

Galip Veliu

Universi sipas
Kur'anit dhe
shkencës



*UNIVERSI SIPAS KUR'ANIT
DHE SHKENCËS*

SHKUP 2005

Autori studimin *Universi sipas Kur'anit dhe shkencës* ia përkushton Fondacionit Shkencoro-Arsimor “**Dituria**”

Përbajtja:

Parathënie	7
Kapitulli I	13
Problemi i krijimit të botës	15
I. Origami ex Nihilist.....	15
1. Sfondi historik	15
2. el- Ma'dum si kundërversion i ex Nihilo-s.....	17
II. Krijimi sipas Kur'anit	22
III. Krijimi dhe komentatorët (Faleka ose Falk)	24
Kapitulli II	27
Mendimi shkencor	29
Historiku dhe zhvillimi i mendimit shkencor.....	29
I. Konceptioni natyror aristotelian.....	39
II. Kaosi: opozitë e kozmosit-anarkia: opozitë e shoqërisë....	46
III. Shkenca në botën islame para revolucionit kopernikian...	55
IV. Revolucioni kopernikan.....	62
V. Problemi i origjinës së universit.....	72
Kapitulli III	75
Akaidi (ilmu'l-kelami)	77
I. Periudha para-mu'tezilite.....	80
II. Periudha mu'tezilite	84
III. Kelami i ehl-i sunnetit	87
Kapitulli IV	91
Çështja e Kur'anit	93
Diskutimet rrëth Kur'anit si fjalë e krijuar ose jo.....	93
I. Origjina e doktrinës së Kur'anit jo të krijuar	93

1. Ibën Kul'labi	96
2. Ibën Hanbeli.....	98
3. Esh'ariu.....	101
4. Esh'ariu kul'labit	102
II. Doktrina e Kur'anit të krijuar	105
1. Kur'ani si Kur'an paraekzistues qiellor-i krijuar	105
2. Mohimi i Kur'anit paraekzistues qiellor	107
3. Termat muhdeth, hadeth dhe hâdith.....	108
dhe aplikimi i tyre në Kur'an	108
Kapitulli V	113
Kauzaliteti	115
I. Mohimi i kauzalitetit	115
II. Teoria e veprimit të zakonshëm (<i>adet</i>) e Gazaliut	121
Kapituilli VI.....	125
Problemi i atributeve hyjnore	127
Historiku i mendimeve ne lidhje me atributet e Zotit.....	127
I. Mohimi i realitetit të atributeve	129
II. Atributet e krijuara.....	133
Bibliografia	135
Treguesi i emrave:.....	139

Parathënie

Njeriu e njeh vërtetësinë dhe esencën e gjërave përmes rrugëve të ndryshme. Fuqia intelektuale dhe ndërhyrja reveluese hyjnore janë dy më të rëndësishmet. Fuqia intelektuale shkencore përmes njoftes, observimit, provave, metodës dhe arsyes formon njofturi të sakta në lidhje me të vërtetën. Shkenca në mënyrë konstante synon dhe kërkon të vërtetën dhe gjatë procesit, për të arritur deri tek e vërteta, pa ndërprerë përmirëson gabimet apo lëshimet eventuale të cilat kanë mundur të ndodhin gjatë hulumtimit në etapa të ndryshme kohore.

Së dyti shkenca përmes provave dhe përpjekjeve konstante që janë relative, vjen deri te dija e vërtetë dhe nëpërmjet një procesi të këtillë na bën me dije vetë çështjen se njoftja apo përfundimi shkencor nuk është edhe dije absolute apo e pagabueshme, dhe si e tillë vazhdimisht ka nevojë për përmirësimë dhe plotësimë të herëpashershme. Pohimi i këtillë më së miri vërtetohet në diskutimin e universit, krijuarit, ekzistencës, ontologjisë, eskatologjisë si dhe shumë çështje të ngjashme me to. Për pasojë del në sipërfaqe pamundësia e konkluzioneve shkencore për të dhënë njofturi të sakta në lidhje me këto procese.

Shkenca përmes mendjes, aftësisë intelektuale si dhe përdorimit të metodave shkencore, observimit, provës, induksionit, deduksionit nxjerr konkluzonë apo ligje shkencore. Kultura shkencore nga vetë fakti se burimin e ka në aftësitë mendore dhe përkapëse të njeriut, ndërsa njeriu në aspekt të aftësive, shqisave, organeve të ndijimit apo thjesht thënë në të gjitha aspektet është i kufizuar dhe çdo një observim apo provë e tij mund të jetë e

mangët ose e gabuar, del se ato potencialisht bartin mundësinë që të janë të ndërruara nga mendime ose përfundime të reja shkencore.

Ndërsa sqarimet të cilat i jep Kur'ani në lidhje me universin dhe rregullin në të janë të dhëna që burimin e kanë nga Krijuesi Absolut dhe si të tilla, për besimtarin paraqesin të vërtetën absolute dhe kanë qëllim krejt tjetër nga konkluzat dhe përfundimet shkencore. Pra nuk kanë për qëllim që të japid mësimë shkencore në lidhje me universin, por të gjitha sqarimet kanë për qëllim nxitjen e njeriut, që duke parë argumentet e qarta të Allahut, të orientohet drejt besimit dhe nënshtrimin e tij ligjeve dhe rregullave të cilat i parasheh i Lartmadhëruari. Në fakt sqarimet kur'anore dedikuar njeriut e parashtrojnë qëllimin final të jetës së tij, që është njohja e Zotit, nevoja që në një harmoni të përkryer të krijojë relacione të shëndosha me Krijuesin, të veprojë në përputhshmëri me normat dhe kodet morale të Kur'anit, si dhe konsiderimi i gjithësisë si libër i hapur.

Rrëfimi kur'anor për shkak të shumëpërmasshmërisë kuptimore dhe planifikuese, përveç përkapjes së dukshmërisë e ngërthen edhe imagjinimin e brendshëm. Ai në vete gjithnjë përban variante të reja, versione të shumta që Rrëfyesi (Zoti) i ka në posedim të cilat zgjidhen në përputhshmëri me sfondin dhe kohën. Gjallëria dhe vazhdimësia kontemplative kur'anore rrëfimin kur'anor e bën të lëvizshëm dhe të përshtatshëm për sqarime dhe arritje të reja.

Për Kur'anin njeriu dhe gjithësia janë të krijuar nga plotfuqishmëria e Allahut. Prandaj universi dhe dukuritë në të janë shtigje të qarta përmes të cilëve njeriu arrin deri tek e vërteta e pamohueshme e njohjes së Fuqisë Krijuese.

Universi në historinë e mendimit njerëzor është konsideruar tërësi komplekse e cila nuk ka mundësi të

përkapet vetëm me një shikim ose të kuptohet vetëm me anë të prezantimit të një mendimi! Prandaj edhe Kur'ani, në qasjen shkencore të gatuar me shumëpërmasshmérinë e librit hyjnor, për t'iu ofruar njojurive sa më gjithëpër-fshirëse në lidhje me çështjet komplekse jep sqarime të përgjithshme me qëllim të nxitjes së kërkimeve dhe hulumtimeve të reja brenda universit.

Vepër *Universi sipas shkencës dhe Kur'anit* e Galip Velut, në radhë të parë lexuesit i ofron mundësinë e përfitimit të njojurive, në lidhje me universin në bashkëvrojtje të burimit kryesor të Islamit, Kur'anit, dhe të dhënave shkencore të dijetarëve me famë në historinë e mendimit njerëzor. Vepër kjo e cila në mënyrë të qartë dhe joshëse hap horizonte të reja rrëth botëvështrimeve në lidhje me universin dhe rendin në të.

Në pjesën e parë të librit autor i përshkruan historinë e mendimit filozofik, ku e njofton lexuesin me periu-dhat e ndryshme në të cilat shoqëria njerëzore fillon me përdorimin e racios në formimin e ideve dhe bindjeve në lidhje me universin dhe krijimin e tij. Përfshirë këtu edhe sqarimet kur'anore si dhe mendimet e dijetarëve të më-dhenj islamë në lidhje me universin dhe krijimin e tij. Duke paraqitur mendimet e ndryshme të qytetërimeve të vjetra, autor i na jep edhe një pasqyrë të qartë rrëth shkolave filozofike duke filluar që nga Greqia e lashtë e deri në kohët moderne, shkolla këto që drejtpërsëdrejti kanë ndikuar në formësimin e ideve dhe njojurive rrëth universit dhe çdo çështjeje në të.

Pjesa e dytë e këtij studimi diskuton zhvillimin dhe kultivimin e shkencës dhe filozofisë në epoka të ndryshme duke filluar nga babilonasit, egjiptasit e vjetër, e kështu duke vazhduar me shkollat greke dhe idetë me anë të cilave u pasurua korpusi i mendimit njerëzor, dhe të cilat iu hapën rrugë dhe botëvështrime të reja. Duke

potencuar rëndësinë e diturisë në rrugën drejt përparimit dhe zhvillimit të qytetërimeve të ndryshme në aspekt teknologjik dhe industrial, autori ndalet dhe parashtron dilemën në një segment të rëndësishëm se, a thua vallë shkenca dhe dituria gjithnjë përdoren në dobi dhe në favor të njeriut apo ndodh që njeriu të keqpërdorë dhe keqtrajtojë edhe shkencën edhe rrjedhat e saj me qëllim të realizimit të pikësynimeve të tij, pa marrë parasysh posojat të cilat do t'ia shkaktojë mjedisit në të cilin jeton.

Meqë vepra në fjalë në vete ngërthen edhe thëniet kur'anore në lidhje me universin, autori bën edhe prezantimin e mendimeve të dijetarëve rrreth çështjes se a thua Kur'ani si i tillë është i krijuar apo jo? Në këtë vepër, duke u mbështetur në literaturën islame qartësohen botvështrimet e shkollave të ndryshme kelamiste islame dhe mënyra e argumentimit të tyre vë çështjen e krijimit ose jo të Kur'anit.

S'duhet harruar edhe pjesën në të cilën autori ndalet në stadet e zhvillimit të kelamit (apologjetika islame) si shkencë, ku përshkruhen dijetarët më të rëndësishëm të cilët kontribuan në mëvetësimin e kësaj discipline e cila i hapi dyert e depërtimit dhe përdorimit të arsyes në argumentimin apo mbrojtjen e çështjeve më esenciale të besimit në përgjithësi. Hap ky i cili ndikoi fuqishëm në pasurimin dhe zhvillimin e mendimit dhe metodave të ndryshme në analizimin dhe trajtimin e ajeteve kur'anore dhe çështjeve të islamit në përgjithësi.

Në pjesën e fundit autori i kësaj vepre diskuton njëren nga problematikat më të rëndësishme të filozofisë dhe mendimit shkencor, çështjen e kauzalitetit. Shtjellim ky i cili na njofton me mendimet e njerëzve të urtësisë rrreth asaj se çka në të vërtetë paraqet kauzaliteti si i tillë në historinë e mendimit njerëzor.

Mendoj se libri *Universi sipas shkencës dbe Kur'anit*, do kontribuojë në pasurimin dhe begatimin e literaturës filozofike dhe të mendimit shkencor në gjuhën shqipe. Ndërsa juve lexues të respektuar do t'ju bëjë edhe më kureshtarë që veprën në fjalë ta lexoni sa më me vëmendje dhe kujdes me qëllim të mbajtjes suaj sa më të përafërt me mendimet e autorit dhe profesorit të nderuar Galip Veliu.

S'ka dyshim se sa herë që të prezantohet ndonjë ide apo mendim i ri së bashku me të hapen edhe dyert e diskutimeve, debateve dhe hulumtimeve në lidhje me atë çka është thënë; dalin në hapësirë ata të cilët pajtohen dhe ata që mendojnë ndryshe nga ideprezantuesi, prandaj unë shpresoj që vepra në fjalë do të hapë dyer dhe shtigje të reja drejt diskutimeve dhe hulumtimeve të studiuesve të ndryshëm në këtë lëmi, të cilat do ta pasuronin thesarin kulturor dhe shkencor në trevat tona.

Musa Musai
Gostivar, nëntor 2005.

Kapitulli I

Problemi i krijimit të botës

I. Origami ex Nihilist

1. Sfondi historik

Teoria e origjinës së universit që gjeti miratim te mutekel-limunët është teoria e mirënjohur si krijimi ex Nihilist, që ata e përshkruajnë si krijimi “jo prej diçka” (*la min shej*). Kjo teori në kelam (apologjetikë) u është atribuuar “atyreve të cilët e shpallin Unitetin e Zotit” (*el muvahiddun*)² me të cilët nënkuptohen “musilmanët” (*el-muslimun*).³

Nacioni i krijimit në kuptim ex Nihilo, në mënyrë eksplikite, nuk gjendet as në shkrimin e shenjtë hebre, as në shkrimin e shenjtë krishterë e as në shkrimin e shenjtë islam. Pozicioni i Kur'anit sa i përket kuptimit të krijimit, është i paqartë. Në njérën anë, ka një ajet, që duket sikur aludon krijim prej diçkaje para-ekzistues. Ai është

² el-Esh'ari, *el-Ibane an usuli'd-dijane*, Kairo, shtypur nga Munirije, f. 70.

³ Po aty, f. 71.

ajeti: ‘*Mandej mësyu qielin (krijimin e qielit) e ai ishte tym (mjegullinë që ishte si materie e parë)...*’⁴

Ky ajet u hap rrugën dy interpretimeve në vijim:

Sipas Zemahsheriut, tymi priekzistues ishte i krijuar, sepse, sipas interpretimit të tij të këtij ajeti, tymi rrjedh (buroi) prej ujit nën fronin e Zotit dhe froni i Zotit është njëra prej gjërave të krijuara para qiejve dhe tokës.

Sipas Ibn Rushdit ajeti na vë në dije se “qielli u krijuar prej diçkah”, do të thotë, prej diçka të përjetshëm.⁵ Në të vërtetë në Kur'an ka pohime që duket se aludojnë se krijimi ishte ex-Nihilo. Kjo paraqitet në ajetet që bëjnë fjalë për kontraversionet e shumta që ndodhën në mes të Dërguarit dhe jobesimtarëve, të cilët i thonin atij se ti je ai që e fabrikon këtë Kur'an e jo Zoti.⁶ Përgjigja që i jep Kur'ani kësaj akuze është: ‘*Nëse ata janë drejtë, le ta sjellin një ligjërim si ai*’⁷, pastaj Kur'ani thotë: ‘*A mos ata i krijuan qiejt e tokën...*’⁸, në mes këtyre dy ajeteve është ajeti vijues: ‘*A mos u krijuam prej asgjëje...?*’ (*min gajri shej'in*).⁹ Fraza *min gajri shej'in* mund të interpretohet në kuptim “prej asgjëje” dhe, nëse merret në këtë kuptim, ajo do ta aludonte atë ngaqë pyetja në vijim “*a krijuan ata qiejt dbe tokën*” ka kuptimin “a mos ata i krijuan qiejt e tokën prej asgjëje?”, megjithatë, i njëjtë ajet, me frazën *min gajri shej'in* mund të interpretohet në kuptim “a u krijuan ata prej asgjëje” ose “a mos u krijuan ata pa qëllim”. Në mënyrë të ngjashme thënia e të Dërguarit (a.s.) se para Krijimit “Zoti ekzistonte dhe asgjë s'kishte me Të”.¹⁰

⁴ Kur'ani (41:11).

⁵ Ibën Rushd, *Fash'l-makal fi ma bejne-l bikmeti ve'sh-sberiati mine'l-ittisal*, Egjipt, 1319/1901, f. 13.

⁶ Kur'ani (52: 33).

⁷ Kur'ani (52: 34).

⁸ Kur'ani (52: 36).

⁹ Kur'ani (52: 35).

¹⁰ Buhari, *Sabib*, ed. Krehl, vëll. II, Bab I, f. 302.

Nuk ka domosdo kuptimin e krijimit ex Nihilo, ai mund tē ketë gjithashtu kuptimin se Zoti është Krijuesi i vetëm. Gjithashtu termi “badi’u”, që paraqitet në eksprezionin dy herë tē përdorur “*krijues (badi’u) i qiellit dhe tokës*” në 2:111 dhe 6:101, nuk do tē thotë domosdo krijuës ex Nihilo.¹¹

Ajo që duhet theksuar është se derisa muslimanët e hershëm dinin se krijimi është opozita e eternitetit dhe derisa ata mund tē kenë menduar për tē (krijimin) si prej asgjëje, ata nuk qenë tē vetëdijshëm rreth problemit se a u bë krijimi prej asgjëje apo prej materies pa formë pri-ekzistuese. Në realitet ky problem nuk u paraqit në kohën e tyre. Vetëdija rreth këtij problemi siç do tē vërejmë, paraqitet më vonë.

2. el- Ma’dum si kundërversion i ex Nihilo-s

Problemi se a u krijuua bota prej kurrgjësë ose prej materies së përjetshme pri-ekzistuese u paraqit në kelam nën maskën e problemit se a është *jo ekzistuesi (el m’adum) asgjë (la shej) ose diçka (shej)*. Se si dhe kur, dhe te tē cilët ky problem u paraqit mund tē kuptohet nga tre deklaratat që vijojnë:

Bagdadi deklaron se es-Salihi (vd. 890), edhe meqenëse mu’tezilit “u dakorduan me ehli sunnetin në kundërshtimin e tyre që joekzistimi tē quhet diçka.”¹²

Deklarata e Ibën Hazmit se “gjithë mu’tezilitët, me përjashtim tē Hisham b. Amr el-Fuvati (vd. 840), besonin se joekzistuesit (*el ma’dumat*) janë diçka.”¹³

¹¹ Për ta kuptuar më mirë lexo në detaje dy ajetet e përmendura.

¹² El-Bagdadi, Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark bejne'l-firak*, botues M. Muhibiddin Abdulhamid, Egjipt, pa datë, f. 164.

Deklarata e Shehristanit se esh-Shahham (vd. 850) prej mu'tezilitëve deklaron se joekzistuesi është diçka.”¹⁴

Prej deklaratave të përmendura mund të konkludojmë se: problemi se a është joekzistuesi diçka apo është asgjë u paraqit në pjesën e parë të shek. IX. Problemi rrëth joekzistuesit (*el-ma'dum*) në mesin e mutekel-liminëve në esencë është si rrjedhë e asaj se a mundet që në botën tonë, joekzistuesi, për të cilin zakonisht ne e paramendojmë si asgjë, në të vërtetë të jetë diçka. Sipas dijetarëve ekzistojnë pesë origjina të mundshme të këtij problemi.

Democritus dhe Leucipus.- Të dy këta filozofë, si pas Aristotelit pohonin ekzistencën e zbrazëtirës (vakumit) si shtojcë për plenumin, duke e quajtur të parën joekzistues, ndërsa të dytën ekzistues. Si rezultat i kësaj ata arritën në përfundim se: “ekzistuesi në asnjë pikëpamje nuk është më ekzistues se joekzistuesi.”¹⁵ Është rëndë që të thuhet se teologët janë ndikuar nga këta filozofë sepse duke e gjykuar rrjedhimin e diskutimit të problemit në kelam vërejmë se ky problem, nuk ka të bëjë me pyetjen: a ekziston vakumi apo jo?

Stoikët (Stoics).- Në stoicizëm thuhet se gjërat joekzistuese, siç janë kentaurët dhe ekzistenca të tjera mitologjike, janë të përshkruara si diçka *in deficie* (të papërcaktuara).¹⁶

Teoria e ideve (formave) të Platonit.- Platon beson se ekzistenca është vetëm një rastësi që përcjell gjënë, pra, ekzistenca është diçka që gjëja (sendi) e posedon pastaj, dhe si rezultat i kësaj, Platon asnjëherë nuk i përshkruan idetë si joekzistuese. Përkundrazi idetë në për-

¹³ Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ebra' ve'n-nibal*, IV, Egjipt 1321, f. 202.

¹⁴ esh-Shehristani, Ebu'l-Fet'h Muhammed b. Abdulkerim, *Nibajetu'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelam*, nga botimi i Alfred Guillaume, shtypi Mektebetu'l-Muthenna, pa datë, f.151.

¹⁵ Aristotle, *Metaphysics*, I, 4, 985 b.

¹⁶ Pines, *Atomienlebre*, f. 117.

gjithësinë e tyre, janë të përshkruara nga ai si “substanca të vërteta”, “ekzistenca reale”, ekzistenca absolute” dhe si “ekzistenca të përjetshme”.¹⁷

Plotini (Plotinus).-Në versionin arab të veprës së tij krahasohen idetë që janë të përshkruara nga ai si e fshehur (*hafijah*) në tokë dhe pastaj shfaqet (*ban*) në shesh dhe ecën në rrugën e ekzistencës.¹⁸ Plotini asnjëherë nuk i përshkruan idetë si “joekzistuese”; Përkundrazi, sikur Platon, ai i përshkruan ato si “gjëra që ekzistojnë” dhe si “substanca”.¹⁹

Problemi a është joekzistuesi (*el- ma'dum*) diçka apo kurrgjë është shumë me rëndësi në teologji, sepse kontraversioni rrëth asaj se si do të konsiderohet joekzistuesi, hapi rrugën për debate dhe mosmarrëveshje të shumta rrëth asaj se a u krijua bota prej kurrgjësë apo prej diçkasë të përjetshme priekzistuese. Pranimi i krijimit të botës prej “jo ekzistuesit” dhe interpretimi i joekzistuesit në kuptim të kurrgjësë paraqitet edhe para paraqitjes së shkencës greke, bile edhe para mu'tezilizmit. Me përkthimin e *Timaeus* të Platonit, *Phisics* të Aristotelit dhe *De generatione et Corruptione* prej gjysmës së shek. IX, mu'tezilitët të cilët ekzistonin dhe sipas Shehristanit, u dhanë pas studimit të veprave të filozofëve grekë,²⁰ u njoftuan me teorinë e krijimit të botës prej materies së përjetshme priekzistuese dhe me teorinë e përjetshmërisë së botës së Aristotelit.

Duke u bazuar në thëniet kur'anore se bota është e krijuar, muslimanët nuk mundën ta pranojnë doktrinën aristoteliane të eternitetit të botës. Mirëpo, pasi nuk gjetën në Kur'an diçka që kundërshton besimin në ekzis-

¹⁷ Shih: *Sophit*, 246 B, 248 E; *Phaedrus* 247 E; *Timaeus* 27 D.

¹⁸ *Utbuhijja*, f. 78.

¹⁹ En-Neads, V, 8, 5.

²⁰ esh-Shehristani, *el-Milel ve'n-nibal*, Kairo 1961, f. 18.

tencën e materies së përjetshme priekzistuese, kjo u bë shkak që ata ta pranojnë teorinë e Platonit se bota është e krijuar prej materies së përjetshme priekzistuese, materiali priekzistues i përjetshëm platonik prej të cilil u krijuar bota dhe të cilin platonistët e quajnë "joekzistues" nuk është njëloj sikur materialet e përjetshme të Aristotelit. Materia e përjetshme e Aristotelit nuk është priekzistuese, pra, ajo nuk është diçka që ka ekzistuar para botës sepse te Aristoteli bota është eternale. Materia e përjetshme aristoteliane paraqet themelin apo bazën e trashëgimisë së pafund të gjërave të prodhua në botën e përjetshme dhe për shkak se kjo materie nga Aristote²¹ li konsiderohej si joekzistuese vetëm në kuptim të rastësishëm, nga ai u emërua diçka e jo kurrgjë. Më duket që mutekel-limët, në përgjithësi, e marrin materien priekzistuese të përjetshme të Platonit në kuptim të njëjtë sikur materia themelore e përjetshme e Aristotelit, dmth., sijoekzistuese vetëm në kuptim aksidental dhe kështu e konsideruan atë "diçka". Në kuptimin e tyre të materies priekzistuese platonike si "joekzistues" dhe "diçka" mutekel-limët mund të jenë influencuar nga deskrpcioni i materies me burim të përjetshëm të Plotinit si "joekzistues" dhe si "diçka". Pra, duke e përbajtur teorinë se bota është e krijuar prej joekzistuesit, mu'tezilitët e kuptuan "joekzistuesin" (*el-ma'dum*) në formulë si referues i materies priekzistuese platonike, materie e cila si pas interpretimit të tyre ishte sikur materia themelore e Aristotelit dhe gjithashtu si materia me burim të përjetshëm e Plotinusit, pra-diçka.

Debati rreth pyetjes se a u krijuar bota prej kurrgjësë apo prej materies priekzistuese e mori formën e polemikës se a do të quhet "joekzistuesi" (*el-ma'dum*) në formu-

²¹ *Phisics*, 9, 192 a, 6 ff.

lën e krijimit si “asgjë” apo si “diçka”. Bagdadi në veprën e tij *Fark* pasi që cek se mu’tezilitët besonin se Zoti krijoi botën prej kurrgjësë, argumenton: mendimin se Zoti krijoi një gjë prej kurrgjësë është e saktë vetëm si pas principit të atributeve të bashkëbesuesit tanë, të cilët nuk e pranojnë joekzistuesin si “diçka”.²²

Ibën Hazmi në veprën e tij *Fisal*, që deklaron se “të gjithë mu’tezilitët, me përjashtim të Hisham b. Amr el-Fuvatit, besonin se joekzistuesit (*el-ma’dumat*) janë gjëra në kuptim të vërtetë të termit dhe janë të përjetshme dhe infinite”.²³ Shehristani në *Nihajat* pasi thekson argumentin e Ibën Sinasë se nëse bota është e krijuar, atëherë para krijimit të saj do të duhej të ketë një materie të përjetshme, shton: “Ky gabim është ai që i zhyti mu’tezilitët në besimin se joekzistuesi është diçka”.²⁴ Kështu që gjithë mu’tezilitët, me përjashtime të rralla, ndoqën besimin platonik në materien priekzistuese të përjetshme.²⁵

Debati rreth kuptimit të frazës “mine'l-ma'dum” si deskripcion i krijimit, ortodoksia, si dhe ata që e përbajtën besimin në krijimin *ex-nibilo*, nuk mundën që të përdorin frazën e paqartë dhe të dyshimtë “mine'l-ma'dum”, kështu që duhej shpikur një frazë të re. Fraza e re që u përdor në vend të frazës “mine'l-ma'dum” që fraza “min la shej” (prej kurrgjësë), frazë që u përdor shkuj më vonë nga el-Xhurxhani.²⁶ Mirëpo kjo frazë më tepër u përdor në formën, “la min shej” që letrarisht do të thotë: “jo prej diçkahit”.

Përdorimin e kësaj forme e gjejmë në *Fikhu'l-ekber* ku thuhet se: “Zoti i krijoi gjërat jo prej diçkahit (la min

²² *Fark*, f. 96.

²³ *Fisal* IV, f. 202.

²⁴ *Nihaje*, f. 33.

²⁵ Po aty, f. 359.

²⁶ el-Xhurxhani, es-Sejjid Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Egjipt, 1283, f. 6.

shej)²⁷. Kjo frazë gjithashtu është përdorur edhe nga el-Farabi²⁸ i cili vdiq në vitin 950.

II. Krijimi sipas Kur'anit

Mbasi nuk posedojmë burime leksikografike bashkë-kohore në lidhje me Kur'anin (që i takojnë kohës së zbritjes së Kur'anit) sepse të gjitha burimet leksikografike rreth fjalës *haleka* i takojnë botës së mëvonshme. Dijetarët islamë kanë arritur në konkluzione të ndryshme për sa i përket idesë së krijimit në Kur'an. Shumica e tyre janë të mendimit se krijimi është *ex nihilo*. el-Farabi dhe Ibën Rushdi konsiderojnë se koha te materia ekzistonte edhe para krijimit.²⁹ Ibën Sina mendon se Kur'ani na mëson diçka tjeter, ajo është krijimi prej eternitetit (*creation from eternity*), prej asgjësë dhe jo në kohë.³⁰ Ibën Tejmijje mendon se Kur'ani nuk aludon në ate se kjo botë është krijuar *ex-nihilo*, por përkundrazi Kur'ani aludon në atë se koha dhe materia ekzistonin para se të krijohet kjo botë.³¹

²⁷ *Kitab sberb lifikbi'l-ekber*, vëll.II, f. 15.

²⁸ el-Farabi, *Kitab el-xbem' bejne ra'jeji'l-hakimejn Eflatun ve Aristatalis*, Egjipt 1325/1907, f. 23.

²⁹ el-Farabi, *E'l Yan-i Bain Ra'yay el-Hakimain*, ed. By. Dr. Frederick Dieterici, Leiden, 1896 f. 25; Ibën Rushd, *Faslul-makal*, f. 13; *el-Kefz an Manabixbi'l-edil-le*, f. 89. Të dy këto libra përfshihen në *Falsafat Ibn Rushd*, ed. Marcus Joseph Muller, Munich 1859.

³⁰ Ibën Sina, *Tis' resa'il fi el-Hikme*, II, Kunstantinije, 1298, f. 39.

³¹ Ibën Tejmijje, *Resa'il, Sberb hadith*, ed. Umran b. Husejn, Kajro, 1349, vëll. 5, f. 173.

Modusi i krijimit është ekskluzivisht me anë të urdhrit bëhu (*kun*)³² kuptimi i kësaj është ajo se Zoti i urdhëron diçkahit të bëhet ndryshe se çka qenë më parë, por në një kuptim ku është urdhër që sugjeron idenë e materies primare së cilës urdhri i është bërë. Mirëpo komentatorët dhe teologët i interpretojnë këto ajete në favor të doktrinës së tyre të krijimit prej hiçit (*ex-nihilo*). Sipas tyre urdhri është metaforë ose simbol dhe objekti i urdhrit është diçka kontingjente (ka natyrë) dhe ekziston vetëm si koncept në mendjen e Zotit.³³

Nuk është aq lehtë që të zbulohet rendi i akteve të krijimit. Marrë në përgjithësi ajetet (11: 7; 42: 9-12; 73: 30) na mësojnë se krijimi u bë prej ujit (në realitet Kur'ani edhe këtë nuk e sqaron në mënyrë të qartë) dhe se qielli i përngjante tymit (41:9-12), se qielli dhe toka qenë masë solide (21: 30) dhe se Zoti i ndau ato duke krijuar tokën prej ujit (derisa Kur'ani përmend se qielli u krijuar nga tysi origjina e tokës nuk është cekur krejtësisht) dhe qiejt prej tymit.³⁴ Interpretimi më i mundshëm i kaptinës Fussilet, ajeti 12 është ajo që ...do të thotë të ndash këtë në masë. Shkurtimisht, më duket se termi 'Ratkan' (Enbijja: 30) referon ujin që është masë solide, Zoti e ndau atë, dhe e bëri tokën nga njëra pjesë dhe qiejt nga tjetra, tysi. Pas krijimit të qiellit dhe tokës, Zoti vendosi malet mbi tokë dhe vendosi diellin, hënën dhe yjet në qiell, krijoit ditën dhe natën (Kur'ani, 77: 72; 50: 7; 25: 61; 50: 5; 17: 12; 40: 26) pastaj Ai dërgoi ujin nga qielli (Kur'ani, 50:9; 27: 60) dhe bimët e kafshët u paraqitën.

³² Kur'ani: 36:82; 6: 73; 2: 117

³³ Për këtë shih et-Taberi, *Tefsir*, Muhammed Shakir, Kajro, 1374, vëll. II, f. 547. er-Razi, *Tefsir*, Egjipt, 1308, vëll. VI, f. 81. el-Kurtubi, *Tefsir*, Egjipt, 1933, vëll. II, f. 8-83.

³⁴ Husam Muhi Eldin el-Alusi, *The Problem of Creation in Islamic Thought; Qur'an, Hadith, Comentaries and Kalam*, Cambridge, Kings College 1965.

a) Qëllimi i krijimit: Në Kur'an gjejmë ajete që cekin se Zoti nuk e krijoi universin për dëfrim (Kur'ani, 38:27; 44: 38) se Ai krijoi xhinët, njerëzit, qiellin dhe tokën dhe se ata duhet të adhurojnë Atë (Kur'ani, 51:99) dhe se Zoti krijoi plot gjëra siç janë hëna, deti, për dobinë e njeriut (Kur'ani, 31:20; 14:32-33; 23: 22; 22:61).

III. Krijimi dhe komentatorët (*khaleka* ose *ħalk*)

Kuptimi i kësaj fjale ndryshon sipas botëkuptimit filozofik të komentatorit. Kuptimet e ndryshme mund të klasifikohen si vijon:

1-Krijimi ex-nihilo: sipas protagonistëve të këtij mendimi, folja *khaleka* do të thotë të iniciohet diçka që s'ka pasur ekzistencë më parë. Kur themi se Zoti krijoi botën, do të thotë Ai e sjell atë prej joekzistence në ekzistencë. Ky është mendimi më i gjërë (më i pranuar) prej komentatorëve.

2- Krijimi si parapërgatitje: krijimi është drejtimi i universit i cili ishte eternal në materie dhe formë.

3- Krijimi prej asgjësisë relative (*relative nothingness*): këtë mendim e kanë përbajtur disa nga mu'tezilitët. Ideja esenciale e tyre ishte ajo se joekzistuesi (nonexistent) konsiderohet diçka.

4- Krijimi si emanacion: përfaqësuesit e këtij mendimi janë el-Farabiu, Ibën Sina dhe Ihvanu's-safa.

5- Krijimi si formim: sipas këtij mendimi Zoti ia dha formën materies së pa formë, *bejula*.

6-Krijimi është akt kontinuitiv: sipas këtij mendi mi akti i krijimit te Zoti është aktivitet eternal. Por kjo nuk do të thotë se ndonjë botë apo qenie partikulare është eternale. Që të gjitha janë gjëra të mundshme dhe që kanë fund (*finite*), por që më pas marrin pjesë në seri të pafundme (*an infinite series*).

Kapitulli II

Mendimi shkencor

Historiku dhe zhvillimi i mendimit shkencor

Zhvillimi i shkencës varet shumë prej kushteve sociale dhe kulturore. Këto kushte janë ato që mund ta shpejtojnë ose ta ngadalësojnë zhvillimin e shkencës në një shoqëri të caktuar. Komunitetet stabile dhe me ekonomi të fortë janë ato që mund të kontribuojnë në zhvillimin e dijes. Zhvillimi shkencor, përveç njerëzve që orientohen për hulumtim të të panjohurës dhe për shpikje apo zbulime shkencore, për mirëqenien e njerëzimit, kërkon edhe investitorë. Këto dy kushte të domosdoshme për zhvillimin shkencor në përgjithësi mund të gjenden vetëm në shoqëri stabile dhe ekonomikisht të fortë. Nuk është e rastit që civilizimi i parë urban të paraqitet në luginat e Tigrit-Eufratit dhe të Nilit. Për shkak të pjellshmërisë së tokës, të cilën e mundëson te uji i këtyre lumenjve. Njerëzit që vendoseshin këtu nuk largoheshin më nga ato vise dhe si rrjedhojë e kësaj vendosje numri i banorëve në këto vendbanime gjithnjë vinte duke u rritur. Këto komunitete njerëzish më vonë u rritën në fshatra, qyteza dhe më në fund në qytete. Toka pjellore që ishte rrëth këtyre lumenjve mundësoi krijimin e një shoqërie stabile dhe me komunitet në zhvillim. Kushtet e volitshme jetësore rrëth këtyre lu-

menjve mundësuan paraqitjen e civilizimit të parë urban në vitin 3000 para erës sonë.³⁵

Para paraqitjes së civilizimit urban njeriu posedonte një numër të konsiderueshëm të teknikave, instrumenteve dhe zotësive me vlerë. Njeriu i epokës së gurit të vjetër kishte zhvilluar metoda të ndryshme për t'i dhënë formë materies dhe armëve që i përdorte për gjueti. Ndërsa njeriu i epokës së gurit të ri, viti 6000 para erës sonë,³⁶ kishte zbuluar edhe metoda për përpunimin e tokës, mirëpo këto metoda ishin të thjeshta dhe primitive. Si pasojë e kësaj pjellshmëria e tokës ku vendoseshin njerëzit shterej shpejt dhe jeta rrëth tokës joproduktive ishte e pamundshme. Pra, agrikultura e kohës së gurit ishte shkak për harxhimin frytdhënës së tokës, gjë që njerëzit s'mundeshin të formojnë vendbanime stabile mbi tokë. Kjo gjendje kufizonte kontinuitetin dhe stabilitetin e komuniteteve neolitike të kohës së lashtë. Në një komunitet nëse nuk ka kontinuitet dhe stabilitet nuk mund të ketë zhvillim dhe progres kah civilizimi.

Me paraqitjen e civilizimit urban, i cili, sikur e cekëm, ishte si rezultat i kushteve të volitshme jetësore që iu mundësuan komuniteteve njerëzore luginat e Tigrit-Eufratit dhe Nilit, njerëzit filluan që t'i bëjnë hapat e parë kah përparimi dhe jeta e organizuar. Këto komunitete, pas një kohe të shkurtër arritën që ta formojnë edhe sistemin administrativ të tyre të udhëhequr nga klerikët e atëhershëm. Klerikët ishin ata që e organizonin komplet aktivitetin e mënyrës së jetës në këta komunitete. Jeta organizative e këtyre komuniteteve ua mundësoi atyre edhe përparimin në shkencë dhe teknologji. Qysh 4000

³⁵ Stephen F. Masson, *A History of the Sciences*, Collier Books New York, 1962, f. 15.

³⁶ Po aty.

vite para erës sonë sumerët³⁷ konstruktuan makina me trotta që tërhiqeshin nga kafshët. Ata arritën gjithashtu që të konstruktojnë anije dhe 3000 vite para erës sonë mbërritën në kulminacionin e metalurgjisë së bronzit. Kjo ishte ajo që ngjau në Mesopotami, pra, në mes Tigrit dhe Eufratit. Për atë edhe u quajt Mesopotami, që e ka kuptimin, vend në mes lumenjve. Në vitin 2500 para erës sonë sumerët u pushtuan dhe u zhdukën nga historia, mirëpo gjuha dhe shkrimi i tyre përdoreshin në lexime dhe ceremonitë fetare, sikurse latinishtja në mesjetë. Pas sumerëve fuqi udhëheqëse në Mesopotami ishte dinastia Hamurabi e semitikëve të Babilonit, të cilët themeluan edhe shkolla për mbrojtjen e klerikëve administrativë.³⁸

Babilonasit përparuan shumë në shkencë, sidomos në matematikë. Në matematikë babilonasit mbërritën shumë më tepër se sa egjiptianët.

Në Egjipt gjendja ishte e ngjashme. Kushtet e mira të luginës së Nilit iu mundësuan egjiptianëve përparim të madh kah organizimi dhe civilizimi. Administrata dhe komplet mënyra jetësore e komunitetit organizohej gjithashtu nga klerikët egjiptianë. Egjiptianët përparuan shumë në fushën e mjekësisë. Në këtë fushë ata ishin shumë më para se sa mesopotamët. Tekstet mjekësore të mesopotamëve i takojnë shek. VII p.e.s., kurse tekstet mjekësore të egjiptianëve datojnë qysh prej viti 2000 p.e.s.³⁹ Në degën e astronomisë egjiptianët janë me më pak suksese se babilonasit. Babilonasit njihen edhe si observues të qiellit, normalisht me metodat e tyre primitive për kohën e sotme, duke lënë një numër të konsiderueshëm evidencash dhe informatash pas tyre. Ndërsa nuk

³⁷ Në Anglishtë “Sumerians”, shih *Po atj*, f. 17 (Sumerët janë banorët e lashtë të Mesopotamisë).

³⁸ Shih: *Po atj*.

³⁹ *Po atj*, f. 21.

ekziston evidencë e mjaftueshme, ndoshta edhe aspak, për astronominë observatorale të egjiptianëve. Konceptioni i strukturës së universit në Egjiptin e lashtë nuk pati shumë dallim nga ai mesopotamik dhe babilonas. Toka dhe dielli konsideroheshin si dy disqe të rrafshëta. Trupat qiellorë konsideroheshin qenie të plotfuqishme të personalizuara. Roli i zotave në natyrë, në këtë epokë të bronzit, ishte maksimal. Principet natyrëndërtuese për babilonasit dhe egjiptianët ishin urdhrat magjike të zotave të tyre të atëhershëm. Rënia e shiut dhe gjithçka ndodhët në natyrë bëhej nën urdhrat e zotave. Procesi i krijimit të universit ishte i bazuar në përrallat e krijimit që ishin si rrjedhë e besimeve astrologjike të babilonasve dhe egjiptianëve të vjetër. Sipas tyre në një kohë të lashtë ka ndodhur një “kaos i qëmotshëm”⁴⁰ i ujërave. Universi e ka origjinën nga kjo rrëmujë e ujërave. Qielli, toka, ajri objektet natyrore dhe forcat e personalizuara si zotat e kanë gjenezën nga bashkimi i zotave meshkuj dhe femra në këtë rrëmujë të ujërave. Pra ajo që babilonasit dhe egjiptianët dinin dhe thonin rreth origjinës së universit dhe objekteve në të ishte më tepër astrologji se sa astronomi.

Karakteristikë e veçantë e kësaj literature të lashtë është mungesa e ndonjë teksti që i takon lëmit së kimisë. Sipas shumicës së shkencëtarëve tekste të kimisë nuk hasim në periudha të më hershme; ato në veçanti paraqiten me lindjen e Alkemisë në Aleksandri në shekullin e IV të erës sonë.⁴¹

Mesopotamët, babilonasit dhe egjiptianët e vjetër zhvilluan a) matematikën për qëllime llogarie b) astronominë për qëllime kalendarike dhe c) mjekësinë e cila kishte gjithashtu rëndësi për qëllimin e ruajtjes nga së-

⁴⁰ “Primeval chaos”, shih: *Po aty*, f. 21.

⁴¹ Më gjërë për këtë shih: *Po aty*, f. 23.

mundja dhe sipas mendimit të tyre antik, për largimin e shpirtit të keq. Përparësia e dijetarëve, të cilët në atë kohë ishin klerikët, ndaj zejtarëve dhe të tjerëve ishte e qartë. Në një letër egjiptiane që i takon vitit 1100 p.e.s. shihet qartë se si babai e këshillon djalin e vet: "Vëre shkrimin në zemër që ta ruash veten nga çdo punë e rëndë dhe të bëhesh njeri me reputacion të lartë" ...⁴²

Pasuria që posedonte Mileta bëri të mundshëm zhvillimin e aristokracisë pa të cilën arti dhe shkenca mund të zhvillohet shumë rëndë. Mileta është vend në Greqi ku lindi Talesi i cili është shkencëtari dhe filozofi i parë grek që njeh historia. Mileta ishte tregu më i madh dhe më i përsosur i Ijonisë dhe kishte lidhje tregtare të forta me Babiloninë dhe Egjiptin.

Për dallim prej teknologjisë dhe religionit, shumica e dijetarëve bashkohen në atë se, shkenca filloi në Greqi. Megjithatë ata që barazojnë shkencën me teknologjinë mund të argumentojnë ndryshe. Mileta e Greqisë paraqet vendin ku për herë të parë njeriu filloi të analizojë natyrën dhe rendin në të në bazë racionale. Për pyetjet më me rëndësi sikur janë gjërat që ne i kontaktojmë me shqisa? Pse janë ashtu si janë? Si mund ta shpjegojmë procesin e ndryshimeve në natyrë? A janë gjërat në natyrë ashtu si u paraqiten shqisave tona apo dukja dallohet nga realiteti? Fakti i lindjes dhe vdekjes, ardhja në jetë dhe ndarja prej saj? Mileta është vend diskutimi racional fillestar që e njeh historia e shkencës.⁴³ Talesi është i pari që u orvat ta sqarojë natyrën jo me terma dhe karaktere mitologjike, por me terma që mund të jenë subjekte për verifikim. Dëshira e tij ishte që të dijë se prej çkaje për-

⁴² Po atj, f. 23.

⁴³ Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, Mc Graw-Hill, 1994, f. 3.

bëhet bota. Sugjerimi i tij i papritur dhe fantastik ishte uji, sepse, uji sipas tij, mund që shumë lehtë ta ndërrojë formën e vet prej gjendjes së ngurtë në likuid, pastaj në gjendje të gazit dhe anasjelltas. Toka, mjegullat dhe lumenjtë janë në esencë ujë dhe uji është esenciale për jetën. Me Talesin filloi mundësia e mendimit kritik dhe objektiv për botën. Kësosoj mendimesh jo të natyrshme përkundër mendimit të shëndoshë (*commonsense*), janë shpeshherë esenca e shkencës. Ky ishte një hap i mreku-llueshëm drejt mendimit të lirë. Talesi e themeloi matematikën si shkencë të cilën ai e mësoi, sipas shumicës së dijetarëve,⁴⁴ nga babilonasit dhe egjiptianët, të cilët siç e cekëm, themeluan procedura matematikore dhe elemente të gjeometrisë për nevojat e tyre praktike. Gjatë qëndrimit në Egjipt Talesi e gjeti metodën për ta matur lartësinë e piramidave, me procedurën e thjeshtë, duke e matur hijen e piramidës në momentin e ditës kur hija e një trupi është e barabartë me lartësinë e tyre.

Përgjigja e Talesit për marrjen esenciale të botës hapi rrugën për përgjigje të tjera të reja. Ai tha diçka që me analiza të mëtejme mundej të konfirmohej apo të refuzohej. Kjo ishte merita e tij. Ai qe shkak për lindjen e mendimeve alternative të reja rrëth substancës primare të përbërjes së natyrës. Kështu p.sh. Aneksimani më vonë deklaroi se ajri është element primar i çdo gjëje, për Pitagorën gjërat ishin të përbëra nga numrat e tyre.⁴⁵ Kështu filloi pohimi dhe mohimi rrëth natyrës së botës që eventualisht përbën edhe lindjen e mendimit modern, tanë më antik shkencor, edhe meqenëse metoda eksperimentale ende mungonte. Me Talesin dhe grekët pas tij

⁴⁴ Shih; Lewis Wolpert, *Unnatural Nature of Science*, Harvard University Press, 1994, f. 36.

⁴⁵ Shih: Stumph, *po aty*, f. 8-10.

fillon tranzicioni prej sqarimeve në baza mitologjike në sqarime të hapura për analiza kritike. Kjo paraqet ndërrim të madh. Pyetjet “si” dhe “pse” kur sqarohen me baza mitologjike, për mendjen moderne, janë plot defekte. Ky lloj mendimi është ajo që i bëri grekët përparimtarë dhe i dalloi ata nga babilonasit dhe egjiptianët. Babilonasit p.sh. besonin se Marduku duke e çarë perëndeshën e vjetër të ujit Tiamat në dysh i bëri me një anë qëllimin dhe ujërat qiellore dhe në anën tjetër vendet e përshtatshme për banim. Gjithashtu sqarimet e egjiptianëve se lëvizja e diellit bëhet nga zoti Ra duke vozitur një barkë rrëth qillit⁴⁶ janë përralla mitologjike, jo sqarime shkencore, sepse ato as mund të vërtetohen e as mund të falsifikohen. Me parasokratianët filloj tradita e të kritikuarit dhe lindjes së alternativave të reja në lidhje me të vërtetën rrëth botës ku jetojmë. Autoriteti u ndërrua dhe idetë e individëve për natyrën e botës filluan të bëhen dominuese.

Filozofët e hershëm, miletasit dhe eliatikët,⁴⁷ ishin të koncentruar vetëm rrëth përbërjes së natyrës fizike ata nuk i dhanë rëndësi ndonjë problemi tjetër. Kështu që Parmenidesi dhe Zenoni deklaronin se asgjë në natyrë nuk ndryshon, realiteti është i pandryshueshëm dhe është i njëjtë. Kurse Herakliti dhe Pitagorianët e përshkruanin realitetin si “rrjedhje konstante”,⁴⁸ pra çdo gjë është në ndryshim dhe sipas tyre realiteti si i tërë përbëhet prej grumbullimit të gjërave të ndryshme, pra nuk është i njëjtë.⁴⁹

Procesi i shndërrimit të koncepcionit organik të natyrës në atë fizik vazhdoi edhe me atomistët. Atomistët e hershëm janë: Leucippus dhe Democritus. Ata mendo-

⁴⁶ Shih; Wolpert, *po aty.*, f. 37.

⁴⁷ Më gjerë për Elitarikët shih, Stumpf; *po aty.* f. 16.

⁴⁸ “Constant Glux” (*panta rei*).

⁴⁹ Shih: *Po aty.*, f. 46.

nin se çdo gjë në univers është e përbërë nga atomet. Atomet konsideroheshin si grimcat më të vogla që mund të ekzistonin dhe janë fizikisht të pandara. Numri i atomeve, sipas atomistëve në natyrë është i pakufishëm, dhe ato janë në lëvizje të përhershme në një zbrazëtirë të pakufishme. Atomet kanë ekzistencë të përjetshme. Ato nuk janë të krijuara dhe nuk shkatërrohen, pra janë të përhershëm pa fillim dhe pa mbarim.

Derisa parasokratianët (miletasit dhe eliatikët) u përqendruan rreth përbërjes së natyrës fizike, Sokrati dhe sofistët treguan më pak interes ndaj natyrës, ata më tepër i dhanë rëndësi problemit të moralit. Sokrati (470-399 p.e.s.) e konsideronte astronominë humbje kohe. Për atë detyra kryesore e filozofit duhet të jetë drejtimi i njeriut dhe i shoqërisë njerëzore, jo të kuptuarit e universit.⁵⁰

Platoni (427-347 p.e.s.) mendimet e të cilit influençuan Evropën me shekuj, deklaroi se shkaku i mospajtimit në mes njerëzve rreth të vërtetës për sa i përket natyrës qëndron në atë se ata konfuzuan në mes dy botrave: botës sensibile dhe të formave apo ideve, siç e quajti ai. Pra, sipas Platonit, Realiteti i pandryshueshëm ishte bota e Formave, realitet i cili mund vetëm të kuptohej me mend. Kurse ajo që ishte në ndryshim ishte bota sensibile. Botën sensibile e përbënte gjithçka në natyrë me të cilën ne mund të vijmë në kontakt me anën e shqisave. Bota e kuptueshme (e formave) ishte realitet i vërtetë për Platonin dhe dija jonë për këtë realitet ishte dije e vërtetë të cilën ai e quajti episteme apo dije shkencore, sipas terminologjisë bashkëkohore. Baza e dijes sonë për këtë botë ishte intelekti. Mbas bota sensibile, konsiderohej nga ai, si botë që është përherë në ndryshim atëherë edhe dija jonë për këtë botë ndryshon. Dija që ndryshon, sipas

⁵⁰ Stephen F. Masson, *A History of the Sciences*, f. 36.

Platonit, nuk mund të quhej dije e vërtetë apo episteme, ajo ishte vetëm opinion apo *doxa* siç e quajti ai. Baza e dijes sonë për botën sensibile janë shqisat.⁵¹

Për Platonin kozmosi paraqet një punë të organizuar dhe kjo është puna e inteligjencës. Ai mendonte se mendja i rregullon krejt gjërat në natyrë dhe assesi nuk pranonte deklaratat e Demokritit se krejt çka është, pra natyra, paraqet çrregullim apo rrëmuje.⁵² Ai u mundua që ta sqarojë gjenezën e botës dhe rendin apo rregullin në të. Bota sensibile (empirike) është ajo që vjen në ekzistencë. Çdo gjë që vjen në ekzistencë është medoemos që të vijë nëpërmjet veprimit të ndonjë kauze. Faktori veprues si kauzë, i Platonit ishte zejtari i mrekullueshëm të cilin ai e quajti Demiurg. Platoni nuk zhvilloi doktrinë krijimi. Sipas doktrinës së krijimit gjërat në univers së bashku me të janë të krijuara *ex-nibilo* (prej asgjëje).

Demiurgu i Platonit paraqet më tepër arsyen e mrekullueshme që është operative në botë, por nuk është zot krijues. Platoni flet për një hapësirë të përkohshme “të cilën ai e quajti “receptacle” (mbajtës).⁵³ Në këtë hapësirë kualitetet primare bëjnë paraqitjen e tyre. Me kualitetet primare Platoni nënkuptonte tokën, ajrin, zjarrin dhe ujin. Sipas tij për elementet e përmendura nuk mund të bëhet fjalë si për substanca sepse këto katër elemente janë përherë në ndryshim. Ato nuk kanë ekzistencë të përhershme, ata paraqiten dhe humben, për atë ai i quajti si kualitete primare që paraqiten në “receptacle” dhe anulohen dhe ky proces i të paraqiturit dhe të anuluarit të këtyre kualiteteve primare vazhdon deri në pakufi.

⁵¹ *Po aty*, f. 47-62.

⁵² Fredericks Copleston, *A History of Philosophy*, vell. I, Search Press, London, 1946, f. 245.

⁵³ *Po aty*, f. 249.

Demiurgu, sipas Platonit, e mori në dorëzim receptacle-n (mbajtësin) dhe kualitetet primare që paraqiten në receptacle dhe i formon dhe rregullon ata sipas modelit të formave. Zoti i Platonit (Demiurgu) nuk krijon gjëra të reja ai vetëm drejton atë që ekziston në formë kaotike.⁵⁴

Pra, sikur shihet, Platoni, sikurse paraardhësit në Greqi, Babiloni dhe Egjipt, mendonte se universi, në fillim, ishte një kaos jo i krijuar. Të vendosurit e rendit në këtë kaos nuk është një proces mekanik, por është rezultat i aktivitetit të një qenieje mbinatyrore. Kjo qenie mbinatyrore e Planetit ndryshon nga zotat e Epokës së bronxit në atë se zoti i Platonit nuk e drejtoi universin me procesin e lindjes organike, as me fjalën komanduese, por duke realizuar një projekt racional mbi kaosin e përhershëm jo të krijuar. Zoti i Platonit është vetëm formulues i projektit racional për rendin aktual në univers. Për sa i përket mekanikës së procesit nëpërmjet të cilit projekti u vendos në oprecaion Platoni nuk bën fjalë për të. Ai ose nuk e dinte ose e pranoi atë si paraqitje natyrore.

Platoni është themelues i akademisë në 388 p.e.s., akademi e cila mund të quhet edhe universiteti i parë i Evropës. Ajo që ia mundësoi Platonit themelin e kësaj shkolle të parë që fakti se ai rridhte prej një familje të dalluar dhe pasanike greke. Disa nga anëtarët e familjes së Platonit (nga nëna) ishin anëtarë të oligarkisë së atëhershme greke. Përveç filozofisë në këtë akademi mësoheshin edhe matematika, astronomia dhe shkencat të tjera natyrore.⁵⁵

⁵⁴ Shih: Stumpf, *po aty*, f. 77.

⁵⁵ Më gjërë shih: Copleston, *po aty*, vell. I, f. 125-129.

I. Koncepcioni natyror aristotelian

Mendimet e tij rreth natyrës, Aristoteli i shpreh në librin e tij “Physics”. Filozofia natyrore e Aristotelit në esencë është botëkuptim që qe dominuese dhe konsiderohet si shkencore gjatë tërë mesjetës dhe zgjati deri në lindjen e shkencës moderne në shekullin XVI. Aristoteli argumenton se toka nuk është pjetë e rrafshët por ajo ka formën sferike (rrumbullake). Ai gjithashtu mendonte se toka është në gjendje stacionare kurse dielli hëna, planetët dhe yjet lëvizin në formë rrethore rreth tokës. Ai mendonte kështu sepse ndjente, për arsyen mistike, se toka është qendra e universit dhe lëvizja rrethore konsiderohet si e përsosur nga ai dhe u takonte trupave qiellore. Kjo ide u elaborua më tej nga Ptolomeu në shek. II të erës sonë, në model komplet kozmologjik. Kjo teori, në esencë Aristoteliane e Ptolomeut u miratua nga kisha krishtere sepse ishte në dakord me shkrimin e shenjtë krishter (Biblën).

Filozofia natyrore e Aristotelit koncentrohet në lëvizje dhe ndërrim në natyrë që gjendet rreth nesh dhe në qëndrimin se gjërat (sendet) ndërrojnë në mënyrë konsstante. Ndryshimi është njëra prej fakteve themelore të eksperiencës sonë. Për Aristotelin fjala “ndryshim” ka domethënienë të gjerë sikur: lëvizje, rritje, shpërbërje, lindje dhe prishje apo korruptim. Disa nga këto ndryshime janë natyrore kurse disa janë produkte të artit njerëzor.

Për ta kuptuar më mirë koncepcionin e universit të Aristotelit është domosdo që ta sqarojmë konceptin e lëvizjes tek ai. Sipas Aristotelit lëvizjet janë dy llojesh: 1-rrethore dhe 2-natyrore.⁵⁶ Lëvizja rrethore është lëvizje perfekte, kjo lëvizje nuk ka fillim prandaj edhe është e përjetshme. Kjo lëvizje u takon trupave qiellorë. Kurse lëvizja natyrore ndodh në botën ku ne jetojmë, apo "nën-hënore" me termin origjinal të Aristotelit. Pra, sikur shihet krahas dy llojeve lëvizjesh, sipas Aristotelit, kemi edhe dy pjesë të universit: 1-pjesa e trupave qiellorë, 2-bota ku ne jetojmë apo nën-hënore apo natyra. Ai supozonte se ka diferençë absolute në mes materialit të qiejve dhe materies tokësore. Gjithë gjërat nën sferën e hënës janë të përbëra nga katër elementet tokësore, toka, uji, ajri dhe zjarri. Qiejt janë të përbërë nga elementi i pestë "quintessence" me të cilin ai nënkuptonte një eks-trakt më të pastër dhe të formuar. Trupat qiellorë janë të përjetshëm gjithashtu edhe lëvizja e tyre është e përjetshme, sferike dhe uniforme (e njëtrajtshme). Ndërsa lëvizjet në tokë kanë fillim dhe mbarim, sikur të gjithë fenomenet tokësore. Derisa lëvizja është e përjetshme në të parën, aty kemi nevojë vetëm për lëvizës në princip apo parim. Kurse lëvizja natyrore, pra lëvizja që ndodh në botën ku ne jetojmë, medoemos të ketë fillim. Aristoteli cek katër kauza si fillim i lëvizjes natyrore ato janë: kauza materiale, formale, vepruese dhe finale.⁵⁷ Sipas Aristotelit bota nën-hënore është tërësi objektesh materiale të nënshtruara lëvizjes apo ndryshimit. Si rezultat i ndryshimit gjërat në natyrë përherë marrin forma të reja. Lëvizja apo ndryshimi në natyrë është ndryshimi që ndodh në

⁵⁶ Për llojin e parë shih: *Metaphysics*, 1072a21f; *Physics*, libri VIII, kapit. 7-8. Për llojin e dytë shih: *Physics*, libri VI, kapit. 9; libri VIII, kapit. 1; libri II, kapit. 1.

⁵⁷ Më gjerë për këtë shih: Copleston, *po aty*, vëll. I, f. 320-327.

cilën do prej kategorive të substancës, kualitetit, ose hapësirës (vendit). Lindja ose korruptimi paraqesin lëvizje (ndryshim) që ndodh në substancë, rritja ose zvogëlimi ndodh në kualitet ose kualitetin e sendit (gjësë). Dhe lëvizja që ndodh në hapësirë quhet lëvizje lokale. Pasi ndryshimi përfshin marrjen e formës së re, disa pyetje mund të parashtrohen në lidhje me ndryshimin. Për ndonjë gjë që hasim në natyrë mund të pyesim katër pyetje sipas Aristotelit. Çka është ajo gjë? Prej çkaje është e përbërë? Nga cili është bërë? Dhe për çka është bërë? Edhe meqenëse fjala kauzë në botëkuptimin modern referon një gjë para një efekti, për Aristotelin ajo kishte kuptimin e sqarimit. Për Aristotelin dije shkencore për një gjë kemi kur arrijmë që të dimë shkakun e saj. Katër kauzat, sipas tij, paraqesin konstruksion apo model për sqarimin total të ndonjë gjëje apo të çdo gjëje. P.sh. kur themi statujë katër kauzat në lidhje me këtë objekt janë:

1. Kauza formale-ajo që determinon gjënë se çka është në këtë rast (statua).
2. Kauza materiale- ajo prej çkahit është e bërë, në këtë rast (mermeri)
3. Kauza vepruese (efektive)-paraqet atë nga i cili është bërë, mermeri (skulptori)
4. Kauza finale- paraqet fundin për të cilin është bërë, në këtë rast (dekoracioni).⁵⁸

Ajo çka nënkuptonte Aristoteli prej universit ishte toka, në formë sferike, dhe e palëvizur e cila është në qendër të universit. Rreth tokës gjenden shtresat koncentrike dhe sferike të ujit, ajrit dhe të zjarrit apo të nxchtësisë. Përtej këtyre gjenden sferat qiellore dhe në

⁵⁸ Për më gjerë shih: Stumpf, *po aty*, f. 92.

fund sfera e yjeve fikse.⁵⁹ Kjo sferë e fundit që i bart yjet fikse lëvizet nga ‘Lëvizësi i pa lëvizur’ në periferinë e universit, i cili detyron gjithë sferat dhe universin si e tërë. Derisa lëvizja në botë ku ne jetojmë ka fillim dhe mbarim lëvizja e sferave qiellore është rrrethore perfekte dhe e përjetshme. Për Aristotelin lëvizja si dukuri ishte domosdo e përjetshme. Duhet cekur edhe atë se koha gjithashtu ishte e përjetshme për Aristotelin, sepse sikur koha të kishte fillim atëherë do të kishte kohë para kohës, që është kontradiktore. Derisa koha është esencialisht e lidhur me lëvizjen (ndryshimin) atëherë edhe lëvizja është domosdo e përjetshme. Pasi që lëvizja është e përjetshme atëherë domosdo do të ketë një lëvizës të parë që shkakton ndryshimin, duke mos qenë vetë aspak subjekt për ndryshim.⁶⁰ Burimi i përjetshëm i lëvizjes së përjetshme për të ishte Lëvizësi i Parë. Ai e quajti këtë ‘Lëvizës i pa lëvizur’ në kuptim i pa lëvizur nga ndonjë lëvizës tjeter. Ky është lëvizës që ka qenë, është dhe do të jetë përherë në lëvizje. Mbasi që përherë ka qenë në lëvizje rrjedh se ky lëvizës s’ka nevojë për ndonjë lëvizës tjeter dhe është burim lëvizjeje. Ky ‘Lëvizës i pa lëvizur’ është edhe burimi edhe shkaku i lëvizjes në univers. Gjithashtu ky lëvizës i parë nuk është zot krijues. Universi gjithashtu është i përjetshëm dhe asnjëherë nuk është krijuar. Zoti (lëvizësi i pa lëvizur) e formon universin. Për Aristotelin, zoti i jep formën universit do të thotë zoti është burim i lëvizjes së universit duke tërhequr atë me aktin e të qenët kauza finale. Pra, zoti vepron si kauza finale duke qenë objekt i dëshiruar.⁶¹ Prej këtu rrjedh se zoti është princip teolo-

⁵⁹ Shih: Copleston, *pō aty*, vell. I, f. 326.

⁶⁰ *Pō aty*, f. 315.

⁶¹ Më gjërë për koncepcionin e Zotit te Aristoteli shih: *Physics*, libri VIII; *Metaphysics*.

gjik në filozofinë natyrore të Aristotelit dhe për këtë shkak filozofia natyrore e tij mundet të karakterizohet si teologjike. Në filozofinë teologjike natyrore të Aristotelit zoti i vendon gjërat në lëvizje jo mekanikisht, por me atraksion përmes dashurisë. Zoti, sipas tij, është gjithashtu edhe inteligjencë apo mendim i pastër dhe mendimi i pastër e tërheq materien. Mirëpo, në botëkuptimin e Aristotelit, ky atraksion bëhet pa vetëdije. Pra, ajo nuk ka implikacione religjioze apo teologjike. Kjo është pika që e dallon koncepcionin natyror aristotelian nga koncepcioni natyror teologjik. Filozofia e tij nuk lë vend për ndonjë zot teologjik, dhe ky botëkuptim është në konflikt me botëkuptimin religjioz që bazohet në *shpallje*. Ai gjithashtu nuk mendonte për lëvizësin e parë si objekt adhurimi.

Nga ajo që u tha deri tani mund të kuptohet se botëkuptimi aristotelian i kozmosit kryesisht paraqet botëkuptim spekulativ dhe nuk mbështetet shumë në metodën eksperimentale. Ky botëkuptim gjithashtu nuk përdor matematikën për shprehjen e ligjeve fizike në natyrë, në mënyrë që u bë në botëkuptimin modern. Fakti se është spekulativ qëndron edhe në klasifikimin e shkençave nga Aristoteli në teorike dhe praktike dhe përfshirjen e fizikës në grupin e parë.⁶²

Me Aristotelin, sikurse me Platonin, mendimi teologjik mbi natyrën mbizotëron mendimin mekanik. Platon përdori koncepcionin e Demiurgut, i cili koncepcion e mundësonse atë që të flet për qëllimet në natyrë. Kurse Aristoteli flet sikur të ketë një aktivitet teologjik në bordinë e vetë natyrës. Sepse sipas tij, sikur që nënkuptohej nga *Metafizika* e tij, zoti nuk ka asnje aktivitet qëllimor mbi natyrën.

⁶² Shih: Aristotle, *Physics*, libri I, kaptinat 1-4.

Pasi që përparimi në dije është urdhër i zotit atëherë do të duhej që përparimi në këtë fushë të sjellë vetëm të mira dhe harmoni e jo atë çka është duke ndodhur sot.

Mendoj se është i pamohueshëm fakti se industria dhe teknologjia e sodit të cilët janë rezultatet e progresivitetit në shkencë shkaktojnë prishje shumë të madhe të ambientit fizik të njeriut. Kështu që njeriu në njérën anë, të mirat dhe lehtësimet që i gjëzon me përparimin në shkencë i do dhe i përvetëson sepse i konvencionjnë, kurse, në anën tjetër, të gjitha këto lehtësime dhe të mira teknologjike e fusin jetën e tij në një rrezik shumë të madh. Kështu që sot ruajtja e ambientit jetësor është problem numër një i shoqërisë. Pasi të përparuarit në shkencë është puna më e lavdishme te Zoti atëherë do të duhej që prej të përparuarit në këtë fushë të kemi vetëm dobi e jo dëm. Çdo punë, të cilën e lëvdon Zoti dhe urdhëron me të është për të mirën e njerëzisë dhe ajo i sjell asaj vetëm të mira, por me kusht që e arritura, me punën, të mos përdoret për qëllime të cilat janë të ndaluara nga Zoti. Në shekullin që jetojmë shkenca dhe shkencëtarët, në vend që t'i shërbijnë të vërtetës, u janë lojalë idealeve të bazave të ndryshme financiare dhe organizatave hierarkike. Organizata këto, të cilat kanë për qëllim vetëm maksimumin e profitit të tyre dhe nuk kanë asnjëfarë ndjenje për përgjegjësinë e gjerë sociale. Rruga me të cilën këto organizata arrijnë që ta shfrytëzojnë shkencën dhe shkencëtarët për qëllimet e tyre profitative është monetare. Kështu që në rastet kur kapitalisti dëshiron të ndërtojë ndonjë fabrikë, edhe nëse ndërtimi i fabrikës në vendin ku kapitalisti dëshiron të ndërtojë është i dëmshëm dhe rrezik për jetën e njerëzve që jetojnë në atë rrith, ai në të shumtën e rasteve e arsyeton punën e vet duke e blerë shkencëtarin me para. Kështu që vetëm për shkak të parave që kapitalisti i jep shkencë-

tarit profesionist e ka arsyetuar punën e kapitalistikit duke deklaruar, ofisialisht, se ndërtimi i fabrikës nuk mban kurrfarë rrreziku për jetët e njerëzve në rrith.⁶³ Dhe në fund ata që kanë vuajtur prej dëmit kanë qenë popujt e ndryshëm. Pra në të shumtën e rasteve franga zvicerane dhe dollari amerikan e kanë detyruar shkencëtarin që ta keqpërdorë profesionin e tij aq me nderë.

Ruga e dytë me të cilën organizatat kapitalposeduese arrijnë që t'i realizojnë qëllimet e tyre është qeveria. Kështu që shteti, si financier më i madh për hulumtime shkencore, i mban nën kontrollin e vet të gjitha laboratoret industriale, dhe dija shkencore konsiderohet si pronë sekrete e shtetit. Çdo shtet e ka qeverinë e vet dhe çdo qeveri që vjen në pushtet luan rolin e mbajtësit të klasave kapitalposeduese. Pra shkaku kryesor që të arriturat në shkencë dhe teknologji i shkojnë në disfavor tërë njerëzimit qëndron në atë se çdo herë çka është në interes mbarëpopullor vendoset nga një pakicë e quajtur qeveri, e cila me fjalë prezantohet si qeveri e popullit, kurse në punë është në shërbim të klasës kapitaliste dominuese në shoqëri. Që do të thotë se shteti si financues më i madh për hulumtime shkencore çdo herë punon në favor të ideologjisë së klasës partikulare dhe gjithmonë luan rolin e mbajtësit/mbështetësit të klasës kapitalposeduese. Idetë dominuese në edukim janë idetë e grupit kapitalist dominues në shoqëri. Në shumicën e vendeve të botës edukimi është akt politik që ka për qëllim ruajtjen e interesave të atyre që janë në pushtet.

⁶³ Më gjerë shih: David Pepper, *The Roots of Modern Environmentalism*, Goom Helm, Sydney, 1984, f. 1, 2, 5-9.

II. Kaosi: opozitë e kozmosit-anarkia: opozitë e shoqërisë

Pa rend, pa rregull dhe pa respekt rregullashjeta nuk mund të vazhdojë. Anarkia është dëmi më i madh për çdo popull dhe për njerëzinë në përgjithësi. Çdo lloj regjimi gjykon dhe vepron sipas rregullave të caktuara të cilat janë të diktuar apo të caktuara nga dikush ose nga një grup. Çdo regjim qoftë komunist, qoftë socialist, qoftë skllavopronar apo demokratik i ka rregullat e veta të përkufizuara të cilat e dallojnë njërin nga tjetri. Pra asnjëra nuk është e lënë e lirë në tërësi. Do të thotë se çdo regjim i ka diktatet e veta pa të cilët regjimi nuk mund të quhet regjim. Çdo regjim përfaqëson një lloj diktature më të butë apo më të rreptë në sundim. Do të thotë se pa një lloj diktature nuk mban dot as rend e as rregull dhe as regjim. Pra pa një diktaturë mbajtja e rendit dhe rregullit ndërnjerëzor është e pamundshme. Regjimi është rendi, forma, që ia jep shoqërisë karakterin e saj. Regjimi është kuptimi specifik i jetës shoqërore. Çdo regjim karakterizohet me ligjet apo diktatet e tij me anën e të cilëve regjim mbajtësit dominojnë mbi të tjerët në shoqëri. Pasi edhe demokracia është një lloj regjimi atëherë edhe ajo i ka diktatet e veta.

Demokracia na pëlqen nga shkaku se ajo signifikon regjim më të lirë nga të tjerët ku individët mund të mendojnë lirshëm të shprehen lirshëm dhe të jetojnë të

lirë me kusht që të mos i dëmtojnë të tjerët. Kur themi se regjimi demokratik është më i mirë nga të tjerët, kjo nuk duhet të krahasohet sipas asaj se cili është më i lirë. Ne nuk na intereson regjimi i lirë. Ngaqë qëllimi i shkençës dhe shkencëtarit nuk është regjimi i lirë, por regjim i mirë dhe frytdhënës. Pra regjimi më pozitiv për mirëqenien njerëzore. Liria është gjë e mirë, por nuk duhet harruar se e shumta e saj është e dëmshme. Për këtë shkak fëmijët nuk i lëmë të lirë në tërësi ngaqë ajo sjell rreziqe për to, por gjithmonë janë nën kontrollin e prindërve. Por sidoqoftë nuk duhet harruar se edhe prindërit si të tritur nuk janë perfektë, por vetëm më të përsosur se të rinjtë. Megjithatë asnjëherë nuk dakordohemi se të triturt kanë përsosmëri të plotë. Nëse atij që nuk ka përsosmëri të plotë i jepet liria e plotë atëherë e dëmton atë. Liria e plotë i takon vetëm atij që ka përsosmëri të plotë. Në qoftë se njeriut i jep liri më tepër se sa i takon e dëmton atë. Pra ajo që është në interes të it nuk është liria e tepërt as liria e plotë, por liria që i takon si njeri. Atëherë shtrohet pyetja kush është autoriteti që mund të vendosë më mirë për lirinë e dobishme, të shëndoshë dhe frytdhënëse për njerëzinë?

Pasi edhe demokracia ka diktate (ligje) të cilët e mbrojnë shoqërinë si shoqëri, atëherë ajo rrëth së cilës duhet të diskutohet është fakti se cilat diktate janë më të dobishme për qenien njerëzore. Diktatet monarkike, oligarike, demokratike etj., të prodhua nga qenia njerëzore, apo diktatet hyjnore të dhëna nga qenia hyjnore. Pa dyshim se diktatet më të dobishme për mirëqenien e njeriut janë ato diktate që vijnë nga burimi, i cili e njeh mirë natyrën e qenies njerëzore. Sepse ligje më të dobishme për njeriun mund të gjenerojë vetëm burimi që e di më mirë natyrën e njeriut. Natyrën e njeriut nuk mund ta dijë askush tjetër më mirë se Krijuesi i tij, kështu men-

don besimtari sepse ai di se me çfarë Zoti ka punë. Vetëm aplikimi i këtyre ligjeve në mesin e qenies racionale mund t'ia garantojnë lumturinë asaj. Pra kur qëllimi i pushtetit do të jetë kuptimi i ligjeve hyjnore dhe të zbatuarit e tyre në mesin njerëzor dhe kur ky qëllim do të respektohet me sinqeritet nga pushtetmbajtësit vetëm atëherë do të mund të themi se gjërat vlerësohen sipas të vërtetës, jo sipas mendimeve të masës kapitalposeduese apo pushtetmbajtësve. Kur qeveria në vend që të përpinqet të ruajë interesin e klasës së fortë, do ta ketë për detyrë që secilin, edhe të fortin edhe të dobëtin, ta detyrojë t'i nënshtrohet të vërtetës ashtu siç kërkon e vërteta (hyjnore), atëherë do të arrijmë harmoninë në jetë.

Mendimi i ndarjes së fesë nga shteti në shoqëritë muslimane është mendimi i qeverive në to dhe i klasës kapitalposeduese. Nëse mendohet mirë, do të zbulohet shumë lehtë, se shkaku nuk qëndron në atë se ata mendojnë për modernizim, civilizim etj. Këto janë terma me të cilët pushtetmbajtësit dhe klasa kapitaliste mundohen ta mbrojnë veten e tyre nënshtrimit të ligjeve të vërteta, ligje ku njerëzit janë njerëz dhe se edhe të fortët i nënshtronen ligjeve të më të fortit. Logjikisht asnjë njeri apo klasë nuk mund të thotë se ligjet e Zotit nuk vlejnë se kjo është kontradiktore me natyrën e termit Zot. Pra në këtë fjalë nuk e bind askënd dot. Dhe nëse thua kështu të gjithë, në shoqëritë që besojnë në hyjninë e Zotit, kanë për të kundërshtuar. Pushtetmbajtësit janë të vetëdijshëm se rezultatet nuk arrihen me deklarata të tillë. Për këtë shkak ata zbatuan filozofinë e ndarjes së fjalës hyjnore nga veprimi në shoqëri, pra nga të qenët ligj gjykuar në shoqëri.

Zoti natyrën e ka të tillë, sikur e pamë, që të thotë fjalë dhe ligje që janë për të mirën e njerëzve. Dhe kjo e mirë sikur e pamë është mëshirë e Tij ndaj njerëzimit.

Pra Zoti e krijoj njeriun dhe nuk e la atë të jetë në hutim me vetveten. Pra e mëshiroi atë. Mëshira më e madhe është fjala e Zotit në mesin njerëzor. Qeveria që prezantonohet si e popullit do të manipulojë me popull. Shkaku qëndron në atë se, prijësi do që të bëhet më i madh se të tjerët. Edhe qeveritarët janë pjesë e popullit edhe ata janë njerëz. Dhe njeriu përherë tenton që të bëhet i pari apo më i pasuri apo më i forti, ngaqë mendon se vetëm në këtë mënyrë mund të dominojë me të tjerët. Dhe derisa në këtë mendim jetohet apo vetëm në mënyrë të të qenit në qeveri mund të dominojë mbi të tjerët dhe të ec fjala atëherë njerëzit çdo herë do të mundohen që të bëjnë çmos për të ardhur në qeveri.

Fjala e pushtetmbajtësve sekularë në shoqëritë muslimane, kur i rrëfehen fetarëve “mos manipuloni me fenë” nuk është shenjë se ata, pushtetmbajtësit, respektojnë fe apo kanë hallin e fesë. Por feja përmban ligje hyjnore për shoqërinë dhe ata e dinë se këto ligje nuk mund t'i ndërrojnë dhe nëse këto ligje i zbatojnë atëherë ata nuk do të kenë gjasa që të dominojnë. Për këtë shkak, çdo herë tentojnë që ta ndajnë fenë nga pushteti që ata pastaj vetë të prodhojnë ligje me të cilat ligje do të kenë rastin të dominojnë. Filozofia e të qeverisurit në baza kur'anore është krejtësisht diçka tjetër. Sipas Kur'anit të qeverisësh nuk do të thotë të dominosh, por të shërbesh. T'i shërbesh njerëzimit duke u bërë shkaktar i zbatimit të mëshirës së Zotit në mesin e qenies racionale. Dhe këtë e bën me vetëdijen e përgjegjësisë së madhe ndaj Mëshirëdhënësit, me të Cilin s'mund të matesh në forcë as si qeveri. Ai që mendon të dominojë çdo herë do të mundohet që të vijë me diktat që do t'ia mundësojë dominimin. Kurse shërbëtori ligjet i ka, dhe ai vjen vetëm që t'i shërbejë ligjit. Shërbëtori nuk ka të drejtë të bëjë ligje. Nuk ka shërbëtor që ka sjellë ligje. Sepse vet

natyra e fjalës shërbëtor do të thotë ai që dëgjon urdhra, pra shërbëtori ka vetëdijen e shërbimit, vetëdije kjo që e ruan njeriun nga mendjemandhësia.

Kur i lejon njeriut të qeverisë me njeriun atëherë kap rrugën e të larguarit të njeriut nga natyra esenciale e tij. Pra njeriu kur mendon se qeveris atëherë vetë mendimi i tillë atë e detyron që të përdorë çdo gjë për dominim. Kurse dominimi bëhet me forcë, me ligje, dhe këto janë ligje që ia mundësojnë atij dominimin. Kurse vetëdija e shërbimit është krejtësisht diçka tjeter. Të shërbesh do të thotë t'iu nënshtrohesh ligjeve ekzistuese, kurse të qeverisësh do të thotë të nxjerrësh diktate (ligje) për dominim. Vetëm botëkuptimi i të qeverisurit ia hap rrugën njeriut për dominim, kurse botëkuptimi i të shërbyerit është medikamenti më i mirë për shërimin e sëmundjes së dominimit tek njerëzit.

Përparimi në shkencë është urdhër hyjnor, sikur që pamë, mirépo qëllimi i përparimit është shërbimi. Shkenca është e domosdoshme dhe e dobishme kur ajo përdoret për qëllimin të cilin është urdhëruar, pra për shërbim të tjerëve. Shkencën për shërbim mund ta përdorë vetëm ai që vjen t'i shërbejë urdhrit. Kurse ai që vjen të urdhërojë edhe shkencën, sikur të gjitha metodat tjera, do ta përdorë për ta zbatuar urdhrin e vet. Urdhra këto, diktate apo ligje, që çdoherë do të jenë të karakterit që urdhërueshit t'i mbajnë të privilegjuar dhe dominantë. Pra pyetja duhet të jetë a është më mirë që në mesin tonë të dominonte diktati i vërtetë hyjnor dhe ne t'i shërbejmë atij e të jemi shërbyes të së vërtetës, apo ta rrëjmë veten me diktate dogmatike, diktate këto të cilat rrjedhin nga “klasa partikulare” (qeveri apo parti) të cilët mbrojnë interesat e klasës kapitalposeduese, e cila është edhe do të jetë e vëtmja klasë që mund t'ia garantojnë qeverisë dominimin. Qeveritarët në shtetet demokratike,

që të dominojnë medoemos duhet t'i mbrojnë interesat e kapitalposeduesve nëse duan të dominojnë, përndryshe e humbin dominimin. Sepse ajo që mund t'iu garantojë atyre votën e popullit janë të hollat e kapitalistëve. Gjithashtu kapitalposeduesit, me para ia garantojnë qeveritarit edhe shpëtimin nga çdo përgjegjësi që mund të kenë. Kurse shërbëtori i hyjnores e di që prej përgjegjësisë ndaj tij nuk ka fuqi që mund ta shpëtojë, pra paraja që blen edhe shkencëtarët dhe shkakton që shkencëtarët shkencën t'ia vërë në dobi qeveritarit, në rastin e shkencëtarit të së vërtetës nuk vlen. Shërbëtori nuk fiton kur ka para. Ai sa do që të fitojë është shërbëtor. Kjo është natyra e shërbëtorit. Sa do i pasur të jesh poqese je shërbëtor e as që e harron se je shërbëtor, çdoherë do të tentosh që të mos gabosh e ta qortosh padronin, të cilit i shërbën. Dhe ky padron nuk ka nevojë për franga apo dollarë, atij nuk ia bën dot qejfin me kapital, por vetëm mund ta hidhërosh kur nuk i shërbën. Si shërbëtori i pasur ashtu edhe i varfri, në esencë të dy janë shërbëtorë. Edhe shkencës do t'ia shohim të mirën kur ajo do të jetë në duart e shërbëtorëve e jo atyre që kanë ambicie dominimi.

Meqenëse shkenca di shumë për organet e trupit të njeriut dhe në të shumtën e rasteve mjekon çrrregullimet që shkatërrohen në pjesët e organeve të tij, nuk duhet harruar edhe atë se njeriu në trupin e vet ka edhe një organ tjetër jomaterial, kështu së paku supozohet, të cilit i rrëfehemë me fjalën shpirt dhe për natyrën e të cilit në mënyrë shkencore nuk posedojmë asgjë. Mirëpo se trupi i njeriut ka shpirt nuk dyshojmë aspak. Pra kur flasim për natyrën e njeriut mendojmë për natyrën e një kompleti të tërë i përbërë nga trupi dhe shpirti. Pasi që për një pjesë kaq me rëndësi të kësaj natyre, pjesë kjo që i jep gjallëri njeriut si i tërë, nuk dimë përafërsisht kurrgjë, atëherë sa kemi të drejtë të deklarohemi se ia njohim na-

tyrën esenciale kësaj qenie si e tërë? Kur diçka nuk dimë si duhet, në çfarë bazash do të arrijmë në më të përshtatshmen dhe më të dobishmen për të?

Me fjalën njeri patriot çdo herë është menduar nga masa si njeri që punon dhe vepron për të mirën e popullit dhe të vendit. Dhe kjo është mirë sepse në këtë të mirë ka pjesë edhe vetë personi që vepron. Pra këtu është edhe interes i personal i vepruesit. Ai që vepron për të mirë është ai që vepron në mënyrë racionale, pra ai që bën punë të mençur. Se naiviteti (idiotizmi), revolta dhe veprimet emocionale nuk janë veprime me natyrë njerëzore. Sepse emocione kanë edhe kafshët, veprim emotiv do të thotë veprim pa plan, pa menduar se çka mund të jetë pasoja e veprimit. Racioja është ajo që e dallon njeriun prej krijesave të tjera. Pra njeriu mund të veprojë me plan për shkak se racioja ia mundeson planifikimin. Të gjithë kemi mendim të përbashkët në atë se akti pa plan nuk mund të ketë efekte pozitive afatgjate dhe të frytshme. Mësasi aktet njerëzore karakterizohen me racionallitet, pra me të qenët të planifikuar, atëherë nuk duhet të harrojmë se planet mund të bëhen edhe për qëllime konstruktive edhe për qëllime destruktive. Kur do të veprosh me armikun përsëri bën plan, por bën plan që në mënyrë sa më efikase t'ia bësh të keqen armikut. Dhe nëse do që të kesh sukses në destruktivitet atëherë e përdor maksimumin e inteligjencës në planifikim. Edhe kur dëshiron të kesh sukses në veprim të mirë përsëri duhet të bësh plan me qëllim që e mira të jetë sa më e përsosur. Pra planifikimi, i cili është rezultat i mençurisë së lartë është kusht për efikasitet në veprim qoftë për të mirë apo për të keq. Pra veprimi apo akti patriotik është veprim racional me qëllim të mirë. Pra që akti të jetë patriotik është domosdø të jetë racional, por me qëllim të mirë. Akti joracional me qëllim të mirë është naivitet

(idiotizëm). Akti racional por me qëllim të keq është hipokrizi apo tradhti, kurse akti racional me qëllim të mirë është akt patriotik. Ai që vepron sipas të parës quhet budalla, ai që bën akt të kategorisë së dytë është tradhtar, kurse ai që bën akt të kategorisë së tretë është patriot.

Racioja + akti + e mira = patriotizëm

Akti + e mira (pa racio) = naivitet

Racioja + akti + qëllimi i keq = tradhti

Akti + qëllimi i keq (pa racio) = naivitet

Pa një forcë që i shërben të vërtetës dhe e dënon se cilin që gabon sipas rregullave të së vërtetës edhe shkencës nuk do t'ia shohim dobinë, sepse shkencëtarët sikur çdo herë edhe sot e kanë rastin që ta keqpërdorin profesionin e tyre aq të nderuar. Sikur që edhe janë duke bërë. Shumica e shkencëtarëve sipas një analize të vitit 1969 janë të pavetëdi jshëm se shkenca e pastër duhet të pose-dojë përgjegjësi moralo-sociale.⁶⁴ Derisa shkenca nuk i shërben të vërtetës ajo çdo herë do të mbetet armë e veprimkëqijve (grindësve) të cilët nuk njojin kurrgjë tjetër përveç interesave të tyre kapitale. E grindës shumë shpejt mund të bëhet edhe dijetari, edhe politikani edhe qeveritari edhe i rëndomti, kur t'i vijë rasti. Pa marrë parasysh se cilit profesion i takon, çdo njeri që nuk u nënshتروhet ligjeve të së vërtetës, shumë shpejt mund të bjerë në radhët e grindësve. Nëse shkencëtarët, qeveritarët, atyre që prezantohen si paqedashës dhe flasin për paqe, dhe humanitarët të cilët prezantohen si dashamirët e mirëqenies së njerëzisë, nuk kontrollohen nga ndonjë forcë që i shërben të vërtetës, ligjit hyjnor, atëherë shkenca, të qeverisurit, të folurit për paqe dhe humanitet do të ngelin vetëm si aktivitete me anën e të cilëve pro-

⁶⁴ David Pepper, *po aty*, f. 63.

fesionalisht do të realizojnë qëllimet e tyre personale profitative, ndërsa njerëzia nuk do të shohë asnje lloj dobie por përkundrazi vetëm do të vuaj prej tyre sikur është duke ndodhur. Një punëtor i të drejtave civile, mes deklaratës së Niksonit më 1970 se detyra numër një e 1970-ës duhet të jetë ruajtja e ambientit, tha: "Vetëm shoqëria e sëmurë mundet që të mbysë popullatën zezake nëpër rrugë, therë dhe vret me mijëra në Vietnam, shpenzon miliona në armë dhe në shkatërrimin njerëzor, dhe pastaj të vjen në konkluzion se ndytja (ndotja) është problem numër një i Amerikës."⁶⁵

⁶⁵ Po aty, f. 90.

III. Shkenca në botën islame para revolucionit kopernikian

Më 334 p.e.s. Aleksandri i Madh, mësuesi i të cilit ishte Aristoteli kaloi në Azinë e vogël dhe pasi e mundi ushtrinë persiane hyri në Egjipt. Këtu ai themeloi qytetin e Aleksandrisë më 322 p.e.s., qytet i cili akoma e mbani emrin e tij.⁶⁶ Me pushtimin e Egjiptit nga Aleksandri qendra kryesore e shkencës greke, në vend të Athinës, u bë Aleksandria. Shkenca dhe kultura greke në këtë vend, edhe pas Aleksandrit, u zhvillua dhe dominoi shekuj me radhë. Me shkencën dhe kulturën e kësaj perandorie të vjetër me shekuj bota islame kontaktoi në vitin 641 kur Aleksandria u pushtua nga gjenerali musliman Amër ibnu'l-As.⁶⁷ Në shumicën e rasteve kur një popull më i fortë pushtonte ndonjë vend bënte përpjekje që popullatën e vendit të pushtuar, shkencën dhe kulturën e atij populli ta nënçmojë dhe ta bëjë dominuese kulturën dhe mendimin e vet, vetëm e vetëm se ajo kulturë apo mendim i takon atij, pa marrë parasysh se edhe prej mendimit dhe shkencës që hasë në atë vend mund të mësojë dhe të përfitojë. Me rastin e pushtimit të qendrës kryesore të shkencës dhe kulturës greke nga muslimanët ngjau e

⁶⁶ Stephen F. Masson, *po aty.*

⁶⁷ Majid Fachry, *A History of Islamic philosophy*, Colombia University Press, 1983, f. 1.

kundërta. Pra, muslimanët në vend që t'i nënçmonin grekët dhe shkencën greke, të djegin librat e t'i shkatërrojnë institucionet shkencore të kohës, ata përkundrazi, treguan interes të madh ndaj shkencës dhe literaturës greke në përgjithësi dhe filluan ta studiojnë atë. Shkaku i përvetësimit të shkencës dhe filozofisë greke nga ana e muslimanëve qëndron në natyrën e burimit të cilit muslimanët i besojnë, pra, Kur'anit. Sipas këtij burimi, muslimanët mendimit serioz racional, hulumtimit apo shkençës me një fjalë nuk mund t'i sillen armiqësisht. Çdo mendim serioz nga do që të vijë, kur me të kontakton muslimani, e ka për detyrë që atë ta analizoje dhe ta studiojë. Nëse mendimi është i frytshëm prej tij fiton. Kurse, kur sheh se ai nuk është në pajtim me të vërtetën atëherë me organet më të forta rationale dhe shkencore mundohet t'ia qartësojë josaktësinë e mendimit atij që ai e posedon. Muslimani nuk guxon të vrasë e të presë jomuslimanin apo të sillet keq me shkencën dhe kulturën që nuk është në pajtim me doktrinën islame.

Ai që ia ndalon atij këtë është burimi absolut të cilit ai i beson. Çdo mendim apo shkencë që është kontradiktore me burimin është gabim për muslimanin. Mirëpo nuk duhet harruar faktin se edhe gabimi është objekt studimi për muslimanin. Edhe gabimin muslimani e ka për detyrë ta refuzojë në baza të shëndosha shkencore, e jo vetëm për shkakun se ai vjen nga një kulturë joislame. Gabimi refuzohet për atë se është gabim e jo për atë se vjen nga një kulturë e jo nga tjetra. Mendimi shkencor respektohet për atë se është shkencor dhe i frytshëm e jo për atë se është thënë nga muslimani apo nuk është thënë nga jomuslimani. Muslimani e ka për detyrë që t'i largohet të keqes dhe gabimit, mirëpo ai gjithashtu e ka për detyrë që edhe ta studiojë të keqen dhe gabimin.

Detyra esenciale e besimtarit është që t'i udhëzojë njerëzit. Udhëzimi nuk bëhet me refuzime kategorike pa baza të shëndosha. Njetiun e udhëzon atëherë kur ia lehtëson gabimin e mënyrës së mendimit e jo me të ndaluarit e mendimit që të dalë në shesh vetëm e vetëm se mendimi nuk është në përputhje me mendimin tënd. Kjo është kultura me të cilën sillet muslimani kur kontakton ndonjë mendim, shkencë, kulturë apo sjellje të huaj. Kjo ngjau edhe në kontaktin e parë të botës islame me kulturën dhe shkencën greke. Muslimani ku do që të shkelë e ka përdetyrë që njerëzit e atij vendi t'i udhëzojë me bindje dhe veprat që hasë në atë vend t'i studiojë me vëmendje.

Interesi i madh që patën muslimanët për shkencën në përgjithësi shkaktoi familjarizimin e shpejtë të tyre me shkencën greke. Investimi më i madh i kalifëve gjatë hilafetit të emevitëve si dhe abbasitëve u bë shkas i procesit të përkthimit të veprave shkencore dhe filozofike greke në gjuhën arabe. Kjo shkaktoi që gjuha zyrtare e instituteve shkencore, bashkë me greqishten dhe persishten të jetë edhe arabishtja. Sipas en-Nedimit, nderi më i madh përinicimin e procesit të përkthimit të teksteve të alkimisë, astrologjisë dhe të veprave të medicinës duhet t'i atribuohet princit emevit Halid bin Jezidit (vd. 704).⁶⁸

Përkthimet e veprave filozofike, juridike dhe astronomike, me intensitet të madh, u bënë edhe gjatë sundimit të abbasitëve, sidomos në kohën e kalifit el-Mansur, Harun dhe el-Me'mun. Kalifi el-Me'mun më 830 themeloi të njojurën Bejtu'l-hikme (Shtëpia e Urtësisë),⁶⁹ e cila ishte institut ofisial për përkthim dhe hulumtim. Që ta pasurojë këtë shtëpi me punime shkencore dhe filozofi-

⁶⁸ Shih: Ibnu'n-Nedim, *el-Fibrat*, f. 511, dhe *Tabakatu'l-umem*, (f. 48,60) siç përmendet në Majid Fakhry, *po aty*, f. 5.

⁶⁹ Majid Fakhry, *po aty*, f. 12.

ke el-Me'muni dërgoi emisarë në qendrat kryesore të ko-hës që të mbledhin librat shkencore, të cilat pastaj përk-thehesin në "shtëpinë e dijes" në gjuhën arabe.

Deri në gjysmën e shek. X "papiro" ishte burimi themelor i materialit për shkrim. Përpunimin e letrës muslimanët e mësuan nga kinezët qysh në shek. e VIII në Semerkand. Në gjysmën e shek. VIII në Bagdad kishte fabrikë letre dhe në gjysmën e shek. X përdorimi i letrës u zgjerua aq sa që papiruusi më nuk përdorej si material për shkrim.⁷⁰ Ndërsa në Evropë manifaktura e letrës u bë për herë të parë nga muslimanët në Spanjë më 1150.⁷¹ Si pasojë e një interesit kaq të lartë për shkencën numri i medreseve dhe librave u rrit shumë dhe për një kohë shumë të shkurtër. Librat e Pallatit të fatimijëve në Kajro në shek. X kishte 40 dhoma të mbushura me libra të shkencave të ndryshme. Prej këtyre librave 18 mijë volume u takonin shkencave natyrore, që pastaj librat e këtij lloji, pra shkencave natyrore, u quajtën, në botën islamë, si shkenca të huaja. Gjithashtu, me rëndësi për t'u përmendur është edhe libraria e Shirazit, në shek. X, e cila ishte e rrethuar me liqene dhe kopshte dhe kishte 360 dhoma me literaturë shkencore. Në shek. XIII në Bagdad kishte 30 medrese secila me librarinë e vet të vëçantë. Në Damask në vitin 1500 kishte 150 medrese dhe një numër ekvivalent të librarive.⁷²

Shkenca e astronomisë ishte shumë para në këtë periudhë dhe shumë më e zhvilluar nga ajo në Evropë. Ajo

⁷⁰ Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton, N.Y: Princeton University Press, 1984, f. 62.

⁷¹ Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, Cambridge University Press, 1993, f. 72.

⁷² Për informata më të gjera rreth numrit të shkollave dhe librarive në periudhën prej shek. VIII deri në fund të shek. XIV te muslimanët shih: Johannes Pedersen, *po aty*.

që na tregojnë informatat shkencore është se astronomët islamë në shek. XII dhe XIII punuan intensivisht që ta reformojnë sistemin planetar të Ptolomeut i cili, sikur që dihet, ishte model egocentrik i universit. Mirëpo për fat të keq muslimanët edhe pse patën sukses në këtë pikëpamje nuk arritën që ta përfundojnë dhe ta shpallin oficialisht shpikjen e tyre të madhe. Pra, muslimanët nuk arritën që të ecin kilometrin e fundit që do t'i conte ata drejt revolucionit shkencor. Vlen të përmenden dy shkolla, me rëndësi astronomike, në këtë periudhë. Shkolla e Meragës në Iranin perëndimor, të cilit i takonin dijetarët të famshëm si el-Urdi (vd. 1266), et-Tusi (vd. 1274), Kutbuddin esh-Shirazi (vd. 1311), Ibnu'sh-Shirazi (vd. 1375) etj.⁷³ Shkolla e dytë me rëndësi ishte shkolla andaluziane në të cilën punuan dhe vepruan dijetarë gjithash tu me famë të madhe sikur: Ibën Baxhxhe (vd. 1138), Ibën Tufejl (vd. 1185), Ibën Rushd (vd. 1198) etj.⁷⁴

Observatoriumi astronomik i shkollës së Meragës sponsorizohej nga mongolët. Astronom me famë që i takonte grupit të astronomëve në këtë observator ishte edhe Ibën Shatir. Hapat që u ndërmorën në mendimin astronomik shkaktuan, në fund të shek. XIII dhe fillim të shek. XIV, zhvillimin e një sistemi planetar, i cili matematikisht ishte ekuivalent i sistemit të Kopernikut. Pra ajo që duam ta bëjmë të qartë është fakti se, sipas një numri të konsiderueshëm të shkencëtarëve, modelet planetare të Kopernikut që paraqiten 150 vjet pas kohës së Ibën Shatirit janë dublike të modeleve të konstruktuara nga astronomët e Meragës.⁷⁵ Pra, ngjashmëria në mes

⁷³ Toby E. Huff, *po aty*, f. 57.

⁷⁴ Shih *po aty*.

⁷⁵ Për një analizë më të gjerë të këtyre sistemeve shih: E. S. Kennedy and Victor Roberts, "The Planetary Theory of Ibn El-Shatir", *Isis* 50 (1959):227-35; Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory" *Isis* 57 (1966):

modeleve planetare të shkollës së Meragës, të përsosura nga Ibën Shatri, dhe modeleve kopernikiane është aq e madhe sa që siç deklaron edhe Swerdlow, dikush me të drejtë mund të thotë se “në kuptimin real Koperniku mund të konsiderohet ndjekësi më i madh dhe i përpiktë i shkollës meragjiane”.⁷⁶ Edhe pse se modelet planetare të Ibën Shatirit dhe të atyre të Kopernikut virtualisht janë identike, me diferencime të vogla në disa parametra, duhet cekur edhe atë se nuk ekziston asnjë evidencë dokumentare që lidh Ibën Shatirin me punën e shkollës së Meragës me Kopernikun. Pra nuk posedojmë asnjë evidencë që dokumenton se Koperniku është kopjues i shkollës së Meragës. Për këtë shkak, siç deklaron edhe Tobby E. Huff “është e mundshme që inovacionet dhe modeli kopernikian të jenë të zbuluara nga Koperniku pavarësisht nga astronomët muslimanë”.⁷⁷

Muslimanët gjithashtu patën kontribut të madh edhe në zhvillimin e shkencës së medicinës në Evropë. Mjafton të cekim faktin se pas shekullit XII dhe XIII gjithë shkollat evropiane të medicinës bazë themelore e kishin medicinën greke dhe muslimane sidomos enciklopedinë e medicinës dhe *Kanunin* (Canon) e Ibën Sinasë.⁷⁸ Është i pamohueshëm fakti se prej shekullit VIII deri në fund të shek. XIV shkenca islame ishte më e zhvilluara në botë, edhe atë, në çdo lëmi: astronomi,

365-78; gjithashtu, Saliba, “The Role of Maragha in the Development of Islamic Astronomy: A scientific Revolution Before the Renaissance”, *Rivue du Synthèse* 4, no: 3/4 (1987):361-73. dhe Toby E. Huff, *po aty*, f. 50-60.

⁷⁶ Swerdlow Noel and Otto Neugebauer; “Mathematical Astronomy in Copernicus ‘De revolutionibus’, New York: Springer Verlag, 1984, f. 295. Ripohuar nga Saliba, *po aty*, f. 371.

⁷⁷ Shih: Tobby E. Huff, *po aty*, f. 57.

⁷⁸ Më gjërë për influencën e medicinës muslimane mbi atë evropiane shih: Nancy Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Training in Italian Universities after 1500*, Princeton N.Y., Princeton University Press 1987.

matematikë, kimi, medicinë, optikë etj. Ajo që përfitoi më tepër nga arritjet e muslimanëve në fushën e shkencës ishte Evropa e mesjetës me anë të përkthimeve prej arabishtes.⁷⁹ Evropa nuk duhet ta harrojë të mirën që e pa prej muslimanëve. Shkenca dhe filozofia greke, e cila shkaktoi revolucion në mendimin evropian hyri në Evropë përmes muslimanëve. Ajo që e shpëtoi Evropën nga errësira e mesjetës qe literatura shkencore që arriti në Evropë, të cilën siç e pamë, e mundësuan muslimanët. Hapja e universiteteve, mbajtja e literaturës edhe nëpër këto vende ia ndërruan kahjen e mendimit Evropës. Vetëm respekti i ndonjë mendimi, i cili është detyrë e domosdoshme për muslimanin, detyron një popull që edhe literaturën e huaj ta mësojë, ta studiojë dhe t'ua mësojë të tjerëve. Pra, muslimanët kur përhapnin dijen në vende të ndryshme të rrizuillit tokësor ata kryenin detyrën, i shërbën të vërtetës. Ajo që i bëri ata të përparojnë aq shumë dhe për një kohë jo të gjatë, në fushën e shkencës, nuk qe as dobishmëria praktike e shkencave natyrore e as dobishmëria teorike e filozofisë dhe logjikës, por, dashuria për përparim në dije për shkak të vet rëndësisë dhe madhërisë së dijes si cilësi. Ndërsa ajo që e bën dijen të madhe dhe të vlefshme si cilësi është burimi (kur'anor) i cili për muslimanin është i shenjtë.

⁷⁹ Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge, New York, 1994, f. 14.

IV. Revolucioni kopernikan

Revolucioni i Kopernikut paraqet transformim të madh në konceptacionin e universit dhe vendit të individit në të. Modeli kopernikan i universit, të cilin ai e propozoi më 1514, ishte model heliocentrik.⁸⁰ Në fillim për shkak të frikës që të mos akuzohet, nga kisha dhe kishtarët si heretik, ai e cirkëloj idenë e vet në mënyrë anonime. Ideja themelore e tij qe se dielli është qendër e universit dhe stacionar (i palëvizshëm) ndërsa toka dhe planetët lëvizin rrreth e qark diellit. Kjo ide revolucionare e cila në Evropë filloi të përvetësohet në mënyrë serioze vetëm pasi kaloi afér një shekull prej kohës së deklaratës, mundësoi shpëtimin nga sferat qiellore, dhe me ta, edhe nga ideja e vjetër aristoteliane se universi është natyrisht i kufizuar. Gjithashtu u bë krejtësisht natyrore që të supozohet se “sferat fikse” janë objekte si dielli ynë, por shumë më larg se ai.⁸¹ Në përgjithësi shekulli XVI është koha e zbulimeve astronomike, koha që shkaktoi ndryshime radikale në kuptimin e rregullit dhe të përbërjes së kozmosit. Gjithashtu është më se e njojur se Koperniku, Kepler, Ticho dhe astronomët tjera të kohës ishin dhënë pas metodës së Oberwinit dhe interpretimit realist të universit. Atë që mund ta themi është ajo se Koperni-

⁸⁰ Shih: Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York 1989, f. 5.

⁸¹ Më gjerë shih: *Po aty*.

ku është initiator i një pikëpamjeje apo qëndrimi, i cili më vonë u përkrah nga shumica e figurave të mëdha të revolucionit shkencor. Ajo që inicioi Kopernikun është botëkuptimi se parimet fundamentale në formë të hipotezave apo supozimeve rreth universit doemos fizikisht të jenë të vërteta dhe s'ka mundësi që të jenë ndryshe.⁸² Sistemi i ri heliocentrik i Kopernikut jo vetëm që i thyente principet e filozofisë natyrore aristoteliane, por që është më me rëndësi, i thyente postulatet teologjike kristiane, sipas së cilave, toka është qendra e universit dhe Bibla ishte burimi autoritativ që ashtu deklaronte. Kundërshtimet në mes sistemit të ri botëror dhe mendimeve teologjike, të themeluara në Biblën dhe aristotelizmin ortodoks paraqiste pengesë të madhe për pranimin e gjerë dhe zhvillimin e mëtejmë të sistemit kopernikan. Kështu që konflikti u acarua dhe arriti në maksimum.

Në sistemin kopernikan toka rrrotullohet rreth diellit sikur planetët tjerë. Ajo gjëzon të njëjtat lëvizje të njëtrajtshme dhe cirkulare sikur trupat qielloërë të tjerë, lëvizjet që ishin karakteristika të gjëra e perfekte dhe të pakorruptueshme në skenat e vjetra greke. Koperniku vuri në dukje ngjashmërinë e tokës, trupave qielloërë duke sugruar se ato të gjithë kanë gravitet. Graviteti, sipas tij nuk vepron në hapësirë, ai ekzistonte vetëm në tërësitë e materies, sikur toka dhe trupat qielloërë, duke siguruar përforcimin e tyre dhe duke sjellë ata në formë sferike perfekte. Argumenti i Kopernikut, në këtë pikëpamje, qe qëllimor dhe teleologjik: "Mendoj se gravitacioni nuk është kurrgjë tjetër përveç se dëshirë e madhe natyrore dhënë pjesëve (vendeve) nga providanca hyjnore e bërësit të universit, që ata të mund të themelojnë unitetin

⁸² Edward Grant, "Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962): 197.

dhe tërësinë e tyre duke u kombinuar në formë të sferës. Është e mundshme që kjo dashuri (dëshirë) të ekzistojë edhe në diellin, hënën dhe planetët që ata të munden që, me efikasitetin e kësaj dashurie (apo dëshire) të mbetet në rrumbullakimin e tyre”.⁸³ Gjithashtu, me Kopernikun, doli edhe një komplet tërësisht i ri vlerash. Lëvizësi i parë i Aristotelit në periferinë e universit nuk ishte më me rëndësi. Dielli në qendrën e universit konsiderohej guvernatori i qiejve. Vet Koperniku deklaron se: “...në realitet, dielli ulur në fronin mbretëror i prin familjes së yjeve që e rrethojnë atë...”⁸⁴ dhe “në këtë organizim (rregull) gjemë një harmoni të shkëlqyer të botës, dhe një lidhje konstante harmonike në mes lëvizjes dhe masës së orbitave që nuk mund të gjendej sikur të ishte ndryshe”.⁸⁵

Prej 1588 ekziston edhe një teori tjeter rreth universit e cila ishte teoria geoheliocentrike e Ticho Brahe-ut. Kjo teori u publikua në librin e tij *Concerning Recent Phenomena in the Celestial World* në vitin 1587. sipas modelit të Brahe-ut planetët rrrotullohen rreth diellit dhe dielli rrrotullohet rreth tokës. Pa dyshim kjo teori kishte problemet e veta teknike dhe ishte me defekte serioze.⁸⁶

Koperniku hodhi poshtë doktrinën aristoteliane sipas së cilës, sikur që pamë, jashtë botës nuk ka trup, as vend, as hapësirë të zbrazur, d.m.th., kurrgjë nuk ekziston përtjej botës, sepse Kopernikut i dukej e çuditshme që diçka të jetë e rrethuar me asgjë. Revolucioni kopernikan ishte një hap metafizik që muslimanët, ose nuk deshën ta bëjnë, ose qenë të paguximshëm që ta deklarojnë

⁸³ Stephen F. Masson, *po aty*, f. 133.

⁸⁴ *Po aty*.

⁸⁵ *Po aty*.

⁸⁶ Për informata më të gjera rreth kësaj teorie shih: Victor E. Thoren, *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe*, New York: Cambridge University Press, 1990, kapit. 8.

atë publikisht, sikur që pamë kur bëmë fjalë për shkencën në botën islame. Ata që e ndoqën Kopernikun, Kepleri, Galileo dhe më vonë Njutni, nuk do të kishin arritur atë që e arritën pa ndërrimin, që bëri Koperniku, prej universit egocentrik në atë heliocentrik. Nga pikëpamja sociologjike pyetja me rëndësi që duhet të parashtrohet nuk është ajo se a ishte teoria e Kopernikut e saktë apo gabim, ose a ishte si e tillë e përkrahur fuqishëm apo dobët me fakte observuese dhe logjike, por a kishte institucionale kulturore dhe shkencore, apo ndryshe thënë, vende neutrale në të cilët meritat dhe jomeritat e sistemit të ri do të mundeshin të debatohen pa rreziqe personale për jetën e atyre të cilët e përkrahnin dhe e mbronin atë? Ta fillosh konfliktin e rrezikshëm me autoritetet teologjike të mesjetës do të thoshte ta vësh jetën në rrezik për hir të një ideje. Robert K. Merton deklaron se deri më 1630 statutet oficiale të universiteteve gjobonin të gjithë të diplomuarit dhe mësuesit e arteve dhe të shkencës që nuk ndiqnin Aristotelin apo që vinin në kundërshtim me *Organon*-in.⁸⁷ Mendoj se Nelsoni ka plotësish të drejtë kur thotë se: “sikur, nismëtarët, të mos kishin rrezikuar çdo gjë në luftën e madhe të tyre kundër fiksionalizmit dhe probabilizmit, fizicientët e sodit nuk do të ishin aq të lirë sa janë tani në mbrojtjen e fiksionalizmit dhe probabilizmit”⁸⁸.

Përkrahja publike e teorisë së Kopernikut nga gjermani Johannes Kepler dhe italiani Galileo Galilei praktikisht paraqet fundin e teorive aristoteliane dhe të ptolomeiane. Në realitet vdekja totale e teorisë aristoteliane është më 1609 kur Galileu filloi observimet e veta qillit

⁸⁷ Robert K. Merton, *Science Technology and Society in Seventeenth-Century England*, ribotim, New York, Harper and Row (1938, 1970), f. 43 dhe 27-8, 95-6.

⁸⁸ Benjamin Nelson; “The Early Modern Revolution in Science and Philosophy”, *On the Roads to Modernity*, ed. Toby E. Huff, Tatowa, NY: Rowman and Littlefield, 1981, f. 125-126.

me anën e teleskopit të cilin ai e shpiku.⁸⁹ Kepleri modifikoi teorinë e Kopernikut duke deklaruar se planetët nuk lëvizin në formë cirkulare (rrethit) por në formë të elipsit (rreth i zgjatur), parashikim që ishte në pajtim me observimin. Njutoni, më vonë, e sqaroi atë që deklaroi Kepleri. Njutoni siç mund të kuptohet nga vepra e tij *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* postuloi ligjin e gravitacionit universal, sipas të cilit, çdo trup në univers tërhiqet nga çdo trup tjeter me një forcë që është aq më e fortë se më me masë (madhësi) të jetë trupi dhe sa më afër të jenë trupat në mes vete. Kjo është edhe forca që shkakton rënien e trupave në dhe. Pra, sipas ligjit të Njutonit graviteti shkakton që hëna të lëvizë në formë elliptike rreth tokës dhe shkakton që toka dhe planetët të ndjekin rrugë eliptike rreth diellit. Njutoni gjithashtu kuptoi se, sipas teorisë së gravitetit të tij, yjet duhet të tërheqin njëra-tjetrën kështu që ato nuk mund të qëndrojnë të palëvizshme esencialisht.

Universi heliocentrik kopernikan, tashmë klasik, në esencë është univers me strukturë gjysmëhierarkike. Universi që posedon dy pole të përsosura. Njëri pol është dielli në qendër të universit, tjetri është sfera e yjeve fiksë dhe në mes këtyre dy poleve gjenden planetët. Është me rëndësi të përmendet se edhe meqenëse universi kopernikan është në esencë akoma univers i kufizuar, ekzistojnë interpretues të tillë që Kopernikun e interpretojnë si mbështetës të universit infinit. Shkak për një interpretim të tillë është fakti se Koperniku shtroi pyetjen e mundësisë së një zgjerimi hapësinor indefinitej hapësirës yjore. Doktrina e Kopernikut është interpretuar në këtë mënyrë nga Gianbatista Riccioli, nga Huygens

⁸⁹ Për më gjerë shih: Stephen Hawking, *po aty*, f. 4.

dhe në kohët e fundit nga Mc Calley.⁹⁰ Mirëpo ka edhe të tillë që mendojnë se ky interpretim nuk prezanton mendimin real të Kopernikut. Sipas Kayre-s Koperniku asnjëherë nuk ka deklaruar se bota e dukshme (bota e yjeve fikse) është infinite, por vetëm ka thënë se ajo është e pamatshme (*immensum*).⁹¹ Pra, bota sipas Kopernikut, është aq e madhe sa që ne nuk mund ta njohim madhësinë dhe dimensionin e saj. Edhe pse pjesa përtej botës nuk është pa kurrgjë, sikur te Aristoteli, por hapësirë dhe bile materie, prapë se prapë bota e Kopernikut mbetet botë (univers) e kufizuar me sferën materiale që është sfera e yjeve fikse, sferë që ka qendër të okupuar nga dielli.

Nuk duhet harruar se mendimi njerëzor, qoftë edhe i qenieve më të mëdha, asnjëherë nuk mund të jetë mendim i logjikshëm dhe konsekuent i përkryer, përkundrazi edhe mendimet e gjenive më të mëdhenj janë të përfshirë në mundësinë e të qenit të ndërruar në rrugën e gjatë dhe të rëndë të njohjes së universit. Kështu që derisa universi i Ptolomeut dhe Aristotelit ishte univers egocentrik, Koperniku e shndërrroi atë në univers heliocentrik. Mendoj se ishte mjaft për një njeri ta zhvendosë tabunë dhe ta shndërrojë botën në univers me qendër të okupuar nga dielli e gjithashtu ta bëjë atë të pamatur (*immensum*). Mirëpo edhe ky mendim nuk mbeti përfundimtar. Edhe ky mendim pësoi atë që mund të pësojë çdo mendim njerëzor. Pra procesi i përsosmërisë së botëkuptimit shkencor të universit vazhdoi edhe pas Kopernikut dhe modernistëve siç e pamë, por vazhdon edhe sot dhe do të vazhdojë edhe pas nesh. Mendoj se ky proces do të zgjasë bashkë me njeriun. A do të njihet një konkluzion përfundimtar mbetet vetëm pyetje e hapur.

⁹⁰ Alexandre Kyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, f. 31.

⁹¹ *Po aty*, f. 32.

Piktura bashkëkohore e universit daton prej 1924 kur astronomi amerikan Edwin Hubble demonstroi se galaktika jonë (udha e qumështit) nuk është e vëtmja galaktikë.⁹² Më 1929 i njëjtë shkencëtar, në bazë të observimeve të tij, arriti në përfundimin se kah do që të shikojmë galakstikat e largëta janë duke lëvizur me shpejtësi tutje nesh. Pra janë duke u larguar me shpejtësi prej nesh. Me fjalë të tjera universi zgjerohet.⁹³ Kjo do të thotë se në kohërat e mëparshme objektet kanë qenë më afër njëra-tjetrës. Në realitet kjo teori akuzoi lindjen e idesë se në një kohë afro dhjetë apo njëzet milionë vite më parë, objektet në univers qenë të gjitha në vend të njëjtë dhe dendësia e universit ishte infinite. Pra, universi nuk e posedon formën e vet aktuale prej eternitetit. Ai në një kohë ishte shumë i vogël dhe me dendësi infinite dhe me procesin e plasjes së madhe (Big Bang-ut)⁹⁴ filloi që të zgjerohet dhe të rritet, proces ky që, ende nuk është përfunduar. Deri kur do të vazhdojë ky zgjerim dhe sa do të jetë rritja përfundimtare e universit është problem që ndoshta nuk do ta gjykojnë edhe shumë gjenerata apo ndoshta edhe do të mbetet pyetje e hapur përgjithmonë. Ajo që shkenca bashkëkohore deklaron se dimë sot është se galaksioni ynë është vetëm njëri prej qindra mijëra milionë galaksionesh që mund të shihen me përdorimin e teleskopëve bashkëkohorë dhe çdo njëri prej këtyre galaksioneve përmban në vete nga qindra mijëra milionë yje. Udhë e qumështit ku ne jetojmë është një galaksion, që është përafërsisht, njëqind mijë vite dritë përmes dhe është, me ngadalë, duke u rrrotulluar.

⁹² Hawking, *po aty*, f. 38.

⁹³ *Po aty*, f. 9.

⁹⁴ *Po aty*.

Distanca në mes galaksioneve është në rritje të vazhdueshme.⁹⁵ Edhe meqenëse u bënë disa orvatje që ta refuzojnë teorinë e Big Bang-ut, me zbulimet e shkençtarëve Penzias dhe Wilson më 1965 u deklarua se universi domosdo ka qenë me dendësi më të madhe në të kaluarën. Gjithashtu, artikulli shkencor i përbashkët nga Penrose dhe Hawking më 1970, vërteton se ndodhia e Big Bang-ut është e domosdoshme, me kusht që teoria e përgjithshme e relativitetit të jetë e saktë. Normalisht edhe ky artikull hasi në kundërshtime sidomos nga shkencëtarët rus të cilët për shkak të botëkuptimit të tyre marksist, besonin në determinizmin shkencor.⁹⁶

Në astronominë e Ptolomeut nuk kish nevojë për forca në planin mekanik sepse sferat ishin të lëvizura nga një faktor i jashtëm i ndarë prej tyre, shpirti apo intelejjenca e ndarë. Me fjalë të tjera, kosmologjia antike dhe mesjetare nuk kish karakter mekanik. Astronomia moderne supozoi forca të brendshme në vetë sistemin e universit dhe sistemi, në përgjithësi, kuptohej si balancë e lëvizjeve dhe forcave. Universi këtu na prezantohet si organizëm që punon në mënyrë mekanike dhe ky mekanizëm mund të kuptohej dhe të sqarohej vetëm me gjuhën e matematikës. Struktura e universit i ngjante asaj tub orës. Orë kjo që njëherë është e kurdisur dhe punon vetveti. Puna e kësaj ore është rezultat i rregullit preciz në brendinë e universit. Kozmos ky që definohej si kohëtregues më preciz se çdo orë tjetër. Mirëpo nuk duhet të harrojmë se teoria shkencore e universit, sipas botëkuptimit shkencor bashkëkohor, paraqet model të universit e kuptuar ashtu nga shkencëtari. Pa marrë parasysh se sa herë rezultatet e eksperimenteve të dakordo-

⁹⁵ Po aty, f. 14-42.

⁹⁶ Po aty, f. 54.

hen me ndonjë teori, asnjëherë nuk mund të jemi të sigurt se herën e ardhshme rezultati nuk do ta kundërshojë teorinë. Shkenca nuk mund të gjëzojë kredibilitet më shumë se njeriu. As që shkencëtari është qenie perfekte e as që përfundimi shkencor është përfundim perfekt dhe absolut. S'ka dyshim se e thëna shkencore, si e thënë pas një hulumtimi serioz, do të gjëzojë një kredibilitet më të madh se e thëna joshkencore. Por ky kredibilitet nuk duhet të jetë në gradën e kredibilitetit absolut apo perfekt por vetëm, unë do ta quaja, kredibilitet shkencor, për të dalluar nga kredibiliteti që e gjzon një e thënë joshkencore dhe nga kredibiliteti i një të thëne perfekte. Është me rëndësi fakti se shkencës, në mënyrë të padyshimtë, më tepër i besojnë njerëzit joshkencëtarë se sa shkencëtarët. Në realitet rrallë mund të gjendet shkencëtar që e sheh përfundimin shkencor si absolut apo perfekt qoftë edhe përfundimi i vetë atij. Shkencëtarët janë të vetëdijshëm se “asnjë nuk i beson hipotezës përveç origjinatorit, por secili i beson eksperimentit përveç eksperimentatorit. Shumica e njerëzve janë të gatshëm t'i besojnë diçkaje bazuar në eksperiment, por eksperimentatori i di gjërat e vogla të shumta që mund të kenë rrjedhur (ecur) gabimin gjatë eksperimentit.”⁹⁷ Derisa përm modernistët koha ishte absolute dhe universi si plan që tregues më preciz i saj, me Ajnshtajnin u ndërrua edhe ky botëkuptim. Kështu që sipas teorisë së relativitetit të tij, nuk ka kohë unique dhe absolute, por çdo individ ka matjen e tij personale të kohës e cila varet prej ku ai është dhe si ai lëviz. Sikur që nuk mund të bëjmë fjalë përm ngjarjet në univers jashtë kohës dhe hapësirës ashtu, në relativitetin e përgjithshëm është e pakuptimitë të bë-

⁹⁷ W.B. Beveridge, *The Art of Scientific Investigation*, New York: Vintage Books, 1950, f. 65.

het fjalë për hapësirën dhe kohën jashtë kufijve të universit. Ky kuptim i ri i kohës dhe hapësirës shkaktoi revolucion në botëkuptimin tonë të universit. Pra derisa me modernistët ideja e vjetër e një universi esencial dhe të pandryshueshëm e cila mund të ketë ekzistuar, dhe mund të vazhdojë së ekzistuari përgjithmonë, u zëvendësua me nacionin e universit mekanik, me bashkëkohorët, kjo ide u zgjerua në idenë e universit mekanik që zgjerohet, i cili zgjerim mund të ketë filluar para një kohe të caktuar dhe mund të ketë fund në një kohë të ardhme. Kështu që Roger Penrose dhe Stephen Hawking deklaruan se teoria e relativitetit të Ajnshtajnit bën të mendojmë se universi medoemos të ketë fillim dhe mundësisht edhe fund.⁹⁸

⁹⁸ Hawking, *po aty*, f. 36.

V. Problemi i origjinës së universit

Problemi i origjinës së universit është problem që i ka munduar shkencëtarët në të kaluarën dhe ende i mundon ata me të njëtin intensitet. Ende nuk ka asnje hap pozitiv shkencor në lidhje me këtë problematikë. Derisa Platon, Aristoteli dhe shumica e figurave greke, sikur që pamë në kaptinën e parë, parafytyronin universin në tërësi si të përjetshme, Koperniku, Galileu, Njutni dhe shumica e shkencëtarëve të shekullit XVI dhe XVII ishin tipikë krishterë për sa i përket origjinës së universit. Pra, ata besonin se universi është krijesë e Zotit, i cili e krijoj atë sipas vullnetit të lirë të Tij. Descartes p.sh. deklaron se bota nuk është e përjetshme dhe Zoti krijoj botën në kohë jo për shkak se ai ishte i detyruar të bëjë ashtu, por për shkak se ai deshi të bënte ashtu.⁹⁹ Është me rëndësi të përmendet se shkenca moderne as nuk mundi të shkencërojë qoftë pozitivisht apo negativisht, atë që thanë Platon dhe Aristoteli rrëth origjinës së universit e as nuk mundi të vijë me ndonjë konkluzion shkencor rrëth asaj se kur Zoti, si krijues i universit e kreu punën e vet. Te problemi i origjinës së universit vjen në shprehje mendja që Kanti bëri në mes sferës së fenomeneve dhe të nomenëve (sfera që tejkalon eksperiencën). Sipas Kantit kur merremi me sferën e numenë-

⁹⁹ Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986, f. 185.

ve, konkluzion shkencor në lidhje me ta nuk mund të kemi. Kur diskutojmë natyrën e diçkasë që është përtej eksperiencës (empirikes), edhe për tezën edhe për antitezën, mund të kemi argumente logjike me të njëjtën vlerë. Pjetja se a ka universi fillim në kohë dhe a është i kufizuar në hapësirë, sipas Kantit, i takon sferës së nomeneve. Pjetjet e këtij lloji Kanti i quajti “Anti nomies” apo kontradiksione.¹⁰⁰ Pra, sipas Kantit, edhe për tezën “universi ka fillim në kohë” dhe për antitezën “universi s’ka fillim në kohë, por është i përjetshëm” mund të formulojmë argumente logjike me vlera të njëjta. Por këto argumente janë vetëm argumente logjike të pastra e jo shkencore apo faktike. Duke argumentuar për tezën “universi ka fillim në kohë” Kanti thotë se sikur universi nuk do të kishte fillim atëherë para çdo ngjarje do të kishte një periodë të pafund të kohës dhe këtë ai e konsideronte absurde.¹⁰¹ Argumenti i tij për antitezën “universi s’ka fillim në kohë, por është i përhershëm” është se: nëse universi ka fillim atëherë do të ekzistonte një periodë e pafund e kohës para fillimit të tij dhe pyetja që do lindte prej kësaj ishte se pse universi të fillojë në ndonjë periodë të caktuar të kohës.¹⁰²

Sic shihet në rastin me Kantic edhe për tezën edhe për antitezën vlen i njëjti argument. Që të dy argumentet janë të bazuara në supozimin se koha vazhdon prapa deri në pakufi, pavarësisht nga ajo se a ka ekzistuar universi gjithmonë apo jo. Ajo që vlen, jo vetëm për gjeneratat e Kantit, por për tërë periudhën e zhvillimit shkencor prej Kopernikut e deri në daljen në shesh të teorisë së Big Bang-ut, është fakti se edhe ata që deklaronin se

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, përkth. Norman Kemp Smith, New York, St. Martins Press 1965, f. 396-402.

¹⁰¹ Po aty.

¹⁰² Po aty.

universi ka fillim edhe ata që ishin kundër kësaj deklarate kishin vetëm argumente logjike të pastra, pa fakte shkencore. Pra, për shkencën para Big Bang-ut pyetja e fillimit të universit në kohë i takon metafizikës dhe teologjisë. Ndërsa sipas teorisë së Big Bang-ut koncepti kohë nuk ka kuptim para fillimit të universit, edhe universi i sotshëm edhe koha e kanë fillimin e tyre me Big Bang-un. Pra observacionet e Hubble-it u bënë shkak që problemi i fillimit të universit të futet në fushën e shkencës sepse nëse universi zgjerohet aty mund të ketë arsyé fizike tretë fillimit të zgjerimit. Sipas shkencës bashkëkohore ne dimë vetëm çka ka ndodhur prej Big Bang-ut e këndejej. Pra ngjarjet para Big Bang-ut nuk mund të jenë pjesë e modelit shkencor të universit sepse ne assesi nuk mund të determinojmë shkencërisht çka ka ndodhur para Big Bang-ut.¹⁰³

¹⁰³ Më gjërë lexo: Hawking, *pë aty*, f. 9-55.

Kapitulli III

Akaidi (ilmu'l-kelami)

Termi “ilm-ul kelam” është i përbërë prej dy fjalëve: *ilm* që do të thotë dije apo shkencë dhe *kelam* që do të thotë fjalë. Pra, në përkthim, kjo përbërje do të thotë dija apo shkenca mbi fjalën. Dija apo të diturit si procedurë paraqet orvatjen tonë për ta njojur të vërtetëtën rrëth asaj që mundohemi ta dimë. Njeriu prodhon dije dhe orvatet ta dijë atë që hasë në natyrë. Atë të cilën nuk e hasë, pra atë btë cilën nuk e kontakton, nuk mundet as ta analizojë e as ta dijë. Pra, dija është operacioni i shqisave dhe mendjes mbi të dhënën. Themi të dhënë për atë se gjërat që ne i hasim në natyrë nuk i krijojmë, por i gjejmë aty para nesh, ato ekzistojnë pavarësisht prej nesh. Njeriu mund të analizojë, të hulumtojë dhe në fund të formojë dije rrëth të dhënës apo rrëth gjërave që mund t'i kontaktojë. Pra, njeriu prodhon dije duke operuar (me shqisa dhe mend) mbi objektiven e dhënë. Në rast se njëra prej tyre mungon, atëherë dije nuk mund të prodhojmë, sepse nëse s'është njeriu, s'ka kush të operojë dhe nëse s'është e dhëna, atëherë s'ka mbi cilën të operosh. Në këtë kontekst, kur themi *ilmu'l-kelam*, apo shkenca mbi fjalën, ajo që na bie ndërmend është a mund të kemi një shkencë të tillë? Çfarë shkence është kjo? Dhe për çfarë fjale bëhet fjalë?

Historikisht, në përkthimet arabe të veprave të filozofëve grekë, termi “kelam” prezanton atë çka prezan-

ton “logos-i” në gjuhën greke, që do të thotë fjalë, arsyetim apo argument.¹⁰⁴ Në këto vepra, termi “kelam” është përdorur edhe në kuptim të degëve speciale të shkencës dhe termi “mutekel-lim”, shumësi “mutekel-limun” është përdorur në kuptim të profesionistëve të degëve të ndryshme të dijes. P.sh. termi grek “diskutimet rreth natyrës” është përkthyer si “fjala rreth fizikës” “el-kelam et-tabii”.¹⁰⁵ Termi grek për fizicientët ndonjëherë përkthehet si “zotërues të kelamit fizik” (*as'habu-l-kelam et-tabii*) ose “el-mutekel-limin fi el-tabijjat”.

Termi grek teolog gjithmonë, edhe sot signifikon njeriun apo dijetarin që merret me fenë, pra, me hyjnorën. Termi “teolog” në përkthimet arabe të veprave greke është përkthyer si “mutekel-limët mbi hyjnoret” (*el-mutekel-limun fi'l-ilabijjat*).¹⁰⁶ Nuk duhet harruar se ka dallim shumë të madh në mes mutekel-limit islam dhe teologut grek kur bëhet fjalë për hyjnoren apo botën transcidente në përgjithësi. Te grekët e vjetër ai që fliste për botën transcidente ishte filozofi. Filozofët grek kur mendim jepnin për hyjnoren, pra, kur diskutonin për të, bazoheshin në mendjen e pastër të tyre. Sepse çdo gjë që është hyjnore i takon botës transcidente, pra botës me të cilën nuk mund të kemi kontakt empirik. Ekzistencat që i takojnë kësaj bote nuk i kemi si objekt para nesh dhe si rezultat i kësaj këtu mungon e dhëna mbi të cilën mund të operojmë. Mbasi Zoti si ekzistencë i takon kësaj bote atëherë çdo gjë që filozofët grek flisnin rreth hyjnores (Zotit) mbetej mendim i pastër. Pra, ajo nuk mundet të quhet dije.¹⁰⁷ Rasti është krejtësisht tjetër me mutekel-limin musliman. Sepse mutekel-limi kur bën

¹⁰⁴ Averroes, in *Metaphysica*, ed. M. Bouzges, index D, a, f. 264.

¹⁰⁵ Shih: *po aty*, I, 20, f. 104. I. 16.

¹⁰⁶ *Po aty*, 19, f. 101, I. 11.

¹⁰⁷ Më gjërë për këtë shih: Galip Veliu, *Zoti në metafizikë, shkencë dbe Kur'an*.

fjalë për hyjnoren bazohet në të dhënën empirike në lidhje me të. Pra, në rastin me mutekel-limin edhe faktori njeri (si racio) edhe e dhëna është prezente. Kjo e dhënë mund të kontaktohet empirikisht dhe mund të studiohet. Mutekel-limi kur flet për hyjnoren, si objekt studimi apo operimi, në lidhje me të, e ka fjalën e Zotit, në këtë rast Kur'anin, të cilin mund ta kontaktojë empirikisht dhe si rezultat i kësaj mundet edhe të operon mbi të. Pra, mutekel-limi flet për hyjnoren duke u bazuar në të dhënën empirike dhe objektive në lidhje me të. Filozofi grek flet për Zotin ashtu si ia merr mendja, kurse mutekel-limi musliman flet për hyjnoren sipas asaj që e kupton mendja nga fjala empirike objektive e thënë nga Zoti. Kjo, e dyta te filozofi grek mungon.¹⁰⁸

Në periudhën e hershme të Islamit, e cila është fazë e dominuar nga të quajturit “es-selef”, që literarisht do të thotë “të parët” apo paraardhësit, nuk hasim në komente racionale rrëth ajeteve kur'anore që bëjnë fjalë për botën transcendentë (*gajb*). Kjo periudhë në literaturën islamë quhet koha e vjetër dhe e mirë e Islamit. Termi “es-selef” përfshin sahabët (shokët) e Pejgamberit dhe tabiinët (brezi i dytë i besimtarëve). Mënyra e sjelljes në lidhje me ajetet që kanë të bëjnë me besim në këtë kohë ishte ndjekja e përpiktë e tekstit (*nass*), qoftë ky tekst Kur'an apo hadith, dhe as orvateshin të mendonin përtej tekstit e as shtonin tepër fjalë për sqarim. Sipas Ibën Haldunit, muslimanët e hershëm (selefi) gjatë shpjegimit të pikave të besimit përdornin versete nga Kur'ani dhe transmetimet e sunnetit. Më vonë kur ndryshimet e mendimeve filluan të paraqiten, sa i përket detajeve të besimit, argumenti racional filloi të përdoret si shtojcë e evidencës nga sunneti dhe në këtë mënyrë lindi shkenca

¹⁰⁸ Për ta kuptuar më mirë shih: *Po aty*.

e kelamit.¹⁰⁹ Shtojca e evidencës nga Kur’ani dhe sunneti paraqet shtojcë në kuptim në dije (*episteme*), e jo shtojcë në tekst, dhe kjo është e arsyeshme dhe e domosdoshme, vetëm në këtë mënyrë rritet dija jonë rrëth hyjnores.

Në përgjithësi zhvillimin historik të shkencës së kelamit mund ta ndajmë në tri periudha me rëndësi:

I. Periudha para-mu’tezilite

Ndryshime mendimesh në periudhën para-mu’tezilite, sipas Ibën Haldunit,¹¹⁰ paraqiten rrëth problemit të antropomorfizmit. Kur’ani në të shumtën e rasteve në mënyrë eksplikite Zotin e përshkruan si qenie që nuk i ngjan askujt. Mirëpo, ka disa ajete në Kur'an që i përshkruajnë Zotit cilësi që në shikim të parë mund të kuptohen si antropomorfike. Ibën Halduni thekson tri lloje mendimesh rrëth problemit të antropomorfizmit në periudhën pri-mu’tezilite:

I-Muslimanët e hershëm, të cilët deklaronin se Zoti s’ka asnjë ngjashmëri me njeriun, sepse sipas tyre, ajetet anti-antropomorfike janë shumë më tepër në numër dhe më eksplikite, në kuptim. Për sa i përket ajeteve antropomorfike. Sipas muslimanëve të hershëm, rrëth tyre nuk mund të bëjmë asgjë. Ne duhet të besojmë në ta dhe të mos i interpretojmë. Interpretimin e tyre e di vetëm

¹⁰⁹ Ibën Haldun, *Mukaddimah*, II, f. 10-15; III, f. 36.

¹¹⁰ *Mukaddimah*, II, f. 2-4.

Zoti. Kjo është mënyra se si duhet të veprojmë me ajetet antropomorfike sipas këtij grupei.

II-Grupi i dytë janë ata që shprehën antropomorfizëm të plotë, dhe

III-Grupi i tretë, janë ata që bënë përpjekje t'i harmonizojnë versetet antropomorfike me ato anti-antropomorfike me interpretimin e të parëve. Ky grup i interpreton ajetet antropomorfike duke u bazuar në formulën “trup jo si trupat”, “duar jo si duart”, “fytyrë jo si fytyrat”. Sipas këtyre Zoti në Kur'an nuk përshkruhet si jotrupo, por si diçka që nuk i ngjan askujt. Ky është, sipas tyre, kuptimi primar i *tenzibit*.¹¹¹ Grupi i dytë dhe i tretë janë, sipas Ibën Haldunit, novatorë (*mubtedia*).¹¹²

Ndryshime opinionesh, sipas Shehristanit dhe Ibën Haldunit, në periudhën paramu'tezilite u paraqitën dhe rrëth kuptimit të drejtë të fuqisë së Zotit dhe veprimit të lirë të njeriut. Pra, a mund njeriu që t'i determinojë aksionet e veta, ose çdo aksion njerëzor është i determinuar nga Zoti dhe njeriu doemos të veprojë sikur vepron. Ata që e përbajnë të parën u quajtën indeterministë (*kadirije*), ndërkaq ata që iu përbajtën të dytës u emëruan deterministë (*xhebrijje*).

Në periudhën paramu'tezilite kemi edhe një konflikt tjetër mendimesh, konflikt ky i cili ndodhi në periudhën e fundit të kalifëve. Ky konflikt është konflikti i mirënjohur në mes Aliut dhe Muaviut, i cili u bë shkak për daljen në skenë të grupeve të ndryshme, prej të cilëve më me rëndësi janë:

1. *Shia*- të cilët e përbajtën Aliun dhe mendonin se udhëheqësit në mesin e muslimanëve duhet të janë nga familja e Pejgamberit dhe për këtë shkak sipas tyre, hil-

¹¹¹ Po aty.

¹¹² *Mukaddimah*, I. f. 7.

feti i takonte Aliut dhe pasardhësve të tij. Sipas shias interpretues i drejtë i ligjit të shenjtë mund të jetë vetëm kalifi. Shia, gjithashtu ndahet në grupe të ndryshme prej të cilëve më me rëndësi janë: kisanijje, zejdijje, imamijje, galijje dhe ismailijje.

2. *Harixhitët* apo *havarixh-* sipas harixhitëve besimtar që bën mëkat të madh, politik apo çfarë do lloji tjetër, nuk është besimtar dhe nëse ai që bën mëkat të madh është kalifi, atëherë duhet që t'i merret hilafeti prej dore dhe kalifi të mbytet legjitimisht si jobesimtar. Harixhitët gjithashtu kanë grupe të ndryshme të tyre. Më të njohur ndër ta janë: ezarika, nexhdat, seferijje, thealibe, ibadije etj.

3. *Murxhijje-* sipas murxhitëve gjykimi i atij që bën mëkat të madh i takon Zotit. Këta kundërshtuan havarixhët në gjykimin e mëkatit të madh si jobesimtar, gjithashtu, kundërshtuan shiitët në mendimin e tyre se hilafeti domosdo t'i takojë Aliut dhe pasardhësve të tij. Këta u dakorduan me havarixhët në atë se posti e kalifit i takon çdo muslimani të devotshëm të komunitetit musliman i zgjedhur nga komuniteti për atë punë, pa marrë parasysh a vjen prej familjes kurejshite (familjes së Pejgamberit) apo prej ndonjë familjeje tjetër. Mësasi, sipas murxhies, gjykimi i atij që bën mëkat të madh i takon Zotit, gjykimi i kalifit gjithashtu i takon vetëm Zotit. Edhe murxhiet, sikur dy grupet e para, nuk mbetën kompaktë. Edhe ata u ndanë në grupe të ndryshme prej të cilëve më të rëndësishmit janë: murxhietu'l-havarixh, murxhietu'l-kadirije, murxhietu'l-xhebtije, murxhietu'l- halisa.¹¹³ Shkaku që ne nuk diskutojmë në detaje rrëth këtyre grupeve qëndron në atë se këto grupe lindën si rezultat i konfliktit politik. Problemi esencial i grupeve të lartpërmendura

¹¹³ Për diskutim më të gjerë rrëth këtyre grupeve shih: Muhammed Abdusettar, *el-Medresetn's-selefijje*, Daru'l-ensar, Kajro, 1979, f. 500-519.

ishte problem politik e jo epistemologjik apo kognitiv. Pra, mosmarrëveshjet në periudhën paramu'tezilite në përgjithësi ishin politike, e shumë më pak mosmarrëveshje në dije apo në kuptim.

II. Periudha mu'tezilite

Mu'tezileja si rrymë lindi në gjysmën e parë të shek. VIII, si rezultat i diskutimit rrëth fatit të atij që bën mëkat të madh, në mes Hasan Basriut (vd. 728) dhe nxënësit të tij Vasil b. Ata (vd. 748). Deklarata e Vasilit se ai që bën mëkat të madh nuk bëhet kafir (jobesimtar), por nuk mbetet as musliman, pra mbetet në mes të besimit dhe mosbesimit ishte mendimi i ri dhe shkak që Hasan Basriu të thotë (*kad i'tezele anna Vasil bin Ata*), që do të thotë “Vasil biri i Atas u nda prej nesh.”¹¹⁴ Prej kësaj kohe kjo rrymë u quajt “mu’tezile” apo “separatistët”.

Nga pikëpamja epistemologjike, mu’tezilizmi paraqet lindjen e racionalizmit në islam. Fillimin e interpretimit të tekstit (shpalljes) në baza të logjikës dhe shkencës. Kjo ndarje është ndarje epistemologjike e jo ideore dhe në esencë paraqet fillimin e formimit të dijes rrëth shpalljes, e cila është detyrë e domosdoshme e muslimanit. Mirëpo, si çdo fillim edhe ky drejtum pat vështirësitet e veta. U akuzuan me heretizëm, me separatizëm dhe me akuza të tjera, probleme me të cilat çdo rrymë (mendim) ballafaqohet në lindjen e saj. Me përkthimet intensive të veprave shkencore dhe filozofisë greke në gjuhën arabe, në kohën e abbasitëve, racionalizmi i filluar një shekull më parë, me Vasil b. Ata, u zhvillua më tepër dhe e mori

¹¹⁴ Taftazani, *Kelam İlmî ve İslâm Akaidi* (Şerbu'l-Akaid), përgatiti: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1982, f. 11.

vendin e vet të duhur në epistemologjinë islame. Periudha abbasite paraqet fillimin e daljes në shesh të veprave të ndryshme rrëth problemeve të besimit. Polemika gjore që filloi në fund të periudhës së *bulefa-i rashidinëve* dhe u zhvillua në të njëjtën mënyrë në kohën e emevitëve, në këtë periudhë u shndërrua në polemikë të metodës së të shkruarit. Pra periudha abbasite, është periudha e fillimit të polemikave me vepra.¹¹⁵ Dhe kjo do të thotë fillimi i interpretimit racional i ajeteve që kanë të bëjnë me transcendenten. Dija konsiderohej e domosdoshme përmbrojtjen e akides (besimit) nga sulmet e të tjerëve. Nuk duhet harruar se mbrojtja e akides nga sulmet e armiqve me anë të mendjes dhe logjikës, proces që filloi me mu'tezilen, është detyrë me të cilën detyron vet akaidi islam. Si pasojë e përzierjes së metodologjisë racionale mu'tezilitë me metodën e filozofëve grek lindi ilmu'l-kelami si shkencë. Pra, nga kjo përzierje u formua një degë speciale e shkencës. Mu'tezilitët këtë degë të shkencës e emëruan si "ilmu'l-kelam" (dija mbi fjalën) për atë se problemi kryesor rrëth të cilit diskutohej dhe debatohej ishte fjala e Zotit, ose për atë se mu'tezilitët, në hulumtimet e tyre përdornin metodat e shkencës së logjikës greke. Kelami dhe logjika janë sinonime (*kelam* dhe *mantik* janë terma sinonimë në gjuhën arabe) dhe që të dyja sikur logos-i i greqishtes dhe kelami i gjuhës arabe kanë kuptimin e "fjalës", "të folurit" apo "ligjëratës" dhe kjo shkencë u quajt ilmu'l-kelam, "shkenca mbi fjalën".¹¹⁶ Shehristani potencon atë se në mes metodës së kelamit në periudhën jofilozofike dhe metodës së kelamit në periudhën filozofike është periudha e familjarizimit të mus-

¹¹⁵ Muhammed Abdussettar, *po atj*, f. 520.

¹¹⁶ Shehristani, *Milel*, f. 18, II. 2-6.

limanëve me shkencën dhe filozofinë greke.¹¹⁷ Mirëpo, ai nuk është i qartë se çka nënkupton me të parën. Historia e kelamit me identifikimin e tij me mu'tezilizmin mund të ndahet në kelami mu'tezilit parafilozofik dhe kelami mu'tezilit filozofik. Periudha para filozofike është periudha prej paraqitjes së mu'tezilizmit në gjysmën e parë të shek. VIII dhe zgjat deri në gjysmën e parë të shek. IX me familjarizimin e muslimanëve me shkencën greke.¹¹⁸ Edhe Shehristani edhe Ibën Halduni raportojnë se si disa prej kalifëve e përmbajtën mu'tezilizmin dhe ndihmuan interpretimin racional me investimet e mëdha materiale për hulumtim dhe shkencë. Disa kalifë abbasitë e shpallën medhhebin mu'tezilit si medhheb zyrtar dhe si rezultat i kësaj i shtypën dhe i persekutuan opozitarët e këtij mendimi. Në kohën e këtyre kalifëve të gjithë ata që kundërshtonin mu'tezilizmin dhe përmbanin mendimin e "Kur'anit të jokrijuar" quheshin heretikë. Kalifi Mamun shkoi edhe më larg, ai nxori një edikt më 833 dhe kjo paraqiste një lloj inkvizicioni i quajtur "Mihne", ky edikt dënone të gjithë ata që kundërshtonin medhhebin racionalist. Ediki vazhdoi të ngelë si edikt zyrtarë shtetërorë, deri në vitin e dytë të hilafetit të Mutevekkilit.¹¹⁹

¹¹⁷ *Milel*, f. 33, II, I-II.

¹¹⁸ Më gjërë për këtë shih: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976, f. 20-30.

¹¹⁹ *Po aty*, f. 31.

III. Kelami i ehl-i sunnetit

Fillimi i racionalistit (mu'tezilit) shkaktoi lëvizje edhe te ata të cilët ishin kundër interpretimit racionall, prate ata që e quanin veten ehl-i sunne (tradicionalistët). Tradicionalistët të pakënaqur me interpretimet racionale në fillim refuzuan çdo interpretim racionall. Mirëpo, që të refuzosh diçka duhet të kesh arsyet. Për të arsyetuar refuzimin duhet të kesh sqarime të bindshme, pra racionale. Si rezultat i kësaj tradicionalistët “filluan t'i mbajnë artikujt e besimit në baza intelektuale (*'akliffe'*)”.¹²⁰ Do të thotë tradicionalistët më vonë e vërejtën se interpretimi racionall mund të sulmohet vetëm nëse sqarohet me bindje se racionalistët janë gabim. Si rezultat i kësaj ata filluan që të formojnë metoda për të dëshmuar gabueshmërinë e mu'tezilëve. Këto metoda nuk janë tjeter, sikur që do të shohim më vonë, veçse mënyrë e kundërvënieve, me bindje, interpretimit racionall i cili nuk paraqet kurrgjë tjeter veçse racionalisëm rival. Por ky më ishte racionalisti sunnit apo “kelami sunnit”, si rival i atij mu'tezilit.

Sipas Ibën Haldunit në mes të shek. IX në mesin e tradicionalistëve (ehl-i sunne) gjendeshin tre mendime me rëndësi për sa i përket problemit të antropomorfizmit:

Hanbelitët, të cilët refuzuan antroporfizmin dhe refuzuan të diskutojnë ajetet antropomorfike në Kur'an,

¹²⁰ *Mukaddimah*, III, f. 39; II, f. 7-8.

Hashevijje- një rrymë e tradicioanlistëve të cilët i merrnin ajetet antropomorfike literarisht dhe refuzuan diskutimin e ajeteve antiantropomorfike, dhe

Kul'labitët- të cilët interpretonin ajetet antropomorfike në baza të metodave të kelamit, të cilat metoda i ngjanin analogjisë në *fikb* (jurisprudanca islame). Këto metoda bazoheshin në formulën: “trup si jo trupat”. Prej këtyj grupi të fundit gjysmë shekulli më vonë, lindi kelami esh’arit. Kul'labitët janë grupe që Esh’ariu i përbajti mbas mosmarrëveshjes me mësuesin e tij Xhubbai.¹²¹

Esh’ariu më vonë themeloi sistemin e vet të interpretimit racional me të cilin kishte për qëllim mbrojtjen e doktrinës tradicionaliste (ehl-i sunne) dhe ky kelam u quajt “kelami sunnit”, kurse Esh’ariu prijës i kelamit sunnit (*shejh ebli’s-sunne*).

Esh’ariu lindi në vitin 873. Katër vjet prej jetës së tij i kaloi si mu’tezilit dhe një pjesë të rëndësishme të veprave të tij i shkroi duke qenë në këtë medhheb. Momenti i ndarjes së tij nga ky medhheb dhe bashkangjitjes tradicionaliste, sikur përmendëm, qe mirënjojur në historinë e kelamit si “problemi i tre vëllezërve”. Polemika filloj me pyetjen që Esh’ariu ia parashtroi mësuesit të tij:

ESH’ARIU: Ekzistojnë tre vëllezër, njëri gjatë tërë jetës së tij e dëgjon Zotin, i lutet Atij dhe në fund vdes si musliman i mirë. Tjetri jetën e kalon në gabime dhe vdes si mëkatar; ndërsa i treti vdes duke qenë fëmijë. Çka mendoni rrith tyre?

XHUBBAI: i pari dhurohet me xhennet, i dyti hyn në xhehennem, ndërsa për të tretin, s’ka as dënim, as dhuratë.

¹²¹ Shehristani, *Milel*, II, f. 12-15; Ibën Haldun, *Mukaddimah* III, f. 49; II, f. 11-12.

ESH'ARIU: Nëse i treti i thotë Zotit: pse ma more jetën si fëmijë e nuk më le edhe mua të rritem e të bëj vepra të mira dhe të fitoja xhennetin?

XHUBBAI: Zoti do t'i thoshte atij se “sikur të të kisha dhënë jetë do të rriteshe e nuk do të bëje vepra të mira, përkundrazi kishe për të punuar vepra të këqija dhe për atë se ta desha të mirën ta mora jetën qysh në fëmijëri”.

ESH'ARIU: Nëse i dyti thotë: O Zot! Pse mua nuk ma more jetën si fëmijë e të mos rritesha dhe të mos bëja gabime dhe sot nuk do të shkoja në xhehennem.¹²²

Xhubbai nuk pati përgjigje për këtë të fundit dhe kjo qe shkak që Esh'ariu u nda nga mu'tezilitët. Pas kësaj ai iu bashkëngjit tradicionalistëve dhe filloi që me metodat e veta të argumentonte se rruga mu'tezilite është e gabuar.¹²³ Ndërsa gabimi i një metode rationale, siç e përmendëm, mund të tregohet vetëm me një metodë rationale rivale. Për këtë shkak metodën e Esh'ariut dhe të sunnitëve pas tij e quajtëm racionalizmi sunnit, apo sistemi i kelamit sunnit.

Sipas Ibën Haldunit, Esh'ariu pas kthimit të tij në ehl-i sunnet (selef) ndoqi pikëpamjet e Abdullah b. Said b. Kul'labit, Ebu'l-Abbas el-Kalanisit dhe Harith b. Esed el-Muhasibiut.¹²⁴

Metoda kelamiste e Esh'ariut më vonë u përkthye dhe u zhvillua nga Bakil-lani (vd. 1013). Bakil-lani, sipas Ibën Haldunit, është nxënës i Esh'ariut dhe person që u mundua ta themelojë kelamin esh'arit në argumente shkencore dhe intelektuale.¹²⁵ Person tjetër me rëndësi në zhvillimin dhe përkryerjen e kelamit esh'arit, sipas Ibën Haldunit është Gazaliu (vd. 1111). Me Gazaliun fi-

¹²² Taftazani, *po aty*, f. 99.

¹²³ *Po aty*; shih gjithashtu: Shehristani, *el-Miqd ve'n-nibal*, f. 20, II, f. 5-6.

¹²⁴ *Mukaddimah*, III, f. 49; II, f. 13-14.

¹²⁵ *Mukaddimah*, III, f. 40; II, f. 4-7.

llon filozofimi i kelamit esh'arit. Në historinë e shkencës së kelamit, mutekel-limët para Gazaliut quhen “*kudema'* apo *mutekaddimun*” (të parët). Gazaliu është ai që themeloi metodën e të vonëve apo *muteabbirun*.¹²⁶ Metoda e të vonëve (*muteabbirun*) karakterizohet me refuzimin e filozofëve kur opinionet e tyre janë në mospajtim me pikat (themelet) e besimit. Aplikimin e qartë të kësaj metode e gjejmë te Gazaliu në veprën e tij *Tebafut'l-felasife*.

¹²⁶ Më gjërë shih: *pō aty*, f. 41; II. f. 12.

Kapitulli IV

Çështja e Kur'anit

Diskutimet rreth Kur'anit si fjalë e krijuar ose jo

Diskutimet rationale rreth atributave hyjnore në përgjithësi dhe atributit të të folurit hyjnor në veçanti hapi rrugët për diskutimet rreth natyrës së Kur'anit si fjalë e Zotit. Derisa racionalistët zhvilluan doktrinën e tyre se Kur'ani është fjala e Zotit e krijuar, tradicionalistët, të pakënaqur me aplikimin e termit “e krijuar” për fjalën e Zotit, zhvilluan doktrinën e tyre të Kur'anit jo të krijuar apo i përjetshëm.

I. Origjina e doktrinës së Kur'anit jo të krijuar

Në mesin e muslimanëve dominon besimi në ekzistençën e Kur'anit para shpalljes, madje edhe para krijimit të universit. Shkaku i një besimi të tillë qëndron në atë se vetë Kur'ani flet për ekzistencën e tij para se t'i shpallet Muhammedit (a.s.). Kështu që Kur'ani e përshkruan veten si:

I- “Kur'an i nderuar në librin e fshehtë (*meknun*)”,¹²⁷

II- “Kur'an i lavdishëm në tabelën e mbrojtur (*mahfudh*)”,¹²⁸

III- “Libër arabisht...në nënën e librit (*ummu'l-kitab*)”,¹²⁹

E gjithë kjo natyrisht ka domethënien me rëndësi dhe të përbashkët se Kur'ani para shpalljes së tij ekzistonte në një lloj Kur'ani qellor, transcendent për ne, i quajtur në Kur'anin empirik dhe objektiv si: “Libri i Fshehtë”, “Tabela e Mbrojtur” apo “Nëna e Librit”.

Mund të supozojmë se mësimi origjinal i Kur'anit para ekzistencës së tij dhe si rrjedhë e kësaj besimi origjinal musliman bazuar në këtë mësim, është ajo se Kur'ani paraekzistues është krijuar para krijimit të universit. Në Kur'an asnjë kontradiktë direkte në lidhje me këtë nuk ka. Mbijetesa e besimit origjinal musliman në Kur'anin paraekzistues të krijuar, thuhet se, bazohet në hadithin e transmetuar nga i Dërguari se: “Tabela e Mbrojtur u krijuar nga Zoti para krijimit të universit”.¹³⁰

Historia e doktrinës së Kur'anit jo të krijuar mund të ndahet në dy fazë: Ajo filloi si besim i thjeshtë në Kur'anin paraekzistues të përfytyruar apo të paramenduar si i krijuar dhe besimi në jokrijueshmërinë e tij, i cili lindi me lindjen e besimit në atribute të vërteta të bashkëpërfjetshme me Zotin. Pra, fjala e Zotit në kuptim të Kur'anit paraekzistues filloi të interpretohet si njëra prej këtyre atributeve të vërteta të bashkëpërfjetshme me Zotin.

¹²⁷ Kur'ani (56:76-77).

¹²⁸ Kur'ani (85:22).

¹²⁹ Kur'ani (43:3, 4).

¹³⁰ Bagdadi, el-Kahir ibën Dahir, *el-Fark bejne'l-firak*, ed. M. Bedr, Kairo, 1910, f. 127.

Ky interpretim shkaktoi lindjen e dy problemeve me karakter transcendent në lidhje me Kur'anin ekzistues empiriko-objektiv:

problemi i parë i përket relacionit të fjalës jo të krijuar të Zotit, në kuptim të Kur'anit jo të krijuar, paraekzistues, me tabelën e mbrojtur dhe ekuivalente të tij, libri i fshehur dhe nëna e librit,

problemi i dytë i përket relacionit të fjalës jo të krijuar të Zotit në kuptim të Kur'anit para ekzistues me Kur'anin e shpallur empiriko-objektiv. Prej kësaj rrjedh se Kur'ani aktual para shpalljes së tij ka dy fazë të ekzistencës. Faza e parë është ekzistenca e tij si atribut i përjetshëm i Zotit (në Zotin). E dyta është ekzistenca e tij me krijimin e tabelës së mbrojtur para krijimit të universit, si libër në tabelën e mbrojtur.

Për sa i përket ekzistencës së Kur'anit prej përtejshmërisë pa fillim deri në mbarim si atribut i Zotit aty nuk ka dilemë, sepse, Zoti është i përjetshëm pa fillim e pa mbarim me çdo gjë që poseton. Përkundrazi, në rast se themi se diçka ekziston përkohësisht në Zotin atëherë ajo do të jetë kontradiktore me natyrën e Zotit.¹³¹ Gjithashtu faza e dytë pra, ekzistenca e Kur'anit në tabelën e mbrojtur me krijimin e kësaj tabele, si libër në tabelën e mbrojtur edhe aty mendoj se nuk mund të dyshojmë sepse për të flet Kur'ani. Përgjigje me vlerë shkencore bashkëkohore në lidhje me këtë gjejmë te Esh'ari i cili thotë: “Nëse dikush thotë: Thuaj a beson se fjala e Zotit është në tabelën e mbrojtur?, përgjigja është: Ajo është çka ne besojmë, sepse Zoti ka thënë: *Ai është Kur'ani madhështor* në tabelën e mbrojtur.”¹³² Mirëpo, natyra e kësaj tabele të mbrojtur mbetet transcidente për ne sepse in-

¹³¹ Më gjerë për këtë shih: Galip Veliu, *po aty*.

¹³² Esh'ari, *el-Ibane an usuli'd-diajne*, Kajro, shtypur nga Munirije, f. 41.

formata më të gjera në lidhje me këtë tabelë, pra, si është? Ku është? Çfarë forme ka? Prej çfarë materiali është i përbërë?, në Kur'anin empiriko-objektiv, të shpallur të Dërguarit nuk kemi. Gjithashtu evidencë eksplikite rrëth asaj se si u realizua transicioni i Kur'anit prej një faze (apo forme) në tjetrën, në Kur'anin empiriko-objektiv nuk kemi. Pasi për këtë proces Kur'ani nuk bën fjalë, atëherë mendoj se, transicioni nuk mund të sqarohet as si efekt i një prodhimi apo i lindjes e as si efekt i një akti të krijimit. Realizimi i transacionit, unë imagjinoj, mund të sqarohet me një akt me anën e të cilit fjalë (Kur'ani) nuk do të ishte ndërprerë, që të jetë një atribut jo i krijuar i Zotit.

Në lidhje me këtë diskutim në vijim do të përmendim disa nga mendimet e dijetarëve të famshëm dhe konceptet e tyre për këtë problematikë.

1. Ibën Kul'labi

Mendimi i Ibën Kul'lab-it, sikur raporton Esh'ariu,¹³³ mund të ndahet në dy pjesë: në pjesën e parë ai konceptohet rrëth fjalës së Zotit, si atribut i Zotit. Në këtë kontekst ai shpreh se “fala e Zotit është një atribut i Zotit dhe Zoti dhe fala e tij janë të bahskëpërjetshme”.

¹³⁴ Gjithashtu fala e Zotit (Kur'ani) si atribut i Zotit, si pas Ibn Kul'habit”... nuk është e përbërë prej pjesëve, është e pandryshueshmë. Ajo është vetëm një gjë.”¹³⁵

Në pjesën e dytë Kul'lab-i merret me fjalën (Kur'anin) e post-shpallur. Pra, me Kur'anin aktual i përbërë

¹³³ Esh'ari, *Makalatu'l-Islamijjin*, I, Stamboll 1928, f. 58.

¹³⁴ Po aty.

¹³⁵ Po aty.

prej germave dhe shprehjeve konkrete që mund të lexohen, i cili si libër ekziston objektivisht dhe empirikisht në mesin tonë. Dallimi në mes Kur'anit si fjalë e Zotit dhe Kur'anit si libër empiriko-objektiv, sipas Ibën Kul'lab-it, qëndron në atë se, ...ekspressionet (*ibarat*) e përdorura si zëvendësim për fjalën e Zotit përbajnjë llojshmëri dhe ndryshueshmëri, ndërsa fjala e Zotit nuk përban as llojshmëri e as ndryshueshmëri. Sa për ilustrim mund marrim shembullin e të përmendurit Zotin (*dhikér*) i cili në Kur'an është shprehur me terma të llojullojshëm dhe të ndryshëm, ndërsa ai që përmendet (Zoti), nuk është subjekt as për llojshmëri as për ndryshueshmëri,¹³⁶ Gjithashtu ai deklaronte se “ajo që lexohet (që është impresion i fjalës së Zotit), njëloj sikur që të përmendurit Zotin (*dhikér*) është ndryshe nga Zoti. Sepse, Ai që është përmendur në këtë rast, pra Zoti, është pa fillim dhe pa mbarim, ndërsa të përmendurit (*dhikri*) është i origjinuar. Sa i përket gjësë së lexuar (që është e Zotit, d.m.th. fjala e Zotit), Zoti e flet atë përherë, ndërsa leximi (që ne e bëjmë) ka origjinë dhe është i krijuar dhe ai është një fitim (*kesb*) nga ana e njeriut”.¹³⁷ Sikur shihet, sipas Ibën Kul'lab-it, ka dallim në mes asaj që lexohet dhe leximit. Fjala jo e krijuar e Zotit është përshkruar, nga Ai si “gjë e gjallë e lexuar” (*el-makru'*) dhe ajo është e përjetshme dhe ndryshon nga leximi (*el-kiraeb*) i cili është i origjinuar dhe krijuar dhe është një fitim (*kesb*) nga ana e njeriut. Ky botëkuptim i Ibën Kul'lab-it në esencë reflekton teorinë e mirënjohur në teologjinë islame, sipas së cilës, të gjitha mëkatet njerëzore janë të krijuara nga Zoti kurse e fituara (*kesb*) nga njeriu.¹³⁸ Përpjekjet e flakta të

¹³⁶ *Po aty*, f. 590.

¹³⁷ *Po aty*, f. 601-602.

¹³⁸ *Po aty*, f. 673.

Ibën Kul'labit që ta mbrojë ortodoksizmin islam mund të vërehen edhe në teorinë e tij të atributeve hyjnore në përgjithësi. Atributet e Zotit, sipas Ibën Kul'labit, nuk janë as Zoti, as diçka tjeter. Këtë në mënyrë të qartë mund ta shohim në pëershkrimin e tij të atributit të të folurit të Zotit, pra fjalës së Zotit, në kuptim të Kur'anit. Në këtë kontekst ai deklaron se: “Është gabim të thuhet se fjalë e Zotit është Zoti apo pjesë e Zotit (*ba'dubu*) ose diçka tjeter.” Mendoj se me këtë deklaratë Ibën Kul'labi do të sqarojë se ajo (fjalë e Zotit) nuk është pjesë që është ndarë nga Zoti dhe transferuar prej Tij në diçka tjeter. Këto shprehje sikur do të shohim, qenë të përdorrura nga esh'aritet që mbetën ndjekësit e Ibën Kul'labit, në mbrojtjen e teorisë së tyre të mohimit të inlibracionit.

2. Ibën Hanbeli

Figura më e shquar që në mënyrë të flaktë u orvat të mbrojë botëkuptimin ortodoks islam për sa i përket fjalës së Zotit është Imam Ibën Hanbeli. Në kontrast me mendimin e Kul'lab-it te Ibën Hanbeli gjejmë një shkallë më tepër të racionalismit. Do t'i cekim tre raporte me rëndësi në këtë kontekst:

Raporti i parë është nga Ibën Hazmi i cili thotë se sipas Ibën Hanbelit ”fjalë e Zotit është dija e përjetshme e tij dhe kështu ajo është e pakrijuar.”¹³⁹

Raporti i dytë është deklarata e Shehristanit, sipas së cilës: “Muslimanët e hershëm (*selef*) dhe hanbelitët thonë: marrëveshja është arritur se ç'është në mes kopertinave të librit

¹³⁹ Ibën Hazm, *el-Fasl fi'l-nikel ve'l-ebva' ve'n-nibal*, III, Egjipt 1321, f. 5.

është fjala e Zotit dhe çka ne dëgjojmë, shkruajmë dhe lexojmë është pikërisht fjala e Zotit. Këtu duhet kuptuar se edhe fjalët individuale (*kelimat*) edhe germat (*buruf*) janë pikërisht fjala e Zotit. Mirëpo, derisa është në marrëveshje se fjala e Zotit është jo e krijuar, rrjedh se fjalët (individuale) dhe germat janë të përjetshme dhe jo të krijuara.”¹⁴⁰

Raporti i tretë vjen gjithashtu nga Shehristani, shkurt pas asaj që cekëm më lart, dhe iu është atribuuar muslimanëve të hershëm të njëjtë, si në të dytën, si vijon: “Askush nuk duhet të supozojë se ne deklarojmë përjetshmërinë e germave dhe tingujve që janë në gjuhët tona.”¹⁴¹ Edhe pse këtu Shehristani nuk i përsërit fjalët “dhe hanbelitët”, sikur në citatin e mëposhtëm, teksti në përgjithësi na mundëson që me plotë të drejtë të supozojmë se mendimi i shprehur u takon edhe hanbelitëve.

Raportet e cekura na bëjnë të qartë se doktrina e Kur'anit jo të krijuar e Ibën Hanbelit përmban tre veçori karakteristike:

E para- Deklarata e tij, në raportin e parë, se “fjala e Zotit është … e përjetshme … dhe jo e krijuar” dhe në kontrast me raportin e tretë ai thotë se “askush nuk duhet të supozojë se ne shprehim përjetshmërinë e germa-ve dhe tingujve që janë në gjuhët tona.” Prej kësaj nën-kuptojmë se Ibën Hanbeli bën dallim, siç vepron edhe Ibën Kul’labi, në mes një Kur’ani paraekzistues jo të krijuar, i cili është fjalë e Zotit, dhe një Kur’ani të krijuar që vjen në ekzistencë kudo dhe kurdo që ndonjë e lexon atë, e dëgjon atë, e memorizon ose e shkruan atë.

E dyta- Me mohimin e përjetshmërisë së Kur'anit që vjen në ekzistencë kurdo që ndonjë e lexon, e dëgjon, e memorizon ose e shkruan atë, e cila nënkuftohet prej dek-

¹⁴⁰ Shehristani, *Nibaje*, f. 313.

¹⁴¹ *Po aty*, f. 314.

laratës së tij në raportin e dytë se “çka është mes koper-tinave është fjala e Zotit dhe çka ne dëgjojmë, lexojmë dhe shkruajmë është pikërisht fjala e Zotit”, ai ka për qëllim ta bëjë të qartë se në çdo Kur'an të krijuar, të prodhuar me lexim-dëgjim, memorizim ose shkrim, është shënuar fjala jo e krijuar e Zotit. Pra, çdo Kur'an i krijuar përbëhet prej dy natyrave: një natyrë e krijuar dhe një natyrë jo e krijuar. Kjo do të thotë se Imam Hanbeli në mënyrë direkte dhe të qartë pohon inlibracionin gjë që nuk është rast me Ibën Kul'labin, i cili e mohon atë, siç e vërejtëm.

E treta- Në pjesën e dytë të rapportit të dytë, e cila është si konsekuençë e pohimit të inlibracionit në pjesën e parë të të njëjtë raport, kur ai deklaron se “fjalët (individuale) dhe germat janë pikërisht fjala e Zotit” dhe janë “të përjetshme dhe jo të krijuara”, ai dëshiron të pohojë se diferencimi i fjalëve dhe germave është prezent në fjalën jo të krijuar të Zotit. Kështu që këtu pohohet një inlibracion i një fiale dhe germe individuale jo të krijuar në çdo fjalë dhe germë individuale të krijuar. Dhe kjo është në kundërshtim direkt me Ibën Kul'labin, i cili sikur e përmendëm, deklaron se “fala jo e krijuar” është unike dhe e pandarë dhe se të gjitha ndryshimet ndodhin në Kur'anin e lexuar.

Pra, sipas Ibën Hanbelit, çdo Kur'an i lexuar, i dëgjuar, i memorizuar apo i shkruar ka natyrë të dyfishtë: a) i krijuar dhe b) jo i krijuar. Mirëpo, Ibën Hanbeli përherë i ikte përdorimit të termit “i krijuar” për Kur'anin. Ajo që e bënte atë që të sillet në këtë mënyrë është fakti se muslimanët e hershëm para tij nuk kishin përdorë një term të tillë në lidhje me Kur'anin. Siç e deklaron edhe Ibën Halduni “Ndërgjegjja e tij e ndalonte Imam Ahmedin nga aplikimi i termit ‘i krijuar’ në çfarë do forme të Kur'anit, sepse ai nuk kishte dëgjuar nga muslimanët e hershëm, para kohës së tij, diçka në lidhje me atë se kop-

jet e shkruara të Kur'anit kanë ekzistuar përherë më parë, apo leximi (i Kur'anit) që bëhet me gjuhët njerëzore, ka qenë në ekzistencë të përjetshme pa fillim.”¹⁴²

Botëkuptimi i Ibën Kul'labit dhe i Ibën Hanbelit i doktrinës së Kur'anit jo të krijuar janë dy botëkuptime esenciale dhe dominante të besimit të muslimanëve tradicionalistë (selefitë) të gjysmës së shek. IX në jokrijueshmërinë e fjalës hyjnore. I vetmi ndryshim mes tyre ishte fakti se njëri (Ibën Kul'labi) e mohonte inlibracionin, ndërsa tjetri (Ahmed) e afirmonte atë.

3. Esh'ariu

Ruga që muslimanët tradisionalish ndoqën rrith problemit të jokrijueshmërisë së Kur'anit, pas dy mendtarëve të lartpërmendur, sikur do të bëhet e qartë më vonë, ishte të ndjekurit e rrugës së njërit prej tyre, pra ata ndoqën ose Ibën Kul'labin ose Imam Hanbelin, rrith pyetjes së jokrijueshmërisë.

Reprezentator i koncepcionit hanbelit të Kur'anit jo të krijuar është Esh'ariu në veprën e tij *Ibane*. Në këtë vepër ai gjithashtu deklaron se në pikat e besimit, në përgjithësi, është ndjekës i Imam Ahmed Ibën Hanbelit.¹⁴³ Esh'ariu e përdor ajetin “*Kul leu kane'l babru midaden...*”¹⁴⁴ (“*Thuaj: Sikur deti të ishte bojë / për të shkruar/*”) si vërtetim për jokrijueshmërinë e fjalës së Zotit duke aluduar në atë se fjalë jo e krijuar është e përbërë prej fjalë-

¹⁴² Ibn Haldun, *Mukaddimah*, vell. III, f. 50.

¹⁴³ Esh'ari, *Ibane*, f. 8.

¹⁴⁴ Kur'ani (18:109).

ve.¹⁴⁵ Sikur Ibën Hanbeli, ashtu edhe Esh'ariu beson se Kur'ani i shkruar, i memorizuar, i lexuar apo i dëgjuar, është i krijuar dhe në të fjala jo e krijuar e Zotit është inlibruar. Në këtë kontekst ai thotë: "Kur'ani (i përdorur nga ai në kuptim të fjalës së krijuar të Zotit) është në të vërtetë i shkruar në librat tona, në të vërtetë i mbrojtur në zemrat tona, në të vërtetë i dëgjuar nga ne."¹⁴⁶ Pra, siç shihet, Esh'ariu sikur Ibën Hanbeli nuk lejon aplikimin e termit "i krijuar" për Kur'anin e recituar, dëgjuar, memorizuar ose të shkruar, edhe meqenëse Kur'ani, edhe sipas tij ka dy lloj natyrash, një natyrë të qenët i krijuar dhe një natyrë jo të krijuar. Arsyetimi i Esh'ariut në këtë kontekst është deklarata e tij se, nuk mundet të thuhet, një pjesë e Kur'anit është e krijuar, sepse Kur'ani si komplet është i pa krijuar."¹⁴⁷

Prej gjithë asaj që u tha deri tash nënkuptohej se Esh'ariu është ndjekës i Ibën Hanbelit për sa i përket problemit të jokrijueshmërisë së Kur'anit. Mirëpo, ekzistojnë edhe raporte të tillë të cilat tregojnë se Esh'ariu dhe esh'aritet janë kul'labitë në botëkuptimin e tyre të problemit të jokrijueshmërisë së Kur'anit.

4. Esh'ariu kul'labit

Sipas raportit të Ibën Hazmit, esh'aritet iu përmbytë asaj se "fjala e Zotit është një atribut i esencës (së Tij) së përjetshme, e pa krijuar... dhe Zoti ka vetëm një

¹⁴⁵ Esh'ari, *Ibane*, f. 25,41.

¹⁴⁶ Esh'ari, *Ibane*, vëll. II, f. 9-11.

¹⁴⁷ *Po aty*, vëll. I, f. 18.

fjalë.”¹⁴⁸ Gjithashtu sipas esh’aritëve duke u bazuar në variantin e Ibën Hazmit “Xhibrili solli poshtë fjalën e Zotit në zemrën e Muhammedit, ai i solli poshtë atij diçka tjetër, dhe kjo është një shprehje (*ibar*) e përdorur si zëvendësim për fjalën e Zotit. Nga ajo që ne lexojmë në kopjet e Kur’anit dhe që është e shkruar aty (në Kur’an) asgjë nuk është e Zotit. Fjala e Zotit nuk ndahet (*la ju-zajil*) nga Krijuesi, as nuk gjendet në diçka tjetër, as që gjendet në vende të ndryshme, as nuk transferohet (*la juntakal*), as nuk përbëhet prej fjalëve të kombinuara.”¹⁴⁹

Prej kësaj nënkuptohet se esh’aritët sipas versionit të Ibën Hazmit u dakorduan me Ibën Kul’labin në mohimin e inlibracionit të fjalës jo të krijuar të Zotit në Kur’anin e lexuar apo të shkruar, por ata nuk ranë dakord me të rreth origjinës së “shprehjeve”. Sipas Ibën Kul’labit, duke u bazuar në raportin nga ai në *Makalat*, shprehjet janë të krijuara me leximin e Kur’anit të shpallur. Kurse, sipas esh’aritëve, ato (shprehjet) erdhën në ekzistencë me Kur’anin qiellor para shpalljes së tij. A është kjo diferençë ndarje me vetëdije nga mendimi i Ibën Kul’labit apo është bazuar në ndonjë version tjetër të mendimit të Ibën Kul’labit mbetet si çështje që kërkon hulumtim.

Mendim të ngjashëm me atë të Ibnë Kul’labit, të Esh’ariut dhe esh’aritëve kul’labitë në përgjithësi, për sa i përket problemit se a është Kur’ani i lexuar apo i shkruar fjalë e Zotit apo shprehje (*ibar*) që zëvendëson fjalën e Zotit, gjemë edhe në versionin e Shehristanit. Në *Nihaje-n* e tij Shehristani thotë për Esh’ariun se ai “futi diçka të re (*ebdea*) me deklarimin e origjinës së germave” dhe “çka ne lexojmë nuk është fjala e Zotit realisht, por

¹⁴⁸ Ibën Hazm, *Fisal*, vëll. III, f. 5.

¹⁴⁹ *Po aty*, f. 6.

vetëm metaforikisht.”¹⁵⁰ Ky mendim është në esencë i Ibën Kul’labit, sikur pamë edhe meqenëse Shehristani deklaron se është një inovacion nga Esh’ariu. Gjithashtu në *Milel-in* e tij, nën titullin gjeneral “fjalët e Zotit” Shehristani cek fjalët e Esh’ariut “...ekspressionet (*el-ibarat*) dhe fjalët (*el-elfadh*) që i janë zbritur të dërguarve me anë të gjuhës së melekut janë shenja apo indikacione (*delalat*) të fjalës së përjetshme (*el-kelam*). Shenja (treguesi) është e krijuar dhe origjinuar, ajo që është treguar është pa fillim dhe e përjetshme. Ndryshimi në mes leximit dhe të asaj që është lexuar është sikur ndryshimi në mes të përmendurit Zotin (*dbikr*) dhe Zotit, i cili është përmendur (*el-medbkur*), të përmendurit është origjinuar ndërsa ai që është përmendur është i përjetshëm.”¹⁵¹ Në të njëjtën vepër të Shehristanit gjemë se sipas Esh’ariut “çka është në duart tonë nuk është në të vërtetë fjala e Zotit.”¹⁵² Pra, sikur që shihet Esh’ariu dhe esh’aritet, sipas versioneve të Ibën Hazmit dhe Shehristanit dakordohen me Ibën Kul’labin për sa i përket origjinës së germave dhe eksprezionaleve siç e pamë.

¹⁵⁰ Shehristani, *Nibaje*, f. 313

¹⁵¹ *Po aty.*

¹⁵² *Po aty*, f. 78.

II. Doktrina e Kur'anit të krijuar

Ata të cilët e mohuan realitetin e atributeve hyjnore, pra rationalistët, gjitha termat e atribuara Zotit në Kur'an i interpretuan si emra të thjeshtë. Rationalistët gjithashtu përbajtën dhe mbajtën doktrinën e Kur'anit paraekzistues të krijuar. Opozicionin e tyre ndaj një Kur'ani të përgjithshëm, jo të krijuar, si dhe ndaj realitetit të atributeve të përjetshme, mu'tezilitët (rationalistët) e argumentonin duke u bazuar në atë se një botëkuptim i tillë është kontradiktor ndaj koncepcionit të unitetit të Zotit. Kështu që kalifi el-Me'mun në letrën e tij guvernatoret të Bagdadit i thotë se: "Ai që nuk pohon se Kur'ani është i krijuar, nuk i beson unitetit të Zotit."¹⁵³

1. Kur'ani si Kur'an paraekzistues qellor-i krijuar

Ebu'l-Hudhejli dallon në mes fjalës krijuese "bëhu" (*kum*) dhe fjalës në kuptim të Kur'anit. Ai gjithashtu deklaron derisa fjala krijuese "bëhu" nga Zoti në vend (*mabali*).¹⁵⁴ Ky përshkrim i Kur'anit si fjalë e Zotit që u krijuua në një vend (*mabali*) është një karakterizim i koncep-

¹⁵³ Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbel and the Mibnā*, f. 69.

¹⁵⁴ Shih, *Mīlēl*, f. 35.

cionit mu'tezilit (racionalist) të Kur'anit. Shehristani, i cili e përshkruan Esh'ariun si deklarues se Zoti është folës (*mutekel-lim*) në kuptim të një fjale jo të krijuar që është si atribut i Zotit,¹⁵⁵ i përshkruan mu'tezilitët si deklarues se "Zoti është folës me fjalë që ai krijoj në vend (*mabal-l*),¹⁵⁶ por nuk e sqaron çka është objekti në të cilin Zoti e krijoj fjalën e vet. Duke folur për mu'tezilitët në përgjithësi Ibën Hazmi raporton se "ata (mu'tezilitët) thanë se fjala e Zotit është një atribut i një aktiviteti të krijuar dhe thonë se Zoti i foli Musait me fjalë të cilën ai e krijoj në kaçubë."¹⁵⁷ Esh'ariu, gjithashtu raporton se Xha'fer ibën Harb-i dhe shumica e mu'tezilitëve të Bagdadit mendonin se "fjala e Zotit është një rastësi (aksident) dhe është e krijuar."¹⁵⁸ Në një pasazh tjeter ai deklaron se sipas Xha'fer ibën Harb-it, Xha'fer ibën Mubashirit dhe ndjekësve të tyre "Kur'ani u krijua nga Zoti në tabelën e mbrojtur."¹⁵⁹

Shehristani ua atribuon mu'tezilitëve mendimin që vijon: "Fjala e Zotit (do të thotë, Kur'ani paraekzistues) është e origjinuar dhe krijuar në një vend (*mabal-l*, d.m.th., në tabelën e mbrojtur) dhe ajo është germë (*harf*) dhe tingull (*saut*), format e së cilës (*emthal*) janë të shkruara në librat të cilat janë imitacione (*bikajat*)."¹⁶⁰ Shehristani, në një pasazh tjeter, duke i ballafaquar mu'tezilitët dhe Esh'aritët, thotë: "Mu'tezilitët, pajtohen me besimin tonë se çka është në duart tona është fjala e Zotit, por nuk pajtohen me ne për sa i përket përjetshmërisë Kur'anit dhe (për këtë shkak) ata janë të refuzuar nga kon-

¹⁵⁵ *Milel*, f. 68.

¹⁵⁶ Shehristani, *Nibaje*, f. 269.

¹⁵⁷ Ibën Hazm, *Fisal*, vëll. III, f. 5.

¹⁵⁸ Esh'ari, *Makalat*, 192.

¹⁵⁹ *Makalat*, III, f. 599.

¹⁶⁰ *Milel*, III, f. 599.

sensusi i komunitetit musliman. Esh'aritet janë dakord me ne për sa i përket përjetshmërisë së Kur'anit, por dallojnë nga ne në atë se ata besojnë se çka është në duart tonë nuk është pikërisht fjala e Zotit, ata gjithashtu janë të refuzuar nga konsensusi i komunitetit musliman.”¹⁶¹ Ajo që mund të nxjerrim prej pasusit të fundit nga Shehristani është se mu'tezilitët besuan në inlibracion ndërsa esh'aritet nuk besuan në të. Shehristani, në bazë të këtij pasazhi, e vë veten në anën e atyre që besuan në inlibracionin. Shehristani, në realitet, do që të qëndrojë në anën e atyre që ai i quante “muslimanët e hershëm dhe hanbelitët.”

2. Mohimi i Kur'anit paraekzistues qiellor

Sipas Esh'ariut dhe ata që ndoqën atë ishin të mendimit se “fjala e Zotit është, ky trup është zëri që është artikular, kompozuar, dëgjueshëm dhe ajo (fjala e Zotit) është puna e Zotit dhe krijimit të Tij. Njeriu vetëm lexon, leximi është lëvizje dhe ai është diçka tjetër se Kur'ani.”¹⁶² Gjithashtu Esh'ariu shton se “en-Nezzami e konsideron se është e pamundshme të qenët e fjalës së Zotit në shumë vende në të njëjtën kohë ose në dy vende duke pohuar se ajo është në vendin ku Zoti e krijoj atë”¹⁶³

Esh'ariu duke folur për raportin e Ibën Ravendit thotë: “Ibën Ravendi raporton se ai ka dëgjuar se dikush nga përkrahësit e mendimit që cekëm më parë mendon se ajo (fjala e Krijuesit) është fjalë në ajër dhe lexuesi e tërheq pengesën (në mes tij dhe fjalës së Zotit) me lexi-

¹⁶¹ *Milel*, f. 78, vëll. II, f. 10-13.

¹⁶² *Makalat*, f. 191.

¹⁶³ Po aty.

min e saj dhe ajo bëhet e dëgjueshme.”¹⁶⁴ Duhet shtuar edhe atë se, sipas Esh’ariut, ky është edhe mendimi i Ibrahim en-Nezzamit. Pra, për Nezzamin, krijueshmëria e Kur’anit nuk kishte kuptimin se fjala e Zotit u krijuar në tabelën e mbrojtur. Për të, fjala e Zotit, u krijuar në ajër si trup në formë të kombinimit të zërave të artikular. Koha se kur kjo fjalë u krijuar nuk përmendet.

3. Termat muhdeth, hadeth dhe hâdith dhe aplikimi i tyre në Kur'an

Në diskutimet e mëparshme, rreth fjalës së Zotit, u përqëndruam rreth natyrës së Kur’anit. U pa gjithashtu se kontraverzioni më i madh në mes dijetarëve u zhvillua rreth asaj se a është Kur’ani, i cili para shpalljes ekzistonte në tabelën e mbrojtur, i krijuar apo jo i krijuar. Në arabishtë termat e përdorura për krijueshmëri dhe jokrijueshmëri në aplikimin e tyre në Kur'an janë *mahluk* dhe *gajr mahluk*.¹⁶⁵ Raportohet se Ibën Kul’labi për jokrijueshmërinë ka përdorur termat *gajr mahluk* dhe *el-muhdeth*.¹⁶⁶

Ekzistojnë raporte se disa mendimtarë kundërshtuan përdorimin e termave *mahluk* dhe *gajr mahluk* për Kur’anin. Ata në vend të këtyre termave sugjeruan përdorimin e termave *muhdeth*, *hadeth* dhe *hâdith*. Infiniti i termave *mahluk* dhe *gajr mahluk* është “halk” që do të thotë krijim. Ndërsa infiniti i termave *muhdeth*, *hadeth* dhe *hâdith* dhe *el-ibdatb*, kanë edhe kuptimin e “të sjellurit e joekzis-

¹⁶⁴ Po aty, f. 588.

¹⁶⁵ el-Esh’ari, *el-Luma*, f. 27.

¹⁶⁶ Po aty.

tuesit prej joekzistence në ekzistencë.”¹⁶⁷ Në njérën prej pasazheve, në *Makalat*-in e tij, Esh’ariu raporton se Muhammed b. Shexhxha et-Thelxhi, dhe ata që u dakorduan me të, mendonin se “Kur’ani është fjala e Zotit dhe ai (Kura’ni) është i origjinuar (*muhdeth*), d.m.th. ai (Kur’ani) erdhi në ekzistencë pas joekzistencës. Ai (Kur’ani) erdhi në ekzistencë përmes Zotit dhe Zoti e origjinoi atë dhe ata (Thelxhi dhe ata që u dakorduan me të) i ikën përdorimit të termit *mabluk* dhe frazës *gajr mabluk* për Kur’anin. Gjithashtu, Dahir el-Athini tha se Kur’ani është fjalë e Zotit dhe ai është i origjinuar (*muhdeth*), por jo i krijuar (*mabluk*).”¹⁶⁸

Refuzimi i Thelxhi-ut që ta përdorë termin *mabluk* për Kur’anin, mund të shpjegohet duke iu bazuar faktit se Kur’ani nuk e përdor këtë term në lidhje me veten. Në mes dijetarëve ka të tillë që termin dhikër (të pashquar) të përdorur në dy vende në Kur’an e përshkrujnë si *muhdeth* dhe prej kësaj ata arritën në përfundim se Kur’ani është i krijuar. Kundër këtyre Ibën Hanbeli argumenton se derisa trajta e shquar e termit dhikër, që është “edh-dhikr”, do të thotë Kur’ani trajta e pashquar “dhikër”, që përdoret në të dy vendet në Kur’an, nuk e ka kuptimin e Kur’anit. Në bazë të kësaj Ibën Hanbeli konkludon se Kur’ani si fjalë e Zotit është jo i krijuar.¹⁶⁹

Disa dijetarë mendojnë se termi “muhdeth” është më së tepërmë në përputhje me origjinën e Kur’anit. Esh’ariu raporton se “Ebu Muadh et-Tumani ka thënë se Kur’ani është fjala e Zotit dhe ai është origjinë (*badeth*) e jo ajo që është e origjinuar (*muhdeth*) dhe ai (Kur’ani) është akt, apo veprim (*fi’l*) dhe jo diçka e prodhuar me

¹⁶⁷ Taftazani, *pë aty*, f. 86.

¹⁶⁸ *Makalat*, f. 583.

¹⁶⁹ Më gjerë për këtë shih Patton, *Ahmed Ibn Hanbel and the Mibna*, f. 103.

veprim, apo akt (*me'ful*) dhe ai (Ebu Muadh et-Tumani) nuk e përdori termin krijim (*balk*) për Kur'anin.”¹⁷⁰

et-Tumani e përdori termin *hadeth* që të shprehë opozicionin e tij krijueshmërisë së Kur'anit. Fakti se ai e përdori termin *hadeth* tregon se sipas tij, termi që do të thotë “origjinë” përkundër termit “i origjinuar” (*mub-deth*), nuk shpreh kuptim krijueshmërie. Pyetja që mund të parashtrohet këtu është pse et-Tumani, i cili do në mes *mablik* (i krijuar) dhe halk (krijim) ta pranojë të dy-tën pra, *balk* në vend *hadeth*. Mendoj se i vetmi arsyetim i Tumanit për një qëndrim të tillë mund të jetë fakti se termi *balk*, përkundër termit *hadeth*, nuk paraqitet në Kur'an në lidhje me vetë Kur'anin.

Në mes dijetarëve ka edhe të tillë që mendojnë se termi i përshtatshëm për përshkrimin e fjalës së Zotit është termi *bâdith*. Xhuvejni raporton se sipas kerramitëve, “çdo gjë që ka fillim të ekzistencës dhe është në esencën e Zotit duhet të përshkruhet si *bâdith* e jo si *ha-deth*.”¹⁷¹ Prej kësaj rrjedh se Kur'anit duhet t'i aplikohet termi *bâdith*. Nisur nga fakti se Zoti posedon fuqi të përjetshme e jo të krijuar, kerramitët mendonin se fjala e Zotit është e përjetshme, sepse ai posedon fuqi të përjetshme për të folur.¹⁷²

Bagdadi në veprën e tij *Fark* deklaron se sipas kerramitëve “Zoti është folës i përjetshëm për shkak se fjalës (*kelam*), e cila është fuqia e tij që të thotë” ndërsa “thënia e Tij (*kaul*) përbëhet prej germave të origjinuara (*badithe*) në të (në Zotin).” Bagdadiu konkludon këtë: “Thënia e Zotit, sipas kerramitëve është origjinuar (*hadith*) në të

¹⁷⁰ *Makalat*, f. 583.

¹⁷¹ el-Xhuvejni, Imamu'l Haremejn Abdu'l Melik b. Abdullah, *el-Irsbad ila karati'ledil-le fi usu'l-i'tikad*, botues: M. Jusuf Musa dhe Abdulmun'im Abdulhamid, Egjipt, 1369, f. 88.

¹⁷² Po aty.

(në Zotin), ndërsa fjala e Tij është e përjetshme.”¹⁷³ Pra, këtu ka ndryshim në mes “fjalës së Zotit (*kaul*) në kuptim “fuqisë që do të thotë” dhe “fjala e Zotit” në kuptim të “thënies (*kaul*)”; e dyta këtu përshkruhet si diçka e “origjinuar nga esenca e Zotit.”¹⁷⁴

¹⁷³ Bagdadi, *Fark*, f. 206.

¹⁷⁴ Shehristani, *Nibaje*, 288.

Kapitulli V

Kauzaliteti

I. Mohimi i kauzalitetit

Në periudhën e hershme të shek. VIII muslimanët mohuan veprimin e Zotit me kauza ndërmjetësuese. Shkaku pse muslimanët përbajtën një qëndrim të tillë mund të shpjegohet duke u bazuar në besimin e muslimanëve të hershëm se fuqia është veti primare dhe ekskluzive e Zotit. Këtë besim ata e bazonin në ajetet e shumta kur'anore në të cilat Zoti i vërtetë i besimit islam sqarohet si Zot që është në kontrast me zotat e rrejshëm paraislamikë (si p.sh. 7:191; 10:35; 30:39; 35:38).

Pra, fuqia është veti themelore dhe ekskluzive e Zotit. Ky botëkuptim i përgjithshëm i Zotit si qenie e vëmete që posedon fuqi të bën gjëra që më tutje janë rritur dhe intensifikuar me ajetet që shprehin se Zoti është shkak i fenomeneve të ndryshme në botë, (p.sh. 80:25;-32; 14:37; 36:82).

Efekti i këtyre ajeteve në mendjen e muslimanëve të hershëm ishte se Zoti vetë, dhe vetëm Ai, me urdhrin dhe fuqinë e Tij, është kauza direkte e të gjitha ngjarjeve në botë. Ekziston vetëm një lloj krijesash që në Kur'an përshkruhen si krijesa që shfrytëzohen (urdhërohen) nga Zoti për të kryer akte të ndryshme dhe këto janë melekët. Pra, melekët nuk janë ajo që zakonisht nënkuptohej

me kauzat intermediare, ata janë vetëm lajmëtarët e Zotit, të cilët komandohen nga Ai që ta çojnë në vend dëshirën apo urdhrrin e Tij në raste të ndryshme.¹⁷⁵

Ky ishte besimi i themeluar musliman gjatë periudhës së parë të shek. VIII dhe nuk ka evidencë të ndonjë opozite ndaj këtij besimi në këtë periudhë. Në pjesën e parë të shek. IX, pra një shekull më vonë, veprat e filozofëve grekë ishin përkthyer në gjuhën arabe. Muslimanët u ballafaquan me dy mendime të rëndësishme dhe kontraste të filozofëve grekë rrëth kauzalitetit.

Mendimi i parë ishte mendimi i filozofëve të cilët besonin në ekzistencën e Zotit, i kuptuar nga ata si kauzë e largët e domosdoshme e të gjithë ngjarjeve në botë. Zot, që me domosdoshmërinë e natyrës së Tij shkakton te që të gjitha ngjarjet në botë të marrin pjesë nëpër ndërmjetësimin e gjérave, ndërmjetësi e cila vepron si kauzë e menjëherëshme apo imediate e këtyre gjérave.

Mendimi i dytë ishte ai i epikurianëve të cilët mohuan ekzistencën e çfarëdo Zoti dhe gjithashtu mohuan se gjërat janë kauza imediate të ngjarjeve. Për epikurienët të gjithë ngjarjet në botë ndodhnin si rezultat i rastit, pra rastësisht. Muslimanët nuk mundeshin që ta miratojnë në tërësi asnjërin prej këtyre dy mendimeve, nga diçka për miratim në të dy këta mendime. Ata pranuan besimin në ekzistencën e Zotit afirmuar në mendimin e parë, por refuzuan koncepcionin e Zotit si kauzë e largët dhe e pavullnetshme dhe gjithashtu refuzuan koncepcionin e gjérave si posedues të fuqisë kauzale. Sa i përket mendimit të dytë, pra epikurianëve, muslimanët miratu-

¹⁷⁵ Për koncepcionin e melekëve jo si kauza, por si përfaqësues të Zotit, shih: Gazali, *Tebafutu'l-felasife*, XVII, 4-5, f. 279, dhe mendimi i Gazaliut se jo vetëm melekët, por edhe njerëzit mund të veprojnë si përfaqësues të Zotit, shih: *Ihya'*, XXXV, *Kitabu't-teubid ve't-tevekkal*, pjesa "Bejan hakikati't-teuhid", vell. IV, f. 250.

an mohimin e fuqisë kauzale të gjërave në botë që hasën në këtë mendim, por ata refuzuan mohimin e ekzistencës së Zotit dhe deklaratën se të gjitha ngjarjet në botë ndodhin rastësisht. Muslimanët në përgjithësi, ehl-i sunneti dhe mu'tezilitët, mendo pa ndonjë ndërmjetësim të dikujt apo diçkahit, ashtu Ai, me fuqinë e Tij të pakufizuar drejton dhe rregullon botën vetvetiu pa kauzë ndërmjetësuese. Pra, çdo gjë që vjen ne ekzistencë në botë vjen drejtpërsëdrejti me aktin e krijimit nga Zoti.

Është i pamohueshëm fakti se gjërat, pasi vijnë në ekzistencë, vazhdojnë që të jenë dhe pas një kohe të caktuar ekzistenca e tyre përfundon. Kjo u bë shkak që në kelam të paraqitet problemi i emëruar si “vazhdimësi” (*beka*) dhe “shkatërrim” (*fena*).

Në diskutimin e këtij problemi participuan të gjithë, edhe ehl-i sunneti edhe mu'tezilitët. Mendimet e multekel-limëve (apologjetëve) rrëth këtij problemi në esencë filluan me besimin e përgjithshëm të tyre se sikur që bota, si e tërë, u krijuar nga Zoti prej asgjësë me aktin e të thënët të Tij të urdhrit “bëhu” (*kun*) gjithashtu edhe të gjitha ndodhitë e ndryshme në botë janë krijuar nga Zoti, prej asgjësë me të thënët e urdhrit “bëhu”.

Në kelam gjejmë sqarime të ndryshme për sa i përket vazhdimësisë së trupave dhe vazhdimësisë së aksidenteve.

Esh'ariu mendon se aksidentet nuk vazhdojnë. Aksidentet krijohen në çdo rast. Pra, sipas këtij mendimi aksidentet nuk posedojnë vazhdimësi reale, krijimi kontinuitiv i tyre, atyre u jep pamje të vazhdimësisë. Bagdadi duke iu referuar Ebu'l-Hasan el-Esh'ariut, raporton se për sa i përket trupit, mendimi i tij (i Esh'ariut) është se “ajo që qëndron (zgjat) qëndron me vazhdimësi.”¹⁷⁶ Dhe

¹⁷⁶ Po aty, f. 90.

vazhdimësia është kuptim (*ma'na*) shtuar ekzistencës së esencës së asaj që qëndron (apo vazhdon).¹⁷⁷ Esh'ariu, sipas raportit të Bagdadit, deklaron se “Zoti shkatërron një trup duke mos krijuar në të vazhdimësi në çastin kur Ai dëshiron që trupi të shkatërrrohet.”¹⁷⁸

Mendimi i el-Ka'biut prej mu'tezilitëve është i ngashëm me mendimin e Esh'ariut.¹⁷⁹ Pra, sipas të dyve, Esh'ariu dhe Ka'bi, trupi është i shkatërruar nga Zoti jo direkt me një akt shkatërrimi, por indirekt me moskrijimin e vazhdimësisë në të në çastin në të cilin Zoti do që ai trup të jetë i shkatërruar. Te Gazaliu, ky mendim, atribuuar nga ai esh'aritëve, është si vijon: “Aksidentet nuk bëhen joekzistues nga vetvetiu dhe nuk mund të kuptohen si të qëndrueshëm... ndërsa substancat, ata nuk qëndrojnë nga vetvetiu, por qëndrojnë me vazhdimësinë e shtuar të ekzistencës së tyre, kështu që kur Zoti nuk krijon vazhdimësi për ta, ata bëhen joekzistues si rezultat i mosekzistencës së vazhdimësisë.”¹⁸⁰

Bakil'lani gjithashtu, sikur esh'aritet tjerë, besonte se aksidentet nuk kanë vazhdimësi dhe ekzistanca e tyre merr fund, kur Zoti ndërpret krijimin e tyre përsëri. Përsa i përket trupave dhe substancave, te Bagdadiu gjemë dy raporte atribuuar Bakil'laniut.

E para është rapporti se Bakil'lani “refuzoi që të pohojë se vazhdimësia është *ma'na* shtuar ekzistencës së esencës së asaj që qëndron (apo zgjat), qoftë në mënyrë të dukshme apo të padukshme dhe ai pohoi se shkatërrimi i trupit nuk bëhet me ndarjen (*kat'*) e vazhdimësisë së tij, por me ndarjen e mënyrave të ekzistimit (*el-ekvan*) prej tij.”¹⁸¹

¹⁷⁷ *Po aty*, f. 90.

¹⁷⁸ el-Esh'ari, *Usul*, f. 230.

¹⁷⁹ *Po aty*, f. 231.

¹⁸⁰ Gazali, *Tebafutu'l-felasife*, vëll. II, 15, f. 88.

¹⁸¹ el-Esh'ari, *po aty*, f. 90, 190, 67.

Raporti i dytë tregon se, sipas Bakil'laniut shkatërrimi i substancës bëhet vetëm me ndarjen e mënyrave të ekzistencës prej saj, sepse kur Zoti nuk krijon mënyrë ekzistence... ekzistenca e substancës merr fund dhe Bakil'laniu nuk postulon vazhdimësi, si kuptim, ndryshe nga ajo që qëndron (apo zgjat).¹⁸²

Termi mënyrat e ekzistencës *ekvan* është përdorur si shprehje që reflekton apo tregon “lëvizje; jolëvizshmëri, tërësi (*aggregation*) dhe ndarje (*segregation*).”¹⁸³

Mënyrat e ekzistencës (*ekvan*), përshkruhen nga Bakil'laniu si diçka që i takojnë “gjinive të aksidenteve”, në mesin e të cilëve ai i vendos edhe “ngjyrat”.¹⁸⁴

Te Gazaliu, ky mendim, atribuuar një grupei të esh-aritëve, përshkruhet si vijon: “Aksidentet mbarojnë (humben) vetveti, por substancat humben (zhduken) kur Zoti nuk krijon në ta lëvizje dhe jolëvizshmëri, tërësi dhe ndarje, sepse është e pamundur për një trup që të qëndrojë (të zgajsë në ekzistencë) pa qenë as në lëvizje, as në jolëvizshmëri dhe kështu ai (trupi) bëhet joekzistues.”¹⁸⁵

Mu'teziliti Ebu'l-Hudhejl, i cili mendonte se fjala “bëhu” është gjë e kriuar “jo në substratum (*mahal-l*)”,¹⁸⁶ pra është fjalë jokorporale e kriuar jashtë esencës së Zotit, nuk dallon në mes aksidenteve dhe trupave sa i përket vazhdimësisë dhe shkatërrimit.

Esh'ariu raporton sqarimin e Ebu'l-Hudhejlit si vijon: “...vazhdimësia është të thënë e Zotit një gjëje ‘qëndro’. E njëjtë që vlen edhe për vazhdimësinë e trupit edhe për vazhdimësinë e aksidenteve të vazhdueshëm.

¹⁸² el-Esh'ari, *po aty*, f. 231.

¹⁸³ *Irsbad*, f. 10.

¹⁸⁴ *Tawhid*, f. 40.

¹⁸⁵ El-Gazali, *Tebafutu'l-felasife*, II, bot. Sulejman Dunja, Daru'l-Ma'arif, pa datë, f.16, 88.

¹⁸⁶ *Fark*, f. 108; *Milel*, f. 35.

Ai gjithashtu pohon se në të njëjtën mënyrë edhe dhembjet edhe kënaqësitë qëndrojnë (vazhdojnë).¹⁸⁷

Mendimi i Ebu'l-Hudhejlit rreth shkatërrimit (vdekjes) përputhet me mendimin e tij rreth vazhdimësisë. Esh'ariu raporton nga Hudhejli se “shkatërrimi është të thënët e Zotit (gjësë) prishu (vdis)”.¹⁸⁸ E njëjtë që vlen edhe për shkatërrimin e trupave edhe të aksidenteve.

Kerramitët gjithashtu mendojnë se “Kur Zoti krijon një trup apo një aksident, vazhdimësia e tij (aksidentit apo trupit) domosdo zgjat derisa (Zoti) t'i thotë atij (trupi apo aksidenti) “prishu” (vdis) dhe dëshiron shfarosjen (asgjësimin) e tij”.¹⁸⁹

¹⁸⁷ el-Esh'ari, *Makalat*, f. 359

¹⁸⁸ el-Esh'ari, *Makalat*, f. 366

¹⁸⁹ el-Esh'ari, *Usul*, f. 50

II. Teoria e veprimit të zakonshëm (*adet*) e Gazaliut

Teorikisht, mohimi i kauzalitetit dhe kthimi i çdo ngjarjeje në botë aktit të shkatërruar nga vullneti atribuar Zotit do të na shpjerë në mohimin e çfarëdo arsyetimi, nga ana jonë, për të parashikuar ndonjë rregull apo vazhdimësi në ngjarjet në botë. Për këtë shkak, nuk duhet harruar se, ata prej mutekel-limëve që e mohuan kauzalitetin dhe sqaronin çdo akt si krijim direkt i Zotit nuk mundeshin që të mos vërejnë se, praktikisht, ngjarjet në botë ndodhën sipas një lloj rregulli të vazhdueshëm dhe shumica e këtyre ngjarjeve mund të parashikohen që më parë, madje, edhe nga njerëzit që nuk janë profetë. Çka është sqarimi i këtij rendi apo rregulli, dhe vazhdimësie të dukshme të ngjarjeve në botë? Mendoj se e njëjtë pyetje domosdo t'u ketë shkuar ndërmend edhe epikurianëve të cilët çdo gjë ia përshkruanin rastit. Edhe ata, domosdo, i ka munduar fakti se pse gjërat në natyrë ndodhin në pajtim me disa rregulla! Përgjigjja e tyre sikur deklarohet nga Lucretius është se kjo ngjan për shkak të “ligjit natyror të përcaktuar” apo thënë ndryshe: “marrëveshje (kontratë) e natyrës”, do të thotë, një marrëveshje apo pajtim i natyrës. Ekspresioni “marrëveshje e natyrës” e ka kuptimin: lëvizje në turmë dhe e përjetshme e atomeve, nga e cila bota rezultoi, ngjau në një kontratë apo marrëveshje, nga e cila u themelua një lloj ekuilib-

rimi në natyrë dhe, në bazë të kësaj marrëveshjeje të rastit, sa kohë që ekuilibrimi do të vazhdojë, ngjarjet do të vazhdojnë të ndodhin sipas rregullave të njëta, të cilat edhe trashëgohen. Edhe meqenëse sipas epikurianëve, ky rregull natyror u themelua rastësisht, në çdo moment mund edhe të prishet rastësisht.

Termi *adet* në përkthim do të thotë zakon, rregull apo normë. Aristoteli mendonte se “natyra është ajo që është pérherë, ndërsa rregulli apo norma (*adet*) është ajo që është shpesh.”¹⁹⁰ Mutekel-limët besonin se rregulli i ngjarjeve të njëpasnjëshme në botë mund të prishet nga Zoti, kur Ai të dojë me punën mrekulluese (*mu'xbize*) të Tij, dhe kjo nuk ndodh pérherë, por vetëm shpesh. Në bazë të kësaj, termi *adet* sipas tyre u atribuohet ngjarjeve që paraqiten shpesh, por jo gjithmonë. Sipas Ibën Hazmit, esh'aritetët përdorën termin *adet* në vend të termit natyrë si shenjë (tregues) e zhvillimit normal të ngjarjeve kundërvajtja e të cilit zhvillim janë mrekullitë.¹⁹¹

Këtu duhet përmendur mendimin e Esh'ariut sipas të cilit “aktivitetet e vazhdueshme të Zotit ekzekutohen nga Ai duke shkaktuar kontinuitetin e rregullit (*bi-ixbrai'l-adet*).”¹⁹² Pra, teoria e veprimit të zakonshëm ekzistonte, në mesin e esh'aritëve, edhe para Gazaliut sepse edhe Ibën Hazmi edhe Ebu Rashidi vdiqën kur Gazaliu ishte i ri.

Gazaliu u orvat ta mbrojë dhe e pa të dobishme teorinë e veprimit të zakonshëm sepse mohimi total i kauzalitetit dhe atribuimi i çdo gjëje vullnetit arbitrar të Zotit mund të na çojë në mohimin e realitetit të perceptimit shqisori. Gazaliu e përdori teorinë e tij të veprimit të zakonshëm që ta sqarojë qëndrueshmërinë e rregullit që

¹⁹⁰ *Rbet.* I, II, 1370a, 8-9

¹⁹¹ Ibën Hazm, *Fisal*, V, f. 15.

¹⁹² Ismail Hakkı Izmirli, *Mubassalır'l-kelam ve'l-bikme*, Stamboll, 1336/1917, f. 29.

observohet në vazhdimësinë e ngjarjeve. Sipas tij, “Zoti ka kriuar ndër ne dijen se Ai nuk do t'i bëjë këto gjëra (gjërat siç është shndërrimi i librit në djalosh), edhe këto janë të mundshme.”¹⁹³ Gjithashtu “rishfaqja e vazhdueshme e zakonit (*el-ade*) në ta (ngjarjet) cakton në mendjet tonë impresionin e pakthyeshëm apo të pamohueshëm se ata do të vazhdojnë të ndjekin mënyrë veprimi që është në përputhje me mënyrën e veprimit të tyre të mëparshëm.”¹⁹⁴ Ajo që nënkuptohet nga këto deklarata është se prej krijimit të botës e këndej sa herë që Zoti krijon ngjarje të caktuara të njëpasnjëshme, Ai krijon në njerëzit dijen apo impresionin që, duke përjashtuar mrekullitë, të njëjtat ngjarje do të vazhdojnë të jenë të krijuara nga Zoti në të ardhmen me të njëtin rend të njëpasnjëshëm.

Pra, ajo që përligj rrregullsinë dhe parashikueshmërinë e fenomeneve të ndryshme nuk është natyra dhe kauzaliteti, as madje natyra dhe kauzaliteti i rrënjosur në gjërat nga Zoti, por është veprimi i zakonshëm që do të vazhdojë. Në veprën e tij *Ibja'*, Gazaliu përdor termin *sunnet* si ekivalent i termit *adet* duke iu referuar teorisë së veprimit të zakonshëm dhe termin kusht (*shart*) si zëvendës për termin e refuzuar “kusht” (*sebeb, il-let*).

Gazaliu pasi sqaron se si gjërat e krijuara ndjekin njëra-tjetrën sipas një rrregulli të caktuar të njëpasnjëshëm “në pajtim me procedurën e zakonshme të Zotit (*sunnet*)”,¹⁹⁵ vazhdon të sqarojë se në pajtim me këtë procedurë të zakonshme “një gjë e kriuar është kusht (*shart*) për një tjetër” d.m.th/ “krijimi është kusht për krijimin e dijes, e jo dija është prodhuar (*jetervel-led*) prej jetës.”¹⁹⁶

¹⁹³ el-Gazali, *Tebafutu'l-felasife*, XVII, 13, f. 285

¹⁹⁴ Po aty.

¹⁹⁵ Gazali, *Ibja*, Kitabu't-teube, seksioni: Bejan vuxhubi't-teube, IV.

¹⁹⁶ Po aty.

Kapituilli VI

125

Problemi i atributeve hyjnore

Historiku i mendimeve ne lidhje me atributet e Zotit

Në gjysmën e parë të shek. VIII në Islam u paraqit besimi se termat që i janë përshkruar Zotit në Kur'an përfaqësojnë ekzistencë jokorporale që ekzistojnë në Zotin prej eternitetit. Kurrgjë nuk ka në Kur'an që e justifikon këtë besim. Paraqitja e besimit të tillë mund të shpjegohet vetëm në bazë të influencës së jashtme, e cila është filozofia greke. Në literaturën islame, prej fillimit të historisë së problemit të atributeve hyjnore, dy terma janë përdorur për atë çka ne e quajmë atribut. Këto dy terma janë: 1.-*Ma'na* dhe 2.-*Sifeh*. Kështu që në paraqitjen e hershme të problemit Vasil-i pohonte: "Ai që supozon ma'na dhe sifeh eternale ka supozuar dy zota".¹⁹⁷ Termi arab *ma'na*, në mes kuptimeve të shumta që posedon, ka gjithashtu edhe kuptimin e përgjithshëm send apo "gjë" dhe përdoret si ekvivalent i termit "shej'un". Në realitet *ma'na*, *shej'* dhe *sifeh* mund të konsiderohen si terma të ndërkëmbyeshëm që përdoren për përshkrimin e diçkahit që ekziston në subjekt. Esh'ariu raporton se "Abdullah Ibën Kul'labi i quante *ma'na*-të që ekzistonin te trupat si aksidente, ai gjithashtu i quante ato gjëra

¹⁹⁷ *Milel*, f. 31.

(*eshja*) dhe atributë (*sifat*)”.¹⁹⁸ Termi sifat vjen prej foljes “vasaf”, “përshkruaj” dhe “vasf”, “përshkrim”. Atribuisti sunnit i parë që e përdori termin sifeh është Ibën Kul’labi (vd. 845) i cili, sipas Esh’ariut, mendonte se emrat e (*esma*) e Zotit janë attributet e Tij (*sifat*).¹⁹⁹ Ai gjithashtu e përdorte termin sifeh në kuptim të termit *ism*. Gjithashtu te ai shpesh gjejmë shprehje si “emrat dhe attributet e Zotit.”²⁰⁰ Kjo sjellje e Ibën Kul’labit u përdor më vonë nga mutekel-limët si arsyetim, apo miratim i përdorimit të termit sifeh në kuptim të termit *ism*.

Temë kryesore e kontraversionit në mes atribuistëve dhe mu’tezilitëve ishin cilësitë e Zotit (sifatet). Sipas Shehristanit, Vasili dhe ndjekësit e tij në përgjithësi mohuan “attributet e Zotit siç është dija, fuqia, dëshira dhe gjallëria.”²⁰¹ Xhehm bin Safvani refuzon attributet duke u bazuar në atë se Kur’ani ndalon përngjasimin e diçkahit me Zotin. Shehristani përmend fjalët e Xhehm-it, ‘*Nuk është e lejueshme që krijuesi të përshkruhet me terma me të cilat përshkruhen krijesat sepse kjo do të ishte një akt i përngjasimit të Zotit me qeniet e tjera.*’²⁰² Sipas Baghdadi-ut, atribuistët ortodoksë muslimanë kufizuan listën e tyre të attributeve me termat me të cilat Zoti është i përshkruar në Kur’an dhe në sunnet dhe çdo term i përdorur në hadith dhe Kur’an, sipas tyre mund të vihet në listën e attributeve.²⁰³

Pra, siç shihet, muslimanët ortodoksë besonin në realitetin e attributeve hyjnore.

¹⁹⁸ *Makalat*, f. 370.

¹⁹⁹ *Po aty*, f. 169.

²⁰⁰ *Milel*, f.31.

²⁰¹ *Po aty*, f. 31.

²⁰² *Po aty*, f. 60.

²⁰³ *Fark*, f. 145.

I. Mohimi i realitetit të atributave

Argumenti racional për mohimin e atributave fillon me mu'tezilitët. Mohimi i realitetit të atributave u bë pastaj bazë edhe për mohimin e përjetshmërisë së Kur'anit (sikur që do të shihet). Argumenti mu'tezilit kundër ekzistencës së atributave të përjetshme me Zotin mund të ndahet në dy etapa:

a) supozimi se çdo gjë e përjetshme është medomes të jetë Zot, dhe

b) supozimi se uniteti i Zotit përjashton çdo pluralitet të brendshëm në të, edhe në qoftë se pjesët e këtij pluraliteti apo pluralitetet janë të bashkuara në mënyrë të përdorur prej eternitetit. Sikur deklaron edhe Vasil-i: "Ai që postulon një gjë dhe atribut si të përjetshëm postulon dy zotra".²⁰⁴ Në mënyrë më të gjerë argumenti ritheksohet si vijon: Zoti është i përjetshëm (*kadim*) dhe përjetshmëria (eterniteti) është përshkrimi më karakteristik i esencës së Zotit dhe si rrjedhë e kësaj mu'tezilitët mohjnë atributet e përjetshme në përgjithësi,... të cilat do të merrnin pjesë edhe në përjetshmëri, dhe në Hyjni.²⁰⁵

Mu'tezilitët me qëllim që ta ruajnë unitetin e Zotit mohuan atributet si ekzistenca jokorporale reale duke i konsideruar ato vetëm si emra. Për shkak të një botë-kuptimit të tillë të rreptë sa i përket unitetit të Zotit ata

²⁰⁴ *Milel*, f. 31.

²⁰⁵ *Milel*, f. 30; *Nihaje*, f. 199.

edhe u quajtën “ithtarët e unitetit” (*as’babu’t teubid*).²⁰⁶ Deri sa argumentet e mu’tezilitëve për mohimin e realitetit të atributeve bazoheshin në konceptin e tyre të kuptimit të eternitetit dhe të unitetit të Zotit. Atribuistët sulmuani ashpër koncepcionin mu’tezilit të këtyre dy termave.

a) Ata refuzuan deklaratën mu’tezilite se përjetshmëria do të thotë Hyjni (Perëndi). Sipas atribuistëve argumenti mu’tezilit se “nëse attributi i vërtetë është i përjetshëm medoemos të jetë Zot është shprehje e thjeshtë dhe ajo është subjekt për debat dhe pohimi juaj se përjetshmëria është deskripcion më karakteristik (i veçantë) për Zotin është një pohim për të cilin ka demonstrim.”²⁰⁷

b) Ata refuzuan koncepcionin mu’tezilit të unitetit të Zotit. Mbajtja e realitetit të atributeve nga ana e muslimanëve ortodoksë, proces që vjen në shprehje te Gazaliu, bazohet në insistimin e tyre, se koncepcioni i unitetit të Zotit është relativ. Zotit nuk i humbet unitetit në rast se ai internalisht është i përbërë prej atributeve reale që kanë ekzistuar në të (Zotin) prej eternitetit dhe asnjëherë nuk kanë qenë të ndarë prej Tij. Gazaliu duke filluar me mendimin e tij se përshkrimi i Zotit si “ekzistencë e domosdoshme” do të thotë vetëm mohim i varësisë së ekzistencës së Zotit nga ndonjë shkak, u drejtohet filozofëve, të cilët mohuan ekzistencën e atributeve të përjetshme në Zotin, me këto fjalë: “Nëse sikur është përvetësuar nga ju, shprehja ‘ekzistencë e domosdoshme’ ka kuptimin e asaj që nuk ka kauzë efektive, atëherë çfarë arsyeje keni ju që të përfundoni se Zoti nuk ka atribut? Pse duhet të jetë e pamundshme që të thuhet se sikur esenca e atij që është ekzistencë e domosdoshme është e përjetshme dhe nuk ka kauzë efektive, ashtu edhe atribu-

²⁰⁶ *Po aty*, f. 29.

²⁰⁷ *Nibaje*, f. 201.

ti i Tij ekziston me të prej eternitetit dhe nuk ka kauzë efektive.”²⁰⁸ Dhe “sikur mendja është e aftë që të kuptojë një qenie të përjetshme që nuk ka kauzë për ekzistencën e saj, ashtu ajo (mendja) është e aftë që të kuptojë një qenie të përjetshme të pajisur me atribute, e cila nuk ka kauzë për ekzistencën e të dyve, esencës dhe atributeve të saj.”²⁰⁹

Për antiatribuistët, uniteti i Zotit ishte një unitet absolut dhe kështu termat e atributuara Zotit, sipas tyre ishin thjeshtë emra.

Në mesin e antiatribuistëve ka edhe të tillë që kanë bërë një përjashtim të disa termave të predikuara Zotit dhe i trajtuan ata si gjëra reale dhe të krijuara. Termat e trajtuar në këtë kuptim të veçantë nga këta antiatribuistë janë dija e Zotit, vullneti dhe fjala (*kelam*) e Tij. Natyra e veçantë e termit dije është atribuuar Xhehmit. Sa i përket problemit të atributeve në përgjithësi Xhehmi thuhet se u dakordua me mu’tezilitët në mohimin e tyre.²¹⁰

Për sa i përket dijes, raportohet se Xhehmi ka thënë: “Dija e Zotit është e origjinuar (*mubdeth*)”²¹¹, ajo është “e dalluar nga Zoti dhe origjinuar (*mubdeth*) apo e krijuar (*mabluk*)”²¹² dhe ajo është diçka “e origjinuar (*bâdith*) jo në vend (*la fi mahal-l*).”²¹³ Çka ai nënkupton prej të qenit të krijuar jo në vend është se, ajo (dija) është qenie jokorporale e krijuar jashtë Zotit. Në kundërshtim me këtë Xhehmi konsideron fjalën e krijuar të Zotit, Kur'anin si të qenit të krijuar nga Zoti në vend, ku me vendin nënkuptoher Tabela e Mbrojtur në qiell.

²⁰⁸ *Tebajtu'l-felasife*, V, 7, f. 166.

²⁰⁹ *Po aty*, VI, 12.

²¹⁰ *Milel*, f. 60.

²¹¹ *Makalat*, f. 28.

²¹² *Fisa/II*, f. 216.

²¹³ *Milel*, f. 60.

I pari nga i cili raportohet natyra e veçantë e termit “vullnet” (*irade*) është Ebu'l-Hudhejl. Për sa i përket problemit të atributave në përgjithësi Ebu'l-Hudhejli sipas Shehristanit, ishte në pajtim me teorinë e mënyrave të Ebu Hashimit.²¹⁴ Ndërsa, përsa i përket “vullnetit” raportohet se “ai supozon vullnete (*iradat*) pa një vend, nëpërmjet të cilët Zoti është qenie që dëshiron (apo me vullnet).”²¹⁵ Nga burimet tjera mund të kuptojmë se cilido prej këtyre vullneteve është një “origjinë” (*buduth*) dhe se ai (vullneti) nuk ekziston në Zotin.²¹⁶ Në këtë mënyrë vullneti i Zotit nuk është as fjalë e predikuar Zotit, as atribut real i përjetshëm në Zotin, por ai (vullneti) ekziston si qenie jokorporale reale e krijuar nga Zoti jashtë Tij. I njëjtë mendim i është përshkruar edhe Xhubbait.²¹⁷

Për sa i përket atributit të tretë të veçantë, i cili ishte “fjala e Zotit”, Ebu'l-Hudhejli është prapë i pari që u mor me të. Raportohet se ai e ndau termin “fjalë” (*kelam*), përshkruar Zotit në Kur'an, në dy lloje:

- Lloji i parë është fjala (*kaul*) “bëhu” (*kun*), që Zoti i thotë diçkahit kur Ai do ta krijon atë.

- Lloji i dytë është fjala në kuptim të “urdhërit” (**emr**), “ndalimit” (*nebj*), tregimit dhe hetimit” të cilin Zoti, me ndërmjetësinë e Profetit, në Kur'an ia adreson njeriut.

Lloji parë i fjalës është përshkruar si “urdhëri krijues” (*emr et-tekvini*), ndërsa lloji i dytë është përshkruar si “urdhri obligativ” (*emr tekli*). Ebu'l-Hudhejli është i mendimit se që të dy urdhrat janë të krijuara. Dallimi i vetëm në mes këtyre dy urdhrove qëndron në atë se, urdhri apo fjala krijuese është krijuar jo në vend, do të thotë, ajo është qenie jokorporale e krijuar. Ndërsa, fjala apo urdhri obligativ që

²¹⁴ *Milel*, f.34.

²¹⁵ *Po aty*.

²¹⁶ *Makalat*, f. 190.

²¹⁷ *Milel*, f. 54.

është Kur'ani, është krijuar në vend, ku me termin “vend” prapë nënkuptohet Tabela e Mbrojtur në qiell.²¹⁸

II. Atributet e krijuara

Kundrejt teorive të attributeve reale dhe të mohimit të attributeve, ekziston edhe teoria e attributeve të krijuara. Eksponentët e kësaj teorie janë rafidijtë dhe kerramijtë. Ekzistojnë raporte të ndryshme rrëth besimit të disa nënsekteve të rafidijve në atributë të krijuara. Nënsekti hishamije themelues i të cilit nënsekt është Hisham b. el-Hakem, sikur raportohet nga Esh'ariu (*Makalat*, f. 439) dhe Bagdadiu (*Fark*, f. 49) dhe Shehristani (*Milel*, f. 41), besonte se vetëm atributi i dijes është i krijuar.

Këta tre raporte përbajnjë dy gjëra me rëndësi që të përmenden.

- E para, në të tre raportet, dija e krijuar është përshkruar si një atribut i Zotit, prej nga ajo ndryshon nga dija e krijuar e Xhehm b. Safvanit, sikur e pamë, është diçka jokorporale krijuar nga Zoti jashtë Tij.

- E dyta, derisa të tre këto raporte përmendin dijen si atribut i krijuar i përbajtur nga Hishami, dy nga këto raporte ndryshojnë në atë se, a ishte ai (Hishami) në të njëjtin mendim sa u përket attributeve tjera. Sipas Shehristanit “mendimi i Hishamit rrëth fuqisë dhe jetës nuk i

²¹⁸ Më gjërësisht shih: *Milel*, f. 35.

përngjan mendimit të tij rreth dijes, sepse ai nuk pohon lindjen e këtyre dy attributeve.²¹⁹

Esh'ariu deklaron se: "Disa persona raportojnë nga Hishami se ai pohon se Zoti është i gjallë dhe fuqipotë prej përjetshmërisë, por të tjerët mohojnë se ai ka deklaruar diçka të tillë."²²⁰

Sa i përket nënsekitit të quajtur zurarije, Esh'ariu rapporton se ata "pohojnë se Zoti prej eternitetit vazhdoi të jetë i paaftë që të dëgjojë dhe të dijë dhe të shohë derisa Ai i krijoj këta attribute për veten e Tij."²²¹ Te Bagdadiu gjemë dy raporte që përshkruajnë nënsektin zurarije dhe themeluesin e saj Zurare b. A'jun si besues në të se jeta, forca (fuqia), dija dhe vullneti dhe të dëgjuarit dhe të parët janë krejt attribute.²²² Sipas raportit që gjemë te Esh'ariu "nënsekti i katërt i rafidijve pohojnë se Zoti prej eternitetit ishte dhe vazhdoi të mos jetë i gjallë (të mos jetojë) pastaj u ngjall (filloi të jetojë)."²²³ Ndërsa kerramijtë, sipas Bagdadiut "mendimet e tyre në lidhje me të të thënët të Zotit (*kau*) dhe vullnetit, të origjinuar, i nxorën nga principet e zurarije, dhe të kadirijve të Basrës."²²⁴

Për dallim prej fuqisë së përjetshme që të krijon, akti i krijimit (*el-halk*) si dhe çdo akt tjeter veprimi, origjinohet prej Tij (Zotit) përmes një fuqie të përjetshme që gjendet në të (Zotin). Me aktin e krijimit nënkuptohej të thënët e Zotit (*kau*) fjalën "bëhu" (*kun*)²²⁵ që është urdhri i Tij çdo gjëje që ai dëshiron ta krijojë.²²⁶

²¹⁹ *Milel*, f. 141.

²²⁰ *Makalat*, f. 38.

²²¹ *Fisal*, f. 36.

²²² *Fark*, f. 52.

²²³ *Makalat*, f. 38.

²²⁴ *Po aty*, f. 52.

²²⁵ *Fark*, f. 204.

²²⁶ *Po aty*, f. 205.

Bibliografia

Alexandre Kyre, *From the Closed World to the Infinite Universe.*

Amos Fankenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1986.

Aristotle, *Metaphysics*, I, 4, 985 b.

Averroes, *in Metaphysica*, ed. M. Bouzges, index D.

Benjamin Nelson; "The Early Modern Revolution in Science and Philosophy", *On the Roads to Modernity*, ed. Toby E. Huff, Tatowa, NY: Rowman and Littlefield 1981.

Buhari, *el-Xhamiu's-Sabib*, ed. Krehl, vell. I-II.

David Pepper, *The Roots of Modern Environmentalism*, Goom Helm, Sydney 1984.

E. S. Kennedy & Victor Roberts, "The Planetary Theory of Ibn El-Shatir", *Isis* 50 (1959):227-35.

Ebu Hanife, Nu'Man b. Thabit, *el-Fikhu'l-ekber*, Stamboll, 1989.

Edward Grant, "Late Medieval Thought, Copernicus, and the Scientific Revolution", *Journal of the History of Ideas* 23 (1962): 197.

el-Bagdadi, Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahir, *el-Fark bejne'l-firak*, ed. M. Bedr, Kajro, 1910.

el-Esh'ari, *el-Ibane an usuli'd-dijaqne*, Kajro, shtypur nga Munirijje.

el-Esh'ari, *Makalatu'l-islamijjin I*, Stamboll, 1928.

el Farabi, *El Yan-i Bainā Ra'yay el-Hakimain*, ed. By. Dr. Frederick Dieterici, Leiden, 1896.

el-Farabi, *Kitab el-xhem' bejne ra'jeji'l-hakimejn Eflatun ve Aristatalis*, Egjipt, 1325/1907.

el-Gazali, *Tehafut el-felasife*, II, bot. Sulejman Dunja, Daru'l-Ma'arif, pa datë.

el-Kurtubi, *Tefsir*, Egjipt, 1933.

er-Razi, *Tefsir*, Egjipt, 1308.

et-Tabari, *Xhamiu'l-bejan an te'vili'l-Kur'an*, Muhammed Shakir, Kajro, 1374.

el-Xhurxhani, es-Sejjid Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifat*, Egjipt, 1283.

el-Xhuvejni, Imamu'l-haremejn Abdu'l Melik b. Abdu'llah, *el-Irshad ila kavati'l-edil-le fi usu'l-i'tikad*, botues: M. Jusuf Musa dhe Abdulmun'im Abdulhamid, Egjipt, 1369.

esh-Shehristani, Ebu'l-Fet'h Muhammed b. Abdulkerim, *Nibajetu'l-ikdam fi 'ilmi'l-kelam*, nga botimi i Alfred Guillaume, shtypi Mektebetu'l-Muthenna, pa datë.

esh-Shehristani, *el-Milal ve'n-nibal*, Kajro, 1961.

Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge, New York, 1994.

Fredericks Copleston, *A History of Philosophy*, vell. I, Search Press London 1946.

Galip Veliu, *Zoti në metafizikë, shkencë, Kur'an*, Shkup, 1996.

Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976.

Husam Muhi Eldin el-Alusi, *The Problem of Creation in Islamic Thought; Qur'an, Hadith, Comentaries and Kalam*, Cambridge, Kings College, 1965.

Ibn Haldun, *Mukaddimah* III, f. 36, II.10-15.

Ibën Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nibal*, I-IV, Egjipt, 1321.

Ibēn Rushd, *Felsefetu Ibni Rushd*, ed. Marcus Joseph Muller, Munich, 1859.

Ibēn Rushd, *Fashū'l-makal fi ma bejne-l hikmeti ve'sh-sberiati mine'l-ittisal*, Egjipt, 1319/1901.

Ibēn Sina, *Tis' resa'il fi'l-hikme*, II, Kunstantinije, 1298.

Ibēn Tejmijje, *Resa'il, sberb hadith*, ed. Umran b. Husaim, Kajro, 1349.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pērkth. Norman Kemp Smith, New York, St. Martins Press, 1965.

Ismail Hakki Izmirli, *Muhassalu'l-kelam ve'l-hikme*, Stamboll, 1336/1917.

Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, Princeton, N.Y: Princeton University Press, 1984.

Kennedy, "Late Medieval Planetary Theory" *Isis* 57 (1966): 365-78.

Lewis Wolpert, *Unnatural Nature of Sciense*, Harvard University Press, 1994.

Majid Fachry, *A History of Islamic philosophy*, Colombia University Press, 1983.

Muhammed Abdusettar, *el-Medresetu's-selefijje*, Kajro, Daru'l-ensar, 1979.

Nancy Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Training in Italian Universities after 1500*, Princeton N.Y. Princeton University Press, 1987.

Patton, *Ahmed Ibn Hanbel and the Mihna*.

Robert K. Merton, *Science Technology and Society in Seventeenth-Century England*, reprint, New York, Harper and Row, 1938, 1970.

Saliba, "The Role of Maragha in the Development of Islamic Astronomy: A Scientific Revolution Before the Renaissance", *Revue du Synthese* 4, no: 3/4 (1987).

Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy History and Problems*, Mc Graw-Hill, 1994.

Stephen F. Masson, *A History of the Sciences*, Collier Books, New York, 1962.

Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books New York 1989.

Swerdlow Noel and Otto Neugebauer, "Mathematical Astronomy in Copernicus 'De revolutionibus', New York: Springer Verlag, 1984.

Taftazani, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerbu'l-akaid)*, përgatiti: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, Stamboll, 1982.

Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, Cambridge University Press, 1993.

Victor E. Thoren, *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe*, New York: Cambridge University Press, 1990.

W.I.B. Beveridge, *The Art of Scientific Investigation*, New York: Vintage Books, 1950.

Treguesi i emrave:

A

- Ajnshtajni, 72-3
aksidenti, 108, 119-22, 129
antropomorfizmi, 82, 89
Aristoteli, 20-2, 41-5, 57, 65-7, 69, 74, 124, aristotelizmi ortodoks, 65
arti njerëzor, 41
astronomi, 34, 61-2, 64, 70
Astronomia moderne, 71
Astronomia observatorale, 34
atributet e Zotit, 97-8, 100, 108, 129-30, 135

B

- Babilonasit, 33, 37
Bagdadi, 19, 23, 60, 96, 112-3, 119
Bakil-lani, 91
Bibla, 41, 65
Big Bang, 70-1, 75

botëkuptimi spekulativ, 45
bota transcedente, 80-1

C

- civilizimi, 31-3, 50

D

- Demiurgu i Platonit, 39
Democritus, 20, 37
demokracia, 48, 49
Descartes, 74
determinizmi shkencor, 71
doktrina aristoteliane, 21, 66

E

- Edwin Hubble, 70
egocentrik, 61
eksperimenti, 71-2
ekzistenca, 20, 97, 119-, 21, 129, 131
ekzistenca jokorporale, 127, 129
emanacioni, 26

- epistemologja, 85-7
epistemologja islame, 87
eterniteti, 19, 21, 24, 70,
129, 131-2, 136
Eufrati, 31-2
- F**
Farabiu, 24, 26
filozofët grek, 80
filozofia greke, 63, 58, 86,
88, 129
filozofia natyrore, 45, 65
- G**
Galileo, 67
Gianbatista Riccioli, 68
graviteti, 68
- H**
Hadith, 24, 81, 110, 112,
130
havarixhi, 84
bejula, 27
heretizmi, 86
- I**
Ibën Halduni, 81-3, 88-9,
91, 102
Ibën Hanbeli, 100-4, 111
Ibën Hazmi, 19, 23, 100,
104-6, 108, 124
Ibën Kul'labi, 91, 98,
101-3, 105, 110, 129-30
Ibën Ravendi, 109
- Ibën Rushdi, 24
Ibën Sina, 23-4, 26, 62
indeterministë, 83
inlibracioni, 102-3, 109
interpretimi racionali, 87,
89-90
Islami, 11, 63, 81, 129
- K**
Kanti, 74
Kanuni, 62
kauza, 39, 42-4, 117-8,
132
kauza ndërmjetësuese, 117
kauzaliteti, 12, 117-8,
123-5
kelami, 12, 17, 19-20, 79-
80, 82, 87, 89-91, 106,
112, 119, 124, 133-5
kentaurët, 20
Kepleri, 64, 67
kerramitët, 112
klasa partikulare, 52
klasa kapitalposeduese,
47, 50, 52
konkluzioni shkencor, 9,
74
Coperniku, 62, 64-6, 68-9,
74
kosmologjia antike, 71
kozmosi, 39, 45, 48, 64
kredibiliti shkencor, 72
kultura joislame, 58
Kutbuddin esh-Shirazi, 61

L

- Leucipus, 20
Lëvizësi i Parë, 44
lëvizja natyrore, 42
lëvizja rrethore, 42
ligji hyjnor, 51
Lucretius, 123

M

- masa, 50, 54, 66
materia, 18-9, 21-27, 32,
42, 45, 65, 69
materia tokësore, 42
medhhebi, 88, 90
mendimi teologjik, 45
mendimi astronomik, 61
mendimi evropian, 63
Mesopotamia, 33
metafizika, 66, 76
metoda eksperimentale,
36, 45
Mileta, 35
mitologjia, 20, 35, 37
modernistët, 69, 72
modernizimi, 50
muhdeth, 110-2, 131
mutekel-lim, 17, 20, 22, 80,
92, 108, 119, 123, 130

Nj

- Njutni, 67, 74

O

- observimi, 9, 67-8, 70

origjina, 20, 25

ortodoksizmi islam, 100

P

- paraekzistuesi, 96-7, 101,
107-9
Penrose, 71, 73
pikëpamja sociologjike, 67
Platoni, 20-1, 38-40, 45,
74
Plotini, 21-2
postulatet teologjike kris-
tiane, 65
principi teologjik, 45
probabilizmi, 67

R

Robert K. Merton, 67

S

- Sokrati, 38
Stephen Hawking, 64, 68,
73
substanca, 21, 36, 39, 43,
120-1
sunneti, 81, 119

Sh

- Shehristani, 20-1, 23, 83,
87, 90-1, 100-1, 105-6,
108, 113, 130
shkenca, 9, 11-2, 13, 21,
31-3, 35-6, 41, 46-7, 49,

- 53, 55, 57, 60, 62, 67,
70, 72, 74, 79, 81, 87
shkenca bashkëkohore, 70
shkenca islame, 62
shkenca natyrore, 60, 63
shkencë, 11-3, 21, 31-3,
35-6, 41, 46-7, 49, 52-3,
55, 57-60, 62, 67, 72,
76, 79-80, 82, 86-8, 92
shkenca greke, 21, 57
shkenca e kelamit, 82, 92
shoqëria muslimane, 50-1
shtresat koncentrike, 43
- T**
- Tabela e Mbrojtur, 96-7,
108, 110, 131
Talesi, 35
teknologjia, 32, 35, 46-7
teologët, 20, 25, 76, 80
teoria e relativitetit, 72-3
- Ticho, 64, 66
tradicionalistët, 89, 91, 95,
103
- U**
- universi, 9-12, 17, 26, 34,
38, 41-4, 61, 64-72, 74-
6, 95-7
universi egocentrik, 67, 69
universi heliocentrik, 69
universi infinit, 68
universi mekanik, 73
- V**
- veprat filozofike, 59
- Xh**
- Xhehm bin Safvani, 130
Xhuvejni, 112



ISBN 0-7704-1300-7

1000-1 ■ WINTER SEAS OVER THE SHORES



Calypso

Galip ve
Velim

LOGOS-A ■ UNIVERSITATI SIPSAS KUR'AMIT DHE SHKENAS



Galip ve

Universitati
Kur'am
shkenas