, gjatë kohës që është bashkë me trupin, fiton maturimin lidhur me fuqitë e mendjeve teorike e praktike si dhe trupin e bën të shëndoshë e të adoptueshëm, u ngjan Frymëve Qiellore. Pastaj, fryma me këtë cilësi, pas ndarjes nga trupi me vdekjen, do t'u ngjajë Mendjeve Qiellore. Sepse me vdekjen bashkë atij do t'i hapen të gjitha të vërtetat mendore (racionale, intelektuale). Në këto kushte, procesi i maturimit lidhur me fuqitë e mendjeve teorike e praktike nëpër të cilin përshkohet fryma gjatë kohës që ndodhet së bashku me trupin, është procesi i përgatitjes që, pas vdekjes, të bëhet një "element mendor" (rational, intelektual). Atëherë, matura e frymës do të thotë përngjasim me Frymët Qiellore për nga fuqia e mendjes praktike dhe, me Mendjet Qiellore për nga fuqia e mendjes teorike. Sepse, siç dihet, në pikëpamjen e Avicenës mbi gjithësinë, Frymët Qiellore i venë në lëvizje përjetësisht trupat qiellorë si sfera me një vullnet racional me qëllim që t'u përngjajnë Mendjeve Qiellore që janë shka-

⁴⁶ Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 843, 846-852.

ku i ekzistencës së vet. Sipas kësaj, sjelljet moralo-etike që kanë kuptimin e administrimit të fuqisë së mendjes praktike të frymës mbi trupin, duhet të jenë të një forme që të përbëjnë një tregues i përngjasimit me Mendjen Aktive që është shkak i ekzistencës së saj. Domethënë se qëllimi i sjelljeve morale duhet të ketë një orientim metafizik. Pikërisht nisur nga kjo, sipas Avicenës, frymët njerëzore, me aq sa kanë fuqi, përpiqen që, duke i përfytyruar qeniet mendore (racionale, intelektuale) dhe duke u sjellë me drejtësi nga ana morale, t'i përngjajnë Zotit e t'i afrohen Atij. Po kështu edhe Frymët Qiellore, duke i përfytyruar qeniet mendore, përpiqen t'i përngjajnë Zotit duke i vënë në lëvizje trupat qiellorë për të siguruar vazhdimësinë e "bërje-prishjes (kompozimit dhe dekompozimit)". Sepse si për Frymët Qiellore, si për frymët njerëzore, Zoti është "e Mira dhe i Dashuri Absolut". Ndërkaq, aktet e tyre të mira për fuqinë e mendjes teorike e praktike frymët njerëzore mund t'i bëjnë vetëm si synim për t'i përngjarë Zotit, pasi nga këndvështrimi i fundamenteve të këtyre akteve nuk mundën t'i përngjajnë Zotit. Atëherë themi se frymët njerëzore mundet t'i përngjasin Zotit vetëm duke vënë si synim të bëhen të ditur dhe të drejtë. Ndërkaq, edhe Zotit i pëlqejnë përpjekjet e tyre për t'i përngjarë Atij. Sepse sado që të përpiqen për t'i përngjarë Atij, e kanë të pamundur t'i përngjajnë në mënyrë të përsosur. Në këto kushte, përsosja dhe virtytshmëria e frymës që është maturimi i saj, është përpjekja për të fituar kënaqësinë e Zotit duke i përngjarë atij me anë të të qenit i ditur e i drejtë. Frymët e maturuara për nga mendja praktike, Avicena i përshkruan me attribute të tilla si "i ditur, i mirë, i virtytshëm, intelektual, i drejtë, përsosmërisht i pastër dhe intelektualisht i përkryer". Kurse punën dhe jetesën e frymës me synim lumturinë e botës së përtejme, i cilëson si "jetesë të vir-

tytshme".⁴⁷ Si përfundim, fryma njerëzore, e cila mbetet e amshuar pas ndarjes nga trupi, do të bëhet e lumtur ose e palumtur (e vuajtur) sipas maturimit ose jo apo të qenit e virtytshme ose jo gjatë kohës që ka qenë së bashku me trupin. Prandaj nuk bëhet fjalë për ndonjë kusht (situatë) tjetër veç këtyre. Në një vështrim, fryma njerëzore, duke sjellë a duke mos sjellë në vend domosdoshmëritë e fuqive mendore teorike e praktike, është kah e përcakton vetë fatin (kaderin) e tij pas vdekjes. Siç kuptohet nga pikëpamja e Avicenës për frymën, ekzistenca e frymës së bashku me trupin dhe ndarja prej tij nuk janë në vullnetin e saj, por të qenit e virtytshme dhe e lumtur janë në vullnetin e saj. Fundja, ajo që i duhet asaj (që është e domosdoshme për të) është që të jetë e virtytshme në këtë botë dhe e lumtur në botën tjetër.

IV. 4. Klasifikimi i frymëve për nga matura dhe lumtura

Siç dihet, lumtura e vërtetë sipas Avicenës, është arritja nga fryma e kënaqësive mendore (racionale, intelektuale, sublime) të amshuara që do të realizohet pas vdekjes. Kurse përsosmëria dhe virtytshmëria në këtë botë është, për frymën, për nga fuqia mendore teorike, shtimi i dëshirës dhe pasionit të saj për kënaqësitë mendore (racionale, intelektuale) si dhe, për nga fuqia mendore praktike, të qenët e drejtë që do të thotë ekuilibrim

⁴⁷ Ibn Sînâ, *Risâle fî'l-Kelâm ala'n-nefsi'n-nâtika*, 198; *A Tract Of Avicenna*, 233; *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 373-392, 401; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III, 136-137, 163-165, 209-210, II, 413-414; *Fî'l-'Ishk*, 263-264, 267-269; *Risâle fî's-Sa'âde*, 21; *shih et-Ta'likât*, 63.

dhe mbajtje me masë e kërkesave për kënaqësitë ndiesore. Ja, pra, për nga maturimi përkatës i këtyre dy fuqive dhe lumturia e realizuar si rezultat i këtij maturimi frymët njerëzore nuk janë të të njëjtit nivel. Nisur nga kjo, Avicena i klasifikon frymët, për nga maturimi dhe lumturia, në pesë klasa.

a. Frymët e maturuara në të dyja fuqitë e mendjes, teorike e praktike.

Siç është përmendur edhe më parë, këtyre frymëve që kanë fituar maturimin e plotë lidhur me fuqitë mendore teorike e praktike, u thuhet "frymë të shenjtë", "sovrani i vërtetë", "frymë përsosmërisht e pastër dhe intelektualisht e përkryer". Avicena thotë se këto frymë kanë arritur maturimin e tyre dhe kanë hequr dorë krejtësisht prej prirjes kah kënaqësitë ndiesore. Po që se pas vdekjes në këto frymë ka mbetur edhe shprehia më e vogël për botën fizike lidhur me mendjen teorike e praktike, si pasojë e kësaj kanë për të vuajtur duke mos u ngjitur dot te lumturia më e lartë. Më të virtytshmet ndër frymët që futen në këtë klasë, janë "frymët profetike" të afta (të maturuara) për t'u bërë profet. Njeriu "intelektualisht i virtytshëm" që zotëron veçoritë profetike të frymës, është sovran i tokës dhe zëvendësi i Zotit mbi tokë. Ky njeri, me që e ka "mendjen dhe moralin" të përsosur, ka të drejtë në këtë botë të bëhet drejtues.⁴⁸ Këta, si frymë që ndikohen prej botës tejfizike e që ndikojnë mbi botën fizike, janë "sovrane të vërtetë" sepse janë më të virtytshmit e njerëzve e sepse zotërojnë më të përsosurën e fuqive subjektive. Ja, pra, këto frymë të

⁴⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijât*, II, 432, 435, 455, 451.

maturuara (aftësuar) me "dituri, urtësi dhe vepër të mirë", pasi të ndahen prej trupit bashkë me vdekjen, tërhiqen në botën tejfizike siç e tërheq magneti gjilpërën me kokë. Duke i ardhur atij në atë botë besimi, siguria dhe prehja, i thuhet: "*O ti, shpirt i bindur plotësisht! Kthehu te Zoti yt i vetëkënaqur e i pranuar! Hyr në turmën e robërve të Mi! Dhe hyr në xhennetin Tim!*" (Kur'ani, *el-Fexhr*: 27-30).⁴⁹ Po kështu, këta janë frymë që cilësohen në Kur'an si "të radhës së parë dhe të afërtit" (*sâbikûn ve mukarrebûn*) (el-Vâkia: 10-12) si dhe që lartësohen gjer në vendin e shprehur në Kur'an me termin "sidretu'l-muntehâ" (en-Nexhm: 14). (Caku i fundit i përsosmërisë njerëzore dhe ku mund të arrijë njeriu në afrimin e tij tek Zoti, cak pas të cilit fillon individualiteti hyjnor - përkth.).⁵⁰

Frymët "përsosmërisht të pastra" të lartësuar pas vdekjes në lumturinë e plotë e të amshuar si rrjedhojë e maturimit në fuqitë mendore teorike e praktike qoftë nga krijimi, siç ndodh me frymët poetike, qoftë edhe me të fituar, me që u përngjajnë Mendjes Aktive, ndikojnë mbi këtë botë ashtu si Frymët Qiellore. Sepse këto frymë "intelektualisht të pastra", pasi kanë lënë krejtësisht çdo gjë që i ka penguar nga lumturia kur kanë qenë bashkë me trupin, bashkë me vdekjen kanë arritur në botën e lumturisë së vërtetë duke gjetur maturinë më të lartë dhe kënaqësinë më të madhe. Ndërkaq, këto frymë, ndërsa janë bashkë me trupin, duke ndjerë dashuri dhe pasion ndaj kënaqësive mendore (racionale, intelektuale), vijnë në gjendjen që të ndiejnë zili në nivelin më të lartë për lumturinë e vërtetë dhe në jetën shpirtërore shpëtojnë prej pasionit që është rezultat i kësaj dëshire. Shkurt, këto janë frymët që digjen me mall për të arritur një çast

⁴⁹ Ibn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, 125-126.

⁵⁰ Ibn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 186-188; *Risâle fî's-Sa'âde*, 17.

e më parë lumturinë që e shohin para vetes me zili. Po kështu, këto frymë që janë intelektualisht të pastra, janë frymët që e kthejnë mendimin e tyre kah bota tejfizike për ta marrë dritën e Zotit edhe duke qenë së bashku me trupin, madje. Sepse sipas tyre, devocioni (*zuhd*) i vërtetë është largimi (pastrimi) i frymës prej çdo gjëje që e pengon nga Zoti dhe gjetja pa vlerë e çdo gjëje përveç Tij. Po kështu, adhurimi i vërtetë është që fryma të bëjë një lloj privimesh lidhur me mendimin e vet dhe fuqitë e imagjinatës e të iluzionit në mënyrë që të mund ta orientojë veten nga bota fizike në atë metafizike. Pasi që për të urtin, si rezultat i adhurimit e devocionit, të shfaqet Zoti (e Vërteta) fryma ka shpëtuar në një mënyrë që të mos bjerë në një gjendje në kundërshtim me Zotin (me të Vërtetën). Në përfundim të kësaj përpjekjeje, fryma mbushet me dritë shpirtërore, pastrohet dhe kjo gjendje kthehet tek ajo në shprehi. Në saje të kësaj shprehie, në çdo dëshirim të saj fryma e të urtit bëhet, pa u menduar, receptore (marrëse) e dritës së Zotit dhe, më në fund, ajo merr pjesë plotësisht në jetën shpirtërore. Këto ndodhin, madje edhe gjatë bashkëjetesës me trupin, si të nxjerrësh e të hedhësh tej rrobën e trupit. Nga që kënaqësia mendore (racionale, intelektuale) që do të thotë lumturi e vërtetë, është vëzhgimi i Zotit në mënyrë racionale, i urti (*arif*) e do Zotin pse është Zot, nuk parapëlqen tjetër njohje përveç njohjes së Tij. Ai e adhuron Zotin pse Zoti është më i denji për adhurim. Sepse adhurimi është lidhja më me vlerë me Zotin. Nisur nga kjo, i urti nuk e adhuron Zotin për dashurinë për xhenetin dhe frikën ndaj xhehennemit. I urti, si domosdoshmëri e krijimit të tij, e adhuron Zotin sepse e di që vetëm Ai duhet adhuruar.⁵² Si përfundim, që fryma pas

⁵² Ibn Sînâ, *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 774, 786, 800-802, 789, 810, 815.

vdekjes të mund ta vëzhgojë Zotin pa trup, me veten e vet, si dhe që të mund ta arrijë lumturinë e vërtetë, duhet që, sa kohë që bashkëjeton me trupin, të fitojë maturimin e plotë lidhur me fuqitë mendore teorike e praktike.

b. Frymët e maturuara në fuqinë e mendjes teorike dhe të mangëta në fuqinë e mendjes praktike

Këto frymë "jopërsosmërisht të pastra", megjithëse për nga fuqia mendore teorike e dinë se ç'është lumturia e tyre e vërtetë, nuk janë krejtësisht të pastruara prej dëshirave për kënaqësitë ndiesore që nënkupton fitimin e plotë të dëshirës dhe pasionit për këtë lumturi. Nisur pikërisht prej kësaj, për nga mendja praktike, tek këto frymë është formësuar një karakter i keq që nënkupton të shtënë pas kënaqësive ndiesore. Dhe ky karakter është një pengesë mes këtyre frymëve dhe lumturisë së vërtetë. Sado që ky karakter i keq i orientuar kah kënaqësitë ndiesore të mos ketë të bëjë me thelbin e frymës, mbetet për një kohë tek ajo pas ndarjes nga trupi. I vetëdijshëm për këtë karakter të keq, fryma vazhdon të ndiejë interesim për kënaqësitë ndiesore edhe pas vdekjes duke u bërë, për këtë shkak, sikur nuk është ndarë fare prej trupit, prandaj edhe nuk arrin dot lumturinë e vërtetë sapo të ndahet nga trupi. Me dëshirimin e kënaqësive ndiesore, ndien dhimbje dhe kjo dhimbje bëhet për të një ndëshkim i ngjitur asaj për nga fuqia mendore praktike. Ndërkaq, me që kjo dhimbje nuk është me origjinë fuqinë mendore teorike, karakteri i keq i frymës që shpreh të shtënë pas kënaqësive ndiesore, pas një kohe fshihet dhe fryma arrin lumturinë e vërtetë. Situata në të cilën (gjatë së cilës) fryma ndien dhimbje, kështu që nuk mundet ta arrijë lumturinë e vërtetë, është periudha e va-

rrit gjer në rilindje, e quajtur "berzâh". Sipas Avicenës, edhe pikëpamja sunnite "vuajtja e besimtarit mëkatar (*fâsik*) nuk është mbetëse" si dhe "besimtari mëkatar i madh nuk mbetet në vuajtje të amshuar" aludon për këtë situatë.⁵³ Si përfundim, palumtura (vuajtja) për nga fuqia mendore praktike nuk është e amshuar. Nisur nga kjo, fryma, më në fund, ka për ta arritur lumturinë e amshuar.

c. Frymët e pamaturuara plotësisht në fuqinë mendore teorike, por të maturuara në fuqinë mendore praktike

Sipas Avicenës, këto janë frymët që besojnë se lumtura e vërtetë e pasvdekjes është tek kënaqësitë ndiesore. Këto janë frymët e personave të emërtuar nga Avicenna me termat "adhurues (*âbid*)" dhe "i devotshëm (*zâhid*)". Heqja dorë e këtyre frymëve prej kënaqësive ndiesore përsa kohë ndodhen me trupin dhe maturimi i tyre për nga fuqia mendore praktike është rrjedhojë e besimit të tyre lidhur me ekzistencën e kënaqësive ndiesore pas vdekjes. Këta heqin dorë prej të këqijave dhe bëjnë adhurime e tregohen të devotshëm nga dashuria për xhenetin dhe frika për xhehennemin e jo posaçërisht për pëlqim të Zotit. Sepse këta nuk i kanë shijuar kënaqësitë mendore (racionale, intelektuale) si dhe gëzimin e vëzhgimit mendor (racional, intelektual) të Zotit. Nisur nga kjo, ata ndodhen vazhdimisht në pritje të kënaqësive ndiesore. Ndërkaq, ky qëndrim i tyre është parë i pëlqyeshëm prej Zotit dhe është falur. Pas vdekjes, "sipas të gjitha gjasave", këto frymë, me ndërmjetësinë e Trupave Qiellorë, kanë për t'i shijuar për një farë kohe kënaqësitë

⁵³ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâbijjât*, II, 430-431; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 120; *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*, 112-113; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 191; *Risâle fi's-Sa'âde*, 17; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 770-772, 787.

ndiesore që u janë premtuar dhe, më në fund, do t'i shijojnë kënaqësitë mendore (racionale, intelektuale) si dhe lumturinë e vërtetë që do të thotë vëzhgim mendor (racional, intelektual) i Zotit. Në asnjë formë nuk bëhet fjalë që këta të vuajnë.⁵⁴

d. Frymët me pamundësi maturimi në fuqinë mendore teorike

Sipas Avicenës, këto frymë me pamundësi maturimi në fuqinë mendore teorike, janë frymët e njerëzve me prapambetje mendore të lindur (*bulh*), të fëmijëve si dhe të njerëzve të cilët, megjithëse e kanë aftësinë e konceptimit, nuk u shkon ndërmend se pas vdekjes do të kenë ose jo lumturi ose s'kanë njohuri për një gjë të tillë. Po qe se frymët me veçori të tilla ndahen nga trupi pa marrë një karakter të keq lidhur me kënaqësitë ndiesore, me mëshirën e Zotit kanë për të arritur lumturinë e vërtetë. Sepse këto frymë nuk zotërojnë ndonjë karakter që, si rrjedhojë e mungesës së trupit, do t'u jepte dhimbje (vuajtje). Po qe se këto frymë ndahen nga trupi duke pasur një karakter moral të keq të interesuar për kënaqësitë ndiesore, si rrjedhojë e kësaj kanë për të ndjerë një dhimbje (vuajtje) të amshuar kështu që do të mbeten të palumtura (të vuajtura) në mënyrë të amshuar. Sepse nuk do të kenë një trup për të realizuar kënaqësitë e tyre ndiesore. Veçanërisht edhe sepse nuk kanë as një maturi (aftësi) të fuqisë mendore teorike që do t'ua eliminonte

⁵⁴ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 431-432; *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 187-191; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III-IV, 799-801, 811-818; *Kitâbu'l-Mubâsabât*, 197 (352, 355).

të metat e fuqisë mendore praktike, pra, nuk kanë ndonjë dëshirë ose pasion për lumturinë e vërtetë.⁵⁵

e. Frymët e pamaturuara edhe në fuqinë mendore teorike, edhe në atë praktike

Sipas Avicenës, këto frymë, megjithëse i kanë mundësitë për t'u maturuar në të dy fuqitë mendore, nuk maturohen dhe i shmangen maturimit në mënyrë të vetëdijshme. Këto janë frymët të cilat, duke e mohuar informacionin metafizik të ardhur prej Zotit, i kthejnë shpinën Atij dhe, duke u dhënë pas informacioneve metafizike të gabuara, nuk e njohin Atë. Pas ndarjes nga trupi, këto frymë do të pendohen shumë, por ky pendim nuk do t'u vlejë atyre. Sepse atëherë nuk do të kenë një trup me anë të të cilit të mund të maturohen. Prandaj do të ndodhë që këto frymë, pas ndarjes nga trupi, do të mbeten të palumtura (të vuajtura) në mënyrë të amshuar.⁵⁶

IV. 5. Feja islame dhe gjendja e frymës pas vdekjes

Siç u pa, sipas Avicenës, lumturia që do të arrihet pas vdekjes, është shijimi nga fryma i kënaqësive mendore (racionale, intelektuale) në mungesë të trupit. Veça-

⁵⁵ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 431; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 121-122; *Risâle fi's-Sa'âde*, 16-17; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 773, 777-778.

⁵⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 429; *Risâle fi Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, 188; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 121; *Risâle fi's-Sa'âde*, 16-17; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 773.

nërisht Avicena e sheh "të mundshme" që pas vdekjes fryma, me ndërmjetësimin e Trupave Qiellorë, t'i imagjinojë gjërat ndiesore, duke arritur kështu, kënaqësitë ndiesore. Momenti ku Avicena ndalet me përparësi këtu, është se kënaqësitë ndiesore nuk do të mund të shijohen pa ndërmjetësimin e "një trupi lëndor" i cili s'ka për të qenë i ngjashëm me trupin e braktisur me vdekjen. Ndërkaq, Avicena nuk përqëndrohet shumë mbi faktin se ç'lloj marrëdhëniesh do të ngrejë fryma pas vdekjes me Trupat Qiellorë për të mundur të shijojë kënaqësitë ndiesore. Ai mbron pikëpamjen se kjo marrëdhënie do të jetë kalimtare dhe, se, më në fund, fryma do të ngjitet në lartësinë e lumturisë që ka kuptimin e shijimit të kënaqësive mendore (racionale, intelektuale) pa trup. Po kështu, edhe frymët që nuk e pranojnë lumturinë e pasvdekjes e që nuk përpiqen për këtë, pas vdekjes do të digjen në mënyrë të amshuar nga dëshira për të arritur kënaqësitë ndiesore për shkak se nuk u ka mbetur i pafshirë pasioni për këto kënaqësi, ndërkohë që mundësia për t'i arritur këto kënaqësi është eliminuar krejtësisht. Kjo gjendje do të bëhet për ta vuajtje e amshuar. Ndërkaq, feja islame bën të ditur se lumturia dhe palumturia, domethënë kënaqësia dhe dhimbja e pasvdekjes do të jenë "ndiesore", domethënë "trupore". Me që nuk mund të thuhet se Avicena, si një filozof musliman, nuk ka dijeni për fenë islame, le të përpiqemi të shqyrtojmë shkurt, në kuadrin e pikëpamjeve të tij mbi fenë në përgjithësi dhe mbi fenë islame në veçanti, se si i interpreton ai informacionet e fesë lidhur me gjendjen e frymës pas vdekjes. Para së gjithash ta bëjmë të qartë këtë që Avicena thotë se vërtetimin se fryma është një element dhe parashtrimin se lumturia e pasvdekjes i përket vetëm

frymës i bën duke shpresuar pëlqimin e Zotit.⁵⁷ Kjo do të thotë që, ndërsa Avicena parashtronte pikëpamjen se lumturia është (do të jetë) mendore (*aklî* - racionale, intelektuale), domethënë subjektive (*nefsânî*), i njihete mësimet e fesë islame rreth kësaj çështjeje. Pas këtij parashtrimi të shkurtër, mund të kalojmë në pikëpamjet e Avicenës mbi fenë islame lidhur me çështjen tonë.

Shohim se Avicena i trajton pikëpamjet e tij mbi fenë nga dy këndvështrime. I pari është "mundësia dhe domosdoshmëria e informacionit fetar" dhe i dyti, "përmbajtja dhe mënyra e shprehjes" së këtij informacioni. Duke shqyrtuar fuqitë dhe aktet e frymës, patëm prekur çështjen e "mundësisë" së informacionit fetar që, sipas Avicenës, në një aspekt, është "vërtetimi profetik" si dhe patëm shpjeguar se, sipas tij, është e mundur që një frymë e zgjedhur qysh në krijim të marrë informacionin relativ (*vahjî*). Kështu, lidhur me nevojën që ndihet për fenë, sipas Avicenës, feja është një "domosdoshmëri" për shoqërinë. Sepse, sipas Avicenës, jetesa e vetmuar e njeriut të izoluar krejtësisht nga shoqëria është pothuajse e pamundur ose shumë e vështirë. E thënë ndryshe, njeriu nuk mundet t'i plotësojë i vetëm të gjitha nevojat e tij, prandaj të gjithë njerëzit, me qëllim që të mundin t'i plotësojnë nevojat e tyre, janë të detyruar të jetojnë në grup duke bërë ndarjen e punës. Ja, pra, nevoja e detyrueshme që ndihet në shoqëri për fenë, e tregon veten në rregullimin e ndarjes së punës mes individëve të shoqërisë dhe në vazhdimësinë e shoqërisë. Ndërkaq, rregullshmëria dhe harmonia e ndarjes së punës mes individëve dhe vazhdimësia e shoqërisë janë të mundura vetëm me "drejtësi". Kurse vendosja e rregullave që realizojnë drejtësinë, është detyra dhe puna e "profetit" (të dërguarit të

⁵⁷ Ibn Sînâ, *Risâle fi's-Sa'âde*, 16-17.

Zotit, njeriut me krijim "të zgjedhur" dhe jo një njeriu që me vullnet të tij merr përsipër të parashikojë dhe zgjedhë një sistem rregullash - përkth.) të denjë për revelacionin (*vahj*), zbulesën hyjnore. Ndryshe, po t'u mbetet në dorë njerëzve, çdo individ pretendon si të drejtë atë që është në favor të vet dhe padrejtësi, atë që është kundër interesit të vet. Prandaj, "favori hyjnor" që e do rregullin e shoqërisë dhe që e di se me çfarë mund të realizohet ky, i jep njeriut të zgjedhur mes njerëzve informacionin relativ me ndërmjetësinë e engjëllit të revelacionit.⁵⁸

Aspektin e dytë të këndvështrimit të Avicenës mbi fenë e përbëjnë pikëpamjet e tij mbi përmbajtjen e informacionit fetar si dhe mbi mënyrën e shprehjes së tij. Sipas Avicenës, feja ka dy përmbajtje themelore: njëra, metafizike e, tjetra, moralo-etike. Kurse mënyra me të cilën shprehet dhe i tregohet shoqërisë ky themel, është me një gjuhë pjesërisht simbolike.

Sipas mendësisë së Avicenës, aspektin metafizik të fesë e përbëjnë njohuritë mbi ekzistencën e Zotit, mbi marrëdhëniet e tij me gjithësinë dhe mbi gjendjen e frymës pas vdekjes. Sipas kësaj, Profeti ia bën të njohur popullit të tij se ekziston një Krijues i Vetëm, i Fuqishëm dhe që Di çdo gjë, se zbatimi i urdhrave dhe ndalimeve të Tij është i detyrueshëm, se të bindurit pas vdekjes do të bëhen të lumtur, kurse të pabindurit, të palumtur (të vuajtur). Kurse shoqëria pranon të zbatojë ato që ia mësoi Profeti. Ndërkaq, shumë pak prej individëve të shoqërisë munden ta konceptojnë cilësinë e vërtetë të principialitetit (*tenzîh*) dhe unitetit (*tevhîd*). Kjo do të thotë se shoqëria pranon fjalë për fjalë atë që ia mëson Profeti. Nisur nga kjo, të kërkosh prej individëve (të zakonshëm - përkth.) të shoqërisë ta përfytyrojnë (projektojnë)

⁵⁸ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 441-443; *el-Ishârât ve't-tenbihât*, III-IV, 802-803; shih *er-Risâle fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklije*, 73-74.

Zotin mendërisht (racionalisht, intelektualisht), do të thotë t'ua trazosh mendjet atyre. Një kërkesë e tillë, duke i tërhequr ata brenda një qerthulli debatesh metafizike të pakuptimta, ndoshta mund të çojë gjer në nënvleftësimin e punëve të shoqërisë dhe në mohimin e ekzistencës së Zotit. Në përfundim të kësaj, ata mund të bien në besime të shtrembra që do ta trondisnin rregullin e shoqërisë dhe mund të formojnë pikëpamje që nuk i shkojnë Zotit. Siç dihet, një besim monoteist i vërtetë është pranimi i ekzistencës së një Krijuesi që s'ka të bëjë me cilësi, sasi, gjendje, vend dhe ndryshim, qenia e të cilit është objektivist dhe subjektivist e pandashme, qenia e të cilit nuk mund të mendohet as brenda as edhe jashtë gjithësisë, se nuk mund të thuhet për Të që është këtu apo atje. I tillë duhet të jetë besimi i vërtetë mbi ekzistencën e Zotit. Mirëpo ç'e do që sapo që prej shoqërisë të kërkohet t'i besojnë një Zoti të përshkruar në këtë mënyrë, ata, në mënyrë unanime thonë se po ftohen t'i besojnë ekzistencës së një gjëje që s'ekziston. Shkurt, feja e mësuar prej Profetit, kërkon prej shoqërisë të pranojnë ekzistencën, unitetin, atributet, urtësinë dhe drejtësinë e Zotit, të pranojnë se Ai s'ka të bëjë me asnjë lloj mangësie, të pranojnë ekzistencën e engjëjve, shkakësinë hyjnore dhe se Zoti është burimi i informacionit relativ. Po kështu, feja i përshkruan engjëjt, ashtu siç bën me përshkrimin e Zotit, në formën më të bukur që do të mund ta përfytyronte shoqëria dhe nga e cila do të mbetej e kënaqur, vetëm se jo ashtu siç mund t'i konceptojnë filozofët, si qenie qiellore dhe thjesht të vërteta mendore (racionale, intelektuale), që e adhurojnë Zotin dhe e përmendin Atë duke e madhëruar (*tesbîh*).⁵⁹

⁵⁹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 443; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 44-45, 59.

Avicena thotë se feja, ashtu si njohuritë e dhëna mbi ekzistencën e Zotit, edhe njohuritë mbi gjendjen e frymës pas vdekjes duhet t'i tregohen dhe përshkruhen shoqërisë me "shembuj" që të jenë të kuptueshme për ta. E vërteta mbi këtë çështje atyre u tregohet pak si e mbuluar. Për shembull, Profeti, duke e pasur fjalën për lumturinë e vërtetë pas vdekjes, thotë: "Për robërit e mirë të Zotit janë përgatitur gjëra që s'i ka dëgjuar asnjë vesh, që s'i ka parë asnjë sy, që s'i ka çuar nëpërmend asnjë zemër!" (*Musned*, II, 313). Shkurt, Profeti njofton se pas vdekjes fryma do të përballet me një kënaqësi të madhe ose me një vuajtje të madhe, domethënë se pas vdekjes njerëzit do të gjejnë tek Zoti përgjegjësen e të mirave dhe të këqiave që kanë bërë në këtë botë. Ndërkaq, sipas Avicenës, Profeti e ka krejt të pamundur ta eliminojë menjëherë pandehmën e njerëzve se lumturia apo vuajtja pas vdekjes do të jetë ndiesore. Prandaj profetët, me qëllim për të nxitur të mirën me anë të shpërblimit dhe për të penguar të keqen me anë të ndëshkimit, janë të detyruar të thonë se lumturia ose vuajtja e jetës së përtejme do të realizohen me anë të kënaqësive dhe dhimbjeve ndiesore. Sipas Avicenës, qëllimi i fesë në zgjedhjen e kësaj mënyre të treguari është për t'i shpëtuar frymët njerëzore prej ndikimit të fuqisë së iluzionit. Sepse fuqia e iluzionit pandeh se, po të mos ketë trup në botën pas vdekjes, fryma nuk ka për të ndjerë në qenien e saj ndonjë shpërblim apo ndëshkim, për rrjedhojë, po të mos bëhet fjalë për ndonjë kënaqësi apo dhimbje ndiesore, nuk do të mund të dijë se nga cilat gjëra duhet të shmanget e nga cilat jo. Si rrjedhojë e kësaj veçorie të shoqërisë, feja, duke përshkruar me përparësi në një mënyrë të kuptueshme për popullin lumturinë që është shpërblimi i së mirës, duhet që t'i orientojë njerëzit për të bërë të mira duke u premtuar shpërblim dhe t'i pengo-

jë për të bërë të këqia duke i frikësuar me ndëshkim. Vetëm se kjo është e mundur duke i përshkruar kënaqësitë dhe vuajtjet e pasvdekjes si ndiesore që të mund të kuptohen nga populli. Prandaj në Kur'an, kënaqësitë e pasvdekjes nxitëse për të bërë vepra të mira, përshkruhen si ndiesore, në trajtën e xhennetit me hyri të bukura, me lumenj mjalti, qumështi e vere, me shtretër prej atlasit e mëndafshi, etj. Ndërkaq, krahas këtyre kënaqësive ndiesore krejt të hapura e konkrete, në Kur'an ka edhe ajete-argumente që përshkruajnë edhe kënaqësitë subjektive të xhennetit duke u shprehur se atje “nuk do të ketë frikë dhe mërzi dhe se gëzimi do të jetë i vazhdueshëm”. Në mënyrë të veçantë në Kur'an ka edhe një konkluzion fetar të nivelit të mirënjohur (*tevatür*), sipas të cilit pjesëtarët (të merituarit - përkth.) e xhennetit do t'i bëjnë vizitë Zotit dhe se do të ngrihet mbulesa penguese midis tyre dhe Zotit. Kjo do të thotë se, edhe duke e përshkruar lumturinë apo vuajtjen e pasvdekjes me kënaqësi apo dhimbje ndiesore, feja prapëseprapë aludon në mënyrë të figurshme se kënaqësia dhe dhimbja e vërtetë, pra, lumturia dhe vuajtja e vërtetë në botën tjetër do të jenë "mendore (racionale, intelektuale)", domethënë subjektive. Ndërkaq, krahas faktit që e vërteta qëndron kështu, sipas Avicënës, Zotit i duhet t'u premtojë bërësve të së mirës e të së keqes kënaqësitë dhe vuajtjet përkatëse të përshkruara në Kur'an në mënyrë të kuptueshme për njerëzit, se, ndërsa të mirët do të kënaqen, të këqinjët do të hidhen në zjarr, se, që të mund të digjen pandërprerë, lëkura do t'u rigjenerohet paprerë dhe se do të ngrijnë në të ftohtit e acartë.⁶⁰

Në këto kushte, fesë i duhet që, ashtu siç e ndriçon çështjen e madhështisë së Zotit duke bërë përngjasime

⁶⁰ Ibn Sînâ, *po aty*, II, 443; *el-Isbârât ve't-tenbihât*, III-IV, 804; *Risâletu Ad'harijje fi emri'l-me'âd*, 97, 56-60.

me gjërat e mëdha, edhe të vërteta metafizike t'ia tregojë popullit me rrugë simbolike. Sipas Avicenës, ky është një rregull i vlefshëm për të gjitha fetë. Prandaj shumica e ajeteve të Kur'anit lidhur me unitetin hyjnor (*tevhîd*) dhe besimin monoteist kanë karakter krahasues e metaforik. Vetëm se në Kur'an kjo nuk thuhet hapur. Fundja, ajetet lidhur me unitetin, të cilat duhet të shpjegohen në mënyrë racionale, janë shjeguara. Nisur nga kjo, një pjesë e ajeteve lidhur me unitetin e Zotit janë krejt metaforike, kurse një pjesë tjetër janë krejt të hapura, aq sa s'kanë nevojë për asnjë koment. Tani, sipas Avicenës, megjithëse ajetet metaforike në Kur'an janë aq shumë sa s'numërohen, ata që thonë se jeta e përtejme është trupore, nuk duan ta pranojnë këtë realitet. Kur ajetet lidhur me unitetin përmbajnë metaforë, ç'duhet thënë, vallë, për çështjet e tjera metafizike lidhur me jetën tjetër të frymës? Nga ana tjetër, po qe se fetë nuk do t'i kishin treguar të vërtetat metafizike me rrugën e metaforës dhe alegorisë të kuptueshme për shoqërinë, feja nuk do të kishte asnjë dobi për të, domethënë feja nuk do të bartte asnjë kuptim për të. Në këto kushte, shprehja fjalë për fjalë (e hapur) e fesë nuk mund të tregohet si argument lidhur me qenien ose jo të lumturisë subjektive. Kjo do të thotë se, në se forma e hapur (aparente) e tregimit të ajeteve lidhur me çështjen e lumturisë subjektive, trajtohet si një argument, kjo duhet të vlejë edhe për ajetet metaforike që merren me përshkrimin e Zotit. Mirëpo është e pamundur t'i kuptosh ajetet metaforike mbi përshkrimin e Zotit në atë formë siç janë shprehur. Ndërkaq, personat me aftësi konceptuale të kufizuar mund t'i kuptojnë situatat subjektive me rrugën e alegorisë. Nisur nga kjo, edhe pse lumturia apo vuajtja pas vdekjes është subjektive, po qe se shpërblimi dhe ndëshkimi i vërtetë nuk do t'i tregoheshin shoqërisë duke i përfytyruar dhe

shembëllyer me gjëra konkrete, njerëzit as nuk do të bënin të mira e as do të shmangeshin për të bërë të këqia. Po qe se feja nuk do të thoshte se trupat do të ringjallen, shoqëria kurrsesi nuk do të bënte ndonjë përpjekje për të bërë të mirë ose për t'u ruajtur për të bërë keq. Prandaj dhe të flasësh për ekzistencën e ndëshkimit trupor është një rrugë e mirë për të nxitur për të mirën e për të penguar të keqen. Sepse frikësimi me anë të dhimbjeve e vuajtjeve të vërtetuara, domethënë të provuara me trupin, është më me efekt dhe më i dobishëm për shumicën e njerëzve. Në këto kushte, tregimi popullit i gjendjes së frymës pas vdekjes me anë të metaforave (përngjasimeve) dhe alegorive (shembujve simbolikë) në mënyrë të kuptueshme për të, është i detyrueshëm. Sipas Avicenës, lidhur me këtë çështje, feja më e çmuar dhe më e përsosur është feja "islame" e sjellë nga Muhammedi (a.s.). Për këtë arsye feja islame është feja më e denjë për të qenë e fundit. Me të vërtetë, hadithi "Unë u dërgova për të plotësuar moralin më të mirë" (*Muvatta*, Husnu'l-hulk, 8) për këtë aludon. Aspekti më i çmuar i Islamit, sipas Avicenës, janë njohuritë e dhëna lidhur me jetën e pasme. Çështjet lidhur me jetën e pasme janë shprehur në mënyrë të tillë në Islam, sa që është e pamundur t'u shtohet gjë.⁶¹ Nisur nga kjo, sipas Avicenës, e mira dhe e keqja, lumturia dhe vuajtja që do t'i ngjiten frymës, për nga trupi, pas vdekjes, janë shpjeguar gjerë e gjatë prej fesë së sjellë nga Muhammedi (a.s.). Nga ky këndvështrim, ajo çka i bie të bëjë mendja, është t'i pranojë informacionet e dhëna prej tij. Ndërkaq ne mundemi t'i shpjegojmë lumturinë dhe vuajtjen subjektive që fuqia iluzive nuk mund t'i kuptojë, që vetëm fuqia e mendjes mundet t'i vërtetojë me rrugën e provës dhe analogjisë. Me të vër-

⁶¹ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 443; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 804-806, III, 312; *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 44-45, 50, 58, 60-61.

tetë, subjektivitetin e lumturisë dhe vuajtjes edhe profetësia e pranon. Megjithëse lumturia trupore është shpjeguar mjaftueshmërisht në fe, lumturia subjektive që do të thotë afërsi ndaj Zotit, është më e lartë se lumturia ndiesore, domethënë trupore. Prandaj filozofët teologë parapëlqejnë më tepër të fitojnë lumturinë mendore (rationale, intelektuale).⁶²

Ashtu siç u pa edhe më parë duke u shqyrtuar gjendja e pasvdekjes e frymëve të pamaturuara plotësisht në fuqinë e mendjes teorike, Avicena mendon se do të ketë edhe lumturi trupore (lëndore), edhe lumturi subjektive (jölëndore). Ndërkaq, lumturia trupore do të jetë kalimtare, lumturia subjektive do të jetë përfundimtare. Nga ana tjetër, megjithëse mendja e sheh të mundur lumturinë trupore kalimtare të pasvdekjes, cilësinë apo natyrën e marrëdhënies së frymës me trupin nuk mundet ta konceptojë. Ndërkaq, edhe në rastin e lumturisë trupore, është prapë vetë fryma ajo që ka për t'i ndjerë kënaqësitë ndiesore. Si përfundim, sipas parashtrimeve të Avicenës, lumturia ose vuajtja që duhet të vërtetohet filozofia e që janë lumturia dhe vuajtja e vërtetë, janë ato subjektive. Pranimi i lumturisë trupore të përshkruar nga feja, po ashtu dhe përpjekja për ta fituar atë, do ta çojë, më në fund, njeriun në lumturinë subjektive. Kjo do të thotë se e amshuar është lumturia subjektive. Në këto kushte, disa frymë e fitojnë lumturinë e amshuar që është subjektive, qysh kur janë bashkë me trupin dhe e arrijnë (e përjetojnë) atë menjëherë pas vdekjes, kurse disa të

⁶² Ibn Sînâ, *po aty*, II, 423; shih *er-Risâle fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklije*, 78; Mehmet Ajdën nuk i pranon si të mbështetura pikëpamjet e Avicenës lidhur me këtë çështje. Ai thotë se Avicena përpiket t'i kënaqë edhe besimtarët, edhe filozofët, prandaj kritika e Gazaliut është e drejtë. Sipas tij, ky qëndrim i Avicenës, për nga informacioni sociologjik, është mjaft i rëndësishëm. Kësaj shtate, ai i thotë "kujdes në shprehjen e mendimeve". Për njohuri të hollësishme, shih Mehmet Aydın, *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı*, 446-448.

tjera, pas ndejtjes për ca kohë në xhennet me që e kanë fituar lumturinë trupore, e arrijnë lumturinë subjektive.

Përmbajtja e dytë e rëndësishme e fesë është moral-etika. Profetit që ka sjellë fenë, i duhet që të ndjekë një politikë të caktuar (të marrë masa të caktuara) në mënyrë që ligjshmëria e vënë prej tij për shoqërinë si dhe vetëdija metafizike mbi ekzistencën e Zotit dhe mbi gjendjen e frymës pas vdekjes, të cilat gjejnë shprehje në atë ligjshmëri, të mund të ruajnë vitalitetin e tyre e të mbeten në këmbë "gjatë gjithë brezave". Pikërisht për këtë arsye, për ta mbajtur të gjallë vetëdijën fetare të shoqërisë, Profeti duhet t'i bëjë ligje disa akte dhe veprime që duhet t'i kryejnë individët e shoqërisë. Këto akte duhet t'ua kujtojnë individëve (vazhdimisht) informacionin që kanë në kokë ata për Zotin dhe jetën e përtejme. Dhe kjo bëhet e mundur me fjalë (tekste) që përsëriten, me qëllime që ndodhen në imagjinatë, duke u thënë njerëzve se adhurimet të afrojnë tek Zoti dhe se njerëzit që bëjnë të mira, do të shpërblehen pas vdekjes. Këto akte që u karakterizuan më sipër, janë adhurimet që janë konsideruar fetarisht "detyrim" (*farz*). Gjithsesi, karakteristika më e shquar e këtyre adhurimeve duhet të jetë aftësia për ta ngacmuar dhe zgjuar vetëdijën fetare. Këto gjëra që e mbajnë të gjallë vetëdijën fetare dhe që e zgjojnë frymën për të, janë adhurimet si namazi, agjërimi, haxhi dhe xhihadi. Këto adhurime i kujtojnë frymës Zotin, engjëjt dhe gjendjen e saj pas vdekjes. Ndër këto, adhurimi që e mban më shumë të gjallë vetëdijën fetare, është namazi. Sepse namazi duhet bërë në kohë të caktuara të ditës, pas një sërë parapërgatitjesh si pastrim trupor, përlësi subjektive, gjë që siguron që vetëdija mbi Zotin dhe jetën tjetër të mbresohen mirë. Në këto kushte, namazi, duke kërkuar lumturinë e amshuar, e përngjason njeriun me Frymët Qiellore dhe, për këtë, e mban atë vazhdimisht në

gjendje adhurimi para Zotit. Shkurt, në se thelbi i adhurimit (në përgjithësi) është njohja e Zotit, namazi është lutja (përgjërimi) i frymës ndaj Zotit dhe vëzhgimi i Tij në mënyrë mendore (racionale, intelektuale). Pra, vetëdija fetare në shoqëri dhe zbatimi i rregullave fetare prej saj mbeten të gjalla dhe të vazhdueshme vetëm me anë të adhurimeve dhe, me ndërrimin e brezave, nuk harrohen.⁶³

Dobia tjetër e adhurimeve duket edhe në faktin se ajo i pjek sjelljet e njeriut, i cili është qëllimi më i rëndësishëm i fesë. Njeriu që e ruan vetëdijën fetare me anë të adhurimeve, njëkohësisht mund të shfaqë sjelljet më të mira për vete, familjen dhe shoqërinë. Kështu, adhurimet fetare, duke e mbajtur frymën larg sjelljeve morale të këqia, i sigurojnë asaj fitimin e lumturisë së pasvdekjes. Sepse lumturia e plotë bëhet e mundur vetëm me pastrimin e frymës nga karakteristikat e këqia morale. Qëndrimi i frymës larg sjelljeve të këqia fitohet me anë të shprehive të mira moral-etike, të cilat bëhen të mundura me akte që kanë për veti ta largojnë frymën nga kënaqësitë ndiesore e t'ia kujtojnë asaj jetën pas vdekjes. Ndër këto, akti që e maturon frymën për nga ana teorike e praktike dhe që i siguron më shumë dobi asaj pas vdekjes, është adhurimi i formës së namazit. Me të vërtetë, për këtë e ka fjalën edhe ajeti kur'anor i mëposhtëm: "... dhe, e vërtetë është se namazi të largon prej të këqijave e teprimave dhe sa e madhe është përmendja e Allahut! Allahu e di se ç'bëni." (el-Ankebut: 45). Në këto kushte, vetëdija metafizike ose fetare e frymës me pastrimin e saj moral-etik janë të lidhura ngushtë me njëra-tjetrën. Nisur nga kjo, sa më shumë që të kthehet fryma kah qenia, thelbi i vet, aq më pak ndikohet prej situatave trupore. Ndërkaq, akte që ia përkujtojnë frymës qenien e vet dhe që e ndih-

⁶³ Ibn Sînâ, *esb-Shifâ, el-Ilâhijât*, II, 443-445; *Fî Sirri's-salât*, 212-213, 217; *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 804-806; *Risâle fî's-Sa'âde*, 20.

mojnë në këtë çështje, janë akte të lodhshme me të cilat natyra njerëzore nuk është e mësuar. Nga ky këndvështrim, edhe adhurimet duhet të jenë të tilla që të bëhen me një ceremoni dhe mundim të caktuar. Kështu, adhurimet, duke i lodhur fuqitë subjektive të realizuara me trupin, e thyjnë plogështinë dhe përtacinë e trupit dhe, duke e drejtuar vullnetin kah përkorësia, sigurojnë braktisjen e kënaqësive ndiesore.

Ja, pra, si rrjedhojë e kontributit të vetëdijës dhe adhurimeve fetare për lumturinë e frymës, përmendja e Zotit dhe e engjëjve, njohja e lumturisë së vet dhe kryerja e akteve e veprimeve me cilësi adhurimi u vunë si detyrime për të (për frymën) do apo s'do ajo. Sepse në saje të këtyre akteve mbresohet mirë tek fryma karakteri i moralit të mirë dhe ajo nuk ndikohet prej situatave trupore. Pas mbresimit të mirë të këtij karakteri tek fryma, aktet trupore të kryera prej saj, si një shprehi dhe karakter, nuk ndikojnë mbi frymën, domethënë nuk bëhen pengesë për lumturinë e saj. Edhe ajeti-argument, "*... sjelljet e mira i fshijnë sjelljet e këqia...*" (Kur'ani, Hûd: 114), aludon për dobinë e fitimit të shprehisë së moralit të mirë. Në këto kushte, po qe se njeriu bën adhurim vazhdimisht dhe kryen punë të cilësisë së adhurimit, siguron shprehinë për t'u orientuar kah Zoti dhe për t'i kthyer shpinën gjërave vulgare të kësaj bote si dhe aftësinë (maturinë) e fuqishme për të fituar lumturinë. Shkurt, dobia e adhurimeve është që, duke mbajtur të gjallë vetëdijën fetare, duke kryer detyrën e një mburoje dhe kalaje përballë shprehive morale të këqia të frymës, të sigurojë afirmimin e frymës tek Zoti dhe lumturinë e saj.⁶⁴

⁶⁴ *Risâletu Ad'havijje fi emri'l-me'âd*, 58, 120; *esh-Shifâ, el-Ilâbijjât*, II, 445-446; *Fi Sirri's-salât*, 218; *Risâle fi's-Sa'âde*, 20; Hajj b. Jekdhân, 332; shih *el-Ishârât ve't-tenbîhât*, III-IV, 807-809.

Si përfundim, sipas Avicenës, mes filozofisë, qëllimet e së cilës janë lumturia e frymës, dhe një feje hyjnore që përmban informacionet mbi Zotin, profetësinë (dërgesën profetike) dhe jetën e pasme, e thënë ndryshe, mes një mendjeje të kulluar dhe një ligjshmërie të vërtetë, kurrë s'mund të ketë kontradiktë.⁶⁵ Ndërkaq, nga që feja, për të mundur t'ia parashtojë shoqërisë të vërtetat mbi metafizikën, ka zgjedhur rrugën e rrëfimit simbolik (alegorik), pandehet se në thëniet e profetëve ka një pakuptimshmëri. Prandaj, detyra e filozofit metafizist është që dyshuesve që kërkojnë ta mësojnë të vërtetën, t'ua shpjegojë, me rrugën e provës, kuptimet e këtyre simboleve.⁶⁶ Fundja, filozofia e cila ka për qëllim maturimin dhe lumturinë e frymës, parimet e veta mbi aspektin teorik dhe praktik i merr prej feve hyjnore me rrugën e "ngacmimit, tërheqjes së vemendjes" dhe të gjitha parashtrimet dhe shpjegimet e veta mbi metafizikën dhe moralin i ngre mbi këto parime.⁶⁷ Atëherë themi se, sipas mendësisë së Avicenës, feja vjen para filozofisë dhe nuk bëhet fjalë që filozofia t'i kundërvihet fesë, por t'i vijë në ndihmë asaj.

⁶⁵ Ibn Sînâ, *er-Risâle fi'l-Exhrâmi'l-'Ulvijje*, 34; *el-'Alâ*, 103.

⁶⁶ Ibn Sînâ, *esh-Shifâ, el-Ilâhijât*, I, 48-54.

⁶⁷ Ibn Sînâ, *'Ujûnu'l-bikme*, 16-17.

Përfundim

Po qe se përjashtohet përkufizimi në tekstet mjekësore i shpirtit si një element lëndor që siguron marrëdhënien mes frymës dhe trupit, që të tre konceptet: fryma, mendja dhe shpirti të cilat i bëmë temë studimi, paraqiten si nga një koncept që shpjegon, nga kënde të ndryshme, esencën njerëzore në kohën e Avicenës dhe para tij. Ndërsa në planin njerëzor, fryma apo shpirti shprehin un-in e tij dhe mendja (arsyeja), fuqinë e tij për të njohur, në metafizikën e Avicenës e të epokave para tij, fryma dhe mendja pranohen, krahas Zotit, si nga një fundament metafizik më vete.

Bie në sy fakti se Avicena përpiqet ta vendosë në themele pikëpamjen e tij mbi frymën duke u nisur nga përvoja. Së pari, duke e vërtetuar ekzistencën e frymës nisur nga informacioni i saj i brendshëm e i jashtëm, kalon prej këtu në metafizikë. Sepse duke e vërtetuar ekzistencën e frymës, ai përfton, nga këndvështrime metafizike si i ekzistencës së frymës së bashku me trupin, i ekzistencës aksidentale të vetëdijës dhe të varur prej aktit aksidental, disa koncepte themelore të rëndësishme. Po kështu, bie në sy se edhe në dallimet ekzistencë-cilësi dhe domosdoshmëri-mundësi, të cilat përbëjnë themelin e metafizikës, arrin duke vërtetuar ekzistencën e frymës. Edhe me analizën e koncepteve në fjalë, Avicena përpiqet ta shpjegojë, duke u drejtuar nga ekzistenca e frymës në ekzistencën e Zotit, se si është krijuar gjithësia prej

Tij dhe se në cilin nivel të ekzistencës ndodhet fryma, e thënë ndryshe, t'i shpjegojë, për nga këndvështrimi i ekzistencës, se ç'lloj marrëdhënieje kanë me këto vendi i njeriut në gjithësi, amshueshmëria e frymës dhe pamundësia e emigrimit, marrëdhënia e frymës me trupin për nga ekzistenca, marrëdhënia e frymës me Mendjet Qiellore dhe Frymët Qiellore që ndodhen mes Zotit dhe saj.

Avicena, i cili i shpjegon fuqitë dhe aktet e frymës të lidhura me pikëpamjen metafizike, përpiqet të parashtrijë një pikëpamje që revelacionin, frymëzimin, mrekullinë dhe parashikimin i sheh të mundura për frymën njerëzore. Bie në sy se pikëpamja e tij mbi këtë dhe çështje të ngjashme zotëron një gamë që do t'i shpjegonte të gjitha mundësitë lidhur me frymën. Para së gjithash, duke qëndruar së tepërmi mbi marrëdhëniet informacion, vullnet dhe veprim, Avicena përpiqet të shpjegojë se lëvizja e trupave mbështetet, më në fund, në një fundament që zotëron vullnet.

Avicena, i cili i jep rëndësi të madhe edhe gjendjes së frymës pas vdekjes, përpiqet ta shpjegojë pikëpamjen e tij se kaderin (fatin) e tij pas vdekjes njeriu e përcakton vetë qysh në këtë botë. Shkurt, bie në sy se Avicena përpiqet t'u japë qartësim të gjitha pyetjeve që mund të shkojnë në mend lidhur me frymën. Nisur nga kjo, pikëpamja e tij mbi frymën, në krahasim me mendimtarët para tij, paraqet një të tërë të plotë. Nga ky aspekt, pikëpamja e tij mbi frymën përbën epiqendrën e filozofisë. Për rrjedhojë, rruga për ta kuptuar drejt filozofinë e tij varet nga kuptimi i drejtë i pikëpamjes së tij mbi frymën.

Kur çështja shihet nga ky aspekt, bie në sy se botë-kuptimi logjik, shkencor, metafizik dhe moralo-etik i Avicenës ka një lidhje shumë të ngushtë me pikëpamjen e tij mbi frymën. Në pikëpamjen e tij mbi frymën nuk duket asnjë ndryshim gjatë gjithë veprave të tij. Ndërkaq,

bie në sy se pjesët lidhur me profetësinë në veprën *esh-Shifâ*, shqyrtohen në pjesën teologjike të veprës *el-Ishârât ve't-tenbîhât*. Nisur nga kjo, nuk mund të thuhet se Avicena ka dy aspekte: njëri peripatetist (aristotelian) dhe tjetri, pitagorian. Në pikëpamjen e tij mbi frymën dhe pikëpamjet e tjera lidhur me këtë, Avicena ka mbetur konsekuent gjithë jetën.

Ndërkaq, bie në sy se në përmbajtjen e disa koncepteve të Avicenës lidhur me pikëpamjen mbi frymën, janë të pranishme ndikime dhe ngjashmëri islame. Për shembull, në parashtrimet lidhur me fuqitë e mendjes e të iluzionit, në përngjasimin e të mirës dhe të keqes teorike e praktike, lidhur me ekzistencën e frymës, me të mirën dhe të keqen besimore dhe moralo-etike, në përputhjen e njeriut intelektualisht të pastër me besimtarin e mirë e të dobishëm duken qartë ndikimet dhe përngjasimet në fjalë. Në këto kushte, pikëpamja mbi frymën që do të thotë pikëpamje e Avicenës, në një pamje është pikëpamje e Islamit. Me paraqitjen e një përmbajtjeje fetare, teoria e tij mbi frymën ka ushtruar, pas tij, për shekuj me radhë ndikim si në botën islame, ashtu edhe në atë kristiane. Sepse Avicena pati ndriçuar shumë momente të lëna evazive nga Platoni dhe Aristoteli dhe pati parashtruar një pikëpamje mbi frymën më të sistematizuar.

Bibliografia

- Kur'ani Famëlart.
- Abdulhamid, Irfan, *el-Felsefetu'l-islamijje*, Bejrut, 1984.
- Abdülkerim Kusheyri, *Kuşeyri Risalesi*, përkth. Süleyman Uludağ, Stamboll, 1978.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, I-III, Stamboll, 1982.
- Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, I, Stamboll, 1970.
- Ebû'l-Hasen el-Âmirî, *al-Amed Ala al-Abad*, bot. E. K. Rowson, Bejrut, 1979.
- Aristoteles, *De Anima*, (*Kitâbu'n-nefs*), përkth. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kajro, 1949.
- _____, *el-Hass ve'l-mahsus* (*Përmbledhje e Ibën Rushdit*), bot. Abdurrahman Bedevi, Bejrut, 1980.
- _____, *Fi'n-Nefs*, përkth. Is'hak b. Hunejn, bot. Abdurrahman Bedevi, Bejrut, 1980.
- _____, *Metafizik*, I (A-Z), përkth. Ahmet Arslan, Izmir, 1985.
- Asim Efendi, Mütercim, *el-Ukyanusu'lbasit fi tercemeti'l-Kamusi'l-muhit* (Kamus Tercümesi), I-III, Stamboll, 1250.
- Aster, Ester Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, përkth. Macit Gökberk, Stamboll, 1943.
- Aydın, Mehmet, *İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı*, *İbn Sina Armağanı*, f. 433-451, Ankara, 1984.
- Barton, A. George, "Soul" (Semitic and Egyptian), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, XI, f. 749-753, botim i James Hastings, 1934.

Bedevi, Abdurrahman, *Medhabibu'l-islamijjin*, I, Bejrut, 1983.

Birand, Kamuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1987.

Briéher, Emile, *Felsefe Tarihi*, I, përkth. Mirac Katirciođlu, Stamboll, 1969.

Buhari, Ebu Abdil'lah Muhammed b. Ismail b. Ibrahim, *el-Xhamiu's-sahib*, I-VIII, Stamboll, 1981.

Bürgel, J. Cristoph, *Beyruni'nin Ma Li'l-Hind Adlı Kitabındaki Platon'un Phaidon'undan Alıntılarla İlgili Bir Kaç Yeni Malzeme*, përkth. Mübahat Türker Küyel, *Beyruni'ye Armağan*, f. 137-145, Ankara, 1974.

Casartelli, L. G., *Soul (Iranian)*, *E. R. E.*, XI, f. 744.

Copleston, Frederick, *Aristoteles*, përkth. Aziz Yardımlı, Stamboll, 1986.

_____, *Plato*, përkth. Aziz Yardımlı, Stamboll, 1985.

Corbin, Henri, *İslam Felsefesi Tarihi*, përkth. Hüseyin Hatemi, Stamboll, 1986.

Crombie, A. C., *Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sina'nın Etkisi*, përkth. Mübahat Türker Küyel, *İbn Sina Armağanı*, f. 21-39, Ankara, 1984.

Çağrıci, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Stamboll, 1989.

Dağ, Mehmet, *İbn Sina'nın Psikolojisi*, *İbn Sina Armağanı*, f. 319-404, Ankara, 1984.

De Boer, T. J., *Soul (Islam)*, *E. R. E.*, XI, f. 744-747.

Demirci, Kürşat, *Hinduizm'de Samsara Doktrini*, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, nr. 1 (1989), Stamboll, f. 2.

Ebu Davud, Sulejman b. Esh'as b. Is'hak el-Ezdi es-Sixhistani, *es-Sunen*, I-IV, Stamboll, 1981.

Ebu Ride, M. Abdulhadi, *Resailu'l-Kindi el-felsefije*, Kajro, 1950.

Eflatun, *Devlet*, përkth. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Stamboll, 1980.

_____, *Phaidon*, përkth. Hamdi Ragıb Atademir, Suut Kemal Yetkin, Stamboll, 1943.

_____, *Phaidros*, përkth. Hamdi Akverdi, Stamboll, 1943ç

_____, *Timaios*, përkth. Erol Güney, Lütfi Ay, Stamboll, 1943.

el-Hudejri, Zejneb Mahmud, *Ibn Sina ve telamidhubu'l-latin*, Kajro, 1986.

el-Iskender, el-Afrudisi, "Makale fi'l-akl", përkth. Is'hak b. Hunejn, bot. Abdurrahman Bedevi, *Shuruh ala Aristu*, f. 31-42, Bejrut, 1986.

en-Neshshar, Ali Sami, *Nesh'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-islam*, Kajro, pa datë.

en-Neshshar, Muhammed Hasan, *Fikretu'l-ulubijje inde Eflatun*, Kajro, 1988.

er-Razi, Ebu Bekr Zekerijja, "et-Tibbu'r-ruhani", bot. Paul Krous, *Resailu'l-felsefiyye li'r-Razi*, f. 1-96, Bejrut, 1977.

Erbaş, Ali, *İlahi Dinlerde Melek İnancı*, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, tezë e pabotuar doktrate, Stamboll, 1992.

et-Tusi, Ebu Nasr es-Serraxh, *el-Luma'*, bot. Abudlhalim Mahmud dhe Taha Abdulbaki Surur, Bagdad, 1960.

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, përkth. Kasım Turhan, Stamboll, 1987.

Farabi, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed Tarhan, *Fusul al-Madani*, bot. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

_____, *Fusulun Muntezea'*, bot. Feuzi M. Nexhxhar, Bejrut, 1971.

_____, *Kitabu'l-mil-le*, bot. Muhsin Mehdi, Bejrut, 1986.

_____, *Kitabu's-sijaseti'l-medenijje*, bot. Feuzi M. Nexhxhar, Bejrut, 1964.

_____, *Kitabu Arai ehli'l-medineti'l-fadile*, bot. A. N. Nader, Bejrut, 1985.

_____, *Risale fi'l-akl*, bot. Maurice Bouyges, Bejrut, 1986.

Farquhar, J. N., "Soul" (Hindu), *E. R. E.*, XI, f. 742-774.

Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, Londër, 1952.

Fonsegrive, Georges, *Mebadiu Felsefeden İlmü'n-nefs*, përkth. Ahmed Naim, Stamboll, 1331.

Gazzali, *Tehafutu'l-felasife*, bot. Sulejman Dunja, Kajro, 1972.

Goichon, A. M., *Livres des Directives Et Remarques*, Paris, 1951.

_____, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, përkth. İsmail Yakıt, Stamboll, 1986.

Guthrie, Kenneth Sylvan, *The Pythagorean Sourcebook*, Michigan, 1987.

Halid, Gassan, *Eflutin*, Bejrut, 1983.

Hucviri, Osman el-Cüllabi, *Hakikat Bilgisi (Kesfü'l-mahcub)*, përkth. Süleyman Uludağ, Stamboll, 1982.

Ibn Mandhur, *Lisanu'l-arab*, II, VI, XI, Bejrut, pa datë.

Ibn Rushd, Ebu'l-Velid, *Telhis Kitabi'n-nefs*, bot. Ahmed Fuad el-Ehvani, Kajro, 1950.

_____, *el-Hass ve'l-mahsus*, bot. Abdurrahman Bedevi, Bejrut, 1980.

Ibn Sina, "A Tract of Avicenna", bot. Ahmed Main Akhtar, *Islamic Culture*, IX, f. 218-233, Haydarabad, Deccan.

_____, “A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams”, bot. Mohd. Abdul Muid Khan, *Avicenna Commemorative Volume*, f. 255-307, Calcutta, 1956.

_____, *Divanu Ibn Sina*, bot. Husain Ali Mahfuz, München, 1957.

_____, “Edviye-i Kalbiye”, bashkë me përkthimin turqisht, bot. Kilisli Rifat Bilge, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sina*, pjesa e përkthimeve, f. 1-16, teksti, 1-55, Stamboll, 1937.

_____, “el-Felak”, bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 116-120, Bejrut, 1983.

_____, “el-Hudud”, bot. Abdulamir el-A’sam, *Mustalahu’l-felsefi inde’l-arab*, f. 229-263, Bagdad, 1985.

_____, *el-Kanun fi’t-tibb*, vëll. I-III, Bejrut, pa datë.

_____, *el-Kasidetu’l-muzdevixhe fi’l-mantik*, Kajro, 1910.

_____, “el-Keramata ve’l-mu’xhizat ve’l-e’axhib”, bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 225-240, Bejrut, 1983.

_____, *el-Urxhuze fi’t-tibb*, bot. Henri Jahier & Abdulkader Noureddine, Paris, 1956.

_____, “el-Ihlas”, bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 106-113, Bejrut, 1983.

_____, *el-Isharat ve’t-tenbihat*, I (el-Mantik), bot. Sulejman Dunja, Kajro, 1971.

_____, *el-Isharat ve’t-tenbihat*, II (et-Tabiiijat), bot. Sulejman Dunja, Kajro, 1957.

_____, *el-Isharat ve’t-tenbihat*, III (el-Ilahijjat), bot. Sulejman Dunja, Kajro, pa datë.

_____, *el-Isharat ve’t-tenbihat*, IIII-IV (el-Ilahijjat ve’t-tasavvuf), bot. Sulejman Dunja, Kajro, 1958.

_____, “el-‘Ala”, bot. Hasen Asi, et-Tefsiru’l-Kur’ani veil-lugatu’s-sufijje fi felsefeti Ibn Sina, f. 96-103, Bejrut, 1983.

_____, “en-Nas”, bot. Hasen Asi, et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’s-sufijje fi felsefeti Ibn Sina, f. 123-125, Bejrut, 1983.

_____, “er-Risale fi Aksami’l-ulumi’l-aklijje”, *Tisa’ resail*, f. 71-80, Konstantinijje, 1298.

_____, “er-Risale fi’l-exhrami’l-ulvijje”, *Tisa’ resail*, f. 71-80, Konstantinijje, 1298.

_____, *er-Risaletu’l-arshijje*, bot. Ibrahim Hilal, Kajro, 1980.

_____, “et-Tajr”, bot. Hasen Asi, et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’s-sufijje fi felsefeti Ibn Sina, fç 336-343, Bejrut, 1983.

_____, *et-Ta’likat*, bot. Abdurrahman Bedevi, Kajro, 1973.

_____, “et-Ta’likat ala havashi Kitabi’n-nefs”, bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde’l-arab*, f. 75-116, Kajro, 1947.

_____, *esh-Shifa’*,

el-Mantik,

el-Med’hal, bot. Georges C. Anawati, Mahmud Hudejri, Ahmed Fuad el-Ehvani, Kajro, 1952.

el-Ma’kulat, bot. G. C. Anawati, M. Hudejri, A. F. el-Ehvani, Said Zajid, Kajro- 1959.

el-Tbare, bot. Mahmud Hudejri, Kajro, 1970.

el-Kijas, bot. Said Zajid, Kajro, 1964.

el-Burhan, Ebu’l-‘Ala el-Afifi, Kajro, 1956; A. Bedevi, Kajro, 1954.

el-Xbedel, bot. A. F. el-Ehvani, Kajro, 1965.

es-Safsata, bot. A. F. el-Ehvani, Kajro, 1968.

el-Hatabe, bot. M. Selim Salim, Kajro, 1954.

esh-Shi’r, bot. A. Bedevi, Kajro, 1966.

- et-Tabiijjat*,
es-Sema'u't-tabii, bot. Said Zajid, Kajro, 1983.
es-Semau ve'l-alem, bot. Mahmud Kasim, Kajro, 1969.
(Tre libra në një vëllim, nën titullin *et-Tabiijjat*.)
el-Keun ve'l-fesad, bot. Mahmud Kasim, Kajro, 1969.
(Tre libra në një vëllim, nën titullin *et-Tabiijjat*.)
el-Efal ve'l-infialat, bot. Mahmud Kasim, Kajro, 1969.
(Tre libra në një vëllim, nën titullin *et-Tabiijjat*.)
el-Meadin ve'l-atharu'l-ulvijje, bot. Abdulhalim Muntasir, Said Zajid, Abdullah Ismail, Kajro, 1965.
en-Nefs, bot. G. C. Anawati, Said Zajid, Kajro, 1975.
en-Nebat, bot. Abdulhalim Muntasir, Said Zajid, Abdullah Ismail, Kajro.
el-Hajavan, bot. A. Muntasir, S. Zajid, A. Ismail, Kajro, 1970.
er-Rijadijja,
Usulu'l-hendese, bot. Abdulhamid Sabra, Abdulhamid Lutfi Madhhar, Kajro, 1976.
el-Hisab, , bot. Abdulhamid Lutfi Madhhar, Kajro, 1975.
Xhevamiu ilmi'l-musiki, bot. Zekerija Jusuf, Kajro, 1956.
Ilmu'l-bej'e, bot. Muhammed Rida Medver, Kajro, 1980.
el-Ilahijjat, I-II,, bot. G. C. Anawati, S. Zajid, Sulejman Dunja, Muhammed Jusuf Musa, Kajro, 1960.
_____, "Fi'l-ishk", bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-lugatu's-sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 243,269, Bejrut, 1983.
_____, "Fi sirri'l-kader", bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-lugatu's-sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 302-305, Bejrut, 1983.
_____, "Fi sirri's-salat", bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru'l-*

Kur'ani ve'l-lugatu's-sufijje fi felsefeti Ibn Sina, f. 205-222, Bejrut, 1983.

_____, "Hajj b. Jekdhan", bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-lugatu's-sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 321-335, Bejrut, 1983.

_____, *Kitabu'l-mebde' ve'l-mead*, bot. Abdullah Nurani, Teheran, 1984.

_____, "Kitabu'l-mubahathat", bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde'l-arab*, f. 122-239, Kajro, 1947.

_____, *el-Mubahathat*, bot. Muhsin Bidarfer, Teheran, (1423) 1992.

_____, *Kitabu'n-nexbat*, bot. Maxhid Fahri, Bejrut, 1985.

_____, "La Kaçidah D'Avicenne Sur L'Âme" (el-Kaside fi'n-nefs), bot. Carra De Vaux, *Journal Asiatique*, XIV, f. 159-165, Paris, 1899.

_____, *Mantiku'l-meshrikijjin*, Kajro, 1910.

_____, "Mebhath ani'l-kuva'n-nefsaniije", bot. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Abvalu'n-nefs*, f. 147-178, Kajro, 1952.

_____, "Nus'hatu ahdin ahide linefsihi", bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde'l-arab*, f. 247-249, Kajro, 1947.

_____, "Resailun hassa bi-Ibn Sina", bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde'l-arab*, f. 240-244, Kajro, 1947.

_____, *Risale ad'havijje fi emri'l-mead*, bot. Sulejman Dunja, Kajro, 1949.

_____, "Risale fi'l-kelam ale'n-nefsi'n-natika", bot. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Abvalu'n-nefs*, f. 195-199, Kajro, 1952.

_____, “Risale fi’n-nefs ve bekaiha ve me’adiha”, bot. Ahmed Fuad el-Ehvani, *Abvalu’n-nefs*, f. 45-140, Kajro, 1952.

_____, “Risale fi ma’rifeti’n-nefsi’n-natika ve ahvaliha”, Ahmed Fuad el-Ehvani, *Abvalu’n-nefs*, f. 181-192, Kajro, 1952.

_____, “Risale fi’l-fi’l ve’l-infial ve aksamihima”, *Mexhmuatu’r-resail*, f. 1-10, Haydarabad, Deccan, 1353.

_____, “Risale fi’s-saade”, *Mexhmuatu’r-resail*, f. 1-21, Haydarabad, Deccan, 1353.

_____, “er-Risaletu’n-nejruzijje fi meani’l-hurufi’l-hexhaijje”, *Tisa’ resail*, f. 91-97, Konstantiniije, 1298.

_____, “Vasijje”, bot. Sulejman Dunja, *el-Isharat ve’t-tenbihat*, I, f. 98-99, Kajro, 1971.

_____, “Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görülmemesi Hakkında Şeyhurreis İbn Ali Sina’nın Risalesi”, pëkthimi turqisht, Rasathane Direktörü Fatin, *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn Sina* (pjesa e përkthimeve), f. 1-4, Stamboll, 1937.

_____, *Ithbatu’n-nubuuvvat*, bot. Michael Marmura, Bejrut, 1968.

_____, “Sherhu kitabi Esuloxhja”, bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde’l-arab*, f. 34-74, Kajro, 1947.

_____, “Sherhu kitabi harfi’l-lam”, bot. Abdurrahman Bedevi, *Aristu inde’l-arab*, f. 22-33, Kajro, 1947.

_____, “ed-Dua’ ve’z-zijare”, bot. Hasen Asi, *et-Tefsiru’l-Kur’ani ve’l-lugatu’s-sufijje fi felsefeti Ibn Sina*, f. 283-288, Bejrut, 1988.

_____, “İbn Sina’nın Tıb’dan bir Ürcuzesi”, bot. Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, vëll. I, nr. 4, f. 127-144.

_____, “İbn Sina’nın On Sorununu Karşılıkları”, bot. Mübahat Türker Küyel, *Beyruni’ye Armağan*, f. 95-112, Ankara, 1974.

_____, *‘Ujunu’l-hikme*, bot. Abdurrahman Bedevi, Bejrut, 1980.

Ihvanu Safa, *Resail*, I-IV, bot. Butrus el-Bustani, Bejrut, 1957.

İsmail Fenni, *Lugatce-i Felsefe*, Stamboll, 1943.

Jolivet, Jean, “The Development of Philosophical Thought in Its Relationship With Islam up to Avicenna”, *Islam, Philosophy and Science*, UNESCO, f. 37-60, Paris, 1981.

Kasim, Mahmud, *Fi’n-nefs ve’l-akl lifelasifeti’l-igrik ve’l-islam*, Kajro, 1969.

_____, *Nadharijjetu’l-ma’rife inde Ibn Rushd*, Kajro, 1969.

Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati’t-Türk Diziini*, Ankara, 1972.

Kaya, Mahmut, *islam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Stamboll, 1983.

_____, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirmesi”, *İbn Sina Armağanı*, f. 453-459, Ankara, 1984.

Kindi, Ebu Yakub, “el-Kaul fi’n-nefis’l-muhtasar min kitabi Aristu ve Filatun ve sairü’l-felasife”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-felsefije*, f. 272-280, Kajro, 1950.

_____, “Fi hududi’l-eshja ve rusumiha”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-Felsefije*, f. 244-261, Kajro, 1950.

_____, “Fi felsefeti’l-ula”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-felsefije*, f. 97-162, Kajro, 1950.

_____, “Kelam fi’n-nefs”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-felsefije*, f. 281-282, Kajro, 1950.

_____, “Risale fi’l-hile lidefi’l-ahzan”, bot. Abdurrahman Bedevi, *Resailu’l-felsefijje*, f. 6-32, Bingazi, 1973.

_____, “Risale fi mahijeti’n-neum ve’r-ru’ja”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-felsefijje*, f. 293-311, Kajro, 1950.

_____, “Risale fi’l-akl”, bot. Ebu Ride, *Resailu’l-Kindi el-felsefijje*, f. 353-358, Kajro, 1950.

Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, I-II, përkth. Suad Y. Baydur, Stamboll, 1974.

Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, Ankara, 1992.

Kusta b. Luka, “Risale fi’l-fark bejne’n-nefs ve’r-ruh”, bot. L. Cheikho, *el-Meshrik*, f. 94-109, Bejrut, 1911.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, përkth. Ahmet Arslan, Izmir, 1982.

Macdonald, Duncan B., “The Development of the Idea of Spirit in Islam”, *The Moslem World*, 22 (1), f. 25-42; (II), f. 153-168, New York, 1966.

Mahfudh, Ali & Jasin Al Xhafer, *Muel’lefatu’l-Farabi*, Bagdad, 1975.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, Stamboll, 1981.

Mansel, Arif Mufid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, 1971.

Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu’t-tevhid*, bot. Fethullah Hulejf, Stamboll, 1979.

Medkur, Ibrahim, *Fi felsefeti’l-islamijje*, I-II, kajro, 1983.

Morgan, T. Clifford, *Psikolojiye Giriş*, përkth. Selim Hovardaoğlu, Ankara, 1988.

Muhasibi, Abu Abdil’lah el-Haris b. Esed el-Muhasibi el-Basri, “Babu maijjeti’l-akl ve hakikati

ma'nah", bot. Hüseyin Kuvvetli, *el-Akl ve fehmu'l-Kur'an*, f. 201-238, Bejrut, 1971.

Muslim, Ebu'l-Husejn Muslim b. el-Haxhxhaxh el-Kushejri, *Sahihu Muslim*, I-III, Stamboll, 1981.

Nasr, Seyyed Hossein, *Three Moslim Sages*, Cambridge, 1964.

Nexhati, Muhammed Uthman, *el-Idraku'l-bissi inde Ibn Sina*, Kajro, 1980.

Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Shuajb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinar, *es-Sunen*, I-VIII, Stamboll, 1981.

Olguner, Fahrettin, Üç Türk-İslam Mütefekkeri: İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş, Ankara, 1985.

Plutarkhos (Fulutarhas), *Fi'l-arai't-tabiijeti'l-leti terda biha'l-felasife*, përkth. Kusta b. Luka, bot. Abdurrahman Bedevi, Bejrut, 1980.

Ragib el-Isfahani, *el-Mufredat fi garibi'l-Kur'an*, bot. M. S. Kijlani, Bejrut, pa datë.

Randal, J. H. & J. J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, përkth. Ahmet Arslan, Izmir, 1982.

Ribeau, E., *Rubijjat Dersleri*, përkth. Mehmed Ali Ayni, Stamboll, 1331.

Saliba, Xhemil, *el-Mu'xhemu'l-felsefi*, I-II, Bejrut, 1982.

_____, *Min Eflatun ila Ibn Sina*, bejrut, 1983.

_____, "Nadharijjetu'l-hajr inde Ibn Sina", *Mehrexhanu Ibn Sina*, f. 190-199, Bagdad, 1952.

Sarton, George, *Taribu'l-ilm*, vëll. I, përkth. Tefvik Tavil dhe të tjerët, Kajro, pa datë.

Sayılı, Aydın, "İbn Sina'da Işık, Görme ve Gökkuşığı", *İbn Sina Armağanı*, f. 230-241, Ankara, 1984.

Sheadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York, 1982.

Taylan, Necip, Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Stamboll, 1989.

Tirmidhi, Hakim, Bejanu'l-fark bejne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lubb, bot. Nikolahir, Kajro, 1958.

_____, "Kitab al-Aql wa'l-hawa", bot. A. Suphi Furat, *Şarkıyat Mecmuası*, V, f. 119-133, Stamboll, 1964.

Tomlin, E. W. F., *Felasifetu'sh-shark*, përkth. Abdulhamid Selim, Kajro, pa datë.

Turhan, Kasım, *Amiri ve Felsefesi*, Stamboll, 1992.

Türker, Mübahat Küyel, "İbn Sina'da el-Aklü'l-Faal'ın Kökleri", *İbn Sina Armağanı*, f. 590-670, Ankara, 1984.

Vorlender, Karl, *Felsefe Tarihi*, I, përkth. Mehmetr, İzzet, Stamboll, 1927.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, përkth. H. Vehbi Eralp, Stamboll, 1949.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, Stamboll, 1936.

Ze'ur Ali, *el-Felsefetu'l-hindije*, Bejrut, 1983.

Treguesi i emrave:

A

abstragim, 36, 74, 93, 101, 157, 203, 205, 207-9, 211, 213, 221, 223, 228, 238-9, 243

aftësia njohëse, 230, 234

aftësia rregulluese, 245

ajetet metaforike, 330

akl, 29, 34, 37, 63, 233, 258, 299, 325

aksidenca, 97-8, 116, 153, 185

aktet shtazore, 189

analiza, 43, 70, 105, 157, 169, 186, 217, 337

analogjia, 53, 95, 150, 190, 197, 209, 217, 230-2, 245, 284, 331

Aristoteli, 9, 18-23, 25-6, 28, 32, 34, 67, 87, 89, 104, 118, 339

arsye aktive, 25, 35, 113, 115, 117

arsyetim, 18, 21, 23-5, 29, 52, 64, 76-7, 82-3, 152, 164

asimilimi, 129, 164, 181

aspekti moralo-etike, 31, 38

Avicena, 10, 31, 34, 38, 41-53, 62, 64-71, 74-83, 87-90, 92, 94-109, 111-121, 127-9, 131-4, 138-49, 151-2, 156-9, 161-2, 165-84, 189-90, 192-206, 208-9, 211-30, 232-36, 239-50, 252-65, 269-82, 284-89, 291, 300, 304-317, 321-326, 328-332, 336-38

B

boshllëk, 53, 159, 189, 193

bota e ideve, 17-8

bota e shenjtë, 167

bukuria jolëndore, 230

burimi metafizik, 25, 132, 167, 174-5, 177

D

De Anima, 18, 25, 28, 32, 89

dekompozimi, 83, 121, 132, 315

devocioni, 301, 319

dija, 36, 41-2, 60, 74, 111, 190, 214, 236, 270, 300, 333

domosdoshmëria, 19, 28, 42, 47, 52, 70, 92, 94, 96-9, 101-3, 106-10, 116, 118, 132, 134, 150, 160, 162, 173, 184, 191, 205-6, 209, 221, 225, 231, 240, 247, 263, 272-4, 281, 296, 300, 305, 316, 319, 325, 337

drita ideore, 193

E

e vërteta, 31, 105, 192, 205, 228, 258, 280, 284, 303, 308, 313, 319, 328-9

elementi jolëndor, 42, 89, 233

elementi jomaterial, 62, 64, 71, 74, 78-9, 81-3, 88, 100, 115, 201

element material, 80, 100, 115

elementi primar, 50

elementi sekondar, 50

ëndrra besnike, 36

eterniteti, 29, 38

F

Fahrudin Raziu, 33-4

faktori aktiv, 80

faktori i mesëm, 215-7, 219

Farabi, 10, 34-7, 111, 175, 221

fati i paracaktuar, 274, 313

favori hyjnor, 128, 132-3, 180, 186, 270, 300, 326

fizika, 42, 87-90, 161, 165, 176, 179, 191, 233, 241, 243

fryma animale, 19, 21, 47-8

fryma e edukuar, 31

fryma e gjithësisë, 15, 17, 27, 33

Fryma e Qiellit të Parë, 113

fryma humane, 19, 22, 46-8

fryma më e lartë, 34

fryma njerëzore, 13, 16-7, 30, 31, 33, 35-6, 45, 49-50, 52-3, 63-71, 74, 81, 92, 108, 115, 118, 120, 193, 201-2, 213, 220-1, 223, 225, 229, 231, 236, 243, 261, 264, 275, 293, 296-7, 311, 314, 316

- fryma qiellore, 47-8, 114, 121-2, 176, 233, 263-4, 274, 299, 311, 314, 318, 333, 338
- fryma vegetative, 19, 46-8
- frymëzimi poetik, 34, 36, 155, 167-8, 171, 179, 186, 306, 338
- fundamenti praktik, 236
- fuqia e shpërthimit, 250-2
- fuqia e njohjes ndiesore (shqisore), 206, 212-3, 226, 237, 244, 258, 292
- fuqia e dëshirës, 251-3
- fuqia e ekspansionit, 35
- fuqia e ndjeshmërisë, 19, 35
- fuqia e ngulitjes dhe kujtesës, 35, 148, 160, 169-70, 187, 193, 195, 199-200, 228, 287
- fuqia e riprodhimit, 130-1, 133
- fuqia e shndërrimeve, 130
- fuqia e ushqyerjes, 128, 130-1, 133
- fuqia e vullnetit, 24, 36, 248, 253, 255, 257
- fuqia epshore, 251, 253-4, 292
- fuqia folëse, 35, 67
- fuqia iluzive, 74, 77, 158, 160-1, 163, 174-5, 184-6, 188-91, 193-5, 200, 207, 226, 250, 253, 331
- fuqia imagjinuese, 148, 157, 160-2, 165, 172, 200, 253
- fuqia mendore teorike, 36-8, 201-2, 205, 221, 240-1, 247, 306, 316-8, 320-3
- fuqia reflektuese, 22-3
- fuqia e asimilimit, 128
- fuqia e vullnetit, 24, 35, 248, 252-3, 255-6
- fuqia nxitëse e frymës, 24, 249, 251, 254-5, 258, 264-5
- fuqia volitive, 254-5, 259, 265
- Gj**
- Gjithësia mbihënore, 123
- Gjithësia nënhënore, 123
- gjuha simbolike, 118
- grykimi racional, 206
- gjendja frymësore, 50
- gjërat sublime, 300
- H**
- hadith*, 28-30, 281, 331
- halucinacioni, 189, 192
- Herakliti, 16, 27
- hierarkia e ekzistencës, 44

- I**
- ideatimi, 157, 160, 162, 172, 255
- iluzioni, 19, 36, 140, 148, 150, 152, 154, 158, 175, 189, 192, 200, 209, 241-2, 244, 247-8, 253, 259, 263, 283, 285, 301, 319, 328, 339
- imagjinimi konkludiv, 199
- inercioni, 149-50
- informacioni kategorik, 23, 189, 212, 219, 225, 238, 263, 291
- informacionet ndiesore, 191
- informacionet shpirtërore, 313
- informacioni subjektiv, 90
- informacioni revelativ, 37, 325-7
- informacioni mendor, 214, 220
- instinkti, 186, 192
- intelektualiteti, 108
- inteligjenca e parë, 18
- interpretimi, 14, 33, 37, 169, 171
- intuita, 213, 215-9, 223, 232, 234
- K**
- kelamistët, 28, 30-2, 98
- kënaqësia mendore, 319
- kënaqësitë ndiesore, 132, 284-8, 292, 295-7, 299, 305, 307-8, 317, 320-2, 324, 329, 332, 334-5
- këndvështrimi moralo-etik, 192
- Kindi, 10, 32-4
- komunikim i drejtpërdrejtë, 36-8
- konceptet përgjithësuese, 78
- konkluzioni, 23-4, 49, 77, 92-3, 99, 148, 152, 155-6, 188-9, 191-2, 200-1, 217, 219, 226, 247-8, 250, 329
- kujtesa e vullnetshme, 196
- kultura, 10-1, 27, 90, 122, 132, 306
- Kur'ani, 28-30, 105, 115, 219, 223, 230, 232, 318, 329-30, 335, 340
- L**
- lënda, 43, 98, 100, 112-3, 121-2, 132, 197-8, 203, 206, 240, 262-5, 272-3, 279, 295
- lëngështimi, 181
- lëngu biliar, 119, 128
- lëngu i zi, 119, 128
- libri i shërimit, 67, 88-9
- libri i shpëtimit, 67, 89

logjika, 25, 67, 92, 96,
102-3, 109, 182, 189,
192, 203, 225, 231-3,
235, 241, 249, 338

lumturia e pasvdekjes,
299, 308, 311-2, 324,
334

LL

lloji, 14, 29, 44-5, 47, 66,
79, 98, 107, 127, 131-2,
148, 158, 169, 172, 175,
185, 195, 216, 222, 224,
229-30, 248, 254, 260,
262, 271, 275

M

matematika, 87, 96
maturia, 16, 44, 127, 130,
159, 203, 213, 229, 231-
3, 271, 273, 275, 279,
281, 283-4, 288, 291-2,
294-8, 300, 305-9, 311-
2, 314-6, 318, 320-2,
335-6
maturia e parë, 46-9, 66-7
maturia e dytë, 275, 281
Maturidi, 31, 350
meditimi, 21, 80, 297, 301
mendimi i brendshëm,
175
mendimi teorik, 36

mendja aktive, 25, 36, 214-
6, 218-23, 225, 227-8,
230

mendja praktike, 229, 232-
3, 236, 244, 247, 315,
320

mendja e fituar, 37, 229,
233

mendjet qiellore, 223, 236,
239, 270, 284, 286, 292,
314, 338

metafizika, 87, 94, 170

mocioni, 23, 68, 77-8, 93,
177, 182, 189, 191-3,
202, 210-2, 214, 217,
219, 225, 229, 231, 234-
6, 238, 240, 247-8

morali, 87-8, 192, 201,
245-6, 270, 277, 284,
306, 312, 317, 331,
335-6

morali i bukur, 180, 284

mosqenia, 96, 257, 271-5,
278-9, 292

mrekullia, 165, 265, 338

N

ndijime, 20-1, 24, 66, 82,
137, 151-2, 153, 156-60

ndriçimi shpirtëror, 302

Nj

njeriu i pjekur, 313

njohja mendore, 204, 208,
230, 233-4, 236, 283,
286, 291-3

njohja imagjinare, 207

njohja aksidentale, 69

njohja e vetvetes, 35, 113

O

organi material, 74-7, 79,
81-2

P

pafundësia, 38, 80, 104,
113, 117, 131, 257

palumtura, 277, 287, 294,
296, 299, 321, 324

pandehma, 183, 189, 192,
240, 248, 254, 286-7,
328

parafizika, 88

paraqenia, 69, 97

parashikimi, 265, 338

parimi, 43, 95, 106

pasfizika, 88

pavdekshmëria, 13, 17

përfytyrimi, 82

përkorja, 285, 310, 312

permanenca, 77, 94, 117,
201, 209, 257, 279, 283,
302

përshtatshmëria, 51, 93,
140, 283

përsosmëria, 38

përsosmëria e frymës, 297

përvoja, 15, 32, 71, 83,
154-5, 185, 187-8, 211,
219, 247, 263-4, 304-5,
337

pesë shqisat, 35, 74-5, 81-
2, 89, 133, 148, 155,
156, 164

Pitagora, 17-8

Platoni, 9, 17, 32-4, 339

premissa mendore, 248

procesi i të parit, 127, 145

projektimi, 152, 154-60,
162-3, 166, 169, 176,
179, 184, 185, 187, 194-
6, 199-200, 209, 221-2,
225-6, 228-9, 235-6,
261, 298

Q

qëndresa, 310-2

qenia element, 107

qenia e domosdoshme,
69, 96, 106, 108, 111,
113, 121, 273

qenia e mundshme, 69,
96, 104, 106, 121, 272,
278

qeniet mendore, 239, 315

qeniet abstrakte, 36

R

riprodhimi gjenetik, 121

Rr

rrezatimi, 143-5

S

simptomi, 45, 94, 99, 100, 142, 177, 209, 236, 243, 254, 259

sinteza, 157, 186, 192

stanjacioni, 163

substrati praktik, 43, 49

Sh

shembëllimi, 145-6, 148, 153, 163, 166, 171-2, 179

shkaku final, 87, 104, 131

shkaku i dytë, 225

shkaku i parë, 100, 105-6, 221, 225

shkaku i tretë, 225

shkaku subjektiv, 104, 106, 116

shkaku lëndor, 104-5

shkaqet trajtësore, 104

shkaqet aksidentale, 168

shkenca filozofike, 87, 192

shkenca hyjnore, 87

shpirti i shenjtë, 30, 36, 219

shpirti i paedukuar, 31

shqisa e përbashkët, 147-8, 151, 154-6

T

tekstet filozofike, 28, 32

teologjia, 10, 88, 339

tipizimi, 210

trajta, 20-4, 30, 37, 43-4, 47, 67, 75, 77, 79, 81, 100, 109, 112, 113-4, 121-2, 148, 150-1, 153-65, 168-70, 172, 174-9, 182-90, 194-6, 198-200, 203-5, 207-11, 213, 216, 221-2, 225-30, 233-6, 238-9, 242, 253-5, 259, 261-2, 273

trajta ndijimore, 154, 183

trajta jolëndore, 67

trupat e tejdukshëm, 144

trupat qiellorë, 114-5, 123, 178, 314, 321, 324

trupit natyror, 45, 191

U

uni, 15, 63-4, 68, 117, 202

uniteti i Zotit, 105, 304, 330

urtësia, 89, 118, 279, 297, 300, 310-2, 318, 327

V

veprimtaria njohëse, 162, 203, 270

veprimtaria bashkuese, 200

vetëçorientimi, 175

vetëdija egoistike, 62, 64-5, 67-9, 117
vetëdomosdoshmëria, 105
vetënjohja, 69, 109, 112, 122
vëzhgimi, 42-3, 52, 68, 154, 161, 189, 203, 219, 319, 321, 334
vlëra ontologjike, 95, 99
vlërat epistemologjike, 95
vullneti logjik, 36, 47, 186

Z

zbulesa, 36-7, 155, 165, 169, 171, 223, 326
zgjuarësia, 217, 311
Zoti, 14, 18, 25-6, 29-31, 34, 87-8, 90, 101, 105-14, 116, 122, 132, 176, 191, 219, 223-4, 236, 264, 270, 272-5, 280, 284, 292, 299-300, 302-4, 313, 315, 318-9, 321-3, 325-9, 332-8,



ISBN 998958178-9
9 79989 581785

Ali Durusoj

LOGOS-A ■ NJERIU NË FILOZOFINË E AVICENËS DHE VENDI I TIJ NË GJITHËSI

