

DISA MENDIME DHE KONSIDERATA MBI VEPRËN E AVERROESIT

*“KitābFaṣḥal-maqālwa-taqrīrmābaynal-sharī‘awa-l-ḥikmāminal
- ittisāl”¹*

Për shumë vite me radhë, në kurrikulat akademike të auditoreve universitare shqiptare dhe në kurset e filozofisë së Mesjetës, përfshihen dhe lektohen vetëm filozofë nga patristika dhe skolastika kristiane, dhe në to nuk zënë vend asnjë prej filozofëve islamë dhe hebrej. Ironia më e madhe është se shumë prej dijeve të lashta dhe teksteve të filozofëve klasikë u ruajtën, përkthyen, përmirësuan dhe ritransmetuan pikërisht prej teksteve arabo-hebraike.

“Por, pavarësisht paraqitjes së historisë së Mesjetës në Perëndim, si “një vrimë e zezë kulturore”, studiuesit myslimanë ishin dritat udhëheqëse të mendimit shkencor midis viteve ‘700 dhe 1500 dhe ushtruan një ndikim të thellë mbi historinë e njerëzimit”.²

“Trashëgimia që shkencëtarët islamë i dhanë botës moderne, u pasurua me përpjekjet dhe kontributet e tyre. Shkenca greke, në përgjithësi, ka qenë e privë që të jetë spekulative dhe teorike. Në ndryshim prej saj, shkenca islame mesjetare e Lindjes së Mesme ishte shumë më praktike, sidomos në fusha të tilla si Mjekësia, Kimia, Astronomia, Agronomia, etj., e cila u pasurua dhe u plotësua prej eksperimenteve dhe vëzhgimeve të reja”.³

Ajo pati një ndikim qytetërues në Europë, duke sjellë për pasojë, atë që edhe skolastika kristiane “të mëkohej” prej këtyre shkencëtarëve dhe mendimtarëve. Si shembull klasik mbi këtë ndikim ideor, kemi edhe

1 Shënim: Titulli i gjatë i veprës së Averroesit është “*Libri i Traktatit Vendimtar që përcakton marrëdhënien midis Ligjit dhe Diturisë*” - përkthim i profesorit dhe filozofit amerikan, Charles Butterworth. Për efekt lehtësie, gjatë punimit do të shkruhet shkurt “Traktati Vendimtar”.

2 Ahmed, Ahsani dhe Siddiqui, 2019, f. 24.

3 Lewis, 1999, f. 253.

studimet dritëdhënëse të historianit francez të filozofisë, Etienne Gilson, mbi ndikimin e mendimtarëve islamë si Al Farabi, Avicena dhe Averroes, te Siger de Brabant, apo edhe nga dy kokat e skolastikës kristiane, Albertus Magnuse dhe Thoma D'Aquini. E vërteta është se, për shkak edhe të një paragjykimi të vjetër mbi Orientin (Lindjen), ngritur nga përvoja jonë e gjatë nën sundimin otoman, por edhe nga ajo që orientalisti Edward Said e ka përkufizuar si “*imponimi kulturor i Perëndimit*”, institucionalisht filozofia islame dhe ajo hebraike lihen në hije, neglizhohen dhe nuk u kushtohet rëndësia e duhur akademike. Mesa duket, gjatë gjithë kësaj kohe, në katedrat tona ka mbizotëruar “opinionin kritik” i Bertrand Russell,⁴ i cili thotë se

“Qytetërimi islam në kohën e tij të lavdishme ishte i admirueshëm në arte dhe në shumë mënyra të tjera teknike, por ai nuk tregoi asnjë kapacitet për arsyetimin e pavarur në çështjet teorike. E vetmja rëndësi e cila nuk i duhet mohuar, është ajo e të qenit “transmetues” i aparatit qytetërimor.”⁵

Megjithëse këto dy vitet e fundit është shfaqur një lloj interesimi mbi filozofinë e Orientit, kur u çel për herë të parë në Universitetin e Tiranës kursi “Filozofi orientale”⁶, prapë se prapë, këto janë dhe mbeten përpjekje shumë të vogla dhe, në aspektin akademik, në Shqipëri filozofët islamë dhe ata hebraikë janë ende të pazbuluar. Brenda kësaj kërsërie të sapozgjuar, ajo që vihet re më së shumti, është edhe një preferencë për Averroesin dhe “Komentaret” e tij mbi Aristotelin, si p.sh.: “Analytica posteriora”, “De anima”, “De caelo”, “De physico”, “Metaphysica”, “De sensu et sensibili” etj. Vlen për t’u përmendur si fakt, se pikërisht po këta komentare ishin ndër të parët që u përkthyen në latinisht gjatë Mesjetës⁷,

4 Në fakt, Russell “e huazon” këtë mendim prej Ernest Renan dhe Léon Gauthier, të cilët pohojnë se shpirti semitik është inferior para atij arian dhe, ndryshe nga i pari, i cili është shpirt i ndarjes dhe i veçimit, shpirti arian është një shpirt i bashkimit dhe i sintezës. Kjo lë të nënkuptohet se arabët janë të aftë të kuptojnë veçoritë dhe faktet e izoluara, por ata janë të paafte për të formuar ndonjë teori, propozim, ligj apo hipotezë. Për rrjedhojë, do të ishte e kotë të kërkoje për ndonjë hetim filozofik e shkencor tek ata. Shiko: Madkour, B.I. (1984). *The study of Islamic Philosophy*, trans: Shahyar Sa’adat, Al Tawhid, 1:1, f. 93-94. Retrieved from Al Tawhid: file:///C:/Users/Admin/Downloads/Al_Tawhid_A_Journal_Of_Islamic_Thought_A.pdf

5 Russell, 1972, f. 427.

6 Në vitin 2017, në programet “Master” të Universitetit të Tiranës, hapet për herë të parë kursi i “Filozofisë orientale”, ku autori i këtyre radhëve kontribuon, midis të tjerash, edhe me leksione mbi Avicenën, Maimonidin dhe Suhrawardin. Tre mendimtarët e tjerë të mbuluar prej tij gjatë këtij kursi, janë dy filozofët kinezë, Lao Tzu dhe Konfuci, si edhe ai indian, Nagariuna.

7 Sipas një hulumtimi të bërë mbi Averroen, më rezulton që tre përkthyesit kryesorë të komentareve të tij nga arabishtja dhe hebraishtja në latinisht, janë: *Hermann Alemannus, Michael Scotus* dhe

ndërsa për traktatet e tij filozofike, shkruar për një audiencë islame, si: “*Kashf al-Manāhij*” (1179), “*Tahāfūt al-Tahāfut*” (1184), apo edhe “*Fasl al-Maqāl*” (1177), që do trajtojmë specifikisht në këtë punim, përkthimi, interesimi dhe hulumtimi i perëndimorëve për to nisi fare vonë. Kështu p.sh., siç informohemi prej profesoreshës së Universitetit të Hawaii, Tamara Albertini

*“...përkthimi i parë evropian i veprës “Fasl al-Maqāl” bëhet për herë të parë në gjuhën gjermane, në vitin 1875. Ai pasohet nga një përkthim francez, në vitin 1905, dhe një tjetër spanjoll, në vitin 1947. Kurse përsa i përket përkthimit në anglisht të kësaj vepre, ajo u bë nga Muhammad al-Jamil al-Rahman, në vitin 1921. Ndërsa dy përkthimet e përdorura gjerësisht së fundmi, janë ato të George F. Hourani (1961) dhe të Charles Butterworth i vitit 2001”.*⁸

Në shqip ekziston vetëm një botim mbi filozofinë e edukimit të Averroesit, prej autorit turk Numan Jusuf Aruç dhe nuk është bërë ende një përkthim, qoftë edhe i lirë, i “Traktatit Vendimtar”. Le të shpresojmë që, përmes këtij punimi, të tërheqim vëmendjen e studiuesve dhe përkthyesve edhe në këtë drejtim, që, ashtu siç kanë ardhur bukur në shqip “Tahafut al-falasifah” e Al Ghazalit “Muqaddimah” e Ibn Khaldun, apo edhe disa shkrime të Ibn Arabit, të sillen në gjuhën tonë edhe veprat filozofike apo disa prej komentareve të Ibn Rushdiut të madh.

Konteksti historik

Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd, i pagëzuar në latinisht me emrin “Averroes”, lindi në Kordova të Spanjës, në vitin 1126, pra 15 vjet më vonë, pas vdekjes së Al Ghazalit (1111), në një familje me tradita të vjetra në të drejtën islame (sheria) dhe funksionet publike. Gjyshi i tij kishte shërbyer si kadi në xhaminë e Kordovës, ndërsa i ati, po ashtu, si funksionar publik në shërbim të kalifatit Almoravid. Ibn Rushdi do të ishte i treti i kësaj gjenerate që do vazhdonte këtë profesion. Ai u edukua me dijet më të mira të kohës (Teologji, Filozofi, Jurisprudencë, Mjekësi, Matematikë, Astronomi, etj.) dhe u dha me përkushtim pas tyre gjatë gjithë jetës së vet, i vetëdijshëm ndaj faktit se edukimi nuk është diçka që mund të përfundohet. Por, që të kuptojmë më mirë rreth veprës së këtij filozofi

Wilhelmus de Lunis, Shek. XIII.

8 Joy, 2011, f. 242.

të madh, gjykojmë se do të ishte e arsyeshme të pasqyrojmë kontekstin historik në të cilin ai jetoi dhe punoi. Spanja, ose siç do ta thërrisnin më vonë myslimanët, “Al-Andalus”, pohuar nga studiuesi Bernard Lewis:

*“...u shkel për herë të parë prej tyre në vitin 710 A.D, ku një grup piratësh myslimanë kaluan nga Maroku drejt saj për t'i ardhur në ndihmë një sundimtari lokal, i cili donte të vinte në vend disa padrejtësi që i ishin bërë. Por përparimi i ushtrive arabo-muslimane ishte aq i shpejtë, sa në vitin 718 A.D. Ata e kishin pushtuar pjesën më të madhe të Gadishullit Iberik, duke tentuar të pushtonin më pas edhe Francën”.*⁹

Duke filluar nga shekulli VII e deri në shekullin XV (1492), pra për 8 shekuj me radhë, arabët ndikuan dhe lanë një gjurmë të pashlyeshme mbi Gadishullin Iberik.

*“Kalifati i vendosur në Spanjë ishte një degë e kalifatit Umajad, i cili ishte themeluar në vitin 661 dhe e kishte qendrën në Damask. Siç e shpjegon njaft qartë dhe profesori i studimeve mbi Lindjen e Mesme, Philip Hitti, pasi kalifati Umajad u përmbys në vitin 750 A.D dhe u zëvendësua prej atij Abasid. Të mbijetuarit e kësaj dinastie themeluan një emirat e më pas një kalifat në Spanjë, me qendër Kordovën, i cili zgjati deri në vitin 1031”.*¹⁰

Kjo ishte edhe koha e artë e kalifatit të Kordovës, ku arti, kultura dhe shkenca ishin në kulmin e lulëzimit të tyre. Një orientalist tjetër me peshë në këtë fushë, Albert Hourany, shton gjithashtu, se

*“...me rritjen e përqendrimit të pushtetit të myslimanëve në Spanjë, ndodhën dy fenomene kryesore: a) shtimi i veprave inxhinierike, teknologjike dhe atyre arkitektonike dhe b) rritja e numrit të popullsisë muslimane në Gadishullin Iberik, të cilët erdhën më së shumti prej emigrimeve nga Afrika e Veriut. Aq sa në shekullin X, në sajë të konvertimit, një pjesë e konsiderueshme e popullsisë ishte shndërruar tashmë në muslimane dhe arabishtja ishte kthyer në një gjuhë kulturore, siç ishte dhe latinishtja në Europë. Sigurisht, falë edhe tolerancës së ofruar nga ana e Umajadëve, pati një bashkëjtesë dhe harmoni fetare midis hebrenjve, myslimanëve dhe të krishterëve”.*¹¹

9 Lewis, 2009, f. 22.

10 Hitti, 1960, f. 58

11 Hourany, 1991, f. 42.

Por, me rënien e pushtetit të kalifatit Umajad, periudhën tranzitore të Taifave¹² dhe ardhjen në pushtet të Almoravidëve (*Al-Murābiṭūn*) dhe Almohadëve (*Al-Muwahhidun*), ky ekuilibër harmonik gradualisht do të fillonte të prishej. Kjo, për shkak edhe të faktit se udhëheqësit e rinj ishin më fanatikë dhe më ortodoksë në kredon e tyre. Ndërsa për sa i përket Filozofisë, ndryshe nga Almoravidët, të cilët e cilësonin si herezi (bidat) dhe femohuese (kufr) dhe binte në kundërshti me shkrimet kuranore¹³, përkundrazi, Almohadët u treguan më tolerantë dhe më mendjehapur ndaj saj. Profesor De Lacey O’Leary, një zë i njohur i shkollës orientaliste britanike, në lidhje me këtë çështje, thekson një fakt domethënës. Kështu, sipas tij

*“...duket e çuditshme të pohosh se pikërisht nën sundimin e këtyre udhëheqësve fanatikë dhe jotolerantë, Islami spanjoll do të kalonte periudhën e tij më të artë të spekulimit filozofik dhe jo vetëm kaq, por filozofët do të mbroheshin dhe favorizoheshin prej Oborrit Almohad. Por, ndërsa këta të fundit kishin një liri relative në ushtrimin e spekulimit filozofik, nga ana tjetër, udhëheqësit Almohadë do të përdornin mbi subjektet që drejtonin jurisprudencën islame, pikë për pikë dhe në një mënyrë mjaft të ashpër”.*¹⁴

Në këto kushte shoqërore social-politike do të jetonte, punonte dhe vepronte edhe filozofi ynë kordobas, Ibn Rrushdi. Ai u pranua si funksionar publik prej kalifëve, u afirmua dhe u glorifikua prej tyre, u dënua me dëbim në Lucenë dhe veprat iu dogjën publikisht, ndërsa në fund të jetës, si për të ngushëlluar shpirtin e tij të thyer, u rehabilitua sërish si figurë publike.

12 **Shënim:** Tā’ifat ishin principata të pavarura myslimane të formuara pas shpërbërjes dhe rënies së kalifatit Umajad në Andaluzi.

13 Shënim: Filozofi Ibn Tumlūs i Alcirës, një dishepull i Averroesit, e përshkruan në mënyrë mjaft të detajuar intolerancën e dhunshme të klerit konservator Malikit dhe bashkëpunimin e tyre me kalifatin Almoravid në Spanjë. Çdo përpjekje novatore, sipas tij, u trajtua në përputhje me kriterin e tyre tradicional e antifilozofik dhe u shtyp në mënyrën më të dhunshme të mundshme. Deviza Malikite ishte: “*Kurani, fjala e Profetit, fraza “Nuk e di” dhe asgjë tjetër*”. Për një studim më të detajuar të kësaj teme, të konsultohen dy orientalistët spanjollë, Miguel Cruz Hernandez dhe Miguel Asin Palacios. Megjithëse duhet theksuar se filozofia andaluziane nisi gjatë shek. X-XI, me Ibn Masarra-n, Maslama Al Majriti-n dhe Abdul Hakimal-Kirmani-n, ajo e pati kulmin e vet në shek. XII me Ibn Bājjah, Ibn Tufayl, Ibn Rushdi (Averroes) dhe filozofin hebre, Musabin Maimūn (Maimonides).

14 O’Leary, 1922, f. 259.

Averroes dhe klima intelektuale në Kordova

Profesor Seyyed Hossein Nasr, i Universitetit të New Yorkut, ka plotësisht të drejtë, kur kumton që, nëse do të flasim për Filozofinë në kontekstin islam, më së pari do të ishte e nevojshme të bënim një dallim midis “Filozofisë”, parë në këndvështrimin perëndimor, dhe “falsafa-s” së mendimtarëve myslimanë.

*“Kështu, nëse me fjalën filozofi do të kuptonim filozofinë e sekularizuar në Perëndim, e cila është përpjekja e njerëzve për të arritur dijen e fundit të gjërave vetëm përmes përdorimit të aftësive ndjesore dhe atyre racionale, dhe që është plotësisht e shkëputur nga përfshirja e hirit dhe e njohurive të cilat vijnë përmes profecisë, zbulesës dhe dritës së intelektit hyjnor, diçka e tillë është një aktivitet periferik në universin intelektual islam. Por, nëse me këtë term (falsafah) kuptojmë një filozofi tradicionale, e ngritur mbi dimensionet e ndryshme të Islamit, e cila bazohet më tepër te siguria sesa dyshimi, ku mendja njerëzore ndriçohet vazhdimisht nga drita e intelektit hyjnor dhe zbulesa, sigurisht që kemi një filozofi islame, e cila zotëron horizonte të pafundme dhe që është një nga traditat më të pasura intelektuale në botë; një lloj filozofie e cila nga nevoja shqetësohet për profecinë dhe realitetin fetar, shkencat natyrore e matematikore, Sufizmin e Kalamin, jurisprudencën, politologjinë e kështu e në vijim”.*¹⁵

Pas Damaskut dhe Bagdatit në Lindje, qendra e tretë më e rëndësishme e filozofisë islamike në Perëndim ishte padyshim Spanja dhe specifikisht, qyteti i Kordovës. Një nga tiparet kryesore të kësaj shoqërie, ishte gjeometrizimi dhe qendërimi i besimit në jetën publike dhe politike të komunitetit. Kjo do të thotë që xhamia, biblioteka, medresetë apo dhe zyrat administrative të pushtetit bashkëndanin të njëjtën hapësirë të qendëruar qytetare dhe ishin në funksion të jetës shoqërore dhe asaj politike. Ajo çka duhet theksuar dhe është me rëndësi të mëtejshme për studimin tonë, është se

“...forma e së drejtës islamike (sh’aria), e përshtatur në Al-Andalus, ishte ajo malikite, një nga 4 shkollat juridike të Islamit Sunni (madhab). Riti malikit bazohej mbi mësimet e medinasit Maliki bn Anas (711-798 A.D), autori i përmbledhjes më të

15 Nasr, 2006, f. 32.

*vjetër në të drejtën islame “Kitabal Muwatta”. Kopjet e këtij libri hynë në Spanjë përmes doktorëve të ligjit, të cilët studiuan në Medinë dhe sollën me vete, së bashku me to, edhe doktrinën e tij”.*¹⁶

Averroes jetoi nën sundimin e Almoravidëve, madje edhe shkroi për ligjin islam, të parë nga këndvështrimi i shkollës malikite. Por, me përmbysjen e tyre dhe ardhjen në pushtet të Almohadëve, ai iu bashkëngjiti këtyre të fundit dhe u qëndroi besnik deri në fund. Që kur mësuesi i Averroesit, filosofi Ibn Tufayl e prezantoi para kalifit Almohad Abu Yaqub Yusuf Ibn Rushdi, ai u lidh ngushtë me këtë të fundit, i cili ishte gjithashtu mercenari i tij dhe porositi i “Komentarëve” mbi Aristotelin. Platoni dhe Aristoteli ishin dy figura të pashmangshme në mendimin filozofik mesjetar dhe në këtë kuptim nuk mund të bëje një apologji të fesë, apo pajtim të saj me filozofinë, pa pasur këta dy mjeshtra ideorë si ndërmjetës. Averroes është një pasues i denjë i mendimit aristotelian dhe i peripatetikëve të mëdhenj islamë si Al Kindi, Al Farabi dhe Ibn Sina.

*“Një fakt themelor që vlen të theksohet, është se mendimtarët myslimanë, duke nisur nga Al Kindi deri tek Ibn Rushdi, ndryshe nga bashkëkohësit e tyre kristianë, gëzonin më tepër liri për të harmonizuar dhe pajtuar besimin e tyre tradicional fetar me arritjet e kërkimit shkencor dhe mendimit racional”.*¹⁷

Një akt të tillë lirie dhe kurajoje intelektuale ndërmori edhe Averroes, megjithëse e pësoi më pas. Ai shkroi “Faslal Maqāl”. Por çfarë përmbajtje “kaq të rrezikshme” kishte kjo vepër, që të meritonte “turrën e druve” dhe autorit të saj t’i siguronte dëbimin?!

Faslal-Maqāl, përmbajtja dhe rëndësia e tij filozofike

Shtyrsa kryesore e kësaj vepre e ka zanafillën pikërisht te kritika që teologu Ash’arit Al Gazali ngre kundër filozofisë. “Kështu, Al-Gazali te vepër e tij “Inkoherenca e filozofëve” (Tahāfotal-falāsefa) numëronte rreth 20 maksima të filozofëve (specifikisht të Al Farabit dhe Avicenes), të cilat ai i shikonte si të diskutueshme dhe jo koherente me pretendimet e tyre dhe tri prej tyre ai i ngarkonte me akuzën e mosbesimit (kufër): 1) pretendimi i filozofëve mbi përjetësinë e botës, 2) mohimi i tyre mbi njohurinë e Zotit për të veçantën

¹⁶ Vanoli, 2006, f. 44-45.

¹⁷ Saadeh, 2010, f. 67.

dhe 3) refuzimi për të pranuar nocionin e ringjalljes së trupit pas vdekjes”.

¹⁸ Në fakt, kjo vepër, siç e kemi theksuar edhe në fillim të këtij punimi, është shkruar para vitit 1180, duke i paraprirë kështu dhe hedhur bazat për veprën e dytë madhore të Averroesit, “Inkoherenca e Inkoherencave” (Tahāfutal-Tahāfut), në të cilën ai argumenton në mënyrë më të detajuar dhe kritike kundër Al Gazalit, se pse filozofia nuk është në kundërshtim me mësimet e Islamit dhe pikëpamjet e filozofëve paganë nuk e mohojnë të vërtetën e shpallur nga Kurani. Në lidhje me pikëpamjen e parë, Averroes argumenton kundër Al Gazalit, se bota është edhe e përjetshme, edhe e krijuar, dhe gjatë këtij procesi bërjeje nuk ka një shtytje kohore midis ekzistencës së Zotit dhe ardhjes në jetë të botës. Për rrjedhojë, Zoti dhe bota ekzistojnë në të njëjtën kohë. Krijuesi (Al Baari) është shkaku i parë dhe bota një pasojë e derivuar prej tij. Duke qenë se edhe vetë Kurani e shpalos nocionin e botës së përjetshme, Averroes citon këtë verset prej tij: “*Froni i Zotit ndodhej mbi ujërat*” (Kuran, 11: 7), duke nënkuptuar që këto dy elemente ekzistojnë përpara krijimit.¹⁹ Në lidhje me çështjen e të veçantës, Averroes mban qëndrimin se njohuria e Zotit është relativisht e ndryshme nga ajo që koncepton mendja njerëzore dhe ajo nuk është e limituar nga njohuria jonë. Duke qenë se Zoti është shkaku i ardhjes së gjërave në ekzistencë, njohja e tij është e përjetshme, ndërsa ajo njerëzore është e lindur vetëm në raport me gjërat ekzistuese. Një shembull kryesor i cili tregon se Zoti ka dijeni mbi të veçantat, është ekzistenca e ëndrrave, paralajmërimeve dhe vizioneve, të cilat ai i dërgon gjithsecilit prej nesh. Ndërsa në lidhje me jetën e pasvdekjes, Averroes thotë që filozofët në fjalë nuk e mohojnë pavdekësinë e shpirtit dhe jetën pas vdekjes, por që një gjë e tillë nuk mund të përshkruhet ekzaktësisht. Duke qenë se shkruhet për kontekstin islam të referimit dhe nuk i drejtohet mbarë popullit, por specifikisht kastës fetare dhe liderëve politikë, “Traktati Vendimtar” është i ngarkuar me një terminologji fetare, në të cilën vetë Averroes nga pozita e kadiut dhe e njohësit të ligjit islam (Autoritetit) merr përsipër të përcaktojë (taqrîr) dhe të japë një mendim legal (fatwa) dhe vendimtar (fasl) në lidhje me marrëdhënien midis ligjit islam (shar’ia) dhe diturisë (hikma). Është interesante të vëresh se Averroes e përdor vetëm 2 herë termin “filozofi” (falsafa), përgjatë gjithë tekstit, dhe termi ndërshtetë është “dituri” (hikma).²⁰ Kjo manovër gjuhësore e përdorur nga ana e

18 Böwering, G. (2012). Ğazālī, Abū Ḥāmed Mohammad. Biography. Encyclopaedia Iranica. Retrieved from: <http://www.iranicaonline.org/articles/gazali-i-biography>

19 Averroes, 2001, f. 15.

20 Shënim: Termi në fjalë është mjaft i rëndësishëm në Kuran dhe në kontekstin islam, pasi ai gëzon

Averroes, mendojmë që bëhet për dy arsye kryesore: së pari, të tregojë se subjekti që ai do trajtojë, është në përputhje me konceptin islam të diturisë dhe së dyti, tregon që filozofia dhe hetimi filozofik janë një mënyrë dhe qëllim në vetvete për arritjen e kësaj diturie. “Traktati Vendimtar” është i konceptuar në dy pjesë përbërëse: në pjesën e parë argumentohet nga ana ligjore, që ligji islam e lejon përdorimin e filozofisë dhe një kategori e caktuar e myslimanëve është e detyruar për t’u marrë me studimin e saj, ndërsa pjesa tjetër merret me pajtimin mes fesë dhe filozofisë dhe rolin që duhet të ketë kjo e fundit brenda kalifatit islam Almohad. Ja se si shprehet vetë Averroes te “Traktati Vendimtar”, pjesa e parë:

*“Përderisa filozofia merret me reflektimin e gjërave ekzistuese dhe, për aq kohë sa ajo është një treguese e artizanit, pra tregon produktin e tij të artit, dhe ligji nga ana e tij e rekomandon dhe urdhëron konsiderimin e gjërave ekzistuese, është e dukshme që filozofia është diçka e rekomandueshme (mandüb) dhe e detyrueshme (wājib) prej tij. Që ligji e kërkon vlerësimin e gjërave ekzistuese, përmes intelektit dhe mjeteve të tij, kjo jepet edhe në disa pasazhe (nusūs) të Kuranit, si p.sh.: “Konsideroni, ju që keni shikim!” (59: 2), apo edhe: “A nuk kanë reflektuar ata ende mbi mbretërinë e qiellit të tokës dhe gjërat që Zoti ka krijuar?! (7: 185). Ky është një tekst që e detyron si përdorimin e arsytimit silogjik e racional, po ashtu edhe të atij ligjor”.*²¹

Krahas filozofisë, një element i rëndësishëm që theksohet më sipër nga Averroes, është edhe përdorimi i logjikës aristoteliane. Aristoteli në veprën e tij “*Τὰ Τοῦκἀ*” flet në lidhje me arsytimin, tipet e tij dhe natyrën e diskursit. Kështu, sipas këtij greku të madh:

*“...arsyrtimi është një proces sipas të cilit gjërat e sigurta shpalosen me qëllimin e vetëm, që diçka tjetër të ndodhë domosdoshmërisht përmes tyre. Arsyrtimi është demonstrativ, kur premiset prej të cilave nis arsyrtimi janë të vërteta dhe parësore. Nga ana tjetër, arsyrtimi është dialektik, nëse arsyetohet nga mendime të cilat janë gjerësisht të pranuar”.*²²

një përdorim të dyfishtë dhe përdoret si për njohuritë e fituara njerëzore, ashtu edhe për diturinë hyjnore. Në besimin islam Zoti është *Al Hakeem (I Gjithëdituri)*, për rrjedhojë, kush mohon Zotin, mohon në esencë edhe burimin e diturisë.

21 Averroes, 2001, f. 1.

22 Aristotele 1961, f. 326.

Aristoteli flet edhe për retorikën dhe marrëdhënien e saj të afërt me poetikën, ide që do ta shtjellojmë më vonë. Averroes te “Traktati”, pasi tërheq vëmendjen që si filozofia, po ashtu edhe arsyetimi ligjor kanë të njëjtën “*modus operandi*”, duke mbërritur tek e panjohura përmes të njohurës, ai del në përfundimin që silogjizmi është i lejuar nga ligji dhe duhet përdorur për njohjen e realitetit të gjërave ekzistuese dhe një njohje më të mirë të Zotit. Madje edhe shkencat e hulumtuara më parë në antikitet (fizika, logjika, metafizika etj) duhen marrë në shqyrtim dhe duhet reflektuar mbi to, pavarësisht nëse ata e kanë fenë tonë apo jo, pasi i shërbejnë qëllimit të mësipërm dhe e vërteta nuk e kundërshton të vërtetën. (f. 2-6) Ai, gjithashtu, rimerr dhe bazohet mbi tri tipet e arsytimeve aristoteliane, duke i dhënë prioritet arsyetimit demonstrativ (burhān). Por, pse pikërisht këtë tip arsyetimi, lind pyetja?! Sepse, sipas Averroesit, ky lloj arsyetimi është forma më e lartë dhe vetë shkencat operon përmes tij. Janë vetëm pak persona që e përdorin këtë lloj arsyetimi dhe kjo kategori janë filozofët. Në varësi të natyrës, përjasjes së tyre ndaj Tasdiq-ut dhe mënyrës së arsytimit, Averroes e ndan shoqërinë islame në tri klasa. Klasës së filozofëve i përket metoda demonstrative (burhān), asaj të teologëve metoda dialektike (jadal), ndërsa ajo retorike (khatab) i përket popullit të thjeshtë. Këto tri metoda, sipas tij, përmenden madje edhe në Kuran, specifiku në versetin 16:125. Çështja qendrore e “Traktatit” është ajo e interpretimit (mu’awwal). Interpretimi i shkrimeve të shenjta, në fakt, është një problem i cili është ngritur brenda kontekstit islam, që në shekujt VIII-X, si një debat i zhvilluar midis tradicionalistëve dhe racionalistëve. Ndryshe nga racionalistët, të cilët i dhanë një rol kryesor arsyes në interpretim, tradicionalistët, përkundrazi, nuk besonin se shkrimet kuranore mund të jepeshin përmes shpjegimeve racionale dhe se njerëzit duhet të besojnë atë që iu predikohet nga ana e autoritetit fetar, pasi feja e vërtetë iu është zbuluar atyre. Për rrjedhojë, ata i kundërshtuan ashpër të parët, duke i dhënë përparësi vetëm leximit ashtu siç është, shkronjë për shkronjë (literal) të Kuranit nga ana e autoriteteve fetare dhe fuqisë së zbuluesës. Pikërisht për faktin se Andaluzia e tij është e mbizotëruar prej këtyre autoriteteve fetare, të cilët i japin shkrimeve të shenjta formën e interpretimit fetaro-politik që duan, Averroes e rimerr këtë debat dhe e argumenton përgjatë “Traktatit Vendimtar”. Kështu, sipas Averroesit, nevoja për interpretim lind për vetë faktin se në shkrimet kuranore hasim një sërë versetesh të paqarta dhe alegorike (mutashabihat), të cilat nuk duhen lexuar në mënyrë literale. Vetë shkrimet i zotërojnë të dyja kuptimet, një kuptim të hapur e të dukshëm (zahir) dhe një kuptim të brendshëm dhe të fshehtë (bātin). “*Kjo jepet shprehimisht madje edhe në Kuran*”, - konstaton

Averroes.²³ Për këtë do të ishte mirë që të ekzistonte një konsensus (ijma) paraprak në lidhje me faktin se cilat versete duhen lexuar në mënyrë literale dhe cilat versete janë metaforike dhe duhen interpretuar. Por konsensusi ekziston në rrafshin e çështjeve praktike e jo të atyre teorike, për rrjedhojë, ai është i pamundur. E megjithatë, interpretimi është një çështje themelore, por ai nuk mund të bëhet nga kushdo.

*“Këtë mund ta bëjnë vetëm njerëzit me një themel të fortë të shkencës dhe të pajisur me arsyetimin demonstrativ, dhe kjo kategori e kualifikuar janë filozofët. Klasa retorike e cila nuk i ka cilësitë e mësipërme, nuk duhet të merret fare me interpretimin, pasi ai do ta çonte atë drejt mosbesimit. Ajo duhet t’i lexojë dhe të marrë shkrimet në kuptimin e tyre të parë e të hapur”.*²⁴

“Kjo për vetë faktin se populli i thjeshtë, d.m.th. shumica mendon në mënyrë materialiste dhe nëpërmjet imazheve. Në këtë mënyrë, poetika dhe retorika të lidhura së bashku (dhe të përfshira të dyja në Kuran - Shënimi im) ndihmojnë për t’i bindur njerëzit përmes përfaqësimeve imagjinare”.²⁵ Ato kanë një funksion pedagogjik që t’i mbajnë njerëzit të lidhur në besim. “Por interpretuesit nuk duhet t’ua rrëfejnë interpretimet e tyre masave, siç vepruan dikur Mutazelitët dhe Asheritët, pasi kjo do t’i çonte ata drejt përçarjes, trazirave, mosbesimit dhe luftërave”.²⁶ Komuniteti mysliman duhet të jetë i bashkuar dhe besimi në parimet themelore si besimi te një Zot i vetëm (Tawhid), te profetët dhe profecitë, te Libri (al-Kitab), besimi në jetën e përvetshme etj., duhet të jenë të palëkundura.

Përfundim

Megjithëse nuk është i pari që kërkon të bëjë një pajtim midis filozofisë dhe fesë, pasi Al Kindi dhe Al Farabi e tentuan këtë gjë, Averroes ka meritë për faktin se ai i jep një rol qendror intelektit dhe arsyetimit demonstrativ, si një proces esencial, i cili na çon për tek e vërteta. Këtë mendim ai e shpreh edhe te traktati i mësipërm, kur pohon se studimi i filozofisë nuk është thjesht i lejueshëm, por i detyrueshëm (wajib). Një sërë të vërtetash filozofike të dhëna në mënyrë alegorike gjenden edhe në Kuran. Ai synon ta pajtojë botëkuptimin aristotelian me atë fetar, duke argumentuar se edhe

23 Averroes, 2001, f. 8.

24 Averroes 2001, f. 16.

25 Averroes, 1977, f. 20.

26 Averroes, 2001, f. 22.

tezat e papajtueshmërisë që ngre teologu Asherit Al Gazali ndaj tyre janë të paqëndrueshme. Një temë qendrore e “Traktatit Vendimtar” është edhe ajo e interpretimit. Averroes rimerr debatin e vjetër të shekujve VIII-X, midis tradicionalistëve dhe racionalistëve, dhe e “përkthen” atë brenda kontekstit social-politik të Andaluzisë së tij, duke anuar dukshëm nga racionalistët. Duke qenë se shkrimet e shenjta i përmbajnë në vetvete të dyja kuptimet (të hapura dhe të fshehta) dhe vetë Kurani e lejon interpretimin, Averroes propozon që ky proces të bëhet nga njerëzit më kompetentë në këtë drejtim, të cilët e përdorin silogjizmin dhe janë të aftë në çështjet metafizike, pra, të bëhet nga filozofët, pasi argumenti filozofik është më i rëndësishëm sesa ai juridik. Është pikërisht ky pohim që i “xhindosi” klerikët, të cilët e nxitën kalifin ta dëbonte Averroesin nga Kordova dhe librat e tij të digjeshin. Në fakt, ajo që Averroes kërkon, është dhënia e rolit dhe e rëndësisë së duhur mendimit dhe këshillave të filozofëve, kësaj elite intelektuale brenda shtetit islam, që të paktën (po flasim këtu me terma platonikë) edhe nëse filozofët nuk udhëheqin, ata duhet të ndikojnë mbi udhëheqësit e tyre për ndërtimin e një shteti virtuoz, ideal dhe jodespotik.²⁷ Megjithëse mendimi i Averroesit shfaq kufizimet e veta, pasi e “hierarkizon” kapacitetin intelektual njerëzor, duke e minimizuar ndjeshëm aftësinë për vetëreflektim në bazë dhe duke e maksimizuar në majë. Nga ana tjetër, ai nuk arrin të ofrojë një dobi publike praktike, duke e lënë këtë mendim të qarkullojë vetëm brenda një rrethi të mbyllur dhe të mos gëzojë përkrahje. E megjithatë, ai duhet vlerësuar brenda kontekstit dhe specifikave të kohës. Ibn Rrushdi ishte një emër i madh, i cili u bë i tillë falë punës, vullnetit të hekurt dhe etjes së pashuar për dije. Megjithëse racionalizmi i tij nuk u përkrah në Lindje dhe për librat e tij të vetët filluan të kujtohen fare vonë, sot, në rajonin e Afrikës Veriore dhe Lindjes së Mesme po fillojnë të përflasin për “*efektin Averroes*”. Duke filluar që nga viti 1999, për individët, organizatat e ndryshme, apo edhe për personalitetet politike, kulturore e shkencore që kontribuojnë për demokracinë dhe lirinë e shprehjes në botën arabe, jepet edhe çmimi prestigjioz Ibn Rrushdi “*Për lirinë e mendimit*”.

Bibliografia

1. Adamson, P. dhe Di Giovanni, M., *Reinterpreting Averroes: Critical essays*, Cambridge University, New York, 2019.
2. Ahmed, B., Ahsani, S. dhe Dilnawaz Siddiqui, *Kontributet*

27 Shënim: Kujtojmë këtu që Averroes ka shkruar edhe një komentari mbi “Republikën” e Platonit.

- Muslimane në Qytetërimin Botëror*, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, Tiranë, 2019.
3. Arenal, G.M., *Messianism and Puritanical Reform - Mahdis of the Muslim West*, përkthyer nga Martin Beagles, Leiden: Brill, 2006.
 4. Aristotle, *The Works of Aristotle*, përkthyer nga W. D. Ross, Oxford University, London, 1961.
 5. Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"*, përkthyer nga Charles Butterworth, State University of New York, New York, 1977.
 6. Averroes, *The Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, përkthyer nga: Charles Butterworth, Brigham Young University, Utah, 2001.
 7. Böwering, G. (2012). *Ġazālī, Abū Ḥāmed Mohammad, Biography*. Retrieved from *Encyclopaedia Iranica*: <http://www.iranicaonline.org/articles/gazali-i-biography>
 8. Hitti, P., *The Arabs, A short story*, Macmillan, London, 1960.
 9. Hourani, A., *A history of the arab peoples*, Harvard University, Massachusetts, 1993.
 10. Joy, M., *After Appropriation. Explorations in Intercultural Philosophy and Religion*, Alberta: Calgary University, 2011.
 11. Lewis, B., *Il Medio Oriente. Duemila Anni Di Storia*, Oscar Mondadori, Milano, 1999.
 12. Lewis, B., *Islami dhe Perëndimi*, Instituti i Dialogut dhe i Komunikimit, Tiranë, 2009.
 13. Madkour, B. I., *The study of Islamic Philosophy*, përkthyer nga Shahyar Sa'adat, *Al Tawhid*, 1984, Retrieved from Al Tawhid: [file:///C:/Users/Admin/Downloads/Al Tawhid A Journal Of Islamic Thought A.pdf](file:///C:/Users/Admin/Downloads/Al_Tawhid_A_Journal_Of_Islamic_Thought_A.pdf)
 15. Nasr, H. S., *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*, State University of New York, New York 2006.
 16. O'Leary, E. D., *Arabic thought and its place in history*, Routledge dhe Kegan, London, 1922.
 17. Russell, B., *The History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1972.
 18. Saadeh, I. W., *Scholars of the Arab Empire*, Emerezian Est, Jerusalem:
 19. Vanoli, A., *La Spagnadelle tre culture: Ebrei, Christiani e Musulmani tra storia e mito*, Roma: Viella.