



Shkrimi i shenjtë, intelekti dhe zemra në disiplinat e fikhut, etikës dhe sufizmit

Description

Rezart Beka

Kjo ese e shkurtër përpiqet të hedhë dritë mbi mënyrat se si shkrimi i shenjtë, intelekti dhe zemra, të cilat përbëjnë tre prej formave më të rëndësishme të arritjes së njohjes së saktë në Islam, e manifestojnë veten e tyre në disiplinat përkatëse të fikhut, etikës islame dhe sufizmit. Ndonëse tema është tejmase e ndërlikuar, do të përpiqemi të vëmë në dukje disa nga karakteristikat dhe elementet themelore të saj, duke qenë të vetëdijshëm për mosshkrimin e temës në këtë punim përmbledhës, si edhe për mospërfshirjen e të gjitha dimensioneve dhe nuancave që ajo përmban. Po ashtu, na duhet të sqarojmë se analiza jonë do të ketë natyrë deksriptive dhe jo normative, d.m.th. do të përpiqemi të përshkruajmë format e ndryshme që shkrimi i shenjtë, intelekti dhe zemra marrin në disiplinat e fikhut, etikës dhe sufizmit dhe jo të gjykojmë se cila prej tyre është e saktë apo e gabuar; një gjë e tillë del përtej qëllimit tonë, si dhe shkon përtej aftësisë tonë ditunore.

Jurisprudenca Islame (Fikhu)

Në disiplinën e fikut islam shkrimi i shenjtë zë pjesën më të madhe të tij. Ai “mbretëron” i pakonkuruar dhe të gjitha dhuntitë njohëse të tjera i nënshtrohen dhe i shërbejnë tekstit të shenjtë. Juristi mysliman (fakihu) e koncepton shkrimin e shenjtë si objektin kryesor të studimit të tij, si vendin ku gjendet materiali të cilin ai duhet ta trajtojë, ta analizojë dhe të përpiqet ta kuptojë. Puna e tij konsiston në sqarimin, shpjegimin dhe kuptimin e vullnetit ligjor të Zotit, ashtu siç ai gjendet i shprehur në burimet shkrimore (Kuran dhe Sunet). Për juristin mysliman është shpallja, në formën e saj shkrimore, ajo që siguron mjetet themelore për të arritur tek e vërteta për sa i përket vullnetit ligjor të Zotit (shariatit) në lidhje me qeniet njerëzore.

Mund të themi se shkrimi i shenjtë është “obsesioni sublim” i çdo juristi; ai përcakton dhe përkufizon rolin dhe metodologjinë e juristit mysliman. Fakihu e percepton veten si zëdhënës i tekstit, interpretues i vullnetit ligjor të Zotit. Ai e konsideron veten si kujdestar dhe shërbëtor të kuptimit ligjor të transmetuar në burimet e shenjta shkrimore. Në njëfarë mënyre, juristi është “i poseduar” nga teksti i shenjtë, të cilit ai i bindet me dëshirë. Ai përpiqet të paraqesë dhe të nxjerrë në pah vullnetin e mirëfilltë ligjor dhe

mesazhin e Zotit të përmbajtur në shkrimin e shenjtë dhe t'i mbrojë ata nga mashtruesit dhe devijuesit heretikë. Juristi mysliman përpiket të jetë një pasqyrë që reflekton ose një përçues që transmeton dhe përhap në mënyrë të besueshme vullnetin ligjor të Zotit të gjendur në shkrimet e shenjta.

Duke pasur parasysh këtë që thamë na bëhet menjëherë e qartë se në fikhun islam funksioni i vetëm i arsyes është ai përpunimit të të vërtetave të shpalljes hyjnore. Por edhe ky funksion nuk është i qenësishëm tek ajo. Përkundrazi, ai rrjedh prej aftësisë që shpallja zotëron për të ndriçuar arsyen dhe për të mundësuar mirëfunksionimin e saj. Arsyeja nuk ofron siguri dhe ndryshe nga shkrimi i shenjtë ajo ka vlerë vetëm si një mjet ndihmës për intelektin dhe jo si një burim ditunor i vetëmjaftueshëm. Kësisoj, shpallja, në formën e saj shkrimore, ruan epërsinë dhe sundon mbi arsyen. Arsyeja apo intelektin juridik (*akl*) nuk është me natyrë intuitive[1], por është një reflektim mendor, një arsyetim diskursiv, i cili nuk arrin tek e vërteta në mënyrë të drejtpërdrejtë (të pandërmjetësuar), por në një mënyrë indirekte përmes analogjisë, silogjizmave dhe spekulimit racional. Në jurisprudencën islame, intelektin ose arsyeja (*akl*) është shkrimore (e bazuar në shpallje) dhe jo mendore si në rastin e filozofisë, apo me natyrë iluminative si rastin e sufizmit.

Në metodologjinë e fikhut, zemra si mjet njohjeje nuk zë një rol mbizotërues apo me rëndësi të veçantë. Në të shumtën e rasteve ajo është parë si qendra e pasioneve njerëzore dhe subjektivitetit, kësisoj e rrezikshme dhe e dëmshme për besueshmërinë e rezultateve të fikhut. Rrjedhimisht, ajo nuk konsiderohet si një burim i jurisprudencës islame apo si një mjet vërtetë efikas për interpretimin e vullnetit të Zotit të gjendur në shkrimin e shenjtë. Përkundrazi, juristi mysliman përpiket të jetë thjesht një pasqyrë ose një përçues që e transmeton vullnetin e Zotit në mënyrë besnike, pa e ndryshuar atë përmes subjektivitetit të tij, nxitjes apo dëshirave të ulta të nefsit të tij (*haua*). Megjithatë, zemra gjen vend në panoramën tërësore të fikhut: e gjithë struktura e fikhut mbështetet mbi një kusht paraparak, i cili është pranimi i shenjtërisë dhe pagabueshmërisë së burimeve shkrimore. Zemra duhet të konfirmojë të vërtetën e besimit (*tesdik*) dhe t'i nënshtrohet dhe dorëzohet me besim (*teslim*) vullnetit të Zotit të shprehur në shkrimin e shenjtë. Gjithashtu, zemra është me rëndësi edhe për disiplinën juridike islame të objektivave të shariatit (*mekasid el-sheriah*). Aty ajo shfaqet në formën e një prej dimensioneve të fitrës, për hir të së cilës është shpallur i gjithë sheriatit dhe e cila mund të përdoret si një kriter për të rrokur kuptimin e ligjit islam dhe objektivave të tij.

Etika islame

Në etikën islame, ashtu siç është zhvilluar nga filozofët myslimanë[2], çështja qëndron ndryshe. Për eticistët myslimanë, arsyeja në përpjekjen e saj intelektuale është superiore dhe ka përparësi ndaj tekstit të shkrimeve të shenjta, ose së paku teksti i shenjtë dhe arsyeja punojnë në fusha të ndara veprimi dhe u adresohen nevojave dhe target-grupeve të ndryshme. Për ta, natyra ose realiteti i principeve etike është objektiv dhe detyra e intelektit njerëzor (*akl*) është të arrijë në këto principe dhe të rrokë njohje të saktë për ekzistencën (*vuxhud*), esencën (*mahijeh*) dhe realitetin thelbësor të tyre, ashtu siç janë në vetvete. Filozofia islame është saktësisht disiplina e cila, përmes përdorimit të intelektit, mundëson njohjen e çdo gjëje që ekziston ashtu siç është në vetvete, përfshi edhe principet etike.[3]

Natyra e principeve etike është intelektuale dhe jomateriale. Nga ana teorike etika filozofiko-fetare përpiqet të mundësojë përfitim të së vërtetës në lidhje me parimet etike, ndërsa nga ana praktike ajo përpiqet të mësojë mënyrat e të sjellurit në përputhje me të vërtetat etike.

Vërtetësia e principeve etike sigurohet përmes sqarimit të esencës së gjërave, vërtetimeve racionale dhe argumenteve logjike bindëse dhe jo përmes hamendësimeve, opinioneve, emocioneve, dëshirave apo imitimit të verbër (*taklid*). Përmbledhtazi, zbulimi i parimeve etike dhe parashtrimi i mënyrave në të cilat ato duhen aktualizuar në jetën njerëzore është, para së gjithash, një përpjekje intelektuale e bazuar në arsye e cila, përmes vërtetimeve racionale dhe argumenteve (*burhan*), përpiqet të sigurojë saktësinë, natyrën dhe objektivat e principeve etike.

Siç bëhet e qartë nga ajo që sapo shpjeguar, burimet e shenjta shkrimore janë të nënshtruara dhe të nënvarura ndaj intelektit. Ato mund të ofrojnë disa ndriçime ditunore ose disa udhëzime të përgjithshme për përcaktimin e normave etike, por nuk zotërojnë epërsi ndaj intelektit. Përkundrazi, burimet shkrimore shërbejnë si një ndihmesë për mirëfunksionimin e intelektit, i cili ruan gjithnjë epërsinë e tij mbi burimet shkrimore.

Një pjesë e madhe e filozofëve dhe eticistëve myslimanë janë të mendimit se natyra e çdo gjëje mund të përcaktohet përmes përdorimit të intelektit, por jo çdokush është i aftë të përdorë arsyen, të kuptojë vërtetësinë e argumenteve të ofruara nga filozofët, apo t'i ndjekë ata përgjatë argumentimeve të tyre filozofike të mirëfillta. Të vërtetat e thella intelektuale janë për nga natyra të kapshme vetëm nga një elitë. Për këtë arsye, funksioni i fesë dhe i shkrimit të shenjtë është të shërbejnë si një mjet për t'ua shpjeguar dhe përhapur këto të vërteta masave; kjo është veçanërisht e vërtetë kur bëhet fjalë për vlerat morale. Sipas tyre, mënyra në të cilën feja dhe shkrimi i shenjtë i përçojnë këto të vërteta intelektuale është përmes shëmbëlltyrave, përngjasimeve apo gjuhës që përçon imazhe dhe përfytyrime të cilat i shfaqin të vërtetat intelektuale në mënyrë jo të drejtpërdrejtë, por simbolike. Në këtë këndvështrim, feja përdor shëmbëlltyra, simbole, modele personash dhe përfytyrime në mënyrë që t'i bëjë të ditur njerëzve sjelljen etike, detyrimet dhe obligimet morale.

Filozofia i rrok të vërtetat etike përmes ndihmës së një forme më të lartë njohjeje, atë të argumentimit dhe provave racionale. Ndërsa feja i shpjegon ato përmes një diskursi emocional, karizmatik, bindës, duke përdorur simbole, përfytyrime, imazhe, shëmbëlltyra të cilat nuk janë të vërtetat etike në vetvete, por një pasqyrim i tyre, një përthyerje simbolike në imazhe dhe figura. Vetëm në këtë mënyrë këto të vërteta intelektuale dhe etike mund të bëhen të kapshme për masat. Njerëzit e thjeshtë nuk i kuptojnë dot konceptet jomateriale dhe pastërtisht intelektuale, prandaj feja dhe shkrimi i shenjtë i materializojnë këta koncepte për t'i bërë të kuptueshme për masat[4]. Kësisoj, epërsia e intelektit (*akl*) ndaj burimeve shkrimore në etikën islame, ashtu siç është zhvilluar ajo nga filozofët myslimanë, është më se e dukshme.

Po ashtu në etikën filozofike islame, roli i zemrës si 'shqisë' njohëse vjen vetëm pas arsyes dhe shkrimit të shenjtë dhe shpesh nuk është parë pozitivisht. Siç e kemi përmendur më parë, në këndvështrimin e shumë prej filozofëve myslimanë, filozofia dhe feja shprehin të njëjtën të vërtetë, por ato arrijnë tek ajo në mënyra të ndryshme: e para përmes përdorimit të argumentimit racional, kurse e dyta përmes ndjelljes së emocioneve, përdorimit të shëmbëlltyrave dhe simboleve dhe përmes materializimit të koncepteve intelektuale. Zemra shihet si qendra e emocioneve, prandaj për Jahja b. Adi-n dhuntitë pasionale, kafshërore dhe grabitqare qëndrojnë në zemër[5]. Dhuntitë emocionale, pasionale e përfytyruese të zemrës janë parë si një pengesë për arsyetimin e pastër intelektual, i cili ka si themel të tijin vetëm intelektin e kulluar. Megjithatë, këto dhunti janë shumë të përshtatshme për fenë, në mënyrë që ajo t'u shpjegojë masave të vërtetat e thella intelektuale. Zemra është, kështu,

instrumenti i përdorur nga feja për të përcjellë realitetet e gjërave ekzistuese në një mënyrë tejet të përshtatshme për njerëzit e thjeshtë.[6]

Sufizmi

Njësoj si juristët myslimanë edhe sufijtë e konsiderojnë shkrimin e shenjtë qendror dhe superior ndaj çdo mjeti tjetër të përftimit të dijes. Përgjithësisht, sufijtë kanë përqafuar një qasje e cila nuk pranon ekzistencën e asnjë të vërtetë apo realiteti që mund të ekzistoj jashtë Urdhrit apo Vullnetit të Zotit, e cila mund të njihet nga arsyeja në mënyrë të pavarur dhe pa ndihmën e shkrimit të shenjtë. Përkundrazi, për pjesën më të madhe të sufijve, vlera, e vërteta dhe realiteti e kanë themelin dhe janë të mbështetura tek Vullneti i Zotit dhe konsistojnë në gjithçka që është miratuar dhe urdhëruar nga Zoti. [7] Meqenëse manifestimi suprem i Vullnetit të Zotit gjendet tek shkrimi i shenjtë, i cili është dhurata e mbinatyrshme që Zoti i ka dhënë njerëzimit, dhe meqenëse ky burim i shenjtë shpërfaq të vërtetën e plotë rreth Zotit, botës, njerëzimit dhe fatit të përjetshëm, atëherë sufizmi duhet kuptuar si përpjekja për të deshifruar dhe zbërthyer shkrimin e shenjtë në mënyrë që të shquhet dhe të kuptohet Vullneti i Zotit, vlerat supreme dhe kuptimet e thella të fesë.

Objekti i studimit të sufizmit është Zoti, marrëdhënia e Tij me krijimin dhe qeniet njerëzore dhe e anasjella. Shkrimi i shenjtë është vendi ku qëndron dhe ndodhet e vërteta në lidhje me këto çështje. Nga ana epistemologjike, shkrimi i shenjtë është drita që Zoti ka zbritur në tokë për të lehtësuar arritjen e të vërtetave hyjnore dhe sigurinë absolute (*jekin*) në lidhje me to. Për rrjedhojë, çdo orvatje mistike në Islam është shkrimore, d.m.th.e bazuar mbi shkrimin e shenjtë dhe e legjitimuar nga ai.

Nga një perspektivë sufite, shkrimi i shenjtë në qendërsinë e tij dhe në funksionin e tij si mënyra supreme e njohjes së të vërtetës hyjnore nuk mund të rroket, kuptohet apo përfshihet plotësisht nga mendja, por vetëm nga zemra. Shpallja ka zbritur mbi zemrën e njeriut (2:97) dhe njohja e Zotit nuk mund të arrihet përmes dhuntive të perceptimit (6:103). Është e vërtetë që sufijtë e njohin intelektin (*akl*), madje ai ka një rol qendror në epistemologjinë e tyre, por gjithsesi ata e konceptojnë atë në një mënyrë të ndryshme nga juristët dhe filozofët myslimanë. Ata nuk e konceptojnë intelektin në dimensionin e tij mendor, i cili e ka qendrën në tru, por në dimensionin e tij intuitiv, qendra e të cilit është zemra. Intelekti në dimensionin e tij mendor është silogjistik, konceptual, baza e çdo arsyetimi racional, ndërsa në dimensionin e tij intuitiv intelektin (*akl*) është një dhunti e zemrës, intuitive kjo për nga natyra, e cilapërbëhet nga dhunti shpirtërore si përjetimi i shijimit shpirtëror (*dheuk*), iluminimi (*ishrak*), zbulimi (*mukashafah*), vizioni dhe depërtimi i brendshëm (*basirah*) etj.

Për sufijët, njohja e arritur përmes intelektit në aspektin e tij mendor është indirekte, silogjistike dhe konceptuale, ku objekti dhe subjekti mbeten të ndarë dhe të dallueshëm nga njeri-tjetri, ndërsa dija e intelektit në aspektin e tij intuitiv (si një dhunti e zemrës) është një vizion i brendshëm, një pjesëmarrje e drejtpërdrejtë dhe e menjëhershme në njohjen e së vërtetës, një njohje në të cilën ka një union ose shkrirje ndërmjet objektit dhe subjektit. Këto dy dimensione të intelektit (*akl*) ose këto dy mënyra të njohjes janë emërtuar si *el-ilm el-husuli* dhe *el-ilm el-huduri* (njohje e përftuar dhe njohje që vjen nga prania e hyjnore). Termi i parë i referohet intelektit në aspektin e tij mendor, ndërsa i dyti i referohet intelektit në dimensionin e tij intuitiv ose të zemrës. Për sufijët, njohja e përftuar nga arsyeja është e limituar dhe e mangët, prandaj mbështetja vetëm në të është mendjemadhësi dhe dritëshkurtësi. Selia e njohjes së vërtetë është zemra e cila përbën instrumentin kryesor të arritjes së njohjes, dhe intelektit në formën e tij intuitive është vetëm një dimension i kësaj dhuntie njohëse.[8]

Kaq për sa i përket intelektit siç është kuptuar ai nga sufistët. Ekzistojnë edhe dimensione të tjera ku zemra është epistemologjike dhe rëndësishme edhe pa praninë e intelektit në formën e tij intuitive. Një prej tyre është shuarja e mistikut në Zot (*fena'*), ose në njëshmërinë e Tij (*fena' el-teuhid*), e cila është përkufizuar si “shkëputja e zemrës (*kalb*) dhe braktisja prej saj e kësaj bote në mënyrë që të lidhet me Supremën, me Madhështorin, të cilit i përket çdo subsistencë (*beka'*)”[9]. Një person në gjendjen e shuarjes në Zot nuk zotëron më ndjesi, kuptim apo intelekt; të gjitha dhuntitë njohëse të tij janë pezulluar. Ai e shuan veten (*fena'*) nga gjithçka tjetër përveç Zotit dhe subsiston vetëm tek Ai. Gjatë këtij “unioni” ose “shkrirjeje” ndërmjet objektit dhe subjektit, zemra mbushet me dije hyjnore, e cila ka një karakter përjetues dhe intelektual. Pasi kthehet nga kjo gjendje, besimtari e sheh veten të transformuar dhe përplot me njohje të të vërtetave të shpalljes hyjnore. Ai e arrin këtë dije përmes derdhjes së të vërtetës hyjnore, nga ana e Zotit, në zemrën e tij. E gjithë kjo kryhet pa pjesëmarrjen e dhuntive të tjera njohëse si intelektit, perceptimi, kuptimi etj. Kjo njohje e zemrës është në njëfarë mënyrë e pavarur edhe nga shkrimi i shenjtë, duke qenë se ushqehet drejtpërsëdrejti nga Autori, ose Burimi i shpalljes hyjnore.[10]

Një tjetër dimension ku zemra është domethënëse pa intelektin (*akl*) në aspektin e tij intuitiv është edhe ajo që mund ta quajmë spiritualitetin i veprimeve. Sipas shumë sufijve, përfshi edhe Imam Gazaliun, e vetmja mënyrë për të përftuar siguri rreth shumë prej të vërtetave hyjnore është përmes veprave (*amal*). Këto të fundit janë shumë të rëndësishme për verifikimin dhe vërtetimin apo realizimin (*tahkik*) e të vërtetave fetare. Edhe në rastet kur nuk mund të kuptojmë urdhëresat hyjnore, kuptimin apo urtësinë e të vërtetave hyjnore, gjithsesi ne duhet të veprojmë sipas tyre. Pasi t'i kemi aktualizuar në jetën tonë praktike, atëherë kuptimi dhe urtësia e vërtetë e ligjit hyjnor dhe vlerat e tij do të shpërfaqen dhe do të bëhen të qarta në zemrat tona dhe, rrjedhimisht, ne do të arrijmë sigurinë absolute në lidhje me të vërtetat fetare. Ky spiritualitet dhe kjo etikë veprimi është mënyra në të cilën zemra, madje edhe pa pjesëmarrjen e drejtpërdrejtë të intelektit (*akl*), arrin në domethënien dhe vërtetimin e kuptimit të të vërtetave fetare.

Ky ishte shkurtimisht përshkrimi i mënyrave në të cilat shkrimi i shenjtë, intelektit dhe zemra manifestohen në disiplinën islame të fikhut, etikës dhe sufizmit.

Referenca

[1] Kuptimi i natyrës intuitive të intelektit është shpjeguar më gjerë në trajtimin që i kemi bërë intelektit në sufizëm.

[2] Etika gjendet e levruar në disiplinën e Fikhut, Sufizmit si edhe atë të filozofisë. Këtu do t'i referohemi asaj që njihet si etika filozofike e zhvilluar nga filozofët myslimanë, si një përpjekje filozofiko-

fetare për të përcaktuar dhe vërtetuar karakterin e të mirës dhe të keqes, të drejtës dhe të gabuarës si edhe të ofrimit të sistemeve filozofiko-morale për një veprim të drejtë moral.

[3]Për shembull, el-Kindi e përkufizon filozofinë si “njohja e realitetit të gjerave brenda mundësive njerëzore...” dhe el-Farabi e përkufizon atë si “Dija për existents *qua*existents...” “nuk ekziston asgjë prej gjërave ekzistuese me të cilat filozofia nuk merret.” Cituar në *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, edited by William C. Chittick (World Wisdom, 2007), fq. 101.

[4]Ky konceptim shtrihet edhe në parime të rëndësishme të besimit Islam. P.sh. Avicena mohonte ringjalljen trupore, ekzistencën e kënaqësive parajsore dhe vuajtjeve trupore në Xhehenem, si dhe vetë ekzistencën zjarrit të Xhehenemit apo kopshtit të Xhenetit. Këta, argumentonte ai, ishin përshkime trupore dhe shëmbëlltyra që Zoti përdorte për t'i bërë të kuptueshme njerëzve realitetin jomaterial dhe pastërtisth shpirtëror të botës tjetër. Kuptimi i plotë i një konceptimi pastërtisht jomaterial dhe shpirtëror të botës tjetër mund të kuptohet vetëm nga një elite, ndërsa masa mëkatore (vulgum pecus) kishte nevojë për përshkrime trupore dhe fizike të atij realiteti. Shih Avicena “Adhawiyya”, në Yahya Michot, “Mamluk Theologian’s Commentary”, f. 177; si edhe, “Destinée”, fq. 43-54, cituar në Abraham’s Children, fq. 307-308

[5]Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (Columbia University Press), fq.193.

[6]Për më tepër shih Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburg University Press), fq. 36-38; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy: From its Origin to the Present*, (State University of New York Press), fq.93-107; Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, (Cambridge University Press 2004), fq.147-173.

[7]Në fushën e jurisprudencës kjo qasje është quajtur subjektivizmi teist, ndërsa në sferën e etikës është quajtur vullnetarizmi etik dhe sufijet kanë qenë thellësisht të ndikuar nga ajo. Për më tepër shih George H. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge University Press, 2007), fq.2, 17, 22-3, 25, 27-37, 47.58-60, 65-6.

[8]Për informacione të mëtejshme shih Nasr, *A History of Islamic Philosophy*, fq. 93-107.

[9]Ibn Kajim el-Xheuzijeh, *Medarixhel-Salikin*, (Dar el-Kutub el-Ilmije, Lebanon 2010), fq. 876.

[10]Shume dijetarë i kanë kritikuar sufijet në këtë pikë duke argumentuar se ky konceptim minon tërë strukturën e fesë, duke supozuar një pavarësi nga shpallja hyjnore, përmes pretendimit të ekzistencës sënjërruge speciale, më të shkurtër, lidhur drejtpërdrejt me burimin e shpalljes, d.m.th. me Zotin. Ndërsa sufijet u janë përgjigjur duke thënë se pa shpalljen nuk mund të ketë *fena*. Shpallja është platforma që e bën të mundur rrugëtimin shpirtëror të sufiut dhe dija e përfutur përmes *fena*-së nuk është superiore ndaj asaj të shpalljes dhe nuk e kundërshton asnjëherë këtë të fundit.

Bibliografia

1. *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism*, Translated by Alexander D. Knysh (Garnet Publishing, UK, 2007)
2. Ibn Kajim el-Xheuzijeh, *Medarixhel-Salikin*, (Dar el-Kutub el-Ilmije, Liban, 2010)
3. George H. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge University Press, 2007)
4. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd (Columbia University Press, 2004)
5. Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburg University Press, 2007)

6. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy: From its Origin to the Present*, (State University of New York Press, 2006)
7. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamical Philosophy*, (Cambridge University Press, 2004)
8. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. by William C. Chittick (World Wisdom, 2007)
9. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, (Brill Publication, London, 2007)
10. "Abraham's Children: Jews, Christians And Muslims in Conversation", Norman Solomon, Richard Harries, Timothy Winter (Publisher: T. & T. Clark Publishers 2006).

Date Created

06/09/2015

Author

erasmusi