



Ripërtëritja e mendimit fetar ne islam

Muhammed Ikbali





© LOGOS - A
2 0 0 5



S H K U P
P R I S H T I N Ě
T I R A N Ě



Muhammed Ikbali

**Ripërtëritja e
mendimit fetar
ne islam**





E përktheu:

Nexhat S. Ibrahim

Titulli i origjinalit në anglishte:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

Titulli në boshnjakishte:

Obnova vjerske misli u Islamu,

Sarajevë, 1979 dhe

botimi II i plotësuar dhe i ndryshuar, Sarajevë, 2000

Muhammed Ikbali

Ripërtëritja e mendimit fetar ne islam



Përmbajtja:

Hyrje.....	9
Kapitulli I	11
Njohja dhe përvoja fetare	13
Kapitulli II	45
‘Testi’ filozofik i zbulimit të përvojës fetare	47
Kapitulli III	87
Koncepti i Zotit dhe domethënia e namazit.....	89
Kapitulli IV.....	125
Uni njerëzor - liria dhe pavdekshmëria e tij	127
Kapitulli V.....	161
Fryma e kulturës islame	163
Kapitulli VI.....	189
Parimi i lëvizjes në strukturën e islamit.....	191
Kapitulli VII.....	229
A është feja e mundur ?	231
Literatura	252
Pasthënie	253
Akademik Enes Kariq	255
Hilmo Neimarlija	262
Treguesi i emrave:	266

Hyrje

Kur'ani është Libër i cili e vë theksin në akt më tepër se sa në mendim. Mirëpo, ka njerëz të cilëve sipas natyrës u është e pamundur ta përvetësojnë botën e panjohur, duke ringjallë, në procesin jetësor, atë lloj të veçant të përvojës së brendshme në të cilën, më në fund, zë fill bindja fetare. Përveç kësaj, njeriu bashkëkohor, duke i zhvilluar shprehitë e mendimit konkret - shprehitë të cilat edhe vetë islami i ka theksuar, së paku në fazat e para të zhvillimit të tij kulturor - është treguar më pak i aftë për këtë përvojë e cila, për më tepër, i duket e dyshimtë sepse bartë mundësitë e mashtrimit.

Shkollat më burimore të sufizmit, pa dyshim, kanë bërë gjë të dobishme duke e orientuar lëvizjen e përvojës fetare në islam dhe duke i dhënë formë, por përfaqësuesit e tyre të tanishëm, për shkak të mosnjohjes së frymës së bashkëkohësisë, janë bërë të paaftë që të frymëzohen me mendimin dhe me përvojën bashkëkohore. Ata pandërprerë shfrytëzojnë metoda të krijuara për breza me vizion kulturor, në disa pikëpamje të rëndësishme, tjetërfare prej vizionit tonë. “Të krijoheni të gjithë ju dhe të gjithë juve t’u ringjallim” thotë Kur’ani, “është e njëjtë sikur edhe të krijohet dhe ringjallet një njeri”. Eksperimenti i fuqishëm i unitetit biologjik, i cili është në këtë ajet, kërkon sot një metodë, më pak të fuqishme fiziologjikisht, kurse nga pikëpamja psikologjike

më të përshtatshme të tipit të frymës konkrete¹. Në mungesë të një metode të tillë, është e natyrshme të kërkohet vetëm forma shkencore e njohjes fetare.

Në këto ligjërata, të cilat janë organizuar me kërkesë të Shoqatës muslimane në Madras dhe janë mbajtur në Madras, Hajdarabad dhe Aligarh, jam përpjekur t'i përgjigjem, ndonëse pjesërisht, kësaj kërkesë të pavonueshme, duke u përpjekur ta përtërijë filozofinë fetare islame, duke pasur denjësisht në konsideratë traditat filozofike të islamit dhe përparimit më të ri në fushat e ndryshme të njohjes njerëzore.

Çasti i tanishëm është mjaft i volitshëm për një ndërmarrje të këtillë. Fizika klasike ka arritur deri te kritika e themeleve vetjake që ka pasur për pasojë zhdukjen e shpejtë të atij llojit të materializmit, i cili në fillim ka qenë i domosdoshëm për këtë shkencë. Nuk është larg dita kur feja dhe shkenca do të mund të zbulojnë lidhjet reciproke, deri tani të pa paramenduara. Duhet, ndërkaq, përkujtuar se nuk ekziston përfundimtarja në mendimin filozofik. Me përparimin e vetëdijes dhe me hapjen e rrugëve të reja të mendimit njerëzor, janë të mundshme edhe konceptionet tjera, sigurisht, më të sakta se konceptionet e ekspozuara në këto ligjërata.

Është detyrë e jona që me kujdes ta përcjellim përparimin e mendimit njerëzor dhe që ndaj tij të mbajmë qëndrim të pavarur kritik.

Muhammed Ikbali

¹ El-akl'ul-waki'ijj. Për këtë shih: Muhammed Ikbali, *Texhdid'ut-tefki'r'id-dini'ji fi'l-islam*, (Më tej: M. Ikbali, *Texhdid*), botimi II, Kairo, 1968, fq. 2, shënimi 1.

Kapitulli I

Njohja dhe përvoja fetare

Çfarë është karakteri dhe struktura e përgjithshme e botës në të cilën jetojmë? A ekziston elementi i amshueshëm në konstituimin e gjithësisë? Si janë lidhjet tona me të? Çfarë vendi zëmë ne dhe ç'qëndrim do të duhej të marrim në atë vend? Këto pyetje janë të përbashkëta për fenë, filozofinë dhe poezinë e lartë.

Mënyra e njohjes të cilën e sjell me vete frymëzimi poetik është esencialisht e karakterit individual, ajo është simbolike, e papërcaktuar dhe e pakufizuar. Feja, në format e saj më të larta, ngrihet mbi poezinë. Ajo shkon nga individualja drejt shoqërores dhe qëndrimi i saj, duke marrë parasysh realitetin definitiv, i kundërvihet kufizimeve të njeriut, ajo zgjeron fushën e kërkimeve të veta dhe i ofron perspektivë të një vizioni të drejt-përdrejtë të Realitetit. Prandaj lind pyetja: A është e mundshme, që në fe të aplikohet metoda rigoroze racionale e filozofisë? Shpirti i filozofisë është, ndërkaq, gjurmimi i lirë. Filozofia ve në dyshim çdo autoritet. Roli i saj është të zbulojë burimet e fshehura të besimit, të privuara nga faktori analitik i mendimit njerëzor, ndërsa ky gjurmim mund të çojë deri te pranimi i sinqertë, ose deri te miratimi i hapur i paaftësisë së mendjes së pastër që të arrihet e Vërteta Përfundimtare. Përveç kësaj, thelbi i fesë është besimi, kurse besimi, si shpendi, shikon “rrugën e vet të patrasuar”, pa ndihmën e mendjes së vet, i

cili, siç pohoi poeti i madh mistik i islamit², “vetëm ia miklon zemrën e pulsuar të njeriut dhe ia rrëmben pasurinë e padukshme të jetës në të cilën ajo jeton”. Mirëpo, nuk mund të mohohet se feja është më shumë se ndjenjë e rëndomtë. Ajo ka një lloj të përmbajtjes kognitive, kurse ekzistimi i anëve antagoniste – skolastika dhe mistika – në historinë e fesë dëshmon se kjo ide përbën elementin vital të fesë.

Krahas kësaj, nga pikëpamja e vështrimit doktrinor, feja, sipas përkufizimit të A. N. Vajthed (Whitehead)³, paraqet “sistem të të vërtetave të përgjithshme, të cilat, kur pranohen me dashuri e vullnet të madh dhe kur zbatohen sinqerisht, kanë për pasojë ndryshimin e karakterit”. Mirëpo, kur kihet parasysh se transformimi dhe orientimi i jetës së brendshme dhe të jashtme të njeriut është qëllimi kryesor i fesë, atëherë bëhet e qartë se të vërtetat e përgjithshme të cilat i mishëron ajo, nuk duhet të mbesin pa zgjidhje. Askush nuk do ta lejonte veten të lëshohet në aventurën e ndjekjes së parimit të dyshimtë. Feja, sipas rolit që duhet ta luaj për parimet e veta të larta dhe definitive, me të vërtetë kërkon bazën racionale, më tepër se e kërkojnë këtë dogmat shkencore. Shkenca mund ta injorojë metafizikën⁴ racionale, në të vërtetë, ajo edhe deri më tani e ka injoruar. Feja, ndërkaq, nuk mund të heqë dorë asnjëherë nga kërkesa për pajtimin e divergjencave të përvojës dhe të arsyeshmërisë së mjedisit në gjirin e së cilës ndodhet njerëzimi. Për këtë arsye me të drejtë vëren profesori Vajthed se

² Duket se autori aludon në poetin dhe mistikun e madh Xhelaluddin er-Rrumiun, (1207-1273).

³ Alfred North Whitehead (1861-1947), matematikan dhe filozof. I afërt me Bertrand Rasellin. Shih: A. N. Vajthed, *Nauka i moderni svet*, Beograd, 1976.

⁴ Metafizika, dituri që merret me atë përtej përvojës, përtej realitetit hapësinoro-kohor. Tri problemet kryesore të metafizikës janë: Zoti, vullneti i lirë dhe pavdekshmëria e shpirtit.

“epokat e feve janë epoka të racionalizmit”⁵. Por, të racionalizosh fenë nuk do të thotë të pranosh epërsinë e filozofisë mbi fenë. Pa dyshim se filozofia ka të drejtë të japë gjykimin e vet për fenë, por megjithatë natyra e fesë është e tillë që nuk mund t’i nënshtrohet gjykimit filozofik, nëse kjo nuk bëhet sipas kërkesave të saj personale. Derisa filozofia paraqitet si gjykatës i fesë dhe vendos për të, ajo mund t’i përcaktojë fesë pozitive nënshtruese. Feja nuk është diçka e kufizuar, ajo nuk është as mendim i pastër, as ndjenjë e pastër, as vetë veprimi: ajo është shprehje, pasqyrim i tërë njeriut. Gjithashtu, në përcaktimin e vlefshmërisë së fesë, filozofia duhet t’ia pranojë vendin qendror asaj dhe s’ka alternativë tjetër, përveç se të pranojë se ajo është në zemrën e vetë procesit të sintezës së mendimit. Prandaj, nuk ka arsye për supozim se mendimi dhe intuita janë qenësisht të kundërta me njëra-tjetrën. Ato kanë prejardhje nga njëjtë burim dhe plotësojnë njëra-tjetrën. Njëra përvetëson Njëmendësinë pjesë-pjesë, tjetra përfshin atë si tërësi. Njëra hedh shikimin e vet në aspektin e amshueshëm të Njëmendësisë, tjetra në aspektin kohor të saj. Njëra është përjetim i drejtpërdrejtë i Njëmendësisë së tërësishme, tjetra mëton të tejkalojë këtë tërësi, më afërsisht duke i përcaktuar dhe pak nga pak duke i izoluar pjesët e saj të llojllojshme, për t’i vështruar në mënyrë ekskluzive. Njëra për tjetrën janë të nevojshme për shkak të freskimit të ndërsjellë. Që të dyja kërkojnë vizionet e Njëmendësisë së njëjtë e cila zbulohet në pajtueshmëri me rolin e tyre në jetë. Në fakt, intuita (el-bedahetu), siç ka thënë me të drejtë Bergsoni, është vetëm formë e intelektit më të zhvilluar.⁶

⁵ Shih: M. Ikbali, *Texhdid*, op. cit., fq. 6, shënimi 2.

⁶ H. Bergson (1859-1941), filozof francez, nobelist.

Mund të konsiderohet se themelimi i racionalizmit në islam ka filluar me vetë të Dërguarin alejhi's-salam (Muhammedin a.s., përkthyesi). Lutja e tij e përhershme ishte: "O Zot, udhëzom, ta njoh natyrën përfundimtare të gjërave!"⁷. Veprat e mistikëve dhe më vonë të racionalistëve jomistikë krijojnë një kaptinë mjaft didaktike të historisë së kulturës islame në masën në të cilën zbulon dëshirën për sistemin koherent të ideve dhe të frymës së përkushtimit të sinqertë ndaj të vërtetës, ashtu sikur kufizimet kohore i bëjnë lëvizjet e ndryshme teologjike në islam ndonjëherë me më pak rezultate, se sa do të mund të ishin në ndonjë kohë tjetër. Siç e dimë të gjithë, filozofia greke ka qenë forcë e madhe kulturore në historinë islame. Mirëpo, studimi më i thellë i Kur'anit, sikur edhe i shkollave të ndryshme të teologjisë skolastike, të cilat janë formuar të frymëzuara nga mendimi grek, zbulon faktin me rëndësi shumë të madhe që, edhe pse në masë të madhe ka zgjeruar fushën e vizionit të mendimtarëve islamë, filozofia greke, megjithatë, në përgjithësi, ka errësuar konceptimin e tyre të Kur'anit.

Sokrati⁸ ka përqëndruar vëmendjen e tij në vetë botën e njeriut. Për mendimin e tij shkenca e vetme që i përgjigjet njeriut është shkenca për njeriun, e jo për botën bimore, shtazore (instekteve) dhe të yjeve. Por sa i madh është dallimi i shpirtit të Kur'anit, i cili shikon në bletën e imët pikëtakimin e inspirimit hyjnor⁹ dhe i drejtohet vazhdimisht lexuesit duke ia tërhequr vëmendjen në lëvizjen e përhershme të erërave, në bartjen e reve, në ndryshimin e ditës dhe të natës, në yjet qiellore dhe në planetet e tjera, të cilat sillen në hapësirën e paskajsh-

⁷ Sahih-ul-Muslim, Salat'ul-musafirin, *Babu'd-duai fi salat'il-lejli*, fq. 8, sipas: M. Ikbali, Texhdid, op. cit., fq. 8

⁸ Sokrati (469-399 p.e.r.), filozof i parë i madh dhe i njohur grek.

⁹ En-Nahl, 68-69

me! Platoni¹⁰ si nxënës i përkushtuar i Sokratit, përbuz perceptimin ndijimor, i cili, në sytë e tij, siguron vetëm mendimin e jo njohjen e vërtetë. Sa dallohet feja nga Kur'ani, i cili flet për "dëgjimin" dhe të "parit", si dhunti më të çmueshme të Zotit dhe paralajmëron se për veprimtarinë e tyre në këtë botë do t'i japin llogari Zotit¹¹. Kjo është ajo që dijetarët e parë islamikë të Kur'anit e kanë shpërfillur plotësisht, të magjepsur nga mendimi klasik. Kur'anin e kanë lexuar në dritën e mendimit grek. Është dashur të kalonin më se dy shekuj që të shihnin, dhe jo krejt qartë, se shpirti i Kur'anit në thelb është antiklasik dhe se rezultati i këtij perceptimi ka qenë një lloj rebelimi intelektual, rëndësia e plotë e të cilit nuk është kuptuar në tërësi, madje edhe sot e kësaj dite. Pjesërisht nga ky rebelim dhe pjesërisht nga rrethanat personale, El-Gazaliu¹² e vendos fenë në skepticizmin filozofik, bazë e cila s'është plotësisht e sigurt për fenë dhe për frymën e Kur'anit.

Kundërshtari kryesor i El-Gazaliut, Ibn Rushdi¹³, i cili mbron filozofinë greke nga rebeluesit, ka ardhur me ndërmjetësimin e Aristotelit¹⁴ deri tek ajo e cila quhet doktrinë e pavdekshmërisë së intelektit aktiv, doktrinë e cila dikur kishte ndikim të madh në jetën e intelektuale të Francës dhe të Italisë, por të cilën e konsiderojmë si pikëpamje absolutisht të kundërt me atë të cilën e mban Kur'ani mbi vlerën dhe fatin e unit njerëzor.

¹⁰ Platoni (427-347 p.e.r.), nxënës i Sokratit dhe mësues i Aristotelit.

¹¹ *Inne's-sem'a ve'l-besare ve'l-fuade - kul-lu ulaike kane anhu mes'ula.* (El-Kur'an, El-Isra', 36).

¹² El-Gazaliu (450-505/1054-1111), teologu dhe mistiku i madh musliman, kundërshtar i rreptë i filozofisë.

¹³ Ibn Rushdi (520-595/1526-1198), mjeku dhe filozofi i madh musliman.

¹⁴ Aristoteli (384-322 p.e.r.), filozofi më i madh grek dhe ndër më të mëdhenj botëror të të gjitha kohëve.

Kështu, Ibn Rushdi shpërfilli mendimin krijues në islam dhe pa dashur i kontribuoi rritjes së kësaj filozofie inerte jetësore, e cila errëson vizionin, të cilin njeriu e ka për veten, për Zotin dhe për botën.

Mendimtarët më konstruktivë ndër esh'aritët, pa dyshim, ishin në rrugë të mbarë dhe anticipuan disa forma më moderne të idealizmit, megjithëse, marrë në tërësi, synimi i lëvizjes esh'arite ishte thjesht mbrojtja e mendimit ortodoks me armën e dialektikës greke.

Mu'tezilitët¹⁵, duke e konceptuar fenë vetëm si objekt doktrinal dhe duke e shpërfillur si faktor vital, nuk u morën me mënyrën jokonceptuale të afrimit nga e Vërteta, dhe fenë e redukuan në sistem të thjeshtë të nocioneve logjike, të cilët çojnë deri te qëndrimi i pastër negativ. Ata nuk ditën të vërejnë se në domenin e vetëdijes, qoftë ajo shkencore apo fetare, nuk është e mundur shme pavarësia e plotë e mendimit në pikëpamje të përvojës konkrete.

Nuk mund të mohohet se misioni i El-Gazaliut ishte përafërsisht misionarist, ngjashëm me atë të Kantit në Gjermaninë e shekullit XVIII. Racionalizmi u shfaq në Gjermani si aleat i fesë, por së shpejti u tregua se ana dogmatike e fesë nuk mund të argumentohet. Nuk mbeti, ndërkaq, tjetër, pos të mënjanohet dogma. Ky mënjanim pati për pasojë konceptimin utilitar të moralit dhe, kështu racionalizmi kurorëzoi sundimin e skepticizmit. Një gjendje e tillë e mendimit teologjik ka qenë në Gjermani në kohën kur u lajmërua Kanti¹⁶. Vepra e tij "Kritika e mendimit të pastër", zbuloi kufijtë e arsyes njerëzore dhe çdo vepër racionaliste e shndërroi në pluhur e hi. Për të, me plot të drejtë është thënë se ishte begatia më e madhe e Zotit për vendin e tij.

¹⁵ Mu'tezilitët ... Ahmed Emin, *Fexbr'ul-islam*, fq. 347-368.

¹⁶ Immanuel Kant (1724-1804), filozof i madh gjerman.

Skepticizmi filozofik i El-Gazaliut i cili, ndërkaq, shkoi tepër larg, pati të njëjtin efekt në botën islame: theu kurrizin e këtij racionalizmi të krekosur, por të perceptë, që kishte drejtim të njëjtë si edhe racionalizmi parakantian në Gjermani. Megjithatë, ekziston një dallim i madh ndërmjet El-Gazaliut dhe Kantit. Kanti, konsekuent në parimet e tij, nuk arriti të argumentojë mundshmërinë e njohjes së Zotit. El-Gazaliu, ndërkaq i zhgënjyer në mendimin analitik, i drejtohet misticizmit empirik dhe aty gjen përmbajtjen, nga pikëpamja e fesë, të mjaftueshme për vetveten. Kështu arrin ta sigurojë të drejtën fesë, të ekzistojë e pavarur nga shkenca dhe metafizika. Por, zbulimi i pafundësisë së plotë në përvojën mistike e bindi atë në kufizueshmërinë dhe bindshmërinë jo të plotë të mendimit dhe e shtyu të tërheqë vijën e ndarjes ndërmjet mendimit dhe intuitës.

Ai nuk qe në gjendje të kuptojë se mendimi dhe intuita janë organikisht të lidhura me njëra-tjetrën dhe se mendimi detyrimisht duhet të stimulojë përfundimtarën dhe të manifestojë paaftësinë për të përfunduar për shkak të aleancës së vet me kohën si vazhdimësi të periudhës. Ideja se mendimi thelbësisht është i kufizuar dhe për këtë arsye i paaftë të kuptojë pafundësinë, bazohet në konceptin e gabuar të lëvizjes së mendimit në vetëdije. Kjo është pafuqia e konceptimit logjik, i cili me kujdes kundron shumësinë e entiteteve individuale, të cilët zbprapsin njëri-tjetrin, pa mundësi të perspektivës për reduktimin e tyre si tërësi dhe për këtë arsye na bën skeptikë në pikëpamjen e përfundimësisë së mendimit. Në të vërtetë, konceptimi logjik është i paaftë të kundrojë këtë shumësi si një univers të ndërlidhur. E vetmja metodë e tij përbëhet në përgjithësim të mbështetur në ngjashmëri, por përgjithësimi i tij është vetëm njësi fiktive që nuk ka kurrfarë ndikimi në realitetin konkret të

gjërave. Megjithatë, në veprimin e vet më të thellë, mendimi është i aftë që të arrijë pafundësinë imanente, në të cilën konceptet e caktuara të ndryshme janë vetëm momente të evolucionit që zhvillohet vetvetiu.

Për nga natyra e vet e vërtetë mendimi, ndërkaq, nuk është, statik, ai është dinamik dhe tregon pakufizueshmërinë e vet të brendshme në kohë sikur kokrra (fara), e cila që nga zanafilla bart më vete, si faktor ekzistues, tërësinë organike të trungut. Për këtë arsye mendimi është tërësi në vetshprehjen e tij dinamike që lajmërohet në vizionin kohor si një mori hollësish të caktuara, të cilat mund të kuptohen vetëm në marrëdhëniet e ndërsjella. Domethënia e tyre nuk shtrihet në vetidentitetin e tyre, por në tërësinë gjerë, aspekte specifike të së cilës janë ata. Kjo tërësi e plotë, sipas metaforës kur'anore, është një lloj "pllake e ruajtur me kujdes" e cila përmban të gjitha mundësitë e papërcaktuara të njohjes si realitet i tanishëm, duke u treguar në kohën fizike si vazhdimësi e koncepteve të caktuara, të cilat arrijnë në to tashmë, unitetin e arritur. Në fakt, kjo është pranishmëri e pakufizueshmërisë tërësore (totale) në lëvizjen e njohjes, e cila mendimin përfundimtar e bën të mundshëm. Edhe Kanti edhe Gazaliu nuk kanë qenë në gjendje të vërejnë se mendimi, në vetë aktin e njohjes, tejkalon kufijtë e vet personal. Kufijtë e natyrës reciprokisht përjashtohen. Mirëpo, kufijtë e mendimit nuk janë të tillë, dhe ai (mendimi) në qenësinë e vet, është i paaftë për kufizime dhe nuk mund të mbetet i mbyllur në rrethin e ngushtë të individualitetit të tij personal. Në botën e shtrirë përtej vetë atij, asgjë nuk është e huaj dhe e panjohur për të. Me pjesëmarrjen e vet shkallë shkallë në jetën e saj, që në dukje bëhet si është e huaj, mendimi thyen kufijtë e përfundimësisë së vet dhe fuqimisht jeton në potencialin e pafundësisë së tij. Ecja e tij është

e mundshme vetëm për shkak të pranisë implicite, në individualitetin e tij definitiv, pafundshmërisë që përkrah në të zjarrin e aspiratës dhe vazhdimisht e mban. Është mashtrim të mbahet mendimi për diçka që s'ka forcë argumentimi, nga që edhe ai, në mënyrën e vet, është takim, pjekje e fundësisë me pafundësinë (e mbarimit me pambarimin).

Mendimi fetar në islam në pesë shekujt e fundit ka qenë praktikisht i palëvizshëm. Ndërsa, që një kohë, kur mendimi evropian ishte frymëzuar nga bota islame. Mirëpo, fenomeni më i rëndësishëm i historisë bashkëkohore ishte shpejtësia shumë e madhe me të cilën bota islame drejtohej nga Perëndimi. Nuk ka kurrfarë të keqje në këtë lëvizje, sepse kultura evropiane, nga pikëpamja intelektuale, vetëm ndjek zhvillimin e fazave më të rëndësishme të kulturës islame. Ajo që na frikëson është që lustra e jashtme e kulturës evropiane të mos e pengojë lëvizjen tonë në mënyrë që të arrijmë thelbin e saj të vërtetë. Gjatë shumë shekujve të stagnimit tonë intelektual, Evropa ka menduar mbi problemet e mëdha të cilat në kohë të tyre aq shumë kanë zgjuar interesimin e dijetarëve dhe filozofëve islamë. Që nga mesjeta, kur ishin formësuar shkollat teologjike islame, bëhet një përparim i madh në sferën e mendimit dhe të përvojës njerëzore. Zgjerimi i pushtetit njerëzor mbi natyrën, njeriut i dha besim të ri dhe ndjesi të re e të mbifuqishme mbi forcat që e rrethojnë. Duke sugjeruar pikëpamje të reja, problemet e vjetra paraqiten në dritën e përvojës së re, ndërsa njëkohësisht fillojnë të lindin edhe probleme të reja. Duket se intelektu i njeriut i tejkalon kategoritë e veta fundamentale: kohën, hapësirën, shkakësinë. Për përparimin e mendimit shkencor, vetë koncepti ynë i perceptimit pëson ndryshim. Teoria e Ajnshtajnit (Ein-

stein)¹⁷ solli vizion të ri në gjithësi dhe sugjeroi mënyra të reja të vështrimit të problemeve të përbashkëta për fenë dhe filozofinë. Këtu asgjë s'është për t'u çuditur pse brezi i ri musliman i Azisë dhe i Afrikës kërkon orientim të ri në besimin e vet. Me ripërtëritjen e islamit është e nevojshme, ndërkaq, të studiohet dhe të analizohet në rrafshin e një qëndrimi të pavarur, ajo që Evropa e ka menduar dhe sa mund të na ndihmojnë rezultatet e saj për të vështruar dhe, nëse është e nevojshme, të ripërtërijmë mendimin fetar në islam. Fundja, është e pamundshme të injorohet, propaganda kundërfetare në Azinë Qendrore përgjithësisht, e në veçanti kundërislame, e cila tashmë ka kaluar kufijtë e Indisë.

Disa përkrahës të kësaj propagande për nga lindja janë muslimanë, kurse njëri prej tyre, poeti turk, Teufik Fikret, i cili para pak kohe ka vdekur, ka shkruar aq larg sa është shërbyer me mendimtarin dhe poetin tonë të shquar, Mirza Abdu'l-Kadir Bediliun nga Ekberabadi, në dobi të qëllimeve të saj. Pa dyshim është koha e fundit që t'i kthehemi parimeve themelore islame. Në këto ligjërrata kam për qëllim ta filloj diskutimin filozofik mbi disa ide fundamentale islame me shpresë se këto në fund të fundit mund të na ndihmojnë të kuptojmë domethënien e njëmendtë të islamit si mesazh dhe udhërrëfim për njerëzimin. Që të mund të vihen themelet për një shqyrtim të mëvonshëm, kanë për qëllim që në këtë ligjëratë hyrëse të shqyrtojë rëndësinë e njohjes dhe të përvojës fetare.

Qëllimi kryesor i Kur'anit është të zgjojë te njeriu vetëdijen më të lartë mbi marrëdhëniet e tij të shumëllojshme me Zotin dhe me gjithësinë. Gëte (Goethe),

¹⁷ Albert Ajnshtajn (1879-1955), themelues i teorisë së relativitetit, sipas së cilës ligjëroritë e hapësirës dhe të kohës varen nga lëvizja e materies, duke e marrë lëvizjen brenda një sistemi të caktuar.

duke menduar për këtë aspekt qenësor të udhëzimit kur' anor, kurse duke e studiuar islamin përgjithësisht si forcë edukative, i thotë Ekermanit (Eckermann): "Po shihni edhe vetë se kësaj shkence nuk i mungon asgjë, kurse ne, me gjithë sistemet tona, aspak nuk kemi ecur më tej dhe se, përgjithësisht, askush nuk është në gjendje të shkojë më tej"¹⁸.

Problemi i islamit paraqitet, në fakt, për shkak të konfliktit, dhe, njëkohësisht, për shkak të tërheqshmërisë së ndërsjellë të dy fuqive: të fesë dhe të civilizimit. Krishterizmi zanafillor është ndeshur me të njëjtin problem. Elementi kryesor i krishterizmit qëndron në kërkimin e përmbajtjes së pavarur për jetën shpirtërore, i cili, sipas mendimit të themeluesit të tij, mund të jetë i ngritur jo me forcën e ndikimit të botës së jashtme në shpirtin e njeriut, por me zbulimin e botës së re në brendësinë e shpirtit. Islami plotësisht pajtohet me këtë koncepton, por këtij i shton edhe atë se ndriçimi i botës së re, ashtu të zbuluar, nuk është diçka e parëndomtë në botën e materies, por diçka që përshkohet prej një skaji në tjetrin.

Në këtë mënyrë, konfirmimi i shpirtit, për të cilin ka synuar krishterizmi nuk do të ishte realizuar me braktisjen e fuqive të jashtme, të cilat tashmë kanë depërtuar duke e ndriçuar shpirtin, por me përshtatjen përkatëse të marrëdhënieve të njeriut ndaj këtyre fuqive në fushën e dritës së pranuar nga bota e brendshme. Kjo është ajo shprehja misterioze e idealit e cila e gjallëron edhe e përkrah realitetin si të tillë dhe vetëm me ndihmën e tij mund të zbulojmë dhe të konfirmojmë idealin. Në islam, ideali dhe realiteti nuk janë dy fuqi kundërshtuese që nuk mund të pajtohen. Jeta ideale nuk përbëhet në

¹⁸ Teksti i theksuar është sipas: Ekerman, *Razgovori sa Gëtem* (Bisedat me Gëten), Kultura, Beograd, 1970, fq. 197.

ndërprerjen e plotë me realitetin, as që ai shkon nga ajo që të rrënojë plotësinë organike të jetës dhe të shpërndajë në kundërshtitë e ekzagjeruara, por është në përpjekje të vazhdueshme të idealit që të përshtatë realitetin në mënyrë që eventualisht ta absorbojë, që ta transformojë dhe ta ndriçojë në tërësi. Ky është kontrast i ashpër ndërmjet subjektit dhe objektit, të jashtëmes matematikore (en dehors) dhe të brendshmes biologjike (en dedans), i cili ka lënë gjurmë të theksuar në krishterizëm. Por, islami ballafaqohet me këtë kundërshti në mënyrë që ta mposhtë. Ky dallim qenësor në vështrimin e lidhjeve themelore përcakton qëndrime të plotëfuqishme të këtyre religjioneve të mëdha ndaj problemit të jetës njerëzore në mjedisin aktual. Që të dyja kërkojnë që Uni shpirtëror të konfirmohet në njeriun, me një ndryshim të vetëm se islami, duke pranuar kontaktin e idealit dhe të realitetit, i thotë po botës së materies dhe tregon rrugën që me të të mbisundojë, që të zbulohet baza për organizimin realist të jetës.

Çfarë është, ndërkaq, sipas Kur'anit domethënia dhe kuptimi i gjithësisë të cilën e banojmë? Para së gjithash, kjo s'është rezultat i ndonjë loje të paqëllimtë.

“Ne nuk i krijuam qiejt e tokën dhe çka ka ndërmjet tyre që të luajmë”. (44:38)

Ky është realiteti mbi të cilin duhet pasur kujdes:

“Në krijimin e qiejve dhe të tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës, ka argumente të qarta për ata që kanë arsye dhe intelekt, për ata që Allahun e përmendin me përkujtim kur janë në këmbë, kur janë ulur, kur janë të shtrirë dhe thellohen në meditime rreth krijimit të qiejve e të tokës.” Zoti ynë, këtë nuk e krijove kot, i lartësuar qofsh, na ruaj prej dënimit të zjarrit!” (3: 190-191).

Përveç kësaj, gjithësia është e konstituar në atë mënyrë sa është e përshtatshme për zgjerim:

“Ai shton në krijim atë që do”. (35: 1).

Gjithësia nuk është dhënë në tërësi, si produkt i kryer, i palëvizshëm dhe i paaftë për ndryshime. Në thellësitë e krahërorit të saj, mbase zë fill ëndrra për krijimin e sërishëm:

“Thuaj: Udhëtoni nëpër tokë e shikoni se si filloi krijimi, pastaj Allahu e fillon krijesën tjetër (ringjalljen)” (29: 20).

Në të vërtetë ky vrull, ky ndryshim misterioz i gjithësisë, kjo ecje e qetë e kohës, e cila neve, qenieve një-rëzore, na duket si lëvizje e natës dhe ditës, e gjithë kjo, shikuar përmes Kur’anit, është një nga shenjat më të mëdha të Zotit:

“Allahu bën rrotullimin e natës e të ditës dhe në të gjitha këto ka fakte për ata që kanë shqisën e të parit të shëndoshë”. (24: 44).

Ja pse i Dërguari i Zotit xh.sh. ka thënë: “Mos e shani kohën, sepse koha është Zoti”.¹⁹ Dhe kjo kohë e hapësirë e paskajshme përmban premtimin e nënshtimit të plotë nga ana e njeriut, detyra e të cilit është të meditojë mbi shenjat e Zotit, kështu që, në këtë mënyrë të sigurojë mjete për ngadhënjim mbi natyrën si fakt real:

“A nuk e shihni ju se Allahu nënshtroi për të mirën tuaj ç’ka në qiej e ç’ka në tokë dhe plotësoi ndaj jush të mirat e Tij të dukshme e të fshehta”. (31: 20).

“Dhe për ju nënshtroi natën e ditën dhe diellin e hënë. Edhe yjet janë të nënshtuar me urdhërin e Tij. Vërtet, në këtë ka argumente për një popull që mendon” (16: 12).

Meqë natyra e tillë është dhe premtimi i gjithësisë, atëherë çfarë është natyra e njeriut, të cilit kjo gjithësi i kun-

¹⁹ *Mos e shani kohën*, sipas transmetimit të Muslimit nga Ebu Hurejreh. Pjesën tjetër *Sepse koha është Zoti*, sipas transmetimit të Buhariut dhe Muslimit nga Ebu Hurejreh. Shih: M. Ikbali, *Texhdid*, op. cit., fq.18.

dërvihet nga të gjitha anët. Edhe pse i talentuar me aftësi të cilat në mënyrë të ndërsjellë janë të përshtatura, ai zbulon se është vendosur në fund të shkallës së jetës dhe se është krejtësisht i rrethuar me forca kundërshtare: "Vërtet, Ne e krijuam njeriun në formën më të bukur e pastaj e zbritëm atë në më të ulëtën e të ulëtëve." (95: 4-5).

E si na lajmërohet njeriu në këtë mjedis? Qenie e trazuar, jo e qetë, e preokupuar me idealet e veta deri në atë masë sa të harrojë gjithçka tjetër, e aftë që vetveten ta gjykojë me vuajtje në përpjekje të parreshtuar për të gjetur mundësi të reja të vetëshprehjes. Krahas gjithë asaj që i mungon, ai është mbi natyrën, pasi ka pranuar një mision të rëndësishëm, të cilin, sipas Kur'anit, kanë refuzuar ta pranojnë qielli, Toka dhe malet:

"Ne u ofruam amanetin qiejve, tokës dhe maleve, e ata nuk deshën ta marrin përsipër atë dhe u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu atë e mori mbi vete, vërtet ai i bëri të padrejtë vetes, dhe ishte i padijshëm." (33: 72).

Pa dyshim se jeta e njeriut ka fillim, por ai, ndoshta është i caktuar që të jetë element i përhershëm në strukturën e qenies:

"A mendon njeriu se do të lihet duke mos zënë asgjë (pa kurrfarë përgjegjësie)? A nuk ka qenë si një pikë uji që derdhet, e pastaj u bë gjak i trashur, Ai e përsosi, dhe prej tij Ai bëri dy lloje: mashkullin dhe femrën. A nuk është Ai (Zot) i fuqishëm që i ngjall të vdekurit?" (75: 36-40).

Kur është i tërhequr nga forcat që e rrethojnë, njeriu ka fuqi që t'i trajtësojë dhe të qeverisë me to, kur e kundërshtojnë dhe i bëjnë rezistencë ai është i aftë që në thellësitë e qenies së tij personale të ndërtojë një botë shumë më të gjerë ku zbulon burimet e kënaqësisë dhe të frymëzimit të pakufishëm. Edhe pse fati i tij është i vrazhdë, qenia e tij është e dobët porsì petalja e lules,

megjithatë, kurrfarë trajte e realitetit nuk është aq e fuqishme, gjallëruese, elegante ashtu siç është shpirti i njeriut! Kështu, ai në intimitetin e qenësisë së tij, sipas Kur'anit, njeriu është veprimtar krijues, shpirt që përparon dhe që me ecjen e tij përpara ngrihet prej një gjendje në gjendjen tjetër të qenies:

“Betohem në kuqërrimin e horizontit pas perëndimit të diellit në natën dhe çka ajo tubon dhe në hënën kur ajo është e plotë, - ju patjetër do të përjetoni gjendje pas gjendjeje!” (84: 16-19).

Fati i njeriut është i tillë që të marrë pjesë në synimet më të thella të gjithësisë që e rrethon dhe të trajtojë fatin e tij vetjak si edhe atë të gjithësisë, duke iu përshtatur herë forcave të gjithësisë, herë duke ia kushuar gjithë energjinë e vet asaj që të shërbehet me këto forca, sipas qëllimit të tij personal. Kurse në këtë proces të ndërrimeve progresive, Allahu bëhet përcjellës i njeriut në detyrën e tij, me kusht që njeriu ta ketë nismën:

“Allahu nuk e ndryshon gjendjen e një populli përderisa ata të mos e ndryshojnë vetveten”. (13: 11).

Në qoftë se ai nuk e merr këtë nismë, nëse nuk i zhvillon pasuritë intime të qenies së tij, nëse pushon së ndijuari hovin e brendshëm të jetës i cili përparon, atëherë shpirti që është tek ai ngurtësohet si guri dhe ai bie në nivelin e materies inerte. Mirëpo, jeta e tij dhe përparimi i shpirtit të tij varet nga vendosja e marrëdhënieve me realitetin, i cili i kundërvihet. Ajo është vetëdije që vendos dhe përcakton marrëdhëniet, kurse vetëdija – është perceptim ndijor i fituar përmes të të kuptuarit:

“Dhe kur Zoti yt u tha engjëjve: Unë po krijoj në tokë zëvendës ! Ata thanë: A do të vësh në të atë që bën çrregullime dhe që derdh gjaqe? E ne të madhërojmë Ty me lavdërimin Tënd dhe plotësisht të adhurojmë ! Ai tha: Unë e di atë që ju nuk e dini“! “E Ai ia mësoi Ade-

mit të gjitha emrat, pastaj ata ua paraqiti engjëjve dhe u tha: Më tregoni për emrat e këtyre sendeve të emërtuara, nëse jeni të drejtë (çka mendoni)? Ti je pa të meta thanë (engjëjt), ne nuk kemi dije tjetër, përveç atë që na e mësove Ti. Vërtet, Ti je i gjithëdijshti, i urti “(Zoti) tha: O Adem, njoftoji ata me emrat e atyre sendeve”! E kur u rrëfeu atyre për emrat e tyre, (Zoti) tha: A nuk ju kam thënë se Unë, më së miri e di fshehtësinë e qiejve e të tokës dhe më së miri e di atë që ju e shpallni dhe atë që e mbani fshehtë“! (2: 20-33)

Kuptimi i këtyre ajeteve qëndron në atë se njeriu është i pajisur me aftësi që t’i emërtojë sendet, domethënë, t’i formojë konceptet për to, kurse të krijosh koncepte për gjërat do të thotë t’i kuptosh ato. Kështu, karakteri i vetëdijes së njeriut është karakter konceptual dhe nëpërmjet kësaj vetëdije konceptuale njeriu mund t’i afrohet pamjes perceptive të Realitetit. Tipari më i rëndësishëm i Kur’anit është rëndësia që ai ia jep këtij aspekti të dukshëm të Realitetit. T’i citojmë këtu disa ajete:

“Është fakt se në krijimin e qiejve e të tokës, në ndërrimin e natës e të ditës, të anijes që lundron në det që u sjell dobi njerëzve, në atë shi që e lëshon Allahu prej së larti e me të ngjall tokën pas vdekjes së saj dhe përhap në të nga çdo lloj gjallese, në qarkullimin e erërave dhe të reve të nënshtruara mes qiellit e tokës, (në të gjitha këto), për një popull që ka mend ka argumente”. (2: 164)

“Ai është, që krijoi yjet për ju që me ta të orientoheni në errësira kur jeni në tokë ose në det. Vërtet, Ne i shpjeguam argumentet tona për një popull që di të mëndoje”. (6: 97)

“Ai është që ju krijoi prej një njeriu, aty ku (mbi tokë) jetoni dhe qëndroni nën të do të pushoni. Ne ia sqaruam argumentet një populli që di të kuptojë”. (6: 98)

“Ai është që lëshoi nga qielli shiun e me të nxorri bimën e çdo sendi dhe prej bimës gjelbërimin dhe prej tij kokrra të dendura në kallinj. E nga hurmat, nga sythat e tyre kalaveshë të afërt (për t’i vjelë). Edhe kopshte me hardhi, ullinj e shegë të ngjashme (në dukje) e të llojllojshme (në shije). Shikoni pra frutat e tyre kur i formojnë dhe kur piqen. Edhe në këto ka fakte për njerëzit që besojnë”. (6: 99)

“A nuk e sheh se si Zoti yt e zgjati hijen, e sikur të kishte dashur do ta linte në një vend, pastaj diellin e bëmë rrëfyes të saj, pastaj ne atë e tërheqim pak nga pak”. (25: 45-46)

“A nuk i shikojnë devet se si janë krijuar, edhe qiellin se si është ngritur lart, edhe kodrat se si janë vendosur, edhe tokën se si është shtruar?”. (88: 17-20)

“Dhe nga argumentet e Tij është krijimi i qiejve e i tokës, ndryshimi i gjuhëve tuaja dhe i ngjyrave tuaja. Edhe në këtë ka argumente për njerëz”. (30: 22)

S’ka dyshim se qëllimi i drejtpërdrejtë i Kur’anit në procesin e këtij vështrimi të arsyeshëm të natyrës, është të zgjojë tek njeriu vetëdijen, me qëllim që natyra të vështrohet si një simbol. Është e nevojshme të theksohet qëndrimi i përgjithshëm empirik i Kur’anit, i cili tek ithtarët e tij zhvillon ndjenjën e respektit të dëshmimeve dhe përfundimisht, i bën ata, themelues të shkencës moderne. Ka qenë me shumë rëndësi të zgjojë shpirtin empirik në një epokë, e cila ka lënë pasdore të dukshmen si të parëndësishme për njeriun në kërkimin e tij të Zotit. Sipas Kur’anit, siç kemi parë edhe më herët, gjithësia ka qëllim të plotë, dhe qëllimi i saj ka vlerë të plotë. Këto kushte të ndryshueshme doemos na detyrojnë që të gjejmë trajtësime të reja. Angazhimi intelektual, i nevojshëm për kapërcimin e vështirësive, të cilat na imponon kjo gjithësi, krahas asaj që pasuron dhe i jep

fuqi më të madhe jetës sonë, shton mprehtësinë e shpirtit tonë dhe na përgatit në atë mënyrë, që më me rëndësi të marrin pjesë në pamjet më subtile të përvojës njerëzore. Ky është kontakti ynë i menduar mirë me baticat e zbaticat e gjërave kalimtare, të cilat na mësojnë në vizionin intelektual të amshueshmërisë. Në vetë fenomenin personal jeton realiteti, kurse një qenie, siç është njeriu, i detyruar të mbajë jetën e vet në mjedisin kundërshtar, nuk mund t'i lejojë vetes të injorojë të dukshmen. Kur'ani na zbulon faktin e rëndësishëm të ndryshimit, me vlerësimin dhe kontrollin e të cilit është e vetmja mënyrë e mundshme ndërtimi e civilizimit të përhershëm. Kultura e Azisë dhe, në fakt, e mbarë Antikës është shkatërruar dhe për këtë shkak i është qasur Realitetit ekskluzivisht nga brendësia dhe është zhvilluar prej së brendshmes kah e jashtëmja. Ky proces ka dhënë teori pa fuqi, kurse në vetë teorinë nuk mund të themelohet kurrfarë civilizimi i përhershëm.

Pa dyshim se trajtimi i përvojës fetare, si burim i njohjes hyjnore, historikisht është më i vjetër se trajtimet e fushave të tjera të përvojës njerëzore me të njëjtin qëllim. Kur'ani, duke pranuar se qëndrimi empirik përbën etapën e paevitueshme në jetën shpirtërore të njerëzimit, i jep rëndësi të njëjtë të gjitha fushave të përvojës njerëzore, nëse ofrojnë mundësinë për njohjen përfundimtare të Realitetit, i cili zbulon simbolet e veta njëkohësisht edhe brenda, edhe jashtë. Mënyra indirekte e argumentimit të lidhjeve me realitetin, me të cilin ballafaqohemi, qëndron në vështrimin dhe kontrollimin e mençur të shenjave të tij, të atillë çfarë i zbulohen vrojtimin ndijor, mënyra tjetër është ndërlidhja e drejtpërdrejtë me këtë realitet, ashtu si zbulohet në vetë ne. Natyraliteti i Kur'anit është vetëm në pranimin e faktit se njeriu është i lidhur me natyrën, kurse kjo lidhje, duke pasur pa-

rasysh mundësitë që ofron dhe meqë lejon kontrollimin e fuqive të natyrës, duhet të shfrytëzohet, jo në interes të dëshirës së padrejtë për të sunduar, por në interesin më fisnik për përparim dhe zhvillim të lirë të jetës shpirtërore. Që të arrihet deri te vizioni i plotë i Realitetit vrojtimit ndijore duhet, ndërkaq, të përcillen me vrojtimin e asaj që Kur'ani e quan *fuad* ose *kalb*, d.m.th. zemra:

“Ai është që përsosi krijimin e çdo sendi, e krijimin e njeriut e filloi nga balta. Pastaj bëri që pasardhësit e tij të rrjedhin prej një pike uji të dobët. Mendoj, Ai e formëson atë dhe nga ana e vet i jep shpirt atij dhe Ai është që juve ju pajis edhe me dëgjim, me të parit e me zemër, e pak send është ajo që ju falënderoni!”. (32: 7-9)

Zemra është një lloj intuite ose njohje e brendshme. Ajo, duke pasuar një shprehje të mrekullueshme të Rru-miut, ushqehet me dritën e diellit dhe na shpie në lidhje me aspektet e Realitetit që ndryshojnë me ato që i ofrohen vrojtimeve ndijore. Kjo, sipas Kur'anit, është diçka që sheh, dhe kjo që ajo e shpall, nëse interpretohet me saktësi, s'është asnjëherë e rrejshme. Nuk duhet, ndërkaq, të shikohet si forcë e parëndomtë dhe e fshehtë, kjo është, në radhë të parë, mënyrë e afrimit kah Realiteti në të cilën shqisa, në kuptimin fiziologjik të fjalës, nuk luan kurrfarë roli. Krahas gjithë kësaj, fusha e përvojës e cila kështu na hapet, është gjithashtu reale dhe konkrete si edhe çdo përvojë tjetër. E emërojmë si diçka psikike, mistike apo mbinatyrore – nuk humb kurrgjë nga vlera e saj si përvojë. Për njeriun primitiv çdo përvojë ka qenë mbinatyrore. I ndjekur nga nevojat e drejtpërdrejta jetësore, ka qenë i shtrënguar ta komentojë përvojën e tij dhe nga ky komentim shfaqet pak nga pak Natyra në kuptimin tonë të kësaj fjale. Realiteti gjithëpërfshirës që lajmërohet në shpjegimin tonë si një fakt

empirik, ka forma të tjera të depërtimit në vetëdijen tonë dhe ofron mundësi të tjera interpretuese.

Literatura mistike dëshmon se përvoja fetare në historinë e njerëzimit ka qenë së tepërmi e qëndrueshme dhe e fuqishme që të mund ta hiqim si iluzion të thjeshtë. Duket, ndërkaq, se nuk është e arsyeshme të pranohet plani normal i përvojës njerëzore si gjendje faktike, kurse rrafshet tjera të saj të flaken si mistike dhe emocionale. Faktet e përvojës fetare janë sikur edhe faktet tjera të përvojës njerëzore, kurse sa i përket mundësive të tyre të interpretimit të objektit të njohjes, një fakt vlen aq sa edhe tjetri. Ekzaminimi kritik i kësaj fushe të përvojës njerëzore assesi nuk mund të nënçmohet. I Dërguari i islamit ka qenë vrojtuesi i parë kritik në rrafshin e fenomeneve psikike. Buhariu dhe historianët e tjerë të traditës islame transmetojnë se si Muhammedi a.s. ka vështruar një çifut të ri, Ibn Sejjadin²⁰, i cili kishte aftësi të veçanta psikike dhe gjendja admiruese e të cilit tërhoqi vëmendjen e të Dërguarit. E teston atë dhe e pyet për gjendjet e tij të ndryshme shpirtërore. Një ditë i Dërguari fshihet pas një druri për të dëgjuar se çfarë përshpërit djaloshi. Mirëpo e ëma e kupton dhe i jep shenjë të birit se aty pranë ndodhet i Dërguari. Gjendja e këtij të riu sakaq ndryshon. Me këtë rast i Dërguari thotë: “Sikur ta linte të qetë e ëma të birin, çështja do të ishte sqaruar”. Shokët e Muhammedit a.s. që ishin të pranishëm në këtë vrojtim të parë në historinë islame, bile edhe historianët e mëvonshëm që i kanë kushtuar rëndësi të veçantë shënimit të kësaj gjendjeje faktike²¹, gabimisht e kanë kuptuar rëndësinë e qëndrimit të të Dërguarit dhe këtë e kanë shpjeguar në mënyrë naive. Profesori Mekdonald (Macdonald), i cili, si duket, nuk

²⁰ El-Buharij, Sahih, *Libri mbi shenazet*. Shih: M. Ikbali, Texhdid, fq. 24.

²¹ El-Buharij, Sahih, *Libri mbi shenazet*. Shih: M. Ikbali, Texhdid, fq. 25.

dinte mbi dallimin qenësor psikologjik ndërmjet njohjes mistike dhe njohjes pejgamberike, këtë skenë e konsideron absurde ku një i Dërguar i Zotit tenton të ekzaminohet dikë sipas metodës “Shoqëria për kërkime psikologjike”. Konceptimi më i mirë i frymës së Kur’anit - i cili, siç do ta tregoj këtë në ligjeratën e ardhshme, ka nisur lëvizjen kulturore, të cilin më në fund e shkaktoi qëndrimi bashkëkohor empirik – Mekdonaldin e shpie në faktin se ka gjetur diçka theksueshëm sugjестive në vështrimin e të Dërguarit tek i riu çifut. Megjithatë, muslimani i parë, që e kuptoi rëndësinë e qëndrimit e të Dërguarit të Zotit, ka qenë Ibn Halduni. Ai i është qasur përmbajtjes së vetëdijes mistike më me shumë frymë kritike. Ka shkuar aq larg, sa gati ka arritur hipotezën bashkëkohore të unit të ndërrijes. Siç pohon profesori Mekdonald, Ibn Halduni ka pasur ide jashtëzakonisht interesante psikologjike dhe ai me siguri do të pajtohej me “Format e ndryshme të përvojës fetare” të zotëri Vilijam Xhemisit. (Éilliam James). Vetëm para pak kohe psikologjia moderne ka filluar t’i kushtonte kujdes vlerave të cilat paraqesin studim të vëmendshëm në përmbajtjen e vetëdijes mistike. Ne ende nuk kemi metodë njëmend të suksesshme shkencore që të mund të analizojmë përmbajtjen e kategorive joracionale të vetëdijes.

Koha, të cilën e kam në disponim, nuk më lejon të zgjerohem në një studim më të thellë të kërkimit gjatë historisë dhe niveleve të ndryshme të vetëdijes mistike në pikëpamje të pasurimit dhe intensitetit. Më duhet të kufizohem kryesisht në disa vërejtje të përgjithshme mbi karakterin kryesor të përvojës mistike.

1. Pika e parë është karakteri i drejtpërdrejtë i kësaj përvoje. Në këtë pikëpamje ajo nuk dallon nga planet e tjera të përvojës njerëzore që ofrojnë të dhëna për njohuri. Çdo përvojë është direkte. Ashtu siç i nënshtrohen

fushat e përvojës së rëndomtë interpretimit të të dhënave ndijore për njohurinë tonë të botës së jashtme, ashtu edhe fusha e përvojës mistike i nënshtrohet interpretimit për njohurinë tonë të Zotit. Karakteri i drejtpërdrejtë i përvojës mistike nënkupton, thjesht, që ne ta njohim Zotin pikërisht ashtu si i njohim edhe objektet tjera. Zoti nuk është entitet matematikor ose sistem konceptesh, të cilët reciprokisht janë të lidhur dhe të cilat përgjithësisht nuk kanë të bëjnë me përvojën.

2. Pika e dytë është tërësia e pandashme e përvojës mistike. Kur fitoj përvojë për tavolinën, e cila gjendet para meje, shënime të panumërta kalojnë në përvojën unike për tavolinën. Në këtë mori të dhënash i zgjedh ato që gjenden në ndonjë renditje kohore dhe hapësino-re dhe i grupëzoi në raport me tavolinën. Në gjendjen mistike, ashtu të zjarrtë dhe ashtu të pasur, siç mund të jetë ajo, mendimi sillet në minimum, dhe një analizë e tillë kurrsesi nuk është e mundshme. Mirëpo, ky dallim ndërmjet gjendjes mistike dhe vetëdijes së rëndomtë racionale nuk do të thotë ndërprerje, shkëputje me vetëdijen normale, siç e ka menduar këtë gabimisht profesori Vilijam Xhems. Në të dyja këto raste, ai është realiteti i njëjtë, i cili ndikon në ne. Vetëdija e rëndomtë racionale, duke marrë parasysh nevojën tonë praktike për përshtatshmëri me mjedisin tonë, e pranon këtë realitet pak nga pak, duke zgjedhur vazhdimisht seritë e izoluar shtytëse për përgjigje. Gjendja mistike na shpie deri te lidhja e lëvizjes tërësore të Realitetit, ku shtytjet e ndryshme bashkohen ndërmjet veti dhe sajojnë tërësinë e thjeshtë, e cila nuk mund të analizohet aty ku nuk ekziston dallimi i rëndomtë ndërmjet subjektit dhe objektit.

3. Pika e tretë, që duhet theksuar, është se gjendja mistike përbën momentin e asociacionit intim me Unin tjetër Unikal, i cili është transcendental, i cili dominon

dhe i cili momentalisht heq individualitetin privat të objektit të përvojës. Sa i përket përmbajtjes, gjendja e mistikëve është shumë objektive dhe nuk mund të vështrohet si tërheqje në mjegullinë e subjektivitetit të pastër. Mirëpo, me siguri do të më pyetni, si është përgjithësisht e mundur përvoja direkte mbi Zotin si tjetër Unë i Pavarur. Vetë fakti, se gjendja mistike është pasive, nuk dëshmon, përfundimisht, se Unë, i fituar nga përvoja, në të vërtetë është “Tjetër”. Kjo pyetje na imponohet, sepse lejojmë, pa shoshitje, kritikë, studim, që njohuritë tona mbi botën e jashtme të fituara, me anë të vrojtimit ndijor, janë formë karakteristike për çdo njohuri. Nëse kjo do të ishte kështu, atëherë asnjëherë nuk do të mund të ishim të sigurt në realitetin e unit tonë personal. Megjithatë, si përgjigje në këtë, propozoj një krahasim me përvojën tonë të përditshme shoqërore. Në ç’mënyrë ne i njohim njerëzit tjerë në marrëdhëniet tona shoqërore? Është e qartë se e njohim unin tonë personal dhe natyrën në sajë të meditimit të brendshëm dhe vrojtimit ndijor. Ne nuk kemi ndjenja për përvojën e njerëzve të tjerë. Baza e vetme mbi të cilën fillon njohuria ime mbi qenien e vetëdijshme, që ndodhet para meje, është lëvizja fizike e ngjashme me lëvizjen time, prej nga përfundoj për praninë e qenies tjetër të vetëdijshme. Ose, sipas profesorit Rojs (Royce), mund të themi edhe këtë se ne i njohim shokët tanë si real, sepse përgjigjen në shenjat tona dhe kështu vazhdimisht japin plotësim të nevojshëm domethëniesve tona fragmentare. Kjo është përgjigjja që, pa kurrfarë dyshimi, përbën “testin” e pranisë së qenies së vetëdijshme, kurse edhe Kur’ani në të njëjtën mënyrë e shpreh:

“Zoti juaj ka thënë: Më thirrni mua, Unë ju përgjigjem “. (40: 60).

“E kur robtë e mi të pyesin ty për mua, Unë jam afër, i përgjigjem lutjes kur lutësi më lutet”. (2: 186).

Është e kuptueshme, qoftë kur aplikojmë kriterin fizik, qoftë atë jofizik, më saktë të Rojsit, njohuria jonë mbi njeriun tjetër do të jetë deduksion i thjeshtë. Mirëpo, ne ndjejmë se përvoja, të cilën e kemi mbi të tjerët, është e drejtpërdrejtë, dhe nuk dyshojmë fare në realitetin e përvojës sonë shoqërore. Krahas gjithë kësaj, nuk kam për qëllim që në stadin e tanishëm të kërkimeve tona, të gjej argument idealist në favor të realitetit të unit të arsyeshëm. Dëshiroj vetëm të them se karakteri i drejtpërdrejtë i përvojës sonë në gjendjen mistike nuk është i pakrahasueshëm. Ai paraqet njëllë ngjashmërie me përvojën tonë normale dhe, me siguri, i takon kategorisë së njëjtë.

4. Meqenëse cilësia e përvojës mistike drejtpërdrejt duhet të kuptohet, është më se e qartë se nuk mund të kumtohet. Gjendjet mistike më shumë i ngjasojnë ndjenjës se sa mendimit. Shpjegimin që e jep mistiku ose i dërguari mbi përmbajtjen e vetëdijes së tyre fetare mund t'i bartet të tjerëve në formë pohimesh, por vetë përmbajtja nuk mund të bartet në këtë mënyrë. Kështu në ajetet vijuese kur'anore është dhënë psikologjia e jo përmbajtja e përvojës:

“Nuk ka asnjë njeri që t'i ketë folur Allahu ndryshe, vetëm se me anën e frymëzimit, ose pas ndonjë perdeje, ose t'i dërgojë të dërguarit, e ai t'i shpallë me lejen e Tij atë që do Ai. Vërtet, Ai është më i larti, më i urti!”. (42: 51).

“Pasha yllin kur ai bie, shoku juaj as nuk është njeri që ka humbur, as që ka devijuar! Ai nuk flet nga mendja e tij - ai nuk është tjetër pos shpallje që i shpallet. Atë ia mësoi, Ai fuqiforti (Xhibrili), që ka mendje precize dhe që u përqëndrua në formën e vet (reale). Dhe ai Xhibrili ishte në horizontin e lartë, pastaj u lëshua dhe iu afrua.

Dhe ishte afër sa dy harqe apo edhe më afër. I shpalli robit të tij atë që ia shpalli. Zemra nuk e mohoi atë që e pa me sy. A po bëni polemikë për atë që e ka parë? Atë (Xhibrilin) e ka parë edhe herën tjetër tek Sidretu'l-Munteha, që pranë saj është Xhennetu'l-Me'va (kopsht strehimi), atëherë kur Sidrën e mbuloi çka e mbuloi, shikimi as nuk lakoi e as nuk tejkaloi. Ai vërtet, pa disa nga shenjat më të mëdha të Zotit të vet". (53: 1-18).

Fakti se përvoja mistike është e pakumtuar rrjedh nga ajo se këtu, në thelb, ka të bëjë me ndjenjën që nuk mund të tregohet dhe se ajo nuk mund të arrijë intelektualin diskursiv. Megjithatë, do theksuar se ndjenja mistike, si edhe çdo ndjenjë tjetër që përfshin edhe elementin e njohjes: konsideroj se për shkak të këtij elementi njohës mund ta marrë trajtën e idesë. Në të vërtetë, ndjenja, për nga natyra, kërkon që të shprehet në mendim. Duket se edhe ndjenja edhe ideja janë pikëpamje kalimtare dhe jokalimtare të përvojës së njëjtë të brendshme. Por, me këtë rast, do të jetë më së miri nëse i theksoj fjalët e profesorit Hoking (Hocking), i cili i kushtoi një studim të thellë ndjenjave fetare, me qëllim që të arsyetojë konceptin intelektual të përmbajtjes së vetëdijes fetare:

“Ç’është ajo tjetra që nuk është ndjenjë, por përfundon në ndjenjë. Në këtë përgjigjem: vetëdija mbi objektin. Ndjenja është paqëndrueshmëria e unit plotësisht të vetëdijshëm, kurse ajo që përsëri do t’ia jepte këtij unit stabilitetin nuk gjendet në brendinë e kufijve të tij personal, por sipër tyre. Ndjenja është vrulli, hovi drejt jashtësisë, ashtu sikurse edhe ideja që transferohet drejt jashtësisë dhe nuk ekziston ndonjë ndjenjë e verbër që do të ishte pa kurrfarë ideje mbi objektin e tij vetjak. Ashtu siç ka mençurinë, ndjenja ka krahas saj edhe dëshirën si pjesë integrale të veten. Ndjenja pa qeverisje është e pamundshme njësoj sikurse edhe aktiviteti pa

qeverisje, kurse qeverisja përmban qëllimin. Ekzistojnë gjendje të mjegulluara të vetëdijes të cilat i përngjajnë qenieve që nuk kanë kurrfarë qeverisjeje, por, është me rëndësi, se në këto raste ndjenja është gjithashtu e pasigurt. Unë për shembull mund të pavetëdijësohem nga goditja, e të mos ndjej kurrfarë dhembje, duke qenë, megjithatë, përsosmërisht i vetëdijshëm se diçka ka ndodhur: Përvoja pret një moment në hyrje të vetëdijës, jo si ndjenjë, por thjesht si fakt, derisa mendimi nuk e përpunon dhe nuk e formulon trajtën e përgjigjes. Në të njëjtin moment ndjehet dhembja. Nëse kemi të drejtë, ndjenja është po aq vetëdije objektive, sa edhe ideja: Ai ka të bëjë gjithmonë me diçka që është mbi unin e tij të pranishëm dhe nuk ka ekzistencë tjetër përveç asaj që përbëhet në qeverisjen e unit kundruall atij objekti në praninë e të cilit duhet të përfundojë roli i tij personal”.

Siç e shihni, pikërisht për shkak të kësaj natyre të mirëfilltë të ndjenjave, feja, edhe pse është marrë me çështjen e ndjenjave si pikë fillestare, asnjëherë në tërë historinë e saj, nuk është konsideruar vetëm si çështje ndijore dhe gjithmonë ka synuar kah metafizika. Fakti se mistiku e konsideron intelektin si mjet njohjeje, nuk gjen, në realitet, kurrfarë mbështetje në historinë e fesë. Mirëpo, fragmentin të cilin, pikërisht e cituam, nga profesori Hoking, ka domethënie më të gjerë nga arsyetimi i rëndomtë i idesë në fe. Qëndrimi organik ndërmjet ndjenjës dhe mendimit hedh dritë në kontestin e vjetër teologjik, për sa i përket shpalljes verbale, i cili dikur u ka shkaktuar shumë kokçarje mendimtarëve islamë. Ndjenja e pashprehur kërkon që të përmbushet fati i saj në idenë e cila, kur vjen në radhë, synon të ngrihet sipër rrobave të tij të dukshme, personale. Kjo nuk është metaforë e rëndomtë, kur themi se ideja dhe fjala dalin nga gjiri i ndjenjave, edhe pse konceptimi logjik mund të

pranohet vetëm në radhitjen kohore, duke i krijuar në këtë mënyrë vetvetes vështirësi nga se i konsideron reciprokisht izoluese. Ekziston ndjenja së cilës edhe fjala i është zbuluar.

5. Asociacioni intim i mistikut me amshueshmërinë, i cili i jep ndjenjë të jorealitetit të kohës fizike, nuk do të thotë ndërprerje e plotë me këtë kohë. Gjendja mistike përkundër karakterit të vet unik, mbetet me njëfarë mënyre e lidhur për përvojën e përbashkët. Kjo është dëshmuar me faktin se gjendja mistike me të shpejtë zhduket, ndonëse lë ndikim të thellë autenticiteti. Edhe mistiku, edhe i dërguari i kthehen niveleve normale të përvojës. Dallimi qëndron në atë se kthimi i të dërguarit mund të ketë rëndësi shumë të madhe për njerëzimin, siç do ta tregojë këtë më vonë.

Sa i përket mundësisë së njohjes, fusha e përvojës mistike është aq reale si çdo fushë tjetër e përvojës njerëzore, dhe nuk mund të injorohet vetëm për atë pse nuk mund t'i kthehet vrotimit ndijor. Nuk është e mundshme të eliminohet as vlera shpirtërore e gjendjes mistike me vetë përshkrimin e kushteve themelore, për të cilat mund të supozohet se e përcaktojnë. Aq më tepër, nëse konsiderohet si e vërtetë kërkesa e psikologjisë moderne, duke marrë parasysh ndërreaksionin e trupit dhe shpirtit, është e palogjikshme të mos kesh besim në vlerën e gjendjes mistike si zbulim i së vërtetës. Me fjalë të tjera, të gjitha gjendjet, qoftë përmbajtja e tyre fetare ose jo, janë organikisht të përcaktuara. Forma shkencore e frymës është gjithashtu organikisht e përcaktuar, sikur edhe ajo fetare. Gjykimi ynë në pikëpamje të parqitjes së frymës, nuk është në asnjë mënyrë i përcaktuar, as fare nuk është nën ndikimin e atij për të cilin psikologët tanë mund të flasin mbi kushtet e tij organike. Lloji i qëndrueshëm i temperamentit mund të jetë kusht i do-

mosdoshëm i llojit të caktuar të aftësisë së pranimi të mbresave, por, kushti paraprak nuk mund të vështrohet si e vërtetë tërësore, për sa i përket karakterit të asaj që është pranuar. Pa dyshim, shkaku organik i gjendjeve tona shpirtërore nuk ka kurrfarë lidhje me kriteret në bazë të së cilave këto gjendje i vlerësojmë më të larta apo më të ulta nga aspekti i vlerave të tyre.

“Ndër vizionet dhe mesazhet - thotë profesori Viliam Xhems – disa kanë qenë qartazi absurde, ndër ekstatat dhe gjendjet konulzive ka pasur shumë të pafrytshme nga aspekti i edukimit dhe të karakterit, që të kenë ndonjë kuptim, kurse edhe më pak t’i konsiderojmë ato për hyjnore. Në historinë e misticizmit krishtian problemi – si të bëhet dallimi ndërmjet këtyre mesazheve dhe përvojave, të cilat kanë qenë me të vërtetë mrekulli hyjnore dhe të atyre mesazheve dhe përvojave, të cilat demoni me ligësinë e vet është i aftë t’i imitojë, duke e bërë në këtë mënyrë personin religjioz dy herë më shumë fëmijë zjarri se sa ka qenë më parë – gjithnjë ka qenë vështirë të zgjidhet dhe ka kërkuar tërë mprehtësinë e mendjes dhe të përvojës së drejtuesve më të përpiktë të vetëdijes. Përfundimisht arrijmë deri te kriteri ynë empirik: Do ta njihni drurin sipas frutave e jo sipas rrënjëve të tij”.

Problemi i misticizmit krishtian, në të cilin aludon profesori Xhems, ishte, në të vërtetë, problem i çdo misticizmi. Djalli, në shpirtligësinë e tij, imiton përvojën, e cila me shkathtësi futet në rrethin e gjendjes mistike. Ashtu si e lexojmë dhe në Kur’an:

“Ne nuk dërguam para teje asnjë të dërguar dhe asnjë peygamber që, kur ai dëshiron diç, të mos u hidhte në dëshirën e tij djalli. Allahu asgjëson atë që hedh djalli, dhe fuqizon argumentet e veta. Allahu është shumë i dijshtëm dhe me urtësi të madhe rregullon çështjet”. (22: 25)

Duke mënjanuar sataniken nga hyjnorja, nxënësit e Frojdit (Freud) i bënë fesë shërbim shumë të çmue-shëm. Mirëpo, megjithatë, nuk mund të përmbaj veten e të mos vërej se, si duket, teoria fundamentale e kësaj psikologjie të re e cila nuk mbështetet në argumente bindëse. Në qoftë se shtytjet tona të shfrenuara shfaqen në ëndrrat tona ose në momentet tjera në të cilat ne vërtet nuk jemi ne, nuk rezulton pas kësaj se ato janë diku të mbyllura pas “unit” tonë normal. Vërshimi i rastit të këtyre impulseve të shtypura në fushën e “unit” tonë normal më shumë synon të tregojë ndërprerjen e përko-hëshme të sistemit tonë të rëndomtë të përgjigjeve, se sa praninë e tyre të përherëshme në ndonjë kënd të errët të vetëdijes. Sidoqoftë, teoria, thënë shkurt, është si vijon: Gjatë kohës së procesit të përshtatjes mjedisit tonë, i jemi nënshtruar të gjitha llojeve të ndikimeve. Përgjigjet tona të rëndomta në këto ndikime unifikohen, pak nga pak, në një sistem relativ të pandryshueshëm, ndërliku-eshmëria e të cilit pandërprerë rritet me pranimin e disa impulseve dhe me mospranimin e atyre që nuk pajtohen me sistemin tonë të përherëshëm të përgjigjeve. Impulset e refuzuara kthehen në të ashtuquajturën fushë të pavetëdijshme të vetëdijes dhe aty presin rastin e volitshëm që të konfirmohen në unin e vetëdijshëm. Ato mund të çrregullojnë planet tona, t’i shformojnë mendimet tona, të krijojnë ëndrrat dhe imagjinatën tonë, ose të na kthejnë në mënyrën primitive të sjelljes, të cilën procesi i zhvillimit e ka lënë larg pas vetes. Feja, thonë, është fik-sion i thjeshtë i krijuar nga impulsi i shtypur i njeriut, me qëllim që të gjejë tokën magjike ku konsumohet liria e plotë e lëvizjes. Besimet dhe pikëpamjet fetare, sipas kësaj teorie, nuk janë asgjë tjetër pos teori primitive të natyrës me të cilat njerëzimi ka provuar të lirojë njëmen-dësinë nga patrajtësia e tij origjinale dhe të bëjë që ajo të

lajmërohet si diçka më e dëshirueshme, se sa do ta lejojnë faktet jetësore që edhe të supozohet. Se ka fe dhe forma artistike që lejojnë një lloj shmangie të ndruajtur të fakteve, unë këtë nuk mund ta mohoj. Vetëm mund të vërtetoj se kjo nuk është e vërtetë për të gjitha fetë. Pa dyshim, besimet dhe pikëpamjet fetare kanë domethënie metafizike. Është e qartë se ato nuk janë interpretim i atyre të dhënave të përvojës të cilat përbëjnë objektin e njohjes së natyrës. Feja nuk është fizikë apo kimi të cilat kërkojnë shpjegimin e natyrës me shprehje të kauzalitetit, ajo synon, vërtet, të shpjegojë një fushë plotësisht të ndryshme nga përvoja njerëzore – përvoja fetare – të dhënat e së cilës nuk mund të reduktohen në të dhënat e çfarëdo diturie tjetër. Në fakt, fesë duhet t'i shfaqim mirënjohje që ka inicuar nevojën e përvojës konkrete në jetën fetare shumë më herët se e ka bërë këtë shkenca. Mosmarrëveshja ndërmjet fesë dhe shkencës nuk është shkaktuar nga fakti pse njëra bazohet në përvojën konkrete e tjetra jo. Që të dyja përvojën konkrete e marrin si pikë fillestare. Konflikti i tyre rezulton nga mendimi i gabueshëm që edhe njëra edhe tjetra i interpretojnë të dhënat e njëjta të përvojës. Ne harrojmë se feja kërkon të arrihet kuptimi i njëmendtë i llojit të veçantë të përvojës njerëzore.

Është e pamundshme më shumë të shpjegohet përmbajtja e vetëdijes fetare duke ia përshkruar të gjitha mekanizmit të instinktit seksual. Dy trajta të vetëdijes - seksuale dhe fetare - shpeshherë janë të kundërta, ose, në rastin më të vogël, plotësisht të ndryshme njëra prej tjetrës, sa i përket karakterit të tyre, qëllimit dhe llojit të veprimit që ato ngacmojnë. Është e vërtetë se ne, në gjendje të përmallimit fetar, e njohim realitetin, i cili, në kuptim të caktuar, është i jashtëm për rrethin e ngushtë të personalitetit tonë. Psikologut, instinkti fetar i bëhet

pjesë e pashmangshme e ndërdijes për shkak të intensitetit me të cilin ajo trondit brendësinë e qenies sonë. Në çdo njohje ekziston elementi i zjarrtë, kurse objekti i njohjes fiton ose humb në objektivitet me rritjen ose zbritjen e intensitetit të instinktit. Për ne më reale është ajo që e aktivizon personalitetin tonë integral. Me të drejtë vëren profesori Hoking:

“Nëse kurdoherë shfaqet ndonjë vizion në një ditë të zbrazët, që ka të bëjë me ndonjë njeri të shenjtë apo të rëndomtë, e cila do t’i jepte orientim të ri jetës së tij dhe jetës sonë, kjo është për atë që ky vizion ka mundësuar që të depërtojë në shpirtin e tij përvoja e tërë përmbajtjes së amshueshmërisë. Vizioni i këtillë, pa dyshim, ka kuptimin e gatishmërinë së ndërdijes dhe jehonës së ndërdijes: por, zgjerimi i qelizave, të cilat akoma asnjëherë nuk kanë shërbyer në funksion të frymëmarrjes, nuk do të thotë se kemi pushuar së thithuri ajrin, përkundrazi”.

Metoda e pastër psikologjike nuk mund të shpjegojë dot gjakimin fetar si formë të njohjes. Ajo vetëm mund të dështonte tek psikologët tanë të rinj, siç ka dështuar edhe te Loku (Locke) dhe Hjumi (Hume).

Shqyrtimi i theksuar megjithatë, duhet të shtronte një pyetje me rëndësi të madhe në vetëdijen tuaj. Jam angazhuar të vë në dukje se përvoja fetare esencialisht është gjendje ndijore nga aspekti i njohjes, përmbajtja e së cilës nuk mund t’u kumtohet të tjerëve përveç në trajtën e të logjikuarit. Mirëpo, kur një vendim, i cili pretendon të bëhet interpretim i fushës së caktuar të përvojës njerëzore, në të cilën unë nuk kam qasje, vendoset para meje, për shkak të miratimit tim, atëherë kam të drejtë të pyes, se ç’më garanton mua se ajo është e vërtetë. A kemi ndonjë gurë sprove që do të na bindte në këtë? Sikur përvoja personale ka qenë arsyeja e vetme që të pranohet të logjikuarit e këtij lloji, atëherë feja do të kishte

vetëm ca persona. Për fat, kemi testet, të cilat nuk dallohen nga ato që aplikohen për format tjera të njohurisë. Do t'i quaja: test intelektual dhe test pragmatik. Me testin intelektual mendoj në shpjegimin kritik, pa kurrfarë supozimesh mbi përvojën njerëzore, përgjithësisht me qëllim që të zbulohet se interpretimi ynë a thua shpie deri te realiteti përfundimtar i karakterit të njëjtë, sikur ai i zbuluar përmes përvojës fetare. Testi pragmatik gjykon sipas rezultateve. Të parin e aplikon filozofi, të dytin pejgamberi.

Në ligjëratën e ardhshme do t'i kushtoj kujdes testit intelektual.

Kapitulli II

'Testi' filozofik i zbulimit të përvojës fetare

Filozofia skolastike ka shtruar tri argumente në favor të ekzistencës së Zotit. Këto dëshmi, të njohura si kozmologjike, teleologjike dhe ontologjike, shprehin lëvizjen e njëmendtë të mendimit në kërkimin e saj për Absoluten. Por, nëse i kundrojmë si dëshmi logjike, frikohem se do të japë shkas për kritikë serioze dhe do të tregojë, përveç kësaj, më tepër interpretimin sipërfaqësor të përvojës.

Dëshmia kozmologjike (deli'ul-kewnij) e shikon botën si rezultat përfundimtar dhe duke kaluar nëpër një varg konsekuencash të varura, ndalet në shkakun e parë të pashkaktuar, për shkak të pamundësisë së shkakimit të pafund. Mirëpo, është e qartë se konsekuencën përfundimtare mund ta japë vetëm shkakun përfundimtar, ose më së shumti vargu i pafund i shkaqeve të këti-lla. Të ndalet vargu në një pikë të caktuar dhe një anëtar i këtij vargu të bëhet shkakun i parë i pashkaktuar, d.m.th. të zhduket vetë ligji i kauzalitetit, në të cilin zë fill çdo dëshmi. Pos kësaj, shkakun i parë, i kuptuar me anë të argumentit, e përjashton domosdoshmërisht konsekuencën e vet. Kurse kjo do të thotë se konsekuenca, duke ia caktuar kufirin shkakut të saj vetjak, e redukton në diçka përfundimtare. Përveç kësaj, shkakun, i cili e respekton dëshminë, nuk mund të kundrohët si qenie e domosdoshme, nga arsyeja e qartë që, në relacionin shkakun - konsekuenca, që të dy nocionet janë barabartë të

domosdoshëm për njëri-tjetrin. Domosdoshmëria e ekzistencës nuk është identike as me domosdoshmërinë konceptuale të kauzalitetit, që është maksimum i asaj që kjo dëshmi mund ta tregojë. Argumenti, në të vërtetë, përpiqet ta arrijë jopërfundimtarën duke u kënaqur me atë që ta mohojë përfundimtarën. Por, jopërfundimtarja, që arrihet duke iu kundërvënë përfundimtares është jopërfundësi e rreme, sepse nuk shpjegon vetveten, ashtu si nuk e shpjegon as përfundimtarën me atë që e vë si kundërshti të veten. Jopërfundimësia e njëmendtë nuk e përjashton përfundimtarën, ajo e përfshin përfundimtarën dhe duke mos e hequr si përfundimtare e shpjegon dhe e arsyeton ekzistimin e saj. Nga pikëpamja logjike, lëvizja e përfundimtares drejt jopërfundimtares, siç është formësuar në dëshminë kozmologjike, është absolutisht e pasaktë dhe argumenti bie in toto.

Dëshmia teleologjike (delil'ul-ga'ijeh) nuk është më e mirë. Ajo e studion konsekuencën me qëllim që ta zbulojë karakterin e shkakut të saj. Duke u nisur nga parashikimi dhe adaptimi në natyrë, ai konkludon mbi ekzistimin e qenies së vetëdijshme të inteligjencës dhe fuqisë së pafund. Ose edhe më mirë, dëshmia e përmendur na ofron zbuluesin e shkathët, i cili vepron nga jashtë në materien tashmë ekzistuese, të palëvizshme dhe inerte, elementet e së cilës, sipas natyrës së saj vetjake, nuk mund të prezentojnë struktura dhe kombinime korrekte. Ky argument na jep vetëm zbuluesin, por jo krijuesin. Për më tepër, nëse supozojmë se ai është edhe krijues i materies në të cilën vepron, kjo nuk është e denjë për urtinë e tij që të krijojë materie të panënshtueshme dhe që pastaj ta mposhtë rezistencën e saj, duke aplikuar metoda që nuk i përgjigjen natyrës së tij origjinale. Zbuluesi, i kundruar si i jashtëm ndaj materialit të vet, duhet gjithnjë të mbesë i kufizuar me këtë material:

së këndejmi, zbuluesi i kufizuar, të cilin burimet e kufizuara e shtrëngojnë t'i kapërcejë vështirësitë është si mekaniku. Me të vërtetë, analogjia në të cilën mbështetet kjo dëshmi është plotësisht e pavlefshme. Nuk ka, vërtetë, kurrfarë analogjie ndërmjet punës së një zejtari dhe fenomeneve të natyrës. Zejtari mund ta aplikojë konceptimin e tij vetëm duke zgjedhur materialet dhe duke i ndarë nga pozicionet dhe raportet e tyre natyrore. Por, natyra përbën sistemin e partikularive që plotësisht varen nga njëra-tjetra, procesi i tyre nuk ofron kurrfarë ngjashmërie me punën e ndërtuesit që, duke u varur nga izolimi dhe integrimi progresiv i materialit të vet, nuk mund të bëjë analogji me evolucionin e tërësisë organike në natyrë.

Dëshmia ontologjike (ed-deli'ul-vuxhudij), që e kanë shtruar mendimtarë të ndryshëm në forma të ndryshme, ka qenë gjithnjë më tërheqëse për spekulativistët. Forma karteziante e këtij argumenti është si vijon:

“Të thuhet, se atributi është i përmbajtur në natyrë ose në koncept të një gjëje është njëjtë sikur të thuhet se atributi është e vërteta për këtë send dhe se mund të pohohet se atje është kyçur. Por, ekzistenca e domosdoshme është përmbajtur në natyrën ose konceptin e Zotit. Nga këtu, pa dyshim, mund të pohohet, se ekzistenca e domosdoshme gjendet në Zotin, ose që Zoti ekziston”.

Dekarti (Descartes)²² e plotëson këtë dëshmi me argumentin tjetër. Ne kemi idenë mbi qenien e përsosur në arsyen tonë. Çfarë është prejardhja e kësaj ideje? Ajo nuk mund të vijë prej natyrës, sepse natyra e tregon vetëm ndryshimin. Natyra nuk mund të krijojë idenë mbi qenien e përsosur. Prandaj, që t'i përgjigjet idesë në arsyen tonë, në të duhet të ekzistojë opinion objektivi i

²² Rene Dekarti (1586-1650) filozof i njohur francez. Libri i tij më i njohur është *Ligjëratë mbi metodën*.

kundërt, që është shkak i idesë mbi qenien e përsosur në arsyen tonë. Sipas natyrës së saj, kjo dëshmi në fakt është e ngjashme me dëshminë kozmologjike (ed-deli-l'ul-kewnij), që tashmë e kam kritikuar. Por, çfarëdo qoftë forma e dëshmisë, është e qartë se koncepti i ekzistencës nuk është dëshmi e ekzistencës objektive (vuxhud'ul-mutehakkik). Kanti i është kundërvënë kësaj dëshmie duke deklaruar: "Ideja për 300 dollarë në kokën time nuk dëshmon se ato i kam edhe në xhepin tim". Tërë atë që ky argument e dëshmon është, se ideja për qenien e përsosur kyç idenë mbi ekzistimin e saj. Ndërmjet idesë mbi qenien e përsosur në arsyen time dhe realitetit objektiv të kësaj qenieje ekziston humnera që nuk mund të tejkalohet me veprimin e mendimit transcendental. Dëshmia, ashtu si është dhënë, është, në të vërtetë, petitio principii (argument i bazuar në përfundim që ende duhet të dëshmohet), sepse parashtron pikërisht pikën kontestuese, d.m.th. kalimin e logjikes në realitet. Shpresoj se qartë u kam dëftuar, se dëshmitë ontologjike dhe teleologjike, të cilat rëndom shtrohen, nuk shpiten askund. Shkaku i mospërfundimit të tyre qëndron në atë që mendimin e shikojnë si fuqi që në gjëra vepron nga jashtë. Ky koncept i mendimeve në një rast na paraqet mekanikun e rëndomtë, kurse në rastin tjetër krijon humnerë të pakalueshme ndërmjet idealit dhe realitetit. Mirëpo, mendimi mund të vështrohet, jo si parim që rregullon dhe integron lëndën e vet nga jashtë, por si fuqi që vet e formëson lëndën e vet. Mendimi ose ideja e vështrohet kështu nuk është e huaj për natyrën origjinale të sendeve, ky është shkak i tyre i fundit dhe përbën vetë esencën e qenies së tyre, duke i përshkuar ato nga vetë fillimi i rrjedhës së tyre dhe duke e shtyrë lëvizjen e tyre përpara drejt cakut të vetëcaktuar. Ndërkaq, pozicioni ynë i tanishëm kërkon dualizmin

e mendimeve dhe të qenieve. Çdo akt i njohjes njerëzore, kur aplikohet korrekt, e ndan atë që dëftohet si tërësi në një unë, që njih edhe një tjetër, të kundërvënë asaj, që është e njohur. Prandaj jemi të detyruar ta shikojmë lëndën që e konfronton “unin” si diçka që ekziston sipas të drejtës së tij vetjake, pavarësisht nga egoja, akti njohës i së cilës është i pacaktuar për lëndën e njohur.

Domethënia e vërtetë e dëshmimeve ontologjike dhe teleologjike do të paraqitet vetëm atëherë nëse jemi në gjendje të dëftojmë se situata njerëzore nuk është diçka përfundimtare, dhe se, më në fund, mendimi dhe qenia janë një. Kjo, sërish, është e mundur vetëm nëse kujdesshëm e interpretojmë përvojën, duke e ndjekur pikënisëse që na e jep Kur’ani. Ai e vështron përvojën, të brendshme e të jashtme, si tërësi simbolesh të Realitetit të cilën e përshkruan si të Parën e të Fundit (el-ewwelu we’l-ahiru), të Dukshmen e të Padukshmen (edh-dhahiru we’l-batinu). Këtë perceptim kam për qëllim ta trajtoj në këtë ligjëratë.

Përvoja, ashtu si zhvillohet në kohë, ka tri shkallë elementare: shkallën e materies, shkallën e jetës dhe shkallën e vetëdijes dhe të shpirtit, të cilët reciprokisht përbëjnë lëndën e fizikës, biologjisë dhe të psikologjisë. Ta vështrojmë më parë materien. Që ta vlerësojmë saktë pozicionin e fizikës së sotme²³, është e nevojshme të kuptohet qartë se ç’nënkuptojmë me materien. Fizika, si dituri empirike, merret me përvojën ndijore. Fizikani fillon dhe mbaron me fenomenet ndijore pa të cilat e ka të pamundur t’i verifikojë teoritë e tij. Ai mund të krijojë hipotezën mbi entitetet e padukshme, siç janë atomet, ai i bën ato kështu, sepse nuk mund ta shpjegojë ndryshe përvojën e vet ndijore. Pra, fizika e studion botën mate-

²³ Shih për këtë: El-Farabi, *Ihsan’ululum*, fq. 53 dhe Ibn Sina, *En-Nexhat*, fq. 194.

riale, d.m.th. botën që e zbulojnë shqisat. Proceset mentale, të përmbajtura në këtë dituri, e po ashtu, përvoja estetike dhe fetare, ndonëse, përbëjnë pjesën e fushës së tërësishme të përvojës, janë të përjashtuara nga fushat e fizikës, sepse ajo është kufizuar në të studijuarit e botës materiale, me të cilin mendojmë në botën e sendeve që i vrojtojmë. Por, nëse do t'ua shtroja pyetjen, çfarë janë sendet që i vrojtoni ju në botën materiale, do të më tregonit, kuptohet, gjërat e mirënjohura që ju rrethojnë: tokën, qiellin, kodrat, karriget, tavolinat etj. Nëse, përveç kësaj, do t'ju pyes, çka, me të vërtetë, ju vrojtoni nga këto sendet, do të përgjigjeni: kualitetet e tyre. Është e qartë se, duke u përgjigjur në një pyetje të këtillë, në realitet, interpretojmë dëshminë të siguruar nëpërmjet shqisave tona. Shpjegimi qëndron në atë, që të përcaktohet dallimi ndërmjet sendeve dhe kualiteteve të tyre. Kjo pikërisht shpie në teorinë e materies, d.m.th. të natyrës së të dhënave ndijore, marrëdhëniet e tyre me arsyen, e cila i vrojton, dhe me shkaqet e tyre përfundimtare. Shkurtimisht, kjo teori është si vijon:

Lëndët ndijore (mewdûât'ul-hiss) (sikur ngjyrat, tingujt etj.) janë gjendjet e arsyes së njeriut që i vëren dhe si të tilla janë të përjashtuara nga natyra të kundruara si diçka objektive. Prandaj, ato kurrsesi nuk mund të përbëjnë kualitetet e sendeve fizike. Kur them qielli është i kaltër, kjo vetëm do të thotë se qielli në arsyen time prodhon përshtypjen e kaltërisë, e jo se ngjyra e kaltër është kualitet që gjendet në qiell. Si gjendje shpirtërore, këta janë ndjenja të përjetuara e të prodhuara te ne. Shkaku i këtyre përshtypjeve është materia, ose sendet materiale që veprojnë në arsyen tonë me anë të organeve tona ndijore, nervave tona dhe trurit tonë. Ky shkaku fizik vepron me prekje ose me goditje, prandaj duhen poseduar kualitetet e formës, dimensionit, fortësisë dhe të rezistencës.

Filozofi Berkli (Berkeley)²⁴ i pari tentoi ta përgënjeshtronte teorinë e materies të kundruar si shkak i panjohur i përshtypjeve tona. Në kohën tonë, profesori Vajthed, matematikan dhe dijetar i dalluar, përfundimisht dëshmoi, se teoria tradicionale e materializmit absolutisht është e paqëndrueshme. Është e qartë se, teoretikisht, ngjyrat, tingujt e të tjera janë vetëm gjendje subjektive dhe nuk përbëjnë pjesë të natyrës. Ajo që arrin deri te syri ose veshi, nuk është ngjyrë ose tingull, por valë të padukshme eterike dhe valë të padëgjueshme ajrore. Natyra nuk është e atillë siç na duket, vrojtimit tona janë iluzione dhe nuk mund të vështrohen si zbulime autentike të natyrës, që, sipas teorisë, ndahen në përshtypje mentale, nga një anë, dhe në entitete të padukshme dhe të paverifikuara që i prodhojnë këto përshtypje, nga ana tjetër. Nëse fizika realisht e përcakton njohjen autentike dhe koherente të objekteve të njohura, me anë të vrojtimit, teoria tradicionale e materies duhet të jetë e refuzuar nga shkak i qartë që e shpie dëshminë e shqisave tona - e cila është e vetmja në çka fizikani, sikur edhe kundruesi dhe eksperimentuesi, mund të mbështetet - në përshtypje të thjeshta të arsyes së kundruesit. Ndërmjet natyrës dhe vështtruesit të saj, teoria krijon greminë, të cilën, është i detyruar ta kapërcejë, duke iu shmangur hipotezave të dyshimta të diçka e padukshmes, duke zënë hapësirë absolute si objekt në zilen e qelqtë dhe duke prodhuar përshtypjen tonë me anë të një lloji të goditjes. Sipas fjalëve të profesor Vajthedit, teoria e redukton një gjysmëpjesë të natyrës në ëndërr, kurse tjetrën në supozim. Kështu fizika, duke e konsideruar të domosdoshëm t'i kritikojë parimet e saj vetjake, më në fund ka gjetur shkak ta zhdukë idhullin e

²⁴ Xhorxh Berkli (1685-1753), filozof anglez

saj vetjak dhe empirizmin që, si duket, e ka bërë të domosdoshëm materializmin shkencor dhe më në fund ka rebeluar kundër materies. Pasi objektet nuk janë gjendje subjektive të shkaktuara me diçka të padukshme, të quajtur materie, ata janë fenomene autentike që e përbëjnë esencën e natyrës, e të cilat edhe i njohim si të tilla në natyrë. Goditja më serioze, që e pranoi ideja mbi materien, vjen nga Ajnshtajni, fizikani eminent, zbulimet e të cilit kanë qenë në fillim një kthesë me rëndësi të madhe në tërë fushën e mendimit njerëzor.

“Teoria e relativitetit, duke e bashkuar kohën në hapësirë - kohë”, thotë B. Rasell (Russel)²⁵, “ka atakuar konceptcionin tradicional të materies më fuqishëm se sa këtë kanë mundur ta bëjnë të gjitha argumentet e filozofëve. Për arsyen e shëndoshë, materia është diçka që vazhdon në kohë dhe lëviz në hapësirë. Por, për fizikën bashkëkohore të relativitetit, më nuk është e pranueshme. Pjesa e materies është bërë, jo si gjë e përhershme me gjendje që ndërrohen, por sistem i ndodhive ndërmjet vetes të lidhura. Qëndrueshmëria e dikurshme është zhdukur, e me të edhe karakteristikat të cilat materien ia kanë prezentuar njeriut materialist më reale kundrejt ideve jo të përhershme”.

Prandaj, sipas profesorit Vajt‘hed, natyra nuk është gjë statike e vendosur në zbrazëtinë adinamike, por sistem i ndodhive që kanë karakter rrjedhës, kontinuitiv dhe kreativ, që mendimin e ndan në palëvizshmëri të izoluara, nga raportet reciproke tek të cilat lindin nocionet e hapësirës dhe kohës. Shohim, pra, se si dituria aktuale pajtohet me kritikën e Berklit, të cilën dikur e konsideroi atak në vetë themelet e tij. Konceptcioni dituror i natyrës si materialitet i pastër i është bashkuar koncep-

²⁵ Bertrant Rasell (i lindur më 1872), filozof dhe matematikan anglez

cionit të Njutnit (Newton) të hapësirës si zbrazëti absolute në të cilën janë të vendosura sendet. Ky qëndrim i shkencës, pa dyshim, i ka konvencuar zhvillimit të saj të shpejtë, por, degëzimi i përvojës së tërësishme në dy fusha kundërshtarë, në frymë (rûh) dhe materie, e ka detyruar sot shkencën që për shkak të vështirësive të saj personale, t'i hulumtojë problemet, të cilat në fillimin e vet krejtësisht i ka injoruar. Kritika themeleve të diturive matematikore plotësisht ka dëshmuar se hipoteza për materialitetin e pastër, për substancën e vazhdueshme në hapësirën absolute, është e pamundshme. A është hapësira zbrazëti e mëvetshme në të cilën gjenden gjërat dhe të cilat do të mbesin të paprekura nëse të gjitha mënjanohen? Filozofi grek Zenoni i është qasur problemit të hapësirës me pyetjen e lëvizjes në hapësirë. Argumentet e tij në favor të jorealitetit të lëvizjes janë të njohura mirë nga studentët e filozofisë dhe, nga koha e tij, problemi vazhdimisht shtrohet në historinë e filozofisë dhe ka qenë objekt i vëmendjes më të tensionuar nga gjeneratat e njëpasnjëshme të mendimtarëve. Nga këto dëshmi këtu do t'i theksojmë dy. Zenoni, i cili konsideron se hapësira është pafund e ndashme, ka pohuar se lëvizja në hapësirë është e pamundshme. Para se trupi, i cili lëviz, të mund ta arrijë pikërritjen e vet, ai duhet kaluar nëpër gjysmën e hapësirës, që gjendet ndërmjet rezulttit dhe pikërritjes, e para se të kalojë këtë gjysmëpjesë, duhet kaluar gjysmëpjesën e gjysmëpjesës dhe kështu në pafundësi. Ne nuk mund të lëvizim nga një pikë e hapësirës drejt tjetrës e mos të kalojmë numër të pamatur të pikave në ndërhapësirë. Por, është e pamundur të kalohet nëpër pafundësinë e pikave në kohën e kufizuar. Ka pohuar, pos kësaj, se nuk lëviz shtiza që fluturon, sepse, në çdo moment, gjatë fluturimit të saj, ajo është e palëvizshme në pikën e dhënë të hapësirës. Kështu Zenoni

ka rekomanduar se lëvizja është vetëm shfaqje fanitëse, kurse realiteti është një dhe i pandryshueshëm. Jorealiteti i lëvizjes d.m.th. jorealiteti i hapësirës së mëvetshme. Mendimtarët islamë të shkollës esh'arite²⁶ nuk kanë besuar në ndarjen e pakufizuar të hapësirës dhe kohës. Hapësira, koha dhe lëvizja, sipas mendimit të tyre, janë të përbëra nga pikat dhe çastet që nuk mund të ndahen më. Ata, kështu, kanë dëshmuar mundësinë e lëvizjes, duke supozuar se vërtetë ekzistojnë infinitezimalet, sepse, nëse ekziston kufiri në ndarjen e hapësirës dhe kohës, lëvizja prej një pike deri te pika tjetër e hapësirës është e mundur në kohën e kufizuar. Mirëpo, Ibn Hazmi²⁷ refuzon nocionin esh'arit të infinitezimalit, kurse matematika bashkëkohore e konfirmon mendimin e tij. Dëshmia esh'arite, pra, nuk mund ta zgjidh logjikisht paradoksin e Zenonit. Ndër mendimtarët bashkëkohor, filozofi francez A. Bergsoni dhe matematikani anglez Bertrand Raselli kanë tentuar t'i përgënjeshtrojnë argumentet e Zenonit, duke u nisur çdonjëri nga pozicionet e veta. Për Bergsonin lëvizja, si ndryshim real, është realiteti themelor. Paradoksi i Zenonit lind për shkak të perceptimit të gabueshëm të hapësirës dhe kohës të cilat Bergsoni i ka vështruar vetëm si vizione intelektuale të lëvizjes. Këtu është e pamundshme të ekspozohet dëshmia e Bergsonit e që themelësisht mos të studiohet perceptimi metafizik i jetës, në të cilën zë fill çdo dëshmim. Dëshmia e Bertrand Rasellit ndjek teorinë e Kantorit (Cantor) mbi kontinuitetin matematikor, të cilën ai e shikon si një prej zbulimeve më të rëndësishme të matematikës bashkëkohore. Dëshmia e Zenonit duket qartë

²⁶ Shih: Aduan Silajdžić, *Filozofjska teologjia Abu al-Hasana al-A'arija* (tezë doktorature), Sarajevë, 1999.

²⁷ Ibn Hazmi (994-1064), jurist, filozof, poet etj. musliman në Andaluzi (Spanjë).

se bazohet në supozimin se hapësira dhe koha përbëhen prej numrit shumë të madh të pikave dhe çasteve. Sipas këtij supozimi, është lehtë të pohohet se lëvizja është e pamundshme, pasi trupi që lëviz brenda dy pikave do të mbesë pa vend, sepse nuk ka vend ku ai mund të jetë. Zbulimi i Kantorit tregon se hapësira dhe koha janë të qëndrueshme. Ndërmjet dy pikave në hapësirë ka numër të pafund të pikave, dhe në vargun e pafund nuk ekzistojnë dy pika të cilat janë fqinje me njëra-tjetrën. Ndarja e pafund e hapësirës dhe e kohës d.m.th. kompaktiteti i pikave në varg, kjo nuk d.m.th. se pikat ndërmjet vetes janë të izoluara ashtu që mes tyre të ekzistojë ndërhapësirë. Përgjigjja e Rasellit dhënë Zenonit është, pra, si vijon:

“Zenoni pyet - si mund të shkohet nga një pozicion në një çast deri te pozicioni vijues në çastin vijues, e që gjatë kohës së kalimit mos të jetë në asnjë pozicion në asnjë çast? Përgjigjja është se nuk ka pozicion që e pason çfarëdo pozicioni tjetër, as çast që pason ndonjë çast tjetër, sepse, ndërmjet çdo dy prej tyre ka gjithnjë edhe një. Sikur të ekzistonin infinitezimalet, lëvizja do të ishte e pamundshme, por ato nuk ekzistojnë. Zenoni, pra, ka të drejtë kur thotë, se shtiza është e palëvizshme në çdo çast të fluturimit të vet, por nuk ka të drejtë që për këtë shkak të konkludojë se ajo edhe nuk lëviz, sepse, ekziston konkordanca e përbashkët në lëvizje ndërmjet vargut të pafund të pozicionit dhe vargut të pafund të çasteve. Sipas këtij mësimi, është e mundur, pra, të konfirmohet realiteti i hapësirës, kohës dhe i lëvizjes, kurse megjithatë të shmanget paradoksi në dëshminë e Zenonit”.

Bertrand Raselli, kështu, e dëshmon realitetin e lëvizjes duke u mbështetur në teorinë e kontinuitetit të Kantorit. Realiteti i lëvizjes d.m.th. realiteti i mëvetshëm i hapësirës dhe objektiviteti i natyrës. Por, identiteti i

kontinuitetit dhe i ndarjes së pafund të hapësirës nuk e zgjidhin problemin. Duke lejuar se ekziston harmonia përkatëse ndërmjet shumësisë së pafund të çasteve në intervalin e caktuar të kohës dhe shumësisë së pafund të pikave në pjesën e caktuar të hapësirës, problemi i ndarjes është i njëjtë. Koncepti metametikor i kontinuitetit, si varg të pafund, aplikohet, jo në lëvizjen e vështruar si akt, por më me dëshirë në përfytyrimin e lëvizjes të shikuar nga jashtë. Akti i lëvizjes, d.m.th. i lëvizjes së njëmendtë e jo të imagjinuar, nuk lejon kurrfarë ndarje. Fluturimi i shtizës, i vështruar si kalim nëpër hapësirë, është ndarës, por fluturimi i saj, i shikuar si akt, duke mos përfillur realizimin e saj në hapësirë, është një dhe nuk mund të ndahet. Të copëtohet, d.m.th. të shkatërrohet.

Sipas mendimit të Ajnshtajnit, hapësira është reale, por relative për soditësin. Ai refuzon konceptin e I. Njutnit të hapësirës absolute. Objekti i soditur është jo i qëndrueshëm, ai është relativ për soditësin: vëllimi, forma dhe dimensionet e tij ndërrohen si ndërrohen pozita dhe shpejtësia e soditësit. Për soditësin relative është edhe lëvizja, edhe qetësia.

Nuk ekziston, pra, diçka e atillë si materialitet vet-ekzistues i fizikës klasike. Mirëpo, këtu vlen të tërhiqet vërejtja në një mosmarrëveshje. Përdorimi i fjalës vështrues (soditës), në këtë kuptim, e solli Vildon Kara (Weldon Carr) deri te mendimi i gabueshëm se teoria e relativitetit shpie pashmangshëm deri te idealizmi monadistik. Është e vërtetë që, sipas teorisë, format, dimensionet dhe vazhdimësia e shfaqjeve nuk janë absolute. Por, si thekson profesor Nuni (Nunn), kategoria hapësirë - kohë nuk varet nga vullneti i soditësit, ajo varet nga pika e gjithësisë materiale për të cilën trupi i saj është përforcuar. Në realitet, soditësi lehtë mund të ndërrohet me aparatit që shënon vetë. Personalisht besoj se karakteri

skajor i Realitetit është shpirtëror, por, që të shmanget mosmarrëveshja e përhapur, është e nevojshme të kihet parasysh se teoria e Ajnshtajnit, e cila si teori diturore merret vetëm me strukturën e gjërave, nuk hedh kurrfarë dritash në natyrën skajore të gjërave që e kanë këtë strukturë. Vlera filozofike e kësaj teorie është e dyfishtë. Para së gjithash, ajo rrënon, jo objektivitetin e natyrës, por konceptimin e substancës së situatës së thjeshtë në hapësirë, konceptimin që ka shpënë në materializëm në fizikën klasike. Substanca, për fizikën bashkëkohore të relativitetit, nuk është gjë e qëndrueshme me gjendje të ndryshueshme, por sistem i ndodhive ndërsjellsisht të lidhura. Sipas teorisë së Vajthedit, nocioni *matere*, plotësisht është ndërruar me nocionin organizëm. E dyta, teoria e bën hapësirën të varur nga materia. Për Ajnshtajnin gjithësia nuk është një lloj ujdhese e vendosur në hapësirën e pakufizuar, ajo është e kufizuar, por pa kufij - nga ana tjetër nuk ka hapësira të zbrazëta. Sikur mos të kishte materie, gjithësia do të redukohej vetëm në një pikë. Nëse, ndërkaq, kjo teori hulumtohet nga aspekti që e kam marrë në këto ligjërata, Relativiteti i Ajnshtajnit paraqet problem të madh, me fjalë tjera, jo-realitetin e kohës. Teoria, që lejon se koha është një lloj i dimensionit të katërt të hapësirës, duhet, si duket, ta sodisë ardhmërinë si diçka tashmë të dhënë, pasi sigurisht, po ashtu është përcaktuar sikur edhe e kaluara. Koha, si lëvizje e lirë kreative, nuk ka domethënie për këtë teori. Ajo nuk kalon. Ngjarjet nuk ndodhin, ne vetëm i takojmë ato. Nuk duhet harruar, krahas të gjitha këtyre, që teoria shpërfill disa karakteristika të kohës si e përjetojmë ne, dhe është e pamundur të flitet se natyra e kohës është shpjeguar plotësisht me karakteristikat që teoria i shënon në interes të shpjegimit sistematik të këtyre aspekteve të natyrës të cilat mund të jenë të ekspoz-

zuara matematikisht. As është e mundur për ne, laikët, të kuptojmë se çfarë është natyra e vërtetë e kohës së Ajnshtajnit. Është e qartë se koha e Ajnshtajnit nuk është vazhdimësia e pastër e Bergsonit. Nuk mundemi, po ashtu, ta sodisim si kohë të kuptuar në kuptim të kohës fizike. Kjo kohë, koha fizike, është esenca e kauzalitetit, si e ka përkufizuar këtë Kanti. Shkaku dhe konsekuenca e tij reciprokisht janë të lidhura ashtu, se e para kronologjikisht është para të dytës, nëse e para mungon, e dyta nuk mund të jetë. Nëse koha matematikore është koha fizike, atëherë, duke u mbështetur në teori, është e mundur, duke zgjedhur me kujdes shpejtësitë e sositësve dhe sistemin në të cilin zhvillohet një varg ndodhish të dhëna, të bëhet që konsekuenca t'i paraprijë shkakut të vet. Më duket se koha, e vëzhguar si dimension i katërt i hapësirës, pushon, në realitet, të jetë kohë. Uspenski (Ouspensky), autori bashkëkohor rus, në librin e tij me titull Tertium Organum, e kupton dimensionin e katërt si lëvizje të figurës tredimensionale në drejtimin që nuk është përmbajtur në vetë atë. Pikërisht sikur lëvizja e pikës, linjës dhe sipërfaqes në drejtimin që nuk është përmbajtur në të jep tri dimensione të rëndomta të hapësirës, ashtu edhe lëvizja e figurës tredimensionale në drejtimin që nuk është përmbajtur në të duhet ta japë dimensionin e katërt të hapësirës. E pasi koha është distancë që i ndan ndodhitë në vargun e njëpasnjëshmërive dhe i lidh ato në të gjitha tërësitë e ndryshme, distanca evidente qëndron në drejtimin që nuk është përmbajtur në hapësirën tredimensionale. Si dimension i ri, kjo distancë, që i ndan ndodhitë në vargun e njëpasnjëshmërive, nuk mund të matet me dimensionet e hapësirës tredimensionale, sikur nuk mund të matet as viti me Petrogradin. Ajo është vertikale për të gjitha drejtimet e hapësirës tredimensionale dhe nuk është paralele me asnjë

prej tyre. Në një vend tjetër, në librin e njëjtë, Uspenski e përshkruan ndjenjën tonë për kohën si ndjenjë të mjegullt të hapësirës dhe pohon, në bazë të konstitucionit tonë fizik, që për qeniet njëdimensionale, dydimensionale ose tredimensionale dimensionimi më i lartë duhet të duket gjithnjë si njëpasnjshmëri në kohë. Kjo d.m.th., qartë, që ajo që neve na paraqitet si kohë - qeniet me tre dimensione - vërtetë është dimensionimi i hapësirës joplot i vërejtur, e cila sipas natyrës së vet vetjake fare nuk dallohet nga dimensionet e hapësirës plotësisht të vërejtura të Euklidit. Me fjalë tjera, koha nuk është lëvizje kreative autentike, kurse atë që ne e quajmë ndodhi të ardhshme nuk janë ndodhi të freskëta por gjëra tashmë të dhëna dhe të vendosura në hapësirë të panjohur. Mirëpo, në kërkimin e vet të drejtimit të ri, duke mos u kufizuar në tre dimensionet e Euklidit, Uspenskit i duhet koha e mirëfilltë fizike, d.m.th. distanca që i ndan ndodhitë në vargun e njëpasnjshmërive. Kështu koha, e cila ka qenë e domosdoshme dhe për këtë arsye është soditur si njëpasnjshmëri për nevojat e dëshimit në njërin prej fazave të saj, qetësisht është privuar, në fazë më të vonshme, nga karakteri i vet suksesiv dhe është redukuar në atë që në asgjë të mos dallohet nga linjat dhe dimensionet tjera të hapësirës. Për shkak të karakterit suksesiv të kohës, Uspenski ka mundur ta shohë si drejtim vërtet të ri në hapësirë. Nëse kjo karakteristikë është vërtet iluzore, si, pra, ajo mund të përgjigjet në atë që Uspenski e kërkon nga dimensionimi origjinal?

Të kalojmë tani në shkallët tjera të përvojës: jeta dhe vetëdija. Vetëdija mund të paramendohet si devijim i jetës. Funkcioni i saj përbëhet në atë që të sigurojë pikë të qartë që ndriçon elanin jetësor. Ka të bëjë me përpjekjen, me gjendjen e vetëkoncentrimit, me anë të cilit jeta arrin t'i mënjanojë të gjitha kujtimet dhe asociacio-

net që nuk kanë të bëjnë me veprimin e tanishëm. Vetëdija nuk ka kufij krejtësisht të definuar, ajo tkurret ose zgjerohet sipas kërkesës së rastit. Ta përshkruash si epifenomen të procesit të materies, kjo d.m.th. ta mohosh si aktivitet të pavarur, kurse ta mohosh si aktivitet të pavarur d.m.th. ta mohosh vlerën e çdo njohjeje, që është vetëm shprehje e sistematizuar e vetëdijes. Kështu, vetëdija është llojllojshmëri e parimit të pastër shpirtëror të jetës, që nuk është materie, por parim i organizuar, mënyrë specifike e mirësjelljes që qenësisht dallon nga mirësjellja e makinës të nisur nga jashtë. Pasi ne, ndërkaq, nuk mund ta kuptojmë energjinë e pastër shpirtërore, përveç në lidhje me kontaktin e caktuar të elementeve shqisore me anë të të cilave ajo zbulohet, jemi të aftë ta shikojmë këtë kombinim si bazë të dobishme të energjisë shpirtërore. Zbulimet e Njutnit në domen të materies dhe ato të Darvinit (Darwin) në fushë të gjeografisë zbulojnë po atë mekanizëm. Është besuar se të gjitha problemet vërtetë janë probleme të fizikës. Energjia dhe atomet, me atributet që i fshehin në vete, kanë mundur të gjitha t'i shpjegojnë, duke inkuadruar jetën, mendimin, vullnetin dhe ndjenjën. Konceptioni i mekanizmit - konceptioni i pastër fizik - ka kërkuar të jetë shpjegim i natyrës në tërësi. Edhe lufta për mekanizëm ose kundër tij me gjithë rreptësinë ende zhvillohet në fushën e biologjisë. Çështja, pra, është se a shpie kalimi drejt Realitetit me anë të zbulimeve të percepcionit ndijor domosdo kah vizioni i Realitetit diametralisht të kundërt me konceptionin që feja e nxjerr për karakterin e vet përfundimtar. A i është lënë përfundimisht Dituria natyrore materializmit? Pa kurrfarë dyshimi, teoritë shkencore përbëjnë njohjen e sigurtë, sepse mund të verifikohen dhe na mundësojnë të paralajmërojmë dhe kontrollojmë ndodhitë në natyrë. Por, nuk duhet harruar që

ajo që ne e quajmë dituri nuk është vizioni i vetëm dhe sistematik i Realitetit. Kjo është masë e aspekteve fragmentare të Realitetit, pjesëza të përvojës së tërësishme që, si duket, ndërmjet vetes nuk pajtohen. Shkenca natyrore shqyrton mbi materien, jetën dhe shpirtin, por, posa pyetni se në çfarë raporti reciprok janë materia, jeta dhe shpirti, filloni ta arsyetoni karakterin fragmentar të shkencave të ndryshme, që merren me këtë dhe pafuqinë e këtyre diturive, të marra individualisht, të japin përgjigje të plotë në pyetjen tuaj. Në vetë çështjen, dituritë e ndryshme natyrore janë si shumësi hienash, që sulmojnë në stërvinën e Natyrës dhe ikin duke marrë secila pjesën e vet të mishit. Natyra, si objekt i diturisë, është send mjaft jonatyror, kurse ky karakter i çoroditur buron nga procesi selektiv në të cilin dituria duhet ta nënshtrojë në interes të saktësisë. Posa ta vini objektin e diturisë në tërësinë e përvojës njerëzore, ai fillon të dëftojë karakter tjetërfare. Kështu, feja, e cila kërkon tërësinë e Realitetit, dhe për këtë duhet të zërë vend qendror, në çfarëdo sinteze të të dhënave të përvojës njerëzore, nuk ka kurrfarë arsye që t'i frikësohet konceptcionit fragmentar të Realitetit. Dituria natyrore sipas natyrës është fragmentare, ajo, nëse i është lojale natyrës së vet dhe funksionit të vet vetjak, nuk mund të orientojë teorinë e vet si vizion të plotë të Realitetit. Nocionet, që i përdorim në konstituimin e njohjes, janë të karakterit fragmentar dhe aplikimi i tyre është në lidhje me nivelin e përvojës në të cilin aplikohen. Nocioni i shkakut, për shembull, karakteristika kryesore e të cilit është se duhet të jetë pararendës i pasojës, ka të bëjë me lëndën e fizikës, e cila e hulumton llojin special të aktiviteteve duke i përjashtuar format tjera të aktivitetit, me të cilat merret ndonjë disiplinë tjetër shkencore. Kur të arrijmë deri te niveli i jetës dhe shpirtit, na mungon nocioni i shkaqeve, dhe na ne-

vojiten nocionet e radhitjes tjetërfare të mendimeve. Veprimi i organizmave të gjallë, i filluar dhe i orientuar duke e pasur parasysh cakun, është krejtësisht tjetërfare nga veprimi shkakësor. Lënda e hulumtimit tonë i bën, pra, të domosdoshëm nocionet e qëllimit dhe të caktut të cilët veprojnë nga brenda, për dallim nga nocioni i shkakut, i cili është jashtësor për pasojën dhe vepron nga jashtë. Pa dyshim, ekzistojnë format e aktivitetit të organizmit të gjallë që ky i ndanë me lëndët tjera të natyrës. Që t'i shqyrtojmë këto pikëpamje, do të nevojiteshin nocionet e fizikës dhe kimisë, por mirësjellja e organizmit në esencë është çështje e trashëgimisë dhe nuk mund të shpjegohet mjaft me fjalët e fizikës molekulare. Megjithatë, nocioni i mekanizmit është aplikuar në jetë dhe kemi parë se deri te cila pikë ka patur sukses ky tentim. Fatkeqësisht, nuk jam biolog dhe duhet t'u drejtohem pikërisht biologëve për mbështetje. Pasi na dëftoi se dallimi themelor ndërmjet organizmit të gjallë dhe makinës është në atë që organizmi i gjallë ekziston dhe shumëzohet vetvetiu, Holdejni (J. S. Haldane) deklaroi:

“Kjo është aq qartë dhe ndonëse kemi gjetur në brendi të trupit të gjallë fenomene të shumënumërta që, deri sa nuk i vështrojmë me kujdes, mund të interpretohen në mënyrë të kënaqshme si mekanizëm fizik dhe kimik, ekzistojnë paralelisht edhe fenomene të tjera (d.m.th. ruajtja dhe shumëzimi) për të cilat nuk ka mundësi për një interpretim të tillë. Mekanistët pohojnë se mekanizmat truporë janë ndërtuar asisoj që mund të ruhen, përtërihen dhe shumëzohen. Me procesin tjetër të seleksionimit natyror, pohojnë ata, mekanizmat e këtij lloji suksesivisht janë zhvilluar. Ta hulumtojmë këtë hipotezë. Kur ne ta shtrojmë një ndodhi me termat e mekanikës, e shtrojmë si rezultat të domosdoshëm të attributeve të caktuara të thjeshta të pjesëve të ndara që

veprojnë reciprokisht duke e bërë këtë ndodhi ... Esenca e shpjegimit ose e ekspozimit të sërishëm të ndodhisë qëndron në atë që, pas ekzaminimeve të favorshme, kemi lejuar që pjesët, që reciprokisht veprojnë në ndodhi, kanë disa cilësi të thjeshta e të caktuara, kështu që gjithnjë reagojnë në mënyrë të njëjtë me kushtet e njëjta. Për shpjegimin mekanicistik, duhet të janë dhënë, para së gjithash, pjesët që reagojnë. Me supozimin se nuk është dhënë klasifikimi i pjesëve të cilat kanë cilësi të caktuara, nuk ka kuptim as të flitet për shpjegimin mekanicistik. Të kërkohet ekzistenca e mekanizmit që vetë riprodkohet ose mbahet d.m.th., pra, të kërkohet diçka që nuk ka kurrfarë kuptimi. Fiziologët përdorin nganjëherë termine absurde, por asnjë prej tyre nuk është plotësisht pa domethënie si shprehja mekanizmi i reproduktionit. Mekanizmi i caktuar, i cili mund të ekzistojë në organizmin - zanafillor, është i privuar nga procesi i reproduktionit dhe duhet të përtëritet në çdo gjeneratë, sepse organizmi - zanafillor përtëritet duke filluar nga pjesëza e vogël e trupit të vet. Këtu nuk mund të ketë mekanizëm të reproduktionit. Ideja mbi mekanizmin që gjithnjë mban ose riprodhon lëndën e vet vetjake i është kundërthënëse vetvetes. Mekanizmi që do të riprodhohet do të ishte mekanizëm pa pjesë dhe, në pajtim me këtë, nuk do të ishte mekanizëm”.

Jeta, prandaj, është fenomen unik dhe nocioni i mekanizmit është jopërkatës për analizimin e saj. Plotësia reale e tij, sipas fjalëve të Drishit (Driesch) - biologut tjetër të renomuar - është një lloj i tërësisë që, e soditur nga aspekti tjetër, është po ashtu shumë. Në të gjitha proceset orientuese të rritjes dhe të adaptimit në mjedisin e vet, qoftë ky adaptim i siguruar me formimin e shprehive të reja ose me modifikimin e të vjetrave, ai posedon zhvillimin që nuk mund të mendohet në rastin

e makinës. Kurse posedimi i një zhvillimi të tillë domethënë që burimet e aktivitetit të tij mund të shpjegohen vetëm duke u thirrur në të kaluarën e lashtë, prejardhjen e së cilës, në pajtim me këtë, duhet ta kërkojmë në realitetin shpirtëror, i cili mund të hulumtohet, por jo edhe të zbulohet, me analizën e përvojës hapësinore. Për këtë arsye mund të duket se jeta është më esenciale për rrjedhën e proceseve fizike dhe kimike të cilat duhet të jenë të soditura si një lloj i mirësjelljes së përhershme, e cila është formuar gjatë rrjedhës së gjatë të evolucionit. Përveç kësaj, aplikimi i nocioneve mekanicistike në jetë kërkon që të supozohet se edhe vetë intelekti është prodhim i evolucionit: në këtë mënyrë shkencë hyri në konflikt me parimet e saj vetjake objektive të hulumtimit. Tash do ta citoj një pasus prej Vildon Kara, i cili në mënyrë mjaft të përshtatshme e ka shprehur këtë konflikt:

“Nëse intelekti është prodhim i evolucionit, çdo konceptim mekanicistik i natyrës dhe i prejardhjes së jetës është i pakuptimtë, kurse parimin që e ka pranuar shkencë, duhet pa dyshim sërish të hulumtohet. Mjafton që vetëm të formulohet, që të shohim që vetvetes i kundërvihet. Si mundet vetë intelekti, i cili është një aspekt i vrojtimit të realitetit, të jetë evolucion i diçkasë që ekziston vetëm si abstraksion i kësaj mënyre të vrojtimit që është intelekt? Nëse intelekti është evolucion i jetës, atëherë konceptimi i jetës, që me evolucion mund ta zhvillojë intelektin si aspekt të veçantë të vrojtimit të realitetit, duhet të jetë nocion i aktivitetit më konkret prej cilësdo lëvizje abstrakte mekanike që intelekti vetes mund t’ia prezentojë përmbajtjen e vet vrojtuese. Nëse, krahas gjithë kësaj, intelekti është prodhim i evolucionit të jetës, ai nuk është absolut, por është i varur nga aktiviteti i atij që e ka prodhuar: si, pra, në rastet e këtilla, shkencë mund ta përjashtojë aspektin subjektiv të vetëdijes dhe të

mbështetet në të paraqiturit objektiv të marrë si absolute? Është e qartë se është e nevojshme që shkencat biologjike sërish ta marrin në shqyrtim parimin dituror”.

Unë tash do të përpiqem, me rrugë tjetër, të ofroj para së gjithash, domethënien e jetës dhe të mendimit dhe t’ju shpie një hap më tutje në të hulumtuarit tonë të përvojës. Kjo do të hedhë më shumë dritë në prioritetin e jetës dhe do t’u japë po ashtu pasqyrë të shkurtër të natyrës së jetës si aktivitet psikik. Kemi parë se profesor Vajthedi e përshkruan gjithësinë jo si diçka të palëvizshme, por si strukturë ndodhish që posedojnë karakter të rrjedhës së pandërprerë kreative. Ky kualitet i lëvizjes natyrore në kohë mbase është aspekti më i rëndësishëm i përvojës në të cilin Kur’ani veçan dëfton dhe i cili, unë shpresoj se do të kem sukses që këtë në vijim ta dëshmoj, ofron indicionin më të mirë sa i përket natyrës skajore të Realitetit. Tashmë e kam tërhequr vëmendjen tuaj në disa ajete (3, 188, 2, 159, 24, 44), që flasin për këtë lëndë. Për shkak të rëndësisë së tij të madhe, do t’i theksoj këtu edhe disa ajete:

“Në ndërrimin e natës e të ditës, dhe në çka krijoi Allahu në qiej e në tokë, vërtet ka fakte për njerëzit që kanë drojë.” (10, 6).

“Ai bëri natën e ditën dhe i zëvendësoi ato me njëra tjetrën dhe për atë që dëshiron të mendojë apo të falënderojë ka argument.” (25, 62).

“A nuk e sheh se Allahu e fut natën në ditë dhe e fut ditën në natë, dhe Ai i nënshtroi Diellin e Hënën dhe secili lëviz deri në një afat të caktuar – dhe se Allahu hollësisht është i njohur për atë që vepron.” (31, 29).

“Ai natën ia mbështjell ditës dhe ditën ia mbështjell natës.” (39, 5).

“Dhe vetëm Ai bën ndryshimin e natës e të ditës.” (23, 80).

Ka edhe një varg ajetesh që, duke dëftuar relativitetin e llogaritjes sonë të kohës, sugjerojnë mundësinë e niveleve të panjohura të vetëdijes, por, do të mjaftojë ta hulumtoj pikëpamjen e përvojës së mirënjohur, thellë të rëndësishme, në të cilën aludohet në ajetet më lart të theksuara. Ndër përfaqësuesit e mendimit bashkëkohor, Bergsoni është mendimtari i vetëm që i është përkushtuar të studiarit themelësor të fenomenit të permanencës në kohë. Para së gjithash, do t'u shpjegoj shkurtimisht konceptimin e tij të permanencës, e pastaj do të dëftoj në joplotshmërinë e analizës së tij, që të theksohet plotësisht ajo që përfshin konceptimin më komplet të aspektit kohor të jetës. Problemi ontologjik, që qëndron para nesh, qëndron në atë se si ta përkufizojmë natyrën përfundimtare të jetës. Që gjithësia po vazhdon të ekzistojë në kohë, ky është fakt i sigurt. Megjithatë, nga arsyeja se për ne është jashtësore, është e mundur të jemi skeptikë sa i përket ekzistencës së saj. Që plotësisht ta kuptojmë rëndësinë e kësaj ekzistueshmërie në kohë, duhet të jemi në gjendje ta hulumtojmë rastin e caktuar të ekzistencës së privilegjuar që absolutisht është jokontestuese dhe e cila, pos kësaj, na jep siguri mbi vizionin direkt të permanencës. Por, vrojtimi im i sendeve është jashtësor dhe sipërfaqësor, por vrojtimi im, i unit tim vetjak është i brendshëm, intim dhe i thellë. Pason, pra, që përvoja e vetëdijshme është ai rasti i privilegjuar i ekzistencës në të cilin ne jemi në kontakt absolut me Realitetin, kurse analiza e këtij rasti të privilegjuar është e përshtatshme që ta ndriçojë domethënien përfundimtare të ekzistencës. Ç'gjej kur i drejtoj sytë në përvojën time vetjake të vetëdijshme? Sipas Bergsonit: "Unë kaloj prej një gjendje në një gjendje tjetër. Kam të ngrohtë ose të ftohtë, jam i hareshëm ose i brengosur, punoj ose nuk punoj asgjë, shikoj në atë që është rreth meje ose

mendoj në diç tjetër. Përshtypjet, ndjenjat, kërkesat, idetë - këto janë modifikime në të cilat zhvillohet jeta ime dhe të cilat njëpasnjë i japin ngjyrë. Unë, pra, ndryshoj vazhdimisht”. Në këtë mënyrë, nuk ka asgjë të palëvizshme në jetën time të brendshme, çdo gjë është lëvizje permanente, rrjedha e vazhdueshme e gjendjes, rrjedhje e pandërprerë ku nuk ka as qetësi, as pushim. Ndryshimi konstant, ndërkaq, nuk mund të imagjinohet pa kohë. Analogjikisht përvojës tonë të brendshme, ekzistenca e vetëdijshme domethënë, atëherë, jeta në kohë. Shikimi më i thellë në natyrën e përvojës së vetëdijshme, ndërkaq, zbulon se unë në jetën time të brendshme lëviz prej qendrës nga jashtë. Ajo ka, të themi ashtu, dy anë, të cilat do të mund të shënoheshin si uni “njohës” dhe uni “veprues”. Nga ana vepruese, ai hyn në lidhje me atë që ne e quajmë bota e hapësirës. Uni veprues është objekt i psikologjisë asociacioniste - ky është uni praktik i jetës së përditshme në raportet e tij me rendin e jashtëm të gjerave, që caktojnë gjendjet tona kalimtare të vetëdijes dhe ua japin karakteristikën e vet vetjake hapësinore të izolimit reciprok. Këtu uni, të thuhet ashtu, jeton jashtë vetes së vet, dhe duke e ruajtur unitetin e tij si totalitet, zbulohet vetëm si varg i gjendjeve specifike dhe, në pajtim me këtë, të numërueshme. Koha në të cilën jeton uni veprues është, prandaj, koha për të cilën flasim është e gjatë apo e shkurtër. Vështirë është që ta dallosh nga hapësira. Mund ta kuptojmë vetëm si linjë të drejtë të përbërë nga pikat hapësinore nga të cilat disa janë të jashtme në raport me të tjerat sikur dhe etapat e udhëtimit. Por, koha, ashtu e soditur, nuk është, sipas Bergsonit, kohë e mirëfilltë. Jeta në kohën hapësinore është jetë gënjeshtre. Analiza më e thellë e përvojës së vetëdijshme na zbulon atë që e kam quajtur aspektin logjik të uni-t. Pasi ngadhënjimi

ynë me rendin e jashtëm të gjerave është i kushtëzuar me pozicionin e tanishëm, është shumë vështirë të kesh pasqyrë të uni-t vetëdijësor. Në kërkimin tonë të përherëshëm të gjerave të jashtme, ne thurim një lloj perdeje rreth uni-t vetëdijësor dhe ajo kështu na bëhet plotësisht e huaj. Vetëm në momentet e përsiatjes së thellë, kur uni veprues është në pasiguri, depërtojmë në uni-n tonë më të thellë dhe arrijmë deri te qendra e brendshme e përvojës. Në procesin jetësor të këtij uni më të thellë, gjendjet e vetëdijes shkrihen njëra në tjetrën. Njësia e uni-t vetëdijësor është sikur njësia e embrionit në të cilën ekzistojnë përvojat e pararendësve të tij personal, jo si shumësi, por si tërësi në të cilën çdo përvojë përshkon çdo gjë. Nuk ekziston dallimi numerik i gjendjeve në tërësinë e egos: shumica e elementeve të tij, për dallim prej atyre të unit veprues, është plotësisht kualitativ. Këtu ekziston ndryshimi dhe lëvizja, por ky ndryshim dhe kjo lëvizje janë të pandarë: elementet e tyre gërshetohen dhe janë të karakterit plotësisht tjetërfare nga njëpasnjëshmëritë kohore. Duket se koha e unit të vetëdijshëm është vetëm “tash” të cilën uni aktiv, në raportin e tij me botën hapësinore, e ndan në serinë “tash” si margaritarin në pe. Këtu, pra, është permanencë e pastër, që nuk është në lidhje me hapësirën. Kur’ani me simplicitetin e tij karakteristik, aludon në aspektet suksesive dhe josuksesive të permanencës në ajetet vijuese:

“Ti mbështetju Atij të përjetshmit që nuk vdes kurrë, dhe madhëroje me lavdërimin që i takon Atij. Ai mjafton për njohje në hollësi të mëkateve të robërve të vet. Ai krijoi qiejt e tokën dhe gjithçka që gjendet në mes tyre brenda gjashtë ditësh, e pastaj mbizotëroi Arshin (tërë gjithësinë), Ai është mëshiruesi. Për këtë, pyete ndonjë shumë të dijsëm.” (25, 58-59).

“Ne çdo send kemi krijuar me masë të caktuar, dhe urdhëri ynë është vetëm një fjalë, - gjithçka bëhet sa çel e mbyll sytë.”. (54, 49-50).

Nëse e sodisim nga jashtë lëvizjen të personifikuar në krijim, d.m.th. nëse e kuptojmë logjikisht, ky është procesi që zgjat me mijëra vjet, sepse dita e Zotit, në terminologjinë kur'anore, sikur edhe në terminologjinë e Dhjatës së Vjetër, është barabartë me 1000 vjet. Shikuar nga këndi tjetër, procesi i krijimit, që zgjat me mijëra vjet, është një akt i pandarë, “i shpejtë sa çel e mbyll sytë”. Është e pamundur, megjithatë, të shprehet me fjalë kjo përvojë e brendshme e permanencës së pastër, sepse të folurit është adaptuar sipas kohës fizike të uni-tonë veprues të përditshëm. Mbase këtë më mirë do ta sqarojë një shembull. Sipas fizikës, shkak i ndjenjës sonë të skuqjes është shpejtësia e lëvizjes valore, frekuenca e së cilës është 400 bilionë në sekondë. Sikur nga jashtë të mund ta përcillnim këtë frekuencë të madhe dhe të numërojmë në ritëm prej 2000 në sekondë, që është kufiri i vrojtësisë së dritës, do të na duheshin më shumë se 6000 vjet që ta mbarojmë numërimin. Mirëpo, në vetëm një akt momental mental të perceptimit kemi frekuencën që praktikisht është e pallogaritshme. Kështu akti mental e transformon njëpasnjshmërinë në permanencë. Uni vetëdijësor, prandaj, është pak a shumë korrektiv i uni-t veprues, pasi kryen sintezën e të gjitha “këtu” dhe “tash” - këto ndryshime të vogla hapësinore dhe kohore, të domosdoshme për uni-n veprues - dhe i shndërron në tërësi koherente të personalitetit. Koha e pastër, ashtu si e zbulon analiza më e thellë e përvojës sonë vetëdijësore, nuk është, prandaj, varg i çasteve të ndara dhe kthyesë, kjo është tërësi organike në të cilën e kaluara nuk është lënë pas, por lëviz në marrëveshje me të tanishmen, dhe vepron në të. Edhe ardhmëria i është

dhënë, jo sikur gjendet para dhe se duhet të tejkalohet, është dhënë vetëm në kuptim se në natyrën e vet është e pranishme si mundësi e hapur. Kohën, të soditur si tërësi organike, Kur'ani e quan Takdir ose fati - shprehja që është bërë objekt i komentimit të gabueshëm si në botën islame, ashtu edhe jashtë saj. Fati është koha e shikuar si diçka që i paraprin manifestimit të mundësive të tij. Kjo është koha e liruar nga rrjeti i varshmërisë kausale - karakterit skematik që ia imponon perceptimi logjik. Me një fjalë, kjo është koha që është e ndjerë e jo e imagjinuar ose e llogaritur. Nëse do të më pyetnit përse mbreti Humajun dhe shahu Tahmasp nga Persia kanë qenë bashkëkohës, nuk do të mund t'ju ofroja kurrfarë shpjegimi kausal. Përgjigjja e vetme, që mund të jepet, është që natyra e Realitetit është e atillë që, ndër mundësitë e saj të pakufijshme të ekzistimit, janë realizuar së bashku dy mundësi të njohura si jeta e Humajunit dhe jeta e shah Tahmaspit. Koha e soditur si fat e përbën vetë esencën e sendit. Si e thotë këtë edhe Kur'ani: "Ne çdo gjë me masë e krijojmë". (54, 49). Fati i një sendi nuk është, pra, fatkeqësi e pashmangshme që vepron nga jashtë si faktor që e imponon detyrën: kjo është pikërritja e brendshme e gjërave, mundësitë sendërtuese të së cilës qëndrojnë në thellësitë e natyrës së saj, dhe sendërtohen në njëpasnjshmërinë kohore e që të mos ndihet kurrfarë detyrimi jashtësor. Kështu plotnia organike e vazhdimësisë nuk domethënë që ndodhitë e kryera zënë fill, të themi ashtu, në suazën e Realitetit dhe bien një nga një si kokrrat e rërës nga ora rënore. Nëse koha është reale dhe nuk është përsëritje e thjeshtë e çasteve homogjene që e përbëjnë iluzionin nga përvoja vetëdijësore, atëherë çdo çast në jetën e Realitetit është origjinal dhe jep atë që është absolutisht e re dhe e paparashikueshme. "Në çdo çast Ai merret me diçka", thotë Kur'a-

ni (55, 29). Të ekzistosh në kohën reale, nuk domethënë të jesh i lidhur me zinxhirët e njëpasnjëshmërisë kohore, por të krijosh prej çastit në çast dhe të jesh absolutisht i lirë dhe origjinal në krijim. Vërtet, çdo aktivitet kreativ është aktivitet i lirë. Krijimi është në kundërshti me përsëritjen, që është karakteristikë e veprimit mekanik. Ja përse është e pamundur të shpjegohet aktiviteti krijues i jetës me fjalët e mekanicizmit. Shkenca kërkon që të përcaktohet uniformiteti i përvojës, d.m.th. ligjet e përsëritjes mekanike. Jeta, me ndjenjën e saj intensive të spontanitetit, përbën qendrën e papërcaktueshmërisë dhe kështu ikën jashtë fushës së domosdoshmërisë. Për këtë arsye shkenca nuk mund ta kuptojë jetën. Biologu që kërkon shpjegim mekanik të jetës e bënë këtë për shkak se ai e kufizon hulumtimin e vet në format më të ulëta të jetës raporti i të cilit paraqet ngjashmëri me veprimin mekanik. Sikur ai ta studiojë jetën ashtu si ajo manifestohet në vetë atë, domethënë shpirtin e vet vetjak, i cili lirisht zgjedh, refuzon, përsiat, hulumton të kaluarën dhe të tanishmen dhe në mënyrë dinamike e koncepton ardhmërinë, sigurisht do të bindej në joadekuatësinë e koncepteve të tij mekanike.

Analogjikisht përvojës sonë vetëdijësore, gjithësia, pra, është lëvizje e lirë kreative. Por si ta kuptojmë lëvizjen e mëvetshme të sendit konkret që lëviz? Përgjigjja është, se nocioni i sendit është i nxjerrë. Ne mund t'i nxjerrim sendet duke llogaritur nga lëvizja, nuk mund ta nxjerrim lëvizjen duke filluar nga sendet e palëvizshme. Për shembull, nëse parashatrojmë se atomet materiale, siç janë atomet e Demokritit, janë Realitet origjinal, në ta duhet ta kyçim lëvizjen që vjen nga jashtë, si element i huaj për natyrën e tyre. Mirëpo, nëse e marrim lëvizjen si origjinale, sendet e palëvizshme mund të nxirren nga ai. Në realitet, fizika i ka shpënë të gjitha sendet në lë-

vizje. Natyra esenciale e atomit në shkencën bashkëkohore është elektriciteti, e jo diç e elektrizuar. Përveç kësaj, sendet nuk janë dhënë në përvojën e drejtpërdrejtë si sende që posedojnë konturat definitive, sepse përvoja e drejtpërdrejtë është kontinuitet pa kurrfarë ndarje në të. Ato që ne i quajmë sende, këto janë ndodhi në kontinuitetin e Natyrës të cilat mendimi hapsinërisht i adapton dhe i soditë si reciprokisht të izoluar duke e marrë parasysh funksionin. Gjithësia, e cila na duket si koleksion objektësh, nuk është materie e ngurtë që zë hapësirën e zbrazët. Kjo nuk është send, por vepër. Sipas Bergsonit, natyra e mendimit është nga rendi i njëpasnjshmërisë kohore, ajo vetëm mund ta mendojë lëvizjen duke e soditur sikur një varg pikash të palëvizshme. Ky është, prandaj, operacion ideor që, duke vepruar në konceptet statike, jep shfaqjen e vargut të palëvizshmërisë atij që në esencë, sipas natyrës së tij, është dinamike. Koekzistenca dhe njëpasnjshmëria e këtyre palëvizshmërive, është burim i asaj që e quajmë hapësirë dhe kohë.

Sipas Bergsonit, Realiteti është i lirë, i paparashikueshëm, kreativ, forca jetësore motorrike e natyrës së vullnetit që mendimi e sjell në hapësirë dhe e shikon si pluralitet të sendeve. Analizë më të thellë të këtij mendimi këtu nuk do të kishim marrë. Do të mjaftoj, nëse them se vitalizmi i Bergsonit mbaron përfundimisht në dualizmin e pakalueshëm të vullnetit dhe të mendimit. Kjo, në të vërtetë, buron nga perceptimi i tij i kushtëzuar i inteligjencës. Sipas mendimit të tij, inteligjenca është aktivitet hapësinor. Ajo është formësuar sipas materies së vet dhe ka në disponim vetëm kategoritë mekanike. Por, si e kam theksuar këtë tashmë në kaptinën time të parë, mendimi posedon edhe aktivitet më të thellë. Edhe pse mendimi, si duket, e ndan Realitetin në fragmente statike, funksioni i tij real përbëhet në zbatimin e sintezës të

elementeve të përvojës, duke aplikuar kategoritë që i përgjigjen niveleve të ndryshme që i ofron përvoja. Ajo është, po ashtu, organike sikur edhe jeta. Aktiviteti jetësor, si zhvillim organik, përmban sintezë progresive të fazave të tij të ndryshme. Pa këtë sintezë, do të pushonte zhvillimi organik. Atë e përcaktojnë caqet e dhëna, kurse ekzistimi i këtyre caqeve domethënë se është i përshkruar me inteligjencë. As aktiviteti i inteligjencisë nuk është i mundur pa praninë e këtyre caqeve. Në përvojën e vetëdijshme, jeta dhe mendimi penetrojnë në njëra-tjetrën. Ata formojnë një tërësi. Mendimi, pra, sipas natyrës së tij të vërtetë, është identik me jetën. Përveç kësaj, sipas konceptcionit të Bergsonit, gufimi i impulsit vital në lirinë e tij kreative nuk është shkëlqyer me dritën e caktit të drejtpërdrejtë ose të largët. Ai nuk shkon pas rezultatit, plotësisht është i mëvetshëm, i padrejtuar, kaotik dhe me sjellje të paparashikueshme. Këtu, kryesisht, analiza e Bergsonit të përvojës sonë të vetëdijshme dëfton joadekuatësinë e vet. Ai e soditë përvojën e vetëdijshme si kalueshmëri që lëviz me tanishmërinë dhe vepron në të. Ai nuk kujdeset për faktin që uniteti i vetëdijës ka po ashtu aspekt progresiv. Jeta është vetëm një varg aktesh vrojtimi, kurse akti i vrojtimit është i pashpjegueshëm, nëse nuk ka të bëjë me cakun, të vetëdijshëm apo të pavetëdijshëm. Edhe vetë akte tona të percepcionit janë të përcaktuara për interesat dhe për synimet tona të drejtpërdrejta. Poeti persian Ur-fij bukur thotë për këtë aspekt të percepcionit njerëzor:

“Nëse zemra juaj nuk është mashtruar pas fatamorganës, mos u krenoni me mprehtësinë e inteligjencës suaj, sepse fakti që jeni çliruar nga ky mashtrim optik, qëndron në atë që nuk keni qenë së tepërmi të etshëm”.

Poeti dëshiron të thotë se rëra shkretinore ju duket si liqe, nëse jeni tepër të etshëm. Nuk jeni mashtruar për

shkak se nuk keni pasur dëshirë intensive për ujë. Keni vërejtur se sendi është i atillë çfarë është, sepse nuk jeni përpjekur që ta pranoni të atillë çfarë s'është. Kështu caqet dhe qëllimet, qoftë ekzistojnë si tendenca të vetëdijshme ose të ndërdojshme, formësojnë bazën dhe shtyllën e përvojës sonë të vetëdijshme. Edhe nocioni i caktimit mund të kuptohet vetëm duke e marrë parasysh ardhmërinë. E kaluara, pa dyshim, mbetet dhe vepron në tanishmëri, por ky veprim i të kaluarës në tanishmëri nuk është tërësia e vetëdijes. Elementi i caktimit zbulon një lloj të vizionit të ardhmërisë. Caqet nuk ndikojnë vetëm në gjendjet e tanishme, ato zbulojnë edhe drejtimin e tij të ardhshëm. Në realitet, ato përbëjnë impulsin progresiv të jetës sonë dhe kështu parandiejnë dhe ndikojnë në gjendjet që ende nuk kanë ndodhur. Të jesh i caktuar për një cak, kjo do të thotë të jesh i caktuar për atë që duhet të bëhet. Në këtë mënyrë edhe e kaluara edhe e ardhmja veprojnë në gjendjen e tanishme të vetëdijes, kurse ardhmëria nuk është plotësisht e papërcaktuar, siç e tregon këtë analiza e Bergsonit të përvojës sonë të vetëdijshme. Gjendja e vetëdijes së përqëndruar tërheq me vete edhe memorien edhe imagjinatën të intervenojnë në të njëjtën kohë si faktorë aktiv. Analogjikisht përvojës sonë të vetëdijshme, Realiteti, pra, nuk është impuls i verbër jetësor që nuk e ndriçon plotësisht idenë. Natyra e tij në tërësi është teleologjike.

Bergsoni, ndërkaq, mohon karakterin teleologjik të Realitetit, duke përfunduar që teleologjia e bën kohën ireale. Sipas mendimit të tij “dyert e ardhmërisë në tërësi duhet t'i mbesin të hapura Realitetit”. Përndryshe, ato nuk do të ishin të lira dhe krijuese. Pa dyshim, nëse teleologjia domethënë zbatimin e një plani duke e marrë parasysh caktimin e paracaktuar, ajo e bën, vërtet, kohën ireale. Ajo e redukton gjithësinë në reproduksionin e

thjeshtë kohor të skemës ose strukturës amshuese proekzistuese, në të cilat ndodhitë individuale tashmë kanë gjetur vendin e vet, duke pritur, të themi ashtu, secili rendin e vet që të hyjë në ecjen kohore të historisë. Tërë kjo tashmë është dhënë diku në amshueshmëri, renditja kohore e ndodhive nuk është asgjë tjetër, por imitim i rëndomtë i modelit amshues. Konceptioni i tillë mezi dallon nga mekanizmi, të cilin tashmë e kemi refuzuar. Në fakt, ky është një lloj i materializmit të maskuar në të cilin fati zë vendin e determinizmit rigoroz, duke mos lejuar kurrfarë hapësire për lirinë njerëzore ose madje hyjnore. Bota, e kundruar si proces i cili i adaptohet një caku të caktuar që më parë, nuk është botë e lëvizësve të lirë, moralisht përgjegjës, kjo është vetëm skenë ku kukullat vendosen në lëvizje pas perdes. Ekziston, ndërkaq, edhe kuptimi tjetër i teleologjisë. Sipas përvojës sonë të vetëdijshme, kemi parë se të jetohet domethënë të trajtohen dhe ndërrohen caqet dhe qëllimet dhe të udhëhiqet sipas tyre. Jeta shpirtërore është teleologjike në atë kuptim që, deri sa nuk ka cak të larguar nga i cili synojmë, ekziston krijimi progresiv i caqeve të reja, qëllimeve dhe kriterëve ideale të vlerave në masën e njëjtë në të cilën procesi i jetës rritet dhe zgjerohet. Me mbarimin bëhemi duke pushuar të jemi atë që jemi. Jeta është kalim nëpër një vargu vdekjesh. Por ekziston një sistem në kontinuitetin e këtij kalimi. Fazat e tij të ndryshme, përkundër, ndryshimeve dukshëm të vrullshme në vlerësimet tona të sendeve, organikisht janë të lidhura ndërmjet veti. Historia e jetës së individit është, në tërësi, unitet e jo thjesht një varg i ndodhive reciprokisht dobët të adaptuara. Prosesi botëror, ose lëvizja e gjithësisë në kohë, sigurisht është privuar nga caku - nëse me cakun nënkuptojmë cakun qysh më parë të njohur, të largët dhe të caktuar drejt të cilit ecën tërë vasiona. T'i

jepet procesit botëror caku në këtë kuptim, d.m.th. ta privosh nga origjinaliteti i tij dhe nga karakteri i tij kreativ. Caqet e tij janë rezultat i një evolucioni, këto janë caqet që do të vijnë, e jo që domosdo paraprakisht janë përgatitur. Procesi kohor nuk mund të kuptohet si vijë tashmë e tërhequr. Kjo është vijë në tërheqje - shpënje në veprën e mundësive të dhëna. Ai drejtohet drejt caktimit vetëm në atë kuptim që është e karakterit selektiv dhe shpie drejt një lloji të përmbushjes në tanishmëri duke e ruajtur dhe duke e kompletuar të kaluarën. Në sytë e mi asgjë nuk është aq larg nga koncepti kur'anor si ideja se gjithësia është sendërtimi i planit paraprakisht të krijuar në kohë. Siç e kam dëftuar këtë tashmë, gjithësia, sipas Kur'anit, është e predispozuar që të rritet. Kjo është gjithësia që rritet, e jo prodhimi tashmë i mbaruar nga i cili është ngritur dora e Krijuesit qysh nga kohërat e lashta, dhe tash gjendet i shpërndarë në hapësirë si masë e materies inerte në të cilën koha nuk ndikon dhe e cila, prandaj, nuk është asgjë.

Tash, shpresoj se, kemi mundësi ta kuptojmë domethënien e ajetit:

“Ai është që bëri natën dhe ditën zëvendësuese të njëra-tjetrës dhe për atë që dëshiron të mendojë apo të falënderojë, argument”. (25, 62).

Interpretimi kritik i njëpasnjshmërisë kohore, si është zbuluar në vetë ne, na ka sjellur deri te të kuptuarit e Realitetit Përfundimtar si permanencë e pastër në të cilën domethënia, jeta dhe caku gërshetohen që ta formojnë tërësinë organike. Ne mund ta kuptojmë këtë tërësi vetëm si unitet të qenies vetjake - unit gjithëpërfshirës dhe konkret - burimi skajor i çdo jete dhe mendimi individual. Konsideroj se lajthitja e Bergsonit përbëhet në atë që ai e miraton kohën e pastër si diçka që ka qenë para unit, i vetmi me të cilin mund të konfirmo-

het përmanenca e pastër. As hapësira e pastër, as koha e pastër nuk mund të përmbajnë shumësi objektësh dhe ndodhish. Ky është akt i vetëdijshëm i unit të përherëshëm, i cili mundet vetëm ta përfshijë shumëfishësinë e vazhdimësisë - të copëtuar në pafundësinë e çasteve - dhe ta transformojë në plotësinë organike të sintezës. Të ekzistosh në vazhdimësinë e pastër, d.m.th. të jesh unë, kurse të jesh unë, d.m.th. të mund të thuash Unë jam. Në të vërtetë ekziston vetëm ajo që mund të thotë, Unë jam. Shkalla e intuitës Unë jam përcakton vendin e një sendi në shkallë të të qenurit. Ne po ashtu themi, Unë jam. Por, Unë jam i ynë varet dhe rrjedh nga dallimi ndërmjet unë dhe jo-unë. Uni Përfundimtar, sipas fjalëve kur'anore, nuk varet nga askush, (3, 97). Për Të jo-unë nuk paraqitet si një tjetër konfrontuese, përndryshe do të duhej të ishte, si uni i jonë i kufizuar, në lidhjen hapësinore në tjetrin e kundërt. Atë që e quajmë Natyrë ose jo-unë është vetëm çast kalimtar në jetën e Zotit. Unë jam e Tij është e mëvetshme, zanafillore dhe absolute. Për Unin e atillë e kemi të pamundur ta formojmë konceptonin përkatës. Si e thotë këtë edhe Kur'anit: "Asgjë s'është sikur Ai", ndërkaq "Ai dëgjon dhe sheh". Por, unë është e paperceptueshme pa shenjë, d.m.th. pa mënyrën uniforme të sjelljes. Natyra, siç e kemi thënë këtë, nuk është masë e materialitetit të pastër që do ta zinte hapësirën boshe. Kjo është strukturë e ndodhive, mënyra sistematike e sjelljes, dhe si e tillë në tërësi të konstituuar për Unin përfundimtar. Natyra është për Unin Hyjnor jo çka karakteri është për unin njerëzor. Sipas fjalëve figurative të Kur'anit, ky është rendi i Zotit. Nga pikëpamja njerëzore, ky është interpretimi të cilin ne, në situatën tonë aktuale, e krijojmë në aktivitetin kreativ të Unit Absolut. Në momentin e dhënë të lëvizjes së vet para, ajo është kufizuar, por, pasi unë, në të

cilën ajo është organike, kreative, ajo është e aftë të rritet dhe, në pajtim me këtë, është pa kufij, në atë kuptim që kurrfarë kufizimi në zgjerimin e saj nuk është definitive. Kjo mungesë e kufijve është potenciale e jo aktuale. Natyra duhet të jetë, pra, e soditur si organizëm i gjallë, vazhdimisht në rritje, rritja e të cilit nuk ka kufij definitiv jashtësor. Kufiri i saj i vetëm është e brendshmja, d.m.th. Uni imanent i cili çdo gjë e lëviz dhe e mbështet. Sikur që edhe Kur'ani thotë: “Dhe vërtetë Krijuesit tënd sërish do t'i kthehet”. (53, 42). Pra, pikëpamjen që e miratuar i jep fizikës domethënie të re shpirtërore. Njohja e natyrës është njohja e sjelljes së Zotit. Kur e kundrojmë Natyrën, kërkojmë praktikisht njëllëj unifikimi me Unin Absolut, e kjo është vetëm forma tjetër e adhurimit.

Shqyrtimi i theksuar lart e konsideron kohën si element qenësor të Realitetit përfundimtar. Na mbetet, atëherë, ta hulumtojmë dëshminë e Mek Tagartit (Mc Taggart) e cila ka të bëjë me jorealitetin e kohës. Koha, sipas mendimit të tij, është joreale sepse çdo ndodhi është e kaluar, e tanishme dhe e ardhshme. Vdekja e mbretëreshës Ana, për shembull, për ne është e kaluar, për bashkëkohësit e saj që e tanishme, kurse për Viliemin III (William III) është ardhmëri. Kështu, ndodhia që e cakton vdekjen e Anës është gërshetim i karakteristikave ndërmjet vetes jo të pajtueshme. Është e qartë që ky argument zë fill në postulatit se natyra e kohës është përfundimtare. Nëse e shikojmë të kaluarën, të tanishmen dhe të ardhmen si domosdoshmëri në kohë, e mendojmë atëherë kohën si linjë të drejtë një pjesë të së cilës e kemi kaluar dhe e kemi lënë pas vetes, kurse tjetrën, pjesa ende e pakaluar e hapësirës është para nesh. Me kujdes duhet soditur koha, jo si çast i gjallë kreativ, por si absolutisht statike, e cila përfshin shumësin e sistemuar

të ndodhive kozmike plotësisht të formësuara, shkallërisht të zbuluara, si fotografitë e filmit soditësit të jash-tëm. Ne vërtet mund të themi, se vdekja e mbretëreshës Ana për Viliemin III ka qenë ardhmëri, nëse e shikojmë këtë ndodhi si tashmë plotësisht të formësuar dhe e cila gjendet në ardhmëri, duke pritur përmbushjen e saj. Por ndodhia e ardhshme, siç e vëren këtë pikërisht Brodi (Broad), nuk mund të shënohet si ndodhi. Para vdekjes së Anës, ndodhia në lidhje me vdekjen e saj fare nuk ka ekzistuar. Gjatë jetës së Anës, ndodhia për vdekjen e saj ka ekzistuar vetëm si mundësi e porealizuar në natyrën e Realitetit, e cila e përfshin si ndodhi vetëm atëherë, kur gjatë kohës së ekzistimit të saj është arritur pika ku kjo pikë me të vërtetë ka ndodhur. Përgjigjja në argumentin e doktor Mek Tagartit është që ardhmëria ekziston vetëm si mundësi e hapur, e jo si realitet. Nuk mund të thuhet as se ndodhia i bashkon karakteristikat e pabashkuara, kur përshkruhet në të njëjtën kohë si e kaluar dhe e tanishme. Kur të ndodh një ndodhi, ajo hyn në raport të pandryshueshëm me të gjitha ndodhitë që kanë ndodhur para tij. Këto raporte kurrsesi nuk janë caktuar me raportet X me ndodhitë tjera që vijnë pas X për shkak të ndodhjes së mëtejshme të Realitetit. Kurrfarë pohimi, i vërtetë apo i rrejshëm, për këto raporte, kurrë nuk do të bëhet i rrejshëm ose i vërtetë. Së këndejmi, nuk ka kurrfarë vështirësie logjike ta soditë ndodhinë në kohën e njëjtë edhe si e kaluar edhe si e ardhshme. Duhet pranuar megjithatë, se pyetja nuk është e lehtë dhe se kërkon që ende themelësisht të studiohet. Nuk është lehtë të zgjidhet sekret i kohës. Vërejtja e urtë e Augustinit është e vërtetë sot sikur edhe posa është shqiptuar: “Ç’është, pra, koha? Nëse nuk më pyet askush, e di, por

nëse do të dëshiroja në pyetje të dikujt këtë t'ia sqarojë, nuk di.”²⁸ Unë, personalisht, anoj kah mendimi se koha është element qenësor i Realitetit. Por koha reale nuk është koha fizike për të cilat qenësore është dallimi i të kaluarës, të tanishmes dhe të ardhmes, kjo është permanencë e pastër, d.m.th. ndryshimi pa vazhdimësi, të cilat argumenti i Mek Tagartit nuk i prek. Koha fizike është përmanencë e pastër e copëtuar me ide - lloj i veprimit me anë të së cilës Realiteti ofron në masën kuantitative aktivitetin e vet të vazhdueshëm kreativ. Në këtë kuptim edhe Kur’ani thotë: “Dhe vetëm prej Tij varet ndërrimi i natës dhe ditës”. (23, 80).

Por, ju, pa dyshim, do të ma shtroni pyetjen vijuese: “A mund të flitet për ndërrimin e Unit përfundimtar?” Si qenie njerëzore, ne jemi në lidhje funksionale me procesin e mëvetshëm, universal. Kushtet për jetën tonë kryesisht janë jashtësorë. Lloji i vetëm i jetës të cilën e njohëm është dëshira, kërkesa, suksesi ose mospuksesi - ndryshimi i përhershëm i një shtate në tjetrën. Sipas mendimit tonë, jeta është ndryshim, kurse ndryshimi në esencë është jopërkryeshmëri. Në po atë kohë, pasi përvoja jonë e vetëdijshme është pika e vetme nisëse të çdo njohjeje, nuk mund t’i shmangemi kufizimit të cilin e përbën fakti që gjërat të interpretohen në dritën e përvojës sonë vetjake të brendshme. Koncepti autropomorfist veçan është i pashmangshëm, nëse dëshirojmë ta kuptojmë jetën, sepse jeta mund të kuptohet vetëm nga brenda. Sikur edhe poeti Nasir Ali nga Sirhindi e imagjinoi se si idoli i flet Brahmanit: “Më ke bërë sipas fotografisë sate vetjake! Pos të gjithave, ç’ke parë tjetër pos vetën tënde?” Nga droja që të mos kuptohet Jeta e Zotit sipas fotografisë së jetës njerëzore, teologu islam

²⁸ Aurelije Augustin, *Ispovijesti, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, 1973, fq. 263. (Sipas përkthimit kroat).

spanjoll Ibn Hazmi ka ngurruar ta flasë jetën e Zotit, dhe me mendjemprehtësi ka propozuar që Zoti të përshkruhet si i gjallë, jo për atë sepse Ai është i gjallë në kuptim të përvojës sonë jetësore, por vetëm për atë që kështu është përshkruar në Kur'an. Duke u kufizuar në anën e jashtme të përvojës sonë të vetëdijshme dhe duke i injoruar fazat e saj më të thella, Ibn Hazmi ka dashur ta sodisë jetën si ndryshim në kohë, si vazhdimësi e raporteve ndaj rrethinës së huaj. Ndryshimi në kohë është qartë shenjë e jopërsosmërisë, dhe nëse ne kufizohemi ta hulumtojmë vetëm këtë ndryshim, vështirësia e harmonizimit të përsosmërisë Hyjnore me jetën Hyjnore bëhet e pakalueshme. Ibn Hazmi është dashur të kuptojë se përsosmëria e Zotit mund të mbahet vetëm në llogari të jetës së Tij. Ekziston, megjithatë, dalja nga kjo vështirësi. Uni Absolut, siç e kemi parë këtë, është tërësia e Realitetit. Ajo nuk është e përcaktuar ashtu, që ta ketë pamjen e universumit të panjohur, prandaj, fazat e jetës së Tij plotësisht janë të përcaktuara nga brenda. Ndryshimi, në kuptim të lëvizjes prej të papërsosurës drejt gjendjes relativisht të përsosur, ose përkundrazi, është, qartë e paaplikueshme në jetën e Tij. Por ndryshimi, në këtë kuptim, nuk është forma e vetme e mundur e jetës. Hulumtimi më i thellë i përvojës sonë të vetëdijshme na dëfton që, përveç iluzoritit të vazhdimësisë kohore, ekziston vazhdimësia e vërtetë. Uni përfundimtar ekziston në permanencën e pastër, atje ku ndryshimi pushon të jetë vazhdimësi e raporteve të ndryshueshme dhe zbulon karakterin e vet të mirëfilltë të krijimit të pandërprerë, “ku nuk do të na prek ndonjë mundim fizik dhe ku nuk na prek ndonjë molisje”²⁹, “as kotja as gjumi”.³⁰ Të kuptohet Uni përfundimtar si i privuar nga

²⁹ Aludohet në ajetin 35 të sures Fatir

³⁰ II, 255.

ndryshimi, në këtë kuptim të ndryshimit, d.m.th: Ta kuptosh si joaktivitet të plotë, neutralitet të paarsyeshëm dhe të palëvizshëm, absolutisht asgjë. Për Unë Krijuesin, ndryshimi nuk do me thënë jopërsosmëri. Përsosmëria e Unë Krijuesit nuk ekziston në palëvizshmërinë të kuptuar në mënyrë mekaniciste, si Aristoteli që ka mundur ta lajthojë Ibn Hazmin të mendojë ashtu. Kjo përsosmëri është përmbajtur në gjërësinë e pamatshme të aktivitetit të Tij krijues dhe fushën e pakufizueshme të vizionit të Tij krijues. “Ende jo” e njeriut domethënë kërkim, mund të ketë kuptimin edhe mospësuks, “Ende jo” e Zotit domethënë realizimin e domosdoshëm të mundësive të pafund krijuese të qenies së Tij, e cila e ruan tërësinë e vet gjatë tërë kohës së procesit.

Në përsëritjen e pafund.

Gjithnjë rrjedh e Njëjta.

Numri i pamatur i qemerëve që ngrihen dhe prekin
Bartin material madhështor.

Nga të gjitha gjërat buron dashuria e jetës.

Nga buci i vogël i dheut sikur edhe yjtë më të mëdhenj.

Tërë lufta, tërë përpjekja

Janë vetëm qetësia amshuese e Zotit.

(Gëte)

Prandaj, kritika e vëllimshme filozofike e të gjitha fakteve të përvojës, në aspekt të efikasitetit, sikur edhe nga pikëpamja e njohjes, na shpie deri te përfundimi se Realiteti Përfundimtar është jeta krijuese racionalisht e dirigjuar. Të interpretohet kjo jetë si ego, kjo nuk d.m.th. të formësohet Zoti sipas fotografisë së njeriut. Kjo domethënë vetëm të pronohet fakti i thjeshtë i përvojës, se jeta nuk është fluid i paformë, por parim i unitetit organizues, aktivitet i sintezës, i cili mban dhe i orienton synimet e shpërndara të organizmit të gjallë duke e marrë parasysh mbarimin konstruktiv. Mekanizmi i mendimeve, i cili esencialisht është i

karakterit simbolik, e fsheh natyrën e vërtetë të jetës dhe vetëm mund ta prezantojë si një lloj të rrymës universale, e cila kalon nëpër çdo send. Rezultati i konceptcionit intelektual të jetës është, në pajtim me këtë, medoemos panteistik. Por, ne kemi vrojtim direkt të aspektit të vetëdijshëm të jetës, që rrjedh nga brendia jonë. Intuita na zbulon se jeta është ego centralizues. Kjo njohje, sado e papërsosur, pasi na jep vetëm pikën nisëse, përbën zbulim direkt të natyrës përfundimtare të Realitetit. Kështu, faktet e përvojës e arsyetojnë dedukcionin se natyra përfundimtare e Realitetit është shpirtërore dhe se duhet të kuptohet si ego. Por aspirata e fesë ngrihet mbi synimin e filozofisë. Filozofia është vizioni intelektual i sendeve dhe si e tillë nuk brengoset të shkojë jashtë konceptit i cili mund ta redukojë gjithë diversitetin e pasur të përvojës në një sistem. Ajo e shikon Realitetin, të themi ashtu, nga larg. Feja synon për kontakt të ngjeshur me Realitetin. E para është teoria, e dyta është përvoja e gjallë, asociacioni, brendësia. Që të sendërtohet kjo lidhje e dendur, mendimi duhet të ngrihet mbi veten e vet dhe ta gjejë përmbushjen në sjelljen shpirtërore, të cilën feja e quan namaz - një nga fjalët e fundit të cilën e ka shqiptuar Pejgamberi i Islamit.

Kapitulli III

Koncepcioni i Zotit dhe domethënia e namazit

Kemi parë se mendimi që mbështetet në përvojën fetare krejtësisht e kënaq testin intelektual. Sferat më të rëndësishme të përvojës, të hulumtuara nga aspekti i sintezës, zbulojnë, si themel kryesor të çdo përvoje, vullnetin kreativ të orientuar racionalisht, të cilin me të drejtë e kemi përshkruar si ego. Që ta theksojë individualitetin e Unit Përfundimtar, Kur'ani e emërton me All-llah, kurse, përveç kësaj, e përkufizon Atë si vijon:

“Thuaj: “Ai është All-llahu - një!

Allahu është strehim për çdokend!

Nuk ka lindur, as është i lindur,

dhe askush nuk është i barabartë!” (112, 1-4).

Por është rëndë të kuptohet ç'do të thotë saktë individuali. Individualiteti, sikur na e tregoi këtë Bergsoni në veprën e vet “Evolucioni krijues” (Creative Evolution), është çështje e shkallëzimit (meratib), dhe madje nuk është realizuar plotësisht as në rastin e tërësisë sa për sy të mbyllur të qenies njerëzore. “Posaçërisht në rast të individualitetit, mund të thuhet se”, - thotë Bergsoni, “nëse tendenca për të individualizuarit është e pranishme çdokund në botën organike, ajo çdokund është e kufizuar me tendencën për shumëzim. Që individualiteti të jetë i përkryer, duhet që asnjë pjesë e veçuar e organizmit nuk mund të jetë jo e veçantë. Por, të shumë-

zuarit do të ishte atëherë i pamundur. Ç'është, në të vërtetë, ajo nëse jo të formuarit e sërishëm të organizmit të ri me pjesën e ndarë të të vjetrës? Individualiteti, pra, e fsheh armikun e vet në shtëpinë e tij.”³¹ Në dritën e këtij fragmenti, është e qartë se individi i përkryer, i mbyllur si ego, unik, nuk mund të kuptohet sikur ai që e mbron armikun e vet në shtëpinë e tij vetjake. Ajo duhet të jetë e kuptuar si superiore tendencës antagoniste të reproduktionit. Kjo karakteristikë e egos së përkryer është një nga elementet themelore të konceptionit kur'anor të Zotit. Edhe Kur'ani e përmend këtë shpesh, jo aq me qëllim ta atakojë konceptionin e tanishëm të shtrirë kristian, sa ta theksojë qëndrimin e tij vetjak mbi individin e përkryer.

Mirëpo, mund të thuhet se historia e mendimit fetar tregon forma të ndryshme që t'i shmanget konceptionit individualistik të Realitetit Përfundimtar, që është kuptuar si një element kozmik, jo i qartë, i madh dhe depërtues si drita. Mendimin e këtillë e shprehu Farneli (Farnell) në ligjëratat e tij në Gifford mbi atributet e Zotit. Pajtohem që historia e feve t'i zbulojë mënyrat e mendimit që synojnë kah panteizmi (wahdet'ul-wuxhud), por mendoj se atje ku ka të bëjë mbi të identifikuarit kur'anor të Zotit me dritën, mendimi i Farnelit është i gabueshëm. Teksti i plotë i ajetit, që ai vetëm një pjesë të tij e citon, është:

“All-llahu është burim i dritës së qiejve dhe Tokës! Shembulli i dritës së Tij është thellësia në mur në të cilën është feneri, feneri është në kandil, kurse kandili është sikur ylli i ndritshëm...”. (24: 25).

Padyshim, pjesa e parë e ajetit jep përshtypje të ikjes nga konceptioni individualistik i Zotit. Por, megjithatë,

³¹ Anri Bergson, *Creative Evolution* (Evolucioni krijues), përkthimi serb, Kosmos, Beograd, 1932, fq. 38-39.

nëse e ndjekim domethënien figurative të fjalës dritë në tekstin e mëtejme të ajetit, ajo jep pikërisht përshtypje të kundërt. Të shtruarit e domethënies figurative do të thotë më me dëshirë të përjashtohet sugjestionit i elementit amorf kozmik duke e përqendruar dritën në flakën, e cila më tej është individualizuar me të mbyllurit e saj në gotë të krahasuar me yllin mirë të përkufizuar. Sa më përket mua, konsideroj se të përshkruarit e Zotit si dritë në librat e shpallura të judaizmit, të krishterizmit dhe të islamit, tash duhet pa tjetër të interpretohet ndryshe. Fizika e sotme na mëson se shpejtësia e dritës nuk mund të tejkalohet dhe se është e njëjtë për të gjithë vëzhguesit, çfarëdo qoftë sistemi i tyre vetjak i lëvizjes. Në këtë mënyrë, në botën e ndryshimit, drita është ajo çka më së shumti i afrohet absolutit. Domethënia figurative e dritës, aplikuar në Zotin, duhet, pra, të jetë, duke e marrë parasysh diturinë bashkëkohore, e kundruar sikur ajo që tregon në natyrën absolute të Zotit e jo në gjithëpranishmërinë e Tij, e cila lehtë mund të jetë shkas për të komentuarit panteist.

Mirëpo, në lidhje me këtë, shtrohet një pyetje. A nuk e përfshin individualiteti përfundimësinë? Nëse Zoti është ego, dhe si i tillë individual, kur mund Ta kuptojmë për jo-përfundimtar? Përgjigja në këtë pyetje është se Zoti nuk mund të kuptohet si jopërfundimtar në kuptim të jopërfundimësisë hapësinore. Në aspekt të vlerave shpirtërore, pamaturia e thjeshtë nuk merret në konsideratë. Përveç kësaj, tashmë kemi parë se jopërfundimësitë kohore dhe hapësinore nuk janë absolute. Shkenca bashkëkohore e shikon Natyrën, jo si diçka statike, e vendosur në zbraztësinë e pafund, por si strukturë të ndodhive reciprokisht të lidhura, kurse nga këto raporte reciproke rrjedhin konceptet e hapësirës dhe të kohës. Kjo, me fjalë tjera, do të thotë se hapësira dhe

koha janë interpretime, me anë të mendimit, të aktivitetit kreativ të Egos Përfundimtare. Hapësira dhe koha janë mundësi të Egos, të cilat vetëm pjesërisht janë sendërtuar në formën e hapësirës dhe kohës sonë matematikore. Nëpërmjet Tij dhe jashtë aktivitetit të Tij kreativ, nuk ka as kohë, as hapësirë që ta izolojnë në raport me egot tjera. Egoja përfundimtare, pra, nuk është as jopërfundimtare në aspekt të jopërfundimtaritetit hapësinor, as përfundimtare në aspekt të egos njerëzore të kufizuar me hapësirë që e izolon trupin e tij. Jopërfundimësia e Egos Përfundimtare përbëhet në mundësitë jopërfundimtare të brendshme të aktivitetit të Tij Kreativ, gjithësia e së cilës është ajo çfarë është e njohur, vetëm shprehje e pjesërishtme. Me një fjalë, pafundimësia e Zotit është intensive, jo ekstensive, Ajo përmban një varg jopërfundimtar, por nuk është vetë ai varg.

Elementet tjera me rëndësi në konceptimin kur'anor të Zotit, nga pikëpamja e pastër intelektuale, janë Fuqia Kreative (el-halk), Dituria (el-ilm), Gjithmundësia (el-kudretu) dhe Amshueshmëria (el-kidem). Do t'i hulumtoj me radhë.

Arsyeja e kufizuar, d.m.th. njerëzore (el-ukul'ul-mutenahijetu ej el-besherijetu), e shikon Natyrën si tjetër konfrontuese që ekziston vetvetiu (per se), të cilat, arsyeja i njeh, por nuk i prodhon. Në jemi në gjendje të shikojmë aktin e krijimit, si ndodhi e kaluara specifike, kurse gjithësia na duket si objekt i prodhuar që nuk ka lidhje organike me jetën e Krijuesit të vet, kundrejt së cilës Krijuesi është vetëm vëzhgues i thjeshtë. Të gjitha diskutimet teologjike kontraverze mbi idenë e të krijuarit rrjedhin nga ky shikim i ngushtë i arsyes së kufizuar. E kundruar kështu, gjithësia është rastësi e thjeshtë në jetën e Zotit dhe ka mundur që të mos jetë e krijuar. Pyetja e vërtetë në të cilën jemi të thirrur të përgjigjemi

është: A i konfrontohet gjithësia Zotit si tjetri i Tij, deri sa hapësira intervenon ndërmjet Zotit dhe saj? Përgjigjja është, se nga pikëpamja e Zotit, nuk ka krijim në kuptim të ndodhisë specifike që ka një para (kable) dhe një pas (ba'de). Gjithësia nuk mund të shikohet si njëmendësi e pavarur që i kundërvihet Atij. Ky mendim do ta shpiente Zotin dhe botën në dy entitete të ndara, të cilët konfrontohen në vendtakimin e zbrazët të hapësirës së pakufizuar. Më herët thamë se hapësira, koha dhe materia janë interpretime, të cilat mendimi i nxjerr me rastin e energjisë së lirë kreative të Zotit. Ato nuk janë njëmendësi të pavarura që ekzistojnë vetvetiu, por vetëm mënyra intelektuale të të perceptuarit të jetës së Zotit. Ndër nxënësit e dijetarit të mirënjohur fetar Ba Jezidit nga Bistami doli pyetja e krijimit. Një nga nxënësit ka shprehur mendim mjaft të hapur të arsyes së shëndoshë duke thënë: “Ka qenë koha kur Zoti ka ekzistuar dhe kur asgjë tjetër përveç tij nuk ka ekzistuar”. Përgjigjja e dijetarit të përmendur ka qenë gjithashtu me vend: “Pikërisht tash është e njëjtë”, tha ai, “siç ka qenë edhe atëherë”. Bota materiale, pra, nuk është element i amshueshmërisë së njëjtë, në të cilën Ai ka vepruar, të themi ashtu, nga largësia. Kjo është, në natyrën e saj të vërtetë, akt i pandërprerë, i cili mendimin e ndan në sende të shumta reciprokisht përjashtuese. Profesori Edington (Eddington) i ka kontribuar sqarimit të kësaj pike të rëndësishme, dhe jam i lirë të citoj nga libri i tij Hapësira, koha dhe gravitacioni (Space, Time and Gravitation) vijuesen:

“Ne kemi botën të përbërë nga fenomenet pikloshe me pozicionet e tyre parësore intervale. Ndër këto, numri i pakufizuar i raporteve të kualiteteve më të komplikuar mund të ndërtohen matematikisht, duke i përshkruar aspektet e ndryshme të pozitës së botës. Këto ekzistojnë në natyrë në kuptimin e njëjtë siç ekziston

numri i pakufizuar i rrugëve në djerrinë. Por ky ekzistim është, pothuaj, latent deri atëherë sa dikush nuk i jep domethënie rrugës duke e ndjekur, në të njëjtën mënyrë, ekzistimi i cilitdo nga këto kualitetet e botës merr domethënie më të lartë nga të tjerat vetëm nëse arsyeja e ndan që ta njohë. Arsyeja e pastron materien, duke llogaritur nga përzierja e parëndësishme e kualitetit, sikur prizma i filtron ngjyrat e ylberit duke filluar nga vibracionet kaotike të dritës së bardhë. Arsyeja e madhëron atë që është e përhershme, kurse e injoron atë që është kalimtare dhe me të studijuarit matematikor të raporteve, duket se mënyra e vetme, me të cilën arsyeja mund ta përmbushë synimin e saj, mbështetet në të zgjedhurit e kualitetit të veçantë si substancë të përhershme të botës së perceptivoneve, duke e programuar kohën dhe hapësirën perceptuale që ajo atje të jetë e përhershme, dhe se, siç thotë Hopson, si pasojë e domosdoshme e zgjedhjes së imponuar, duhet të konsiderohen ligjet e gravitacionit, mekanikës dhe gjeometrisë. A mos kemi dal tepër nga radha, nëse themi se arsyeja, duke hulumtuar për të ekzistuarit, e zbuloi botën e Fizikës?”

Fjalialia e fundit e këtij pasusi është njëra nga gjërat më të thella në librin e profesorit Edington. Fizicienti ka ende të zbulojë me metodat e tij vetjake, se pamja kalimtare e botës se amshueshme të Fizikës - botës të cilën e ka krijuar arsyeja në të hulumtuarit e tij për permanencën - ka rrënjët e saj në diç më konstante, e cila është e kuptueshme vetëm sikur uni, i cili ekskluzivisht i bashkon këto cilësi të kundërta, ndryshimin dhe përhershmerinë, dhe e cila mundet, pra, të jetë e kundruar në të njëjtën kohë edhe si e përhershme edhe si e ndryshuar.

Ekziston një pyetje, ndërkaq, në të cilën duhet të përgjigjemi para se ta vazhdojmë ekspozenë tonë. Në cilën mënyrë vepron aktiviteti kreativ i Zotit në procesin

e krijimit? Shkolla më ortodokse dhe më popullarizuese e teologjisë islame, dua të them shkolla esh'arite, konsideron se metoda kreative e energjisë së Zotit është atomike, ata, duket se, e mbështesin doktrinën e tyre në ajetin vijues:

“Dhe nuk ekziston asgjë që nuk jemi të aftë të krijojmë, e nga ajo Ne japim vetëm aq sa është e nevojshme”. (15: 21).

Prejardhja dhe zhvillimi i atomizmit në islam - shenja e parë e rëndësishme e revoltës intelektuale kundër idesë aristoteliste mbi pandryshueshmërinë e botës - përbën një nga kaptinat më interesante në historinë e mendimit islam. Botëkuptimet e shkollës së Basrës së pari i ka formuluar Ebu Hashimi (vd. 933), kurse të shkollës së Bagdadit mendimtari dhe teologu i guximshëm dhe i kujdesshëm Ebu Bekr Bakil-laniu (vd. 1012). Më vonë, me fillimin e shekullit të trembëdhjetë, gjejmë përshkrimin e plotë sisematik në librin me titull Udhërrëfyes të hamendurve nga Musa ibn Me'mun (Mojsie ben Majmonides), teologut judaist, i cili qe shkolluar në universitetet islame në Spanjë. Përkthimin francez të këtij libri e ka bërë Munki në vitin 1866, kurse kohë më parë profesori Macdonald, në Amerikë, botoi një recension të shkëlqyer të përmbajtjes së tij në revistën Isis, prej kah doktor Zvimeri (Zwerner) sërish e botoi në revistën Bota Muslimane (The Muslim World) në janar të vitit 1928. Profesori Macdonald, ndërkaq, nuk është orvatur t'i zbulojë fuqitë psikologjike të cilat e kanë përcaktuar zhvillimin e kelamit atomistik në islam. Ai lejon se nuk ka asgjë të ngjashme me atomizmin islam në atomizmin grek, por, pasi nuk është i privuar të besojë në mendimin origjinal të mendimtarëve islamë, dhe pasi gjen ngjashmërinë sipëraqësore ndërmjet teorisë islame dhe mendimeve të njëfarë sektit budist, ka nxituar në

përfundimin se prejardhja e teorisë rrjedh nga ndikimet budiste në mendimin islam. Për fat të keq, studimi më i thellë i burimeve të kësaj teorie, spekulativisht të pastër, nuk është i mundur të jepet në këtë ligjëratë. Kam për qëllim të jap vetëm disa karakteristika më të shprehura të saj, duke treguar në të njëjtën kohë në cilat themele do të duhej, sipas mendimit tim, të vazhdohet vepra e rikonstruimit në dritën e Fizikës bashkëkohore.

Sipas mendimit të mendimtarëve të shkollës esh'arite, bota përbëhet nga ajo që ata e quajnë xhevahir - pjesëzat pamasë të vogla ose atomet, të cilat më nuk mund të ndahen, pasi aktiviteti kreativ i Zotit është i pandërprerë, numri i atomeve nuk mund të jetë i kufizuar. Atomet e reja krijohen në çdo çast dhe kështu gjithësia zhvillohet vazhdimisht. Edhe Kur'ani e thotë këtë:

“Asaj që e krijon Ai i shton ç'të dojë”. (35, 1).

Esenca e atomit është e mëvetshme nga të ekzistuarit e saj. Kjo d.m.th. se ky të ekzistuar është kualitet i imponuar atomit prej Zotit. Para se ta pranojë këtë kualitet, atomi, të themi ashtu, fshehtas bazohet në energjinë kreative të Zotit dhe të ekzistuarit e saj nuk do të thotë asgjë më tepër se energjia e Zotit është bërë e dukshme. Në qenësinë e saj, atomi, pra, nuk ka madhësi, ai ka vendin e tij, të cilin nuk e përfshinë hapësira. Vetëm me bashkimin e tyre atomet bëhen madhësi dhe krijojnë hapësirë. Ibni Hazmi, kritiku i atomizmit, mendjehollësisht vëren se gjuha e Kur'anit nuk bën dallim ndërmjet aktit të krijimit dhe sendit të krijuar. Ata që e quajnë send, kjo është, pra, në esencë, grumbull i veprimeve atomike. Sa i përket nocionit “veprim atomik”, vështirë është për këtë në mendje të formohet fotografia. Fizika bashkëkohore e mendon gjithashtu si aksion atomin e njëfarë kuantiteti fizik. Por, siç e ka theksuar këtë profesori Edington, formulimi preciz i teorisë së

kuantit të aksionit deri tash nuk ka qenë e mundur, e megjithatë vështirë është të besosh se atomiteti i aksionit është ligji i përgjithshëm, dhe se shfaqja e elektroneve, në një mënyrë, varet nga kjo.

Përveç kësaj, kemi parë se çdo atom zë pozitë që nuk përfshin hapësirë. Kur është kështu, çfarë është natyra e të lëvizurit të cilat mund t'i kuptojmë vetëm si kalim i atomit nëpër hapësirë? Pasi esh'aritët kanë konsideruar se hapësira është krijuar me të grumbulluarit e atomeve, ata nuk kanë mundur ta shpjegojnë lëvizjen si kalim të trupit nëpër të gjitha pikat e hapësirës, të cilat gjenden ndërmjet pikës së tij nisëse dhe pikëarritjes. Një shpjegim i tillë kërkon ekzistimin e domosdoshëm të zbraztësisë si realitet të mëvetshëm. Për atë ata, që ta tejkalojnë problemin e hapësirës së zbrazët, i ikën nocionit tafre apo kërcim, edhe ata e kanë menduar trupin në lëvizje, jo si trup që kalon nëpër të gjitha pozitat e ndryshme të hapësirës, por si trup që kërcen mbi zbraztësinë ndërmjet njërës dhe pozitës tjetër. Kështu, sipas mendimit të këtyre mendimtarëve, lëvizja e shpejtë dhe e ngadalshme ka shpejtësinë e njëjtë, por kjo e fundit ka shumë pika pushimi. Pranoj se nuk e kam kuptuar plotësisht këtë zgjidhje të problemit. Ndërkaq, mund të theksohet se atomizmi modern është ballafaquar me vështirësitë e ngjashme dhe se është propozuar zgjidhja e ngjashme.

Duke e marrë parasysh përvojën që ka të bëjë me teorinë e kuantit të Plankut, nuk mund ta mendojmë atomin në lëvizje, i cili vazhdimisht e kalon shtegun e vet në hapësirë. "Një ndër shpjegimet më autentike", ka shkruar Vajthedi në veprën e tij me titull "Shkenca dhe bota moderne", (Science and the Modern World) "mbështetet në parashtrimin se elektroni nuk e kalon shtegun e tij pandërprerë në hapësirë. Parashtrimi i dytë, sa i përket mënyrës së tij të ekzistimit, është se ai shfaqet

në vargun e pozicioneve të ndryshme në hapësirë, të cilën e zë gjatë kohës së zgjatjes së vazhdueshme të kohës. Kjo është sikur automobili, duke ngarendur me shpejtësi mesatare prej 30 miljesh në orë, nuk e kalon rrugën pandërprerë, por shfaqet vazhdimisht në miljetreguesit e njëpasnjëshëm, duke e ndalur te secili dy minuta.”³²

Karakteristika e dytë e teorisë së krijimit është doktrina mbi rastin, mbi krijimin e vazhdueshëm të së cilës varet kontinuiteti i atomit si ekzistues. Sikur Zoti të pushojë së krijuari rastet, atomi do të pushojë si atom. Atomi posedon kualitete të pandashme pozitive dhe negative. Këto ekzistojnë në çifte të kundërta, sikur jeta dhe vdekja, lëvizja dhe pushimi (qetësia), dhe praktikisht nuk posedon vazhdimësi. Nga kjo rrjedhin dy supozime:

1. Asgjë nuk ka natyrë të përhershme.

2. Ekziston rend unik i atomeve, d.m.th. atë që ne e quajmë shpirt, apo është lloj më i rafinuar i materies, apo është vetëm rast.

Anoj kah mendimi, se ekziston duke e marrë parasysh idenë mbi krijimin e vazhdueshëm të cilën esh’aritët synojnë ta argumentojnë, elementi i të vërtetës në supozimin e parë. Tashmë kam thënë se, sipas mendimit tim, shpirti i Kur’anit në tërësi është antiklasik. Unë e vlerësoj mendimin esh’arit mbi këtë çështje si angazhim të mirëfilltë që të zhvillohet, në bazë të Vullnetit ose Energjisë Përfundimtare, teoria e krijimit e cila, përkundra të gjitha mangësive të saj, i është shumë më besnike shpirtit të Kur’anit, se sa idesë së pandryshueshmërisë së gjithësisë. Detyrë e teologëve të ardhshëm islamë është ta rimëkëmbin këtë teori të pastër spekulative dhe që më intensivisht ta lidhin shkencën bashkëkohore, e cila, si duket, orientohet në drejtim të njëjtë. Supozimi i

³² *Vepra Shkencë dhe bota moderne* (Nauka i moderni svet) është e përkthyer dhe botuar në serbishte nga SHB Nolit, Beograd, 1976, fq. 303.

dytë duket si materializëm i pastër. Konsideroj se mendimi i esh'aritëve, sipas të cilëve nefsi është rast, në kundërshti me synimin e mirëfilltë të teorisë së tyre vetjake, e cila bën ekzistimin e përhershëm të atomit të varur nga të krijuarit e përhershëm të rasteve në të. Është evidente se të lëvizurit nuk mund të mendohet jashtë kohës. E pasi koha rrjedh nga jeta fizike, kjo e fundit është më thelbësore se të lëvizurit. Nuk ka jetë fizike - nuk ka kohë: nuk ka kohë - nuk ka lëvizje. Pra, kjo në të vërtetë është ajo që esh'aritët e quajnë rast, i cili është përgjegjës për kontinuitetin e atomit si të tillë. Atomi bëhet, apo, thënë më mirë, shfaqet hapësinërisht kur e pranon kualitetin e ekzistencës. I kundruar sikur fazë e energjisë Hyjnore, si në esencë është shpirtëror. Nefsi është vepër i pastër, trupi është vetëm akt i cili u bë i dukshëm dhe prej aty i matshëm. Esh'aritët në të vërtetë megjullisht kanë parandjerë nocionin bashkëkohor - pika (instant-point), por nuk kanë ditur të shikojnë saktë natyrën e raportit reciprok ndërmjet pikës dhe çastit. Nga këto të dy, çasti është më fundamental, por pika është e pandashme nga çasti, pasi është formë e pashmangshme e manifestimit të tij. Pika nuk është send, kjo është vetëm mënyrë që të shihet çasti. Rrumiu i është më besnik frymës së Islamit se sa Gazaliu, kur thotë:

“Trupi ekziston për shkak tonin, e jo ne për shkak të tij, vera nxjerr dehshmërinë e saj nga ne, e jo ne nga ajo.”

Realiteti, pra, në esencë, është shpirt (ruh). Por, kuptohet, ekzistojnë shkallët e shpirtit. Në historinë e mendimit islam, ideja mbi shkallët e Realitetit u paraqit në shkrimet e Shihabuddin Suhravardi Maktulit. Në epokën moderne, e gjejmë në shkallë shumë më të gjerë tek Hegeli dhe, para ca kohësh në librin e Lord Holdonit *Reign of Relativity* (Sundimi i relativitetit), të cilin e ka botuar pikërisht para vdekjes. Unë e kam kuptuar

Realitetin Përfundimtar si Ego, edhe unë duhet shtuar tash se nga Egoja Përfundimtare rrjedhin vetëm egot. Energjia kreative e Egos Përfundimtare, në të cilën akti dhe mendimi janë identik, funksionon si ego e njësisë. Bota, në të gjitha hollësitë e veta, nga të lëvizurit mekanik të asaj që ne e quajmë atom të materies deri te të lëvizurit e lirë të mendimeve në egon njerëzore, është vetëzbulim i “Unë jam i Madh”. Çdo atom i energjisë Hyjnore, sa do i vogël të jetë vendi i tij në shkallën e të rrojturit është ego. Por ekzistojnë shkallët në shprehjen Unë. Nëpër tërë gradacionin e qenies ngrihet shenja Unë, e cila pak nga pak ngjitet deri sa nuk e arrinë përkryeshmërinë e vet me njeriun. Për këtë shkak Kur’ani shpall se Egoja Përfundimtare është më afër njeriut se sa nervi i tij i qafës³³. Si margaritar, ne jetojmë, ne lëvizim dhe kemi qenien tonë në zbaticën e përhershme të jetës Hyjnore.

Së këndejmi kritika, e frymëzuar me traditat më të mira të mendimit islam, synon ta transformojë sistemin atomistik të esh’aritëve në pluralizmin shpirtëror, hollësitë e cilit duhet t’i përpunojnë teologët e ardhshëm islamë. Mundet, ndërkaq, të shtrohet pyetja, a zë atomiteti vend të mirëfilltë në energjinë kreative të All-llahut të Gjithmundshëm, ose, a mos na paraqitet neve ajo si e tillë vetëm për shkak të mënyrës sonë të kufizuar të të kuptuarit. Nga pikëpamja e pastër diturore, nuk mund të them çfarë do të ishte përgjigjja përfundimtare në këtë pyetje. Nga aspekti psikologjik, çështja më duket bindëse. Marrë rigorozisht, reale quhet vetëm ajo që është drejtpërdrejt e vetëdijshme për realitetin e saj vetjak. Shkalla e realitetit ndryshon me shkallën e ndjenjës Unë. Natyra e egos është e atillë që, përkundër aftësisë

³³ Aludohet në suren Kaf, ajeti 16.

së tij që t'i përgjigjet egove tjera, është e përqendruar në vetvete dhe posedon qarkullim të fshehtë të individualitetit, i cili i përjashton të gjitha egot tjera përveç vetvetes. Në atë vetëm përbëhet realiteti i tij si ego. Për këtë shkak njeriu, në të cilën Uni e ka arritur përkryeshmërinë e tij relative, zë vendin e vërtetë në zemrën e energjisë kreative Hyjnore, dhe kështu posedon shkallën e realitetit më të madh se sendet të cilat e rrethojnë. Prej të gjithë krijuesve të Zotit, ai është i vetmi i aftë që vetëdijshëm të marrë pjesë në jetën kreative të Krijuesit të tij. I talentuar me aftësinë ta imagjinojë një botë më të mirë dhe ta trajtojë atë që ekziston në atë që do të duhej të jetë, egoja, e cila është në të, sinon që, në interes të individualitetit, i cili është gjithnjë e më shumë i kuptueshëm dhe unik, t'i shfrytëzojë të gjitha rrethanat e ndryshme në të cilat mund të thirret që të veprojë gjatë kohës së rrjedhës së jetës së pafund. Unë do t'ju lutesha që të pritni që këtë pyetje më hollësisht ta përpunoj në ligjëratën publike mbi pavdekshmërinë dhe lirinë e egos. Ndërkohë, dëshiroj t'u them disa fjalë mbi doktrinën e epokës atomike, e cila, mendoj, është pjesa më e dobët e teorisë esh'arite mbi krijimin. Kjo është e nevojshme që të bëhet i pranueshëm mendimi mbi atributin Hyjnor të Amshueshmërinë.³⁴

Problemi i kohës gjithnjë e ka tërhequr vëmendjen e mendimtarëve dhe mistikëve islamë. Këtë si duket, duhet falënderuar pjesërisht faktit që, sipas Kur'anit, ndërrimi i ditës dhe natës është një ndër shenjat më të mëdha të Zotit, kurse pjesërisht edhe të identifikimit të Zotit me dehrin (kohën) nga i Dërguari sipas hadithit të

³⁴ Shih për esh'arizmin: Ebu'l-hasan El-Esh'arij, *Kitabu'l-hum'a fi'r-rreddi ala ehli'z-zegji ve'l-bida* (Bit polemike sa otpadnicima i novatorima), Sarajevë, 1421 h./2000 dhe Adnan Silajdzic, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-As'arija*, op. cit.

mirënjohur në të cilin kam aluduar më herët. Me të vërtetë, disa sufi më të mëdhenj islamë kanë besuar në cilësitë mistike të fjalës dehr. Sipas Muhjiddin Ibn Arebiut, dehr është një nga emrat e bukur të Zotit, kurse Rraziu na thotë në komentin e tij të Kur'anit se disa muslimanë të dalluar e kanë mësuar ta përsërisin fjalën dehr, duhur ose dejhar. Teoria esh'arite e kohës mbase është përpjekje e parë në historinë e mendimit islam që ajo të kuptohet në mënyrë filozofike. Koha, sipas esh'ariteve, është njëpasnjëshmëria e tanishmërive individuale. Nga ky mendim rrjedh dukshëm që ndërmjet dy tanishmërive individuale, ose çasteve të kohës, ekziston çasti i kohës së lirë, d.m.th. një zbrasti kohore. Absurditeti i këtij përfundimi i përshkruhet faktit që ata e kanë hulumtuar lëndën e kërkimeve të tyre nga një pikëpamje krejtësisht objektive. Historia e mendimit grek, që e ka përvetësuar pikëpamjen e njëjtë nuk i ka marrë rezultatet, asgjë nuk i ka mësuar. Në kohën tonë, Njutni e ka përshkruar kohën si "diç që vetvetiu dhe sipas natyrës së saj vetjake rrjedh njëllor." Metafora e lumit, që nënkuptohet në këtë përshkrim, tregon në kritikën serioze në pikëpamje të konceptionit tematik të kohës tek Njutni. Ne nuk mund ta kuptojmë se si një send është atakuar për shkak të hyrjes së saj në këtë lumë dhe si dallon nga sendi të cilët nuk marrin pjesë në rrjedhën e tij. As që mund ta formojmë idenë mbi fillimin, fundin dhe kufijtë e kohës, nëse përpiqemi ta kuptojmë me analogjinë e lumit. Përveç kësaj, nëse rrjedhja, lëvizja ose kalimi është fjala e fundit sa i përket natyrës së kohës, duhet pasur një kohë tjetër për matjen e lëvizjes së kohës së parë, dhe e dyta për matjen e kohës së dytë, dhe kështu në pafundësi. Pra, nocioni i kohës si diçka ekskluzivisht objektive është e përmbushur me vështirësi. Duhet, megjithatë, lejuar që fryma praktike arabe nuk ka mundur ta shikojë

kohën si diç irrealë, sikur grekët. Nuk mundet më të mohohet se kjo, edhe pse ne nuk posedojmë kurrfarë organi ndijor i destinuar për vrojtimin e kohës, është një lloj rrjedhjeje e cila si e atillë, ka aspekt autentik objektiv, d.m.th. atomik. Në të vërtetë, mendimi i shkencës bashkëkohore është i saktë njëjtë sikur edhe ai i esh'aritëve, sepse zbulimet e reja në fizikë, në pikëpamje të natyrës së kohës, parashtrojnë ndërpreshmërinë e materies. Pasuesi vijues, i nxjerrë nga libri i profesorit Ronzhier (Rongier) "Filozofia dhe Fizika" (Philosophy and Physies), meriton kujdes, kur është fjala për këtë: "Përkundër thënies së vjetër *Natura non facit saltus* (Natyra nuk bënë kërcime), bëhet e dukshme se gjithësia ndërrohet me kërcimet befasuese e jo shkallë-shkallë. Sistemi fizik është i aftë vetëm për numrin e kufizuar të gjendjeve të caktuara. Meqenëse ndërmjet dy gjendjeve të ndryshme dhe konsektive të drejtpërdrejta bota mbetet e palëvizshme, koha është ndalur, kështu që vetëm koha është e ndërprerë: ekziston atomi i kohës".

Në të vërtetë, përpjekjes konstruktive të esh'aritëve, sikur edhe modernistëve, u ka munguar plotësisht analiza psikologjike, dhe rezultat i kësaj mungese ka qenë ai, që nuk kanë mund ta vërejnë aspektin subjektiv të kohës. Për shkak të këtij mossuksesi, në teorinë e tyre sistemet e atomeve materiale dhe atomeve kohore (atomes-temps) mbesin të ndarë, pa raport organik ndër ta.

Është e qartë se, nëse e kundrojmë kohën nga pikëpamja e pastër objektive, lindin vështirësi serioze, sepse ne nuk mund ta zbatojmë kohën atomike mbi Zotin dhe Ta kuptojmë si jetë e cila krijohet, siç e ka bërë këtë, si duket, profesori Aleksandri (Alexander) në ligjëratën e tij publike mbi Hapësirën, Kohën dhe Hyjninë. Teologët bashkëkohorë islam plotësisht i kanë vërejtur këto vështirësi. Mulla Xhelaluddin Dauvani në një pasus

të librit të tij Zoura, duke përkujtuar në konceptimin e kohës nga dijetari bashkëkohor të profesorit Rojs (Royce), na thotë se, nëse e shikojmë kohën si një lloj intervali, i cili e bën të mundshme shfaqjen e ndodhive si varg lëvizës dhe nëse e kuptojmë këtë interval si një njësi, mundemi atëherë vetëm ta përshkruajmë si gjendje origjinale të aktivitetit Hyjnor, që i përfshin të gjitha gjendjet e njëpasnjëshme të këtij aktiviteti. Por Mulla Xhelaluddini u kujdes të shtojë, se si të kundruarit më të thellë të natyrës së njëpasnjëshmerisë zbulon relativitetin e saj, kështu që ajo duket në rastin e Zotit, të cilit të gjitha ndodhitë i janë të pranishme në aktin unik të të vrojtuarit.

Poeti sufi Iraku shikon ngjashëm në këtë çështje. Ai e mendon diversitetin jopërfundimtar të kohës, varësisht nga shkallët e ndryshme të qenies, duke ndërmjetësuar ndërmjet materialitetit dhe shpirtëroritetit të pastër. Koha e trupave të mëdhenj, të cilat rrjedhin nga përkuljet rrethore qiellore, është e ndarë në të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen, kurse natyra e saj është e atillë që derisa një nuk kalon, vijuesi nuk vjen.”

Koha e qenieve jomateriale gjithashtu ka karakter të njëpasnjëshmerisë, por kalimi i saj është i atillë që tërë viti për distancën kohore të trupave të mëdhenj është vetëm një ditë e qenies materiale. Nëse ngjitemi lartë e më lartë gradacioneve të qenieve jomateriale vijmë deri te koha Hyjnore - koha e cila krejtësisht është e privuar nga kualiteti i të kaluarit dhe e cila, në pajtim me këtë, nuk lejon as ndasi, as njëpasnjëshmëri, as ndërrim. Ajo është mbi amshueshmërinë, nuk ka as fillim, as fund. Syri i Zotit i sheh të gjitha sendet e pashme. Veshi i Tij i dëgjon të gjitha sendet e dëgjueshme në një akt të pandashëm të perceptcionit. Prioriteti i Zotit nuk i nënshtrohet kohës, nga ana tjetër, prioriteti i kohës i është i nënshtrohet prioritetit të Zotit. Kështu, koha Hyjnore

është ajo që Kur'ani e përshkruan si "Nëna e librave" ku është tërë historia, e liruar nga rrjeti i lidhjeve kauzale, e bashkuar në vetëm një tash mbiamshuese.

Ndër teologët islam, ndërkaq duket se, Fahrudin Rraziu, i ka kushtuar kujdesin më serioz problemit të kohës. Në *Discossiones Orientales* e tij, të cilat para do kohe u botuan në Hajdarabad, Raziu themelësisht i studion të gjitha teoritë bashkëkohore mbi kohën. Kryesisht, edhe ai është objektiv në metodën e tij dhe nuk vjen deri te përmbylljet përfunditmare. "Deri tash", thotë ai "nuk kam arritur të zbuloj asgjë njëmend me siguri mbi natyrën e kohës, qëllimi kryesor i librit tim është që ta shpjegoj atë që është e mundur që të thuhet për ose kundër çdo teorie, pa kurrfarë sektarizmi, çka përgjithësisht i shmangem, posaçërisht në lidhje me problemin e kohës".

Përkryeshmërisht është e qartë, sipas diskutimit më parë të theksuar, se botëkuptimi i pastër objektiv ndihmon vetëm pjesërisht që të kuptohet natyra e kohës. Metoda më e mirë përbëhet në analizën e kujdesshme psikologjike të përvojës sonë të vetëdijshme, e cila e vetmja e zbulon natyrën e vërtetë të kohës. Parashtroj se u kujtohet dallimi, të cilin e kam theksuar unë ndërmjet dy aspekteve të unit, atij njohës (gnoseologjik) dhe veprues. Uni njohës jeton në përhershmërinë e pastërt. D.t.th. në ndërrimin pa njëpasnjshmëri. Jeta e unit mbështetet në të lëvizurit e tij, duke filluar nga vetëdija kah aktiviteti, nga intuita kah intelekti, edhe koha atomike lindet nga ky i lëvizur. Pra, karakteri i përvojës sonë të vetëdijshme - pika jonë nisëse për çdo njohje - na jep udhërrëfyes për nocionin i cili e harmonizon kontrastin e përhershmërisë së pandërprerë dhe ndërrimit, kohës së kundruar si tërësi organike ose amshueshmëri dhe kohës së shikuar si atomike. Nëse kemi pranuar të jemi të udhëhequr

me përvojën tonë të vetëdijshe dhe ta mendojmë jetën e Egos gjithinkuadruese analogjikisht egos së kufizuar, koha e Egos Përfundimtare zbulohet si ndërrim pa njëpasnjshmëri, d.t.th. tërësia organike e cila del në horizont si atomike për shkak të të lëvizurit kreativ të egos. Kjo është ajo që dëshirojnë ta thonë Mir Damadi dhe Mulla Bakiri kur thonë se koha është e lindur me aktin e krijimit me ndihmën e të cilit Egoja Përfundimtare e realizon dhe e mat, të themi ashtu, pasurinë e pakufizuar të mundësive të Tij të pacaktuara kreative. Nga një anë, pra, egoja jeton në amshueshmëri, shprehje me të cilën dëshiroj ta shënoj ndërrimin pa njëpasnjshmëri, nga ana tjetër ajo jeton në kohën fizike të cilën unë e mendoj si organikisht të lidhur për amshueshmërinë, sa që kriteri i ndërrimit është pa njëpasnjshmëri. Vetëm në këtë kuptim është e mundur të kuptohet ajeti kur'anor: "Dhe vetëm nga Ai varet ndërrimi i natës dhe i ditës." (23, 80). Por, në pikëpamje të këtij problemi të rëndë, unë majft kam thënë në ligjëratën time parapra-ke. Koha është t'i studiojmë atributet e Zotit: Diturinë (el-ilmu) dhe Gjithfuqinë (el-kudretu).

Fjala dituri (el-'ilmu) e aplikuar në egon e kufizuar gjithmonë do të thotë dituri jo e përhershme - procesi kohor i cili lëviz rreth tjetrit të njëmendët, të përfytyruar se ekziston vetvetiu (per se), dhe i cili konfrontohet me egon e vetëdijshe. Në atë kuptim, dituria, madje nëse e shtrijmë deri te pika e gjithëditurisë, gjithnjë pa tjetër duhet të mbesë relative para tjetrës e cila është në anën e kundërt: nuk mundet këtu, pra, të flitet mbi Egon Përfundimtare e cila duke përfshirë çdo gjë, nuk mund të kuptohet sikur e ka perspektivën e egos së kufizuar. Bota, siç e kemi parë këtë tashmë, nuk është tjetër e cila ekziston vetvetiu, në kundërshti me Zotin. Vetëm kur me kujdes e shikojmë aktin e krijimit, si akt specifik në

të ekzistuarit e Zotit, bota (alem) duket sikur një tjetër e mëvetshme. Nga pikëpamja e Egos gjithinkuadruese nuk ekziston tjetër. Në Të identike janë ideja (el-'ilmu) dhe aksioni ('amel), akti i njohjes (sifat'ul-ilm) dhe akti i krijimit (sifat'ul-halk). Mund të përfundohet se egoja, qoftë përfunditmare ose jopërfunditmare, është e pashpjegueshme pa një jo-ego (non-ego), me të cilin konfrontohet dhe që, nëse nuk ka asgjë jashtë Egos Përfunditmare, Egoja Përfunditmare nuk mund të kuptohet si ego. Përgjigjja në këtë arsyetim është, që negacionet logjike nuk janë aspak të nevojshme që të formohet nocion pozitiv, i cili duhet të jetë i themeluar në karakterin e Realitetit, çfarë është zbuluar me përvojën. Kritika jonë e përvojës zbulon se Realiteti Përfundimtar është jetë e orientuar racionale e cila, për shkak të përvojës sonë jetësore, mundet vetëm të kuptohet si tërësi organike, diçka rreptësisht e ngjitur, e cila posedon pikën qendrore të informimit. Duke qenë me karakterin e tillë të jetës, jeta përfunditmare mund të kuptohet vetëm si ego. Njohja, në kuptim të njohjes jo të përhershme, sa do që të jetë e pakufizuar, nuk mundet, pra, të konfirmohet nga egoja e cila njih (mëson), dhe në të njëjtën kohë e përbën bazën e lëndës së njohur. Për fat të keq, këtu gjuha nuk mund të na ndihmojë. Ne nuk kemi fjalë që ta shprehim llojin e njohjes, e cila është edhe krijues i lëndës së vet. Koncepti i dytë i njohjes Hyjnore është gjithë dije në kuptim të aktit të perceptimit unik dhe të pandarë, të kundruar si radhë të ndodhive specifike, në tanishmërinë e amshueshme. Kështu Xhelaluddin Dauvani, Iraki dhe profesor Rojsi, në kohën tonë, e kanë kuptuar dijen e Zotit. Ekziston elementi i të vërtetës në këtë koncept. Por ky parashtron gjithësi të kufizuar, ardhmëri të fiksuar, radhën e predeterminuar, të pandryshuar të ndodhive specifike, e cila, si domosdoshmëri skajore, ka

drejtimet përgjithmonë të caktuara të aktivitetit kreativ të Zotit. Në të vërtetë dija Hyjnore, e shikuar si një lloj gjithëditurie pasive, është vetëm zbraztësi inerte e fizikës para Ajnshtajnit, e cila e përcjell ngjashmërinë e unitetit në sendet duke i mbajtur bashkë në një lloj pasqyre, e cila reflekton pasivisht detajet e strukturës tashmë të shkatërruar të sendit që vetëdijen përfundimtare e reflekton vetëm në fragmente. Diturinë Hyjnore duhet kuptuar si aktivitet të gjallë kreativ për të cilin organikisht janë të lidhura sendet të cilat, duket se, ekzistojnë me të drejtë të plotë. Nëse e shikojmë diturinë Hyjnore si një lloj pasqyre, që reflekton, pa dyshim mbajmë parashikimin e tij të ndodhive të ardhshme, por është evidente se ne këtë e bëjmë vetëm në llogari të lirisë së tij. Ardhmëria paraekziston sigurisht në tërësinë organike të jetës kreative të Zotit, por paraekziston jo sikur radhë e caktuar e ndodhive me kontura të përcaktuara, por si mundësi e hapur. Një shembull mbase do të na ndihmojë ta kuptojmë atë që dëshiroj të them. Të parashtrojmë, sikur kjo nganjëherë ndodh në historinë e mendimit njerëzor, që një ide e frytshme, e cila ka mundësi të mëdha të aplikimit, të shfaqet në dritën e vetëdijes suaj. Ju jeni drejtpërdrejt të vetëdijshëm për idenë si tërësi komplekse, por të sendërtuarit shpirtëror të aspekteve të shumta është pyetje e kohës. Intuitivisht të gjitha mundësitë e idesë janë prezantuar në mendjen tuaj. Nëse një mundësi specifike, si e tillë, nuk ju është e njohur racionalisht deri në njëfarë kohe, nuk ekziston mundësia e të njohurit. Ideja zbulon mundësinë e aplikimit po që se përvoja përparon, kurse nganjëherë duket më shumë se një brez mendimtarësh që këto mundësi të shterren. Është e pa mundur, nëse shikohet dija Hyjnore si një lloj gjithëditurie pasive, të vijë deri te ideja e krijuesit. Nëse historia kundrohet vetëm si fotografi e një

rendi të predeterminuar të ndodhive, e cila zbulohet shkallë shkallë, nuk ka aty atëherë vend për risi dhe iniciativë. Prandaj, nuk mund t'i japim rëndësi shprehjes së krijimit, i cili për ne ka domethënie vetëm duke marrë parasysh aftësinë tonë vetjake të krijimit burimor. Është e vërtetë se tërë kjo zënkë teologjike, e cila ka të bëjë me predestinimin, i falënderohet teorisë së pastër, duke mos pasur kujdes mbi spontanitetin e jetës, e cila është vepër e përvojës së njëmend. Pa dyshim, lajmërimi i egos, i talentuar me fuqinë e aksionit spontan dhe prej aty të parashikuar, është, në njëfarë kuptimi, kufizimi i lirisë së Egos gjithëkuadruese. Por ky kufizim nuk është imponuar nga jashtë. Ky vjen nga liria e Tij vetjake kreative, për shkak të së cilës Ai e ka zgjedhur që egot e kufizuar të marrin pjesë në jetën e Tij, në fuqinë e Tij dhe në lirinë e Tij.

Por, si është e mundur, do të pyes dikush, të pajtohet kufizimi dhe Gjithëfuqia? Fjala kufizim nuk duhet të na frikësojë. Kur'ani nuk i do nocionet abstrakte të përgjithshme. Ai e drejton shikimin e tij gjithnjë në atë konkret, çka teoria e relativitetit, aty pothuaj, e ka mësuar filozofinë moderne ta marrë në shqyrtim. Tërë aktiviteti, kreativ apo tjetër, është një lloj kufizimi pa të cilin është e pa mundur të kuptohet Zoti si Ego konkret, veprues. Gjithëfuqia, shikuar në mënyrë abstrakte, është vetë fuqi e verbër, e çuditshme pa kufi. Kur'ani posedon konceptonin e qartë dhe definitiv të natyrës, si kozmos të forcave reciprokisht të ngjashme. Ai e shikon, pra, Gjithëfuqinë Hyjnore si intimisht të lidhur për urtinë Hyjnore dhe dëshmon se fuqia e pakufizuar e Zotit zbulon, jo në atë që është arbitrare dhe e paqëndrueshme, por në atë që është e rregullt, korrekte dhe që përsëritet. Në kohën e njëjtë, Kur'ani e vlerëson Zotin si "Atë i cili është pavlerësueshëm i mirë për njerë-

zit”. Edhe pse pra, racionalisht është orientuar vullneti i Zotit i të mirës, shtrohet problemi mjaft serioz. Dituria moderne na zbulon se rrjedha e evolucionit tërheq me vete thujtë vuajtjet dhe dhembjet e përgjithshme. Pa dyshim, padrejtësia i përket vetëm njeriut. Por fakti i dhembjes është thujtë universal, ndonëse edhe kjo është e vërtetë, që njerëzit mund të durojnë dhe kanë duruar vuajtjet më të ankthshme për shkak të asaj që kanë konsideruar se është mirë. Kështu e keqja fizike dhe morale janë evidente me jetën e Natyrës. Por, relativiteti i të keqes dhe prania e forcave të cilat synojnë që ta ndërrojnë, nuk mund të na shërbejë si ngushëllim, sepse, përkundër këtij relativiteti dhe ndërrimi, aty ka diçka tmerrshëm pozitive. Si është e mundur, pra, të pajtohet mirësia dhe Gjithëfuqia e Zotit me numrin shumë të madh të të këqijave në krijimin e Tij? Ky problem i rëndë, është enigmë e teizmit. Asnjë autor bashkohor nuk e ka treguar këtë më saktë se Noimani (Naumann) në librin e tij Briefe über Religion (Shkrimet mbi religjionin): “Ne posedojmë” - thotë ai - “njohje mbi botën të cilën na tregon Zoti i forcës dhe i fuqisë, i cili jep jetën dhe vdekjen, ashtu njëkohësisht sikur terri dhe drita dhe do të zbulojë, besimin në shpëtim, e cila shpall se Zoti i njëjtë është babai ynë. Të ndjekësh Zotin e botës krijon moralin luftarak për jetën, kurse të shërbehët Ati Jezu Krishti krijon moral dhe mëshirë. Por megjithatë nuk ekzistojnë dy Zota, por vetëm një Zot. Kështu apo ashtu duart e tyre përzihen. Por, asnjë i vdekur nuk mund të thotë si dhe kur kjo ndodh”.

Për optimistin Brauningun (Browning), çdo gjë në botë është e mirë, për pesimistin Shopenhauerin (Schopenhauer), bota është dimër i pandërprerë ku vullneti i verbër shprehet në ndryshueshmërinë e pafund të qenieve të gjalla, që e vajtojnë paraqitjen e tyre për një

çast, kurse atëherë zhduken përgjithmonë. Kontesti, që ashtu paraqitet ndërmjet optimistit dhe pesimistit, nuk mund të zgjidhet përfundimisht në shkallën e tashme të diturisë sonë mbi gjithësinë. Konstitucioni ynë intelektual është i atillë që mund ta kemi vetëm vizionin fragmentar mbi sendet. Nuk mund ta kuptojmë rëndësinë e vërtetë të fuqive të mëdha mbi sendet. Nuk mund ta kuptojmë rëndësinë e vërtetë të fuqive të mëdha kozmike që shkretojnë, ose në të njëjtën kohë e mbajnë dhe e shumojnë jetën. Doktrina e Kur'anit, që bind në mundësinë e përmirësimit të sundimit të njeriut dhe në kontrollin e tij fuqive natyrore, nuk është as pesimizëm, as optimizëm. Ky është meliorizëm, që e pranon gjithësinë e cila zhvillohet, dhe që është i entuziazmuar me shpresën në fitoren përfunditmare të njeriut ndaj të keqes.

Rrëfimi, që ka të bëjë me atë çka quhet rënia e njeriut (hubut'ul-insani), do të na ndihmojë që më mirë ta kuptojmë këtë vështirësi. Në këtë rrëfim Kur'ani pjesërisht i mban simbolet e vjetra, por rrëfimi njëmend është transformuar duke e marrë parasysh se po i jepet domethënie krejtësisht e re. Metoda kur'anore, që përbëhet nga të transformuarit e plotë apo të pjesërishtëm të rrëfimit, që t'i gjallërojë me ide të reja duke iu përshtatur kështu shpirtit progresiv të kohës, është pikë mjaft me rëndësi, që pothuajse gjithnjë ka qenë i mospërfillur, si nga ana e dijetarëve islam, ashtu edhe nga ata joislam. Kur Kur'ani i përpunon këto rrëfime, ai rrallë këtë e bën në kufijtë historik, ai gjithnjë dëshiron që t'u japë një domethënie universale morale dhe filozofike, dhe ai këtë e arrin duke i lëshuar emrat e personave dhe të lokaliteteve të cilat synojnë ta kufizojnë domethënien e rrëfimit, duke u dhënë ngjyrën e një ndodhie specifike historike, kurse nga ana tjetër i ka lënë hollësitë të cilat i përkasin radhëve të ndryshme të ndjenjave.

Kjo nuk është metodë jo e rëndomtë gjatë përpunimit të rrëfimeve. Ajo është e shtrirë edhe në literaturën religjioze. Me këtë rast, mund ta citojmë legjendën mbi Faustin, se cilës Gëte gjenial i ka dhënë domethënie të re.

Në pikëpamje të rrëfimit mbi Rënien (ardhjen) e Ademit, e gjejmë në forma të ndryshme në literaturën e botës antike. E vërteta, është e pamundur të shënohen fazat e zhvillimit të tij dhe të saktësohen qartë motivet e ndryshme njerëzore, të cilat kanë dashur t'i kontribuojnë transformimit të saj të ngadalshëm. Por, nëse këtu kufizohemi në formën semite të mitit, është shumë e besueshme se ajo rrjedh nga dëshira e njeriut primitiv që vetes t'i sqarojë mjerimin skajor të pozitës në të cilën është gjetur, në mjedisin e jopërshtatshëm ku e pret sëmundja dhe vdekja dhe e cila bën pengesa nga të gjitha anët me përpjekjet e tij që të mbahet. Duke mos pasur kontroll mbi fuqitë e Natyrës, botëkuptimi pesimist mbi jetën atij i ishte plotësisht natyral. Kështu, në një mbi-shkrim të jetës babilonase gjejmë gjarprin (simbol i plleshmërisë), drurin dhe femrën që i ofron mollën (simbol i virgjërisë) njeriut. Simboli i mitit është i qartë - rënia e njeriut nga gjendja vezulluese e fatit ka qenë për shkak të aktit fillestar seksual të çiftit njerëzor. Mënyra me të cilën Kur'ani e përpunon këtë rrëfim bëhet i qartë, nëse këtë e krahasojmë me rrëfimin nga libri mbi Krijimin. Pikat dalluese të ndryshimit ndërmjet rrëfimit të Kur'anit dhe rrëfimit biblik, tregojnë qartë synimin e të prezentuarit kur'anor.

1. Kur'ani e hesht plotësisht gjarperin dhe rrëfimin mbi brinjën. Heshtja e parë dukshëm d.m.th. të lirohet rrëfimi nga suaza e tij në bazë të falicizmit dhe sugjestionit origjinal mbi botëkuptimin pesimist mbi jetën. Heshtja e dytë sugjeron se synimi i ekspozesë kur'anore nuk është historik, siç është kjo rast te Besëlidhja e vje-

tër, e cila na flet mbi prejardhjen e çiftit të parë njerëzor si hyrje në historinë e Izraelit. Në të vërtetë, në ajetet që flasin mbi prejardhjen e njeriut si njerëzore, Kur'ani i përdor fjalët Beshër, ose Insan, e jo Adem, të cilin ai e rezervon për njeriun të shikuar si zëvendësi i Zotit (halifet'ull-llah) në tokë. Qëllimi i Kur'anit më tej është arritur me lëshimin e emrave të përveçëm të përmendur në Bibël - Adami dhe Eva. Fjala Adam është mbajtur dhe është përdorë më shumë si nocion se sa si emër të individit konkret njerëzor. Ky përdorim i fjalëve nuk është pa plotëfuqishmëri në vetë Kur'anin. Ajeti vijues është i qartë në këtë pikëpamje:

“Ne e krijuam Ademin dhe atëherë i kemi dhënë formë, e pastaj melekëve u thanë: Përruljuni!” (7, 11).

2. Kur'ani e ndan rrëfimin në dy episode të veçanta - njëri ka të bëjë me atë që ai e quan thjesht si trung, kurse tjetri ka të bëjë me trungun e amshueshmërisë, dhe me mbretërinë që nuk do të zhduket.

Episodi i parë është përmendur në kaptinën e shtatë, kurse i dyti në kaptinën e njëzet të Kur'anit. Sipas Kur'anit, Ademi dhe gruaja e tij, të mashtruar nga shejtani, detyra e të cilit është të krijojë dyshime në shpirtërat e njerëzve, e kanë shijuar frytin nga të dy trungjet, deri sa sipas Besëlidhjes së Vjetër njeriu është dëbuar nga kopshti i parajsës menjëherë pas aktit të tij të parë të mosdëgjueshmërisë, dhe Zoti i vendosi në anën lindore të kopshtit, engjëjt dhe shpatën e zjarrtë, i cili lëviz në të gjitha anët, që ta ruaj rrugën e trungut të jetës.

3. Besëlidhja e Vjetër e mallkon tokën për shkak të aktit të jodëgjueshmërisë së Adamit, Kur'ani thekson se toka është vend i banimit të njeriut dhe brumi i jetës për të, dhe se ai duhet t'i jetë mirënjohës Zotit që e posedon: “Ne u kemi vendosur juve në Tokë dhe në të çdo gjë që u nevojitet për jetë ua kemi dhënë. - E, sa pak ju

falënderoheni!” (7, 10). As që ka kurrfarë arsyeje të parashtrahet se fjala *xhennet* (kopsht) në këtë kuptim shënon parajsën mbisensuale prej kah me siguri njeriu ra në këtë tokë: “Ne ju krijojmë juve prej tokës si bimë” thotë Kur’ani (En-Nuh, 17). *Xhenneti*, i përmendur në rrëfim, nuk mund të ketë domethënien vendqëndrim i amshueshëm për të devotshmit (*muttekin*).

Kur’ani e përshkruan “*xhennetin*” si vend “ku njeri-tjetrin do ta shërbejnë me gota plot, pa fjalë të kota dhe pa mëkate”. (Et-Tur, 23). Përveç kësaj, është përshkruar si vend “ku nuk i prek kurrfarë lodhje dhe nuk do të nxirren prej tyre”. (El-Hixhr, 48). Në “*xhennet*” të përmendur në rrëfim, ndërkaq, ndodhia e parë që ka ndodhur ka qenë mëkati i padëgjueshmërisë i njeriut, çka ka pasur për pasojë largimin e tij. Kur’ani, me të vërtetë, vetë e shpjegon domethënien e fjalës si është përdorur në të rrëfyerit e tij vetjak. Në episodin e dytë të rrëfimit, kopshti është përshkruar si vend “ku nuk ka as uri, as etje, as ngrohtësi, as lakuriqësi”. Unë së andejmi anoj kah mendimi, se “*xhenneti*”, sipas të rrëfyerit kur’anor, është koncepti i gjendjes fillestare në të cilën njeriu është praktikisht i palidhur me mjedisin e tij dhe, sipas kësaj, nuk ndjen shtytjen e dëshirave njerëzore, vetëlidhja e të cilit shënon fillimin e kulturës njerëzore.

Pra, shohim se të rrëfyerit kur’anor mbi Rëniën e Ademit nuk ka asgjë me shfaqjen e parë të njeriut në këtë planet. Qëllimi i tij është më parë, ta tregojë ngritjen e njeriut, duke filluar nga gjendja primitive e dëshirave instinktive, deri te posedimi i vetëdijshëm i unit të lirë, të aftë të dyshojë dhe që të mos nënshtrohet. Rënia nuk do të thotë kurrësesi përdhosje morale, ky është, për njeriun, kalim prej vetëdijes së thjeshtë deri te shkëlqimi i parë i vetëdijes, një lloj zgjimi nga gjumi i natyrës me përshtypjen e kauzalitetit personal në qenien vetjake.

Kur'anî nuk e kundron Tokën si hapësirë të torturës, krejtësisht të keqe, në të cilën njerëzia do të ishte plotësisht e mbyllur për shkak të mëkatit paraprindëror. Akti i parë i mosnënshtrueshmërisë së njeriut ka qenë edhe akti i tij i parë i zgjedhjes së lirë, prandaj, sipas Kur'anit, gabimi i parë i Ademit ka qenë i falur. Por, vepra e mirë nuk është çështje e fuqisë, ky është dorëzim i lirë i egos së idealeve morale, kurse rrjedh nga bashkëpunimi vullnetar i egove të lira. Qenia, lëvizja e së cilës krejtësisht do të përcaktohej si lëvizje e makinës, nuk do të mund të krijonte vepra të mira. Liria, pra, është kusht për vepra të mira. Por, të lejohet shfaqja e egos përfundimtare që posedon aftësi të zgjedhë, është realisht rrezik i madh, sepse liria e zgjedhjes së veprës së mirë e imponon edhe lirinë e zgjedhjes së asaj që është e kundërt me veprën e mirë. Çështja që Allahu e ka marrë këtë rrezik, tregon besimin e Tij të pakufizueshëm te njeriu, ai tani duhet të arsyetojë që këtë besim. Mbase vetëm rreziku i atillë mundëson që të provohet dhe të zhvillohet mundësia e qenies, që është e krijuar nga “substancia më e mirë” e pastaj “është lëshuar të jetë e ulët prej më të ultëve” (Et-Tin, 4-5). Ashtu si thotë Kur'anî: “Ne ju sprovjmë edhe në të keqe edhe në të mirë”. (El-Enbija (21), 35). E mira dhe e keqja, së andejmi, edhe pse të kundërta, inkaudrohet në tërësinë e njëjtë. Nuk ekzistojnë fakte të izoluara, sepse faktet janë tërësi sistematike, elementet e së cilës duhet të kuptohen nëpërmjet raportit reciprok. Shqyrtimi logjik i ndan elementet e një fakti vetëm që t'u zbulojë varshmërinë e tyre reciproke.

Përveç kësaj, natyra e egos është që të ruhet si ego. Për këtë qëllim ajo kërkon dituri, vetështim dhe pushtet apo, sipas Kur'anit, “mbretëria që nuk do të zhduket”. Episodi i parë i të rrëfyereit kur'anor ka të bëjë me dëshirën e njeriut për dituri, i dyti me synimin e tij për ve-

tështim dhe autoritet. Në lidhje me episodin e parë është e nevojshme të përmenden dy gjëra. E para, episodi është përmendur drejtpërdrejt pas ajeteve të cilat e përshkruajnë superioritetin e Ademit kundruall melekëve në mbamendjen dhe në numërimin e emrave të sendeve. Qëllimi i këtyre ajeteve, siç kam treguar tashmë më parë, është ta theksojë karakterin kuptimor të dijes njerëzore. E dyta, zonja Balvatski, e cila e ka njohur shkëlqyeshëm simbolizmin antik, na flet në librin e saj me titull “Doktrina Sekrete” (Secret Doctrine), që për njerëzit nga kohërat e lashta, druri ka qenë simbol sekret për njohjen e fshehtë (ilm’ul-gajb). Ademit i qe ndaluar ta shijojë frutin e këtij druri, qartë për atë që fuqia e tij e kufizuar shpirtërore, pajisshmëria e tij shqisore dhe aftësitë e tij intelektuale qenë të përshtatura, në tërësi formës tjetër të njohjes, d.m.th. llojit të njohjes, e cila kërkon angazhimin e kundërimit të durueshëm dhe lejon vetëm akumulimin suksesiv. Shejtani, megjithatë, e ka bindur ta hajë frytin e ndaluar të njohjes së fshehtë, dhe Ademi ka lëshuar pe, jo për atë që ka qenë zanafillisht i keq, por për atë shkak se, i shtrënguar (axhil) nga natyra, ka zgjedhur rrugën më të shkurtër deri te njohja. Mënyra e vetme, që të rregullohet ky synim, ka qenë të vendoset në një mjedis i cili, sa do të jetë i vështirë, më shumë do t’i lejonte zhvillimin e aftësive të tij intelektuale. Pra, fakti se Ademi ka qenë i vendosur në mjedisin e rëndë fizikisht nuk ka pasur domethënie të dënimit. Kjo në të vërtetë ka qenë të pengohet synimi i Shejtanit, i cili, si armik i njeriut, është orvatur që ta mbajë në gjendjen e cila nuk e njeh gëzimin e zhvillimit të pandërprerë. Por jeta e egos përfundimtare në një mjedis të obstrucionuar varet mbi rritjen konstante të diturisë të themeluar në përvojën reale. Kurse përvoja e egos përfundimtare, me të cilën janë hapur mundësi të shumë-

llojta, mund të rritet vetëm me metodën e përpjekjes dhe të gabimit. Prandaj, gabimi, që mund të përshkruhet si një lloj sëmundjeje intelektuale, është faktor i domoshëm për formimin e përvojës.

Episodi i dytë i të rrëfyerit kur'anor është vijuesi:

“Por shejtani filloi t’i sillet duke thënë: “O Adem, a do të tregoj pemën e pavdekshmërisë dhe mbretërisë së përhershme? Dhe ata të dy hëngrën nga ajo dhe filloi t’u shfaqen vendet e turpshme, andaj filluan t’i mbulojnë me gjethe të xhennetit. Ashtu Ademi bëri gabim ndaj Zotit të vet dhe devijoi. Pastaj Zoti i tij e zgjodhi dhe ia fali, edhe e përudhi”. (XX, 120-122).

Këtu ideja qendrore është të futet dëshira e papërbalueshme jetësore për dominimin e përhershëm, për jetën e pakufizueshme në formë të individit konkret. Si qenie kalimtare, e cila i frikësohet vdekjes, rruga e vetme, e cila i hapet, është që ta arrijë një lloj të pavdekshmërisë kolektive me vetështim. Ngrënia e frutit të ndaluar të trungut të amshueshmërisë është animi jetësor kah diferencimi seksual me ndihmën e së cilës shtohet me qëllim që të shmanget vdekja totale. Kjo është ashtu sikur jeta t’i thotë vdekjes: “Nëse ti e dërgon një lloj të qenieve të gjalla, unë do ta prodhoj tjetrin”. Kur’ani e refuzon simbolizmin e falusit të artit klasik, por e sugjeron aktin origjinal seksual duke bërë aluzion në krijimin e ndjenjës së turpshit, për çka dëshmon dëshira e Ademit ta mbulojë lakuriqësinë e trupit të tij. Pra, të jetosh, kjo do të thotë të posedosh kufirin e saktë, individualitetin e caktuar. Në individualitetin konkret, i cili manifestohet në llojlojshmërinë e panumërt të modeleve të gjalla, Egoja Përfunditmare zbulon pasurinë e pafund të Qenies së Tij. Mirëpo, shfaqja dhe shtimi i individualitetit, nga të cilat çdonjëri e drejton shikimin e vet që t’i zbulojë mundësitë e tij vetjake dhe duke kërkuar dominimin

vetjak, e shkakton luftën e ashpër të brezit. “Humbni! u tha Ai, do të jeni armik i njëri-tjetrit” (7, 24) thotë Kur’ani. Ky konflikt reciprok i individualiteteve të kundërta është vuajtja në botë, e cila në të njëjtën kohë e ndriçon dhe e errëson rrjedhën kaluese të jetës. Në rastin e njeriut tek i cili individualiteti thellohet në personalitet, duke hapur mundësinë e të bërit keq, ndjenja e tragjedisë së jetës bëhet shumë më e ashpër. Por pranimi e egos si forma të jetës përmban në vete pranimin e të gjitha mangësive që dalin nga karakteri i kufizuar i kësaj egoje. Kur’ani e përshkruan njeriun se si e ka pranuar, në rrezik të vetin, obligimin, të cilin qielli, toka dhe malet e refuzuan: “Ne u kemi dhënë obligim qiejve, tokës edhe maleve, por ato refuzuan të pranojnë këtë se u frikësuan, kurse njeriu e mori mbi vete. Ai me të vërtetë është i padrejtë dhe injorant!” (33, 72).

A do të duam, atëherë, t’i themi apo jo obligimit të përgjithshëm të personit me të gjitha dobësitë përcjellëse? Guximi i mirëfilltë, sipas Kur’anit, përbëhet në “durimin në skamje, edhe në sëmundje”. Në gjendjen e tashme të evolucionit të personalitetit, ndërkaq, ne nuk mund ta kuptojmë rëndësinë e plotë të disiplinës të cilën e mban forca shtytëse e dhembjes. Mbase ai e ruan egon nga shkatërrimi i mundshëm. Por duke e shtruar pyetjen, që ka paraprirë, ne i kemi kaluar kufijt e mendimit të pastër. Këtu është pika ku bindja në triumfin eventual të të mirës paraqitet si doktrinë e fesë. “Allahu është ngadhënjimtar në punën e vet, por shumica e njerëzve nuk e dinë.” (12, 21).

Tash ju kam shpjeguar si është e mundur filozofikisht të arsyetohet koncepti islam i Zotit. Por, siç ua kam thënë këtë tashmë, synimi fetar ngrihet mbi synimin filozofik. Feja nuk kënaqet thjesht me nocionet, ajo kërkon njohje të thellë, lidhshmërinë intime me objektin

e kërkimit të vet. Mënyra që të sendërtohet kjo lidhshmëri është akt i ibadetit apo i namazit, i cili e kurorëzon frymëzimin shpirtëror. Mirëpo, akti i ibadetit merr format e ndryshme të vetëdijes tjetërfare. Në rastin e vetëdijes pejgamberike, ai në parim është kreativ, d.t.th. ai synon ta krijojë një botë të re etike në të cilën Dërgimtari, të themi ashtu, e vë në provë atë që i është shpallur. Unë gjerësisht do ta shpjegoj këtë pikë në ligjëratën time mbi rëndësinë e kulturës islame.

Sa i përket vetëdijes mistike (sufiste), ajo kryesisht është kognitive. Nga kjo pikë kognitive e botëkuptimit, do të përpiqem ta zbuloj domethënien e namazit. Edhe ky botëkuptim është plotësisht i arsyeshëm duke e marrë parasysh motivin përfundimtar të namazit. Do të dëshiroja ta tërheq vëmendjen tuaj në fragmentin vijues, të cilin e ka shkruar psikologu i madh amerikan, profesori William James:

“Duket e besueshme, se njerëzit, përkundër gjithë asaj që shkenca mund të bëjë të kundërtën, do të vazhdojnë të lutën deri në fund të kohës, përveç nëse natyra e tyre mentale nuk ndërrohet ashtu, që ne nuk mundemi asgjë, në bazë të asaj çka dimë, të parashohim. Nevoja spontane për lutje është pasojë e domosdoshme e faktit që, edhe pse uni më intim empirik i njeriut është un shoqëror, megjithatë mundet vetëm të gjejë shokun (“shokun më të madh” të tij) në botën ideale ... Shumica e njerëzve, ose gjithnjë ose herë-herë, thirret në të në zemrën e tyre. Elita më e ulët në këtë vend mund të ndihet e vlefshme për shkak të kësaj mirënjohjeje. Kurse nga ana tjetër, për shumicën tonë, bota, e cila nuk do ta përfshinte një strehimore të atillë të fshehtë, sikur shoqëria e jashtme e unit të na mungonte ose të na lëshonte, do të ishte greminë e tmerrit. Unë them “për shumicën tonë”, sepse është e mundur që njerëzit shumë të

dallojnë sa i përket shkallës deri te e cila ata janë të preokupuar me këtë ndjenjë të kundruetit ideal. Te njerëzit e ndryshëm edhe vetëdija është e ndryshme. Ata të cilët e kanë më së shumti mbase janë njerëzit më religjioz. Por jam i sigurt se madje edhe ata, të cilët thonë se janë krejtësisht pa te, mashtrohen, dhe se e posedojnë në njëfarë shkalle.”

Së andejmi, ju do të shihni, se namazi, folur në mënyrë filozofike, sipas prejardhjes së tij, është instinktiv. Akti i namazit, nëse synon kah njohja, i përngjan të menduarit. Mirëpo, namazi, në shkallën e tij më të lartë, është shumë më tepër se sa përsiatje abstrakte. Edhe ky është proces i asimilimit, sikur edhe të menduarit, por procesi i asimilimit, në rastin e namazit, është koncentrimi në veten, dhe e arrin fuqinë aq të panjohur të mendimit të pastër. Në të menduar, shpirti kryen dhe ndjek operacionin e Realitetit. Në aktin e namazit, ai e lëshon punën e tij në të kërkuarit e universalitetit dhe ngrihet mbi mendim, që ta kuptojë vetë Realitetin, me qëllim që të bëhet pjesëmarrës i vetëdijshëm në jetën e Tij. Në këtë nuk ka asgjë mistike. Namazi, si mjet i frymëzimit shpirtëror, është akt normal jetësor me ndihmën e të cilit ujdhesa e vogël e personalitetit tonë befasisht zbulon se është në tërësinë më të madhe jetësore. Mos mendoni se unë flas mbi autosugjestionin! Autosugjestionin nuk ka asgjë me zbulimin e burimeve të jetës të fshehura në thellësitë e egos njerëzore. Për dallim nga frymëzimi shpirtëror, i cili sjell fuqi të re duke e modular personalitetin njerëzor, autosugjestionin nuk le pas vetes kurrfarë efektesh të përhershme jetësore. Unë nuk flas për asnjë mënyrë magjike dhe speciale të njohjes. Tërë ajo që dua është ta tërheq vëmendjen tuaj në përvojën reale njerëzore, e cila pas vetes ka historinë, kurse para vetes ka ardhmërinë. Misticizmi, pa dyshim, ka

zbuluar regjione të reja të egos, duke bërë nga kjo përvojë studim special. Literatura e tij befas është frymëzim, ndërkaq, frazeologjia e tij stereotipe, e përshtatur formave të mendimeve të metafizikës së vjetër, ka më tepër efekt shkatërrues në frymën bashkëkohore (ak'ulasrij). Të hulumtosh asgjë-në (hiç-in) e panjohur, si u tregua në misticizmin neoplatonik - qoftë ai krishtian apo musliman - nuk mund ta kënaqë frymën moderne - me synimin e tij për mendimin konkret, kërkon përvojën e gjallë dhe konkrete të Zotit. Edhe historia e njerëzisë tregon se sjellja e shpirtit, e personifikuar në aktin e devotshmërisë, është kusht për përvojen e atillë. Njëmend, namazi duhet shikuar si plotësim i domosdoshëm i aktivitetit intelektual të kundruesit të Natyrës. Të kundruarit shkencor të Natyrës na mban në lidhje të ngushtë me sjelljen e Realitetit dhe kështu i jep perceptcionit tonë të brendshëm një ashpërsi më të madhe për të kundruarit e tij më të thellë. Nuk mundem mos të citoj këtu një fragment të shkëlqyeshëm në të cilin poeti mistik Rrumiu e përshkruan kërkimin mistik të Realitetit:

“Libri sufist nuk është përpiluar nga ngjyrat dhe shkronjat: ai është vetëm zemër e bardhë sikur bora. Pasuria e dijetarit, ato janë shenjat e lapsit. Çfarë është posedimi i sufisë? - shenjat e këmbëve. Sufia ndjek gjurmën e egërsirave sikur gjuetari: ai i shikon gjurmët e drerit të cilat kanë erë mushku dhe ndjek shenjat e këmbëve të tij. Për një kohë, gjurmët e drerit për të janë shenjë e sigurt, por më vonë atë e udhëheq gjendrra mushkore e drerit. Të kalosh një etapë, i udhëhequr me aromën e gjendrrës mushkore, vlen më shumë se njëqind etapa duke lajthitur nëpër gjurmët jo të sigurta”.

Është e vërtetë, se çdo kërkim i diturisë është lloj i namazit. Kundruesi i Natyrës është një lloj i hulumtuesit mistik në aktin e namazit. Edhe pse tash ai i ndjek ve-

tëm gjurmët e këmbëve të drerit mushqar dhe e kufizon ashtu thjeshtësisht mënyrën e vet të të kërkuarit, etja e tij për njohje një ditë sigurisht duhet ta sjellë deri te ajo shkallë ku aroma e mushkut është udhëheqës më i mirë se sa gjurmët e këmbëve të drerit. Kjo vetëm do ta rrisë fuqinë e tij ndaj Natyrës dhe t'ia jap atë vizion mbi tërësinë e pafund, të cilën filozofia e kërkon, por nuk mund ta gjejë. Vizioni pa fuqi shpie deri te ngritja morale, por nuk mund të japë kulturë të përhershme. Fuqia pa vizion synon të bëhet rrënuese dhe johumane. Të dyja duhet pa tjetër të bashkohen duke e marrë parasysht zhvillimin shpirtëror të njerëzisë.

Mirëpo, qëllimi i njëmendët i namazit arrihet me kryerjen e tij në bashkësi. Shpirti i çdo namazi të vërtetë është shoqëror. Edhe vetë eremiti e lëshon shoqërinë e njerëzve duke synuar ta gjejë, në vendin e vetmuar, shoqërinë e Zotit. Xhemati është bashkim i njerëzve, të entuziazmuar me synimet e njëjta, të cilët përqendrohen në cakun unik dhe në ndërgjegjen e tyre, orientohen kah aksioni i nxitjes unike. Është e vërtetë psikologjike se shoqëria e shumëzon fuqinë e të vrojtuarit të njeriut normal, e bën emocionin e tij më të thellë, dhe i jep vullnetit të tij dinamizëm, të cilin ai nuk e përjeton si vehte e izoluar. Me të vërtetë, shikuar si fenomen psikologjik, namazi është fshehtësi, sepse psikologjia ende nuk e ka zbuluar ligjësinë e ngritjes së sendimentalitetit njerëzor në gjendjen e bashkimit. Në Islam, ndërkaq, ky socializëm i frymëzimit shpirtëror nëpërmjet namazit të përbashkët është posaçërisht interesant. Nëse ne nisemi nga namazi i përditshëm i përbashkët deri te rituali i vjetër rreth Bejtullahit në Mekë, mundemi lehtë ta vlerësojmë se institucioni islam i ritualit synon shkallë shkallë në të zgjeruarit e sferës të bashkimit njerëzor.

Namazi, qoftë është kryer individualisht apo në xhemat, është shprehje e dëshirës së flaktë, të cilën njeriu e ndjen në vete, ta pranojë përgjigjen në qetësinë e tmerrshme të gjithësisë. Ky është proces unik i të zbuluarit me ndihmën e të cilit egoja kërkon që të afirmohet në vetë çastin e vetënegacionit, dhe kështu e zbulon vlerën e tij vetjake dhe arsyetimin si faktor dinamik në jetën e gjithësisë. Në pajtim me psikologjinë e gjendjes mentale në namaz, forma e ibadetit në Islam e simbolizon njëkohësisht afirmimin dhe negacionin. Mirëpo, duke e marrë parasysh, të konfirmuar me përvojën njerëzore, se namazi, si akt i brendshëm, e ka gjetur shprehjen në format e ndryshme. Kur'ani thotë:

“Çdo populli i kemi caktuar një ligj ta zbatojnë atë, dhe assesi mos lejo që të diskutojnë me ty lidhur me këtë. Ti thirr Zotin tënd sepse ti, me të vërtetë je në rrugë të drejtë. Po në qoftë se ata polemizojnë me ty, thuaj: “All-llahu e din mirë se çka punoni ju!” All-llahu do t’ju gjykojë në ditën e kijametit për atë në çka po kundërshtoheni.” (22, 67-69).

Forma e namazit nuk do të duhej të bëhej objekt diskutimi. Në cilën anë do të kthehet, vërtetë nuk është me rëndësi sa i përket frymës së namazit. Kur'ani është përkryeshmërisht i qartë në këtë pikëpamje:

“Kurse All-llahu është lindje dhe perëndim, kudo që të ktheheni, e - atje është ana e All-llahut.” (2, 115).

“Nuk është bamirësi (devotshmëri) të ktheni fytyrat tuaja kah lindja dhe perëndimi, por devotshmëri është ajo e atij që i beson All-llahut dhe ditës së fundit, edhe engjëjve, edhe librave, edhe profetëve, ndërsa nga pasuria, përkundër dashurisë që ka, u jep të afërmëve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve dhe lypsavet, edhe për lirin e të robëruarve, edhe që kryejnë faljen dhe japin zeqatin, edhe që obligimin e vet kur e marrin e zbatojnë, si

edhe ata që janë të durueshëm në skamje, edhe në sëmundje edhe në të papritura. Ata janë se kanë qenë të sinqertë, dhe vetëm ata janë të devotshëm.” (2, 177).

Nuk duhet të humbet nga vëmendja, megjithatë, se pozita e trupit është faktor i cili vërtet shërben për përcaktimin e pozitës së shpirtit. Zgjidhja e një drejtimi (kibleje) të veçantë në përcaktimin islam të të shenjtës është destinuar që të sigurojë unitetin e ndjenjave në bashkësi, kurse forma e tij, përgjithësisht, e krijon dhe e zhvillon domethënien për barabarësinë shoqërore pasi synon ta zhdukë ndjenjën e superioriteti të ndonjë pozite ose race ndër besimtarët.

Çfarë revolucioni shpirtëror i pavlerësueshëm do të sendërtohej, për një kohë jashtëzakonisht të shkurtër, nëse aristokrati krenar brahmanas, nga Jugu i Indisë, do të qëndronte krah për krah me parinë! Nga uniteti i Egos gjithinkuadruese, i cili e krijon dhe i mirëmbanë të gjitha egot, rrjedh uniteti i domosdoshëm i tërë njerëzisë. Ndarja e njerëzisë në raca, popuj dhe fise, sipas Kur'anit, ka për qëllim sigurimin e identifikimit.

Forma islame e bashkimit në namaz, përveç vlerës së saj njohëse, dëshmon, pra, edhe synimin që të sendërtohet ky unitet i domosdoshëm i njerëzisë si fakt në jetë, duke i rrënuar të gjitha pengesat të cilat qëndrojnë ndërmjet njeriut dhe njeriut.

Kapitulli IV

Uni njerëzor - liria dhe pavdekshmëria e tij

Kur'ani, në mënyrën e tij të thjeshtë dhe bindëse, e thekson individualitetin dhe unitetin e njeriut dhe ka, mendoj, mendim të caktuar mbi fatin e njeriut si njësi jetësore. Për këtë të kuptuar të njeriut si individualitet unitar, i cili bën që një individ ta bartë barrën e individit tjetër, dhe i jep të drejtë vetëm në atë që personalisht e ka fituar. Kur'ani e ka refuzuar idenë e shëlbimit (shpërgimit). Tri gjëra janë përsosmërisht të qarta në Kur'an:

1. Se njeriu është i zgjedhur prej Zotit:

“Mandej Zoti i vet e bëri atë të zgjedhur, ia pranoi pendimin dhe e vuri në rrugën e drejtë.” (20, 122).

2. Se njeriu, përkundër të gjitha mangësive të veta, është caktuar të jetë mëkëmbës i Zotit në tokë:

“Kur Zoti yt u tha engjëjve: Unë po krijoj në tokë një zëvendës! ...”. (2, 30).

“E kur braktisën atë për të cilën ishin këshilluar, Ne i shpëtuan ata që pengonin nga të këqijat, ndërsa ata që kundërshtuan i kapëm me një dënim të fortë, ngase ishin të shfrenuar.” (6, 165).

3. Se njeriu ka garancën e personalitetit të lirë, të cilën ai e ka pranuar në rrezikun e vet:

“Ne u ofruam emanetin qiejve, tokës dhe maleve, e ata nuk deshën ta marrin përsipër atë dhe u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu atë e mori mbi vete, ...”. (33, 72).

Mirëpo, është e çuditshme të shikohet se uniteti i vetëdijes njerëzore që paraqet qendrën e personalitetit

njerëzor, kurrë nuk ka nxitur interesim të madh në historinë e mendimit islam. Mutekel-liminët konsiderojnë shpirtin si një lloj të materies së rafinuar ose aksident të thjeshtë që vdes me trupin dhe ringjallet në Ditën e gjykimit. Filozofët muslimanë kanë pasur frymëzim në mendimin grekë. Sa u përket shkollave tjera, duhet përkujtuar se zgjerimi i islamit ka sjellë nën sundimin e vet pjesëtarët e konfesioneve të ndryshme, si nestorianët, hebraikët, zaratustrianët, vizioni intelektual i të cilëve ka qenë trajtësuar me nocionet e një kulture, e cila gjatë kohë ka dominuar në tërë Azinë qendrore dhe perëndimore. Kjo kulturë, kryesisht, magjike sipas prejardhjes dhe zhvillimit të vet, paraqet organikisht fotografinë dualistike të shpirtit, e cila manifestohet pak a shumë në mendimin teologjik islam. Vetëm sufizmi ka tentuar t'u kuptojë domethënien e unitetit të përvojës së brendshme për të cilat Kur'ani pohon se është një nga tre burimet e njohjes, dy të tjerat janë Historia dhe Natyra. Zhvillimi i kësaj përvoje në përvojën fetare të islamit ka arritur kulminacionin e vet në fjalët e njohura të Hallaxhit - Unë jam e vërteta krijuese (Ene'l-hakk).³⁵ Bashkohësit e Hallaxhit, sikur edhe trashëgimtarët e tij, i shpjegojnë këto fjalë në mënyrë panteiste, por fragmentet e Hallaxhit, të cilat i ka tubuar dhe botuar orientalisti francez profesor Masinjoni (Massignon), dëftojnë pa kurrfarë dyshimi, se Hallaxhi nuk ka mundur ta ketë qëllimin që ta mohojë transcendentitetin e Zotit. Interpretimi i drejtë i përvojës së tij, prandaj, nuk është pikë uji që fundoset në oqean, por realizimi dhe pohimi i guximshëm, në një thënie të pavdekshme, mbi realitetin dhe përhershmërinë e egos njerëzor në një personalitet më të thellë. Fraza e Hallaxhit duket pothuaj provokim

³⁵ Hallaxhi (244-309 h.), mistik i madh. Shih: Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998

për mutekel-limunët. Vështirësia për dijetarët e sotshëm, të cilët e studiojnë fenë, ndërkaq, qëndron në atë që ky lloj i përvojës, ndonëse, ndoshta, përsosmërisht normale në fillimet e veta, dëfton, më vonë, në pjekurinë e vet, në nivel të vetëdijes së panjohur. Ibn Halduni, tashmë kaheerë, ka ndjerë nevojën për metodën efektive diturore duke i marrë parasysh të hulumtuarit e të gjitha niveleve të vetëdijes. Psikologjia moderne vetëm para pak kohe ia ka shtruar vetes domosdoshmërinë e metodës së tillë, por nuk është në gjendje që të shkojë jashtë zbulimeve të tipareve karakteristike të nivelit mistik të botës. Pasi ende nuk posedojmë metodën diturore për të hulumtuarit e tipit të përvojës në të cilin bazohen gjykimet siç janë ato të Hallaxhit, ne nuk mundemi të shërbehemi me mundësitë që ajo mund t'i ofrojë si përvojë krijuese e vetëdijes. Konceptet e sistemeve teologjike, të cilët janë mbuluar me terminologjinë e metafizikës faktikisht të vdekur, nuk munden më të jenë për kurrfarë ndihme për ata, të cilët posedojnë një formësim intelektual tjetërfare. Detyra, që qëndron para muslimanit bashkëkohor, është, për këtë, e madhe. Ai duhet më thellë ta studiojë tërë islamin e që mos ta ndërprejë plotësisht me të kaluarën. Mbase muslimani i parë, që ka ndjerë në vete synimin për frymë të re, ka qenë Shah Velijullahu nga Delhi. Mirëpo, njeriu që plotësisht e ka kuptuar rëndësinë dhe madhërinë e detyrës, dhe i cili, me kundrimin e vet të thellë të rëndësisë themelore të mendimit dhe jetës islame, i bashkuar me vizionin e gjërë të krijuar me përvojën e madhe të njerëzve dhe traditave, ka mundur të bëhet lidhëza e gjallë ndërmjet të kaluarës dhe të ardhmes është Xhemaluddin Afganiu³⁶. Sikur energjia e tij e palodhshme, por e shpërnda-

³⁶ Xhemaluddin El-Afgani (1838-1897), njëri ndër figurat më të njohura të shek XIX-XX në botën islame. Kishte lidhje të ngushta me Muhammed Abdulunë.

rë të mundej plotësisht t'i përkushtohet islamit si sistem i besimit dhe sjelljes njerëzore, bota islame, duke folur intelektualisht, do të kishte sot themele shumë më të forta. Rruga e vetme që na ofrohet, është ajo që të afrohem shkencës bashkëkohore me plot respekt, por pavarësisht, dhe që korrektësisht ta kuptojmë mësimin e islamit në dritën e kësaj shkence, madje edhe nëse do të dalloheshim nga pararendësit tonë. Kjo është ajo që kam për qëllim ta bëj duke e marrë parasysh temën e ligjëratës së sotme.

Në historinë e mendimit modern, Bredli (Bredley) ka dhënë dëshmitë më të mira mbi pamundësinë që të mohohet realiteti i egos. Në Studimet etike të tij ai e përvetëson realitetin e egos, në Logjikën e vet, ai e merr vetëm si hipotezë të punës, kurse në veprën e vet Shfaqja dhe Realiteti, ai ia nënshton egon hulumtimit më të thellë. Në realitet, dy kaptinat e tij mbi rëndësinë dhe realitetin e egos mund të konsiderohen si një lloj i Upanishadës moderne mbi irealitetin e "Gjiv Atmit". Sipas mendimit të tij, testi i realitetit është i privuar nga kontradiksioni, pasi kritika e tij zbulon se qendra e kufizuar e përvojës është helmuar me kundërshtitë e pabashkuara, ndryshimet dhe vazhdimësitë, me unitetet dhe pali-formitetet, egoja është iluzion i pastër. Çfarë do qoftë koncepti ynë i egos - ndjenja, vetidentiteti, shpirti, vullneti - ai mund të hulumtohet vetëm sipas parimeve të mendimit, i cili sipas natyrës së vet është raport, kurse "të gjitha raportet parashtrojnë kontradiktat". Mirëpo, përkundër faktit që logjika e tij e papërkulur ka treguar se egoja është "masa e konfuzionit", Bredli ka dashur të lejojë që egoja duhet të jetë "realitet me domethënie të caktuar", "në kuptimin e caktuar fakt i padyshimtë". Në lehtë

mund të përcaktojmë, se ego, sipas karakterit të vet të kufizuar, është jo e përsosur si njësi e jetës. Në realitet, natyra e tij është synim përjashtues për unitet më efikas, më të gjerë dhe më të ekuilibruar. Kush e di sa është e nevojshme për rrethana të ndryshme për organizimin e tij si tërësi e përkryer? Në fazën e tanishme të konstituimit të vet, ai është i paaftë ta mbajë kontinuitetin e tendosjes së tij pa pushim konstant me anë të gjumit. Impulsi i parëndësishëm mund ta thyej unitetin e tij dhe ta shkatërrojë si energji drejtuese. Megjithatë, çfarë do qoftë madhëria në të cilën mendimi mund të hulumtohet dhe analizohet, ndjenja jonë e egos është absolute dhe mjaft e fuqishme që të nxjerr prej prof. Bredlit, kundër vullnetit të tij, pranimin mbi realitetin e tij.

Qendra përfundimtare e përvojës është pra, reale, madje nëse realiteti i tij është së tepërmi i thellë që të jetë e intelektualizuar. Çfarë është, atëherë, tipari karakteristik i egos? Ego zbulohet si unitet i asaj që ne e quajmë gjendje shpirtërore. Gjendjet shpirtërore nuk ekzistojnë në një izolim reciprok. Ato përmbajnë ekzistencë reciproke. Ato jetojnë si faza të tërësisë komplekse, të quajtur intelekt. Mirëpo, uniteti organik i këtyre gjendjeve, ose, të themi, të këtyre ndodhivë në raportet reciproke, përbën llojin special të unitetit. Ato dallohen në bazë nga uniteti i sendit material, sepse pjesët e objekteve materiale mund të ekzistojnë të izoluar këtu në lidhje me të tjerët. Uniteti shpirtëror është absolutisht unik. Ne nuk mund të themi se një prej bindjeve të mia është e vendosur djathtas ose majtas nga bindja ime tjetër. As që është e mundur të flitet se vlerësimi im i bukurisë së Taxh-Mahalit ndërron me largësinë time nga Agra. Mendimi im mbi hapësirën nuk është hapësinërisht e lidhur me hapësirën. Në realitet, ego mund të mendojë më

shumë rende speciale hapësinore. Hapësira e vetëdijes së zgjuar dhe hapësira e gjumit nuk kanë lidhje reciproke. Ato nuk e pengojnë njëri-tjetrin, as që kalojnë pranë njëri-tjetrit. Për trupin mund të ekzistojë vetëm një e vetmja hapësirë. Ego, pra, nuk është e lidhur për hapësirë në atë kuptim në të cilin trupi është i lidhur për hapësirën. Përveç kësaj, ndodhitë shpirtërore, sikur edhe ato fizike, janë në kohë, por llogaritja e kohës për egon është fundamentalisht tjetërfare nga matja e kohës të ndodhisë fizike. Vijimësia e ndodhisë fizike shtrihet në hapësirë si fakt aktual, vazhdimësia e egos është koncentruar brenda tij dhe është e lidhur me tanishmërinë dhe ardhmërinë e tij në mënyrë unike. Formimi i ndodhisë fizike zbulon karakteristikat e caktuara aktuale, të cilat tregojnë se ai ka kaluar nëpër vijimësinë kohore, por këto karakteristika shpesh janë simbolike në vazhdimësinë e tij kohore. Kjo nuk është vetëm vazhdimësi kohore. Vazhdimësia e vërtetë kohore i përket ekskluzivisht egos.

Karakteristika tjetër me rëndësi e unitetit të egos është karakteri i tij thelbësor, i cili zbulon unitaritetin e çdo egoje. Që të vihet deri te përfundimi i caktuar, duhet që të gjitha premisat e silogjizmit të miratohen nga një i njëjti intelekt. Nëse i besoj rregullit “të gjithë njerëzit janë të vdekshëm”, kurse një arsye tjetër i beson pohimit “Sokrati është njeri” nuk është i mundur kurrfarë deduksioni. Kjo është e mundur vetëm nëse i pranoj të dy pohimet. Por, dëshira ime për sendin e caktuar në esencë më përket mua. Nga kënaqja e saj, varet kënaqësia ime personale. Nëse do të ndodhte që tërë njerëzia e dëshiron sendin e njëjtë, plotësimi i dëshirës së tyre nuk do të thoshte plotësimin e dëshirës sime, nëse unë nuk e arrij sendin që e dëshiroj. Stomatologu mund të bashkëndjejë me dhembjen e dhëmbit tim, por nuk mund ta ndjej dhembjen e dhëmbit tim. Kënaqësitë e mia,

vuajtjet e mia dhe gëzimet e mia janë ekskluzivisht të miat, dhe ato janë pjesë integrale vetëm e egos time personal. Ndjenjat e mia, urrejtja ime dhe dashuria ime, gjykimi im dhe vendimet e mia, më përkasin ekskluzivisht mua. Vetë Zoti nuk dëshiron të ndjejë, të gjykojë dhe të zgjedhë për mua, kur mua më ofrohen shumë drejtime të veprimit. Po ashtu, që të mund t'ju njoh unë juve, duhet që t'ju kem njohur në të kaluarën. Njohja ime e vendit ose e personit domethënë të thirrem në përvojën time të kaluar, e jo në përvojën e kaluar të ndonjë egoje tjetër. Ky është ai raporti reciprok ndërmjet gjendjeve tona të cilin e shprehim me fjalën Unë, dhe këtu fillon që të paraqitet problemi i madh i psikologjisë: çfarë është natyra e këtij Uni?

Për shkollën teologjike islame, përfaqësuesi kryesor i së cilës është Gazaliu, ego është substancë e thjeshtë, e përhershme dhe e pandashme shpirtërore, plotësisht tjetërfare nga grupi i gjendjeve tona mentale, dhe e cila nuk është nën ndikimin e kalimit të kohës. Përvoja jonë e vetëdijshe e përbën unitetin, sepse gjendjet tona shpirtërore janë të lidhura, sikur edhe shumë attribute, për këtë substancë të thjeshtë, e cila mbetet e pandërruar gjatë kohës së ndryshimit të kualiteteve të saja. Unë mund t'ju njohë juve vetëm nëse mbes i njëjti ndërmjet perceptcionit origjinal dhe sjelljes së tanishme të memories. Ndikimi i kësaj shkolle, ndërkaq, nuk ka qenë aq psikologjik sa metafizik. Por, qoftë ne e marrim entitetin-e shpirtave (entite-âme) si shpejgim për faktet të përvojës sonë të vetëdijshe, ose si bazë të pavdekshmërisë, unë frikësohem që ai nuk paraqet as interesin psikologjik as metafizik. Lajthitjet e Kantit për arsyen e pastër janë mirë të njohura për studentin e filozofisë moderne. Unë mendoj, që e përcjell çdo mendim, është, sipas Kantit, kusht i pastër formal i mendimeve, kurse

kalimi prej kushtit të pastër formal të mendimeve në substancën ontologjike logjikisht është i gabueshëm. Nëse madje nuk mendojmë mbi shikimin e Kantit në lëndën e përvojës, pandamësia e substancës nuk dëshmon mosrrenimin e saj, sepse substanca e pandashme, siç e vëren këtë vetë Kanti, mund të zhduket plotësisht, si kualitet intensiv, ose befasisht të pushojë të ekzistojë. Ky koncept i statik i substancës nuk mund të nxisë kurrfarë interesi as nga pikëpamja psikologjike. Në rend të parë, është vështirë të sodisen elementet e përvojës sonë vetëdijësore si kualitete të substancës shpirtërore në kuptim që, p.sh., barra e trupit fizik është kualitet i këtij trupi. Vrojtimi dëfton se përvojat të fituara me anë të akteve të veçanta të informimit, dhe, si të tilla, posedojnë qenien vetjake specifike. Ato formojnë, siç e ka vërejtur këtë urtësisht Lardi (Laird), “botën e re, e jo vetëm aspektet e reja të botës së vjetër”. Në vendin tjetër, madje nëse i shikojmë përvojat si kualitete, ne nuk mund të zbulojmë se si ato janë të pandashme nga substanca shpirtërore. Ne shohim, prandaj, se përvoja jonë e vetëdijshme nuk mund të na japë idenë kryesore për egon të shikuar si substancë shpirtërore, sepse, me anë të supozimit, substanca shpirtërore nuk dëftohet në përvojë. Përveç kësaj, mund të shtohet se kjo teori, duke e marrë parasysh këtë, që është e pabesueshme, që substancat e ndryshme shpirtërore drejtojnë me trupin e njëjtë në çastet e ndryshme, nuk jep shpjegim të kënaqshëm të fenomenit të këtillë siç është personaliteti i veçuar, më parë i shpjeguar me posedimin e përkohshëm të trupit nga ana e shpirtërave të këqinj.

Mirëpo, interpretimi i përvojës sonë të vetëdijshme është rruga jonë e vetme me të cilën mund të arrijmë deri te ego, nëse ajo ekziston. T’i kthehemi për këtë shkak psikologjisë moderne dhe të shikojmë çfarë drite

ajo hedh në natyrën e egos. Viliam Xhems e kupton vetëdijen si “rrjedhë të mendimeve” - rrjedhjen e vetëdijshme të ndryshimeve, kontinuiteti i të cilit është vërejtur. Ai gjen një lloj të parimit shoqëror që vepron në përvojat tona, të cilat kanë, thënë ashtu, çengele në vete, duke lejuar që të varen reciprokisht në valët e jetës mentale. Ego formohet në ndjenjat e jetës personale dhe, si i tillë, përbën një pjesë të sistemit të mendimit. Çdo puls i mendimit, i pranishëm ose i shpërndarë, është tërësi e pandashme, i cili përjeton dhe përkujtohet. Përcaktimi i pulsit kalimtar me pulsin e tanishëm të mendimit, kurse të tanishmit me të trashëgimtarit të tij, kjo është ego. Ky puls i jetës sonë mentale është skajërisht ingjenioz, por unë nuk mendoj, se ai është identik me vetëdijen që ne e gjejmë në vete. Vetëdija është diçka unitare, e supozuar në tërë jetën mentale, e jo pjesëza të vetëdijes të cilat reciprokisht pajtohen njëra me tjetrën. Ky koncept i vetëdijes, larg nga ajo që na jep udhërrëfim si ta kuptojmë egon, plotësisht e injoron elementin relativisht permanent të përvojës. Nuk ka kontinuitet të ekzistencës ndërmjet mendimeve që kalojnë. Kur njëra prej tyre është e pranishme, tjetra krejtësisht është zhdukur, dhe si është e mundur që mendimi që kalon, i cili është pakthyeshem i humbur, të mund të jetë i njohur dhe i përfshirë me mendimet aktuale. Unë nuk mendoj të them se ego është mbi shumësinë e elementeve të cilët reciprokisht përshkohen dhe të cilat ne i quajmë përvojë. Përvoja e brendshme, kjo është ego në vepër. Ne mund të njohim vetë egon në aktin e perceptcionit, gjykitimit, vullnetit. Jeta e egos është një lloj i tensionimit të shkaktuar me egon, e cila penetron në rrethinë dhe rrethinës që penetron në ego. Ego nuk gjendet jashtë kësaj fushe të invazionit reciprok. Ajo në të është e pranishme si energji kryesore dhe formohet dhe sistematikisht aftë-

sohet me anë të përvojës së vet vetjake. Kur'ani flet qartë për funksionin e dirigjuer të egos:

“Të pyesin ty për shpirtin. Thua: Shpirti është çështje që i përket vetëm Zotit tim, e juve ju është dhënë fort pak dije”. (17, 85).

Që ta kuptojmë domethënies e fjalë Emr, duhet përkujtuar dallimin që Kur'ani e tërheq ndërmjet shprehjes Emr dhe Halk. Pringl - Patison (Pringle – Pateson) ankohet që gjuha angleze posedon vetëm një të vetmen fjalë - creation (krijim) - që ta shprehë raportin ndërmjet Zotit dhe gjithësisë nga një anë dhe raportit të Zotit dhe egos njerëzore, nga ana tjetër. Gjuha arabe, ndërkaq, është shumë më e volitshme në këtë aspekt. Ajo ka dy fjalë, Halk dhe Emr, që të shprehë dy mënyrat në të cilat zbulohet aktiviteti kreativ i Zotit te ne. Halk është krijim, Emr është drejtim, udhëheqje, urdhëresë. Kështu Kur'ani thotë:

“Vetëm Ai krijon dhe drejton”.

Ajeti, më parë i cituar, do të thotë që natyra esenci-ale e shpirtit është e dirigjuar, sepse ai buron nga energjia e dirigjuar e Zotit, ndonëse ne nuk dimë se si Emr-i Hyjnor punon si ego - njësi. Përemri vetor i përdoruar në shprehjen Rabb-i (Krijuesi im) hedh më shumë dritë në natyrën dhe sjelljen e egos. Kjo domethënë që shpirti duhet të kundrohët si diçka individuale dhe specifike, me të gjitha variacionet në domethënien, baraspeshën dhe efikasitetin e unitetit të tij.

“Thuaj: Çdokush vepron sipas hamendjes së vet, dhe vetëm Krijuesi juaj e di kush është në rrugë të drejtë”. (17, 84).

Kështu, personaliteti im real nuk është send, por akt. Përvoja ime është vetëm seri e akteve, reciprokisht të lidhur, dhe të cilat duhet të mbahen së bashku me anë të unitetit të caktuar të dirigjuar. Tërë realiteti im gjendet

në qëndrimin e drejtimit tim. Ju nuk mund të më vëreni si objekt në hapësirë, ose si seri të përvojave të cilat dëftohen në rendin kohor. Ju duhet të më interpretoni, të më kuptoni dhe të më vlerësoni në gjykimet e mia, në sjelljet e mia vullnetare, në caqet e mia dhe në synimet e mia.

Pyetja vijuese është kjo: si paraqitet ego në suaza të rendit hapësinoro-kohor? Mësimi kur'anor për këtë pyetje është përsosmërisht i qartë:

“Për Allahun, Ne krijuam njeriun prej një ajke (lëngu), e një balte. Pastaj atë e bëmë pikë uji në një vend të sigurt. Më pas, atë pikë uji e bëmë copë gjaku, e atë gjak të ngurtë e bëmë copë mishi, e atë copë mishi e shndërruam në eshtra, edhe eshtrave ua veshëm mishin, pastaj atë e bëmë krijesë tjetër, i lartë është Allahu, më i miri Krijues!” (23, 12-14).

Krijimi i dytë i njeriut zhvillohet në bazë të organizmit fizik - kjo koloni e nën-egove me anë të të cilave vepron Ego më e thellë në mua në mënyrë konstante, më lejon kështu të ndërtoj unitet të përvojës sistematike.³⁷ A janë shpirti dhe organizmi i tij, pra, dy sende në kuptimin e Dekartit, të pavarura njëra prej tjetrës e megjithatë në mënyrë misterioze në njëfarë mënyre të bashkuara? Unë mendoj se hipoteza për materien si ekzistencë e pavarur është plotësisht arbitrare. Ajo mund të arsyetohet vetëm në bazë të ndjenjës sonë përmbajtja e së cilës merret, së paku si shkak parcial, tjetërfare nga vetë unë. Ajo diç tjetër që jam unë, është menduar që posedon kualitete të caktuara, të quajtura primare, të cilat u përgjigjen ndjenjave të caktuara të unë, edhe unë e arsyetoj besimin tim në këto kualitete me arsyetim se shkak duhet të paraqesë njëfarë ngjashmërie me pasojën. Por nuk është e domosdoshme ngjashmëria ndër-

³⁷ Shih fusnotën në: M. Ikbali, *Texhdid*, op. cit., fq. 119.

mjet shkakut dhe pasojës. Nëse suktesi im në jetë ia shkakton fatkeqësinë një njeriu tjetër, suktesi im dhe fatkeqësia e tij nuk kanë ngjashmëri njëri me tjetrin. Mirëpo, përvoja e përditshme dhe dituria fizike mbështeten në hipotezën e ekzistencës së pavarur të materies. Të lejojmë, pra, përkohësisht se trupi dhe shpirti janë dy gjëra reciprokisht të pavarura, por megjithatë të bashkuara në një mënyrë misterioze. Dekarti i pari e shtroi problemin, dhe unë besoj se ekspozeu i tij dhe mendimi definitiv për këtë problem ka qenë konsiderueshëm në ndikimin e trashëgimisë manikeiste të krishterizmit primitiv. Por, nëse ata janë reciprokisht të pavarur dhe nuk ndikojnë njëri në tjetrin, atëherë ndryshimet që ndodhin edhe në njërin edhe në tjetrin janë saktë paralele, duke iu falënderuar një lloji të harmonisë qysh më parë të përcaktuar, si mendon Lajbnici (Leibnitz). Kjo e redukton shpirtin në atë që të jetë vetëm soditës i pastër pasiv të asaj që ndodh në trup. Nëse, përkundrazi e marrim me mend se ata ndikojnë njëri në tjetrin, ne nuk mundemi atëherë të gjejmë kurrfarë faktesh më të rëndësishme, të cilat do të dëftonin ku dhe si saktë ndodh veprimi i tyre reciprok, dhe cili prej të dyve e merr udhëheqjen. Shpirti është organ i trupit të cilin e përdor për caqet fiziologjike, ose trupi është instrument i shpirtit, këto janë pohime barabartë të vërteta në teorinë e aksionit reciprok. Teoria e Langut (Lange) e emocionit shkon kah ajo që të tregojë që trupi merr iniciativën në aktin e veprimit reciprok. Ekzistojnë, ndërkaq, faktet të cilat e mohojnë këtë teori, kurse këtu nuk është e mundur hollësisht të shtrohen. Është e mjaftueshme të tregohet që, madje edhe nëse trupi e merr iniciativën, si faktor dakordues, në fazën e caktuar në zhvillimin e emocionit, dhe kjo është po ashtu e vërtetë edhe për shtytjet tjera të jashtme të cilët në mënyrë konstante

veprojnë në shpirt. Se a do të rritet një emocion, ose shtytja do të vazhdojë të veprojë, varet nga kujdesi im që kësaj ia përkushtoj. Dakordimi i shpirtit vendos më në fund për fatin e emocionit ose shtytjes.

Pra, edhe paralelizmi edhe veprimi reciprok janë të pamjaftueshëm. Mirëpo, trupi dhe shpirti bashkohen në aksion. Kur unë e marr librin nga tavolina ime, veprimi im është unik dhe i pandashëm. Është e pamundur të tërhiqet vija e demarkacionit ndërmjet pjesëmarrjes së trupit dhe pjesëmarrjes së shpirtit në këtë veprim. Ata duhet në njëfarë mënyre t'i përkasin sistemit të njëjtë, dhe sipas Kur'anit, ata vërtetë i përkasin sistemit të njëjtë. "Atij i përket Halki (krijimi) dhe Emri (udhëheqja)". Si mund të kuptohet diç e tillë? Kemi parë se trupi nuk është diç që është i vendosur në zbrazëtinë absolute, ky është sistem i ndodhive ose veprimeve. Sistemi i përvojës të cilin e quajmë shpirt ose ego po ashtu është sistem i veprimeve. Kjo nuk e mënjanon dallimin ndërmjet shpirtit dhe trupit, kjo vetëm edhe më tepër i afron. Karakteristika e egos është spontaniteti, veprimet që hyjnë në përbërjen e trupit përsëriten. Trupi është veprimi i akumuluar ose shprehia e shpirtit dhe, si e tillë, nuk mund të ndahet nga ajo. Ky është element i përhershëm i vetëdijes i cili, duke shikuar nga jashtë, paraqitet si diç konstante. Ç'është, pra, materia? Kolona e egove të rendit më të ulët nga të cilat del ego e rendit më të lartë, kur bashkimi i tyre dhe veprimi reciprok ta arrijë shkallën e caktuar të koordinimit. Kjo është bota që vjen deri te pika e udhëheqjes autonome ku Realiteti skajor ndoshta e zbulon fshehtësinë e vet dhe jep indicionin e natyrës përfundimtare. Fakti, se më i larti paraqitet nga më i ulti, nuk ia merr më të lartit vlerën dhe dinjitetin e tij. Nuk është me rëndësi prejardhja e një sendi, me rëndësi është kapaciteti, rëndësia dhe pikëmbërritja

definitive e atij që paraqitet. E po ashtu nëse shikojmë themelin e jetës së shpirtit si të pastër fizike, nuk pason kurrësesi që ajo që rastësisht paraqitet mund të zgjidhet në atë që është kushtëzuar me lindjen e tij dhe me rritën e tij. Ajo që paraqitet rastësisht, si na mësojnë mbrojtësit e teorisë së evolucionit befasues, është fakt i ri dhe i paparashikueshëm mbi planin e tij vetjak të ekzistencës dhe nuk mund të shpjegohet në mënyrë mekanike. Me të vërtetë, evolucionit i jetës dëfton se, edhe pse në fillim shpirtërorja që dominuar me fiziken, shpirtërorja, posa të rritet fuqia e saj, synon të dominojë me fiziken dhe madje mund të vijë deri te mëvetësia e plotë. Nuk ekziston një rend i pastër fizik në kuptim të posedimit të materialitetit, themelësisht të paaftë që ta prodhojë me anë të evolucionit sintezën kreative të cilën e quajmë jetë dhe shpirt, dhe ku do të duhej që Hyjnia transcendentë ta përshkojë ndijimisht dhe shpirtërisht. Ego definitiv, e cila bën që të paraqitet ajo që rastësisht paraqitet, është imanent në natyrë dhe është i përshkruar në Kur'an si "I Pari dhe I Fundit, I Pashmi dhe I Papashmi".

Ky koncepton e inicon një pyetje mjaft të rëndësishme. Ne kemi parë se ego nuk është diçka e palëvizshme. Ajo formësohet në kohë, formësohet dhe sistematikisht aftësohet me anë të përvojës së saj vetjake. Është e qartë, përveç tjerash, që rrjedhat e kauzalitetit rrjedhin nga Natyra në të dhe nga ai në Natyrë. A nuk e përcakton, pra, ego aktivitetin e saj vetjak? Nëse e përcakton, si është vetëpërcaktimi i egos i lidhur për determinizmin e rendit hapësinoro-kohor? A është kauzaliteti vetjak lloj special i kauzalitetit, apo është vetëm formë e fshehur e mekanizmit të natyrës? Pohohet se dy lloje të determinizmit nuk janë reciprokisht ekskluzive dhe se metoda diturore, po ashtu është aplikuese në aksionin njerëzor. Akti njerëzor i përsiatjes është sqaruar si kon-

flikt i motiveve të cilët janë formuar, jo si egos së tendencës vetjake, të tanishëm ose të trashëguar, të aktivitetit dhe joaktivitetit, por si fuqi aq të mëdha të cilat, sikur gladiatorët, luftojnë njëra me tjetrën në arenën e shpirtit. Mirëpo, zgjidhja definitive është shikuar si fakt i përcaktuar me fuqinë më të fortë, e jo me rezultatet e motivit të cilët konfliktohen, si efekt i pastër fizik. Unë, megjithatë, jam fortë i bindur që kontesti ndërmjet mbrojtësit të Mekanizmit dhe Lirisë vjen nga shikimi i gabuar në aksionin e arsyeshëm, të cilin psikologjia moderne, duke e harruar pavarësinë e saj vetjake si shkencë e cila duhet ta shqyrtojë kategorinë speciale të fakteve, ka qenë e obligueshme që ta përvetësojë për shkak të imitimit të saj servil të diturive fizike. Botëkuptimi se veprimtaria e egos është vazhdimësia e mendimeve dhe ideve, të cilat definitivisht mund të zgjidhen në unitetin e sensacioneve, është vetëm forma tjetër e materializmit atomistik i cili formon themelin e diturisë moderne. Koncepti i tillë nuk mund të krijojë precedencë të favorshme për interpretimin mekanicistik të vetëdijes. Ekziston, ndërkaq, njëfarë lehtësimi gjatë mendimit që psikologjia e re gjermane, e njohur me emrin psikologjia e formës, mund të ketë sukses të sigurojë mëvetësinë e Psikologjisë si dituri, njëjtë sikur që teoria e evolucionit befasues mundet eventualisht të sjellë deri të mëvetësia e Biologjisë. Kjo psikologji e re gjermane na dëfton që studimi i kujdesshëm i sjelljes së arsyeshme e demonstroi faktin e penetrimit mbi vazhdimësinë e thjeshtë të përshtypjeve. Ky penetrim është vlerësimi i egos i raportit kohor, hapësinor dhe kauzal i sendeve - d.m.th. zgjidhja e të dhënave, në tërësinë komplekse, duke e marrë parasysh cakun që ego e vë para vetes për çastin. Kjo është domethënia e synimit në përvojën e veprimit qëllimor, dhe sukcesi që tash e arrij në sendërtimin e ca-

qeve të mia të cilët më bindin në efikasitetin tim si shkak personal. Tipari qenësor i veprimit qëllimor është vizioni i tij i situatës së ardhshme, e cila nuk dëfton që lejon ndonjëfarë shpjegimi me shprehjet e Fiziologjisë. Është e vërtetë, se zinxhiri shkakësor, ku ne po përpiqemi të gjejmë vendin për egon, është edhe vetë konstrukcioni artificial i egos për caqet e tij vetjake. Ego kërkon të jetojë në mjedisin kompleks, dhe ajo nuk mund ta mbajë jetën e vet në të e që mos ta redukojë në sistemin i cili do t'i ofronte njëfarë sigurie sa i përket sjelljes së gjërave që e rrethojnë. Hulumtimi i rrethinës, si sistem i shkaqeve dhe pasojave, në këtë mënyrë është instrument i domosdoshëm i egos, e jo shprehja definitive e natyrës së Realitetit. Në realitet, duke e interpretuar Natyrën në këtë mënyrë, ego mund ta kuptojë dhe ngadhënjejë mjedisin e vet dhe kështu ta arrijë dhe ta rrisë lirinë e vet.

Pra, elementi i udhëheqjes dhe kontrollit, i orientuar në aktivitetin e egos, dëfton qartë, se egoja është kauzaliteti i lirë personal. Ai merr pjesë në jetë dhe në lirinë e Egos Definitiv e cila, duke lejuar paraqitjen e egos së kufizuar, me simpati kah iniciativa private, ka kufizuar këtë liri të vullnetit të lirë të Tij vetjak. Kjo liri e sjelljes së vetëdijshme buron nga gjykimi kur'anor në aspekt të aktivitetit të egos. Për këtë ekzistojnë ajetet të cilët janë pa dyshim të qartë:

“E ti thuaj: E vërteta është nga Zoti juaj, e kush të dojë, le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë. ... (18, 29).

“Nëse bëni mirë, bëni për vete, e nëse bëni keq, bëni kundër vetes ...”. (17, 7).

Me të vërtetë Islami përvetëson një fakt mjaft me rëndësi të psikologjisë njerëzore, domethënë që të kryhet lirisht ngjitja dhe rënja, dhe veçanërisht dëshiron ta mbajë lirisht këtë fuqi të veprimit si faktor i përhershëm dhe i pazvogëluar i jetës së egos. Ritmi i namazit të për-

ditshëm i cili, sipas Kur'anit, ia kthen egos pushtetin mbi vetveten, duke e sjellë në lidhje të ngushtë me burimin skajor të jetës dhe lirisë, i cili synon ta çlirojë egon nga efektet mekanike të gjumit dhe punëve. Namazi në islam, është ikje prej egos, larg nga mekanizmi, drejt lirisë.

Nuk mund të mohohet, ndërkaq, se ideja e fatit e përshkon tërë Kur'anin. Kjo pyetje është me rëndësi, aq më shumë nga se Shpengleri (Spengler), në veprën e vet "Rrënimi i Perëndimit", si duket, mendon se islami i përgjigjet negacionit të plotë të egos. Tashmë ju kam shpjeguar konceptcionin tim të Takdirit (fatit) si e hasim në Kur'an. Si e vëren këtë edhe vetë Shpengleri, ekzistojnë dy mënyra që të dominohet me botën. Njëra është intelektuale, tjetra, në mungesë të shprehjes më të mirë, ta quajmë vitale. Mënyra intelektuale bazohet në atë që bota të kuptohet si sistem rigoroz i shkaqeve dhe pasojave. Mënyra vitale është miratimi absolut i domosdoshmërisë së pashmangshme të jetës, të shikuar si tërësi e cila, duke zhvilluar thesarin e vet të brendshëm, krijon kohën fizike. Mënyra vitale e përvetësimit të gjithësisë është ajo që Kur'ani e quan iman. Imani nuk është vetëm besim pasiv në një apo më shumë qëndrime të llojit të caktuar: kjo është bindje e gjallë e krijuar me përvojë të jashtëzakonshme. Vetëm personalitetet e forta janë të afta ta arrijnë këtë përvojë dhe fatalizmin më të lartë të përmbajtur në të. Flitet se Napoleoni ka thënë: "Unë jam gjësend, jo person". Kjo është një mënyrë në të cilën shprehet përvoja e unjësuar. Në historinë e përvojes fetare në islam e cila, sipas fjalëve të Pejgamberit të Zotit, përbëhet në "të krijuarit e attributeve Hyjnore te njeriu", kjo përvojë shprehet në ato thënie që janë: "Unë jam e vërteta krijuese" (Hallaxhi), "Unë jam fati" (Muaviu), "Unë jam fjala e Kur'anit" (Aliu), "Lavdia më qoftë mua". (Bajazidi). Në sufizmin e lartë islam, përvoja

unjësuese për egon përfundimtar nuk përbëhet në fshirjen e identitetit të vet vetjak, me anë të një lloji të absorbcionit në Egon e Pafund, kjo është më parë e Pafundmja, e cila kalon në përqaftimin dashamirës të përfundimtares. Sikur këtë e thotë Rumi:

“Dija hyjnore humbet në dijen e evlijasë! E si është e mundur që njerëzit të besojnë në diçka të tillë?”

Fatalizmi, që në vete përfshin këtë qëndrim, nuk është negacion i egos, këtë si duket, mendon Shpengleri, kjo është jeta dhe fuqia e pakufizuar që nuk njih pengesën dhe e cila mund të bëjë që njeriu të lutet qetësisht kur plumbat shkojnë rreth tij.

Por, a nuk është e vërtetë, do të thoni, se tipi më i padenjë i fatalizmit ka dominuar në botën islame shumë shekuj? Kjo është e vërtetë, dhe historia do ta kërkojë përpunimin e tij të veçantë. Mjafton këtu të dëftojmë se ky lloj i fatalizmit, të cilin kritikët evropian të islamit e përmbledhin në fjalën kismet, i ka borxh pjesërisht mendimit filozofik, pjesërisht oportunitizmit politik, e pjesërisht zvogëlimit suksesiv të fuqisë të impulsit jetësor, të cilin islami nga fillimi ua ka ofruar ithtarëve të vet. Filozofia, duke gjurmuar për domethënien e shkaqeve në aplikimin e saj në Zotin, dhe duke e kundruar kohën si esencë të raportit ndërmjet shkakut dhe pasojës, ka mundur vetëm të vijë deri te nocioni i Zotit transcendent, para gjithësisë dhe duke vepruar në të nga jashtë. Zoti ka qenë kështu i kundruar si hallka e fundit në zinxhirin e kauzalitetit dhe, në pajtim me këtë, si krijues i vërtetë i çdo gjëje që ndodh në gjithësi. Por, materializmi praktik i sunduesve oportunistë umejevit nga Damasku ka dashur arsyetim për krimin në Kerbelë, dhe të sigurojë fryte të kryengritjes së halifit Muaviut kundër mundësisë së rebelimit popullor. Transmetohet se Mabadi i ka thënë Hasan Basriut se emevitët kanë

mbytur muslimanët, dhe ia përshkroi aksionet e tyre urdhërit të Zotit. “Këta armiq të Zotit”, u përgjigj Hasani, “janë gënjeshtarë”. Kështu u paraqit, përkundër protestave publike të teologëve islamë, fatalizmi moralisht degradues, dhe teoria konstituive, e njohur si “akt i kryer”, i destinuar t’i ruaj intereset e arritura. Kjo fare nuk na befason. Në kohën tonë filozofët ua kanë furnizuar me një lloj arsyetimi intelektual të karakterit definitiv të strukturës së tanishme kapitalistike të shoqërisë. Koncepti hegelian i Realitetit, si pafundësi të arsyes prej nga pason racionaliteti qenësor i realitetit, dhe e Komtes (Auguste Comte), sipas të cilit shoqëria është një organizëm në të cilin funksionet specifike amshueshëm janë të përcaktuara për çdo organ, për këtë janë shembuj të përshtatshëm. Gjëja e njëjtë ka ndodhur, si duket, edhe në Islam. Por, pasi muslimanët gjithnjë kanë kërkuar arsyetim në Kur’an për qëndrimet e tyre të ndryshueshme, dhe këtë madje në llogari të domethënies së tij të qartë, interpretimi fatalistik ka pasur pasoja të mëvonshme për popujt islamë. Në lidhje me këtë, do të mund të theksoj disa shembuj të komentimit të shtrembër, por ky objekt kërkon përpunim të veçantë, kurse koha është që tash të kthehem në pyetjen e pavdekshmërisë.

Asnjë epokë nuk ka dhënë aq literaturë për pyetjen e pavdekshmërisë sikur e jona, dhe kjo literaturë vazhdimisht po rritet përkundër fitoreve të materializmit bashkëkohor. Elementet e pastra metafizike, ndërkaq, nuk mund të na japin bindje pozitive në pavdekshmërinë personale. Në historinë e mendimit islam, Ibn Rushdi iu qas pyetjes së pavdekshmërisë nga pikëpamja e pastër metafizike dhe, marr guximin të përfundoj se nuk ka arritur kurrfarë rezultati. Ai ka tërhequr dallimin ndërmjet arsyes dhe inteligjencës, sigurisht për shkak të shprehjes Nefs dhe Ruh të përdorura në Kur’an. Këto

shprehje që në dukje dëftojnë në konfliktin ndërmjet dy parimeve të kundërta të njeriu, kanë çuar në lajthitje shumë mendimtarë islamë. Megjithatë, nëse dualizmi i Ibn Rushdit është bazuar në Kur'an, unë seriozisht kam drojë se ai është mashtruar, sepse fjala Nefs nuk duket se është përdoruar në Kur'an në kurrfarë kuptimi teknik që i është atribuar nga ana e teologëve islamë. Inteligjenca, sipas Ibn Rushdit, nuk është forma e trupit, ai i përket shkallës tjetërfare të qenieve, dhe e tejkalon individualitetin. Ai, pra, është një, universale dhe permanente. Kjo qartë domethënë që, pasi intelekti unik e tejkalon individualitetin, shfaqja e tij në shkallën e tillë të një-sive në shumësinë e qenieve njerëzore është iluzion i pastër. Uniteti permanent i intelektit mund të ketë domethënie, sikur këtë Renani e mendon, e permanencës së humanitetit dhe civilizimit. Ajo sigurisht nuk do të thotë pavdekshmërinë personale. Realisht, koncepti i Ibn Rushdit i ngjason hipotezës së Viliam Xhemsit mbi mekanizmin transcendent të vetëdijes, i cili vepron në mediumin fizik për një kohë, pastaj papritmas heshtë.

Në epokën moderne, dëshmimi në llogari të pavdekshmërisë personale është, në tërësi, etike. Por argumentet etike, sikur ata të Kantit, dhe revizionet e tanishme të argumenteve të tij, varen nga llojet e bindjeve në përmbushjen e kërkesave të drejtësisë, ose në veprë të pandërrueshme dhe unitare të njeriut, nëse ai personalisht synon drejt idealeve të pafund. Për Kantin, pavdekshmëria është jashtë suazave të shpjegimit spekulativ. Kjo është kërkesa e mendjes praktike, aksiom i vetëdijes morale të njeriut. Njeriu kërkon dhe ndjek të mirën skajore e cila kyç në të njëjtën kohë edhe virtytin edhe fatin. Por, sipas Kantit, virtyti dhe fati, detyra dhe prirja janë nocione heterogjene. Uniteti i tyre nuk mund të realizohet gjatë kohës së jetës së shkurtër të njeriut në

këtë botë sensible. Ne jemi, pra, të detyruar të kërkojmë jetën e pavdekshme, që të mund të përmbushet uniteti progresiv i nocioneve të virtytit dhe fatit, të cilët reciprokisht përjashtohen, dhe që përfundimisht këtë unjësimit ta kryej ekzistenca e Zotit. Megjithatë nuk shihet qartë përse arritja e fatit dhe virtytit do të duhej të merrte kohën e pafund, dhe si Zoti mund ta kryej këtë unjësimit ndërmjet dy nocioneve që ndërmjet veti përjashtohen. Kjo mosbindje e argumenteve metafizike ka sjellë shumë mendimtarë në atë që të kufizohen në përgënjeshttrimin e kundërshtimit të materializmit modern, i cili e mohon pavdekshmërinë, duke konfirmuar se vetëdija është vetëm funksion i trurit dhe pushon me pushimin e procesit cerebral. Viliam Xhejmsi mendon se kjo vërejtje për pavdekshmëri vlen vetëm nëse lejohet se funksioni, për të cilin është fjala, është produktiv. Vetë fakti, se disa modifikime mentale ndryshojnë njëkohësisht me disa ndërrime trupore, nuk e arsyeton bindjen se ndërrimet mentale janë prodhuar me ndërrimet trupore. Funksioni nuk është domosdoshmërisht produktiv, ai mund të jetë i lejueshëm ose transmissues, si funksioni i kryer me shkrepjen e shtizës, ose me anë të thjerrës rezistuese. Ky mendim, që dëfton në atë që jeta jonë e brendshme duhet të rezultojë nga veprimi i një lloji të mekanizmit të vetëdijes transcendentale te ne, i cili zgjedh në një mënyrë mediumin fizik për një periudhë të shkurtër të punës, nuk na bind në aspekt të përjetësimit të përmbajtjes të përvojës sonë të tanishme. Tashmë kam dëftuar në këto ligjërata metodën si duhet përgjigjur materializmit. Shkenca duhet pa tjetër të zgjedhë për studim vetëm disa aspekte specifike të Realitetit dhe t'i përjashtojë të tjerat. Është dogmatizëm i pastër nga ana e shkencës të kërkohet që të studiohen vetëm aspektet e Realitetit të cilat ajo i ka zgjedhur. Pa dyshim,

njeriu ka aspektin hapësinor, por ky nuk është aspekti i vetëm i njeriut. Ekzistojnë edhe aspektet tjera të njeriut, të tillat si përcaktimi i vlerës, karakteri unik i përvojës dhe kërkimi i të vërtetës të cilën dituria duhet medoemos ta përjashtojë nga studimi i vet, dhe njohja e plotë e të cilit kërkon kategori tjetërfare nga ato të cilat shkencën i përdorë. Ekziston, ndërkaq, në historinë e mendimit bashkëkohor koncepti pozitiv i pavdekshmërisë - unë synoj të them doktrina Niçeanë (Nietzsche)³⁸ e kthimit amshues. Ky koncepti meriton që për të, të mendohet, jo vetëm për atë që Niçe e ka përmbajtur me zjarrin profetik, por edhe për atë që ajo zbulon tendencën e vërtetë në mendimin bashkëkohor. Idesë i kanë arritur shumë mendje në kohën kur i ka ardhur Niçes si inspirim poetik, dhe fërat e saj janë gjetur edhe te Herbert Spenseri (Spencer). Kjo ka qenë realisht më tepër fuqia e kësaj ideje, se sa demonstrimi i saj logjik, e cila e ka tërhequr këtë profet modern. Ky është, sipas natyrës së gjërave, fakt i qartë se konceptet pozitive të gjërave fundamentale më parë janë vepër e inspiracionit se sa të Metafizikës. Sido që të jetë, Niçe doktrinës së vet i ka dhënë formën e një teorie racionale dhe, si të tillë, mendoj se kemi të drejtë që ta hulumtojmë. Doktrina bazohet në hipotezën se sasia e energjisë në kozmos është konstante dhe në pajtim me këtë, e kufizuar. Hapësira është vetëm formë subjektive, të konsiderohet se bota është në hapësirë, në kuptimin ku do të vendosej në një zbrazëti absolute, nuk do të thotë asgjë. Në konceptin e vet të kohës, Niçe, megjithatë, ndahet nga Kanti dhe Shopenhaueri. Koha nuk është forma subjektive. Ky është proces real dhe i pafund, i cili mund të kuptohet vetëm si periodik. Është e qartë, pra, se këtu

³⁸ Fridrih Niçe (1844-1900), filozof gjerman.

nuk mund të ketë mungesë të energjisë në hapësirën e pafund të zbrazët. Numri i qendrave të kësaj energjie është i kufizuar, kurse bashkimi i tyre është përsosmërisht i vlerësueshëm. Nuk ka fillim as fund për këtë energji gjithnjë aktive, as baraspeshë, as ndryshimi i parë, as i fundit. Pasi koha është e pafund, të gjitha kombinimet e mundura të qendrave tashmë janë të shterrura. Nuk ka asgjë të re në gjithësinë e re, çdo gjë që ndodh tash, ka ndodhur tashmë shumë herë, dhe do të vazhdojë të ndodhë shumë herë në ardhmëri. Sipas konceptionit të Niçes, radhitja e ndodhive në gjithësi duhet të jetë e përhershme dhe e pandryshueshme, pasi me fjalë tjera, ka kaluar koha e pafund, qendrat e energjisë është dashur që gjatë asaj kohe të formojnë disa mënyra të caktuara të sjelljes. Tash fjala kthim përfshin këtë qëndrueshmëri. Përveç kësaj, duhet të përfundojmë se bashkimi i qendrave të energjisë, që njëherë ka ndodhur, duhet gjithnjë të kthehet. Përndryshe nuk do të kishte madje kurrfarë gjenerate për kthimin e mbinjeriut.

“Çdo gjë është kthyer: Siriusi dhe marimanga, edhe mendimet tua në këtë moment, edhe mendimi yt i fundit. O njeri, tërë jeta jote, si ora rënore³⁹, gjithnjë do të përtëritet dhe sërish do të shterret. Ky rreth, në të cilin ti je vetëm kokërr, do të shkëlqejë sërish përgjithmonë.”

I këtillë është kthimi amshues i Niçes. Ky është vetëm një lloj i mekanizmit më të vrazhdë, të bazuar jo në faktin e provuar, por vetëm në hipotezën e punës diturore. Niçe nuk pranon seriozisht zgjidhjen e pyetjes së kohës. Ai e shikon objektivisht dhe e konsideron thjeshtë varg të pafund të ndodhive që vazhdimisht përsëriten. Por, koha, e shikuar si lëvizje permanente qar-kore, e bën pavdekshmërinë absolutisht të paduruesh-

³⁹ Es-sa'atu er-remlijeh, mjet për matjen e saktë të kohës. Shih: M. Ikbali, *Teshdid*, op. cit., fq. 132, shënimi 1.

me. Vetë Niçe këtë e ndien, dhe e përshkruan doktrinën e vet, jo si doktrinë të pavdekshmërisë, por më tepër si konceptin të jetës e cila do ta bëjë pavdekshmërinë të durueshme. E ç'është ajo që e bën, sipas Niçes, pavdekshmërinë të durueshme? Kjo është shpresa, se përtëritja e bashkimit të qendrave të energjisë, e cila e përbën jetën time personale, është faktor të domosdoshëm për lindjen e kombinimit ideal të cilin ai e quan mbinjeri. Por, mbinjeriu tashmë ka ekzistuar shumë herë, lindja e tij është e pashmangshme. Si mundemi të synojmë vetëm kah ajo që është absolutisht e re, kurse absolutisht e reja është e pakonceptueshme në konceptimin e Niçes, i cili s'është asgjë më tepër se sa fatalizëm më i keq se ai që përmban fjalën kismet. Doktrina e tillë, larg nga ajo që ta stimulojë organizmin njerëzor për luftën jetësore, synon t'i rrënojë synimet e tij për aksion dhe ta dobësojë tendosjen e egos.

Të kalojmë tash në mësimin kur'anor. Koncepti kur'anor i fatit të njeriut pjesërisht është etik, pjesërisht biologjik. Po them pjesërisht biologjik, sepse Kur'ani jep, në lidhje me këtë, deklaratatë të caktuara të karakterit biologjik, të cilat nuk mund t'i kuptojmë pa studim të thellë të natyrës së jetës. Ai përmend, për shembull, Berzahin - gjendje, mbase një lloj i pasigurisë ndërmjet vdekjes dhe ringjalljes. Ringjallja, si duket, po ashtu është kuptuar llojllojshëm. Kur'ani nuk e bazon mundësinë e vet, sikur krishterizmi, në dëshminë e ringjalljes reale të personalitetit historik. Ai, si duket, e soditë ringjalljen si fenomen universal të jetës në njëfarë kuptimi, i cili është i vërtetë madje edhe për shpendët dhe shtazët. (6, 38).

Mirëpo, para se ta hulumtojmë hollësisht doktrinën kur'anore të pavdekshmërisë personale, duhet pasur parasysh tri gjëra të cilat, sipas Kur'anit, janë përsosmë-

risht të qarta, dhe për të cilat nuk ka, ose nuk do të duhej të ketë, kurrfarë dallimi në mendim:

1. Se ego ka fillimin në kohë, dhe se nuk ka ekzistencë para paraqitjes së vet në rendin hapësinoro-kohor. Kjo është e qartë nga ajeti të cilin pak më parë e kam cituar.

2. Se nuk ka mundësi, sipas konceptionit kur'anor, të kthimit në këtë Tokë. Kjo është e qartë nga ajetet vijuese:

“E kur ndonjërit prej tyre i vjen vdekja, ai thotë: O Zoti im, më kthe. Që të bëj vepra të mira e të kompensoj atë që lëshova! Kurrsesi, e kjo është vetëm fjalë që e thotë ai, e ata kanë para tyre një perde deri në ditën kur ringjallen”. (23, 99-100).

“Dhe në hënë kur ajo është e plotë. Ju patjetër do të përjetoni gjendje pas gjendjeje”. (84, 18-19).

“A më tregoni për farën që e derdhni. A ju e krijoni atë, apo Ne jemi që e krijojmë? Ne e kemi caktuar ndër-mjet jush vdekjen dhe Ne nuk ka kush që mund të na pengojë. Që t’ju zëvendësojë me të tjerë si ju dhe t’ju krijojmë rishtazi siç nuk dini ju”. (56, 58-61).

3. Se përfundimësia nuk është fatkeqësi:

“Nuk ka tjetër, vetëm se gjithë çka është në qiej e në tokë ka për t’iu paraqitur Zotit si rob. Ai me diturinë e vet i ka përfshirë të gjithë, dhe ka numëruar e evidencuar çdo gjë të tyre në mënyrë të saktësishme. Dhe në ditën e kijametit secili prej tyre do t’i paraqitet Atij i vetmuar”. (19, 93-95).

Kjo është pikë mjaft me rëndësi dhe duhet të kuptohet korrektësisht, nëse duam të kemi koncept të qartë për teorinë islame të shpëtimit. Me karakterin e pandërrueshëm, unitar të individualitetit të vet, ego përfundimtare do t’i afrohet egos jopërfundimtare që t’i shohë pasojat e rendit të vet të kaluar dhe t’i çmojë mendësitë e ardhmërisë së vet.

“Secilit njeri ia kemi ngjeshur në qafë fluturakën e tij, e në ditën e gjykimit, Ne do t’ia prezantojmë atij një libër të hapur. Lexo librin tënd, mjafton të jesh sot vetë llogaritës i vetvetes”. (17, 13-14).

Çfarëdo qoftë fati përfundimtar i njeriut, kjo nuk do të thotë humbje e individualitetit të tij. Kur’ani nuk e miraton plotësisht çlirimin nga përfundimtarja si shkalla më e lartë e fatit njerëzor. Shpërblimi i vazhdueshëm i njeriut përbëhet në të ngadhënjyerit e tij të shkallë shkallë me vetëveten, në unitaritetin dhe intensitetin e aktivitetit të tij si ego. Madje edhe skena e Shkatërrimit të përgjithshëm e cila drejtpërsëdrejti i paraprinë Ditës së gjykimit nuk mund ta ndërrojë qetësinë e përsosur të egos plotësisht të zhvilluar.

“Dhe i fryhet Surit dhe bie i vdekur çka ka në qiej dhe çka ka në tokë, përveç atyre që do Allahu, pastaj i fryhet atij herën tjetër, kur të gjithë ata të ngritur e presin”. (39, 68).

Kush do të jetë ky përjashtim nëse jo ata të cilët egoja ka arritur pikën më të madhe të intensitetit? Dhe kulminacioni i këtij zhvillimi është arritur, kur egoja është e aftë ta ruaj tërë praninë e shpirtit, madje edhe në rastin e kontaktit direkt me Egon e cila përfshin çdo gjë. Sikur këtë edhe Kur’ani e thotë mbi vizionin e peygamberit të Egos Përfundimtare:

“Shikimi as nuk lakoï e as nuk tejkaloi. Ai vërtet, pa disa nga shenjat më të mëdha të Zotit të vet”. (53, 17-18).

Ky është ideal i humanitetit të përkryer në islam. Askund nuk është gjetur shprehje më e mirë literare se në vargjet persike, të cilët flasin për përvojën e ndriçimit Hyjnor të Peygamberit:

“Musa e humbi vetëdijen nga pika e vogël e dritës së të Vërtetës: Ti e shikon vetë substancën e të Vërtetës me buzëqeshje”.

Sufizmi panteistik, natyrisht, nuk mund ta dëftojë simpatinë ndaj mendimit të tillë dhe sugjeron vështirësi të e natyrës filozofike. Si munden Qenia Jopërfundimtare dhe ego përfundimtarë të përjashtohen reciprokisht? A mundet ego përfundimtare, si i tillë, ta ruajë karakterin e vet përfundimtar krahas Egos Jopërfundimtare? Kjo vështirësi rrjedh nga moskuptimi i natyrës së vërtetë të jopërfundimtares. Jopërfundimtarja e vërtetë nuk do të thotë vazhdim të pafund, e cila nuk mund të kuptohet pa pranimin e të gjitha vazhdimeve të mundshme përfundimtare. Natyra e saj përbëhet në intensitet e jo në ekstensitet, edhe në momentin kur ne e lidhim shikimin tonë për intensitetin, fillojmë të shikojmë se si ego përfundimtare duhet të jetë e ndarë, ndonëse jo e izoluar nga Jopërfundimtarja. Shikuar ekstensivisht, unë jam i përfshirë me rendin hapësinoro-kohor të cilit edhe i përkas. Shikuar intensivisht, unë miratoj rendin e njëjtë hapësinoro-kohor si një tjetër i cili më kundërvihet dhe i cili më është plotësisht i huaj. Unë jam i ndarë e megjithatë intimisht i lidhur për atë për çka varem gjatë kohës së jetës së vet. Kur këto tri pika kuptohen qartë, pjesa tjetër e doktrinës është lehtë të kuptohet. Për njeriun është e mundur, sipas Kur'anit, t'i përkasë drejtimit të gjithësisë dhe të bëhet i pavdekshëm.

A mendon njeriu se do të libet duke mos zënë asgjë (pa kurrfarë përgjegjësie). A nuk ka qenë ai një pikë uji që derdhet. E pastaj u bë gjak i trashë, e Ai e krijoi dhe e përsosi? Dhe prej tij Ai i bëri dy lloje: mashkullin dhe femrën. A nuk është Ai (Zot) i fuqishëm që i ngjall të vdekurit?. (75, 36-40).

Përsosmërisht është e pabesueshme që një qenie, evolucioni i të cilës ka zgjatur me miliona vite, të refuzohet si gjësend i pavlefshëm. Por, kjo është vetëm për atë që ego, zhvillimi i së cilës është konstant, të mund t'i përkasë kuptimit të gjithësisë:

“Pasha njeriun dhe Atë që e krijoi atë! Dhe ia mësoi se cilat janë të këqijat dhe të mirat e tij. Pra, ka shpëtuar ai që e pastroi vetveten. E ka dështuar ai që e poshtëroi vetveten”. (91, 7-10).

E si të ngrihet shpirti dhe të shpëtohet prej çoroditjes? Me punë:

“I madhëruar është Ai, që në dorën e fuqisë së Tij është i tërë sundimi dhe Ai ka fuqi mbi çdo send. Ai është që krijoi vdekjen dhe jetën, për t’ju provuar se cili prej jush është më vepërmirë. Ai është ngadhënjesi, mëkatfalësi”. (67, 1-2).

Jeta i ofron egos fushën e aktivitetit, ndërsa vdekja është testi i parë i aktivitetit sintetizues të egos. Nuk ka veprime të cilat ofrojnë kënaqësi dhe veprime të cilat ofrojnë vuajtje. Ekzistojnë vetëm veprimet të cilat e mbështesin egon dhe veprimet të cilat e rrënojnë. Kjo është vepër e cila e shpie egon në shkatërrim ose sistematikisht e aftëson për karrierën e ardhshme. Parimi i veprimit, i cili e mbështet egon është respekti për egon në vetë mua sikur edhe te të tjerët. Pavdekshmëria personale nuk na përket si e drejtë; është e nevojshme që ajo të realizohet me përpjekje personale. Njeriu këtu është vetëm kandidat. Lajthitja më së shumti dekurajuese e materializmit është supozimi se vetëdija përfundimtare e shterron objektin e vet. Filozofia dhe shkenca janë vetëm mënyrë që të afrohen te ky objekt. Ekzistojnë edhe rrugët tjera të afrimit, të cilat na janë të hapura, kurse vdekja, nëse aksioni i tanishëm ka forcuar mjaft egon kundër rënies, e cila e shkakton shpartallimin fizik, është vetëm një lloj i kalimit drejt asaj që Kur’ani e quan Berzah. Kronika e përvojës sufiste dëfton se Berzahi është gjendje e vetëdijes e karakterizuar me ndërrimin në mbajtjen e egos duke e marrë parasysh hapësirën dhe kohën. Nuk ka në këtë asgjë të pasigurtë. Helmuci (Hel-

mholtz) i pari e ka zbuluar se ngacmimit nervor i duhet shumë kohë që të depërtojë deri në vetëdije.

Nëse kjo është ashtu, struktura jonë e sotme fiziologjike është shkak i konceptcionit tonë të sotshëm të kohës, dhe nëse ego e mbijeton shpartallimin e kësaj strukture, të ndryshimeve në qëndrimin tonë, duke e marrë parsysh kohën dhe hapësirën, duket përsosmërisht natyrale. Ndryshimi i tillë nuk është krejtësisht as i panjohur. Grumbullimi i madh i përshtypjeve, që na ndodh në gjumë, dhe ngazëllimi me përkujtimin që ndonjëherë ndodh në momentin e vdekjes, zbulojnë se egoja është e aftë për standardet e ndryshme të kohës. Gjendja e Berzahit, pra, nuk e përbën thjeshtë gjendjen e pritjes pasive, kjo është gjendje në të cilën ego i parandien aspektet e reja të Realitetit, dhe përgatitet për adaptimin me këto aspekte. Kjo duhet të jetë gjendje e joekuilibrit të madh fizik, veçan në rastin e egove plotësisht të zhvilluar të cilat natyrisht i kanë zhvilluar mënyrat e përcaktuara të punës në rendin e dhënë hapësino-ro-kohor, dhe kjo do të thotë shpartallim për egot me më pak fat. Megjithatë, ego duhet vazhduar të luftojë deri sa është e aftë të fitojë ringjalljen e vet. Ringjallja, në pajtim me këtë, nuk është proces i jashtëm. Ky është harxhim i procesit jetësor në suazë të egos. Qoftë individual ose universal, ai është vetëm një lloj regjistrimi i veprimeve të kaluara të egos dhe mundësive të saj të ardhshme. Kur'ani diskuton mbi fenomenin e paraqitjes së sërishme të egos me analogjinë e paraqitjes së tij të parë.

“E njeriu thotë: A njëmend pasi që të vdes do të nxirrem i gjallë? Po, a nuk po mendon njeriu se Ne e krijuam atë më parë kur ai nuk ishte asgjë”. (19, 66-67).

“Ne e kemi caktuar ndërmjet jush vdekjen dhe Ne nuk ka kush që mund të na pengojë. Që t’ju zëvendësojë me të tjerë si ju dhe t’ju krijojmë rishtazi siç nuk dini

ju. Ju e keni të njohur zanafillën e parë, e përse nuk mendoni”. (56, 60-62).

Si u paraqit së pari njeriu? Ky argument sugjestiv, të cilin e përmbajnë ajetet e fundit të lartëtheksuara, do të hapë, vërtet, horizonte të reja për filozofët islamë. Xhahidhi (vdiq më 255 H.) i pari ka bërë aluzionin në ndryshimet në jetën animale të shkaktuara nga migracionet dhe, në rastet më të shumta, nga rrethi. Shoqëria e njohur me emrin Ihvan’us-Safa (Vëllezërit e pastër) u ka dhënë më shumë gjerësi konceptioneve të Xhahidhit. Ibn Miskevejh (330-421 h.) ka qenë, ndërkaq, mendimtari i parë islam që ka formuluar teorinë e qartë dhe në shumë aspekte plotësisht moderne mbi prejardhjen e njeriut. Ka qenë e vetmja e natyrshme dhe plotësisht në pajtim me frymën e Kur’anit, që Rumi ka konsideruar pyetjen e pavdekshmërisë si pyetje të evolucionit biologjik, e jo si problem që duhet të zgjidhet me argumentet e natyrës të pastër metafizike, siç e kanë menduar këtë disa filozofë islamë. Teoria e evolucionit, megjithë këtë, i ka sjellë botës së tanishme dëshpërim dhe skepsën në vend të shpresës dhe vullnetit për jetë. Shkakun për këtë duhet kërkuar në hipotezën e paarsyeshme bashkëkohore, që struktura e sotme e njeriut, mentalja sikur edhe ajo fiziologjike, është fjala e fundit në evoluimin biologjik, dhe se vdekja e shikuar si ndodhi biologjike, nuk ka domethënie konstruktive. Bota e sotme ka nevojë për një Rumi që ta krijojë shpresën dhe ta ndezë flakën e vullnetit për jetë. Mundemi këtu t’i citojmë vargjet e tij të paarritshme:

Pikërisht në fillim, njeriu u paraqit në mbretërinë e gjësendeve anorganike.

Pastaj ka kaluar në mbretërinë e bimëve.

Me vite ka jetuar si një bimë.

*Duke mos iu kujtuar pothuaj aspak gjendja e vet joorganike
aq tjetërfare.*

Dhe kur kaloi nga gjendja bimore në gjendjen shtazore.

Nuk i kujtohej gjendja e vet si bimë.

Pos simpatisë që e ndien për botën e bimëve.

Veçan në kohën e pranverës dhe lules së ëmbël.

Sikur simpatia e fëmijëve të vegjël ndaj nënave të tyre,

*Të cilat nuk dinë shkakun ç'është ajo që po i tërheq
krabëronit të tyre,*

Pastaj Krijuesi i madh, sikur që këtë ju e dini,

*E nxorri njeriun nga gjendja animale që të fusë në gjendjen
njerëzore.*

Kështu njeriu ka kaluar nga një rend natyror në tjetrin,

*Deri sa nuk u bë i mençur, edhe i ditur, edhe i fuqishëm, siç
është tashti.*

Për shpirtërat e tij të parë ai tashti nuk ka kujtesë,

*Dhe është e sigurtë se gjendja e tij e tashme do të ndryshohet
përsëri.*

Mirëpo, pyetja, e cila nxiti dallimin e madh në mendim ndër filozofët dhe teologët islamë, është se a tërheq me vete paraqitja e sërishme e njeriut paraqitjen e sërishme të mediumit të tij të mëparshëm fizik. Shumica e tyre, duke e llogaritur këtu edhe Shah Velijullahun, teologun e fundit të madh islam, janë të mendimit se kjo përfshin në vete së paku një lloj të mediumit fizik të përshtatshëm për mjedisin e ri në të cilin do të gjendet ego. Më duket, se këtë mendim ia kanë borxh faktit se ego, si njësi, është i pakuptueshëm pa njoftim lokal ose pa prapavijë empirike. Ajeti vijues, ndërkaq, e shpjegon deri diku këtë pyetje:

“A pasi të vdesin e bëhemi dhe? Ai kthim është larg. Ne dimë se ç'pakëson toka prej tyre. Te Ne është edhe libri që ruan çdo gjë”. (50, 3-4).

Sipas mendimit tim, ky ajet sugjeron qartë se natyra e gjithësisë është e atillë se ka mundësi ta mbajë në ndonjë mënyrë tjetër llojin e individualitetit të nevojshëm që vepra njerëzore mund të kryhet edhe pas dezintegrimit të asaj që duket se e përcakton individualitetin në mjedisin e tanishëm. Çfarë është kjo mënyra tjetër, ne nuk dimë. Ne nuk e kuptojmë më natyrën krijimit të dytë duke e shoqëruar atë me njëfarë lloji të trupit, sado të jetë ajo subtile. Analogjitë e Kur'anit e sugjerojnë këtë si fakt, ato nuk janë të destinuara ta zbulojnë natyrën dhe karakterin e tij. Duke folur në mënyrë filozofike, ne nuk mundemi, pra, të shkojmë më tej se kjo - me fjalë tjera, duke e marrë parasysh historinë e kaluar të njeriut, përsosmërisht është e pabesueshme se karriera e tij duhet të merrë fund me shkatërrimin e trupit të tij.

Mirëpo, sipas shkencës kur'anore, paraqitja e sërishme e egos i sjell sy të mprehtë (50, 22) me anë të të cilit sheh qartë fatin të cilin vetvetes ia ka përgatitur, "të lidhur për qafën e tij" (17, 13-14). Xhenneti dhe xhehennemi janë gjendje, e jo vende. Përshkrimet në Kur'an janë paraqitje vizuale të realitetit të brendshëm, d.m.th. të karakterit. Xhehennemi është, sipas Kur'anit, "zjarri i ndezur i All-llahut, i cili deri në zemër do të arrijë" - realizim dëshpërues i rënies së njeriut. Xhenneti, ky është triumf mbi fuqitë e dezintegrimit. Nuk ka asgjë në islam që i ngjason mallkimit amshues. Fjala amshueshmëri, e përdorur në disa ajete, sa i përket xhehennemit, është shpjeguar me vetë Kur'anin dhe domethënë vetëm distancë kohore (78, 23). Koha nuk mund të jetë plotësisht e parëndësishme në zhvillimin e personalitetit. Karakteri synon që të bëhet i përhershëm, trajtësimi i tij i sërishëm duhet të kërkojë kohën. Xhehennemi, nuk është, pra, sipas konceptionit kur'anor, greminë e torturave të përhershme të cilët i ka gjykuar Zoti hakmarrës, ai është

mjet i korreksionit i cili mund ta bëjë më të ndijshëm një ego të ngurosur në fladin e gjallë të Mëshirës Hyjnore. As xhenneti nuk është njëfarë kohe e lirë. Jeta është një dhe ajo vazhdon. Njeriu shkon gjithnjë përpara që të pranojë gjithnjë drita të reja të cilat vijnë nga e Vërteta e Pafund e cila “në çdo çast paraqitet në lavdi të re!” E ai që pranon dritë Hyjnore nuk është vetëm pranues pasiv. Çdo akt i egos së lirë krijon situatë të re dhe afron kështu mundësi më të gjerë për zhvillim kreativ.

Kapitulli V

Fryma e kulturës islame

“Muhammedi peygamberi arab është ngjitur në Qiellin më të lartë dhe është kthyer në Tokë. Beto hem në Krijuesin tim se sikur unë të arrija atje, kurrë nuk do të kthehesha”.

Këto janë fjalët e një muslimani të madh të devotshëm, të Abdu'l-kuddusit nga Gangohu. Do të ishte, sigurisht, vështirë që në literaturën sufiste të gjenden fjalë, të cilat në të vetmen fjalë, do të zbulonin pasqyrë të atillë të ashpër të dallimeve psikologjike ndërmjet ndër-gjegjes peygamberike (el-wa'ju-n-nebewijj) dhe ndër-gjegjes mistike (el-wa'ju-s-sufijj). Mistiku nuk dëshiron ta lëshojë pushimin e përvojës bashkuese, madje edhe kur të kthehet, kthimi i tij nuk do të thotë përgjithësisht shumë për njerëzinë. Kthimi i Peygamberit është kreativ. Ai kthehet që të vihet në rrjedhat e kohës, me qëllim t'i kontrollojë fuqitë e historisë, që ta krijojë kështu një botë të re të idealeve. Për mistikun pushimi i përvojës bashkuese është diçka përfundimtare, për peygamberin, ky është zgjim i forcave psikologjike në vetë atë, të afta ta trondisin botën dhe me natyrë të tillë që plotësisht ta transformojnë gjininë njerëzore. Dëshira që ta shohë përvojën e tij fetare të transformuar në fuqi të gjallë universale, te peygamberi, është e pamposhtur. Kështu, kthimi i tij përbën një lloj të eksperimentit praktik të vlerës së përvojës së tij fetare. Në aktin e tij kreativ, zgjidhja peygamberike vendos njëkohësisht edhe për vetë atë edhe për botën e fakteve konkrete, ku ai përpi-

qet që të objektivizohet. Duke kaluar nëpër botën materiale, i cili i shkakton pengesa, peygamberi i zbulohet vetëm vetes, dhe dëftohet para historisë. Mënyra tjetër e vlerësimit të vlerës së përvojës fetare të një peygamberi do të ishte që të hulumtojë tipin e humanitetit që ai e ka krijuar dhe botën kulturore, që ka zënë fill nga fryma e porosisë së tij. Në këtë ligjëratë unë do të kufizohem vetëm në këtë të fundit. Nuk dëshiroj t'u jap pasqyrën e sendërtimit të Islamit në rrafshin e gnosës. Më me dëshirë dëshiroj ta tërheq vëmendjen tuaj në disa koncepte fundamentale të kulturës islame, që të fitoni pasqyrë në rrjedhën procesuale të pikëpamjeve, e cila i formon, dhe që kështu ta kundroni shpirtin i cili manifestohet tek ata. Megjithatë, para se t'i jepem kësaj, është e nevojshme të kuptohet vlera kulturore e idesë së madhe në Islam - idesë mbi përfundimësinë e institucionit të peygamberisë.⁴⁰

Peygamberi mund të përkufizohet si tip i vetëdijes mistike në të cilën përvoja bashkuese synon t'i kalojë kufijt e vet, dhe kërkon mundësinë t'i orientojë dhe trajtojë sërish fuqitë e jetës kolektive. Në kuadër të personalitetit të vet, qendra përfundimtare e jetës humbet në thellësitë e saj vetjake të pambarim vetëm që përsëri të mugullojë me fuqi të re, që t'i rrënojë drejtimitet e vjetra të jetës, dhe t'i dëftojë të reja. Ky kontakt me burimin e qenies së tij vetjake nuk është aspak karakteristik për njeriun. Me të vërtetë, mënyra në të cilën është përdorur fjala "Vahj" (frymëzim) në Kur'an dëfton se Kur'ani e shikon si atribut universal të jetës, ndonëse natyra dhe karakteri i tij janë tjetërfare në fazat e ndryshme të jetës. Bima e cila rritet lirisht në hapësirë, shtaza që prodhon organ të ri, që t'i përshtatet mjedisit të ri, dhe qenia nje-

⁴⁰ *Muhammedi nuk ka qenë babai i asnjërit prej burrave tuaj por ai ishte i dërguari i Allahut dhe vullë e të gjithë peygamberëve, e Allahu është i dijshtëm për çdo send.* (El-Ahzab, 40).

rëzore që pranon dritën që vjen nga brendia e thellësive të jetës - të gjitha këto janë raste të frymëzimit, karakteri i të cilave ndryshon sipas nevojave të shfrytëzuesve ose sipas nevojave të hapësirës, të cilit i përket shfrytëzuesi. Por, gjatë kohës së miturisë së njerëzisë, energjia psikike nxit atë që unë e quaj ndërgjegje pejgamberike - mënyra që të ekonomizohet me mendimin dhe zgjidhjen individuale duke dhënë mendime të gatshme, mundësi të zgjidhjes dhe mënyrën e veprimit. Mirëpo, me shfaqjen e arsyes dhe aftësisë kritike, jeta, në interesin e saj vetjak, ndalon formimin dhe zhvillimin e mënyrave të vetëdijes nacionale nëpër të cilat rrjedh energjia psikike drejt fazës së kaluar të evolucionit të njeriut. Me njeriun fillimisht ka sunduar pasioni dhe instinkti. Rezonimi induktiv, i cili i vetmi e bën njeriun zotëri të mjedisit të vet, është një sendërtim dhe, kur njëherë ekziston, duhet të fuqizohet duke penguar zhvillimin e kategorive tjera të ndërgjegjeve. Me siguri, bota antike ka krijuar siseme të mëdha filozofike në kohën kur njeriu ka qenë relativisht primitiv dhe pak a shumë është udhëhequr nga sugjestion. Por nuk duhet harruar që ky konstrukcion i sistemit në kohën e vjetër ka qenë vepër e mendimit abstrakt, i cili nuk ka mund ta kalojë sistematizimin e traditave të megjulluara dhe besimeve religjioze dhe nuk na jep kurrfarë mbështetje për situatat konkrete të jetës.

Nëse çështjen e shqyrtojmë nga ky kënd, Pejgambëri i Islamit qëndron, si duket, ndërmjet botës së vjetër dhe të tanishmes. Sipas prejardhjes së Shpalljes së tij, ai i përket botës së vjetër, sipas frymës së Shpalljes së tij, ai i përket botës bashkëkohore. Tek ai jeta gjen burimet tjera të vetëdijes që i përgjigjen orientimit të tij të ri. Lindja e islamit është lindja e inteligjencës induktive. Në Islam, pejgamberia e arrin përsosmërinë e saj duke zbuluar domosdoshmërinë e abrogimit të saj vetjak. Kjo për-

fshin konceptin e thellë se jeta nuk mund të mbahet përgjithmonë nën kontroll, që të arrihet vetëdija e plotë për veten, njeriu përfundimisht duhet pa tjetër t'u kthet burimeve të veta vetjake. Abrogimi i priftërisë dhe mbretërisë trashëguese në islam, thirrja konstante e Kur'anit në arsye dhe në përvojë, dhe rëndësinë që ai ia përshkruan Natyrës dhe historisë si burime të vetëdijes njerëzore janë aspektet e ndryshme të po të njëjtës ide të përfundimësisë. Kjo ide, ndërkaq, nuk d.m.th. se përvoja mistike, e cila, kualitativisht, nuk dallon nga përvoja pejgamberike, tash ka pushuar të ekzistojë si fakt qenësor. Kur'ani, realisht, shikon në të njëjtën kohë edhe Enfus-in (unë) dhe Afak-un (bota) si burime të njohjes.⁴¹ Zoti i zbulon shenjat e Veta në përvojën e brendshme po ashtu sikurse edhe në të jashtmen, dhe ky është obligimi i njeriut ta vlerësojë madhërinë në të cilën të gjitha aspektet e përvojës janë të përshtatshëm që t'i paraqesin burimet e njohjes. Ideja e përfundimësisë, prandaj, nuk do të kuptohej ashtu që të dëftojë në atë që fati përfundimtar i jetës është lëvizja e plotë e emocionit me anë të arsyes. Gjëja e tillë nuk do të ishte as e mundur, as e dëshirueshme. Vlera intelektuale e kësaj ideje është në atë që ajo synon të krijojë një qëndrim të pavarur kritik, duke e pasur parasysh përvojën mistike, duke krijuar bindjen se çdo autoritet personal, duke u thirrur në prejardhjen mbinatyrore, ka mbaruar në historinë e njeriut.

Ky lloj i besimit është fuqia psikologjike, e cila pengon zhvillimin e një autoriteti të këtillë. Funkcioni i kësaj ideje është që të hapë perspektiva të reja të njohjes në suaza të përvojës së brendshme të njeriut. Pikërisht ashtu, pjesa e parë e formulës islame ka krijuar dhe e ka

⁴¹ *Ne do t'u bëjmë atyre të mundshme që të shohin argumentet Tona në horizonte dhe në veten e tyre deri që t'u bëhet e qartë se ai (Kur'ani) është i vërtetë.... (Fussilet, 53).*

favorizuar frymën e kundërimit kritik të përvojës së jashtme të njeriut, duke ua marrë fuqive të natyrës atë karakterin hyjnor me të cilin janë mbuluar kulturat e mëhershme. Përvoja mistike, sido që të jetë ajo, jo e rëndomtë dhe jonormale, duhet të jetë e shikuar prej muslimanëve si përvojë e përsosur natyrore, e cila lejon hulumtimin kritik sikur edhe aspektet tjera të përvojës së njeriut. Kjo është e qartë prej qëndrimit vetjak të Pejgamberit kundrejt përvojës psikike të Ibn Sajjadit. Roli i sufizmit në islam ka qenë që ta sistematizojë përvojën mistike, në realitet, duhet lejuar se Ibn Halduni ka qenë muslimani i vetëm, i cili e ka mësuar atë në frymën absolute shkencore.

Por përvoja e brendshme është vetëm një prej burimeve të njohjes njerëzore. Sipas Kur'anit, ekzistojnë dy burime tjera të njohjes. Natyra dhe historia, dhe duke i shfrytëzuar këto burime të njohjes, më së miri shihet fryma e islamit. Kur'ani i sheh shenjat e Realitetit Përfundimtar në Diell, Hënë (Fussilet, 37), në zgjatjen e hijes (El-Furkan, 45), në ndërrimin e natës dhe të ditës (Junus, 6), në shumëllojshmërinë e gjuhëve tuaja dhe ngjyrave tuaja (Er-Rrum, 32), Ne, këto ditë i ndërrojmë mes njerëzve ... (Ali Imran, 140), - në të vërtetë në çdo gjë që vrojtimi ndijor i njeriut zbulon në Natyrë. Edhe kjo është detyrë e muslimanëve, që të përsiasë për këto shenja e jo të kalojë pranë tyre sikur të jetë i shurdhër dhe i verbër, sepse ai që në këtë botë është i verbër, do të jetë i verbër edhe në atë (El-Isra', 72).

Kjo thirrje konkrete, e kombinuar me të kuptuarit se gjithësia, sipas udhëzimeve kur'anore, është dinamike në fillin e vet, përfundimtar dhe e aftë të rritet, i ka sjellë më në fund mendimtarët islamë në konflikt me mendimin grek, të cilin ata me aq entuziazëm e kanë studiuar në fillim të historisë së tyre intelektuale. Meqë ata nuk

kanë kuptuar se fryma e Kur'anit esencialisht është anti-klasike dhe meqë ata kanë pasur besim të plotë në mendimtarët grekë, motivacioni i tyre i parë ka qenë që ta kuptojnë Kur'anin në dritën e filozofisë greke. Në themel të frymës konkrete të Kur'anit dhe natyrës spekulative të filozofisë greke e cila e donte teorinë dhe i mospërfillte faktet, kjo përpjekje është gjykuar në mossukses. Edhe ajo që erdhi pas këtij mossuksesi është që theksohet fryma e vërtetë e kulturës islame e cila vë themelin e kulturës bashkëkohore në disa aspektet më të rëndësishme të tij.

Kjo revoltë intelektuale kundër filozofisë greke manifestohet në të gjitha rrafshet e mendimit. Frikësohem se nuk jam mjaft kompetent të diskutojë për atë se si është reflektuar kjo në matematikë, astronomi dhe medicinë. Kjo qartë shihet në mendimin metafizik të esh'aritëve, por shfaqet si fenomen mirë i përkufizuar në kritikën islame të logjikës greke. Ishte kjo krejtësisht e natyrshme, sepse pakënaqësia me filozofinë e pastër spekulative domethënë synimin drejt metodës më të sigurtë të njohjes. Nadhami ka qenë, besoj, i pari që e shprehu parimin e dyshimit si fillim të çdo njohjeje. Gazaliu e ka eksplikuuar në veprën e tij *Ihjau ulumi'd-din* (Ringjallja e diturive fetare) dhe ka përgatitur rrugën për metodën e Dekartit. Por Gazaliu ka mbetur kryesisht nxënës i Aristotelit në logjikë. Në *Kistas-in* (Baraspesha) e tij ai u jep disa argumenteve kur'anore formën e simboleve të Aristotelit, por e harron suren kur'anore të njohur me emrin *Shu'ara* (Poetët), ku pohimi se ndëshkimi e përcjell mohimin e pejgamberëve⁴², është dëshmuar me metodën e numërimit të thjeshtë të shembujve historikë.

⁴² Aludohet në suren *Esh-Shuara*, 189.

Ishrakitët dhe Ibn Tejmije kanë ndërmarrë atak sistematik në logjikën greke. Ebu Bekr Raziu ka qenë mbase i pari që e kritikon Aristotelin dhe, në kohën tonë, kundërshtimin e tij, të kuptuar në një frymë thellë induktive, sërish e ka formuluar Xhon Stjuart Milli (John Stuart Mill). Ibn Hazmi në librin e vet *Et-Takribu fi hududi'l-mantiki* (Bazat e logjikës) e thekson vrojtimin ndijor si burim të njohjes, ndërsa Ibn Tejmije në veprën e vet *Nakdu'l-mantiki* (Kritika e logjikës) dëfton se induksioni është forma e vetme e rezonimit në të cilën mund të mbështetet. Kështu është krijuar metoda e vrojtimit dhe e eksperimentimit. Kjo nuk ka qenë vetëm punë teorike. Zbulimi i Birunit i asaj që ne e quajmë koha e reaksionit, dhe zbulimi i El-Kindiut se ndijimi është proporcional nxitës, janë shembuj të aplikimit të tij në psikologji. Është lajthitje të parashtrohet se metoda eksperimentale është zbulim evropian. Dyringu (Dühring) na shpjegon se konceptcionet diturore të Roxher Bekonit (Roger Bacon) janë më ekzakte dhe më të qarta se sa ato të emnakut të tij të lavdishëm. E ku e mori Roxher Bekoni arsimimin e tij dituror? Në universitetet muslimane të Spanjës. Vërtetë, pjesa e V-të e *Opus maius* të tij, e cila i është përkushtuar perspektivës, është praktikisht kopia e *Kitabu'l-munadhara* të Ibn Hejthemit. Për më tepër, libri në tërësi dëshmon mbi ndikimin e Ibn Hazmit në autorin e tij. Evropa ka qenë, përkundrazi, e ngadalshme në pranimin e metodës së tij diturore. Por, fakti më në fund tërësisht është pranuar. Me lejoni ta citoj një apo dy pasuse nga libri i Brifoit (Briffault): *L'evolution de l'humanite* (Evolucioni i njerëzisë):

“Roxher Bekoni ka mësuar gjuhën arabe dhe dituritë arabe te pasardhësit e tyre në shkollën e Oksfordit. As Roxher Bekoni, as emnaku i tij i mëvonshëm nuk kanë kurrfarë dëshmie për kyçjen e metodës experi-

mentale. Roxher Bekoni ka qenë vetëm një nga ithtarët e shkencës dhe metodës islame në Evropën kristiane. Ai vazhdimisht ka përsëritur se njohja e gjuhës arabe dhe diturisë arabe ka qenë mundësia e vetme për bashkëkohësit e tij që ta pranojnë diturinë e mirëfilltë. Diskutimet për atë se kush është nismëtar i metodës eksperimentale janë pjesë të lajthitjeve të mëdha mbi prejardhjen e qytetërimit evropian. Metoda eksperimentale e arabëve në kohën e Bekonit ka qenë me të madhe e përhapur dhe me zell e përsosur në tërë Evropën.” (fq. 200).

“Shkenca është kontributi më i rëndësishëm i qytetërimit arab dhe botës bashkëkohore, por frytet e saj kanë qenë të ngadalshme në pjekje. Vetëm një kohë të gjatë pasi kultura maure sërish ra në terr, vigani, i cili qe i lindur u ngrit në fuqinë e vet të plotë. Nuk ia ktheu jetën Evropës vetëm shkenca. Ndikimet e tjera të shumta, që kanë buruar nga qytetërimi islam, i dhanë jetës evropiane zjarrin e tij të parë”. (fq. 200).

“Sepse, ndonëse nuk ekziston asnjë, i vetmi aspekt i progresit evropian në të cilin nuk mund të vërtetohet ndikimi vendimtar i kulturës islame, ai nuk është askund aq i qartë dhe i rëndësishëm sikur në gjenezën e kësaj fuqie, e cila përbën fuqinë permanente, të rëndësishme të botës bashkëkohore, dhe burimin më të lartë të fitores së tij - dituria natyrore dhe fryma diturore”. (fq. 190).

“Borxhi i shkencës sonë ndaj shkencës arabe nuk përbëhet në zbulimet e pazakonshme ose në teoritë revolucionare. Shkenca i ka borxh shumë më tepër kulturës arabe, ajo ia ka borxh ekzistencën e vet. Bota antike ka qenë, sikur e kemi parë këtë, paradituror. Astronomia dhe matematika te grekët kanë qenë diçka nga jashtë dhe që kurrë nuk është aklimatizuar plotësisht në kulturën greke. Grekët i kanë sistematizuar, përgjithësuar, kanë shtruar teoritë, por hulumtimet e durueshme, aku-

mulimi i diturive pozitive, metodat precize të shkencës, kundrimi detaj dhe i thellë dhe ekzaminimi eksperimental - të gjitha këto janë krejtësisht të huaja për temperamentin grek. Vetëm në Aleksandrinë greke përpjekja e punës diturore ka qenë sendërtuar në botën klasike të antikës. Atë që ne e quajmë dituri në Evropë ka qenë rezultat i frymës së re të hulumtimit, metodave të reja të ekzaminimit, metodave të eksperimentimit, kundrimit, matjes, zhvillimit të matematikës në formën e cila është e panjohur për grekët. Kjo frymë dhe këto metoda janë kyçur në Evropë nëpërmjet arabëve”. (fq. 190).

Pika e parë e rëndësishme, që duhet pasur parasysh, në aspekt të frymës së kulturës islame, është që ai ka fiksuar, në aspekt të njohjes, shikimin e vet në konkretin, përfundimtarin. Është e qartë, pos kësaj, se prejardhja e metodës së eksperimentimit dhe kundrimit në islam nuk është borxh ndaj kompromisit me mendimin grek, por me luftimin e gjatë intelektual me të. Në të vërtetë, ndikimi i grekëve, të cilët, si thotë Brifo, janë interesuar kryesisht për teorinë, ka qenë i orientuar më tepër në atë që ta errësojë vizionin e Kur’anit muslimanëve dhe, së paku dy shekuj, ka penguar temperamentin praktik arab që të konfirmohet dhe që të zhduket. Prandaj dëshiroj që definitivisht ta çrrënjos lajthitjen mbi atë se mendimi grek në njëfarë mënyre ka përcaktuar karakterin e kulturës islame. Ju tashmë keni parë vetëm një pjesë të argumenteve të mia: tashti do ta shihni edhe tjetrin.

Njohja duhet të fillojë me konkretin. Pushtimi intelektual i konkretes dhe pushteti mbi të i jep inteligjencës së njeriut mundësi të shkojë mbi konkretin. Sikur e thotë këtë edhe Kur’ani:

“O grup gjinësh e njerëzish, nëse mundeni që përtej kufijve të qiejve dhe të Tokës të depërtoni, depërtoni,

do të mundeni të depërtoni vetëm me ndihmë të madhe!” (55, 33).

Por, gjithësia, si koleksion i gjërave përfundimtare, shfaqet si një lloj ujdhese, e cila është e vendosur në zbraztësinë e pastër në të cilën koha, e shikuar si një varg momentesh të cilët reciprokisht përjashtohen, nuk është asgjë dhe nuk bën asgjë. Vizioni i këtillë mbi gjithësinë nuk e shpie askund shpirtin që mediton. Mendimi mbi vijën kufizuese në kohën dhe hapësirën me vërtetim të arritur, e shqetëson shpirtin. Përfundimësia, si e tillë, është mashtrim i cili e paralizon punën e shpirtit, ose që t’i tejkalojë kufijtë e vet, shpirti duhet ta ngadhënjejë kohën fizike dhe zbraztësinë e pastër me vërtetim të hapësirës së arritur. “... dhe pa dyshim Zotëriut tënd sërish do t’i kthehet”, thotë Kur’ani. Ky ajet e personifikon njërin prej mendimeve më të thella në Kur’an, sepse ai dëfton pakontestueshëm se kufiri skajor nuk duhet të kërkohet në drejtim të yjeve, por në jetën dhe spiritualitetin e pafund kozmik. Por, rruga intelektuale drejt këtij kufirit skajor është e gjatë dhe e mundimshme. Edhe në këtë përpjekje, po ashtu, mendimi islam, si duket, ka lëvizur në drejtim krejtësisht tjetër nga ai grek. Ideali i grekëve, si e thotë këtë Shpengleri, ka qenë proporcioni, jo jopërfundimtarja. Bota fizike, e prekshme dhe përfundimtare, me kufijtë e vet mirë të përkufizuar, thjeshtë ka absorbuar frymën e grekëve. Sërish, në historinë e kulturës islame, ne gjejmë se edhe në rrafshin e inteligjencës së pastër sikur edhe në rrafshin e psikologjisë fetare, gjatë së cilës mendoj në sufizmin më të lartë, ideali që manifestohet është posedimi dhe shfrytëzimi i jopërfundimësisë. Në një kulturë e cila paraqet qëndrim të këtillë, problemi i hapësirës dhe i vendit bëhet pyetje e jetës dhe vdekjes. Në njërin prej këtyre ligjëratave, ua kam dhënë tashmë një ide mbi atë se si proble-

mi i kohës dhe i hapësirës u është shtruar mendimtarëve islamë, veçan esh'aritëve. Një prej shkaqeve përse kurrë atomizmi i Demokritit nuk është bërë i popullarizuar në botën islame është se ai përmban hipotezën mbi hapësirën absolute. Esh'aritët kanë qenë, pra, të detyruar ta gjejnë llojin tjetër të atomizmit, dhe kanë bërë përpjekje t'i tejkalojnë vështirësitë me vrojtimin e hapësirës së poseduar, në një mënyrë ngjasuese atomizmit bashkëkohor. Sa i përket matematikës, duhet përkujtuar se prej epokës së Ptolemeut (87-185 e.r.) deri në kohën e Nasir Tusit (1201-1274 e.r.) askush nuk ka përsiatur seriozisht mbi vështirësitë e dëshimit të vërtetësisë së postulatit të Euklidit mbi paralelet në bazë të hapësirës me vrojtim të arritur. Tusi, i pari e prishi qetësinë që ka mbretëruar në botën e matematikës njëmijë vjet, dhe, në përpjekjet e tij që ta përsosi postulatit, ai ka parë domosdoshmërinë e lëshimit të hapësirës vrojtuese. Ai kështu i ka dhënë bazë, sado qoftë ajo e dobët, teorisë mbi lëvizjen mbihapësinore të kohës sonë. Biruni, megjithatë, ka qenë ai i cili, duke iu qasur idesë bashkëkohore matematike të funksionit, ka vërejtur, nga pikëpamja e pastër diturore, pamjaftueshmërinë e konceptit statik të gjithësisë. Kjo sërish është heqje dorë e hapur nga botë-kuptimi grek. Ideja e funksionit e fut elementin e kohës në pasqyrën tonë të botës. Ajo e transformon të përcaktuarin në jo të qëndrueshëm, dhe e kundron Gjithësinë jo si bërje, por si ndodhje. Shpengleri mendon se ideja matematikore e funksionit është simbol i Perëndimit për të cilën "kurrfarë kulture tjetër nuk jep madje as parashenjë". Nga arsyeja e gjeneralizimit të Birunit të asaj që e vë formula e Njutnit mbi interpolacionin e funksionit trigonometrik në çfarëdo funksioni, kërkesat e Shpenglerit janë të privuara nga themelet. Transformimi i nocionit grek të numrit nga madhësia e pastër në raportin

e pastër të parimeve është vërtetë me kalimin e Havarizmit nga aritmetika në algjebër. Biruni ka bërë hap të caktuar para, drejt asaj që Shpengleri e quan numër kronologjik, i cili do të thotë kalimi i shpirtit nga të qenurit në të ndodhurit. Në realitet, përparimi më i ri në matematikë në Evropë synon më tepër ta privojë kohën e karakterit të tij të gjallë historik dhe që ta shpjerë në paraqitjen e thjeshtë të hapësirës. Prandaj teoria e relativitetit prej Vajthedit sigurisht më tepër u pëlqeu dijetarëve muslimanë se sa ajo prej Ajnshtajnit, sepse në teorinë e Ajnshtajnit koha e humb karakterin e vet të lëvizjes dhe manifestohet në mënyrë misterioze në hapësirën reale.

Paralelisht me progresin e mendimit matematikor në islam, shohim se si suksesivisht formohet ideja e evolucionit. Xhahidhi i pari i ka vërejtur ndërrimet në jetën e zogjve të nxitura me migracionet e tyre. Më vonë Ibn Miskeveji, i cili ka qenë bashkëkohës i Birunit, i ka dhënë formën e teorisë më të përcaktuar, dhe ka përvetësuar në veprën e tij teologjike El-Fevzu'l-esgar. Unë këtu shkurtimisht do ta tregoj hipotezën e tij mbi evolucionin, jo për shkak të vlerës së tij diturore, por për shkak të dritës që ai i hedh në rrugë me të cilën ka përparuar mendimi islam.

Sipas Ibn Miskevejit, jeta bimore në fazën më të ulët të evolucionit nuk kërkon farën për lindjen dhe rritjen e vet. As ai nuk e ruan llojin e vet me anë të farës. Ky lloj i jetës bimore dallon nga mineralet vetëm me kapacitetin e dobët të lëvizjes që rritet në format më të larta. Ajo bëhet më e evidente kur bima i shtrin degët e veta dhe e ruan llojin e vet me anë të farës. Kapaciteti i lëvizjes zhvillohet gjithnjë shumë e më shumë deri sa nuk vijmë te druri që posedon trungun, gjethet dhe frytet. Në fazën më të lartë të evolucionit, i gjejmë format e jetës bimore të cilat kërkojnë tokë më të mirë dhe klimë

për rritjen e vet. Shkalla e fundit e zhvillimit është arritur në hardhinë e rrushit dhe në trungun e hurmës të cilat janë, të themi ashtu, në prag të jetës së shtazëve. Te palma lajmërohet dallimi i qartë në gjini. Ndërmjet rrënjëve dhe fijeve zhvillohet diçka që funksionon si tru animal, dhe nga integriteti i së cilës varet jeta e palmës. Ky është stadi më i lartë në evolucionin e jetës bimore dhe kyçje në jetën animale. Hapi i parë progresiv drejt jetës animale është çlirimi nga rrënjët në tokë, ky është filli i lëvizjes së vetëdijshme. Ky është stadi fillestar i animalitetit, në të cilin lajmërohet shqisa e të prekurit e para, kurse shqisa e të pamurit e fundit. Kur të zhvillohen shqisat, shtaza e arrin lirinë e lëvizjes, siç është këtu rasti me krimbin, te zvarritësit, te mizat dhe bletët. Animaliteti arrin përsosurinë e vet në kalë ndër katërkëmbëshat dhe te sokoli ndër shpendët, dhe vjen përfundimisht në kufirin e natyrës njerëzore te majmuni, i cili është pikërisht një shkallë nën njeriun në shkallën e evolucionit. Evolucionin më tërheq modifikime fiziologjike me fuqinë në rritje të dallimit dhe spirituozyetit, deri sa nuk kalon njerëzia nga egërsia në qytetërim.

Por, kjo vërtetë është psikologji fetare, sikur tek Iraku dhe Havaxhe Muhammed Parsa, e cila na shpie shumë më afër koncepcioneve tona bashkohore në aspekt të problemit të hapësirës dhe të kohës. Pikëpamjen e Irakiut mbi stratifikimin kohor tashmë ua kam dëftuar. Tash do t'ua jap shkurtimisht koncepcionin e tij mbi hapësirën.

Sipas Irakiut, ekzistimi i një lloji të hapësirës në raport me Zotin është i qartë nga ajetet vijuese:

“A nuk e di ti se Allahu di çka ka në qiej dhe çka ka në tokë?! Nuk bëhet bisedë e fshehtë mes tre vetave e të mos jetë Ai i gjashti, e as mes më pak vetave dhe as mes më shumë vetave, e të mos jetë Ai me ta, kudo që të jenë. Pastaj, në ditën e kijametit i njofton ata me atë që

kanë punuar. Allahu ka përfshirë çdo send në dijen e vet". (58, 7).

"Ti nuk angazhohesh me asnjë çështje, nuk lexon nga ai pjesë nga Kur'ani dhe nuk bëni ndonjë vepër, vetëm se Ne jemi prezantuesit tuaj, kur ju ndërmerri atë. Zotit tënd nuk mund t'i fshihet as në tokë e as në qiell, as sa grimca e as më e vogël se ajo e as më e madhe, por vetëm sa është evidentuar në librin e sigurt". (10, 61).

"Ne e kemi krijuar njeriun dhe e dimë se ç'pëshpëritë ai në vetvete dhe Ne jemi më afër tij se damari i qafës së tij". (50, 16).

Por nuk guxojmë të harrojmë se fjalët: afërsia, kontakti dhe ndarja reciproke, të cilat aplikohen në trupat material, nuk aplikohen mbi Zotin. Jeta hyjnore është në raport me tërë gjithësinë analoge kontaktit të shpirtit me trupin. Shpirti nuk është as brenda as jashtë trupit, as që i afrohet, as që largohet prej tij. Mirëpo, kontakti i tij me çdo atom të trupit është real, dhe është e pamundur të mendohet ky kontakt e që të mos prezentohet një lloj i hapësirës që i përgjigjet subtilitetit të shpirtit. Ekzistimi i hapësirës në raport me jetën e Zotit nuk mundet, pra, të mohohet, por na duhet me kujdes të përkufizohet se për çfarë lloj hapësire mund të flitet me rastin e Pakufizueshmërisë së Zotit. Pra, ekzistojnë tre lloje hapësirash - hapësira e trupave material, hapësira e qenieve jomateriale dhe hapësira e Zotit. Hapësira e trupave material ndahet më tej në tri kategori. E para, hapësira e trupave të ngurtë për dimensionet e të cilave flasim. Në këtë hapësirë, lëvizja kërkon kohën, trupat zënë vendet e tyre përkatëse dhe i kundërvihen translokimit. E dyta, hapësira e trupave subtil, d.m.th. e ajrit dhe zërit. Në këtë hapësirë të trupave të cilat u kundërvihen njëra tjetrës dhe lëvizja e tyre është e matshme me terminet e kohës të cilët, si duket, janë tjetërfare nga koha e trupave

të ngurtë. Ajri në gyp duhet të nxirret jashtë para se aty të mund të hyjë ajri tjetër. Edhe koha e valëve tingëlluese nuk është praktikisht asgjë në krahasim me kohën e trupave të ngurtë. E treta, ne kemi hapësirën e dritës. Drita e diellit arrin përnjëherë kufijtë më të largët të tokës. Kështu, në shpejtësinë e dritës dhe zërit, koha është redukuar gati në zero. Është e qartë, pra, se hapësira e dritës është tjetërfare nga hapësira e ajrit dhe e zërit. Mirëpo, ekziston një argument më i fuqishëm. Drita e qiriut zgjerohet në të gjitha drejtimet në një hapësirë e që mos ta nxjerrë ajrin në të. Edhe kjo tregon se hapësira e dritës është më subtile se hapësira e ajrit, i cili nuk depërton në hapësirën e dritës. Për shkak të afërsisë së ngushtë të këtyre hapësirave, ndërkaq, është e pamundur të dallohet njëri prej tjetrit, përveç me ndërmjetësimin e analizës intelektuale të pastër dhe përvojës shpirtërore. Po ashtu, në ujin e ngrohtë, dy kundërshti - zjarr dhe ujë - të cilat ndërmjet veti përshkohen, nuk mundën, për shkak të natyrës së tyre respektive, të ekzistojnë në hapësirën e njëjtë. Fakti mund të shpjegohet vetëm nëse parashtrohet se hapësirat e të dy substancave, ndonëse rigorozisht të afërta njëra tjetrës, megjithatë janë të ndryshme. Por deri sa faktori i dallimit nuk është plotësisht jo i pranishëm, nuk ka mundësi të rezistencës reciproke në hapësirën e dritës. Drita e qiriut vjen deri te pika e caktuar, kurse drita e qindra qirinjve përzihet në hapësirën e njëjtë pa lëvizje ndërmjet veti.

Pasi i ka përshkruar hapësirat e trupave fizik të cilat posedojnë shkallë të ndryshme të subtilitetit, Iraki ka tentuar t'i përshkruajë shkurtimisht varietetet themelore të hapësirës në të cilat veprojnë kategoritë e ndryshme të qenieve jomateriale, d.m.th. melekëve. Elementi i largësisë nuk është plotësisht i papranishëm nga këto hapësira, sepse qeniet jomateriale, duke pasur mundësi të

kalojnë lehtë nëpër muret e gurit, nuk mundën plotësisht të çlirohen nga lëvizja e cila, sipas Irakiut, është dëshmi e mospërsosjes së spiritualitetit. Pika më e lartë në shkallën e lirisë hapësinore është arritur me shpirtin njerëzor e cili, në esencën e vet unike, nuk është as në qetësi, as në lëvizje. Kështu, duke kaluar nëpër ndryshimet e pafund të hapësirës, vijmë në hapësirën hyjnore e cila është absolutisht i lirë nga të gjitha dimensionet dhe përbën pikën ku takohen të gjitha këto pafundësitë.

Nga kjo rezyme i ideve të Irakiut, ju do të shihni se si një sufi i arsimuar islam ka interpretuar përvojën e vet spirituale mbi kohën dhe hapësirën në kohën kur nuk ka pasur kurrfarë konceptioni mbi teoritë dhe konceptet e matematikës dhe fizikës moderne. Irakiu, në të vërtetë, përpiqet ta zbulojë konceptimin e hapësirës si fenomen dinamik. Shpirti i tij, si duket, lufton megjullisht me konceptin e hapësirës si kontinuum të pakufizuar, mirëpo, ai ka qenë i paaftë ta shohë pikërritjen e plotë të mendimit të vet, pjesërisht pse nuk ka qenë matematicient, e pjesërisht për shkak të paragjyimit të vet natyror në dobi në idesë tradicionale të Aristotelit mbi palëvizshmërinë e gjithësisë. Përveç kësaj, përshkimi reciprok i mbihapësinore "këtu" dhe i të mbiamshueshmes "tash" në Realitetin Përfundimtar shpie në nocionin bashkëkohës hapësinorë-kohë të cilin profesori Aleksandër në ligjëratat e veta mbi Hapësirën, Kohën dhe Hyjninë e shikon si masë të të gjitha gjerave. Shikimi më i fortë në natyrën e kohës do ta shpinte në atë që ta kuptojë se koha është më fundamentale nga ato dy dhe se kjo nuk është metaforë e pastër kur thuhet, si e thekson këtë prof. Aleksandri, se koha është fryma e hapësirës. Irakiu e mendon raportin e Zotit ndaj gjithësisë analogjikisht raportit të shpirtit njerëzor ndaj trupit, por,

në vend që të vijë filozofikisht deri te ky shikim, duke iu falënderuar kritikës së aspekteve hapësinore dhe kohore të përvojës, ai këtë thjeshtë e kërkon në bazë të përvojës së vet shpirtërore. Nuk mjafton vetëm të redukohet hapësira dhe koha në pikën kalimtare suksesive në çast. Rruga filozofike që shpie drejt Zotit, gjithëshpirtit të universit, qëndron në zbulimin se mendimi i gjallë është parimi skajor i hapësirë-kohës. Mendimi i Irakiut ka lëvizur, pa dyshim, rrugës së vërtetë, por paragjykimet e tij aristoteliste, të bashkuara me mungesën e analizës psikologjike, ia kanë mundësuar këtë prosperitet. Me konceptimin e vet, se Koha Hyjnore absolutisht është privuar nga ndryshimet - konceptioni qartë i bazuar në analizën joadekuate të përvojës së vetëdijshme - e ka pasur të pamundur të zbulojë raportin ndërmjet Kohës Hyjnore dhe kohës fizike, dhe ta arrijë, me anë të këtij zbulimi, esencialisht idenë islame mbi krijimin e pandërprerë, i cili nënkupton gjithësinë në rritje.

Kështu, të gjitha synimet e mendimit islam synojnë drejt konceptimit dinamik të gjithësisë. Ky mendim, pos tjerash, është konfirmuar me teorinë e Ibn Miskevejhut mbi jetën të kundruar si lëvizje evolutive, dhe me shikimin e Ibn Haldunit të historisë. Historia ose, me gjuhën kur'anore, ditët e All-llahut, është burimi i tretë i njohjes njerëzore sipas Kur'anit. Një nga këshillat më qenësore kur'anore është se popujve u është gjykuar kolektivisht dhe se kanë vuajtur në këtë botë për të keqijat që i kanë bërë. Që padyshim ta dëshmojë këtë gjykim, Kur'ani gjithnjë i citon shembujt historik dhe me insistim e thërret lexuesin të përsiasë mbi përvojën e kaluar dhe të tanishme të njerëzisë.

“Ne e patëm dërguar Musain me argumentet tona: nxirre popullin tënd prej errësirave në dritë dhe përkujtoju atyre të mirat e Allahut, se vërtet në ato ka argu-

mente për secilin që është shumë i durueshëm dhe shumë falënderues”. (14, 5).

“E ndër ata që krijuam Ne, ka njerëz që udhëzojnë në të drejtën e edhe veprojnë me të. Ndërsa ata që i konsideruan të rreme argumentet Tona, Ne do t’i shpiem në humbje në mënyrë graduale kah nuk e kuptojnë ata”. (7, 181-182).

“Përpara jush kanë kaluar popujt ndaj të cilëve janë zbatuar ligjet, ndaj, udhëtoni nëpër tokë dhe shikoni si qe përfundimi i atyre që përgënjeshtroan”. (3, 137).

“Në qoftë se juve u preku çka u dhemb, edhe atë popull e pat prekur dhembje si kjo e juaja. Ne, këtë ditë i ndërrojmë mes njerëzve për t’u ditur tek Allahu ata që besuan dhe për t’i zgjedhur disa prej jush për dëshmorë. Allahu nuk i do zullumçarët”. (3, 140).

“Çdo popull ka afatin e vet, e kur t’u vijë afati i tyre, ai nuk mund të shtyhet për asnjë moment, e as të përngutet më parë”. (7, 34).

Ajeti i fundit është pikërisht shembulli më specifik i gjeneralizimit historik i cili, në formulimin e tij epigramik, dëfton në mundësinë e metodës shkencore për studimin e jetës së shoqërive njerëzore të shikuara si tërësi. Prandaj është lajthitje e madhe të mendohet se Kur’ani nuk posedon fillet e shkencës historike. Është e vërtetë se domethënia e tërësishtme e Mukaddimes së Ibn Haldunit kryesisht buron nga frymëzimi që autori e mori nga Kur’ani. Madje të gjykuarit e tij mbi karakterin ai, në shkallë të lartë, ia ka borxh Kur’anit. Shembull eklatant është kaptina e tij e gjatë përkushtuar vlerësimit të karakterit të arabëve si popull. Tërë kaptina thjeshtë është përpunimi i ajeteve vijuese kur’anore.

“Arabët beduinë janë të pajisur me mohim e hipokrizi më të fortë, dhe janë më të përshtatshëm për të

mos i njohur dispozitat që ia zbriti të dërguarit të Tij Allahu. Allahu i di çështjet, Ai është i urtë”. (9, 97).

“Ka disa bediunë që për atë që e jep, e konsideron si të dështuar dhe presin kthesa kundër jush. Kundër tyre e ardhmja qoftë e keqe! Allahu dëgjon, di.” (9, 98).

Megjithatë, ndikimi i Kur’anit në histori, të kundruar si burim të njohjes njerëzore, shkon mbi dëftimet e thjeshta të gjeneralizimeve historike. Ai na ka dhënë një nga parimet themelore të kritikës historike. Pasi saktësia në të shënuarit e fakteve, të cilat e përbëjnë materialin historik, është kusht i domosdoshëm që historia të jetë shkencë, dhe se njohja ekzakte e fakteve varet përfundimisht nga ata që i komunikojnë, parimi i parë i kritikës historike është që karakteri personal i atij që i tregon ndodhitë përbën faktor me rëndësi në vlerësimin mbi dëshmimin e tij. Kur’ani thotë:

“O ju që keni besuar, nëse ndonjë i pandërgjegjshëm u sjell ndonjë lajm, ju shqyrtojeni mirë, ashtu që të mos e goditni ndonjë popull pa e ditur realitetin, e pastaj të pendoheni për atë që keni bërë”. (49, 6).

Duke iu falënderuar aplikimit të parimit, të shprehur në këtë ajet, mbi ata që sjellin hadithe, pak nga pak u formësuan rregullat e kritikës historike. Zhvillimi i ndjenjës historike në islam është magjepës. Ftesa kur’anore në përvojë, domosdoshmëria që të konstatohen fjalët e sakta të Pejgamberit dhe dëshira që pasardhësve t’u jepen burimet e përhershme të frymëzimit - të gjitha këto fuqi ndihmuan që të fitohen njerëzit siç janë Ibn Is’haku, Taberiu dhe Mes’udi. Por historia si art që ndez imagjinatën e lexuesit është vetëm një shkallë në zhvillimin e historisë si dituri e mirëfilltë. Mundësia e përpunimit dituror të historisë d.m.th. përvojë më e madhe, pjekuri më të madhe të mendjes praktike, dhe më në fund njohje më e thellë të ideve të caktuara themelore në aspekt të

natyrës së jetës dhe kohës. Këto ide kryesisht janë dy, dhe që të dyja përbëjnë fundamentin e mësimit kur'anor.

1. Uniteti i njerëzisë sipas prejardhjes. “Dhe Ne të gjithë juve ju kemi krijuar nga një njeri”. thotë Kur'ani⁴³. Por perceptioni i jetës si unitet organik përmbushet ngadalë dhe zhvillimi i saj varet nga hyrja e një populli në rrjedhën kryesore të ndodhive botërore. Ky rast i është ofruar islamit me zgjerimin e shpejtë të mbretërisë së fuqishme. Pa dyshim, krishterizmi, shumë para islamit, i ka sjellë njerëzimit mesazhin mbi barabarësinë, por Roma krishtiane nuk ka arritur ta kuptojë njerëzinë si organizëm unik. Si e thotë me plotë të drejtë këtë Flintit. “Nuk mund t'i përshkruhet asnjë autori krishtian, e natyrisht, edhe më pak ndonjë tjetri në mbretërinë Romake, se ka pasur më shumë se sa konceptionin e përgjithshëm dhe abstrakt mbi unitetin njerëzor”, dhe nga koha romake, si duket, ideja nuk është rrënjësuar në Evropë. Përkundrazi, zhvillimi i nacionalizmave territorialë, me theksimin e tyre të karakteristikave nacionale, më tepër ka synuar ta rrënojë, në artin dhe literaturën e Evropës, elementin human përgjithësisht. Me islamin ishte krejtësisht ndryshe. Këtu ideja nuk ishte as koncept i filozofisë, as ëndërr e poezisë. Si lëvizje shoqërore, islami ka pasur qëllim që të krijojë nga kjo ide faktor të gjallë në jetën e përditshme të muslimanëve dhe ta sjellë heshtazi dhe pa u hetuar deri te pjekuria e plotë.

2. Domethënia e thellë për realitetin e kohës dhe koncepti i jetës si lëvizje e pandërprerë në kohë. Ky koncept i jetës dhe i kohës përbën pikën kryesore të interesimit në kundërimin e Ibn Haldunit të historisë dhe i arsyeton fjalët e Flintit, d.m.th. që “Platoni, Aristoteli,

⁴³ En-Nisa, 1 dhe El-A'raf, 189.

shën Augustini nuk qenë me të denjë, kurse të gjithë të tjerët nuk kanë qenë fare të denjë të përmenden në po atë kohë kur edhe ai”. Vërejtjet, që i theksova më lart, nuk do të thonë se dyshoj në origjinalitetin e Ibn Haldunit. Krejt çka dua të them është ajo që, duke e marrë parasysh drejtimin në të cilin është zhvilluar kultura islame, vetëm muslimani ka mund ta vështrojë historinë si lëvizje të pandërprerë, komplekse, realisht të pashmangshme në kohë. Interesin që e ofron ky vizion i historisë, qëndron në mënyrën si e mendon Ibn Halduni procesin e ndërrimit. Konceptioni i tij është me rëndësi shumë të madhe sepse implikon që historia, si lëvizje e pandërprerë në kohë, është lëvizja e mirëfilltë kreative e jo lëvizje, rruga e së cilës tashmë është përcaktuar. Ibn Halduni nuk ka qenë metafizikan. Në fakt, ai qe kundër metafizikës. Por, duke e marrë parasysh natyrën e konceptionit të tij të kohës, ai me të drejtë mund të konsiderohet pararendës i Bergsonit. Tashmë kam diskutuar mbi pararendësit shpirtëror të këtij konceptioni në historinë kulturore të islamit. Nocioni kur’anor i ndërrimit të ditës dhe të natës si simbol i Realitetit Përfundimtar, i cili çdo çast preokupohet me diçka, tendenca në metafizikën islame që të shikohet koha si objektive, konceptioni i Miskevejhut i jetës si lëvizje evolutive, dhe, më në fund, hapat e parë që i ka bërë Biruni në rrugën që shpie drejt konceptionit të Natyrës si proces të ekzistimit - tërë kjo ka bërë trashëgiminë shpirtërore të Ibn Haldunit. Merita e tij kryesore qëndron në vrojtimin rigoroz dhe të shprehurit e sistematizuar të frymës së lëvizjes kulturore, shprehja aq e shkëlqyeshme e të cilit ai ka qenë. Në veprën e gjeniut të tij, fryma anti-klasike e Kur’anit merr fitoren vendimtare ndaj mendimit grek, sepse për grekët koha qe irrealë, sikur te Platoni dhe Zenoni, ose lëvizte në xhiro, sikur te Herakliti dhe stoikët. Çfarëdo qoftë

kriteri sipas të cilit vlerësohet rrjedha e lëvizjes kreative, vetë lëvizja, nëse kuptohet si çiklike, pushon të jetë kreative. Kthimi i amshueshëm nuk është krijim i amshueshëm: kjo është përsëritje amshuese.

Tash jemi në gjendje ta shohim rëndësinë e mirëfilltë të revoltës intelektuale të islamit kundër filozofisë greke. Fakti se kjo revoltë ka lindur në interesin e pastër teologjik, dëfton se është afirmuar fryma antiklasike e Kur'anit, përkundër atyre të cilët kanë filluar me dëshirë që ta interpretojnë islamin në dritën e mendimit grek.

Mbetet tash ta përfundojmë mosmarrëveshjen e rëndë të krijuar me veprën e mirënjohur të Shpenglerit "Rrënimi i Perëndimit"⁴⁴. Dy kaptinat që ia kushton ai problemit të kulturës arabike, përbëjnë kontribut mjaft të rëndësishëm të historisë kulturore të Azisë. Ata, ndërkaq, bazohen në konceptcionin plotësisht të gabuar të natyrës së islamit si lëvizje fetare dhe aktivitetit kulturor që e ka inicuar ajo. Teza kryesore e Shpenglerit është se çdo kulturë është organizëm specifik, i cili nuk ka kontakt me kulturat që i kanë paraprirë ose që do të vijnë. Në fakt, sipas mendimit të tij, çdo kulturë ka mënyrën e saj vetjake specifike të shikimit të gjërave, i cili është i paarritshëm për njerëzit të cilët i përkasin kulturës së dytë. Nga dëshira që ta dëshmojë këtë tezë, ai grumbullon numër të madh faktesh dhe shpjegimesh që të dëftojë se fryma e kulturës evropiane është krejtësisht antiklasike. Dhe kjo frymë anti-klasike e kulturës evropiane i përket frymës plotësisht specifike të Evropës e jo cilit do frymëzim, të cilin ai do të mund ta pranonte nga kultura islame, e cila, sipas Shpenglerit, është e frymës dhe karakterit absolutisht magjik. Mendimi i Shpenglerit mbi frymën e kulturës moderne, sipas të kuptuarit tim,

⁴⁴ Vepra *Rrënimi i Perëndimit* është botuar në serbishte në Beograd, 1936-1937, bot. II, 1990.

është krejtësisht korrekt. Unë jam përpjekur, megjithatë, të dëshmoj në këto ligjërata që fryma antiklasike e botës moderne me të vërtetë ka lindur nga revolta e islamit kundër mendimit grek. Është e qartë që pikëpamja e këntillë nuk është e pranueshme për Shpenglerin: sepse nëse është e mundur të dëshmohet që fryma antiklasike e kulturës bashkëkohore i përket frymëzimit që ajo e ka pranuar nga kultura që drejtpërdrejt i ka paraprirë, tërë argumentacioni i Shpenglerit, në aspekt të pavarësisë complete reciproke të evolucioneve kulturore, ka dështuar. Frikohem se dëshira e Shpenglerit të dëshmojë këtë tezë tërësisht e ka shtrembëruar vizionin e tij të islamit të lëvizja kulturore.

Me shprehjen kultura magjike, Shpengleri nënkupton kulturën e përbashkët të asocuar, siç e quan ai këtë, grupin magjik të religjioneve, d.m.th. judaizmi, religjioni i vjetër kaldeist, krishterizmi i ri, zoroastrizmi dhe islami. Se kora magjike e ka mbuluar islamin, unë këtë nuk e mohoj. Vërtetë qëllimi im kryesor në këto ligjërata ka qenë ta jap vizionin e frymës islame të çfiriuar nga mbuluesit magjik, të cilët, sipas mendimit tim, e kanë mashtruar Shpenglerin. Mosnjohja e tij e mendimit islam mbi problemin e kohës, sikur edhe mënyrën në të cilin Unë, si qendër e lirë e përvojës, e gjen shprehjen e vet në përvojën fetare të islamit, është absolutisht frikësuese. Në vend që të kërkojë shpjegim në historinë e mendimit islam dhe të përvojës islame, ai më shumë dëshiron ta mbështesë gjykimin e vet në besimin e shtrirë në aspekt të fillimit dhe të fundit të kohës. Mendoni një njeri mjaft të ditur që e dokumenton fatalizmin e ashtuquajtur të islamit në shprehjet dhe proverbat orientale siç janë kupa e kohës dhe çdo gjë ka kohën! Unë megjithatë kam folur mjaft në këto ligjërata mbi prejardhjen dhe evolucionin e nocionit të kohës në islam dhe mbi egon

njerëzore si fuqi e lirë. Është e qartë që studimi komplet i konceptonit të islamit të Shpengleri dhe kulturës që së këndejmi vjen, do të kërkonte tërë një libër. Pos asaj që e kam thënë me herët, do ta jepja këtu edhe një vrojtim të natyrës së përgjithshme.

“Bërthama e mësimit profetik”, thotë Shpengleri, “tashmë është magjike”. Ka një Zot - u quajt Ai Jehova, Ahuramazda ose Marduk - Baal - i cili është parimi i të mirës, kurse të gjitha hyjnitë tjera janë ose të paafte ose të këqia. Me këtë doktrinë lidhet shpresa në Mesiun, mjaft e qartë te Isaiu, por po ashtu paraqitet gjithëkund gjatë shekujve vijues, nën presionin e nevojave të brendshme. Kjo është ideja themelore e religjionit magjik, sepse ajo përmban në mënyrë implicite konceptonin e luftës botërore-historike ndërmjet të mirës dhe të keqes, fuqia e të keqes është dominante në periudhën e mesme, kurse e mira triumfon përfundimisht në ditën e gjykimit”. Nëse ky koncepton i mësimit profetik synon të aplikohet në islam, ka të bëjë qartë mbi ekspozimin jo të saktë të fakteve. Duhet theksuar që njeriu magjik lejon ekzistimin e zotave të rrejshëm, vetëm ai nuk i adhuron ata. Islami nuk njeh as vetë ekzistimin e zotave të rrejshëm. Në këtë aspekt Shpengleri nuk ka arritur të kuptojë vlerën kulturore të idesë së përfundimësisë së peygamberisë në islam. Pa dyshim, karakteristika me rëndësi e kulturës magjike është pritja e vazhdueshme, pritja e qëndrueshme e ardhjes së bijve ende të palindur: Zoroastrës, Mesiut, Paraklitit nga Evangjelia e katërt. Tashmë kam dëftuar në cilin drejtim dijetari musliman duhet të kërkojë rëndësinë kulturore të doktrinës së përfundimësisë së peygamberisë në islam. Ajo, pos kësaj, mund të kundrohët si mjet psikologjik për qëndrimin magjik të pritjes konstante, e cila synon të japë të kuptuarit e rrejshëm të historisë. Ibn Halduni, duke e marrë parasysh

frymën e vizionit vetjak të historisë, krejtësisht në mënyrë kritike ka atakuar dhe, kam bindjen, më në fund e ka rrënuar pikëmbështetjen e ashtuquajtur të idesë magjike në islam, - e cila në islam është paraqitur nën presionin e mendimit magjik - në rastin më të vogël së paku në efektet e tij psikologjike.

Kapitulli VI

Parimi i lëvizjes në strukturën e islamit

Si lëvizje kulturore, Islami refuzon konceptimin e vjetër statik të gjithësisë dhe përvetëson botëkuptimin dinamik. Si sistem emocional i bashkimit, ai e pranon vlerën e individit si të tillë dhe nuk pranon afërsinë e gjakut si fundament të unitetit njerëzor. Lidhjet e gjaqeve do të thonë rrënjësim. Kërkimi i bazës së pastër psikologjike të unitetit njerëzor bëhet i mundshëm vetëm nëse përfillet ajo se çdo jetë njerëzore është me preardhje shpirtërore (ruhijeh). Konceptioni i tillë është krijuar prej lojaliteteve të reja, pa kurrfarë ceremoniali që t'i mbajë në jetë, dhe ajo i lejon njeriut që t'i çlirohet tokës. Konstantini⁴⁵ ka tentuar që të shërbehet me krishterizmin, i cili në fillim u paraqit në formë të rendit monarkist, si sistem i unifikimit. Mossuksesi i tij e nxiti mbretin Julianin⁴⁶ që t'i kthehet hyjnive të vjetra romake, të cilat ka provuar t'i interpretojë në mënyrë filozofike. Një historian bashkëkohor e përshkroi kështu botën e civilizuar në kohën kur islami hyri në skenën e historisë:

“Dukej atëherë se civilizimi i madh, të cilit iu deshën katër mileniume të forcohet, ishte në pikën e shkatërrimit dhe se njerëzia, sigurisht, do të kthehet në atë gjendje të barbarisë kur çdo fis dhe sekt i kundërvihet

⁴⁵ Konstantini (337 gr.) – perandor romak që krishterizmin e bëri fe zyrtare të perandorisë dhe Konstantinopolin e bëri kryeqytet të perandorisë.

⁴⁶ Juliusi (361-363 gr.), i cili pas pranimit të krishterizmit, sërisht u kthye në paganizmin e vjetër romak.

njëri tjetrit, dhe ku ligji dhe rendi ishin të panjohur. Dënimet e vjetra fisnore kanë humbur fuqinë e tyre. Pra, metodat e vjetëruara mbretërore nuk ishin më frytdhënëse. Sanksionet e reja, të cilat i futi krishterizmi, krijuan ndarje dhe rrënim në vend të rendit dhe unitetit. Kjo që kohë me shumë tragjedi. Civilizimi, si druri gjigant degët me gjethe të të cilit ishin shtrirë mbi tërë tokën duke bartur fryte të arta të artit, shkencës dhe letërsisë - që para rënies. Trungu i tij nuk është gjallëruar më me lëngun e përkushtimit dhe respektimit, por deri në thelb është kalbur, është copëtuar me stuhitë luftarake, kurse mbahej vetëm me prangat e zakoneve dhe traditave të vjetra të cilat në çdo çast kanë mund të këputen. A ka ekzistuar kulturë e cila ka pasur parasysh vlerat afektive dhe e cila përsëri do të mundej ta bashkojë popullin dhe ta shpëtojë civilizimin? Kjo kulturë duhet të jetë e tipit të ri, sepse ceremonialet dhe sanksionet e vjetra qenë mbaruar, e që të konstituohen të tjerat të llojit të njëjtë, do të duheshin shekuj”.

Autori pastaj vazhdon të na flasë, se si botës i duhet kulturë e re që do t'i zëvendësojë vlerat kulturore të lidhura për idealin monarkist dhe për sistemet e unjesimit të cilat qenë themeluar në bazën e afërsisë së gjakut. Është e çuditshme, shton ai, se kultura e tillë është lindur në Arabi pikërisht në çastin kur ishte më e nevojshme. Mirëpo, nuk ka asgjë frikësuese në këtë fenomen. Jeta universale intuitivisht kujdeset për nevojat e saj vetjake, dhe në momentin kritik e përcakton orientimin e saj vetjak. Kjo është ajo që ne me gjuhën e fesë e quajmë Shpallje të Zotit. Është e natyrshme që Islami e ka ndriçuar vetëdijen e një populli të thjeshtë, i cili nuk ka qenë në kontakt me asnjë kulturë të vjetër kurse zinte pozitë gjeografike ku takohen tri kontinente. Kultura e re gjen themelin e unitetit botëror në parimin e tevhidit.

Islami, nga pikëpamja politike, është vetëm mjet praktik që të krijohet nga ky parim faktor i gjallë në jetën intelektuale dhe emocionale të njerëzisë. Ai kërkon lojalitet ndaj Zotit, jo ndaj fronit. Meqë Zoti është themeli përfundimtar shpirtëror i tërë jetës, lojaliteti ndaj Zotit paraqet, vërtet, lojalitetin e njeriut ndaj natyrës së tij vetjake ideale. Themeli përfundimtar shpirtëror i tërë jetës, si e parashtron islami, është amshues dhe zbulohet në poliformi dhe ndryshim. Shoqëria, e bazuar në konceptcionin e tillë të Realitetit duhet të arrijë, në jetën e vet, kategoritë e përhershmërisë dhe ndryshimit. Ajo duhet të posedojë parime amshuese që ta rregullojë jetën e vet të përbashkët: sepse amshuesja na jep pikëmbështetje të fuqishme në botën e ndryshimit amshues. Por parimet amshuese, kur kuptohen se përjashtojnë të gjitha mundësitë e ndërrimit, i cili, sipas Kur'anit, është një prej shenjave më të mëdha të Zotit, synojnë ta imobilizojnë tërë atë që është thelbësisht lëvizëse në natyrën e vet. Dështimin e Evropës në diturinë politike dhe shoqërore e ilustron parimi i parë, kurse imobilitetin e islamit gjatë 500 viteve të fundit e shpjegon parimi i dytë. Çfarë është, pra, parimi i lëvizjes në strukturën e islamit? Ky është i njohur si *ixhtihad*.

Kjo fjalë tekstualisht d.m.th. të mundohesh, të orvatesh, të përpiqesh. Në terminologjinë e të drejtës islame ajo d.m.th. të përpiqesh me qëllim që të formulohet gjykim i pavarur për një çështje juridike. Unë mendoj se kjo ide ka rrënjën e vet në ajetin e mirënjohur:

“Ata që do të luftojnë për Ne, ne, me siguri, rrugëve që të çojnë nga Ne do t’i përudhim!” (El-Ankebut, 69).

E gjejmë edhe më saktë të skicuar në hadidhin e Pejgamberit të Zotit.

Transmetohet se Muadhini, kur qe emruar për gjyqtar në Jemen, e ka pyetur Pejgamberi:

*Në bazë të çkabit do të gjykosb?
 Do të gjykoj sipas Kur'anit.
 E nëse nuk gjen dispozitë në Kur'an?
 Sipas sunnetit të Pejgamberit të Zotit.
 E nëse edhe atje nuk gjen dispozitë?
 - Sipas bindjes dhe hamendjes sime.⁴⁷*

Njohësi i historisë së islamit, megjithatë vëren që, për shkak të ekspansionit politik të islamit, mendimi sistematik juridik bëhet nevojë absolute. Juristët tonë të parë, arabët dhe joarabët, kanë punuar vazhdimisht deri sa pasuria e akumuluar e mendimit juridik nuk ka gjetur shprehjen definitive në shkollat tona të pranuar juridike. Këto shkolla juridike pranojnë tri shkallë të ixhtihadit:

1. autoriteti i plotë (kamil) në legjislacion, i cili praktikisht është rezervuar për themeluesit e shkollave.
2. autoriteti relativ (nisbij), i cili mund të vijë në shprehje në kufijt e ndonjëres shkollë dhe,
3. autoriteti special (hass), i cili ka të bëjë në përcaktimin e ligjit të aplikueshëm në rastin e veçantë, të cilin themeluesit e kanë lënë pa zgjidhje.

Unë këtu do ta trajtoja vetëm shkallën e parë të ixhtihadit, d.m.th. autoritetin e plotë në legjislacion. Sunnitët lejojnë mundësinë teorike të kësaj shkalle të ixhtihadit, por në praktikë ajo gjithnjë është mohuar dhe këtë tashmë prej themelimit të shkollave, pasi ideja e ixhtihadit të plotë është e rrethuar me kushtet të cilat pothuaj janë të pasendërtueshme në vetëm një personalitet. Qëndrimi i këtillë duket jashtëzakonisht i çuditshëm në sistemin juridik të themeluar kryesisht në bazë të Kur'anit, i cili manifeston vizionin mjaft dinamik të jetës. Për këtë është e nevojshme, para se të shkojmë më tej, që t'i

⁴⁷ Transmeton Ibn Abdulbirr nga Muadhhi, sipas: M. Ikbali, *Texhdid*, op. cit., fq. 171. El-Hatib El-Bagdadi, *Tarih'ul-Bagdad*, vëllimi XIII, pa vend dhe vit botimi, fq. 368.

zbulojmë shkaqet e këtij qëndrimi intelektual, i cili praktikisht e reduktoi të drejtën islame në shkallë të palëvizshmërisë. Disa autorë evropianë mendojnë se për këtë karakteristikë të pandryshueshme të të drejtës islame i kemi borxh ndikimit të turqëve. Kjo është pikëpamje krejtësisht superficiale, sepse shkollat juridike islame janë themeluar përfundimisht shumë më parë se është ndier ndikimi turk në historinë e islamit.

Shkaqet e vërteta, sipas mendimit tim, janë si vijon:

1. Të gjithëve na është e mirënjohur lëvizja racionaliste që u paraqit në bashkësinë islame në periudhën e hershme të abasitëve dhe grindjes së rreptë të cilën ajo e ka shkaktuar. Merrni, p.sh., një pikë të rëndësishme të polemikës ndërmjet dy grupeve - dogmën konservative mbi amshueshmërinë e Kur'anit. Racionalistët e mendojnë, sepse mendojnë se kjo është vetëm forma tjetër e dogmës krishtiane të amshueshmërisë së fjalës. Nga ana tjetër, mendimtarët konservativë, të cilëve abasitët e fundit, duke iu frikësuar pasojave politike të racionalizmit, ua japin mbështetjen e plotë, kanë menduar se duke e mohuar amshueshmërinë e Kur'anit racionalistët ia gropojnë vetë themelet e shoqërisë islame. Nadhdhami, p.sh., praktikisht ka hedhur poshtë traditën dhe ka deklaruar haptazi se Ebu Hurejre, si transmetues i hadithit, nuk ishte njeri i denjë për t'i besuar. Kështu, për shkak të moskuptimit të motiveve skajore të racionalizmit dhe për shkak të mendimeve të pakontrolluara të disa racionalistëve, filozofët konservativë e kanë shikuar këtë lëvizje si formë të dezintegritimit dhe e kanë konsideruar të rrezikshme për stabilitetin e islamit si sistem shoqëror. Synimi i tyre kryesor ka qenë, pra, që ta ruajnë integritetin shoqëror të islamit e që këtë ta realizojnë, kanë pasur të vetmen rrugë që ta shfrytëzojnë fuqinë obligative të

shariatit dhe ta ofrojnë strukturën e sistemit të tyre juridik sa më rigorozë që është e mundur.

2. Shfaqja dhe zhvillimi i sufizmit asketik, i cili suksesivisht është zhvilluar nën ndikimin e mentalitetit joislam në një lloj të spekulimit të pastër, me të madhe janë përgjegjës për këtë sjellje. Në planin ekskluziv fetar, sufizmi i jep përparësi një forme të revoltës kundër të shtyrës me fjalë verbal të juristëve tonë të parë. Rasti i Sufjan Thevriut për këtë është shembull adekuat. Ka qenë ky një prej juristëve më eminent të kohës së tij, pothuaj themelues i shkollës juridike, por meqë posedonte spirituoze të intensiv, steriliteti në mendimet e juristëve të kohës së tij e çoi atë në sufizmin asketik. Në planin spekulativ, i cili u zhvillua më vonë, sufizmi është formë e mendimit të lirë dhe ai bashkohet me racionalizmin. Rëndësinë që ai ia jep dallimit ndërmjet dhahir (ekzoterikes) dhe batin (ezoterikes) ka krijuar qëndrimin e indiferentitetit ndaj çdo gjëje që aplikohet në Ekzoterike e jo në Realitet.

Kjo frymë e indiferentitetit total ndaj gjërave të kësaj bote, në sufizmin e mëvonshëm, e ka errësuar vizionin e njerëzve për aspektin mjaft të rëndësishëm të islamit si rregullim të shoqërisë, dhe si i ka hapur perspektivat e mendimit të lirë në planin spekulativ, ka tërhequr dhe përfundimisht ka absorbuar mendjet më të mira të islamit. Bashkësia muslimane ka qenë, pra, përgjithësisht e lënë në duart të njerëzve me aftësi mesatare shpirtërore. Edhe masat, të cilat mirë nuk e kanë kuptuar islamin, duke mos pasur prijes të arritjeve të mëdha, gjetën sigurinë e vet verbërisht duke ndjekur vetëm shkollat juridike.

3. Mbi të gjitha këto, kah mesi i shekullit trembëdhjetë ndodh rrënimi i Bagdadit - qendrës së jetës shpirtërore islame (invadimi tatar). Kjo ishte pa dyshim goditje e madhe dhe të gjithë historianët e atëhershëm e për-

shkruajnë shkretërimin e Bagdadit me pesimizmin mezi të fshehur në aspekt të ardhmërisë së islamit. Duke iu frikësuar dezintegrimit të mëtejshëm, që është krejtësisht i natyrshëm në një periudhë të tillë të shpartallimit politik, mendimtarët konservativë islamë i kanë përqëndruar të gjitha përpjekjet e tyre vetëm në një pikë: të ruhet jeta e njëjtë shoqërore, duke përjashtuar me xhelozi të gjitha risitë në shariat, të kuptuar ashtu si e kanë shpjeguar juristët e parë islam. Ideja e tyre e parë ka qenë rregullimi shoqëror dhe, pa dyshim, kanë pasur pjesërisht të drejtë, sepse organizimi i mban në baraspeshë, në njëfarë mase, forcat e dekadencës. Por ata nuk kanë parë, kurse ulemaja jonë aktuale ende nuk po sheh, se fati përfundimtar i popullit nuk varet aq nga organizimi sa nga vlera dhe fuqia e individëve. Në shoqërinë të organizuar mirë, individi është shkatërruar. Ajo arrin thesarin e mendimit shoqëror rreth vetes, por humb shpirtin e saj vetjak. Kështu respektimi i rrejshëm ndaj historisë së kaluar dhe përtëritja e saj artificiale nuk paraqesin ilaç kundër shkatërrimit të një populli. “Është vendim historik”, si e ka thënë këtë bukur një autor bashkëkohor, “se idetë universale kurrë nuk kanë pasur ndikim te populli i cili i ka përdorur ato”. Fuqia e vetme efektive për pengimin e forcave dekadente në popull është formimi i personaliteteve të cilat janë plotësisht të vetëdijshëm për vetën e vet. Personalitetet e tilla të vetmit zbulojnë thellësinë e jetës. Ata vrojojnë norma të reja në dritën e të cilave ne fillojmë të shikojmë se mjedisin ynë nuk është plotësisht sovran dhe se kërkon përtëritje. Synimi drejt një organizate tepër të fuqishme, i cili buron nga konsiderata e rrejshme ndaj të kaluarës, siç manifestohet te juristët islamë në shekullin e trembëdhjetë e më vonë, ka qenë e kundërt me impulsin e brendshëm të islamit dhe, për shkak të kësaj, nxiti reak-

sionin e rreptë të Ibn Tejmijes, njërit prej autorëve dhe misionarëve më të palodhshëm të islamit, i cili ka lindur në vitin 1263, pesë vjet pas rrënimit të Bagdadit.

Ibn Tejmije është edukuar në traditën hanbelite⁴⁸. Duke kërkuar si të drejtë të vet lirinë e ixhtihadit, ka kundërshtuar kundër mbylljes së shkollave juridike, dhe iu kthye nocioneve të para themelore që të marrë start të ri. Sikur edhe Ibn Hazmi, themeluesi i shkollës juridike dhahirite, refuzon parimin hanefit të gjykimit me anë të analogjisë (kijas) dhe koncensusit (ixhma) si e kanë kuptuar këtë juristët e vjetër, sepse ai ka konsideruar se konformizmi është bazë i çdo supersticioni. Dhe nuk ka dyshim se ka pasur të drejtë, nëse me kujdes soditet venitja intelektuale dhe morale në kohën e tij. Në shekullin 16, Sujutiu kërkon privilegjin e njëjtë të ixhtihadit të cilit ai i shton idenë për përtëritësin (muxheddid) në fillim të çdo shekulli. Por fryma e mësimit të Ibn Tejmijes gjen shprehje të plotë në lëvizjen e potencialit të madh, i cili u paraqit në shekullin 18, në Nexhdin rënor, të përshkruar prej Mekdonalldit si “vendi më i pastër në botën dekadente të islamit”. Kjo është vërtet përpëlitja e parë e jetës islame moderne. Me këtë lëvizje mund të ndërliidhen, drejtpërdrejt ose tërthorazi, gati të gjitha lëvizjet e mëdha bashkëkohore të Azisë dhe Afrikës: lëvizja senusite, lëvizja panislamike dhe lëvizja babite, e cila është shprehje persike e “protestantizmit” arab. Reformatori i madh puritan, Muhammed Ibn Abdulvehhabi, i lindur më 1770, ka studjuar në Medine, ka udhëtuar në Persi, dhe më në fund arriti ta përcjellë flakën e frymës së tij të palodhshme përgjatë botës islame. Sipas bindjes ka qenë i ngjashëm me nxënësin e Gazaliut, Muhammed Ibn Tumertin - reformatori puritan berber i is-

⁴⁸ Ibn Tejmije (1263-1328), teolog dhe jurist musliman.

lamit, i cili qe lajmëruar gjatë kohës së dekadencës së Spanjës muslimane dhe i ka dhënë frymëzim të ri. Ne, ndërkaq, nuk interesohemi për zhvillimin politik të kësaj lëvizje të cilën e ka përfunduar ushtria e Muhammed Ali Pashës⁴⁹. Pika thelbësore, të cilën duhet pasur parasysh, është fryma e lirisë që manifestohet te ai, edhe pse në esencë edhe kjo lëvizje është konservative në stilin e saj vetjak. Deri sa ai kundërshton kundër despotizmit të shkollave juridike dhe energjikisht e konfirmon të drejtën e gjykimit personal, vizioni i tij i të kaluarës është krejtësisht jokritik kurse, në aspekt të të drejtës, kryesisht aprovon traditën e Pejgamberit.

Nëse kalojmë në Turqi, gjejmë se ideja e ixhtihadit, e forcuar dhe e zgjeruar me idetë bashkëkohore filozofike, tashmë një kohë të gjatë ka vepruar në mendimin fetar dhe politik të popullit turk. Teoria e re e të drejtës islame, të cilën Halim Sabiti e bazon në konceptionet bashkëkohore sociologjike, këtë qartë e dëfton. Nëse rilindja e islamit është fakt, e unë besoj se po, edhe ne, një ditë, sikur edhe turqit, do të duhet ta rivalorizojmë trashëgiminë tonë shpirtërore. Dhe nëse nuk mund t'i ofrojmë ndonjë kontribut origjinal mendimit të përgjithshëm islam, mundemi, duke i falënderuar kriticizmit të shëndoshë konservativ, së paku të ndihmojmë ta frenojmë lëvizjen e shpejtë të liberalizmit në botën islame.

Tash do të provoj që t'ua jap pasqyrën për mendimin politiko-fetar në Turqi. Ajo do t'ua dëftojë se si është manifestuar fuqia e ixhtihadit në pikëpamjet dhe aktivitetet e paradokohshme të këtij vendi. Deri vonë kanë ekzistuar dy drejtime kryesore të mendimit në Turqi, të përfaqësuar me partinë nacionaliste dhe me partinë e reformës fetare. Objekti kryesor i interesimit për

⁴⁹ Muhammed Ali pasha, ndër shqiptarët i njohur si Mehmed Ali pasha, themelues dhe sundues i Egjiptit modern prej vitit 1805-1848).

partinë nacionaliste është mbi të gjitha shteti, e jo feja. Për këta mendimtarë, feja si e tillë nuk ka funksion të pavarur. Shteti është faktor qenësor në jetën nacionale, i cili e përcakton karakterin dhe funksionin e të gjithë faktorëve tjerë. Ata, pra, i refuzojnë idetë e vjetra mbi funksionin e shtetit dhe të fesë, dhe theksojnë ndarjen e fesë prej shtetit. Por, struktura e islamit, si sistem politiko-fetar, lejon, pa dyshim, botëkuptim të tillë, ndonëse unë personalisht mendoj se është e gabueshme të parashtrohet se ideja e shtetit është predominante dhe se sundon me të gjitha idetë tjera të personifikuara në sistemin islam. Në islam, shpirtërorja dhe botërorja nuk janë dy fusha tjetërfare, dhe natyra e një akti, sado qoftë rëndësia e tij të jetë botërore, përcaktohet me qëndrimin shpirtëror me të cilin është kryer. Kjo është “prapavija” e padukshme, ideore e aktit e cila përfundimisht e përcakton karakterin e tij. Akti është i përkohshëm dhe i thjeshtë, nëse është kryer në kuptim të ndarjes nga kompleksia e pakufijshme e jetës pas tij, ai është shpirtëror, nëse është inspiruar me këtë kompleksitet. Në islam, ky është realiteti i njëjtë i cili lajmërohet si fe, shikuar nga një kënd, dhe si shtet, shikuar nga këndi tjetër. Nuk është e vërtetë të thuhet se feja dhe shteti janë dy anë ose dy aspekte të të njëjtës gjë. Islami paraqet realitetin unik, i cili nuk mund të analizohet. Kjo pikë ka pikëarrtjen skajërisht të madhe dhe sqarimi i saj i plotë do të na shpinte në lartësi të mëdha të diskutimit filozofik. Mjafton të thuhet se kjo lajthitje e vjetër ka rezultuar nga ndarja e tërësisë së njeriut në dy realitete të veçanta, të cilat kanë, në njëfarë dore, pikën kontaktuese, por të cilat në esencë janë të kundërta njëra me tjetrën. Është e vërtetë, ndërkaq, se materia është shpirt (ruh) në raport me hapësirën-kohën. Uniteti, i quajtur njeri, është trupi kur ta shikoni se si sillet duke e marrë parasysh atë që ne

e quajmë botë të jashtme, ai është fryma (ruhi) ose shpirti kur ju e kundroni se si sillet ndaj synimit dhe idealit skajor të sjelljes së tillë. Esenca e tevhidit si ide produktive është barabarësi, solidaritet dhe liri. Shteti, nga pikëpamja islame, është forcë për transformimin e këtyre parimeve ideale në forca hapësinore-kohore, synimi që t'i përdorë në organizatën e caktuar njerëzore. Vetëm në këtë kuptim shteti, në islam, është teokraci⁵⁰, jo në kuptimin se është udhëhequr me përfaqësuesin e Zotit në tokë, i cili gjithnjë mund ta fshehë vendimin e tij despotik pas pagabueshmërisë fanitëse. Kritikët islamë kanë shpërfillur këtë shqyrtim me rëndësi. Realiteti skajor, sipas Kur'anit, është shpirtëror dhe jeta e tij përbëhet në aktivitetin e tij kohor. Shpirti e gjen oportunitetin e tij në natyroren, materialen, botëroren. Tërë ajo që është botërore, pra, është e shenjtë në rrënjët e qenies së tij. Shërbimin më të madh që ia bëri mendimi bashkëkohor islamit, e që është në thelbin e çdo religjioni, është kritika e tij ndaj asaj që ne e quajmë materiale ose natyrore: kritikën e cila ekspozon se ajo që është vetëm materiale nuk ka substancë deri sa nuk zbulojmë se është rrënjësor në shpirtërore. Nuk ekziston asgjë e ngjashme në botën e rëndomtë. Gjithë kjo pamatshmëri e materies përbën një fushë të aksionit për shpirtëroren në të cilën shpirtërisht arrin vetëdijen për veten e vet. Çdo gjë është e shenjtë. Si e ka thënë këtë shkëlqyeshëm Pejgamberi: "Tërë kjo tokë është xhami"⁵¹. Sipas Islamit, shteti është vetëm forcë me qëllim ta realizojë shpirtëroren në organizimin njerëzor. Por, në këtë kuptim, çdo shtet, i cili nuk është themeluar në dominimin

⁵⁰ Për teokracinë në islam dhe në fetë e qytetëzimet tjera shih: Ali Bulaç, *Islami dhe demokracia, teokracia dhe totalitarizmi*, Shkup, 1998.

⁵¹ Një pjesë e hadithit, të cilin e transmeton Muslimi në Sahihun e tij.

e pastër dhe i cili synon për realizimin e parimeve ideale, është teokratik.

Është e vërtetë se nacionalistët turq kanë pranuar idenë për ndarjen e fesë dhe shtetit nga historia e mendimit politik evropian. Krishterizmi zanafillor që themeluar jo si njësi politike ose qytetare, por si rend monarkist, duke mos pasur asgjë me punët botërore dhe praktikisht duke iu nënshtruar për çdo gjë Romës. Rezultat i kësaj ka qenë se, kur shteti u bë krishtian, janë ndeshur shteti dhe feja si forca të veçanta, dhe në mes tyre lindën konflikte të pafund. Gjëja e tillë në islam nuk ka mundur të ndodh, sepse, prej fillimit, islami ka qenë shoqëri botërore, e cila ka pranuar nga Kur'ani një varg parimesh të thjeshta ligjore të cilat, sikur Dymbëdhjetë tabelat e të drejtës romake, fshehin, si ka dëftuar më vonë përvoja, mundësi të mëdha të përhapjes dhe zhvillimit me anë të interpretimit. Teoria nacionaliste e shtetit, pra, është e gabueshme nëse propozon dualizmin, i cili nuk ekziston në islam.

Nga ana tjetër, Partia e reformës fetare, me të cilën udhëhiqte Seid Halim-pasha, insistonte në faktin themelor se islami është harmonia e idealizmit dhe pozitivizmit dhe, si unitet i të vërtetave amshuese të lirisë, barabërsisë dhe solidaritetit, nuk ka atdhe. “Sikur nuk ka matematikë angleze, astronomi gjermane apo kimi franceze“, thotë Veziri i madh, “po ashtu nuk ka islam turk, arab, persian ose indian. Pikërisht sikur karakteri universal i të vërtetave shkencore krijon poliforminë e kulturave diturore nacionale të cilat, në tërësinë e vet, paraqesin njohje njerëzore, në mënyrën e ngjashme, karakteri universal i të vërtetave islame krijon poliforminë e idealeve nacionale, morale dhe sociale”. Kultura e tanishme, e bazuar në egoizmin nacional, paraqet, sipas këtij autori të madh, vetëm formë tjetër të barbarizmit. Ky është re-

zultat i industrializimit tej mase të zhvilluar: së cilës duke iu falënderuar njerëzit i plotësojnë instinktët e veta dhe prirjet e tyre primitive. Është e mjerueshme, megjithatë, se gjatë historisë idealet morale dhe shoqërore të islamit pak nga pak kanë humbur karakterin e vet islam duke e marrë parasysh ndikimin e karakteristikave lokale dhe supersticionin paraislamik të popujve islamë. Parimi i pastër i tevhidit ka pranuar pak a shumë vulë politeizmi, dhe karakteri universal dhe impersonal i idealeve etike islame ka humbur për shkak të procesit të lokalizimit. Alternativa e vetme e cila na mbetet, pra, është që ta heqim nga islami kafkullën e rëndë, e cila e ka paralizuar konceptimin e jetës qenësisht dinamik, dhe që sërish të zbulojmë të vërtetat origjinale të lirisë, barabarësisë dhe solidaritetit, me qëllim që t'i përtërijmë idealet tona morale, sociale dhe politike, duke ua kthyer thjeshtësinë dhe universalitetin e tyre fillestar. Të tilla janë pikëpamjet e Vezirit të madh nga Turqia. Ju do të shihni se ai, duke e ndjekur drejtimin e mendimit më tepër në pajtim me frymën e islamit, vjen, praktikisht, deri te konkluzioni i njëjtë sikur edhe Partia nacionaliste, d.m.th. të hapurit e ixhtihadit duke e pasur parasysh përtëritjen e ligjit të sheriatit në dritën e mendimit dhe përvojës bashkëkohore.

Ta shohim tashti se si Kuvendi i Madh ka përmbushur shkallën e ixhtihadit në aspekt të institucionit të hilafetit. Sipas ligjit sunnit, emërimi i imamit apo halifit është absolutisht i domosdoshëm. Çështja e parë, e cila paraqitet në lidhje me këtë, është si vijon: a duhet dhënë hilafetin vetëm një personi? Ixhtihadi turk është për atë që, në frymën e Islamit, hilafeti dhe imameti mund t'i jepet një grupi personash ose kuvendit të zgjedhur. Juristët islamë në Egjipt dhe Indi, ende, sa më është e njohur mua, nuk janë deklaruar për këtë pikë. Unë personalisht mendoj se pikëpamja turke është plotësisht korrekte.

Forma republikane e sundimit jo vetëm që është plotësisht në harmoni me frymën e islamit, por edhe është bërë domosdoshmëri duke i marrë parasysh forcat e reja të cilat janë çliruar në botën e islamit.

Që ta pranojmë pikëpamjen turke, ta marrim për drejtues Ibn Haldunin - historianin - filozof të parë islamik. Ibn Halduni, në Mukaddimen⁵² e tij të njohur, përmend tre mendime të ndryshme për idenë e hilafetit universal në islam:

1. Imameti universal është institucion Hyjnor, dhe në pajtim me këtë i domosdoshëm.

2. Kjo është vetëm çështje e përshtatshmërisë.

3. Nuk ka nevojë për institucion të tillë.

Pikëpamja e fundit që përvetësuar prej havarixhitëve. Duket se Turqia moderne e ka ndërruar pikëpamjen e parë për të dytën, d.m.th. pikëpamjen e mutazilitëve, të cilët imametin universal e konsideronin si thjeshtë të përshtatshëm. Turqit dëshmojnë se ne duhet pa tjetër në mendimin tonë politik, të udhëhiqemi me përvojën tonë të kaluar politike, e cila qartë dëfton se ideja e imametit universal në praktikë ka pësuar mospësukses. Kjo ishte ide e aplikueshme kur mbretëria islame ka qenë e paprekur. Pas shkatërrimit të kësaj mbretërie, janë krijuar organizma politikë. Ideja pushoi të jetë produktive dhe nuk mund të ndikojë si faktor i jetës në konstituimin e islamit bashkëkohor. Larg nga ajo që t'i shërbejë caktit të dobishëm ajo, në realitet, ka bërë pengesë bashkimit të shteteve të pavarura islame. Persia qëndronte larg nga Turqit për shkak të mosmarrëveshjeve doktrinale në aspekt të hilafetit. Maroku shikonte gjithnjë tërthorazi në ta, kurse Arabia ushqente ambicie të veçanta. Dhe të gjitha këto ndërprerje ndodhin në islam për

⁵² Ibn Halduni (1332-1406), historian, sociolog, filozof e teolog musliman. Vepra më e njohur e tij është *El-Mukaddimetu*.

shkak të pushtetit pastër simbolik i cili tashmë ka herë është zhdukur. Përse ne, shtojnë turqit, nuk do të mund të mësoheshim me përvojën e mendimit tonë politik? A nuk e ka shpërfillur Kadi Ebu Bekr Bakil-laniu⁵³ kushtin që hilafeti të jetë në duart e kurejshitëve në bazë të përvojës, d.m.th. rënia politike e kurejshitëve, dhe në pajtim me këtë, paaftësia e tyre në udhëheqje me botën islame? Para disa shekujve, Ibn Halduni, i cili personalisht ka pranuar për kusht që kurejshitët të bëhen halifë, ka dëshmuar të njëjtën. Pasi sundimi i kurejshitëve ka pushuar, thotë ai, nuk ka alternativë tjetër por ta pranojë njeriun më të aftë për imam në vendin ku i tilli gjendet. Kështu, Ibn Halduni, duke e mësuar logjikën rigorozë të fakteve, propozon mendimin, i cili mund të konsiderohet si vizion i largët i islamit internacionalist, kurse i cili sot më qartë dëftohet. Qëndrimi i këtillë i turkut bashkëkohor, është i frymëzuar me realitetet e përvojës, e jo me gjykimin e juristëve që kanë jetuar dhe menduar në kushtet e ndryshme të jetës.

Sipas mendimit tim, këto argumente, nëse i vlerësojmë korrekte, dëftojmë fillimin e një ideje internacionale e cila, ndonëse e formon vetë thelbin e islamit, deri tash është ndërruar ose më mirë është zëvendësuar me imperIALIZMIN arab të shekujve të parë të islamit. Ky ideal i ri manifestohet qartë në veprat e poetit të madh, Zijaut⁵⁴, poezitë e të cilit, të inspiruar me filozofinë e Egyst Kontit, kanë bërë shumë në trajtësimin e mendimit aktual në Turqi. Unë do ta citojë këtu shkurtimisht një nga poezitë e tij, sipas përkthimit gjerman të profesor Fisherit:

⁵³ El-Bakil-lani, vdiq më 403 h./1013, teolog dhe dijetar i njohur musliman.

⁵⁴ Zija Gökalp, intelektual dhe nacionalist turk në fillim të shek. XX. Vepra e tij kryesore është *Türkeçülüğün Esaslari*.

“Që të krijohet uniteti real efektiv politik i islamit, të gjitha vendet islame duhet pa tjetër, para së gjithash, të bëhen të pavarura e pastaj duhet të gjitha të vijnë nën pushtetin e halifit. A është e mundur diç e tillë në çastin aktual? Nëse nuk është sot, duhet pritur. Në ndërkohë, halifi duhet ta vendosi rendin në shtëpinë e tij vetjake dhe t’i vendosë themelet e shtetit bashkëkohor. Në shoqërinë internacionale, dobësitë nuk zgjojnë simpatitë, vetëm fuqia e meriton respektin”.

Këta rreshta dëftojnë qartë tendencat e islamit bashkëkohor. Tashti çdo nacion (komb) islam duhet të penetrojë në thellësinë e qenies së tij vetjake, ta përqëndrojë shikimin e vet në vetvete, deri sa nuk bëhen të gjitha të forta e me pushtet që ta formojnë një familje të fuqishme të republikave. Uniteti i vërtetë dhe efikas, sipas mendimtarëve nacionalistë, nuk është aq lehtë të realizohet me trashëgiminë e pastër simbolike. Kjo, me të vërtetë, manifestohet në shumësinë e njësisve të lira, të pavarura, rivalitetet racore të të cilave janë shmangur dhe në rregull janë sjellë me lidhjen e rëndësishme të bashkimit të synimit të përbashkët shpirtëror. Më duket se Allahu ka bërë që pak nga pak ta kuptojmë këtë të vërtetë: se islami nuk është as nacionalizëm, as imperia-lizëm, por shoqëri e popujve që i pranon kufijt artificial dhe dallimet racore vetëm që më lehtë ta bëjë ndarjen, e jo që ta kufizojë horizontin shoqëror të anëtarëve të saj.

Fragmenti vijues nga poeti i njëjtë, i marrë nga poezia me titull Feja dhe shkenca, hedh diç më shumë dritë në konceptimin e përgjithshëm fetar i cili shkallë shkallë formësohet në botën e islamit aktual:

“Kush kanë qenë liderët e parë shpirtëror të njerëzimit? Pa dyshim, pejgamberët dhe njerëzit e mirë. Në çdo epokë, feja ka udhëhequr me filozofinë: morali dhe arti kanë pranuar vetëm nga ajo dritë. Por atëherë feja

dobësohet dhe e humbi dritën e saj origjinale. U zhdukën njerëzit e mirë dhe udhëheqja shpirtërore u bënë nominalisht, trashëgimi e juristëve.

Ylli polar i juristëve është tradita. Ata me fuqi e tërheqin fenë në këta binarë, por filozofia thotë: 'Ylli im udhëheqës është arsyeja, ju shkoni djathtas, unë shkoj majtas' ”.

Edhe filozofia edhe feja e kërkojnë shpirtin e njeriut dhe e tërheqin nga njëra anë në tjetrën!

Deri sa kjo luftë vazhdon, përvoja krijon shkencën pozitive, dhe ky udhëheqës i ri i mendimit deklaron: “Tradita, kjo është historia, kurse arsyeja është sistem i historisë. Që të dy shpjegojnë dhe dëshirojnë ta arrijnë “diçkahun” e njëjtë!”

“Por, ç’është ajo diçka?

A mos është kjo zemra e spiritualizuar?

Nëse po, kjo është fjala ime e fundit - feja është dituri pozitive, synimi i të cilës është ta spiritualizojë zemrën e njeriut”.

Është e qartë nga këta rreshta, se si bukur poeti e përvetësoi idenë e Ogyst Kontit mbi tri fazat e zhvillimit intelektual të njeriut, d.m.th. teologjike, metafizike dhe shkencore, duke e lidhur me konceptin fetar të islamit. Edhe pikëpamje fetare, e shprehur në këto vargje, e përcakton qëndrimin e poetit ndaj rolit që duhet të luaj literatura arabe në sistemin edukativ të Turqisë. Ai thotë:

“Vendi ku ezani këndohet në gjuhën turke: ku besimtarët e kuptojnë domethënien e fesë së tyre, vendi ku Kur’ani lexohet në turqishte, ku çdo njeri, i madh e i vogël, i njeh plotësisht urdhërat e Zotit: o biri i Turqisë! Ky vend është vendlindja jote!”

Nesë qëllimi i fesë është shpirtërorizimi i zemrës, atëherë ajo duhet ta përshkojë shpirtin e njeriut, kurse ajo më së miri mund të arrijë në brendinë e njeriut, sipas

poetit, nëse idetë e saja shpirtërore janë të formuara në gjuhën amëtare. Shumica e njerëzve në Indi do ta gjykojë këtë ndërrim të gjuhës arabe me gjuhën turke. Për shkak të shkaqeve të cilat më vonë do të theksohen, ixhtihadi i poetit i është ekspozuar kundërshtimeve serioze, por duhet pranuar se reforma të cilën ai e sugjeron nuk është pa paralele në historinë e islamit. Ne shohim se Muhammed Ibn Tumarti - Mehdiu i Spanjës islame - i cili përkrah nacionaliteti qe berber, kur erdhi në sundim dhe e themeloi rendin fetar të muvehidinëve, urdhëroi, për dashuri ndaj berberëve analfabetë, që Kur'ani të përkthehet dhe të lexohet në gjuhën berbere, që ezani të lexohet në berberishte dhe që të gjithë funksionarët fetarë duhet ta dinë gjuhën berbere.

Në një vend tjetër, poeti jep idealin e vet të gjinisë femrore. Në prudencën e tij për barabarësinë e mashkullit dhe të femrës, ai dëshiron të shohë ndërrime radikale në të drejtën familjare në islam, si dëgjohej dhe aplikohet kjo sot:

“Ja gruaja, nëna ime, motra ime, ose vajza ime, kjo është ajo që zgjon emocionet më të shenjta nga thellësia e jetës sime! Ja e dashura ime, dielli im, hëna ime dhe ylli im: ajo që ma ka zbuluar poezinë e jetës. Si do të mund t'i konsideronte ligji i shenjtë i Zotit këto krijesa të shkëlqyeshme qenie të përbuzura? Sigurisht ekziston lajthitja në të komentuarit e Kur'anit nga ana e dijetarëve.

Themel i nacionit dhe shtetit është familja.

Deri sa nuk kuptohet vlera e vërtetë e femrës, jeta nacionale mbetet jo e plotë.

Edukimi i familjes duhet të parashtrijë drejtësinë.

Për këtë barabarësia është e domosdoshme në tri drejtime: në shkurorëzim, në ndarje dhe në trashëgimi.

Deri sa femra vlen gjysmë njeri në aspekt të trashëgimisë, dhe si çerek i njeriut në martesë, as familja, as at-

dheu nuk do të ngrihet. Sa u përket të drejtave tjera, ne kemi hapur gjyqet popullore.

Nga ana tjetër, kemi abstenuar nga shkollimi i fëmijëve.

Nuk e di përse nuk jemi preokupuar me femrën?

A nuk po punon ajo për atdheun? Ose ajo do ta shndërrojë gjilpërën e saj në bajonetë të rreptë që të drejtat e veta t'i shkëputë nga duart tona me anë të revolucionit?"

Është e vërtetë se vetëm Turqia, ndër popujt e sotshëm islamë, ka shkundur plogështinë e vet dogmatike dhe arriti vetëdijen për vetveten. Vetëm ajo ka kërkuar të drejtën e vet të lirisë intelektuale, vetëm ajo kaloi nga idealja në realitet - kalimi që nënkupton luftën e rreptë morale dhe intelektuale. Për të, ndërlikueshmëria në rritje e jetës së turbulluar sigurisht sjell situata të reja, të cilat sugjerojnë pikëpamje të reja dhe kushtëzojnë interpretim të ri të parimeve, të cilët ofrojnë vetëm interesim doktrinar popullit, i cili kurrë nuk ka ndier gëzimin e ekspansionit shpirtëror. Ky është, besoj, filozofi anglez Hobsi (Hobbes), i cili me urtësi vërejt, se të kesh vazhdimësi të mendimeve dhe ndjenjave identike do të thotë të mos keshë as mendim, as ndjenja. Fati i këtillë është te shumica e vendeve islame sot. Ata i përsërisin mekanikisht vlerat e vjetra, deri sa turku është në rrugë që të krijojë vlera të reja. Në te jeta ka filluar të lëvizë, të ndërrohet, të zhvillohet, duke lindur dëshira të reja, duke sjellë vështirësi të reja, duke sugjeruar interpretime të reja. Pyetja me të cilën ballafaqohet sot, kurse me të cilën do të ballafaqohen sigurisht edhe vendet tjera islame në ardhmërinë e afërt, është se a është ligji islam i përshtatshëm për evolucion - pyetja që do të kërkojë përpjekje të madhe intelektuale, që bota islame me kudjes ta shqyrtojë në frymën e hazreti Omerit r.a. - asaj mendje të parë e të pavarur të islamit i cili, në çastet e fundit

të Pejgamberit, ka pasur guxim moral që t'i shprehë këto fjalë të rëndësishme: "Na mjafton Libri i Zotit"⁵⁵.

Me kënaqësi pranojmë lëvizjen përparimtare në islamin bashkëkohor, por duhet lejuar megjithatë që parqitja e ideve liberale (hurrijetu'l-fikr) në islam përbën çastin më kritik në historinë e islamit. Liberalizmi ka tendencën të veprojë si forcë dezintegruese, kurse ideja racore, e cila, si duket, operon në islamin bashkëkohor me më shumë fuqi se kurdoherë, më në fund mund ta ndërrojë konceptcionin e madh human, të cilën popujt islamë e kanë marrë nga feja e tyre. Përveç kësaj, reformatoret tonë fetar dhe politik, në prudencën e tyre për liberalizmin, mund t'i tejkalojnë kufijt real të reformës në mungesë të kontrollit të zjarrit të vet rinor. Në këtë çast kalojmë nëpër periudhën të ngjashme me periudhën e revolucionit protestant në Evropë, dhe leksionin, i cili na mëson për rezultatet e lëvizjes luteriste⁵⁶, nuk do të duhej shpërfillur. Leximi me kujdes i historisë na dëfton se Reformacioni⁵⁷ esencialisht ka qenë lëvizje politike, kurse rezultati i tij përfundimtar në Evropë ka qenë ndërrimi suksesiv i etikës universale të krishterizmit me sistemet etike nacionale. Rezultatet e kësaj tendence i kemi parë me sytë tonë vetjak gjatë kohës së Luftës së Parë Botërore, i cili, larg nga ajo që të sjellë njëfarë sinteze të zbatueshme të të dy sistemeve të kundërta të etikës, ka bërë situatën evropiane edhe më pak tolerante. Është detyrë e liderëve në botën muslimane sot që të kuptojnë rëndësinë e mirëfilltë të asaj që ka ndodhur në Evropë, e pastaj të nisen përpara shkathtë-

⁵⁵ Shih: M. Ikbali, *Texhdid*, op. cit., fq. 187.

⁵⁶ Luterizmi, tërësia e doktrinës, përvojës dhe e praktikës fetare të Martin Luterit (1483-1546) dhe e ithtarëve të tij, sp pari në Gjermani, rrymë e protestantizmit.

⁵⁷ Reformacioni, lëvizje fetare krishtiane, e cila u shfaq në gjysmën e parë të shek. XVI, e cila u zhvillua në Evropë etj.

sisht dhe me vizion të qartë të synimeve skajore të islamit si orientim shoqëror.

Ua kam dhënë njëfarë pasqyre të historisë dhe të aplikimit të ixhtihadit në islamin bashkëkohor. Tash do të hulumtoj se a dëftojnë historia dhe struktura e të drejtës islame mundësi të interpretimit të ri të principeve të tij. Me fjalë tjera, pyetjen, që dua ta shtroj, është si vijon: a është e drejta islame e aftë për evoluim? Horteni, profesori i filologjisë semite në Universitetin e Bonit e shtron pyetjen e njëjtë në planin e filozofisë dhe teologjisë së islamit. Duke i hulumtuar punimet e mendimtarëve islamë në suazë të mendimit fetar, ai tërheq vërejtjen në atë se historia e islamit me plotë të drejtë mund të përshkruhet si veprim suksesiv reciprok, harmoni bilaterale dhe thellim i dy fuqive të ndryshme, d.m.th. elementi i kulturës ariane dhe përvojës, nga një anë, dhe religjionit semit, nga ana tjetër. Muslimani gjithnjë ka adaptuar konceptonin e vet fetar me elementet e kulturës, të cilën ai e ka përvetësuar prej popujve të cilët e kanë rrethuar. Prej vitit 800 deri 1100, thotë Horteni, në islam janë paraqitur rreth njëqind sisteme teologjish. Ky fakt dëshmon qartë në llogari të elasticitetit të mendimit islam, si dhe aktivitetit të pandërprerë të mendimtarëve tonë të hershëm. Kështu, duke e marrë parasysh zbulimin e të studijuarit të themeltë të mendimit dhe literaturës islame, ky orientalist bashkëkohor erdhi deri te konkluzioni vijues:

“Fryma (ruh) e islamit është aq e gjerë sa praktikisht është pa kufij. Duke i përjashtuar vetëm idetë ateiste, ai ka asimiluar të gjitha idetë prezente të popujve përreth dhe ka dhënë orientimin e tij vetjak të veçantë”.

Fryma asimiluese e islamit është edhe më e dukshme në sferën e të drejtës. Profesori Hugronje, kritiku holandez i islamit, shkruan: “Kur lexojmë historinë e

zhvillimit të të drejtës islame, shohim, nga një anë, se juristët e një kohe e gjykojnë njëri tjetrin, me ngacmimin më të vogël, duke u akuzuar reciprokisht për herezi, kurse, nga ana tjetër, personat e njëjtë, me unitetin gjithnjë e më të madh të caktimit, tentojnë t'i pajtojnë kontestet e ngjashme të pararendësve të tyre". Këto mendime të kritikëve bashkëkohorë evropianë të islamit dëftojnë mjaft qartë që kur t'i kthehet jeta e re, universalizmi i brendshëm i frymës islame duhet të manifestohet përkundër konservatizmit rigoroz të juristëve tanë. Nuk dyshoj, që një studim më i thellë i literaturës së madhe juridike islame duhet ta rrënojë kritikën e tanishme të mendimit sipërfaqësor, se e drejta islame është e palëvizshme dhe e paaftë për jetë. Për fat të keq, opinioni konservativ musliman i këtij rendi nuk është ende gati për shqyrtimin kritik të domethënies së fikhut, kjo nuk do t'i pëlqente shumicës së njerëzve dhe do të mungonin mospajtimet sektashiste. Mirëpo, jam i lirë t'i jap disa vërejtje në lidhje me problemin që na intereson.

1. Në vendin e dytë, është me vlerë të përmendet si janë paraqitur, prej mesit të shekullit të parë deri te fillimi i shekullit të katërt, nëntëmbëdhjetë shkolla juridike dhe shkenca juridike në islam. Vetëm ky fakt, mjafton të tregojë se sa juristët tanë të parë kanë punuar që t'u përgjigjen nevojave të një civilizimi në rritje. Ekspansioni pushtues solli shikim më të gjerë mbi botën dhe këta juristët e parë është dashur të marrin në shqyrtim këtë zgjerim dhe t'i studiojnë kushtet e jetës dhe traditat lokale të banorëve të rinj që hynë në suazat e islamit. Studimi i kujdesshëm i shkollave të ndryshme juridike zbulon, në dritën e historisë bashkëkohore shoqërore dhe politike, se ato kanë kaluar suksesivisht nga qëndrimi deduktiv në induktiv në përpjekjet e tyre të interpretimit.

2. Dhe si e treta, kur i studiojmë katër përfundime të pranuarra të të drejtës islame dhe polemikat që ata i shkaktojnë, rigoroziteti sa për sy e faqe zhduket, dhe mundësia e evolucionit të mëtejshëm bëhet përsosmërisht e qartë. T'i hulumtojmë shkurtimisht këto burime.

Kur'ani. Burimi themelor i të drejtës islame është Kur'ani. Mirëpo, Kur'ani nuk është kod juridik. Qëllimi i tij kryesor, siç kam thënë më herët, është të nxisë te njeriu vetëdijen më të lartë mbi lidhjet e tij me Zotin dhe me gjithësinë. Pa dyshim, Kur'ani ka vënë disa parime të përgjithshme dhe rregulla të natyrës juridike, special të lidhur për familjen - themeli kryesor i jetës shoqërore. Por përse këto rregulla përbëjnë pjesën e shpalljes, qëllimi skajor i së cilës është jeta më e lartë për njeriun? Përgjigjen në këtë pyetje e ka dhënë historia e krishterizmit që është paraqitur si reaksion i fuqishëm kundër frymës së ligjësisë e cila është manifestuar në judaizëm. Duke e fiksuar idealin për botën e ardhme, judaizmi pati sukses, pa kurrfarë dyshimi, që ta shpirtërojë jetën, por individualizmi i tij nuk ka mundur të gjejë vlerën shpirtërore në kompleksivitetin e raporteve njerëzore shoqërore. "Krishterizmi zanafillor" thotë Nojmani (Nau- mann) në Briefe über Religion (Letrat mbi religjionin), "nuk i ka dhënë vlerë ruajtjes së shtetit, ligjit, organizatës, prodhimit. Ajo fare nuk është preokupuar me kushtet e shoqërisë njerëzore". Edhe Nojmani përfundon: "Pra, ose ne kemi guxim të anojmë kah ajo të bëhemi pa shtet, duke u hedhur kështu me dashje në suazat e anarkisë, ose kemi vendosur të posedojmë, paralelisht me bindjen tonë religjioze, edhe bindjen politike". Kështu, Kur'ani konsideron të nevojshme që ta bashkojë fenë dhe shtetin, etikën dhe politikën në shpallje unike, në mënyrë mjaft të ngjashme siç e bënë këtë Platoni në Shtetin e vet.

Pika e rëndësishme, të cilën duhet me këtë rast megjithatë ta theksojmë, është koncepti dinamik i Kur'anit. Tashmë mjaft kam diskutuar për prejardhjen dhe historinë e tij. Është e qartë, se me një vizion të tillë, Kur'ani nuk mund të jetë në kundërshtim me idenë e evolucionit. Vetëm nuk duhet harruar se jeta nuk është ndryshim i pakusht. Ajo përfshin edhe elementet e konservacionit. Ndonëse i gëzohet aktivitetit të vet kreativ dhe gjithnjë i përqëndron forcat e veta në zbulimin e perspektivave të reja të jetës, njeriu ka ndjenjën e pakomoditetit në praninë e gëzimit të tij vetjak. Në ecjen e tij përpara, ai nuk mund të përmbahet e që të mos kthehet kundruall të kaluarës së vet dhe ta shikojë zhvillimin e tij të brendshëm me njëfarë frike. Shpirti i njeriut, në hovin e vet përpara, është mbajtur me forcat të cilat, si duket, veprojnë në drejtimin e kundërt. Me fjalë tjera, jeta lëviz me barrën e të kaluarës së vet vetjake, dhe, çdo herë kur vërehet një ndërrim shoqëror, nuk mund ta humb nga mendja vlerën dhe funksionin e forcave të konservativizmit. Me këtë njohje të plotë të shkencës bazore të Kur'anit, racionalizmi modern do të duhej të kyçej në institucionet tona ekzistuese. Asnjë popull nuk mund të lejojë që ta hedhë poshtë plotësisht të kaluarën e vet, sepse e kaluara e tij e ka vendosur identitetin e tij personal. Edhe në shoqëri, siç është Islami, problemi i përtëritjes së institucioneve të vjetra bëhet edhe më delikat, kurse reformatori merr përgjegjësi shumë më serioze. Islami është i karakterit joterritorial dhe caku i tij është të japë model për organizimin përfundimtar të njerëzisë duke i bashkuar ithtarët e tij nga racat e ndryshme reciprokisht refuzuese, e pastaj ta transformojë këtë grumbull të copëtuar në një popull që posedon vetëdijen e plotë për vetveten. Kjo nuk ka qenë detyrë e lehtë. Mirëpo, islami, me anë të institucioneve të veta

mirë të planifikuara, ka arritur, në një masë mjaft të madhe, të krijojë një lloj të vullnetit dhe vetëdijes së përbashkët në këtë masë heterogjene. Në evolucionin e shoqërisë së këtillë, madje mosndryshueshmëria e rregullave shoqërisht të padjallëzuara, që kanë të bëjnë me ushqimin e pijet, në pastërtinë ose papastërtinë, ka vlerën vetjake jetësore, nëse synon t'i japë kësaj shoqërie shpirtëroritetin specifik, përveç kësaj, e siguron homogenitetin e jashtëm e të brendshëm e cila vë në baraspeshë forcat heterogjene gjithnjë latente në shoqërinë e karakteristikës komplekse. Kritiku i këtyre institucioneve duhet për këtë shkak të angazhohet që të ketë shikim të qartë në rëndësinë themelore të përvojës shoqërore të mishëruar në islam. Ai duhet ta vështrojë strukturën e këtyre institucioneve, jo nga pikëpamja e prioritetit ose mungesës shoqërore për këtë apo atë vend, por nga pikëpamja e synimit më të lartë i cili realizohet shkallë shkallë në jetën e njerëzisë si tërësi.

Nëse tash e studiojmë themelin e parimeve juridike në Kur'an, është plotësisht e qartë që, larg nga ajo që të mos lejohet kurrfarë hovi mendimit njerëzor dhe vepërimtarisë legislative, gjerësia dhe fuqia e këtyre parimeve vepron në realitet si stimulant i mendimit njerëzor. Juristët tonë të parë, duke treguar drejtimin kryesisht në këto baza, krijuan numër të madh të sistemeve juridike. Edhe studenti i historisë islame e di mjaft mirë se gjysma e fitoreve të arritura të islamit, si forcë shoqërore dhe politike, rrjedhin nga largpamësia juridike e këtyre juristëve. Von Kremeri thotë: "Përveç romakëve nuk ka popull tjetër pos arabëve, i cili ka mundur ta marrë sistemin juridik aq mirë të themeluar". Por me tërë përfshirjen e vet, këto sisteme janë, në fund, vetëm interpretime individuale dhe si të tilla nuk mund të pretendojnë në atë se janë përfundimtarë. E di se ulemaja islame kërkon

pranimin e plotë të shkollave të popullarizuara islame juridike, ndonëse ajo vetë kurrë nuk ka gjetur se është e mundur të mohohet mundësia teorike e ixhtihadit të plotë. Jam përpjekur të shpjegoj shkaqet që, sipas mendimit tim, kanë përcaktuar qëndrimin e ulemasë, por, pasi gjerat janë ndërruar dhe se forcat e reja, të çliuara me zhvillimin e shkëlqyeshëm të mendimit njerëzor në të gjitha drejtimit e tij, e konfrontojnë sot botën islame dhe veprojnë në të, nuk shoh arsye përse ky qëndrim më gjatë kohë të mbështetet. A nuk kanë kërkuar kurdoherë themeluesit e shkollave tona juridike për gjykimet e tyre dhe për interpretimet e tyre vlefshmëri të përhershme. Kurrë. Konsideroj, se është plotësisht e arsyeshme dëshira e gjeneratës së tanishme të muslimanëve përparimtarë që përsëri t'i interpretojnë parimet themelore juridike në dritën e përvojës së vet vetjake dhe kushteve të ndërruara të jetës bashkëkohore. Kur'ani mëson se jeta është proces i krijimit konstant progresiv, i cili kërkon që çdo gjeneratë, e udhëhequr por e papënguar me punën e pararendësve të tyre, ka të drejtë të zgjidhë problemet e saj vetjake.

Do të më përkujtoni, mendoj, në poetin turk Zijanun, të cilin pak më parë e citova, dhe do të më pyesni, se a është e mundur sipas të drejtës islame barabarësia e mashkullit dhe femrës që ai e kërkon, d.m.th. barabarësinë në aspekt të shkurorëzimit, ndarjes dhe trashëgimisë. Nuk di se a ka krijuar emancipimi i femrës në Turqi kërkesa të cilat nuk mund të plotësohen pa interpretim të ri të parimeve themelore. Në Penxhab, si e dinë të gjithë, ka raste ku femrat - muslimanet, duke dëshiruar që të çlirohen nga burrat e padëshirueshëm nuk kanë rrugëdalje tjetër pos në konvertizëm. E nga kjo asgjë nuk mund të jetë më shumë e huaj duke i marrë parasysh synimet e fesë misionariste. Ligji islam, thotë juristi i

madh spanjoll Imam Shatibi në veprën e tij *El-Muvafekatu*⁵⁸, shkon kah ajo që t'i mbrojnë pesë gjëra: *ed-din* (feja), *en-nefs* (personaliteti), *el-akl* (intelekti), *el-mal* (pasuria) dhe *en-nesl* (pasardhësit). Duke e zbatuar këtë kriter, marr guxim të pyes, a synon t'i mbrojnë interesat e fesë aplikimi i rregullave që kanë të bëjnë me konvertizimin, si është formuluar në librin *El-Hidaje*, në këtë vend? Për shkak të konservatizmit të thellë të muslimanëve në Indi, juristët hindusë mund të varen, si e quajmë këtë, vetëm për të drejtën e shkollave klasike. Rezultat i kësaj është që, deri sa populli evoluon, e drejta mbetet e palëvizshme.

Duke e marrë parasysh kërkesën e poetit turk, frikësohem se ai nuk di shumë për të drejtën familjare në islam. Duket se ai nuk kupton rëndësinë ekonomike të ligjit kur'anor për trashëgiminë. Sipas të drejtës islame, martesë është kontratë qytetare. Femra është e lirë që në momentin e martesës të fitojë të drejtën për shkurorëzim nga burri me kushte të caktuara. Dhe kështu i siguron vetes barabarësinë me burrin në aspekt të shkëputjes së martesës. Reforma e sugjeruar prej poetit për të drejtën trashëgimore bazohet në mosmarrëveshje. Nga pabarabarësia e pjesëve të tyre ligjore nuk duhet menduar se ligji lejon superioritetin e mashkullit ndaj femrës. Koncepti i tillë do të ishte i kundërt me frymën e Islamit. Kur'ani thotë:

“Sipas ligjit, femrat kanë po aq të drejta sa edhe detyra ndaj burrave të vet”. (2, 228).

Pjesëmarrja në fitim të pasardhësit femror është e kufizuar, jo me inferioritetin i cili pandashëm është i lidhur me të, por në themel të kushteve ekonomike në të cilat vajza gjendet dhe vendit të cilin ajo e zë në struktu-

⁵⁸ *Kitab'ul-muvafekat*, pjesa II, fq. 10.

rën shoqërore, pjesë e së cilës është. Përveç kësaj, sipas teorisë vetjake të shoqërisë nga ana e poetit, ligji mbi trashëgiminë duhet soditur, jo si faktor i izoluar në shpërndarjen e pasurisë, por si një prej faktorëve tjerë të cilët lidhshmërisht veprojnë duke e marrë parasysh cakun e njëjtë. Derisa vajza, sipas të drejtës islame, konsiderohet pronar i plotë i pasurisë e cila i është dhënë në kohën e njëjtë nga babai i saj dhe nga burri i saj në çastin e martesës, deri sa, më tej, ajo posedon plotësisht paratë nga mehri i saj, i cili mund të paguhet në të gatshme ose për më vonë, sipas zgjidhjes së saj, dhe në vend të të cilës ajo mund të posedojë tërë pasurinë e burrit të vet deri sa nuk paguhet mehri - përgjegjësia për mbajtjen e saj gjatë jetës së saj, bie plotësisht mbi burrin e saj. Nëse ju gjykoni për ligjin mbi trashëgiminë nga ky aspekt, do të shihni se nuk ka dallim material ndërmjet situatës ekonomike të djemve dhe vajzave, dhe se me të vërtetë, duke iu falënderuar jobarabarisë në shikim të parë të pjesëve të tyre ligjore, ligji garanton barabarisë që e kërkon poeti turk. Është e vërtetë se parimet që i inspiron ligji kur'anor mbi trashëgiminë - kjo degë origjinale në shkallën më të lartë të të drejtës islame, si e përshkruan këtë Von Kremeri - ende nuk e ka tërhequr atë vëmendje të juristëve islamë, që ato e meritojnë. Shoqëria bashkëkohore, me luftërat e veta të ashpra klasore, do të duhej të na nxiste në përsiatje dhe nëse i studiojmë mirë ligjet tona duke e marrë parasysh revolucionin, i cili është grumbulluar mbi jetën bashkëkohore ekonomike, kemi rastin që në parimet fundamentale të zbulojmë deri tash aspektet e pazbuluara, dhe se mund t'i aplikojmë me besimin e përtëritur në vlefshmërinë e urtë të këtyre parimeve.

Hadithi. Burimi i dytë i madh i të drejtës islame janë hadithet (traditat) e Pejgamberit të Zotit. Ata kanë

qenë objekt i diskutimeve të mëdha edhe në të kaluarën edhe në të sotmen. Ndër kritikët bashkëkohor, profesori Goldziher ju ka nënshtruar hulumtimeve të thella në dritën e ligjeve të sotme dhe kritikës historike dhe erdhi deri te përfundimi se, kryesisht, janë jo të besueshëm. Një autor tjetër evropian, pasi i ka hulumtuar metodat islame të përcaktimit të autenticitetit të haditheve, dhe duke dëftuar në mundësitë teorike të lajthitjes, vjen deri te përfundimi vijues:

“Duhet thënë në përfundim se shqyrtimet paraprahe dëftojnë vetëm mundësitë teorike, kurse pyetjen se në çfarë mase janë të realizueshme këto mundësi varet nga pyetja se në çfarë mase rrethanat e tanishme motivojnë për shfrytëzimin e atyre mundësive. Pa kurrfarë dyshimi, këto të fundit janë relativisht të pakta dhe kanë ndikim vetëm në një pjesë të vogël të Sunnetit në tërësi. Për këtë shkak mund të thuhet, se shumica e përmbledhjeve të haditheve, të cilat muslimanët i miratojnë si kanonike, janë dokumente autentike sa i përket zanafillës dhe zhvillimit të hershëm të islamit”. (“Muhammedan Theories of Finance” - Teoritë muhammedane të financave).

Mirëpo, për synimin tonë të tanishëm, duhet dalluar hadithet e karakterit të pastër juridik nga ata që nuk janë. Sa u përket të parëve, shtrohet pyetja mjaft e rëndësishme: në çfarë mase ata kyçin traditat paraislamike të Arabisë, të cilët, në disa raste, kanë mbetur të paprekura, kurse në disa të modifikuara nga ana e Pejgamberit. Është vështirë të zbulohet kjo, sepse autorët e hershëm nuk thirren gjithnjë në traditat paraislamike. Po ashtu, nuk është e mundur të zbulohet se traditat, duke mbetur të paprekura për lejimin e qëllimtë ose të heshur të pejgamberit, a janë të destinuara për aplikimin universal. Shah Velijullahu e studion këtë pyetje në mënyrë mjaft instruktive. Ja çfarë është, shkurtimisht, men-

dimi i tij. Metoda peygamberike e mësimit, sipas Shah Velijullahut, përbëhet, përgjithësisht, duke folur në atë që ligji, i shpallur nga Pejgamberi, i kushton vëmendje të veçantë shprehive, mënyrës së jetës dhe veçantive të popujve të cilëve u është dërguar në mënyrë speciale. Pejgamberi, i cili synon t'i themelësojë parimet gjithëpërfshirëse, nuk mundet as t'i ekspozojë parimet e ndryshme për popujt e ndryshëm, as t'i lëshojë që ata vetë t'i zgjidhin rregullat e tyre vetjake të mirësjelljes. Metoda e tij përbëhet në atë që ta aftësojë një popull të caktuar, dhe që ta shfrytëzojë si nukleus për ndërtimin e një shëriati universal. Duke bërë ashtu, ai thekson parimet të cilat janë themel i jetës shoqërore të tërë njerëzisë dhe i aplikon në rastet konkrete në dritën e traditave specifike të popullit, i cili gjendet drejtpërdrejt para tij. Vlerat e shëriatit (ahkam), të cilat rezultojnë nga ky aplikim (p.sh., ligjet që kanë të bëjnë me dënimet për krimet) në kuptimin specifik janë për atë popull, e pasi përmbushja e tyre nuk është synim për vetveten, ato nuk mundën në mënyrë strikte t'i imponohen gjeneratave të ardhshme. Ky ndoshta ka qenë shkak për çka Ebu Hanife, i cili ka pasur koncepton mjaft të qartë mbi karakterin universal të islamit, praktikisht nuk i ka përdorur këto tradita. Fakti se ai e ka kyçur parimin e istihsanit, d.m.th. "privilegjit" juridik, i cili imponon studimin e kujdesshëm të kushteve ekzistuese në mendimin juridik, hedh më shumë dritë në motivet që e kanë caktuar qëndrimin e tij sa i përket këtij burimi të të drejtës islame. Thonë se Ebu Hanife nuk ka përdorur hadithet sepse nuk ka ekzistuar, në kohën e tij, përmbledhje e kodifikuar. Në vend të parë, nuk është e saktë të thuhet se nuk ka pasur përmbledhje në kohën e tij, pasi përmbledhjet e Abdul Malikut dhe të Zuhriut kanë qenë të hartuara jo më pak se tridhjetë vjet para vdekjes së Ebu Hanifes. Por,

madje nëse edhe parashtrojmë se këto përmbledhje nuk kanë depërtuar deri te ai ose se ato nuk përmbajnë hadithe të karakterit juridik, Ebu Hanife, sikur edhe Maliku dhe Ahmed Ibn Hanbeli pas tij, ka mundur lehtë ta hartojë përmbledhjen e tij vetjake sikur këtë ta konsideronte të nevojshme. Sidoqoftë, pra, qëndrimi i Ebu Hanifes ndaj haditheve me karakter të pastër juridik, sipas mendimit tim, është plotësisht i arsyeshëm. Edhe nëse liberalizmi modern e konsideron më të sigurtë që pa dallim mos t'i aplikojë këto hadithe si burim të të drejtës, ai vetëm do të ndjekë njërin prej interpretatorëve më të mëdhenj të të drejtës islame në ehli-sunnet. Megjithatë është e pamundur të mohohet fakti se tradicionalistët, duke insistuar në vlefshmërinë e rastit konkret në kundërshti me tendencën e mendimit abstrakt në drejtësi, kanë bërë shërbimin më të madh të drejtës islame. Edhe një studim i mëtejshëm i arsyeshëm i literaturës së hadithit nëse përdoret që të njihet fryma në të cilën vetë Pejgamberi e ka interpretuar Shpalljen, ende mund të jetë me dobi të madhe që të kuptohet vlera vitale e parimeve juridike të ekspozuara në Kur'an. Të kuptuarit e plotë të vlerës së tyre jetësore mundet vetëm të na aftësojë për interpretimin e sërishëm të parimeve themelore.

Ixhma'i. Burimi i tretë i të drejtës islame është ixhma'i (koncensusi), i cili, sipas mendimit tim, ndoshta është nocioni më i rëndësishëm juridik në Islam. Mirëpo, është e çuditshme që ky nocion i rëndësishëm, duke nxitur diskutime të mëdha akademike në fillim të islamit, ka mbetur praktikisht asgjë më tepër se ide, dhe rrallëherë ka marrë formën e institucionit të përhershëm në ndonjë vend islam. Ndoshta transformimi i tij në institucionin permanent legjislativ ka qenë i kundërt me intereset politike të monarkisë absolute e cila në islam erdhi drejtpërdrejt pas halifit të katërt. Ka qenë, men-

doj, në interes të halifëve emevitë dhe abasitë që t'ia lënë kompetencat e ixhtihadit disa muxhtehidëve më me dëshirë, se sa të ndihmojnë formimin e kuvendit të përhershëm i cili do të mund të bëhej shumë i fuqishëm për ta. Jashtëzakonisht është e këndshme, ndërkaq, të theksohet që presioni i fuqive të reja botërore dhe përvoja politike e popujve evropianë pikërisht demonstron në frymën e islamit modern vlerën dhe mundësitë e idesë së ixhma'it. Zhvillimi i frymës republikane, dhe formimi suksesiv i kuvendeve legislative në vendet islame, paraqesin hap të madh përpara. Transmetimi i pushtetit të ixhtihadit të përfaqësuesve të disa shkollave në kuvendin legjislativ islam i cili, duke e marrë parasysh zhvillimin e sekteve opozitare, është forma e vetme e mundur të cilën ixhma'i mund ta marrë në kohën e tanishme, do të sigurojë kontribut për diskutimet ligjore të laikëve të cilët pikërisht posedojnë shikim të thellë në çështje. Vetëm në këtë mënyrë mund ta përtërijmë aktivitetin e frymës së përgjumur të sistemit tonë juridik, dhe t'i japim vizion dinamik. Mirëpo, në Indi sigurisht do të dalin vështirësi, sepse është e pasigurtë, se a mundet një kuvend legjislativ joislam ta kryejë pushtetin e ixhtihadit.

Por ka një apo dy pyetje të cilat duhet të shtrohen dhe në të cilat duhet përgjigjur me rastin e ixhma'it. A mundet ixhma'i ta abrogojë Kur'anin? Nuk është e nevojshme të shtrohet kjo pyetje para auditoriumit islam, por konsideroj, se këtë është e nevojshme ta bëjmë duke e marrë parasysh pohimin mjaft mashtrues të një kritiku evropian në librin me titull "Mohammedan Theories of Finance", të publikuar në Universitetin e Kolumbisë. Autori i këtij libri thotë, duke mos cituar kurrfarë autoriteti, që, sipas disa autorëve hanefitë dhe mutezilitë, ixhma'i mund ta abrogojë Kur'anin. Në literaturën juridike islame nuk ka as arsyetimin më të vogël

për një pohim të tillë. Madje as Hadithi nuk mund të ketë efekt të tillë. Duket se autori është mashtruar me fjalën *nes'ih* në veprat e juristëve tonë të parë për të cilët, si dëfton këtë Imami Shatib⁵⁹, kjo shprehje, kur është përdorur në shqyrtimet lidhur me *ixhma'in*, ka pasur domethënie vetëm të fuqisë që të zgjerohet ose të kufizohet aplikimi i një ligji kur'anor, e jo fuqia që të dërgohet ose të ndërrohet me ligj tjetër. Dhe madje në ushtrimin e kësaj fuqie, teoria juridike, siç na thotë këtë Amidi - jurist Shafiit, që vdiq kah mesi i shekullit VII dhe vepra e të cilit para do kohe është publikuar në Egjipt - na flet se as'habët është dashur të posedojnë vlerë sheriati-ke (hukm), e cila u lejon kufizim ose zgjerim të tillë.

Por duke supozuar se as'habët unanimitisht janë pajtuar për pikën e caktuar, shtrohet pyetja se a janë gjeneratat e mëvonshme të lidhura me vendimin e tyre. Shevkani ka dhënë studim të plotë për këtë problem dhe ka theksuar mendimet e autorëve që u përkasin shkollave të ndryshme. Mendoj se është e nevojshme, me këtë rast, të bëhet dallimi ndërmjet vendimit që ka të bëjë me pyetjen e aktit, dhe vendimit që ka të bëjë me pyetjet e të drejtës. Në rastin e parë, sikur për shembull, kur shtrohet pyetja se a formojnë dy sure të vogla, të njohura me emrin *Mu'avidhatein*, një pjesë të Kur'anit ose jo, kurse as'habët unanimitisht kanë vendosur se ato formojnë, ne duhet t'i përmbahemi vendimit të tyre, gjithësesi se as'habët të vetmit i kanë njohur faktet. Në rastin e dytë, ka të bëjë vetëm me interpretimin, dhe unë marr guxim të gjykoj, sipas autoritetit të Kerhit, se gjeneratat e mëvonshme nuk janë të kufizuara me vendimin e as'habëve. Kerhi thotë: "Sunneti i as'habëve është obligativ në gjerat të cilat

⁵⁹ *El-Muwafekatu*, vëllimi III, fq. 65

nuk mund të zgjidhen me kijas, por nuk është obligativ në gjerat që mund të konstatohen me kijas”.

Një pyetje tjetër mund të shtrohet sa i përket aktivitetit legjislativ të kuvendit bashkëkohor islam, i cila duhet të përbëhet, së paku tashti, kryesisht nga njerëzit që nuk e njohin hollësisht sheriatin. Kuvendi i tillë do të mund të bëjë gabime serioze në interpretimin e vet të ligjit. Si mundemi ne t'i përjashtojmë, ose së paku t'i zvogëlojmë, mundësitë e interpretimit të gabuar? Kushtetuta persiane nga 1906 ka paraparë këshillin e ndarë të ulemasë - të udhëzuar në gjerat botërore - që ta mbikqyrë aktivitetin legjislativ të Mexhlisit. Ky, sipas mendimit tim, kushtëzim i rrezikshëm, është sigurisht i nevojshëm duke e marrë parasysh teorinë kushtetuese persike. Sipas kësaj teorie, unë besoj, mbreti është vetëm ruajtës i mbretërisë, e cila në realitet i përket Imamit jo të pranishëm. Ulemaja, si përfaqësues të Imamit, konsiderohet se ka të drejtë që ta mbikqyrë tërë jetën e bashkësisë, ndonëse nuk e kuptoj si, në mungesë të kontinuitetit të imametit, ata mund të shtrojnë kërkesën se e përfaqësojnë imamin. Por sido që të jetë teoria kushtetuese persiane, kushtëzimi i tillë nuk është i privuar nga rreziku, dhe mund të tentohet të aplikohet, marrë rigorozisht, vetëm si masë e përkohshme në vendet sunnite. Ulemaja do të formonte pjesën vitale të kuvendit legjislativ islam duke ndihmuar dhe duke zhvilluar diskutim të lirë për pyetjet që kanë të bëjnë me ligjin. Ilaçi i vetëm efektiv kundër mundësive të interpretimeve të gabuara është në përmirësimin e sistemit të tanishëm të aftësimit juridik në vendet islame, në zgjerimin e suazës së tij dhe në kombinimin e tij me të studjuarit inteligjent të diturisë bashkëkohëse juridike.

Kijasi. Themeli i katërt i fikhut është kijasi (analogjia), d.m.th. aplikimi i konkludimit analogjik në legjislata-

cion. Duke i marrë parasysh kushtet e ndryshme shoqërore dhe agrikulturne, që kanë vlejtur në vendet që islami i ka pushtuar, shkolla e Ebu Hanifes duket se, në tërësi, pak apo aspak është udhëhequr me rastet paraprake në literaturën e hadithit. Alternativa e vetme, që u ka mbetur, që të anojnë në shpjegimin spekulativ në interpretimet e veta. Aplikimi i logjikës aristoteliste, ndërkaq, ndonëse ka qenë sugjeruar me zbulimin e rrethanave të reja në Irak, ishte e përshtatshme që të dëftohet skajërisht e dëmshme në fazat e para të zhvillimit të sheriatit. Sjellja e komplikuar e jetës nuk mund t'u nënshtrohet rregullave të rrepta të cilat logjikisht janë të nxjerra nga disa nocione të përgjithshme. Por, shikuar nëpërmjet syzeve të logjikës së Aristotelit, ai duket thjeshtë mekanizëm pa kurrfarë parimi të brendshëm të lëvizjes. Kështu shkolla e Ebu Hanifes ka shkuar kah ajo që ta mohojë lirinë kreative dhe arbitraritetin e jetës, dhe ka provuar të ndërtojë sistem juridik logjikisht të përsosur në linjën e arsyes së pastër. Mirëpo, juristët e Hixhazit, lojal shpirtit praktik të racës së vet, kanë shkrepur protesta të rrepta kundër subtilitetit skolastik të juristëve irakianë dhe kundër synimit të tyre që të imagjinojnë raste joreale të cilat pikërisht i kanë konsideruar të përshtatshëm që ta shndërrojnë sheriatin në një lloj të mekanizmit të pajetë.

Këto grindje të rrepta midis juristëve të parë islamë sollën deri te përkufizimi vendimtar i kufizimeve, kushteve dhe ndryshimeve të kijasit të cilat, ndonëse në fillim u lajmëruan si maskë e thjeshtë e mendimit personal të muxhtehidit, u bë më në fund burim i jetës dhe lëvizjes në sheriat. Fryma e kritikës së rreptë të Malikut dhe Shafiut me rastin e parimit të kijasit të Ebu Hanifes, si burim i të drejtës, e bën realisht efikase frenin semit tendencës arianite të marrë abstrakten më me dëshirë se konkretën, të kënaqet në ide më tepër se në ndodhi.

Këtu në fakt kishte të bëjë me polemikën ndër mbrojtësit e metodës deduktive dhe induktive në hulumtimet juridike. Juristët irakianë në fillim kanë theksuar aspektin amshues të nocionit, deri sa juristët hixhazian theksin e kanë vënë në formën e tij të përkohshme. Këta të fundit, megjithëkëtë, nuk kanë pasur vëmendje për domethënien e plotë të pozitës së tyre vetjake, dhe anueshmëria e tyre instiktive në llogari të traditës juridike të Hixhazit ua ka kufizuar vizionin në rastet paraprake, të cilat realisht kanë ndodhur gjatë kohës së pejgamberit dhe shokëve të tij. Pa dyshim, ata kanë pranuar vlerën e konkretes, por njëkohësisht e kanë përjetësuar, dhe rrallë janë thirrur në kijas të bazuar në studimin e konkretes si të tillë. Kritika e tyre Ebu Hanifes dhe shkollës së tij, ndërkaq, do të japë lirinë juridike, të themi ashtu, konkretes dhe do ta theksojë domosdoshmërinë e suditjes së lëvizjes dhe llojlojshmërisë reale të jetës në interpretimin e parimeve juridike. Kështu shkolla e Ebu Hanifes, e cila plotësisht i ka asimiluar rezultatet e kësaj grindjeje, është absolutisht e lirë dhe posedon aftësi shumë më të madhe të adaptimit kreativ se sa disa shkolla tjera juridike islame. Por në kundërshtim me frymën e shkollës së tyre vetjake, njohësit hanefitë bashkëkohor të sheriatit i kanë përjetësuar interpretimet e themeluesve ose nxënësve të tyre të drejtpërdrejtë sikur kritikët e parë të Ebu Hanifes, të cilët i kanë përjetësuar mendimet të formulara me rastin e rasteve konkrete. Me kusht që të kuptohet dhe aplikohet drejt, parimi themelor i kësaj shkolle, d.m.th. kijasi, si e thotë këtë drejt Shafiu, është emri tjetër për ixhtihadin i cili, në kufijtë e tekstit të shpallur, është absolutisht i lirë, edhe rëndësia e tij si parim shihet nga fakti që, sipas shumicës së juristëve, si na dëfton këtë Kadi Shevkani, ka qenë i lejuar madje edhe gjatë jetës së Pejgamberit të Zotit. Mospra-

nimi i ixhtihadit është supozim i pastër i sugjeruar pjesërisht me kristalizimin e mendimit juridik në islam, e pjesërisht me atë përtacinë intelektuale e cila, në mënyrë speciale në periudhat e dekadencës shpirtërore, i transformon mendimtarët e mëdhenj në idole. Nëse disa juristë më të vonshëm kanë qenë ithtarë të këtij supozimi, islami bashkëkohor nuk është angazhuar me lëshim vullnetar të pavarësisë shpirtërore. Sherkesi, i cili ka shkruar në shekullin e dhjetë sipas Hixhretit, me plotë të drejtë vëren: “Nëse ithtarët e këtij supozimi duan të thonë se autorët e vjetër kanë pasur më tepër lehtësi, kurse autorët e mëvonshëm më tepër vështirësi, ky është absurd, sepse, nuk është e nevojshme ndonjë mendjemprehtësi e madhe që të shihet se ixhtihadi për juristët e mëvonshëm është më i lehtë, se sa për juristët e vjetër. Në realitet, komentet e Kur’anit dhe të Hadithit janë hartuar dhe janë shumëzuar deri në atë masë që muxhtehidi i sotshëm ka më tepër material për komentim, se është i nevojshëm”.

Ky shqyrtim i shkurtër do t’u tregojë qartë, shpresoj, se as në parimet themelore, as në strukturën e sistemeve tona, sikur i gjejmë sot, nuk ka asgjë që do ta arsyetonte sjelljen e sotshme. I armatosur me mendim të thellë dhe me përvojë të re, bota islame do të duhej ta pranonte guximshëm detyrën e përtëritjes, e cila i ofrohet asaj. Kjo vepër e përtëritjes, megjithë atë, ka aspekt shumë më serioz se adaptimi i thjeshtë kushteve bashkëkohore të jetës. Lufta e madhe evropiane (1914-1918), e cila ka pasur për pasojë zgjimin e Turqisë, faktor i stabilitetit në botën islame, si e tha këtë kohë më parë një autor francez - dhe përvoja e re ekonomike e dëshmuar në fqinjësi të Azisë muslimane, duhet të na i hapë sytë drejt domethënies së thellë dhe fatit të islamit. Sot njerëzisë i janë të nevojshme: interpretimi shpirtëror

i gjithësisë, emancipimi shpirtëror i personalitetit dhe parimet fundamentale të pikëarritjes universale, të cilët orientojnë evolucionin e shoqërisë njerëzore në bazën shpirtërore. Evropa moderne, pa dyshim, ka ndërtuar sisteme idealiste mbi parimet e këtilla, por përvoja tregon se e vërteta, e zbuluar me arsye të pastër, nuk është e aftë të prodhojë atë flakë të bindjes së gjallë të cilën mund ta sjellë vetëm dëshmimi personal. Ky është shkakku përse mendimi i pastër aq pak ka vepruar te njerëzit, deri sa feja ende ka edukuar individë dhe ka ndërruar bashkësi të tëra. Idealizmi evropian kurrë nuk është bërë faktor i fuqishëm në jetën e tij dhe rezultat është uni i deformuar, i cili vetë kërkohet nëpër demokracitë jotolerante, funksioni i vetëm i të cilit përbëhet në atë që t'i eksploatojë të varfërit në interes të të pasurve. Më besoni, Evropa e sotme është pengesa më e madhe në rrugën e përparimit moral të njeriut. Muslimani, sërish, posedon këto idetë zanafillore në bazë të Shpalljes e cila, duke folur për thellësitë më të fshehta të jetës, e shpirtërorizon eksterioritetin e tij vegues. Për të baza shpirtërore e jetës është çështje e bindjes për të cilën edhe njeriu më së paku i arsimuar ndër ne lehtë mund ta japë jetën e vet. Duke e marrë parasysh idenë themelore të islamit, d.m.th. se nuk ka shpallje të re që e obligon njeriun, duhet të jemi shpirtërisht një prej popujve më përparimtar në botë. Muslimanët e parë, duke u ngritur nga robëria shpirtërore e Azisë paraislamike, nuk qenë në gjendje t'ia paraqesin vetes rëndësinë e vërtetë të kësaj ideje fundamentale. Dëshirojmë që muslimani i sotëm të dijë ta vlerësojë pozicionin e vet, ta përtërijë jetën e vet shoqërore në dritën e parimeve burimore islame, duke i çliruar edhe për ato planet e tyre të cilit vetëm pjesërisht i janë zbuluar, dhe që kështu të zhvillojë atë demokraci shpirtërore, e cila është caku më i lartë i islamit.

Kapitulli VII

A është feja e mundur ?

Mund të pohojmë se, përgjithësisht, jeta fetare mund të ndahet në tri periudha: periudha e besimit (el-iman), e mendimit (el-fikr) dhe e zbulimit (el-istikshaf). Në periudhën e besimit, jeta fetare paraqitet si një formë e disiplinës, të cilën duhet ta pranojë individ i ose tërë populli si rend i pakusht pa kurrfarë konceptimi racional të domethënies dhe të caktuar përfundimtar të këtij rendi. Ky qëndrim mund të jetë me rëndësi të madhe në historinë shoqërore dhe politike të një populli, por jo edhe në atë që i përgjigjet zhvillimit të brendshëm të individit. Nënshtrimi i plotë disiplinës është përcjellë me konceptim racional të disiplinës dhe burimit skajor të autoritetit të tij. Në këtë periudhë, jeta fetare kërkon bazamentin e vet në një lloj të metafizikës - pikëpamjes logjike të lidhur të botës me Zotin si pjesë të kësaj pikëpamjeje. Në periudhën e zbulimit metafizika është ndërruar me psikologjinë dhe jeta fetare synon të hyjë në kontakt direkt me të Vërtetën Përfundimtare. Feja atëherë bëhet çështje e asimilimit personal të jetës dhe fuqisë, edhe individ i arrin personalizmin e lirë, duke mos u çliruar nga lidhjet ligjore, por duke zbuluar burimin përfundimtar të ligjit në thellësitë e vetëdijes së tij personale. Sipas fjalëve të një sufiu: “Nuk është e mundur kurrfarë lehtësie e të kuptuarit të Librit fisnik deri sa ai nuk i shpallet besimtarit, ashtu siç i është shpallur Pejgamberit”. Domethënë, në kuptim të fazës së fundit në

zhvillimin e jetës fetare, po e përdori fjalën feja në çështjen që kam për qëllim tash ta studioj. Feja në këtë kuptim është e njohur me emrin fatkeq të misticizmit, i cili është sajuar ta mohojë jetën, e cila largohet nga faktet dhe drejtpërdrejt i kundërvihet plotësisht vizionit empirik të epokës sonë. Ndërkaq, feja në kuptimin më të lartë është vetëm gjurmim drejt jetës më të gjerë: ajo esencialisht është përvojë dhe e miraton domosdoshmërinë që të mbështetet në përvojë shumë më herët se shkencën ka thënë që ta bëjë këtë. Kjo është përpjekje e mirëfilltë që të shpjegohet vetëdija njerëzore, kurse e cila, si e atillë, po aq është kritikë e nivelit të saj vetjak të përvojës, aq sa edhe naturalizmi kritikë e vetëdijes së vet.

Kanti, si e dimë këtë të gjithë, i pari e ka shtruar pyetjen: “A është metafizika e mundur”? Ai ka dhënë përgjigje negative, kurse argumenti i tij aplikohet me fuqinë e njëjtë në faktet për të cilat feja veçantë interesohet. Polisemia e domethënies, sipas mendimit të tij, duhet t’i përmbushë kushtet e caktuara që të strukturohet njohja. Sendi (gjëja) (shej’un) vetvetiu është vetëm ide e kufizuar (ma’na mukajjedun). Funkzioni i saj është rregullativ. Nëse ekziston ndonjë realitet që i përgjigjet idesë, ai gjendet mbi kufijtë e përvojës, dhe, në pajtim me këtë, ekzistimi i saj nuk mund të dëshmohet racionalisht. Ky vendim i Kantit nuk mund të pranohet lehtë. Realisht mund të përfundohet që për shkak të përparimit më të ri të shkencës, siç është natyra e materies, e kundëruar si “valë të grumbulluara të dritës”, ideja e universumit si akt të mendimit, përfundimësia e hapësirës dhe kohës dhe parimi i papërcaktueshmërisë në natyrë i Hajzenbergut (Heisenberg), rasti me sistemin e teologjisë racionale nuk është aq i keq siç ka menduar Kanti. Por, për synimin tonë të tashëm nuk është e nevojshme ta studiojmë këtë pikë hollësisht. Sa i përket sendit vet-

vetiu, i cili është i pakapshëm për arsyen e pastër, sepse ai gjendet jashtë kufijve të përvojës. Mendimi i Kantit mund të pranohet vetëm nëse mbështetemi në supozimin se çdo përvojë tjetërfare, sepse nga niveli normal i përvojës është e pamundur. Pyetja e vetme është, pra, se a është rendi normal, rendi i vetëm i përvojës që e nxit njohjen. Koncepti i Kantit, sa u përket sendeve vetëvetiu dhe sendeve çfarë na duken neve, në masë të madhe ka përcaktuar karakterin e pyetjes së tij në aspekt të mundësisë së metafizikës. Por, ç'është që ndodhte që gjendja si e ka kuptuar ai të ndryshohet?

Filozofi - sufi i njohur islam, Muhjidi Ibn 'Arebiu nga Spanja, urtësisht ka vërejtur se Zoti është perceptim, kurse bota është koncept⁶⁰. Mendimtari dhe poeti - sufi tjetër islam, El-Iraku, aprovon pluralitetin e radhitjes kohore dhe hapësinore, dhe flet mbi Kohën Hyjnore dhe mbi Hapësirën Hyjnore. Mund të jetë që ajo që ne e quajmë botë e jashtme është vetëm konstrukcion shpirtëror, dhe se ekzistojnë planet tjera të përvojës njerëzore të përshtatshme që të jenë të sistematizuara me radhitje tjera të hapësirës dhe kohës - shkallët në të cilat koncepti dhe analiza nuk luajnë rolin e njëjtë sikur në përvojën tonë normale. Megjithatë mund të thuhet që niveli i përvojës, në të cilën konceptet janë të paaplikueshme, nuk mund të ofrojë kurrfarë njohje të karakterit universal, sepse vetë konceptet janë në gjendje që të jenë të socializuara. Pozicioni i njeriut, i cili mbështetet në përvojën fetare që ta arrijë të Vërtetën, duhet gjithnjë të mbetet individuale dhe e pakomunikuar. Kjo vërejtje ka fuqinë e caktuar, nëse dëshiron të paralajmërojë se mistiku është plotësisht i udhëhequr me metodat e veta, me

⁶⁰ Fjala perceptim në përkthimin arabisht është përkthyer me sintagmën *bi'l-idrak'il-hissijj*, kurse fjala koncept me shprehjen *suretun dhibnijjetun*. Shih përkthimin arabisht, fq. 210. (NI).

qëndrimet e veta, me pritjet e veta. Konservativizmi po ashtu është i keq në fe sikur edhe në cilën do fushë tjetër të aktivitetit njerëzor. Ai e rrënon lirinë kreative të egos dhe ia mbyll rrugët çdo ndërmarrjeje të re shpirtërore. Ky është shkaku kryesor përse metodat tona mistike mesjetare të punës më shumë nuk mund t'i japin zbulime origjinale të Vërtetës së lashtë. Mirëpo, fakti se përvoja fetare është e pakomunikuar nuk do të thotë se synimi i besimtarit është i kot. Në realitet, jokomunikimi i përvojës fetare na jep udhërrëfim në aspekt të natyrës përfundimtare të egos. Në jetën tonë të përditshme jetojmë dhe punojmë, të themi ashtu, të vetmuar. Nuk kujdesemi që ta arrijmë veçanësinë esenciale të njerëzve. I trajtojmë si funksione të thjeshta dhe iu afrohem nga ato aspekte të identitetit të tyre të cilët janë të përshtatshëm për përpunimin konceptual. Krahas tërë kësaj, apo gjeja e jetës fetare është zbulimi i egos, si njësi më thellë se personalizimi i saj i rëndomtë, e cila mund të përshkruhet me anë të nocioneve. Në kontakt me Realitetin Gjithpërfshirës egoja zbulon unitaritetin e vet, statusin e vet metafizik dhe mundësinë që ky status të përmirësohet. Marrë rigorozisht, përvoja që shpie deri te ky zbulim nuk është fakt shpirtëror, i cili mund të aplikohet konceptualisht: ky është fakt jetësor, qëndrim i cili zë fill në transformimin e brendshëm biologjik, i cili nuk mund të kuptohet në gërshetimin e kategorive logjike. Mund të personifikohet vetëm në aktin i cili krijon ose i cili e lëviz botën: vetëm me këtë formë përmbajtja e kësaj përvoje, e cila ndodh jashtë kohës, mund të manifestohet në lëvizjen kohore dhe të dëftohet vërtetë e dukshme për sytë e historisë. Duket se metoda, e cila themelohet në afrimin e të Vërtetës me anë të nocioneve, nuk është fare mënyrë serioze e veprimit. Shkenca nuk kujdeset se a është elektroni entitet real apo jo. Ai mund

të jetë vetëm simbol, dakordim i pastër. Feja, e cila është mënyra esenciale e jetës, është forma e vetme e ekuilibruar e diskutimit për Realitetin. Si formë e përvojës më të lartë, ajo mund t'i korrigojë konceptet tona të teologjisë filozofike, ose së paku të na lejojë ta shtrojmë pyetjen e vlefshmërisë së procesit të pastër racional i cili i formon këto koncepte. Shkenca mund t'i lejojë vetes që ta injorojë plotësisht metafizikën, kurse madje mund të konsiderojë se kjo është "formë e arsyeshme e poezisë", si e ka definuar Lange, ose "loja legjitime e të rriturve", si e ka përshkruar ate Niçe. Dijetari fetar, i cili kërkon të zbulojë statusin e vet personal në strukturimin e gjërave, duke e marrë parasysh cakun skajor të luftës së tij, nuk mund të kënaqet me atë që shkenca mund ta shohë si mashtrim jetësor, "trillim" të thjeshtë të destinuar ta orientojë mendimin dhe sjelljen. Në kufijtë e ekspozimit mbi natyrën përfundimtare të të Vërtetës, shkenca nuk rrezikon asgjë, në rastin e fesë, ndodhja e tërësishme e egos, si qendra asimiluese personale e jetës dhe përvojës është vënë në rrezik. Sjellja, e cila tërheq me vete vendimin mbi fatin përfundimtar të forcës lëvizëse, nuk është e bazuar në iluzione. Koncepti i gabuar shpie në komentimin e gabueshëm, akti i shëmtuar e degradon njeriun të tërë, ndërsa eventualisht mund ta rrënojë strukturën e egos njerëzore. Koncepti i thjeshtë vepron vetëm pjesërisht në jetë, akti është dinamikisht i lidhur me realitetin dhe buron përgjithësisht nga qëndrimi konstant i njeriut të tërë ndaj realitetit. Pa dyshim akti, d.m.th. kontrolli i procesit psikologjik dhe fiziologjik me qëllim ta harmonizojë egon për kontakt të drejtpërdrejtë me të Vërtetën Skajore, është dhe duhet të jetë individual sipas formës së vet dhe përmbajtjes së vet. Megjithatë, akti, po ashtu, është i përshtatshëm të jetë i socializuar kur të tjerët fillojnë të jetojnë sipas tij me që-

llim që të zbulojnë për vete efikasitetin e tij si metoda të afrimit të të Vërtetit. Dijetarët fetarë të të gjitha epokave dhe të gjitha vendeve dëshmojnë se ekzistojnë tipat potencialë të vetëdijes të afërt me vetëdijen tonë normale. Nëse këta tipa të vetëdijes ofrojnë mundësi të përvojës produktive në jetë dhe në njohje, atëherë pyetja e mundësisë së fesë si formë të përvojës më të lartë është plotësisht e arsyeshme dhe kërkon kujdes serioz nga ana jonë.

Por, përveç arsyeshmërisë së pyetjes, ekzistojnë arsye të rëndësishme përse atë duhet shtruar në çastin e tanishëm të historisë së kulturës bashkëkohore. Në vend të parë, interesi shkencor i pyetjes. Duket se çdo kulturë posedon formën e naturalizmit special për botë-kuptimin e tij personal mbi botën: kurse, përveç kësaj, duket se çdo formë e “naturalizmit” mbaron në formën e caktuar të atomizmit. Kemi atomizmin hindus, grek, islam dhe bashkëkohor. Atomizmi modern megjithatë është unik. Matematika e tij e çuditshme, e cila e kundëron gjithësinë si ekuacion diferencial të komplikuar, dhe fizika e tij, e cila, sipas metodave të saj personale, që e drejtuar t’i rrënojë disa hyjni të tempullit të vet vetjak, tashmë na kanë sjellë deri aty ta shtrojmë pyetjen se a përbën aspekti i lidhshmërisë kauzale të natyrës tërë të vërtetën për të? A nuk po depërton Realiteti Skajor nëpër vetëdijen tonë edhe nga drejtimi tjetër? A nuk është metoda e pastër intelektuale e dominimit të natyrës metoda e vetme që ekziston? “Kemi pranuar”, thotë profesori Edington, “se entitetet e fizikës mundën, me vetë natyrën e vet, të formojnë vetëm aspektin e pjesërishëm të realitetit. Si duhet të veprojmë me pjesën tjetër? Nuk mund të thuhet se kjo pjesa e dytë më pak na intereson se sa entitetet fizike. Ndjenjat, caqet, vlerat, përbëjnë vetëdijen tonë njëjtë sikur edhe përshtypjet ndijore. Ne ndjekim përshtypjet ndijore dhe konsiderojmë se ato

shpien drejt botës së jashtme për të cilën diskuton shkenca, ne ndjekim elementet tjera të ekzistencës sonë dhe konsiderojmë se ato shpien - jo në botën e hapësirës dhe kohës, por sigurisht diku”.

Në vendin e dytë, ne duhet të shikojmë në rëndësinë e madhe praktike të pyetjes. Njeriu bashkëkohor, me filozofinë e vet të kritikizmit dhe specializimit dituror, gjendet në qorrsovak të çuditshëm. Naturalizmi i tij i ka dhënë kontroll pa presedencë ndaj forcave të natyrës, por e ka privuar nga besimi në ardhmërinë e tij vetjake. Është interesante se si ideja e njëjtë vepron tjetërfare në kulturat e shumëllojshme. Formimi i teorisë së evolucionit në botën islame ka qenë shkak i entuziazmit të fuqishëm të Rumiut për ardhmërinë biologjike të njeriut. Asnjë musliman i arsimuar nuk mund të lexojë fragmente të këtilla siç është ky e mos të kapsallitet prej gëzimit:

*Në thellësitë e tokës kam jetuar
në mbretërinë e xebes dhe gurit,
Pastaj jam buzëqeshur në lulen laramane,
Duke ikur me kohën e turbullt dhe të kufizuar,
mbi tokë, ajër dhe oqeane,
Në lidnje të re,
Jam zhytur dhe fluturova,
Ngjitesha dhe vrapoja,
Dhe tërë fshehtësinë e qenies sime
E kam përpunuar në figurën që është e dukshme
për të gjithë -
Dhe, ja Njeriu!
Atëherë u shfaq synimi im,
Mbi vranësira, mbi qiell,
Në mbretëri ku asgjë nuk ndryshohet as nuk vdes-
Në formën e melekut, e edhe më tej,
Jashtë kufijve të natës dhe ditës,
Jetës dhe vdekjes, të pashmes dhe të papashmes,*

*Atje ku çdo gjë është që gjithnjë ka qenë,
Si Një dhe si çdo gjë. (Xh. Rrumi)*

Nga ana tjetër, formulimi i konceptcionit të njëjtë të evolucionit, me precizitet më të madh, në Evropë, ka sjellë deri te besimi që “tash duket se nuk ka kurrfarë baze shkencore për idenë që kompleksiviteti i tanishëm i pasur, i organizmit njerëzor do të mund të tejkalohet kurdoherë materialisht”. Kështu fshihet dëshprimi i fshehtë i njeriut bashkëkohor pas ekranit të terminologjisë shkencore. Niçe, ndonëse ka menduar që ideja e evolucionit nuk e arsyeton besimin se njeriu është i pamposhtshëm, nuk mund të shikohet si përjashtim në këtë aspekt. Entuziazmi i tij për ardhmërinë e njeriut mbaron në doktrinën e kthimit të amshueshëm - mbase idenë më dëshpëruese të pavdekshmërisë, të cilën kurdoherë e ka shprehur njeriu. Kjo përsëritje permanente nuk është “krijim” i amshueshëm, kjo është po ajo ide e vjetër “e ekzistencës” e shndërruar në “krijim”.

Kështu, plotësisht i entuziazmuar me rezultatet e aktivitetit të vet intelektual, njeriu bashkëkohor ka pushtuar të jetojë shpirtërisht. Në rafshin e mendimit, ai jeton në konflikt të hapur me vetëveten, në rafshin e jetës ekonomike dhe politike, ai jeton në konflikt të hapur me të tjerët. Është gjetur në pamundësi që ta kontrollojë egoizmin e vet të shfrenuar dhe etjen shumë të madhe për para e cila ngadalë mbyl tek ai çdo synim më të lartë dhe ia sjell vetëm njëtrajtësinë monotone jetësore. I thelluar në “faktin”, d.m.th. në burimin e sensacionit para syve të tij, ai është plotësisht i veçuar nga thellësitë e pahulumtuara të qenies së tij vetjake. Si rezultat i materializmit të tij sistematik më në fund erdhi kjo paralizë e energjisë të cilën Haksli (Huxley)⁶¹ e ka parandier dhe të

⁶¹ Tomas Haksli (1825 – 1890), filozof anglez.

cilën nuk e ka miratuar. Gjendja më e mirë nuk është as në Orient. Teknika e misticizmit mesjetar sipas të cilës është zhvilluar jeta fetare, në manifestimet e veta më të larta, edhe në Lindje edhe në Perëndim, tash praktikisht ka dështuar. Kurse në Lindjen islame ajo ka shkaktuar ndoshta më së shumti shkreti se kudo qoftë tjetërkund. Larg nga ajo që t'i përtërijë fuqitë e jetës së brendshme të njeriut mesatar dhe kështu ta përgatisë për pjesëmarrje në zhvillimin e historisë, ajo e ka mësuar me abstenimin e rrejtshëm dhe e ka bërë plotësisht të kënaqur me mosdijen e vet dhe robërinë shpirtërore. Nuk është atë herë çudi që muslimani aktual në Turqi, në Egjipt ose në Persi, është zgjuar të kërkojë burime të reja të energjisë në krijimin e lojaliteteve të reja siç janë patriotizmi dhe nacionalizmi, të cilat Niçe i ka përshkruar si "sëmundje dhe marrëzi" dhe "forcën më të madhe kundër kulturës". I dëshpëruar me metodën e pastër fetare të përtëritjes shpirtërore e cila, duke i zgjeruar mendimet dhe emocionet tona, na vendos vetëm në lidhje me burimin e amshueshëm të jetës dhe fuqisë, muslimani i sotshëm shpreson të çlirojë fuqi të reja të energjisë duke i ngatërruar mendimet e veta dhe emocionet e veta. Socializmi bashkëkohor ateist, i cili posedon tërë zjarrin e religjionit të ri, ka horizont më të gjërë, por pasi ai ka pranuar principet e veta filozofike nga krahu i majtë hegelian, revoltohet kundër vetë burimit i cili do të mund t'i jepte fuqi dhe drejtim. Nacionalizmi, sikur edhe socializmi ateist, së paku në gjendjen e tashme të raporteve humane, duhet të llogarisin me forcat psikologjike të urrejtjes, dyshimit dhe mllëfit, të cilat synojnë ta varfërojnë shpirtin e njeriut dhe t'i ndalin burimet e tij të fshehta të energjisë shpirtërore. As teknika e misticizmit mesjetar, as naturalizmi, as socializmi ateist nuk mund ta shërojnë njerëzinë nga sëmundja e dëshpërimit. Sigu-

risht, çasti i tanishëm është çast i krizës së madhe në historinë e kulturës bashkëkohore. Bota bashkëkohore ka nevojë për përtëritje biologjike. Kurse feja, e cila në manifestimet e veta më të larta nuk është as dogmë, as priftëri, as ritual, e vetmja në mënyrë etike mund ta përgatisë njeriun bashkëkohor për barrën e përgjegjësisë së madhe, të cilën përparimi i shkencës bashkëkohore domosdo e sjell me vete si konsekuencë, dhe t'ia kthejë atë sjellje fetare, e cila e bën të aftë ta ngadhënjë personalitetin në këtë botë dhe ta ruaj për atë botë. Duke e ndër-tuar vizionin e ri për prejardhjen e vet dhe ardhmërinë e vet, prej nga vjen dhe ku shkon, njeriu eventualisht do të mund të triumfojë ndaj shoqërisë, e cila është e motivuar me konkurrencën johumane, dhe civilizimin, i cili e ka humbur unitetin e vet shpirtëror për shkak të konfliktit të tij të brendshëm ndërmjet vlerave fetare dhe politike.

Si e kam dëftuar këtë më herët, feja, nëse ka për qëllim që të merret me principin skajor të vlerës dhe në lidhje me këtë me përtëritjen e plotë të fuqisë së personalitetit tonë vetjak, është fakt që nuk mund të mohohet. Tërë literatura fetare e botës, duke i inkuadruar këtu edhe shënimet mbi përvojat personale të specialistëve, ndonëse ndoshta është shprehur në formën e mendimit psikologjikisht të demoduar, është dëshmi e qartë për këtë. Këto përvoja janë plotësisht natyrore, sikur edhe përvojat tona normale. Është e qartë se ato posedojnë vlerë njohëse për marrësin dhe, që është shumë më e rëndësishme, aftësinë t'i centralizojnë forcat e egos dhe në lidhje me këtë e dhurojnë me individualitet të ri. Pikëpamja se përvojat e tilla janë patologjike apo mistike nuk do ta zgjidhin përfundimisht çështjen e rëndësisë së tyre apo vlerës së tyre. Nëse është e mundur të shikohet jashtë fizikës, guximshëm duhet ta shqyrtojmë mundësinë, madje nëse ajo duhet të synojë drejt modifikimit të

jetës dhe mendimit tonë normal. Interesat e të vërtetës kërkojnë se duhet ta lëshojmë qëndrimin tonë të tanishëm. Nuk është me rëndësi se a është qëndrimi fetar zanafillisht i përcaktuar me një lloj të caktuar të konfuzionit fiziologjik. Zhorzh Foks⁶² (George Fox) ka qenë mbase neurotik: por kush mund ta mohojë aftësinë e tij të spastrimit të jetës fetare në Angli në kohën e tij? Muhammedi, na thonë, qe psikopat. E mirë, nëse një psikopat ka fuqi t'i japë drejtim të ri rrjedhës së historisë njerëzore, është me interes më të lartë psikologjik të hulumtohet përvoja e tij origjinale e cila i ka transformuar rolet në udhëheqës dhe sundues, ka frymëzuar edukimin dhe ka formësuar evolucionin e racave të tëra të njerëzisë. Duke gjykuar sipas formave të ndryshme të aktivitetit që burojnë nga lëvizja që është inicuar nga Pejgamberi i islamit, përpjekja e tij shpirtërore dhe mënyra e mirësjelljes që rrjedh nga kjo nuk mund të shikohet si përgjigje se kjo është fantazi e pastër e trurit të tij. Kjo është e pamundur të kuptohet ndryshe, por si përgjigje në situatën objektive e cila krijon entuziazëm të ri, organizata të reja, pikënisje të reja. Nëse e kundrojmë çështjen nga pikëpamja antropologjike, duket se psikopati është faktor me rëndësi në organizatën shoqërore të gjinisë njerëzore. Plani i tij nuk është t'i klasifikojë faktet dhe t'i zbulojë shkaqet: ai mendon për kushtet e jetës dhe të lëvizjes duke e marrë parasysh krijimin e modeleve të reja të mirësjelljes për njerëzinë. Pa dyshim ai ka mosukseset dhe lëshimet e veta, pikërisht sikur edhe dijetari, që mbështetet në përvojën ndijore, ka lajthitjet dhe iluzionet e veta. Studimi i kujdesshëm i metodës së tij, megjithatë, dëfton që ai nuk është më pak i kujdes-

⁶² Zhorzh Foks (1624–1691), themelues i Shoqatës së Miqëve *Wakers*.

shëm nga dijetari që ta eliminojë iluzionin e mundshëm nga përvoja e tij jetësore.

Për ne të tjerët çështja qëndron në atë që të gjendet metodë efikase e hulumtimit të natyrës dhe rëndësisë së kësaj përvoje jo të rëndomtë. Historiani arab Ibn Halduni, i cili ka vënë themelet e historisë bashkëkohore shkencore, ishte i pari që seriozisht i qe qasur këtij aspekti të ekzistencës njerëzore dhe erdhi në atë që ne e quajmë ide të unit të ndërdijes. Më vonë, Ser Viliam Hamiltoni (Sir William Hamilton) në Angli, dhe Lajbnici në Gjermani, interesohen për disa nga fenomenet më të panjohura të shpirtit. Jungu, ndërkaq, sigurisht ka të drejtë kur mendon se natyra e mirëfilltë e fesë gjendet mbi rrafshin e psikologjisë analitike. Në studimin e tij mbi marrëdhëniet e psikologjisë analitike me artin poetik na thotë se procesi i formës artistike vetëm mund të jetë objekt i psikologjisë. Sipas mendimit të tij, natyra qenësore e artit nuk mund të jetë objekt i metodës psikologjike të afrimit. “Ndarja analoge”, thotë Jungu, “duhet po ashtu të kryhet në domen të fesë, edhe këtu shqyrtimi psikologjik është i lejuar vetëm në lidhje me fenomenet emocionale dhe simbolike të fesë, atje ku natyra e vërtetë e fesë nuk është përfshirë në asnjë mënyrë, sikurse kjo në të vërtetë as nuk mund të jetë. Sepse sikur kjo të ishte e mundur, jo vetëm feja, por as arti nuk do të mund të trajtohej thjesht si nënloj i psikologjisë”. Mirëpo, Jungu shumë herë i ka thyer principet e tij vetjake në veprat e veta, Rezultati i kësaj procedure është që psikologjia bashkëkohore, në vend që të na ofrojë shikim real mbi natyrën e mirëfilltë të fesë, dhe në rëndësinë e saj për personalitetin njerëzor, ka dhënë shumësi të teorive të reja të cilat burojnë nga të moskuptuarit total të natyrës së fesë se si paraqitet ajo në manifestimet e saj më të larta, dhe na tërheq në një drej-

tim që nuk na shpie askund. Atë që e përfshijnë këto teori, në tërësi, është që feja nuk e sjellë egon njerëzore në lidhje me realitetin objektiv jashtë vetë atij, ky do të ishte vetëm një lloj i mjetit prirës biologjik të destinuar t'i ngrejë barrierat e natyrës etike rreth shoqërisë njerëzore që ta mbrojë ndërtesën shoqërore nga instinktet përndryshe të shfrenuara të egos. Prandaj, sipas kësaj psikologjisë së re, krishterizmi tashmë ka përmbushur misionin e vet biologjik, dhe për njeriun bashkëkohor është e pamundur ta kuptojë domethënien e tij origjinale. Jungu përfundon:

“Sigurisht, ne këtë edhe do ta kuptonim sikur shprehitë tona do të kishin pikërisht frymën e brutalitetit të vjetër: sepse me vështirësi sot ne mund t'ia prezentojmë vetes stuhinë e lakmisë së shfrenuar, e cila ka gjëmuar në Romën çezarike. Njeriu i sotshëm i civilizuar duket shumë larg nga gjithë kjo. Ai është bërë thjesht nevrastenik. Për ne nga ana tjetër nevojat, që e sollën krishterizmin, kanë qenë vërtetë të zhdukura, pasi më nuk kemi kuptuar domethënien e tyre. Nuk dimë kundër kujt duhet të na mbrojë. Për njerëzit e kulturuar i ashtuquajturë disponimi fetar plotësisht po i afrohet neurozës. Për dy mijë vitet e fundit, krishterizmi e ka kryer punën e vet dhe ka ngritur barrierat e represionit që na mbrojnë nga shikimi i fajit tonë vetjak.”

Ky është moskuptim i tërësisë së jetës më të lartë fetare. Vetëkufizimi seksual është vetëm faza paraprake në evolucionin e egos. Synimi skajor i jetës fetare është të bëhet të niset ky evolucion në drejtim shumë më të rëndësishëm për fatin e egos, se sa shëndeti moral i godinës shoqërore që e formon rrethi i tij i tanishëm. Perceptimi themelor prej nga jeta fetare fiton hovin e vet është harmonia e dobët aktuale e egos, prirja e tij kah shkatërimi, mundësitë e tij të reformacionit dhe kapaci-

teti i tij më i gjërë i lirisë për krijimin e situatave të reja në mjediset e njohura dhe të panjohura. Duke e marrë parasysh këtë perceptcion fundamental, jeta më e lartë fetare e drejton shikimin e vet në përvojat simbolike të këtyre lëvizjeve subtile të realitetit, të cilat seriozisht e shfrytëzojnë fatin e egos si element i mundshëm, i përhershëm në përbërje të realitetit. Nëse e kundrojmë çështjen nga kjo pikëpamje, psikologjia moderne ende madje as nuk i ka prekur kufijtë e jashtëm të jetës fetare, dhe ende është larg prej pasurisë dhe llojlojshmërisë së asaj që quhet përvojë fetare. Që t'ua jap idenë për këtë pasuri dhe llojlojshmëri, do ta citoj këtu esencën e një fragmenti të marrë nga vepra e gjeniut të madh të shekullit të shtatëmbëdhjetë - Shejh Ahmed Sarhandit - kritika e qëndrueshme analitike e të cilit ndaj sufizmit ka pasur për rezultat zhvillimin e metodës së re të punës. Të gjitha sistemet e ndryshme të teknikës sufiste në Indin nga Azia Qendrore dhe Arabia. Metodiciteti i tij profesional është i vetmi që e ka kaluar kufirin hindus dhe ende është fuqi e gjallë në Penxhab, Afganistan dhe në Rusinë aziatike. Unë frikësohem se nuk mund ta shpjegoj domethënien e vërtetë të këtij fragmenti me gjuhën e psikologjisë moderne, se gjuha e këtillë ende nuk ekziston. Mirëpo, pasi kam për qëllim t'ua ofroj vetëm idenë mbi pasurinë e pafund të përvojës, të cilën egoja, në kërkimin e vet të Hyjnore, duhet pa tjetër ta verifikojë dhe ta kalojë, shpresoj se do të më falni për këtë terminologji vegimisht jo të rëndomtë: ajo posedon esencën e vërtetë të domethënies, por është formuar me inspirimin e psikologjisë fetare e cila është zhvilluar në atmosferën e kulturës tjetërfare. Të kthehem tash në këtë fragment.

Përvoja e njëfarë Abdu'l-Mumini i është përshkruar Shejhut në mënyrën vijuese:

“Qielli dhe Toka, Xhehennemi dhe Xhenneti kanë pushuar së ekzistuari për mua. Kur shikoj rreth vetes, askund nuk i gjej. Kur jam në prezencën e dikujt, askënd nuk e shoh para vetes: vërtet, personi im vetjak nuk ekziston për mua. Zoti është Pafundësi. Askush nuk mund ta tejkalojë dhe ky është kufiri skajor i përvojës spirituale. Asnjë njeri i mirë nuk mund të shkojë me tej nga kjo”.

Në këtë Shejhu është përgjigjur:

“Përvoja që është përshkruar ka prejardhjen e vet në jetën përherë të ndryshueshme të Kalbit (zembrës) dhe më duket se ai që mendon kështu ende nuk ka kaluar madje as nëpër çerekun e “stacioneve” të panumërta të “Kalbit”. Duhet kaluar nëpër tre çerekët tjerë të mbetur që të përmbillet me përvojat e këtij ‘stacionit’ të parë të jetës fetare. Mbi këtë ‘stacion’ ekzistojnë ‘stacione’ tjera të njohura me emrin Ruh. Sirru’l-hafijj dhe Sirru’l-ahfa, ndërsa secila prej këtyre ‘stacioneve’, të cilat tek e përbëjnë atë që teknikisht quhet Alem’ul-emr, posedon gjendjet dhe përvojat e tij karakteristike vetjake. Pasi kalon nëpër këto stacione, ai që kërkon të vërtetën suksesivisht pranon ndriçimin ‘e emrave të Zotit’ dhe i ‘atributeve të Zotit’ dhe ndriçimin përfundimtar të “të qenurit e Zotit”.

Çfarëdo qoftë fundamenti psikologjik i dallimeve të përcaktuara në këtë fragment, ai na jep së paku njëfarë ideje mbi përvojën e brendshme si e ka përjetuar reformatori i madh i sufizmit islam. Sipas mendimit të tij, ky “Alemu’l-emr”, d.m.th. “botë e energjisë së dirigjuar” duhet pa tjetër të tejshkohet para se të arrihet kjo përvojë unike të cilën e simbolizon vetë lënda. Ky është shkak përse them se psikologjia bashkëkohore ende madje as nuk e ka prekur lëndën. Personalisht, nuk kam shpresë të madhe në aspekt të gjendjes së gjërave qoftë në biologji, qoftë në psikologji. Kriticizmi i pastër anali-

tik, i përcjellë me konceptimin e caktuar të kushteve organike të përfytyrimit në të cilat, nganjëherë është manifestuar jeta religjioze, vështirë se është i përshtatshëm që të na shpjerë në rrënjësimin e fuqishëm të personalitetit njerëzor. Me supozimin se fotografitë seksuale kanë lozur rol të caktuar në historinë e feve, ose feja ka siguruar mjete imagjinative që t'i shmangët realitetit të padëshirueshëm, ose që t'i adaptohet atij, këto mënyra të kundërimit të gjërave kurrësesi nuk mund të veprojnë në cakun skajor të jetës fetare, d.m.th. përtëritjes së egos përfundimtare. Për këtë duhet të vihet lidhje me procesin e amshueshëm jetësor dhe t'i jepet kështu statusi metafizik për të cilin ne kemi vetëm perceptimin e pjesërishëm në atmosferën thuajse të padurueshme të mjedisit tonë të tanishëm. Mbase psikopati i talentuar me inteligjencë të madhe - ky kombinim nuk është i pamundur - do të mund të na jepte njëfarë ideje për një teknikë të tillë. Në Evropën e sotshme, Niçe, jeta dhe aktiviteti i të cilit vë, së paku për ne lindasit, problem jashtëzakonisht interesant në psikologjinë fetare, që natyrisht i talentuar për një detyrë të tillë. Biografia e tij mentale nuk është pa paralele në historinë e sufizmit oriental. Që vërtet vizioni "imperativ" i hyjnore të njeriu i ka ardhur atij, kjo nuk mund të mohohet. Unë e quaj vizionin e tij "imperative" sepse ai, si duket, i ka dhënë një lloj të mënyrës peygamberike të mendimit i cili, me anë të teknikës së caktuar, synon t'i transformojë vizionet e tij në fuqi permanente jetësore. Krahas të gjitha këtyre, Niçe paraqet dështim, kurse për mosesin e vet i ka borxh në rend të parë pararendësve të tij intelektualë, sikur janë Shopenhaueri, Darvini dhe Lange, ndikimi i të cilëve plotësisht e ka verbuar në aspekt të rëndësisë reale të vizionit të tij. Në vend që të kërkojë rend shpirtëror, i cili do ta zhvillonte Hyjnoren madje te

një plebe, duke i hapur kështu ardhmërinë e pafund. Niçe ishte i shtrënguar që sërish të kërkojë sendërtimin e vizionit të vet në sistemet siç është radikalizmi aristokrat. Si kam thënë unë në një vend tjetër për të:

'Unë jam' ai që e kërkon,

Gjendet jashtë filozofisë, jashtë njohjes.

Lulja që rritet nga dheu i padukshëm i zemrës njerëzore.

Nuk zhvillohet thjeshtë nga grumbulli i argjilës!

Kështu u shkatërrua një gjeni, vizioni i të cilit ishte i kufizuar vetëm në forcat e tij të brendshme, dhe i cili mbeti joproduktiv për shkak të mungesës, në jetën e vet shpirtërore, të udhëheqjes së shkathtë nga ana e tjetrit. Edhe ironia e fatit është që ky njeri, i cili dukej para shokëve të tij “sikur ka ardhur nga një vend ku askush nuk jeton”, ka qenë plotësisht i vetëdijshëm për mjerimin e vet të madh shpirtëror. “Jam ballafaquar me problemin e madh”, thotë ai, “sikur jam humbur në pyllin e pashkelur. Më duhet ndihmë. Kam nevojë për nxënës. Kam nevojë për mësuesin. Do të ishte aq bukur t'i nënshtrohesh.” Dhe sërish: “Përse nuk gjej ndër njerëzit e gjallë ata që shohin më larg se unë dhe të cilët duhet të kujdesen për mua? A është kjo vetëm për atë që nuk jam përpjekur sa duhet? Kurse unë këtë aq e dëshiroj.”

Është e vërtetë se proceset fetare dhe shkencore, ndonëse i përfshijnë metodat e ndryshme, janë identike sa i përket synimit të tyre përfundimtar. Që të dy synojnë që ta arrijnë të vërtetën. Në realitet, feja, për shkak të shkaqeve të cilët tashmë i kam përmendur, më shumë dëshiron ta kuptojë realitetin përfundimtar, se sa shkencën. Kurse për të dyjat, rruga drejt objektivitetit të pastër kalon nëpër atë që mund të quhet pastrim i përvojës. Që të kuptohet kjo, duhet të bëjmë dallim ndërmjet përvojës si fakt natyror, shenjës së mirësjelljes se normalisht mund të kundrohët realiteti, dhe përvojës si simbol

të natyrës së brendshme të realitetit. Si fakt natyror, ai shpjegohet në dritën e pararendësve të vet, psikologjik dhe fiziologjik, si simbol i natyrës së brendshme të realitetit ne duhet të aplikojmë kritere të ndryshme që ta shpjegojmë domethënien e tij. Në rrafshin e shkencës, po tentojmë ta kuptojmë domethënien e tij duke u thirrur në “mirësjelljen” e jashtme të realitetit. Në fushën e fesë e kundrojmë si përfaqësues të llojit të caktuar të realitetit dhe përpiqemi ta zbulojmë domethënien e tij kryesisht sa i përket natyrës së brendshme të këtij realiteti. Proceset fetare dhe diturore janë në orientim paralel njëri pranë tjetrit. Që të dy janë, në të vërtetë, përshkrim i botës së njëjtë me atë dallimin e njëjtë që në procesin dituror pozicioni i egos është domosdo ekskluziv, deri sa në procesin fetar ego i injoron tendencat e veta rivale dhe zhvillon qëndrim unik inkluziv prej nga buron një lloj i transfiguracionit sintetik të përvojave të tij. Studimi i kujdesshëm i natyrës dhe i caktuar të këtyre proceseve vërtetë komplementare dëfton se që të dy janë orientuar drejt pastrimit të përvojës në sferat e tyre përkatëse. Një shembull do të tregojë atë që dëshiroj ta them. Kritika e Hjumit nocionit tonë të shkakut duhet të vështrohet si kaptinë e historisë para se si kaptinë e historisë së filozofisë. Që t’i mbesim besnik frymës së empirizmit dituror, nuk kemi të drejtë të punojmë me konceptet e natyrës subjektive. Kritika e Hjumit synon ta çlirojë diturinë empirike nga koncepti i fuqisë, i cili sipas mendimit të tij nuk ka themel në përvojën ndijore. Ky ka qenë tentimi i parë të të kuptuarit bashkëkohor duke e marrë parasysh spastrimin e procesit dituror.

Vizioni matematikor i gjithësisë i Ajnshtajnit e përmbushë procesin e spastrimit të filluar prej Hjumit dhe, besnike frymës kritike të Hjumit, mund të jetë plotësisht pa konceptin e fuqisë. Fragmentin që e kam cituar nga

ky njeriu mjaft i devotshëm në Indi, tregon se njohësi me përvojë i psikologjisë fetare ka parasysh spastrimin e ngjashëm. Ndjenja e tij e objektivitetit është po aq e mprehur sikur edhe ai i dijetarit në sferën e tij vetjake të objektivitetit. Ai shkon nga përvoja në përvojë, jo vetëm si vështrues, por si hulumtues kritik i cili përvojën e vë në thumb të kritikës dhe i cili, sipas rregullave të teknikës speciale, të adaptuar fushëveprimit të hulumtimit të tij, përpiqet t'i eliminojë të gjitha elementet subjektive, psikologjike ose fiziologjike, nga përmbajtja e përvojës së vet me qëllim që më në fund ta arrijë atë që është absolutisht objektive. Kjo përvojë përfundimtare, është zbulim i procesit të ri jetësor - origjinal, qenësor, spontan. Fshehtësia amshuese e egos është që në moment kur ta arrijë këtë zbulim përfundimtar ta pranojë edhe pa ngurrimin më të vogël si shkak i fundit të qenies së vet. Mirëpo, në vetë përvojën nuk ka misterie. As që tek ai ekziston diç emocionale. Në realitet, që të sigurohet plotësisht karakteri joemocional i përvojës, teknika e sufizmit islam kujdeset që së paku ta ndalojë aplikimin e muzikës në rituale, dhe ta theksojë domosdoshmërinë e kryerjes së namazeve të përditshme në xhemat që të neutralizohen efektet e mundshme joshëqërrore të përasiatjes vetëmitare. Përvoja kështu e provuar është përvojë e përkryer natyrore dhe posedon rëndësinë më të lartë biologjike për egon. Kjo është ego njerëzore, e cila ngrihet më lart se përasiatja e pastër dhe e përshpejton kalueshmërinë e vet duke përvetësuar amshueshmërinë. Rreziku i vetëm, të cilit i ekspozohet ego në këtë kërkim të përkushtuar Zotit, është dobësimi i mundshëm i aktivitetit të tij të shkaktuar me gëzim dhe thellësi në përvojat që i paraprijnë përvojës përfundimtare. Historia e sufizmit oriental tregon se ky është rrezik i njëmendët. Ky ka qenë shkak i themelor i lëvizjes reformiste nga

ana e dijetarit të madh fetar hindus nga vepra e të cilit tashmë kam cituar një fragment. Kurse shkaku është i qartë. Synimi skajor i egos nuk është të shikojë diç, por të bëhet diç. Në përpjekjen e egos të bëhet diç, ai zbulon rastin përfundimtar ta mprehë objektivitetin e vet dhe të arrijë një Unë jam më origjinale, e cila gjen dëshminë e realitetit të vet jo në Unë mendoj të Dekartit, por në Unë mundem të Kantit. Rezultati i hulumtimit të egos nuk është fshirje e megjeve të individualitetit, ky është, përkundrazi, definicion më i saktë. Akti përfundimtar nuk është akt intelektual, por akt jetësor, i cili përshkon tërë qenien e egos, dhe e mpreh vullnetin e tij duke iu falënderuar bindjes kreative se bota nuk është diç që shihet ose njihet thjesht me anë të nocioneve, sesa diç që duhet ndërtuar dhe sërish të zbatohet me veprim të pandërprerë. Ky është moment i entuziazmit më të lartë, por edhe i sprovimit për egon:

A je ti në fazën 'e jetës', 'të vdekjes' ose 'të vdekjes në jetë'?
Fto në ndihmë tre dëshmitarë që ta dëshmojnë "pozicionin" tënd.
Dëshmitari i parë është vetëdija jote vetjake -
Shikojë veten, pra, në dritën tënde vetjake.
Dëshmitari i dytë është vetëdija e unit tjetër -
Kundrojë veten, pra, në dritën e egos tjetërfare prej teje.
Dëshmitari i tretë është vetëdija e Zotit -
Shikojë veten, pra, në dritën e Zotit.
Nëse mbetesh i qëndrueshëm para kësaj drite,
Konsideroju po ashtu i gjallë dhe i amshueshëm sikur edhe Ai.
Ç'është "Ngjitja"? Vetëm kërkim i dëshmitarit
I cili përfundimisht mund ta konfirmojë realitetin tënd.
Dëshmitarit deklarata e të cilit të bën të amshueshëm.
Askush nuk mund të mbetet i patronditur në Praninë e Tij:
Kurse ai që këtë mundet, vërtet është prej arit të pastër.
A nuk je ti, pra, vetëm thërmi e pluhurit?
Më fortë shtrëngoje nyjen e unit tënd,

*Dhe mbaju fortë në qenien tënde të imtë!
Sa madhështore është të bëhet të shkëlqejë uni i tij.
Dhe ta ndiesh shkëlqimin e tij në praninë e Diellit!
Gdhende, atëherë, sërish formën tënde të vjetër.
Dhe krijë qenie të re.
Një qenie e këtillë është qenie e vërtetë,
Përndryshe egoja jote është vetëm rreth tymi!*

(Xhavid Name-ja)

Literatura

Literatura e shfrytëzuar për përkthimin e veprës Ripërtritja e mendimit fetar në Islam të Muhammed Ikbali:

Muhammed Ikbali, *Texhdid'ut-tefikir'id-diniiji fi'l-islam*, (përkthim i Abbas Mahmud, hyrja dhe kreu i parë i recensuar prej Abdulaziz el-Meragi dhe pjesa tjetër prej Mehdi Al-lam), botimi II, El-Kahiretu, 1968.

Teufik Muftić Arapsko-srpskohrvatski jezik, Sarajevë, 1973.

Xhemil Saliba, *El-Mu'xhem'ul-felsefij*, I-II, Bejrut, 1414 h./1994.

Ekrem Murtezai, *Fjalori i feve*, Prishtinë, 2000.

Ekrem Murtezai, *Fjalori filozofik*, Prishtinë, 1995.

Kur'an-i: Përkthim me komentim në gjuhën shqipe nga Sherif Ahmeti, Medine.

Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990.

Pasthënie

Akademik Enes Kariq*

Jeta, vepra dhe idetë e Muhammed Ikbaliit

Muhammed Ikbali është i lindur në vitin 1877 në Sialkot, qytetin e tanishëm pakistanez përbri kufirit me Indinë. U shkollua në qytetin e lindjes, kurse arsimimin e tij universitar e arriti në Lahorë, ku e studioi filozofinë para islamistit britanik T. W. Arnoldit.

Sipas shënimeve dhe veprave biografike mbi Muhammed Ikbaliin, ai në vitin 1905 nisët për në Evropë ku në studimet postdiplomike studion filozofinë para Mac Taggartit. Në Munih doktoroi me tezën *The Development of Metaphysics in Persia* (Zhvillimi i metafizikës në Persi), kurse pas kësaj qëndron në Londër ku një kohë të shkurtër studion shkencat juridike dhe punon në fushën e të drejtës dhe të avokaturës. Ikbali, në vitin 1908 kthehet në Lahorë ku merret me ligjërata dhe dhë-

* Akademik, prof. dr. Enes Kariq (i lindur më 1958 në Bosnje) është profesor në Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë, autor i dhjetëra veprave dhe qindra studimeve në disa gjuhë dhe përkthyes nga arabishtja dhe anglishtja i dhjetëra veprave kapitale. Teksti është përkthyer nga: M. Ikbali, *Obnova vjerske misli u islamu*, bot. II, fq. 9-16, me disa shkurtime të parëndësishme

nie mësim në kolegjin shtetëror, por kohë pas kohe merret edhe me punë juridike.

Në vitin 1922 është dekoruar me kalorës (d.m.th. mori titullin Sir) për shkak të kontributit të tij, poezisë. (Fazlur Rahman në një tekst të tij mbi Ikbaliin pohon se 60 % të poezisë së tij Ikbali e ka shkruar në gjuhën persishte, kurse 40 % në gjuhën urde). Në vitin 1922 ai është zgjedhur në Kuvendin Legjislativ të Penxhabit, kur në vitin 1930 mbajti bisedën historike, presidenciale, në seancën vjetore të Ligës Muslimane në qytetin Allahabad, ku, sipas Fazlur Rahmanit, ka theksuar “se zonat me shumicë muslimane të Indisë verio-perëndimore duhet pa tjetër ta fitojnë autonominë në mënyrë që muslimanët të mund të qeverisin sipas normave islame, që është ideja e cila më vonë ka marrë formën e Pakistanit.

Gjatë viteve të vonshme të jetës së tij Ikbali u sëmurë dhe nuk paraqitej në publik pas muajit prill të vitit 1936. Vdiq më 21. prill 1938, kurse varrin e ka në xhaminë mbretërore në Lahorë.

Sot Muhammed Ikbali para së gjithash mësohet si poet islam, filozof islam, mendimtar i bashkëkohësisë muslimane dhe përkrahës i “mendimit dhe këndimit të çlirimit” musliman.

Në mendimin e Ikbaliit hetohen fazat e zhvillimit intelektual. “Ka qenë”, siç pohon Fazlur Rahmani, “idealit platonik, nacionalist indus dhe romantik i të kaluarës që i këndonte poezi dhe hymne Himalajeve, perceptimit brendashoqëror dhe dashurisë universale. Në Evropë Ikbali ka zbuluar islamin në kuptimin e plotë të fjalës, sepse ka qenë i shokuar me përvojën e tij të standardeve të dyfishta evropiane, të cilët kombinojnë moralitetin liberal dhe demokratik në shtëpi me eksploatimin kolonial jashtë vendit dhe me eksploatimin kapitalist të klasës punëtore madje edhe në shtëpi.”

Iballin e kishte goditur deri në palcë dobësimi i vlerave njerëzore në “kohën e makinës” dhe “shkatërrimi i institucionit të familjes”. Por, Iballi nuk ka shikuar në bashkëkohësinë e tij njëanshëm. Edhe Lindja ka ngjasimet e veta që errësojnë fytyrën e saj. Njëherë do të thotë Iballi se Perëndimi nga pak i ngjason verës me pamje të bukur, por pa aromë dhe shije të bukur, deri sa Lindja i ngjason verës që ka aromë dhe shije, por ka pamje të shëmtuar. Duke shikuar, si thotë Fazlur Rahmani, se si “shoqëritë muslimane lindore dhe veçant muslimane janë në ngecje dhe letargji të thellë”, në këtë pikë Muhammed Iballi për veten zbulon islamin e vërtetë të Kur’anit dhe të Muhammedit a.s., islamin që është dinamik e jo statik. Në dinamizmin e islamit Iballi ka zbuluar impulsin kreativ që ka orientuar lëndën e parë të historisë në rrjedhën pozitive morale.

Muhammed Iballi në mendimin e tij filozofik pajtohet me filozofinë dinamike e cila “është shprehur në termat bergsoniane të filozofisë vitalistike apo filozofisë së jetës. Iballi miraton termat siç janë khudi (vetësia (sopstvo – boshnj.), unësia (jastvo - boshnj.), pastaj ‘ishk (dashuria, dashuria absorbuese apo elan vital). Ka mendime se Muhammed Iballi ka marrë motive nga filozofia vitalistike perëndimore me synim që bashkëkohësit e vet musliman t’i zgjojë në dinamizmin e llojit të vet shoqëror, në islamin dinamik, në, siç do ta thonë shumë këtë pas Iballit, islamin e gjallë.

Siç pohon Fazlur Rahmani, “ndonëse Iballi në vitet e hershme të zhvillimit të tij intelektual, pas zbulimit të tij të islamit, nuk ka qenë optimist kundrejt zgjimit të bashkësisë muslimane në tërësi”, ai megjithatë nga instrumentariumi i pasur konceptual islam ka miratuar konceptin e ixhtihadit, të cilit ia dha rolin e mjetit të zgjimit të Bashkësisë.

Ixhtihadi, jo vetëm sipas Ikbali, është term juridik musliman që përcakton mendimin e pavarur juridik, të pavarur jo nga Kur'ani dhe nga Sunneti i Pejgamberit, por nga format e klisheizuara të mendimeve të të autoriteteve juridike muslimane gjatë historisë së islamit. Termin ixhtihad Ikbali shumë shpesh e përdorë që ta përshkruajë përdorimin “mendimin e ri kreativ, krijues në suaza të islamit”.

Edhe në poezinë e Ikbali, sikur edhe në, siç pohon Fazlur Rahman, “veprën e tij kryesore prozaike” “Përtëritja e mendimit fetar në Islam” (The Reconstruction of religious Thought in Islam, veçan në kaptinën e pestë) Ikbali ka tentuar t'i “motivojë muslimanët në krijimin e ardhmërisë së re nëpërmjet ixhtihadit, që tekstualisht do të thotë “përpjekje e vetes, vetëpërpjekje, vetangazhim, vetëmundim.” Në këtë kuptim Ikbali e ka tërhequr mendimi, sidomos aktiviteti përtëritës dhe reformator i Xhemaludin El-Afganiut dhe Muhammed Abduhusë.

Së këndejmi vepra Përtëritja e mendimit fetar në Islam mund të lexohet edhe si përgjigje e Ikbali në aktivitetet shoqërore dhe politike e El-Afganiut dhe Abduhusë, dhe si tekst i kontinuitetit të veprimit të tyre, por edhe si eho e kahmotshme të një klasiku të madh musliman, El-Gazaliut dhe vepra e tij Ihjau ulum'id-dini (Ringjallja e diturive fetare).

Në gjurmët dhe rrugët e poezisë islame Ikbali është kultivues i Xhelaluddin Rrumiut, në filozofinë islame Ikbali trashëgon Suhraverdin, Ibn Sinain, Ibn Miskevejhin ... në filozofinë e kulturës islame vazhdon mendimin e Ibn Haldunit, në teologjinë islame (ilm'ul-kelam) Ikbali trashëgon mendimet e El-Esh'ariut, në sufizëm, Ikbali është nxënës dinjitoz i El-Gazaliut dhe Ibn El-Arebiut, kurse në “në mendimin e çlirimit musliman” Ikbali, siç kemi parë tashmë, është në rend të parë student (dhe

bashkëkohës i ri) i Xhemaluddin El-Afganiut dhe Muhammed Abduhusë.

Veprat e Muhammed Ikbaliit janë të shumta dhe kryejnë ndikim të madh në mendimin e tanishëm musliman sidomos në botën e nënqiellit kulturor persian dhe indo-pakistaneze. Kur janë në pyetje Perëndimi dhe hemisfera perëndimore kulturore, Muhammed Ikbali është mendimtari më lartë i ranguar i bashkëkohësisë islame. Henry Corbin në paraqitjen e Muhammed Ikbaliit ka shikuar kaptinë krejt të re në mendimin filozofik islam, faqe që hapin horizonte të reja.

Aktualitetit të shumëfishtë të Muhammed Ikbaliit nuk i kontribuojnë asq ikbaliistët, as ikbaliizmi (në fakt, ikbaliistë dhe ikbaliizëm thuajse edhe nuk ka), por para së gjithash veprat e shumta të Ikbaliit me porosi të fuqishme.

Dy poema të mëdha të Muhammed Ikbaliit, e para me titullin Shikwah (Vajtimi) dhe e dyta Jawab (Përgjigja), sidomos me përkushtim dhe me kujdes janë të dëgjueshme përgjatë zonës kulturore persiane dhe indo-pakistaneze të botës muslimane. Në "Vajtim" Muhammed Ikbali ankohet për gjendjen e botës muslimane. Në "Përgjigje" (d.m.th. në përgjigjen e Zotit "të pëshpëritur" poetit Ikbaliit) janë shtruar shkaqet përse muslimanët kanë arritur në gjendje asq thellë të përbuzur.

Përveç këtyre poemave, po asq të njohura janë edhe veprat Asrar-i Khudi (Fshehtësitë e Vetes, kjo vepër është botuar në vitin 1916), pastaj Rumuz-i bikhudi (Fshehtësitë e Vetësisë), dhe Payam-i mashriq (Porosia e Lindjes). Në "Porosinë e Lindjes" Muhammed Ikbali është nën ndikimin e Gëtes (Goethe), i cili "ka qenë ciceroni i tij perëndimor pikërisht sikur është edhe Mevlana Xhelaluddin Rumi mësues lindor". (F. Rahman).

Megjithatë, sipas shumë mendimeve, vepra më e madhe e Ikbaliit në persishte është Javid-namah (Libri i

Xhavidit), të cilën në vitin 1932 ia shkroi/ përkushtoi djalit të vet Xhavidit. Xhavidname-ja flet për një “udhëtim shpirtëror përgjatë sferave qiellore” të Ikbali, në përcjellje të Rrumiut, në të cilin Ikbali, si thotë Fazlur Rahman, diskuton mbi problemet fetare, politike dhe shoqërore me poetët dhe mendimtarët muslimanë dhe jomuslimanë.”

Në opusin e tij të madh poetik në gjuhën urdu fuqishëm dallohet poema Bal-i Jibril (Bali Xhibril, Krahu i Xhibrilit). Shkencës evropiane dhe përgjithësisht perëndimore këtë vepër të Ikbali më së miri ia ka prezantuar Annemarie Schimmel, gjermane, e cila, po ashtu, me dekada punon palodhshëm edhe në prezantimin e veprave të Xhelaluddin Rrumiut lexuesve perëndimor. Annemarie Schimmel me rastin e poemës Krahu i Xhibrilit ka shkruar studim madhështor në gjuhën angleze mbi idetë fetare të Sir Muhammed Ikbali (Gabriel's Wing: A study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden, 1963). Kur jemi te veprat e Ikbali dhe të Annemarie Schimmelit është e nevojshme, kalimthi, të përmendim se kjo profesore e studimeve islame ka përkthyer në gjermanisht edhe veprën e Ikbali Payam-i mashriq me titull Botschaft des Ostens (Wiesbaden, 1963). Të përmendim edhe përkthimin e saj në gjermanisht të Xhavidnames me titull Javid-namah, Das Buch der Ewigkeit, Munich, 1967), dhe veprën Muhammed Iqbal, Persicher Pslater (Cologne, 1968).

Përveç Annemarie Schimmelit, veprat, mendimin dhe poezinë e Muhammed Ikbali lexuesit perëndimor me shumë sukses ia kanë prezantuar Johann Christoph Burgeli, Alessandro Bausani dhe Seyd Abdul Vahidi.

Në poezinë e tij Muhammed Ikbali përdor shumë motive islame (të themi se zarb-i kalim është shkopi i Musait, pastaj bang-i dara çka është zëri i kambanës së devesë i cili besimtarët i shpie drejt karvanës së Pejgam-

berit që niset në drejtim të Mekes, sikur edhe xhamia e Kordobës, etj.). Sipas Fazlur Rahmanit, përdorimi i Ikballit i simboleve islame nuk duhet shpjeguar si romanti-zëm, edhe më pak si vajtim për lavdinë e kaluar historike të islamit, por si thirrje të poetit për islamin dinamik.

Poezia e Ikballit është përkthyer në anglisht, gjermanisht, holandisht, arabisht, rusisht, çekisht, italisht, spanjisht ...

Pikëpamjet shumëtrajtëshe të mendimit dhe të këndimit të Ikballit kanë përjetuar elaborim shumë të pasur. Kështu në veprën e Muhammed Munawwarit Iqbal and Qur'anic Wisdom, Delhi, 1987, gjejmë titujt e tipit "Ikballi dhe ideja e takdirit / fatit", "Ikballi dhe sendërtimi i unësisë, Ikballi mbi konceptin kur'anor të historisë", etj., brenda të cilave Ikballi lexohet në pajtim me drejtimet moderne filozofike. Sidomos në këtë aspekt është karakteristike vepra e Mazheruddin Siddikit, Concept of Muslim Culture in Iqbal, Islamabad, 1970, në të cilin gjejmë kaptinat me titujt "Ikballi mbi racionalizmin musliman", "Ikballi mbi problemin e ixhtihadit", "Ikballi mbi problemin e demokracisë", etj. ...

"Në Pakistan Ikballin e duan shumë, për të thonë i vetmi i dyti pas Kur'anit! Aq e ngrenë lartë!... Në Iran Ikballin e duan shumë, është gjithnjë e më i dashur. ... Arabët nuk e njohin shumë Ikballin. Janë të rrallë ata që interesohen për të, sikur Shejh Ahmed Zeki Jamani. Në arabisht janë përkthyer vetëm disa vepra të tij. Duhet të shtoj se veprat e Ikballit janë të ndaluara në Arabinë Saudite. Në Turqi Ikballi është shumë i dashur prej kur është përkthyer Xhavidnameja e tij. Në Indonezi dhe në Indi Ikballi, natyrisht, është po ashtu shumë i popullarizuar dhe i njohur."

Sarajevë, 1999.

Hilmo Neimarlija*

Ikbali si vetëdijësues dhe krijues i ringjalljes islame në shek. XX

Gjysmë shekulli na ndanë nga ato ditë kur poeti dhe filozofi Muhammed Ikbali ekspozoi konceptcionin e tij të përtëritjes së filozofisë fetare të islamit si kërkesë për ringjalljen e sërishme të burimit të harruar të vetëdijësimit madhështor dhe të zgjimit kreativ të tërë jetës në islam.

Në ligjëratat, të përgatitura me kërkesë të Shoqatës muslimane në Madras dhe të mbajtura në tre qytete të Indisë së atëherëshme, mendimtari më kryengritës i bashkëkohësisë islame, i cili me përpjekjen e ekzistencës së vet 'të acaruar metafizike' paraprakisht ka provuar aksidentin kozmik dhe shansin e njeriut edhe në Lindje edhe në Perëndim, ka kërkuar 'organizim' të ri të takimit të madh të popullatës muslimane me thirrjen autentike islame midis dilemës së kohës së re. Shkaqet për këtë takim të shpresës më të madhe, ai i ka gjetur vendosshmë-

* Dr. Hilmo Neimarlija, boshnjak, profesor shumëvjeçar i filozofisë në Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë. Teksti është përkthyer nga: M. Ikbali, *Obnova vjerske misli u islamu*, bot. II, fq. 5-7. Titulli i përkthyesit.

risht të imponuara në situatën shpirtërore-historike të botës muslimane, e cila në çdo aspekt qe pjekur për pas-trim bazor, dhe nevojës që njohuritë e shumta të reja në horizontin e zgjeruar të mendimit dhe përvojes njerëzo-re të lidhen dhe të përshkohen me idenë e unitetit mjaft të fuqishëm për të gjitha mundësitë e qarta dhe të pa-arrituara të njeriut.

Atë që shumë intelektualë islamë, në procesin e gjatë të zhdehjeve individuale kundruall realitetit me shekuj të sëmurë të botës muslimane, e kanë shpallur si 'formulë të shpëtimit' të muslimanëve nga gjendja 'me të cilën as Zoti, as njeriu nuk mund të jenë të kënaqur', e ky është kthimi principeve fundamentale të islamit. Ikballi në fjalimet e veta këtë e formulon si detyrë me rëndësi të përgjithshme. Kthimi principeve islame nuk do të thotë thjeshtë kthimi i muslimanëve vetëvetes dhe përtëritja e diskutimit të tyre me botën në hapësirën e historisë të cilën e karakterizojnë strukturat dhe krijimet nga periudha e klasikës islame. Ky është kthim fillimit të ri të zgjimit dhe raportit të zgjuar të muslimanëve kundruall Zotit dhe universumit, arsimim krijues i rendit më të lartë në lidhshmërinë e njeriut me Zotin dhe me tërësinë e pandarë të botës. Sepse, islami është mesazh për njerëzinë, kurse në kohën e fushës së konstituuar plane-tare të konfirmimit të përbashkësisë së njeriut me njerë-zit tjerë, pa të cilën njeriu do të ishte së tepërmi i varfër për synimin më të lartë të jetës, shpëtim lokal edhe ash-tu nuk ka. Kthimi i muslimanëve Islamit, së këndejmi, imponohet në hapësirën e tërë botës si rast dhe mundë-si e plotëvlefshme të tij.

E pasi bota në fytyrën bashkëkohore, për shkak të kontributit dhe karakteristikave të veta të drejtpërdrejta me veprat e të tjerëve shumë më tepër se të muslimanëve, është zonë e provokimeve dhe parapërcaktimeve të

rënda, kthimi islamit supozon para së gjithash aksident të ballafaqimit të madh të frymës së kulturës islame dhe frymës së epokës moderne. Sepse, zgjimi islam i muslimanëve nuk domethënë përshtatja dhe penetrimi i tyre në rrjedhat e bashkëkohësisë që në fakt nga trolli i Evropës moderne imponohet si tërësi botërore-historike të jetës së njerëzisë. Me çarjen e vet fundamentale ndërmjet sistemeve të mëdha intelektuale të cilat i ka ndërtuar, kurse në të cilat Ikbali gjen vazhdimin krijues të disa fazave më të rëndësishme në zhvillimin autonom të kulturës islame, dhe fatit fatkeq jetësor të personalitetit i cili vetë së koti kërkohet në sistemin shoqëror që çdo gjë e anulon dhe e shpie në funksionin e eksploatimit të të varfërve nga ana e të pasurve. Evropa për Ikbalin është pengesa më e madhe në rrugën e prosperitetit moral të njeriut. Për këtë arsye për përtëritjen e filozofisë fetare të islamit, në çka Ikbali sheh ndërtimin e konceptimit të domethënies së mirëfilltë të mesazhit islam për njerëzinë, është i domosdoshëm veprimi i të hulumtuarit më të thellë ideor të të gjitha burimeve të vetëdijes dhe situatës jetësore të njeriut të shekullit njëzet. Kështu vetëm kjo do ta arrijë përmbushjen e vet si vetëvetëdija gjithëpërfshirëse islame e muslimanëve në kompetencën e tyre që, si bartës të Shpalljes së fundit, të zhvillojnë për njerëzinë bashkëkohore interpretimin shpirtëror aq të nevojshëm të gjithësisë, horizontin e lirisë shpirtërore të personalitetit dhe principet e pikëarritjes universale të cilët do të mund ta orientojnë evolucionin e botës njerëzore në bazën shpirtërore. E këto në të vërtetë janë refuzimet e Ikbalit që njeriu të nënçmohet, pas të gjitha të folurave të të kaluarës dhe para çdo të foluri të ardhmërisë, në copëzën e materies së kot në rastin absurd të gjithësisë dhe besimi i tij në mundësinë e fesë si synim për jetë më

të gjërë dhe formës më të lartë të pjesëmarrjes së njeriut në aspiratat më të thella të gjithësisë: asaj pjesëmarrjeje në të cilën njeriu e formëson fatin e vet dhe fatin e gjithësisë dhe në të cilin, sipas fjalës kur'anore, sigurisht e përcjell ndihma e Zotit. Sepse, ligjëratat e veta mbi kthimin e muslimanëve islamit, ky poet i zanafillës së harruar dhe mendimtar i ndërtimit historik të ardhmërisë, i ka filluar dhe i ka mbaruar me hymn njeriut i cili me mendim, ndjenja dhe veprim ngrihet deri te e Vërteta Përfundimtare.

Nga përmbajtja e ligjëratave të Ikbaliut ka lindur vepra "Ripërtëritja e mendimit fetar në islam", vepra e cila, me gjithë 'çiltërinë e vet utopike', në sheshin e botës reale si pak kush tjetër autentikisht do ta shprehë dhe konceptualisht do ta përcaktojë lëvizshmërinë grandioze dhe gjurmimin e botës muslimane për vetë konceptimin dhe identifikimin islam në kohën e shekullit të njëzet.

Sarajevë, 1979.

Treguesi i emrave:

A

Abd'ul-kuddus , 163
Abdu'l-Mumin, 244
Abdul Malik, 220
Afganiu, 129, 258-9
Ahmed Ibn Hanbel, 221
Ajnshtajni, 22, 54, 58-60,
108, 174, 248
Aleksandri, 103, 178
Amidi, 223
Aristoteli, 17, 84, 168-9,
178, 182, 225
Augustin Aurelie, 81, 182

B

Bajazidi, 143
Balvatski, 116
Bekoni, 169
Bergsoni, 16, 56, 60, 68-9,
74-6, 78, 89, 183
Berkli, 53-4
Bertrand, 56-7
Biruni, 173-4, 183
Brauningun, 110
Bredlit, 130-1

Briefe, 110, 213

Brodi, 81

Buhariu, 32

D

Darvini, 62, 246
Dekarti, 49, 137-8, 168,
250
Drishi, 65
Dyringu, 169

E

Ebu Bekri, 95, 169, 205
Ebu Hanife, 220-1, 225-6
Ebu Hurejre, 195
Edingtoni, 93-4, 96, 236
Ekermani, 23
Euklidi, 61, 173

F

Farneli, 90
Flinti, 182
Foks, 241
Frojdi, 41

G

Gazaliu, 17-20, 99, 133,
168, 198, 256
Göte, 23, 84, 112, 257
Goldziher, 219

H

Hajzenber, 232
Haksli, 238
Halim Sabiti, 199
Hall, 129
Hallaxhi, 128, 143
Hamilton, 242
Hasan Basriu, 144
Havarizmi, 174
Havaxhe Muhammed
Parsa, 175
hazreti Omeri, 209
Hegeli, 99
Helmuc, 154
Heraklit, 183
Hjumi, 43, 248
Hobsi, 209
Hokingu, 37, 38, 43
Holdejni, 64
Horteni, 211
Hugronje, 211
Humajuni, 72

I

Ibn Arebi, 102
Ibn Halduni, 33, 129, 167,
179-80, 182-3, 186, 204-5,
242, 256

Ibn Hazmi, 56, 83, 169,
198
Ibn Hejthemi, 169
Ibn Is'haku, 181
Ibn Miskevejhi, 174, 179,
256
Ibn Rushdi, 17-8, 145
Ibn Sajjadi, 167
Ibn Tejmije, 169
Ibn Tumarti, 208
Iraki, 104, 107, 175, 177,
178, 233

J

Jungu, 242-3

K

Kanti, 18, 20, 50, 60, 133,
146, 148, 232-3, 250
Kantori, 56-7
Kerhi, 223
Konstantini, 191
Konti, 205, 207
Kremeri, 215, 218

L

Lajbnic, 138, 242
Lange, 138, 235, 246
Lerdi, 134
Loku, 43
Lordi, 99

M

Mabadi, 144
Maliku, 220, 225

Masinjoni, 128
Mekdonaldi, 33
Mir Damadi, 106
Mirza, 22
Mojsie ben Majmonides,
95
Muadhi, 193
Muaviu, 143-4
Muhammed Ibn
Abdulvehhabi, 198
Mulla Bakiri, 106
Mulla Xhelaluddin
Dauvani, 103
Munk, 95

N

Nadhdham, 195
Napoleoni, 143
Nasir Ali, 82
Nasir Tusi, 173
Niçe, 148-9, 235, 238-9,
246
Nojmani, 213
Nuni, 58

Nj

Njutni, 55, 58, 62, 102,
173

P

Patisoni, 136
Planku 97
Platoni, 17, 182-3, 213
Pringl, 136

Ptolemeut, 173

R

Raziu, 105, 169
Renan, 146
Rojs, 35, 104, 107
Ronzhie, 103
Rraziu, 102, 105

S

Seid Halim-pasha, 202
Sokrati, 16-7, 132
Spenseri, 148
Sufjan Thevriut, 196
Suhravardi, 99
Sujuti, 198

Sh

Shafiu, 225-6
Shah Tahmaspi, 72
Shah Velijullahi, 129
Shatibi, 217
Shejh Ahmedi, 244, 261
Sherkesi, 227
Shopenhaueri, 110, 246
Shpengleri, 143-4, 172-3,
184-6

T

Taberiu, 181
Tagarti, 81
Tejmije, 169
Teufik Fikret, 22

U

Urfi, 75

Uspenski, 60-1

V

Vajthed, 14-5, 53, 59, 67,
97, 174

Vildoni, 58, 66

Xh

Xhahidhi, 156, 174

Xhelaluddin Rrumiu, 31,
99, 121, 144, 156, 238
258-60

Xhemsî, 33-4, 40, 134,
146

Xhon Stjuart Milli, 169

Z

Zenoni, 55-7, 183

Zija, 205, 216

Zvimeri, 95

▲
▲
▲ **Muhammed Ikbali**

▲ **RIPËRTËRITJA E MENDIMIT FETAR NË ISLAM**

▲
▲
▲ **Boton: Logos-A**

▲ **Biblioteka: Mendimi islam**

▲
▲
▲ **Për botuesin: Adnan Ismaili**

▲ **Kryeredaktor: Husamedin Abazi**

▲ **Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim**

▲
▲
▲ **Recensues: Ajni Sinani**

▲ **Redaktor gjuhësor: Rexhep Zllatku**

▲
▲
▲ **Redaktor artistik: Edi Agagjyshi**

▲ **Redaktor teknik: Afrim Gashi**

▲
▲
▲ **Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi**

▲ **Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup**

▲ **Shtypi: Focus - Shkup**

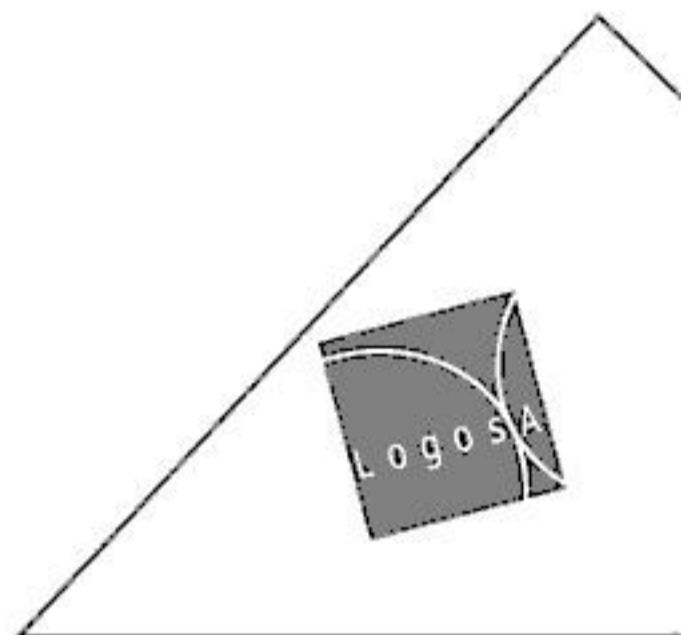
▲
▲
▲ **Copyright©Logos-A, 2005**

▲
▲
▲ **Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet**

▲ **në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare**

▲ **ISBN 9989-58-175-4**

▲
▲
▲ **www.logos-a.com.mk**





ISBN 998958175-4



9 789989 581755