

IBN RUSHD DHE LEGJITIMIMI I FILOZOFISË NË ISLAM¹

Sead Zimeri*

Abstrakt

Ky artikull shqyrton përpjekjen e Ibn Rushdit për të legjitimuar filozofinë në mendimin islam, duke u fokusuar në veprën e tij thelbësore *Fasl al-Maqāl*. Ibn Rushdi mbron idenë se filozofia është në harmoni me Islamin dhe argumenton se kërkimi filozofik është jo vetëm i lejueshëm, por një obligim fetar për myslimanët intelektualisht të aftë. Ai kundërshton kritikën e teologëve të shquar si Gazaliu, duke theksuar se arsyeja dhe shpallja hyjnore kanë një burim të përbashkët dhe duhet të shihen si plotësuese të njëra tjetrës. Studimi e vendos veprën e Ibn Rushdit në kontekstin politik dhe intelektual të Kordobës së shekullit të 12-të, nën ndikimin e dinastisë Almohade, dhe shpjegon se si ky mjedis racionalist ndihmoi zhvillimin e projekteve të tij filozofike. Duke analizuar metodat dhe argumentet e tij për të pajtuar fenë dhe arsyen, artikulli nënvizon rëndësinë e vazhdueshme të ideve të tij në diskutimet bashkëkohore mbi marrëdhënien midis fesë dhe racionalitetit.

Fjalë Kyçe: *Ibn Rushd (Averroes), filozofia islame, Fasl al-Maqāl, Gazali, arsye dhe shpallje, Almohadët, uniteti i së vërtetës, kijasi, ligji islam, interpretim alegorik.*

¹ Ky artikull bazohet në një ligjëratë të mbajtur në Shkollën Norvegjeze të Teologjisë, Fesë dhe Shoqërisë MF në Oslo në janar 2024.

* Prof. Asoc. Dr. në Fakultetin e Edukimit dhe Arteve në Universitetin Nord, Norvegji, ORCID Nr. 0009-0003-4122-4246, sead.zimeri@nord.no.

IBN RUSHD AND THE LEGITIMATION OF PHILOSOPHY IN ISLAM

Abstract

This article examines Ibn Rushd's project to legitimise philosophy within Islamic thought, focusing on his seminal work *Fasl al-Maqāl* (The Decisive Treatise). Ibn Rushd defends the compatibility of philosophy with Islam and argues that philosophical inquiry is not only permissible but a religious duty for intellectually capable Muslims. He counters criticisms from prominent theologians like Al-Ghazali, emphasizing that reason and divine revelation originate from the same source and should be complementary. The study situates Ibn Rushd's work in the political and intellectual context of 12th-century Cordoba under the Almohad dynasty, highlighting the influence of this rationalist atmosphere on his philosophical endeavors. By exploring the methods and arguments used by Ibn Rushd to reconcile faith and reason, the article underscores the enduring relevance of his ideas in contemporary discussions on the relationship between religion and rationality.

Keywords: *Ibn Rushd (Averroes), Islamic philosophy, Fasl al-Maqāl, Al-Ghazali, reason and revelation, Almohads, unity of truth, qiyas, Islamic law, allegorical interpretation.*

Hyrje

Në historinë e mendimit islam, marrëdhënia ndërmjet teologjisë (kelam) dhe filozofisë (falsafa) ka qenë komplekse dhe shpesh e tensionuar. Ndërsa teologët tradicionalë e shihnin filozofinë si një kërcënim për ortodoksinë fetare, filozofët u përpoqën të pajtonin arsyen me zbulesën hyjnore. Në këtë kontekst, Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198) shfaqet si një figurë kyçe që u përpoq të legjitimonte filozofinë brenda

Islamit. Në veprën e tij *Traktati vendimtar* (Fasl al-Maqāl²), ai ofron një mbrojtje të fuqishme të filozofisë kundër kritikëve si Gazali (1058-1111), duke argumentuar se arsyeja dhe shpallja janë në harmoni dhe se filozofia është një detyrim fetar për ata që i përkushtohen tërësisht jetës intelektuale.

Gazaliu, në veprën e tij *Inkoherenca e filozofëve* (*Tahāfut al-Falāsifa*), kritikoi ashpër filozofët për devijim nga besimi dhe për përdorimin e arsyes në mënyra që ai i konsideronte të rrezikshme për fenë islame. Ai argumentoi se disa prej ideve të tyre binin ndesh me mësimet themelore të Islamit, duke krijuar kështu një diskurs konservator që kufizonte rolin e arsyes në kuptimin e fesë. Në përgjigje të kësaj, Ibn Rushdi ndërmori një projekt të guximshëm për të legjitimuar filozofinë brenda Islamit, veçanërisht përmes veprës së tij *Traktati Vendimtar* (*Fasl al-Maqāl*), një vepër e vogël në vëllim, por e madhe në përmbajtje. Në këtë traktat, ai në mënyrë eksplicite merr në mbrojtje filozofinë kundër kritikëve si Gazaliu, duke argumentuar se nuk ka konflikt të vërtetë midis arsyes dhe shpalljes hyjnore. Për Ibn Rushd, filozofia është një obligim fetar për ata myslimanë që kanë aftësinë intelektuale për të reflektuar thellë, dhe është një mjet i domosdoshëm për të kuptuar dhe interpretuar ligjin hyjnor.

Ky artikull synon të shqyrtojë këtë përpjekje të Ibn Rushdit për të legjitimuar filozofinë në mendimin islam, duke u fokusuar veçanërisht në projektin e tij në *Fasl al-Maqāl*. Do të analizojmë se si ai përdori analogjinë (kijasin) dhe konceptin e unitetit të së vërtetës për të mbështetur filozofinë si një pjesë integrale të fesë islame. Gjithashtu, do të shqyrtojmë kontekstin politik dhe intelektual të Kordobës në shekullin e 12-të, rolin e Almohadëve në mbështetjen e racionalizmit dhe ndikimin e debatit të Ibn Rushdit me Gazaliun në zhvillimin e mendimit kritik islam. Nëpërmjet kësaj analize, synojmë të kuptojmë rëndësinë e projektit të Ibn Rushdit për harmonizimin e arsyes me shpalljen hyj-

² Titulli i plotë i veprës në arabisht është: *Fasl al-Maqāl fi-mā bayna al-Hikma wa al-Šarī‘a min al-Ittišāl* (Traktati vendimtar mbi lidhjen mes shariatit dhe filozofisë).

nore dhe sfidimin e diskursit konservator që kufizonte filozofinë. Ky studim jo vetëm që ndriçon kontributin e tij historik, por edhe thekson relevancën e vazhdueshme të këtyre debateve në kontekstin e sfidave moderne me të cilat përballen shoqëritë myslimane sot.

Marrëdhënia midis teologjisë dhe filozofisë në Islam

Në historinë e mendimit islam, teologjia (*kalām*) dhe filozofia (*falsafa*) kanë bashkëjetuar në një marrëdhënie komplekse dhe dinamike. Ndërsa teologjia po lulëzonte si një disiplinë që synonte të artikulojë dhe mbrojë doktrinat themelore të besimit islam, filozofia u shfaq si një përgjigje ndaj kufizimeve të perceptuara të teologjisë dhe një përpjekje për të eksploruar realitetin përmes arsyes së pavarur. Megjithatë, pavarësisht tensioneve të herëpashershme, filozofia dhe teologjia ruanin gjithmonë një lidhje të ngushtë, siç dëshmohet nga diskutimet e tyre të ndërsjella dhe nga fakti se shumë mendimtarë kontribuan në të dyja fushat.

Një nga preokupimet kryesore të filozofisë islame ishte *harmonizimi* i fesë me të menduarit e pavarur. Filozofët myslimanë u përballën me sfidën e integritetit të traditës filozofike greke, veçanërisht mendimit të Aristotelit dhe Platonit, me parimet dhe besimet e Islamit. Kjo kërkonte një përpjekje të madhe për të siguruar që përdorimi i arsyes dhe logjikës nuk binte ndesh me shpalljen hyjnore, por përkundrazi, e pasuronte dhe e thellonte kuptimin e saj. Marshall Hodgson, në veprën e tij monumentale *The Venture of Islam*, thekson se filozofia islame u zhvillua si një përpjekje për të integruar traditën filozofike greke me parimet islame, duke krijuar kështu një sintezë të re intelektuale që pasuroi kulturën islame (Hodgson, 1977). Ai argumenton se filozofët myslimanë nuk ishin thjesht imitues të mendimit grek, por krijues të një tradite të re që kombinoi arsyen dhe shpalljen në mënyra origjinale.

Është e drejtë të thuhet se filozofia nuk mund të ishte shfaqur në qytetërimin klasik mysliman pa teologjinë që i parapriu, dhe anasjelltas, teologjia nuk mund të kishte vazhduar zhvillimin e saj pa kontributin e filozofisë. Këto dy disiplina jo vetëm që ndajnë origjinën dhe kontekstin historik, por edhe shumë nga metodat dhe objektivat e tyre.

Teologjia islame u përpoq të formulojë dhe mbrojë doktrinat fetare përmes argumenteve racionale, duke përdorur shpeshherë mjetet e logjikës dhe të analizës konceptuale që ofroi filozofia. Dëshmi të qarta për këtë ndërthurje gjenden në veprat e mendimtarëve të shquar të asaj kohe. Shumë teologë ishin vetë filozofë ose kishin njohuri të thella për filozofinë, dhe anasjelltas, filozofët ishin njohës të mirë të teologjisë dhe ligjit islam. Kjo ndërthurje u pa si e nevojshme për të adresuar çështje komplekse teologjike dhe filozofike që kërkonin një qasje të gjithanshme.

Për shembull, Abu Hamid al-Gazali, një nga teologët më të shquar në historinë islame, ishte gjithashtu njohës i mirë i filozofisë. Në veprën e tij *Inkoherenca e filozofëve (Tahāfut al-Falāʿisifa)*, ai përdori filozofinë për të kritikuar filozofët e kohës së tij, veçanërisht Ibn Sinën (Avicenën). Megjithatë ai kritikoi ashpër disa aspekte të filozofisë, veçanërisht ato që, sipas tij, binin ndesh me doktrinat fetare, Gazaliu gjithashtu pranoi rëndësinë e arsyes dhe përdori argumente logjike në mbrojtje të besimit. Në anën tjetër, Ibn Rushdi ishte një filozof i madh dhe një teolog dhe jurist i mprehtë. Ai shkroi komente të gjera mbi veprat e Aristotelit dhe duke vazhduar traditën e filozofëve të mëparshëm, u përpoq të harmonizonte filozofinë me teologjinë islame. Këta mendimtarë ilustronë se si filozofia dhe teologjia në Islam ishin të lidhura ngushtë dhe se kontributet e tyre u ndërthurën për të pasuruar mendimin islam. Filozofia ofroi mjetet konceptuale dhe metodologjike për të shqyrtuar pyetje të thella mbi natyrën e Zotit, krijimin, shpirtin dhe moralin, ndërsa teologjia siguroi kornizën fetare dhe doktrinare për këto eksplorime. Një aspekt tjetër i rëndësishëm ishte se shumë nga çështjet që filozofët dhe teologët adresonin ishin të njëjta, si p.sh., ekzistenca e Zotit, atributet hyjnore, liria e vullnetit njerëzor dhe marrëdhënia midis shpirtit dhe trupit. Kjo bëri që debatet midis tyre të ishin intensive dhe produktive, duke çuar në zhvillimin e teorive komplekse teologjike dhe filozofike.

Megjithatë, marrëdhënia midis filozofisë dhe teologjisë nuk ishte pa tensione. Disa teologë kritikuan filozofët për përdorimin e arsyes në mënyra që, sipas tyre, minonin besimin fetar ose çonin në herezi. Në të njëjtën kohë, filozofët shpeshherë shihnin teologët si të kufizuar

nga interpretimet literaliste dhe të paaftë për të arritur në njohjen e thellë të realitetit. Ky tension kulmoi në debatin e famshëm të Ibn Rushdit me Gazaliun. Gazaliu akuzoi filozofët për devijim nga besimi dhe për përdorimin e arsyes në mënyra që ishin të rrezikshme për fenë. Ibn Rushdi, nga ana e tij, mbrojti filozofinë dhe argumentoi se arsyeja dhe shpallja janë në harmoni, dhe se konfliktet e dukshme janë rezultat i keqinterpretimit. Më poshtë do t'i qasemi kësaj teme në mënyrë më të detajuar, por së pari, duhet të themi disa fjalë për zhvillimin dhe rënien e filozofisë në Islam, e cila gjithashtu shpjegon dhe qartëson rëndësinë dhe nevojën e legjitimitetit të filozofisë në Islam. Ne do të shpjegojmë se si Ibn Rushd e ndërmoi këtë detyrë monumentale dhe hodhi themelet për një qasje që mund të jetë ende e rëndësishme (Al-Jabri, 1984).

Fillimet e teologjisë dhe filozofisë islame

Me zgjerimin e shpejtë të perandorisë islame, myslimanët u përballën me qytetërime të tjera që kishin zhvilluar kultura e tyre të veçanta intelektuale, si ajo greke, kristiane, zoroastriane dhe të ngjashme. Kurioziteti dhe etja për dije i myslimanëve i shtynë ata të përfshihen në një nga lëvizjet më të mëdha kulturore në historinë e botës: përkthimin masiv të veprave filozofike, shkencore dhe letrare greke në gjuhën arabe, e cila ishte bërë *'lingua franca'* e perandorisë islame. Marshall Hodgson thekson se kjo lëvizje përkthimi, jo vetëm që transferoi njohuri, por edhe krijoi një dialog të pasur midis kulturave (Hodgson, 1977; Gutas, 1998). Përmes përkthimit të veprave të filozofëve si Aristoteli, Platoni dhe Plotini, myslimanët jo vetëm që u njohën me traditën filozofike greke, por edhe filluan ta integrojnë atë në kuadrin e tyre kulturor dhe fetar. Zgjerimi i shpejtë i perandorisë islame dhe takimi me qytetërime të tjera me tradita të lashta intelektuale krijuan po ashtu një ndjenjë të pasigurisë intelektuale brenda shoqërisë islame. Myslimanët u përballën me ide, besime dhe sfida të reja që kërkonin përgjigje të menduara mirë dhe të qëndrueshme. Në këtë kontekst, u ndie nevoja për të mbrojtur doktrinat e Islamit nga kritikrat dhe pyetjet që i drejtoheshin nga jashtë dhe brenda.

Kështu fillon teologjia në Islam, e njohur si *kalām*, e cila u zhvillua si një disiplinë që synonte të artikulojë dhe mbrojë doktrinën fetare përmes arsytimit racional. Nuk është rastësi që shkolla e parë e mirëfilltë teologjike në Islam ishte një shkollë racionaliste, përkatësisht shkolla teologjike mu'tezile. Kjo shkollë, e cila u shfaq në shekullin VIII, përfaqësonte një përpjekje për të ngritur besimin mbi arsye, duke përdorur metodologjinë filozofike për të adresuar pyetje të thella teologjike dhe etike. Teologët mu'tezilitë ishin të angazhuar në debate intensive rreth drejtësisë hyjnore, lirisë së vullnetit dhe përgjegjësisë morale, duke përdorur arsytimin filozofik (Vasalou, 2008). Ata besonin se Zoti është absolutisht i drejtë dhe i urtë, dhe se drejtësia është një atribut thelbësor i Tij. Kjo i çoi ata në zhvillimin e koncepteve të lirisë së vullnetit njerëzor dhe të përgjegjësisë individuale, duke argumentuar se njeriu ka aftësinë për të zgjedhur mes së mirës dhe së keqes dhe se është përgjegjës për veprimet e tij.

Teologët mu'tezilitë mund të konsiderohen si proto-filozofët e Islamit, pasi ata përdorën arsyen dhe argumentimin filozofik për të eksploruar dhe shpjeguar çështje komplekse teologjike. Ata debatonin për pyetje të thella filozofike rreth attributeve të Zotit, nëse këto attribute janë të ndara nga esenca e tij apo janë pjesë e përhershme e tij. Ata sfiduan konceptet antropomorfike të Zotit, duke theksuar transcendencën dhe veçantinë e Tij absolute. Diskutimet mbi drejtësinë hyjnore, gjithëfuqinë e Zotit, vullnetin e lirë dhe përgjegjësinë njerëzore ishin qendra në debatet e tyre teologjike.

Ngushtimi i hapësirës për filozofinë

Megjithatë, me kalimin e kohës, filozofia, për shkak të natyrës së saj kritike, filloi të shihej me dyshim nga juristët dhe teologët islam. Ajo nuk ishte më thjesht një shprehje e kuriozitetit intelektual ose një mjet për të kuptuar më thellë shpalljen, por u perceptua si një kërcënim potencial për ortodoksinë dhe stabilitetin fetar. Myslimanët filluan të ndiejnë se kishin arritur një nivel të mjaftueshëm sigurie në besimet e tyre dhe se, me ngritjen e shkollës teologjike esh'arite, nuk kishte më nevojë për spekulime të mëtejshme filozofike.

Kritika e Gazaliut ndaj filozofisë është simbolike për këtë periudhë dhe personifikon lëvizjen e kohës. Në veprën e tij *Inkoherenca e filozofëve (Tahāfut al-Falāsifa)*, Gazaliu sfidon filozofët për devijimin e tyre nga besimi dhe për përdorimin e arsyes në mënyra që ai i konsideronte të rrezikshme për fenë. Ai argumenton se disa ide të filozofëve janë në kundërshtim të drejtpërdrejtë me mësimet islame dhe se kjo mund të çojë besimtarët në konfuzion dhe humbje të besimit. Paralelisht, teologët e shkollës teologjike mu'tezile, të cilët kishin promovuar një qasje më racionaliste dhe spekulative në teologji, u persekutuan dhe në fund vetë shkolla u shua (Ouriemmi, 2004). Arsyet për këtë nuk ishin vetëm teologjike por edhe politike. Teologët mu'tezilë kishin demonstruar më parë prirje autoritare dhe despotike dhe kishin shfrytëzuar fuqinë e kalifatit për të imponuar besimin e tyre se Kurani nuk është i përhershëm por i krijuar në kohë. Kjo çoi në një ngjarje të njohur si *Mihna*, një inkuizicioni që zgjati për tetëmbëdhjetë vjet (nga 833 deri në 851) nën kalifin abasid al-Ma'mun, i cili persekutoi, burgosi dhe torturoi dijetarët fetarë që refuzuan ta pranonin këtë doktrinë. Ky politizim i fesë shënoi rënien e shkollës racionaliste në Islam. Më pas, vetë dijetarët e kësaj shkolle u persekutuan nën kalifin al-Mutawakkil (847-861), i cili synonte të rivendoste besimin tradicional islam dhe të kthente legjitimitetin e kalifatit duke miratuar doktrinat esh'arite. Kjo periudhë shënoi edhe fillimin e konsolidimit të pavarësisë së dijetarëve fetarë nga autoriteti politik. Islami evoluoi në një fe të qeverisur nga dijetarë që konsoliduan autoritetin e tyre, siguruan legjitimitet për kalifin dhe mbajtën nën kontroll pushtetin politik. Esh'arizmi u bë teologjia mbizotëruese në botën islame. Esh'arizmi theksonte bindshëm fuqinë absolute të Zotit dhe vullnetin hyjnor, duke lënë më pak hapësirë për arsyetimin njerëzor në çështjet teologjike. Dominimi esh'arit shënoi një kthesë drejt një interpretimi më tradicionalist dhe më pak spekulativ të fesë. Massimo Campanini argumenton se fitorja e esh'arizmit dhe dominimi i teologjisë tradicionale çuan në një ngushtim të hapësirës për mendimin kritik dhe filozofik në Islam, duke favorizuar një qasje më doktrinare dhe më pak spekulative (Campanini, 2019; 2008, fq. 75-80). Ai sugjeron se kjo lëvizje ndikoi në

kufizimin e zhvillimit të filozofisë dhe në marginalizimin e mendimtarëve që kërkonin të integrojnë arsyen me besimin.

Kjo periudhë reflekton tensionet e brendshme në shoqërinë islame midis dëshirës për të ruajtur ortodoksinë fetare dhe nevojës për të angazhuar mendimin kritik. Ndërsa filozofia u pa nga disa si një kërcënim për strukturën fetare dhe sociale, mendimtarë si Ibn Rushdi vazhduan të mbrojnë rëndësinë e saj, duke argumentuar se arsyeja dhe shpallja nuk janë në konflikt, por plotësojnë njëra-tjetrën. Por përpara se filozofia të marginalizohej në Islam, Kordoba prodhoi një nga sintezat më të guximshme dhe intelektualisht krijuese të Islamit dhe filozofisë. Më vonë në historinë e Islamit, do të ketë përpjekje të tjera për të ringjallur një frymë filozofike të kërkimit, por më i guximshmi dhe më origjinali deri më sot, sipas vlerësimit tim, mbetet projekti i jashtëzakonshëm i Ibn Rushdit.

Konteksti politik dhe intelektual në Kordobën e shekullit të 12-të: Almohadët dhe racionalizmi si politikë dhe strategji intelektuale

Në shekullin e 12-të, Kordoba ishte një nga qendrat kryesore të mendimit dhe dijes në botën islame. Kjo epokë historike ishte e veçantë, jo vetëm për zhvillimet e saj intelektuale, por edhe për ndikimin e fuqishëm të autoriteteve politike në formimin dhe mbështetjen e ideve filozofike dhe racionale. Në këtë periudhë, Almohadët (al-Muwahhidun), një dinasti me origjinë nga Afrika e Veriut, po mbretëronin në Andaluzinë islame dhe po ndërtonin një sistem të veçantë qeverisës ku bashkëjetonin filozofia dhe feja si strategji për të konsoliduar pushtetin dhe identitetin e tyre politik. Ky kombinim i veçantë i racionalizmit dhe fesë krijoi një mjedis të favorshëm për mendimtarë si Ibn Rushdi, të cilët gjetën një platformë ku mund të zhvillonin idetë e tyre filozofike për harmonizimin e fesë dhe arsyes pa frikë nga persekutimi.

Sipas Maribel Fierro, Almohadët kishin një qasje të qartë dhe të qëndrueshme ndaj racionalizmit, duke e përdorur atë si një mjet për të legjitimuar pushtetin e tyre (Fierro, 2005). Përmes mbështetjes së mendimit racional, ata kërkonin të konsolidonin pozitën e tyre dhe të

mbanin nën kontroll ndikimet e fuqishme të grupeve konservatore që shpesh e trajtonin filozofinë dhe mendimin e lirë si një rrezik për stabilitetin e fesë dhe strukturën shoqërore. Almohadët si dinasti reformuese shfaqen si mbështetës të mendimtarëve që promovonin mendimin racional, dhe politika intelektuale e Almohadëve krijoi një terren të përshtatshëm për filozofinë, duke e pozicionuar atë si një formë mbështetjeje për të ndërtuar identitetin dhe legjitimitetin e udhëheqjes politike, duke i dhënë dijes një rol të veçantë në strategjinë qeverisëse të tyre.³ Kjo përkrahje u bë sidomos e rëndësishme për filozofët, siç ishte Ibn Rushdi, në një kontekst ku mendimtarët anti-filozofikë, përfshirë këtu Gazaliun, po zhvillonin një diskurs të fuqishëm që kërcënonte vendin dhe rolin e filozofisë në shoqërinë islame. Gazaliu, një nga mendimtarët më të njohur të periudhës së mëparshme, kishte krijuar një traditë të mendimit që e përjashtonte filozofinë spekulative si të rrezikshme për teologjinë dhe praktikën fetare. Në veprën e tij të famshme *Tahafut al-Falasifah* (Inkoherenca e Filozofëve), ai hodhi poshtë disa prej ideve kryesore të filozofisë islame dhe greke, duke argumentuar se këto ide binin ndesh me parimet themelore të besimit islam (Griffel, 2009, Campanini, 2019). Ndikimi i kësaj vepre kishte arritur në gjithë botën islame dhe kishte nxitur një prirje anti-filozofike që përforconte dogmatizmin dhe refuzonte mendimin spekulativ.

³ Marrëdhënia e almohadëve me filozofinë është një temë e diskutueshme në studimet akademike. Ndërsa shumë studiues, duke përfshirë Maribel Fierro (1999, 2010, 2013), e paraqesin studimin e filozofisë si një pjesë integrale të ideologjisë së Almohadëve, të tjerë, si Sarah Stroumsa (2005), argumentojnë se ky pretendim është shumë i ekzagjeruar. Unë jam i prirur të pajtohem me këtë të fundit, veçanërisht duke pasur parasysh se Almohadët ishin fanatikë fetarë që persekutonin jomuslimanët. Ndryshe nga dinastitë e tjera, Almohadët i përkufizuan si çifutët ashtu edhe të krishterët si të pafe. Ata që refuzuan të konvertoheshin u kërcënuan me dëbim të menjëhershëm dhe konfiskim të pasurisë së tyre. Megjithatë, Fierro ka të drejtë kur thekson se ata ishin të hapur ndaj sipërmarrjeve intelektuale dhe donin që të studiohej filozofia greke. Edhe Stroumsa pajtohet se "interesi për promovimin e të mësuarit dhe edukimit mbeti një tipar karakteristik i Almohadëve (Stroumsa, 2005, 2010). Pra, mbase kur ata folën për filozofinë, nuk nënkuptuan domosdoshmërisht ndonjë shkollë filozofike, por thjesht një hapje ndaj argumentit.

Ibn Rushdi e pa qartë këtë tendencë si një kërcënim serioz për zhvillimin e mendimit racional dhe të dijes në Islam dhe e ndjeu se ishte koha për një ndërhyrje të guximshme intelektuale. Ai synonte të krijonte një mbrojtje të fortë për filozofinë, duke e legjitimuar atë brenda kornizës së ligjit dhe fesë islame. Për Ibn Rushdin, përpjekja për të harmonizuar filozofinë dhe fenë nuk ishte thjesht një çështje teorike, por një nevojë praktike që do të kontribuonte në zhvillimin dhe ruajtjen e lirisë intelektuale në botën islame. Kjo përpjekje për të ruajtur një qasje kritike dhe për të sfiduar diskursin dogmatik të Gazaliut bëri që ai të shfrytëzojë mbështetjen e Almohadëve për të ofruar një mbrojtje racionale dhe ligjore për filozofinë.

Dominimi i diskursit anti-filozofik nga Gazaliu dhe roli i tij në krijimin e një klime konservatore në Islam

Gazaliu ishte një kritik i madh i filozofisë spekulative dhe një figurë që vendosi bazat për një qasje të re konservatore ndaj mendimit intelektual në Islam. Në veprën e tij *Inkoherenca e filozofëve (Tahāfut al-Falāsifa)*, Gazaliu bëri një analizë të detajuar të filozofëve islamë të kohës së tij, si Ibn Sina dhe al-Farabi, duke kritikuar veçanërisht ndikimin e filozofisë greke mbi mendimin islam. Ai e konsideronte filozofinë një rrezik për besimin islam dhe argumentonte se përpjekjet e filozofëve për të integruar filozofinë me teologjinë binin ndesh me mësimet themelore të fesë. Gazaliu kritikon filozofët për disa ide që ai i konsideron herezi, duke përfshirë idenë e përjetësisë së botës, që ishte në kundërshtim me konceptin islam të krijimit; mohimin e dijes së veçantë të Zotit mbi ngjarjet dhe detajet specifike të krijimit; dhe mohimin e ringjalljes trupore, që përbënte një nga doktrinat qendrore të besimit islam (Griffel, 2009). Sipas tij, këto qëndrime përbënin një devijim të papranueshëm nga ortodoksia islame, duke rrezikuar doktrinat e qarta të besimit dhe traditës fetare. Në fakt, Gazaliu përdor një metodë kritike të sofistikuar për të sulmuar filozofinë, duke shfrytëzuar aftësitë e tij intelektuale për të ndërtuar një logjikë që shpjegon kufizimet e arsyes dhe rolin e saj të kufizuar përballë shpalljes hyjnore (Leaman, 2001).

Gazaliu shpreh pikëpamjen se arsytimi filozofik nuk mund të ofrojë një qasje të plotë për kuptimin e ligjit hyjnor dhe të natyrës së krijimit, dhe për këtë arsye ai e konsideronte filozofinë një praktikë të huaj dhe të panevojshme për myslimanët, madje të rrezikshme për të kuptuarit e saktë të fesë. Ndikimi i Gazaliut ishte i thellë dhe afatgjatë në mendimin islamik (Campanini, 2019). Ai krijoi një atmosferë të re ku filozofia shihej me dyshim dhe në disa raste edhe përçmim, duke përforcuar një kulturë ku mendimi spekulativ dhe filozofik filloi të shihej si një kërcënim për besimin dhe unitetin fetar të komuniteteve myslimane. Sipas Campanini-t, kjo prirje konservatore e kufizoi zhvillimin e mendimit filozofik dhe racional në shoqërinë islame, duke e pozicionuar filozofinë si një aktivitet potencialisht heretik dhe të dëmshëm për qasjen tradicionale të fesë.

Duke mbështetur pozicionin e tij mbi përvojën dhe ndikimin e thellë të shpalljes fetare në Islam, Gazaliu propozoi një teologji që nuk kishte nevojë për përfshirjen e filozofisë për të ruajtur dhe përforcuar besimin e myslimanëve. Siç thekson Watt (1998), Gazaliu e konsideronte shpalljen hyjnore të mjaftueshme për t'i dhënë besimtarit një njohuri të vërtetë dhe për të ofruar udhëzimin e nevojshëm për jetën shpirtërore dhe morale të individit. Në këtë aspekt, Gazaliu ofroi një model teologjik që i mbështetej vetëm shpalljes dhe përjashtonte çdo lloj mendimi spekulativ që mund të vinte nga filozofia e huaj.

Roli i Ibn Rushdit në kundërshtimin e diskursit anti-filozofik

Pikërisht në këtë kontekst të mbizotërimit të një diskursi antifilozofik, Ibn Rushdi e pa të nevojshme të ndërhynte për ta rikthyer filozofinë në rolin e saj si kërkuese dhe mbështetëse e së vërtetës përmes metodës demonstrative-silogistike dhe për të mbrojtur legjitimitetin e saj brenda Islamit. Ai e kuptoi se qëndrimet e Gazaliut kishin krijuar një klimë ku çdo formë e mendimit racional dhe spekulativ rrezikohej të delegjitimohej dhe të shihej si kërcënim për besimin. Për këtë arsye, Ibn Rushd ndërtoi një strategji imanente për të rivendosur filozofinë si pjesë integrale të traditës intelektuale islame dhe për të treguar se filozofia mund të ndihmojë në kuptimin më të thellë të ligjit hyjnor dhe shpalljes. Ai as nuk e përmend filozofinë, por përdor një koncept të

huazuar nga tradita myslimane, konceptin e *hikmes* (urtësisë). Ky koncept është ekuivalent me konceptin e filozofisë në greqisht, si dashuri për urtësinë, por megjithatë shënon edhe një histori të zhvillimit të mendimit të pavarur në traditën myslimane⁴.

Ibn Rushdi shfrytëzoi logjikën dhe argumentet teologjike për të mbrojtur filozofinë nga akuzat e Gazaliut. Në veprën e tij *Fasl al-Maqāl*, Ibn Rushdi thekson se filozofia nuk është në kundërshtim me besimin, por përkundrazi, është një formë e avancuar e arsytimit që mund të përdoret për të përmbushur kërkesën për njohjen e Zotit dhe për të interpretuar shpalljen hyjnore. Ai argumenton se Kurani inkurajon përdorimin e arsyes dhe reflekton mbi natyrën dhe krijimin si një akt devotshmërie, duke e pozicionuar filozofinë jo si një sfidë për fenë, por si një ndihmesë, ndonëse jo si shërbëtore të saj, për të arritur të vërtetën. Kjo mbrojtje e filozofisë nga Ibn Rushdi përfaqëson një kthesë thelbësore në historinë e mendimit islam, duke i dhënë filozo-

⁴ Hikme (urtësi) është një koncept kompleks që i reziston një përkufizimi të vetëm. Dijetarët e hershëm myslimanë, duke përfshirë leksikografët, interpretuesit e Kur'anit dhe mendimtarët sufi, e shqyrtuan hikmen me një qasje të nuancuar, duke theksuar aplikimet e tij të ndryshme dhe lidhjen e tij me konceptet e tjera epistemologjike. Një eksplorim i detajuar i rrënjëve leksikografike të hikmes, zbulon një gamë semantike që përfshin: a) Përmbajtjen dhe Parandalimin (*man'a*): Ky kuptim parësor i rrënjës ḥ-k-m pasqyrohet në konceptin e hikmes si një forcë që parandalon injorancën (*xhehl*) dhe udhëzon individët larg veprimeve negative. b) Përsosmërinë (*itqān*): rrënja ḥ-k-m gjithashtu nënkupton përsosmërinë, veçanërisht në formën e saj të katërt (*aḥkama*). Hikme pra kuptohet si mishërim i përsosmërisë si në dituri ashtu edhe në veprim. c) Gjykimin (*kaḍā'*): lidhja me gjykimin, veçanërisht në formën e parë (*ḥakama*), e lidh hikmen me aftësinë për të dalluar të vërtetën dhe të pavërtetën dhe për të zbatuar njohuritë në marrjen e vendimeve të drejta. Leksikografët arabë e pasurojnë më tej kuptimin për hikmetin duke e lidhur atë me koncepte si drejtësia (*'adl*): hikme shpesh përkufizohet si drejtësi në gjykim, duke theksuar rolin e tij në sigurimin e drejtësisë. Dituria (*'ilm*): hikme është e lidhur thelbësisht me diturinë, duke përfaqësuar një kuptim të thellë të natyrës së vërtetë të gjërave. Vetëpërmbajtjen (*Hilm*): kjo lidhje thekson rëndësinë e vetëkontrollit dhe aftësinë për të frenuar zemërimin, duke reflektuar dimensionin etik të hikmes. Për një studim të hollësishëm të konceptit të hikme, shih Hikmet Yaman, 2011. *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Brill.

fisë një status të ri në komunitetin intelektual islam. Përpjekjet e Ibn Rushdit për të rikthyer filozofinë jo vetëm që sfiduan kulturën anti-filozofike të kohës, por gjithashtu krijuan një precedent për përfshirjen e mendimit racional në Islam, një precedent që do të ndikonte filozofët dhe teologët e mëvonshëm, jo vetëm në botën islame, por edhe në mendimin perëndimor përmes përkthimeve latine të veprave të tij.⁵

Mbrojtja e Ibn Rushdit për filozofinë përmes fetvasë në *Traktati Vendimtar (Fasl al-Maqāl)*

Në kontekstin e ndikimit të fuqishëm të Gazaliut, i cili promovoi një ndarje midis fesë dhe filozofisë, Ibn Rushdi pa nevojën për të mbrojtur filozofinë përmes një qasjeje të drejtpërdrejtë juridike dhe fetare. Në veprën e tij *Traktati Vendimtar (Fasl al-Maqāl)*, ai prezanton një fetva që legjitimon filozofinë si një pjesë të rëndësishme të jetës intelektuale islame. Kjo fetva që është më shumë se një deklaratë filozofike synon të mbështesë filozofinë jo vetëm në parimet filozofike dhe teologjike, por edhe në argumente të qarta juridike. Në thelb, Ibn Rushd propozon filozofinë si një mjet të përfshirë brenda Islamit për të vlerësuar dhe mbikqyrur interpretimet dhe kuptimet e shpalljes hyjnore, duke krijuar një bazë të fortë që bashkon arsyen dhe fenë si rrugë drejt së vërtetës.

Duke përdorur konceptin e një fetvaje – një opinion ligjor që trajton një çështje të rëndësishme morale dhe fetare – Ibn Rushd përdor parimet e jurisprudencës për të legjitimuar filozofinë. Ai e paraqet filozofinë jo vetëm si një mjet për të zgjidhur problemet e dijes, por si një element kyç në kuptimin e ligjit hyjnor dhe zhvillimin e një interpretimi të drejtë të zbulesës. Duke cituar vargje kuranore që nxisin reflektim dhe meditim të thellë, Ibn Rushd argumenton se Kurani nuk

⁵ Edhe pse filozofia e Ibn Rushdit u përball me kundërshtime të forta nga pushtetarët Almohadë, ndikimi i tij në filozofinë evropiane ishte thelbësor. Në Evropë, idetë e tij u përhapën përmes asaj që u njoh si *Averroizmi*, i cili pati ndikim të madh në mendimin filozofik të Mesjetës dhe të Rilindjes. Ndikimi i tij në mendimin perëndimor ka qenë thelbësor në zhvillimin e traditës shkencore dhe filozofike evropiane. Shiko Renan (1882).

e ndalon reflektimin filozofik, përkundrazi, ai e inkurajon atë si një pjesë të domosdoshme të jetës shpirtërore të çdo muslimani. Për Ibn Rushd-in, filozofia nuk është vetëm një veprimtari intelektuale, por një përmbushje e detyrimeve fetare për të kërkuar dhe njohur Zotin nëpërmjet krijimit të Tij.

Duke u mbështetur në vargje të ndryshme kuranore, Ibn Rushd ndërton një strukturë që përdor shpalljen për të mbështetur filozofinë si një mjet të domosdoshëm për të kuptuar realitetin hyjnor dhe për të interpretuar urdhrat e Zotit. Ajeti (3:190-191), i cili thekson reflektimin mbi krijimin e qiejve dhe tokës, është një nga pasazhet që përdor Ibn Rushdi për të argumentuar se reflektimi dhe analiza janë pjesë përbërëse e devotshmërisë islame. Ky përdorim i vargjeve kuranore nga Ibn Rushd përmbush funksionin e ndërtimit të një justifikimi teologjik për filozofinë në Islam, duke treguar se ai nuk është një devijim nga feja, por një udhëzim që mbështetet në tekstet e shenjta. Ibn Rushd e përdor këtë strategji për të justifikuar filozofinë si një praktikë që është jo vetëm e lejueshme, por e nevojshme për ata që kanë kapacitetin intelektual për ta ndjekur atë. Duke përdorur një përshkrim të tillë të filozofisë si pjesë e detyrimit për të njohur Zotin, Ibn Rushd ndan idenë se mendimi racional dhe shpallja hyjnore janë të lidhura ngushtë dhe se përvoja fetare kërkon arsyen si një udhëzues për një kuptim më të thellë të zbulësës.

Filozofia si një obligim për muslimanët me kapacitet intelektual

Ideja më e rëndësishme që paraqet Ibn Rushd në fetvatë e tij është përcaktimi i filozofisë si një detyrë e nevojshme për muslimanët me kapacitet intelektual për të reflektuar thellë. Për ata që janë të pajisur me aftësi të avancuara të të menduarit, Ibn Rushd sugjeron se filozofia është një detyrë dhe një mjet për të arritur një kuptim më të thellë të ligjeve hyjnore dhe zbulësës. Duke propozuar një hierarki të njohurive, ai vëren se ata që janë të aftë për reflektim të avancuar duhet të ndjekin filozofinë për të përmbushur një detyrë më të madhe intelektuale dhe fetare. Ibn Rushd i ndan njerëzit në tri kategori sipas aftësive të tyre intelektuale: ata që kuptojnë përmes demonstrimit logjik, ata që

ndjekin argumentet dialektike dhe ata që mjaftohen me retorikën. Për ata me aftësi të avancuara intelektuale, studimi i filozofisë është një detyrë. Ai argumenton se mohimi i filozofisë për këtë kategori njerëzish do të shkelte detyrimet e tyre fetare, pasi do t'i pengonte ata të arrijnë njohurinë më të lartë të Zotit.

Pyetja e duhur që nuk është bërë në historinë e filozofisë që kur Ibn Rushd propozoi pajtimin e tij është se pse është detyrë të studiohet filozofia. Një përgjigje është, sigurisht, se feja e bën atë një obligim. Por kjo është vetëm një përgjigje fetare. Një justifikim filozofik për këtë do të duhej të shtonte arsyet pse filozofët janë nën këtë detyrë fetare. Nëse ata nuk e marrin përsipër këtë detyrë, e vërteta që shpall feja mund të shtrembërohet ose paraqitet si gënjeshtër ose të mbetet krejtësisht e panjohur përmes interpretimeve të gabuara. Një besimtar i zakonshëm nuk do të pritet të thellohet në ato çështje, por një filozof është i detyruar të marrë përsipër një detyrë të tillë. Ajo është e detyruar të ndërmarrë një qëndrim të tillë, sepse një filozof nuk mund të pranojë asgjë që nuk bazohet në arsye. Detyrimi filozofik *përputhet* me detyrimin fetar. Në këtë kuptim, filozofia është fetarisht e detyrueshme dhe roli i filozofit është të gjejë të vërtetën pavarësisht nga shpallja për të parandaluar mosnjohjen ose keqpërdorimin e së vërtetës së deklaruar në fe. Kjo ide, që i jep filozofisë një vend të qartë në hierarkinë e njohjes dhe të intelektit islam, krijon një bazë të gjithëpërfshirëse për një Islam të hapur ndaj arsyes dhe mendimit spekulativ, dhe përforcon idenë se dijetarët dhe mendimtarët duhet të përpiqen për një kuptim më të plotë dhe më të thellë të urdhrave të Zotit.

Kijasi dhe silogjizmi si metoda për mbështetjen e legjitimitetit të filozofisë

Një nga strategjitë qendrore që përdor Ibn Rushd për të mbrojtur filozofinë brenda Islamit është analogjia midis kijasit dhe silogjizmit filozofik. Ky krahasim i thellë krijon një lidhje të qëndrueshme ndërmjet metodave ligjore dhe filozofike të arsytimit, duke e vendosur filozofinë në një pozicion të njohur dhe të miratuar gjerësisht brenda traditës islame. Kijasi, një metodë e njohur e jurisprudencës islame, përdoret për të nxjerrë vendime ligjore bazuar në analogji me rastet e

mëparshme - gjetja e ratio legis, ose atributi i përbashkët si për rastet e reja ashtu edhe për ato origjinale - ose parimet e përgjithshme të ligjit islam. Duke e përshkruar filozofinë si një metodë analoge me këtë praktikë të ligjit, Ibn Rushd krijon një argument të fortë që e pozicionon filozofinë si një metodë legjitime të kërkimit të së vërtetës dhe interpretimit të shpalljes hyjnore.

Për Ibn Rushdin, analogjia midis kijasit dhe silogjizmit nuk është thjesht një argument abstrakt; ajo përfaqëson një përpjekje për të ndër-tuar një kornizë të qëndrueshme që mbështet filozofinë në jetën fetare të myslimanëve. Duke përdorur këtë krahasim, Ibn Rushdi sugjeron se, ashtu si kijasi i ndihmon juristët të kuptojnë dhe të zbatojnë ligjin në raste specifike, edhe silogjizmi filozofik i ndihmon mendimtarët të kuptojnë ligjet universale që sundojnë krijimin dhe jetën shpirtërore. Kjo qasje krijon një paralelizëm të thellë midis qëllimit të filozofisë dhe jurisprudencës, duke theksuar se të dyja janë përpjekje për të interpretuar dhe për të ndjekur udhëzimet hyjnore. Duke e vënë filozofinë në një pozicion të ngjashëm me atë të kijasit, Ibn Rushdi jo vetëm që përfshin filozofinë brenda praktikave të pranuar nga ligji islam, por edhe e përforcon atë si një element të rëndësishëm për të arritur dijen e vërtetë për Zotin dhe për krijimin (Leaman, 2001). Ky krahasim e mbron filozofinë nga akuzat për devijim ose për ndikim të huaj, duke e shfaqur atë si një mjet të përputhshëm me strukturën dhe kërkesat e jurisprudencës islame.

Filozofia nuk është një devijim nga feja; përkundrazi, ajo përm-bush kërkesën e Krijuesit që besimtarët të kërkojnë dituri (Campanini, 2008). Duke sqaruar se metoda e filozofisë nuk e kundërshton fenë, ajo vërtetohet jo si një devijim nga e vërteta, por si një formë më e lartë e dijes. Kjo perspektivë trajton edhe kritikën e drejtuara ndaj filozofisë, të cilat përfshijnë pretendimet se ajo ka origjinë të huaj (veçanërisht greke), se ishte një shpikje që mungonte gjatë kohës së Profetit dhe se i çon njerëzit në rrugë të gabuar.

Në përgjigje të akuzës së parë se filozofia është një produkt i huaj, Ibn Rushd argumenton se origjina e diçkaje është e parëndësishme për sa kohë që ajo i shërben qëllimit të saj. Ai e krahason filozofinë me një mjet, njësoj si ato që përdoren për sakrificë. Lidhur me akuzën e

dytë – se filozofia nuk ka ekzistuar gjatë kohës së Profetit dhe për këtë arsye është një risi (bidat) – ai thekson se jurisprudenca (fikhu) gjithashtu nuk ekzistonte në atë kohë, megjithatë muslimanët krenohen me jurisprudencën pavarësisht se ajo është një risi. Sa i përket akuzës së tretë, e cila pretendon se filozofia i çon njerëzit në rrugë të gabuar, Ibn Rushd pohon se vetë filozofia nuk mund të mbahet përgjegjëse për gabimet e praktikuesve të saj.

Uniteti i të Vërtetës: një parim i thellë për harmoninë midis arsyes dhe shpalljes

Një koncept tjetër shumë i rëndësishëm që Ibn Rushdi përdor për mbrojtjen e filozofisë është koncepti i unitetit të të vërtetës, një parim që thekson se arsyeja dhe shpallja janë dy mjete që çojnë drejt të njëjtës të vërtetë. Sipas Ibn Rushdit, nuk ka dhe nuk mund të ketë një kontradiktë midis dijes së arritur përmes arsyes dhe asaj të dhënë nga shpallja hyjnore, pasi të dyja vijnë nga i njëjti Burim i së vërtetës - Zoti. Ky parim është thelbësor për të mbështetur filozofinë si një disiplinë legjitime në Islam dhe për të harmonizuar mendimin filozofik me besimin. Përmes këtij parimi, ai mbështet idenë se arsyeja dhe shpallja nuk janë në kundërshtim, por janë në simbiozë për të zbuluar realitetin hyjnor (Taylor, 2005). Sipas këtij parimi, në rastet kur ka kundërshtime midis arsyes dhe shpalljes, Ibn Rushdi argumenton se kjo vjen si pasojë e një keqinterpretimi të njërit prej burimeve dhe jo si rezultat i një konflikti të brendshëm midis tyre.

Duke përvetësuar këtë qasje, Ibn Rushdi krijon një kornizë të re për marrëdhënien ndërmjet fesë dhe mendimit racional, ku arsyeja shihet si një komponent i përhershëm i besimit islam dhe filozofia si një mjet për thellimin e dijes fetare. Në këtë drejtim, uniteti i të vërtetës nuk është vetëm një koncept filozofik, por edhe një drejtim që fuqizon muslimanët për të *përfshirë* mendimin kritik në praktikën e tyre të përditshme fetare dhe për t'u përkushtuar më thellë ndaj dijes së shenjtë. Në këtë mënyrë, filozofia jo vetëm që legjitimohet si një praktikë, por shpallet si një detyrë për ata që janë intelektualisht të aftë. Kjo qasje nuk është vetëm një mbrojtje e filozofisë përballë kritikave nga figura të tilla si Gazaliu, por një përpjekje për të rindërtuar filozo-

finë brenda një kornize ku ajo shërben si një urë lidhëse midis mendimit racional dhe shpalljes hyjnore.

Kjo përpjekje për të harmonizuar arsyen dhe shpalljen përbën një shtyllë të rëndësishme të mendimit të Ibn Rushdit dhe krijon një kuadër që fuqizon myslimanët të përqafojnë filozofinë si një praktikë të ligjshme dhe të dobishme në kërkimin e tyre për të kuptuar universin dhe rolin e tyre në të. Kjo qasje e Ibn Rushdit i sfidon kundërshtimet tradicionale dhe hap një rrugë për përfshirjen e filozofisë brenda një kornize të mirëpërcaktuar dhe të mbështetur nga vetë shpallja hyjnore. Uniteti i të vërtetës është një strategji që e vendos filozofinë në një vend të privilegjuar në strukturën e mendimit islam, duke e konsideruar atë jo vetëm si një praktikë intelektuale të pavarur, por si një mjet që shërben për t'u afruar më shumë me dijen hyjnore. Koncepti i unitetit të së vërtetës nuk ishte thjesht një pozicion teorik për Ibn Rushdin; kishte implikime praktike për mënyrën se si muslimanët duhet t'i qasen kërkimit intelektual dhe të jetonin jetën e tyre. (Leaman, 2001). Ai pohoi se si filozofët ashtu edhe besimtarët e zakonshëm mund të arrinin lumturinë, megjithëse me mjete të ndryshme. Filozofët e arrijn këtë përmes zhvillimit të virtyteve intelektuale, ndërsa besimtarët e zakonshëm e gjejnë lumturinë përmes respektimit të shariatit dhe normave shoqërore. Kjo qasje gjithëpërfshirëse tregon se uniteti i së vërtetës shtrihet në sferën e etikës dhe përmbushjes personale. Ai e shihte shariatit si promovimin e harmonisë dhe mirëqenies shoqërore, ndërsa filozofia ofronte një kuptim më të thellë të parimeve që mbështesin një jetë të virtytshme. Uniteti i së vërtetës përfshin të dy dimensionet e ekzistencës njerëzore, duke siguruar që ndjekjet intelektuale të mos vijnë në kurriz të përgjegjësisë sociale. Duke theksuar unitetin e së vërtetës, Ibn Rushd u përpoq të krijonte një kornizë ku besimi dhe arsyeja mund të bashkëjetonin dhe të përforconin reciprokisht njëri-tjetrin. Ky koncept luajti një rol qendror në përpjekjet e tij për të mbrojtur filozofinë nga akuzat për minimin e besimit fetar, siç ilustron në përgjigjen e tij ndaj kritikave të Gazalit. Në fund të fundit, Ibn Rushd besonte se kërkimi i dijes, qoftë përmes zbulësës apo arsyes, çon drejt të njëjtit qëllim përfundimtar: një kuptim më të thellë të së vërtetës dhe arritjen e lumturisë njerëzore dhe një jete të virtytshme.

Duke vendosur arsyen dhe shpalljen si rrugë komplementare për të arritur të njëjtën të vërtetë, Ibn Rushdi krijon një model të harmonisë midis mendimit racional dhe shpalljes, një model që është përvetësuar nga mendimtarët perëndimorë dhe islamë. Renan dhe mendimtarë të tjerë kanë vënë re rëndësinë e kësaj qasjeje në ndërtimin e një marrëdhënie të thellë ndërmjet arsyes dhe besimit, e cila ka ndikime të ndjeshme në filozofinë skolastike dhe zhvillimin e mendimit perëndimor (Renan, 1882). Përmes konceptit të unitetit të të vërtetës, ai vendos filozofinë si një urë për të kuptuar shpalljen dhe si një disiplinë që nuk është e huaj për Islamin, por thelbësisht e integruar në të. Kjo qasje i lejon myslimanët dhe mendimtarët e tjerë të përfshijnë arsyen në praktikën fetare pa frikë nga konfliktet dhe të ndërtojnë një Islam që është i hapur për kërkim intelektual dhe për mendim kritik, duke forcuar angazhimin e tij për të vërtetën dhe drejtësinë.

Vazhdimësia dhe dallimi midis projektit të Ibn Rushdit dhe filozofëve të mëparshëm

Projekti i Ibn Rushdit për legjitimimin e filozofisë është i ndryshëm nga qasjet e filozofëve islam të mëparshëm, si al-Farabi dhe Ibn Sina, të cilët e konceptuan filozofinë si një përpjekje intelektuale të pavarur nga parimet e ligjit islam dhe shpalljes. Ndërsa al-Farabi dhe Ibn Sina përpunuan një qasje metafizike, Ibn Rushdi shkoi një hap më tej. Për të, filozofia është jo vetëm një praktikë e vlefshme, por një detyrë e domosdoshme e cila duhet përmbushur për të kuptuar dhe zbatuar ligjin hyjnor në mënyrë të drejtë dhe të plotë. Kjo qasje e dallon Ibn Rushdin nga mendimtarët e mëparshëm dhe e vendos atë në një pozitë unike si mbrojtës të fortë të integritetit të filozofisë brenda jetës fetare islame. Në filozofinë islame, megjithatë, pararendësi i madh i Ibn Rushdit në çështjen e fesë dhe filozofisë është el-Farabi. Në veprën e tij monumentale, *Shteti i përsosur (al-Madīnah al-Fāḍilah* - përkthyer fjalë për fjalë si *Parimet e opinioneve të banorëve të qytetit të virtutshëm*), al-Farabi pohon se çdo banor i shtetit të përsosur ose të virtutshëm duhet të ketë një kuptim të saktë të realitetit, veçanërisht konceptet e Zotit dhe krijimit, siç janë përshkruar në veprën e tij.

Al-Farabi argumenton se jo të gjithë banorët e shtetit të përsosur mund t'i kuptojnë këto parime vetëm përmes filozofisë; disa i kuptojnë ato nëpërmjet fesë. Ai beson se feja përcjell të njëjtat të vërteta si filozofia, por në një mënyrë metaforike. Kjo është perspektiva që më vonë ndikoi mbi mendimin e Ibn Rushd në diskutimet e tij mbi këtë temë. Sipas al-Farabiut, themeluesi i shtetit të përsosur - i identifikuar me Profetin Muhamed dhe komunitetin e hershëm islamik - ishte edhe profet edhe filozof. Themeluesi i merr parimet e para drejtpërdrejt nga Zoti dhe mund t'i shprehë ato në mënyrë metaforike për komunitetin më të gjerë.

Sipas al-Jabri (1997), çështja themelore ideologjike në filozofinë arabo-islame ka qenë raporti ndërmjet fesë dhe filozofisë. Ky ka qenë fokusi i mendimit filozofik dhe një shqetësim qendror në kulturën arabo-islame për shekuj. Ajo i ngjan problemit bashkëkohor të "autenticitetit dhe modernitetit" në mendimin modern arab. Megjithatë, do të doja t'i shtoja një vërejtje vëzhgimit të al-Jabri-t. Ndryshe nga diskutimet mbi autenticitetin dhe modernitetin, të cilat nuk kanë prodhuar një traktat përfundimtar apo një sintezë të debateve rreth kësaj çështjeje, Ibn Rushdi arriti të krijojë një vepër të jashtëzakonshme që trajton teorikisht një problem që ka qenë në qendër të diskutimeve filozofike dhe fetare për shekuj. *Traktati Vendimtar* përfaqëson kulmin e një linje mendimi që filloi me filozofët e parë arabë, duke e mbyllur në mënyrë efektive atë kapitull përgjithmonë. Dallimi thelbësor midis kulturave klasike dhe moderne myslimane qëndron në angazhimin e tyre me traditat filozofike të Greqisë së lashtë. Ndërsa mund të kemi mendime të ndryshme rreth vlerës epistemike të kontributeve të Ibn Rushdit, ai ia doli të pajtojë mendimin islam me filozofinë greke, duke kapërcyer hendekun midis qytetërimit islam të kohës së tij dhe atij klasik grek. Fatkeqësisht, një pajtim i tillë ende mungon në kulturën bashkëkohore myslimane. Al-Jabri bën një vëzhgim të rëndësishëm në lidhje me pamundësinë e filozofëve të mëparshëm për të arritur këtë sintezë. Atyre u mungonte një kuptim i thellë i kulturës së tyre qytetërimore dhe nuk ishin mjaftueshëm të njohur me të arriturat që civilizimi islamik kishte prodhuar. Si rezultat, ata nuk mund të krijonin një pajtim epistemik midis dy traditave. Kjo ishte e vërtetë jo vetëm për filozofët, por edhe për teologët si Gazaliu. Megjithëse ai zotëronte

njohuri të gjera në filozofi, ai nuk shkoi përtej veprave të Ibn Sina-s. Al-Jabri sugjeron se Gazali nuk kishte pasur njohuri të drejtpërdrejta të filozofëve si Platoni ose Aristoteli, që do të thotë se pikëpamjet e tij ishin kryesisht të dorës së dytë. Kjo pikë theksohet edhe nga Ibn Rushd në kritikën e tij ndaj Gazaliut.

Ibn Rushdi shkëlqen në të dyja fushat dhe e njuh nga afër filozofinë dhe teologjinë, veçanërisht Sheriatin, pasi ka punuar edhe si gjykatës në Kordobë. Me njohuritë e tij të thella si për shkencat e kulturës së tij ashtu edhe për shkencat e importuara, ai arriti të krijojë një pajtim që ishte i pamundur para tij. Nuk dua të sugjeroj se kjo shpjegohet me virtytet personale të Ibn Rushdit. Megjithatë, njohuritë dhe studimet e tij luajtën një rol vendimtar në kapërcimin e deklaratave sipërfaqësore të pajtimit të fesë me filozofinë. Ibn Rushd ofroi një mbrojtje juridike të filozofisë dhe një mbrojtje filozofike të ligjit të shariatit. Pra, ndryshe nga filozofët e mëparshëm, Ibn Rushdi do të ofrojë një zgjidhje filozofiko-juridike për të pajtuar fenë me filozofinë. Pa dyshim, Ibn Rushdi ka qenë i ndikuar nga filozofët para tij, veçanërisht nga el-Farabi, por qasja e tij megjithatë është krejtësisht origjinale. Gazali gjithashtu ndikoi në qasjen e Ibn Rushdit. Frank Griffel, një nga njohësit më të mirë të Gazaliut, argumenton se për Gazaliun, “rezultatet e demonstrimeve të vërteta nuk mund të kundërshtojnë zbuluesën, pasi as arsyeja dhe as shpallja nuk mund të konsiderohen të rreme. Nëse demonstrimi vërteton diçka që cenon kuptimin e mirëfilltë të shpalljes, dijetari duhet të zbatojë interpretimin (te'wîl) të tekstit të jashtëm dhe ta lexojë atë si një simbol të një të vërtete më të thellë. ... Nga ana e filozofëve, Averroes (Ibn Rushdi) pranoi rregullin e Gazaliut për pajtimin e konflikteve ndërmjet arsyes dhe kuptimit të jashtëm të shpalljes, por ai nuk u pajtua me gjetjet e tij se çfarë mund dhe nuk mund të demonstrohet (Griffel 2000, fq. 437 - 61)”⁶

⁶ Griffel, Frank, “al-Ghazali”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/).

Ndryshe nga filozofët e mëparshëm që ishin kryesisht të përqendruar në teoritë metafizike dhe spekulative, Ibn Rushdi e integron filozofinë brenda kuadrit të jurisprudencës dhe ligjit islam. Për Ibn Rushdin, filozofia nuk është thjesht një formë e dijes teorike, por një traditë praktike që duhet të ndihmojë në zhvillimin e një shoqërie të drejtë dhe të ndershme, bazuar në vlera të qarta morale dhe etike që burojnë nga ligji islam. Duke e bërë këtë, ai i jep filozofisë një rol aktiv dhe thelbësor në jetën shoqërore dhe ligjore të myslimanëve, duke e paraqitur atë si një mjet për të analizuar, kritikuar dhe kuptuar më mirë urdhrat hyjnorë dhe për t'i zbatuar ata në përputhje me shpalljen. Ibn Rushdi nuk e sheh filozofinë si një përpjekje thjesht personale ose të pavarur nga ligji dhe detyrimet fetare. Për të, filozofia është një mjet për të kuptuar dhe për të interpretuar ligjin në përputhje me parimet e shpalljes. Ai e pozicionon filozofinë si një disiplinë që jo vetëm bashkëpunon me fenë, por që gjithashtu është e domosdoshme për të zbatuar ligjin islam në mënyrë të drejtë dhe të saktë. Në këtë mënyrë, Ibn Rushdi zhvillon një projekt të ri për filozofinë si një disiplinë praktike që ndihmon në ndriçimin dhe në kuptimin e ligjit hyjnor. Aryetimi filozofik është një përmbushje e kërkesave fetare për reflektim dhe për kërkim të dijes, duke e bërë filozofinë një pjesë integrale të përkushtimit të myslimanëve ndaj Zotit dhe ligjit (Campanini, 2008). Duke e bërë filozofinë një detyrë fetare, Ibn Rushdi vendos një standard të ri për mendimin islam, ku kërkimi i së vërtetës përmes arsyes shihet si një akt devotshmërie, si një mjet për t'u afruar me Zotin. Në këtë kuptim, filozofia bëhet një përmbushje e besimit dhe një shërbim ndaj fesë, duke e dalluar projektin e tij nga filozofët e mëparshëm dhe duke i dhënë filozofisë një dimension të ri si një disiplinë me mbështetje dhe arsyetim teologjik dhe ligjor.

Si duhet ta interpretojmë projektin e Ibn Rushdit në kontekstin e sotëm?

Në këtë ese, unë u fokusova vetëm në një aspekt shumë të ngushtë të veprës së gjerë të Ibn Rushd-it, pikërisht në përpjekjen e tij për të harmonizuar fenë dhe filozofinë. Me “fe” këtu nënkuptohet Libri i Shenjtë, pra Kur’ani, i cili, sipas Ibn Rushd-it, *a priori* është në har-

moni me përfundimet e arsytimit demonstrativ, sepse Kur'ani si fjala e Zotit supozohet se flet të vërtetën, dhe filozofia metodologjiksht kërkon të vërtetën.⁷ E vërteta nuk e kundërshton të vërtetën, por pajtohet me të. Megjithatë, duke e parë nga një vështrim empirik dhe historik, është e qartë se ekzistojnë kundërthënie, ose të paktën interpretime që kundërshtojnë të vërtetën e filozofisë. Në raste të tilla, Ibn Rushd rekomandon një interpretim alegorik të fesë dhe në mënyrë eksplicite i jep përparësi filozofisë.

Pra, nëse një interpretim është në kundërshtim me një të vërtetë deduktive ose demonstrative⁸ - një e vërtetë e arritur duke ndjekur metodat deduktive dhe silogjistike - atëherë duhet të preferohet dhe të ngrihet mbi interpretimet që e kundërshtojnë atë. Me fjalë të tjera, interpretime të tilla duhet t'i nënshtrohen të vërtetës konceptuale të filozofisë. Kjo përparësi e filozofisë mbi interpretimin fetar nuk duhet të kuptohet si një sulm ndaj fesë ose si një ulje e vlerës së saj. Kjo do të ishte kundër doktrinës së tij të famshme se e vërteta nuk e kundërshton të vërtetën, por, meqenëse është e mundur të provohet e vërteta në mënyrë demonstrative në filozofi dhe nuk është e mundur të provohet në fe, përveçse me mjete demonstrative të filozofisë, krijohet një nevojë logjike që feja të marrë një rol të dytë dhe t'i lejojë filozofisë privilegjin e të qenit në vendin e drejtuesit.

Kjo nuk duhet të kuptohet si një preferencë ontologjike ose si një formë denigrimi i së vërtetës fetare. Ontologjiksht, ekziston vetëm një e vërtetë: e vërteta nuk mund të ndahet në më shumë ose më pak të vërtetë. Ne mund të bëjmë gjykime praktike mbi të tilla të vërteta, të

⁷ Por kjo e vërtetë nuk është e shprehur në mënyrë demonstrative por deklarative dhe figurative, gjë që e bën atë të varur nga metoda tjera të kërkimit të të vërtetës që pastaj dëshmojnë të vërtetën e shpalljes. Pra shpallja deklaron të vërtetën dhe ky deklarim është i mjafueshëm për besimtarin, por ajo nuk mund të vërtetohet të vërtetën e saj, sidomos që kjo e vërtetë është thjesht e deklaruar dhe mbështetet në interpretim për ta komunikuar. Por ky interpretim, si çdo interpretim tjetër, është i kushtëzuar nga njohuritë tjera që posedojmë dhe që vazhdimisht ndryshojnë dhe krijojnë nevojën për interpretime të reja.

⁸ Apo ndonjë të vërtetë analitike dhe konceptuale.

cilat edhe Ibn Rushd i bën, por ontologjikisht, gjykime të tilla nuk mund të bëhen. Prandaj, renditja e së vërtetës mund të kuptohet vetëm si një renditje metodologjike ose epistemologjike. Filozofia merr përparësi vetëm sepse filozofia zotëron atë që i mungon fesë: një metodë për të gjetur të vërtetën. Kjo është metoda demonstrative: të vërtetat, ose propozimet e besimit, duhet t'i nënshtrohen një metode demonstrative në mënyrë që të gjithë ata që hulumtojnë mbi to të mund ta gjejnë të vërtetën vetë.

Për ta shprehur me një gjuhë më bashkëkohore, Ibn Rushdi është filozofi *proto-shkencor*. Ashtu si sot ne i japim përparësi metodologjive shkencore për akumulimin e njohurive dhe përcaktimin e asaj që konsiderohet e vërtetë brenda fushës së tyre, kështu edhe filozofia për Ibn Rushd-in luan një rol të ngjashëm. Në analogji me shkencën, ashtu si do të ishte gabim të kundërshtonim të vërteta shkencore bazuar në bindje fetare ose në ndonjë bindje tjetër subjektive jo-demonstrative, do të ishte gabim të kundërshtonim të vërtetat filozofike logjikisht të konsoliduara nga bindje fetare që janë thjesht opinione deri në atë masë sa ato kundërshtojnë të vërteta filozofike.

Prandaj, ideja është që në situatat kur Libri i Shenjtë bie ndesh me filozofinë, ai duhet të rishqyrtohet për të ruajtur të vërtetën e tij të brendshme deklarative. Megjithatë, ka diçka për të thënë për argumentin se ky nënshttrim i fesë ndaj filozofisë ose shkencës relativizon të vërtetën fetare dhe mund të përfundojë duke e banalizuar fenë në tërësi. Për shembull, shumë besimtarë refuzojnë të pranojnë evolucionin biologjik për shkak të doktrinës së krijimit që duket se gjen mbështetje në Librin e Shenjtë. Shqetësimi është se nëse feja do të rishqyrtonte historinë e saj të krijimit në dritën e evolucionit, dhe nëse evolucioni do të zbulohet se ishte një teori e rreme, atëherë nëse evolucioni hidhet poshtë, feja gjithashtu do të hidhet poshtë. Megjithatë, ky është një përfundim i gabuar, dhe e kundërta nuk është e vërtetë.

Nëse teoria e evolucionit provohet e gabuar, nuk rrjedh se edhe feja është e pavërtetë. Nga kjo rrjedh se interpretimi fetar u gjet i mangët në përmbajtjen e tij të së vërtetës. Çështja kryesore është se feja nuk ka asnjë mënyrë tjetër për të nxjerrë të vërtetat e saj deklarative përveç mjeteve të gabueshme (fallible) të interpretimit, të cilat duhet të udhë-

hiqen nga kërkimi shkencor dhe demonstrimi filozofik. Nëse nuk mbështetet në procedura metodologjike të gabueshme, atëherë dënohet me një jo të vërtetë ose me një nderim dogmatik të gënjeshtërs, duke i hapur rrugën korrupsionit individual dhe shoqëror. Feja do të bëhej një mënyrë për të ruajtur të pavërtetën, besimet e rreme dhe bestytnitë në nivele thjesht njohëse dhe për të nxitur qëndrime jomorale ndaj së vërtetës në nivel praktik. Kjo është arsyeja pse mbyllje të tilla dogmatike janë epistemikisht të papërgjegjshme dhe moralisht të dënueshme. Nëse e vërteta bllokohet, atëherë kjo krijon një qëndrim praktik neglizhimi ndaj së vërtetës, i cili duhet të supozohet se është në kundërshtim me vokacionin njerëzor dhe fenë e vërtetë.

Papërgjegjësia epistemike dhe dënimi moral sigurisht nuk janë virtyte që do të lidheshin me një botëkuptim fetar. Feja nuk duhet të jetë pengesë për kërkimin e dijes, ndaj nuk duhet të mbështetet në interpretime të paracaktuara ose që pranohen në bazë të ndonjë autoriteti joepistemik ose arsye idiosinkratike që bindin vetëm ata që tashmë janë të bindur. Feja mund të shpallë apo deklarojë të vërtetën, por e vërteta mund të justifikohet vetëm duke ndjekur metoda specifike. Kjo, pra, kërkon që deklarimet fetare t'i dorëzohen autoriteteve të besueshme në ato fusha, pasi është qëndrim joracional të këmbëngulësh për të mbajtur një doktrinë të caktuar si të vërtetë nëse feja nuk mund të verifikojë në mënyrë të pavarur vërtetësinë e saj. Në këto fusha, pra, e vërteta kushtëzohet nga autoriteti i ekspertëve. Nëse feja bie ndesh me njohuritë që komuniteti shkencor i pranon si të vërtetë, ajo e dënon veten të ndjekë një të pavërtetë. Fejma do të reduktohej në bestytni nëse flet me autoritet për çështjet ku varet nga metodologji të tjera. Në raste të tilla, feja duhet të interpretohet në mënyrë figurative ose alegorike për t'u përshtatur me të vërtetat e vendosura të autoriteteve të njohura në atë fushë.

E kundërta është të këmbëngulësh në një të pavërtetë, të shpërfillesh supozimin bazë se nëse Libri i Shenjtë deklaron të vërtetën, atëherë ai duhet të jetë në harmoni me atë që konsiderohet të jetë e vërtetë nga teoritë tona më të mira. Nëse ato teori do të vërtetoheshin të gabuara, kjo nuk vërteton automatikisht vërtetësinë e një interpretimi tjetër të Librit të Shenjtë. Thjesht errëson, apo më saktësisht, sus-

pendon kuptimin e Librit të Shenjtë, ku pret të përcaktohet kuptimi dhe e vërteta e tij. Kur pretendimet fetare që shtrihen në një fushë specifike me praktika të qarta metodologjike bien ndesh me metodologjinë për përcaktimin e së vërtetës, atëherë ato konsiderohen të korrigjueshme. Kjo për shkak se ato bien ndesh me atë që ne kuptojmë të jetë e vërtetë përmes metodologjive shkencore ose filozofike. Prandaj, nuk ka asnjë arsye për të penguar interpretimin e Librit të Shenjtë nga përfshirja e teorive shkencore që përfaqësojnë përpjekjet tona më të mira për të dalluar të vërteta të veçanta. Të bësh ndryshe është e paarsyeshme.

Ibën Rushdi thotë qartë se kjo është edhe në interes të Librit të Shenjtë dhe ai citon shumë vargje (ajete) për të treguar se kjo është kështu. Ideja është se e vërteta nuk kundërshton të vërtetën; në këtë nivel ontologjik, nuk ka hierarki të së vërtetës sepse e vërteta është një. Megjithatë, në nivelin e demonstrimit të kësaj të vërtete, ka hierarki të qarta dhe ato nuk janë gjithmonë në përputhje me interpretimin fetar, veçanërisht ato që kundërshtojnë ose duket se kundërshtojnë praktikatat e vendosura të zbulimit të së vërtetës. Për më tepër, feja duhet t'i nënshtrohet kësaj hierarkie për të shmangur sfidimin e pretendimit të saj për të vërtetën. Por duke qenë se feja nuk flet në terma demonstrues, ajo duhet të mbështetet në forma të tjera për të vendosur të vërtetën.

A është bërë feja më pak e rëndësishme si rezultat? Një përgjigje pozitive do të ishte e mundur vetëm nëse Libri i Shenjtë do të kishte karakter demonstrues. Megjithatë, nuk është kështu, pasi Libri i Shenjtë nuk përdor metodologji demonstrative apo shkencore. Pra, feja ka nevojë për filozofi dhe shkencë për të përcaktuar të vërtetat e saj. Prandaj, filozofia është një pjesë imanente e çdo diskursi që flet për të vërtetën dhe pretendon të flasë në emër të së vërtetës. Megjithatë, duke qenë se feja duhet u drejtohet të gjithëve dhe plotëson lloje të ndryshme nevojash, ajo përdor një formë figurative dhe imagjinate të të menduarit për të arritur të gjithë njerëzit. E vërteta është e njëjtë për të gjithë, por disa e kuptojnë konceptualisht e të tjerët figurativisht. Megjithatë, tregimet duhet të përcjellin një mesazh që është i vërtetë, kështu që në këtë aspekt, ato nuk duhet të kundërshtojnë atë që pranohet nga komuniteti shkencor se është e vërtetë. Në këtë aspe-

kt, Ibn Rushd është gjithashtu një pararendës i Hegelit, i cili argumentoi se ndryshimi midis filozofisë dhe fesë qëndron në mënyrën se si ata i qasen së vërtetës, konceptualisht ose figurativisht, përmes imazheve apo koncepteve (Belo, 2020). Ky nuk është një pretendim elitist siç sugjerohet shpesh, por një njohje e diversitetit të formave të qasjes ndaj së vërtetës.

Përfundim

Mbrojtja e filozofisë nga Ibn Rushd përfaqëson një projekt intelektual të guximshëm dhe të qëndrueshëm që synon harmonizimin e arsyes dhe shpalljes hyjnore brenda Islamit. Duke theksuar unitetin e së vërtetës dhe duke përdorur analogji juridike, Ibn Rushdi ndërtoi një kornizë të fuqishme që legjitimoi filozofinë, jo vetëm si të përputhshme me besimin fetar, por edhe si një mjet të domosdoshëm për të kuptuar dhe interpretuar ligjin hyjnor. Qasja e tij sfidoi qëndrimin anti-filozofik të teologëve me ndikim si Gazali dhe e vendosi arsyen si përbërës vendimtar për besimin. Rëndësia e projektit të Ibn Rushdit e kapërcen epokën e tij, duke ofruar një model për t'u angazhuar me sfidat moderne që kërkojnë një ekuilibër midis traditës dhe kërkimit racional. Ndërsa shoqëritë bashkëkohore myslimane ndeshen me çështjet e interpretimit, këmbëngulja e Ibn Rushdit për domosdoshmërinë e arsyes mbetet një burim frymëzimi, që inkurajon një angazhim të nuancuar me trashëgiminë shpirtërore dhe intelektuale të Islamit. Vepra e tij shërben si një kujtesë se ndjekja e së vërtetës është një përpjekje e përbashkët që lidh hendekun midis filozofisë dhe teologjisë, duke pasuruar të dyja sferat në kërkim të të kuptuarit.

Literatura:

- Al-Jabri, M. A. (1984). *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* [Formimi i Mendimit Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya.
- Al-Jabri, M. A. (2015), *Fasl Al Maqāl fī Taqrīriha mā bayna Al-Sharīah wa Al-Hikmah*. Markaz Dirasāt Al-Wahdah Al-Arabiyyah.
- Averroes. (2017). *The Decisive Treatise: The Connection Between Islamic Religious Law and Philosophy*. Edited with an Introduction by Massimo Campanini. Gorgias Press.
- Belo, C. (2020). *Hegel and Averroes, or Philosophy and Religion*.
- Campanini, M. (2008). *An Introduction to Islamic Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Campanini, M. (2019). *Al-Ghazali and the Divine*. London: Routledge.
- Corbin, H. (1962). *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International.
- Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). New York: Columbia University Press.
- Fierro, M. (1999). *The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s BIDĀYAT AL-MUJTAHID*. *Journal of Islamic Studies*, Vol. 10, 3, fq. 226-248.
- Fierro, M. (2010). *The Almohads (524 668/1130 1269) and the Hafsid (627 932/1229 1526)*. In *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 2, edited by Maribel Fierro, 66–105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fierro, M. (2013). *Heresy and Political Legitimacy in Al-Andalus*. In *Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspective*, edited by Andre P. Roach and James R. Simpson. Routledge London & New York.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam, Two Volumes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ibn Rushd - (Averroes). (1961). *Fasl al-Maqāl* [Traktati Vendimtar]. Ed. George Hourani. London: Luzac & Company.

- Leaman, O. (2001). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Madkour, I. (1963). Al-Farabi. In *A History of Muslim Philosophy*. Volume One. Edited by M. M. Sharif. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Mahdi, M. (2001). *Remarks on Averroes's Decisive Treatise*.
- Ouriemmi, N. (2004). *Fi al-I'tilaf wa al-Ikhtilaf*. Al Mada Publishing House. Damascus Syria.
- Renan, E. (1882). *Averroès et l'Averroïsme [Averroes dhe Averroizmi]*. Paris: Calmann Lévy.
- Stroumsa, S. (2005). Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade. In *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*, edited by, Patrice Cressier, et al., eds., Madrid: CSIC, 1137–1162.
- Stroumsa, S. (2010). *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University Press
- Taylor, R. C. (2005). Truth does not contradict truth. *Averroes on the Unity of Truth*.
- Vasalou, S. (2008). *Moral Agents and their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Watt, W. M. (1998). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yaman, H. (2011). *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Brill.