



**HISTORIA
E
FILOZOFISË ISLAME**

I - II

Henry Corbin

PARATHËNIE

Disa gjëra janë të nevojshme të thuhën për arsye të sqarimit të titullit dhe strukturës së këtij studimi, për të cilin nuk kemi pasur shumë pararendës që do të na hapnin rrugën.

1. Së pari, flasim për “filozofinë islame” e jo për “filozofinë arabe”, siç ka qenë traditë gjatë kohë duke filluar që nga Mesjeta. Gjithsesi, Pejgamberi islam që arab i Arabisë; gjuha letrare arabe është gjuha e Shpalljes (Revelatës) kur’anore, gjuha e namazit, gjuhë dhe mjet konceptual me të cilin arabët dhe ata që nuk ishin arabë, u shërbyen për krijimin e njëjës prej letërsive më të pasura në botë - asaj në të cilën shprehet kultura islame. Por, megjithatë, domethënia e simboleve etnike ndërrohet gjatë kohës. Sot shprehja “arabe” lidhet, në përdorimin e rëndomtë sikur edhe në atë zyrtar, krahas konceptit saktë të caktuar etnik, nacional dhe politik, që nuk bie ndesh as me konceptin religjioz “Islam” e as me kufijtë e hapësirës së tij. Populli arab ose popujt e arabizuar madje janë vetëm një pjesë e vogël e tërësisë së botës muslimane. Karakteri botëror i konceptit fetar “Islam” nuk mund as të transmetohet e as të kufizohet në suazat e një koncepti etnik apo nacional profan. Kjo është vetvetiu e kuptueshme për çdokë që ka jetuar në vendin joarab islam.

Natyrisht ka mundur, kurse edhe do të mund të miratohej që emërtimin “filozofia arabe” thjeshtë duhet kuptuar si emërtim i filozofisë së shkruar në gjuhën arabe, d.m.th. në atë arabishte letrare që deri më sot është lidhje rituale si ndërmjet anëtarëve joarabë të bashkësisë islame, ashtu edhe midis pjesëve të kombit arab, ku çdo pjesë veçohet me dialektin e vet arab. Fatkeqësisht, ky përcaktim “linguistik” nuk është i përshtatshëm e as adekuat. Nëse do të niseshim prej tij, do të ishim në hamendje në aspektin e klasifikimit të mendimtarëve iranianë, sikur që janë filozofi ismailit Nasir-i Husrevi (shekulli XI) apo Efdaluddin Kashaniu (shekulli XIII), nxënës i Nasiruddin Tusiut, veprat e të cilit në tërësi janë shkruar në gjuhën persishte - e të mos flasim për të gjithë ata që, prej Avicenës (Ibn Sinasë) dhe Suhraverdiut e deri te Mir Damadi (shekulli XVII), Hadi Sabzavariu (shekulli XIX) dhe bashkëkohësit tanë, kanë shkruar herë në gjuhën persishte e herë në gjuhën letrare arabe. Vetë persishtja gjithnjë ka luajtur rolin e gjuhës së kulturës (për më tepër “të gjuhës rituale” te ismailitët pamirianë, për shembull). Pos kësaj, nëse është e saktë se disa trajtesa të Descartesit, Spinozës, Kantit dhe Hegelit janë shkruar në latinishte, autorët e tyre megjithatë nuk janë filozofë “latinë” apo “romanë”.

Që të përcaktohet bota ideore për të cilën do të diskutohet në faqet vijuese, duhet pra gjetur emërtimin që është mjaft i gjerë për ruajtjen e karakterit botëror të konceptit “Islam” në kuptimin shpirtëror, i cili njëkohësisht ruan konceptin “arab” në lartësinë e horizontit pejgamberik në të cilin është paraqitur ai në histori me Shpalljen kur’anore. Duke mos i vlerësuar *a priori* mendimet ose “drejtbesimin” që e sjellin në pyetje cilësinë “muslimane” të këtij apo të atij filozofi, do të flasim për “filozofinë islame” si për filozofinë, zhvillimi dhe modalitetet e së cilës janë thelbësisht të lidhura për Islamin si fakt religjioz dhe shpirtëror - *Islamin*, dhe e cila konfirmon se Islami nuk shprehet as adekuat e as vendosmërisht, siç thuhet kjo gabimisht, vetëm në të drejtën kanonike (*fikh*).

2. Prandaj, koncepti i filozofisë islame nuk mund të reduktohet në skemën kaheerë të tradicionalizuar në doracakët tanë të historisë së filozofisë, që përmend vetëm disa emra të mëdhenj, emra të mendimtarëve islamë të njohur në përkthimin latin të skolastikës sonë mesjetare. Natyrisht, përkthimet e veprave arabe në latinishte në Toledo dhe në Sicili, kanë qenë episod

mjaft i rëndësishëm kulturor, por ai është fare i pamjaftueshëm për arritjen e orientimit të tërësisht, që lejon zbulimin e drejtimit dhe zhvillimit të meditimit filozofik në Islam. Është plotësisht e pavërtetë se ajo u përmyll me vdekjen e Averroesit (Ibn Rushdit) (1198), kurse për atë se çka në të vërtetë u përmyll me këtë vdekje, do të përpiqemi të japim shënime më vonë, në fund të pjesës I të këtij studimi. Me anë të përkthimit në latinishte, vepra e filozofit nga Kordova ka rezultuar në Perëndim averroizmin, që tërësisht e zbrapsi atë që quhej “avicenizmi latin”. Në Lindje, veçan në Iran, averroizmi ka kaluar pa u vërejtur, ndërsa kritika e Gazaliut filozofisë kurrë nuk është konsideruar si fund i traditës që fillon me Avicenën.

3. Domethënia dhe vazhdimësia e meditimit filozofik në Islam munden, njëmend, të kuptohen vetëm me kusht që të mos synohet të gjendet në të me çdo kusht ekuivalenti ekzakt i asaj që në Perëndim tashmë me shekuj e quajmë “filozofi”. Madje as shprehjet *felsefe* dhe *fejlesuf* që janë krijuar me transkribimin e shprehjeve greke në arabishte, e që kanë të bëjnë me peripatetikët dhe neoplatonistët e shekujve të parë të Islamit, nuk e kanë vlerën plotësisht të njëjtë si nocionet tona “filozofia” dhe “filozofi”. Dallimi qartë i tërhequr ndërmjet “filozofisë” dhe “teologjisë”, në Perëndim shtrihet mbrapa deri te skolastika mesjetare. Ajo parashton “profanizmin” i cili në Islam nuk do të mund të paraqitet pikësepari për atë se Feja islame nuk di për fenomenin e Kishës, me implikacionet dhe pasojat e tij.

Siç do të tregohet hollësisht në faqet vijuese, shprehja *hikme* është ekuivalent i shprehjes greke *sophia*; shprehja *hikme ilahije* është ekuivalent i fjalëpërfjalshëm i shprehjes greke *theosophia*. Për metafizikën përgjithësisht konsiderohet se flet për *ilahijjat*, për *divinalia*. Shprehja *ilm ilahi (scientia divina)* nuk mund, por edhe nuk guxon të përkthehet me shprehjen “teodicea”. Atë që historianët muslimanë (prej Shahristanit në shekullin XII e deri te Kutbuddin Ashkivariu në shekullin XVII) e kanë menduar për “dijetarët grekë”, është se urtia e tyre rrjedh nga “Thellësia e dritës së profecisë”. Ja përse, nëse kënaqemi me atë që çështjen e raportit ndërmjet filozofisë dhe fesë ta transmetojmë në Islam ashtu siç është shtruar ajo tradicionalisht në Perëndim, pyetja në themel gabimisht shtrohet meqë atëherë përfshijmë vetëm një pjesë të situatës. Filozofia në Islam, në të vërtetë ka përjetuar disa situata të rënda, por vështirësitë kanë qenë tjetërfare nga ato në Krishterim. Hulumtimi filozofik (*tahkik*) në Islam ishte “në shtëpi” vetëm atje ku mendohej për faktin themelor të profecisë dhe të Shpalljes profetike, me problemet *hermeneutike* dhe situatën që ky fakt themelor i nënkupton. Filozofia, atëherë, paraqitet në trajtën e “filozofisë profetike”. Pikërisht për këtë në këtë studim ia kemi dhënë vendin fillestar filozofisë profetike të shiizmit në dy format e saj kryesore: imamizmin duodecimalist dhe ismailizmin. Hulumtimet më të reja që u përkasin të dy formave ende nuk janë rezimuar në asnjë punim të këtij lloji. Të dhënat nuk i kemi kërkuar te “hereziografët”. Iu rrekëm vetë burimeve.

Prandaj, *hikme* në Islam nuk do të mund të shtrohej po të mos diskutohej për mistikën d.m.th. për sufizmin në aspektet e tij të ndryshme, si për aspektet e përvojës së tij shpirtërore ashtu edhe për aspektet e teozofisë së tij spekulative, e cila zë rrënjë në ezoterizmin shi'it. Siç do të tregohet, përpjekja e një Suhraverdiu, kurse pas tij edhe e tërë shkollës së *ishraki* - filozofëve, mbështetet në gërshetimin e hulumtimit filozofik dhe ngritjes personale shpirtërore. Posaçërisht në Islam historia e filozofisë dhe historia e spiritualitetit nuk mund të ndahen.

4. Kemi qenë të shtrënguar që këtë studim ta redukojmë në suaza të ngushta. Nuk kemi patur mundësi që ekspozimit të disa problemeve, te disa mendimtarë, t'i përkushtojmë hapësirën e nevojshme. Mirëpo, meqë më së shpeshti kemi të bëjmë me doktrinat fare pak të njohura, nëse jo edhe plotësisht të panjohura, dhe pasi që faqet vijuese janë të shkruara, thjesht për filozofin e jo vetëm për orientalistin, s'kemi mundur të kënaqemi me aludime, e as të kufizohemi në shënime të thjeshta enciklopedike. Konsiderojmë se kemi thënë minimumin e domosdoshëm.

Natyrisht që skema tradicionale e cila historinë e filozofisë, sikur edhe historinë përgjithësisht i ndanë në tri periudha: koha e vjetër, koha e mesme dhe koha e re, ka mundur vetëm formalisht të aplikohet në periodizimin e historisë së filozofisë islame. Njëjtë nuk do të vlente të thuhet se Mesjeta zgjatë deri më sot, sepse vetë nocioni i Mesjetës parashton të kuptuarit e historisë së tematizuar në bazë të ndonjë situatë të dhënë. Për karakterizimin e një “tipi të mendimit” ekzistojnë tregues më seriozë dhe më të qëndrueshëm se që janë referencat e thjeshta kronologjike, ndërsa në Islam ekzistojnë disa tipe të diferencuara të mendimit që vazhdimisht

ekzistojnë prej fillimeve të tij e deri më sot. Ngaqë, përpjekja që të periodizohen disa mendimtarë islamë është konkretizuar në një skemë që është karakteristike (kurse nuk është e huaj as për perceptcionet e tyre mbi ciklet e profesisë). Kutbuddin Ashkivariu, për shembull, e ndan historinë e tij të mendimtarëve dhe të njerëzve të urtë në tre cikle të mëdha: mendimtarët paraislamë, mendimtarët islamë sunnitë dhe mendimtarët islamë shi'itë.

Por, ne nuk mund t'i inkuadrojmë me forcë në skemën e një periodizimi të sjellur nga jashtë. Do t'i dallojmë tri periudhat e mëdha vijuese:

a) Periudha e parë shtrihet prej fillimeve e deri në vdekjen e Ibn Rushdit (Averroes) (595-1198). Në disa aspekte të veta, kjo periudhë deri më sot ka qenë më së paku e panjohur. Më për së afërmi do të konfirmohet kur të vihet deri te fundi i saj, përse është imponuar zgjedhja e këtij klasifikimi. Me Averroesin diçka edhe u përmbyll në Islamin perëndimor. Njëkohësisht, Suhraverdiu dhe Ibn Arabiu fillojnë diç të re që në Lindje do të qëndrojë deri më sot.

Sa i përket kësaj periudhe është dashur që këtu të vemë në pah disa aspekte që janë paraqitur vetëm gjatë njëzet vjetëve të fundit të hulumtimeve. Por suazat që na u imponuan dhe minimumi nën të cilin megjithatë nuk guxon të lëshohet një ekspozë i lidhur filozofik, kanë kontribuar që këtu nuk kemi mundur ta kalojmë mbarimin e kësaj periudhe të parë, që përbën pjesën e parë të këtij studimi.

b) Periudha e dytë përfshinë tre shekujt që i kanë paraprirë rilindjes safavidase në Iran. Ajo kryesisht karakterizohet me atë që mund të quhet "metafizikë e sufizmit": zhvillimi i shkollës së Ibn Arabiut dhe i shkollës që doli nga Nexhm Kubra, lidhja e sufizmit nga një anë me shiizmin duodecimal, kurse nga ana tjetër me ismailizmin e reformuar, pasi që mongolët e rrënuan Alamutin (1256).

c) Periudha e tretë: përderisa konsiderohet se në të gjitha anët tjera në Islam, pas Averroesit, ka pushuar hulumtimi filozofik (me çka është motivuar gjykimi i përbashkët i lartpërmendur), në shekullin XVI, me rilindjen safavidase në Iran paraqitet hov i çuditshëm i mendimeve dhe i mendimtarëve. Pasojat e tij do të zgjasin, nëpërmjet periudhës kaxharite, deri më sot. Do të jetë e nevojshme të konfirmohen arsyet për shkak të të cilave fenomeni paraqitet pikërisht në Iran dhe në mjedisin shi'it. Duke i ndriçuar këto shkaqe, sikur edhe shkaqet e shkollave të mëvonshme që janë zhvilluar tjetërku në Islam, do të jetë e nevojshme që të pyetemi për ardhmërinë që pason.

Është e pashmangshme që vetë pjesa e parë e studimit që këtu mund të lexohet të thirret në disa mendimtarë të periudhës së dytë dhe të tretë. Sepse, si më për afërsisht të përcaktohet, për shembull, ajo që esenca e mendimit shi'it është ekspozuar në mësimet e imamëve shi'itë gjatë tre shekujve të parë të hixhretit, e të mos merren parasysh filozofët të cilët më vonë e kanë komentuar këtë mësim? Hulumtimi më i hollësishëm i këtyre mendimtarëve të periudhës së dytë dhe të tretë do të pasojë në pjesën e dytë dhe të tretë të këtij studimi.

Dy miq të dashur, një iranian shi'it kurse tjetri arab sunnit sirian, kanë ndihmuar që në mënyrë të denjë ta realizojmë pjesën e parë, duke na siguruar për shumë paragrafe të tetë kaptinave tona, material të vlefshëm i cili këtu është unjësuar.

Ata janë Sejjid Husejn Nasri, profesor i Fakultetit Filozofik në Teheran dhe z. Osman Jahja, hulumtues në CNRS. Ndër ne të tre ekziston unitet i thellë i vrojtimit të asaj që është esenca e Islamit shpirtëror; besoj se ky unitet do të reflektohet në faqet që vijojnë.

Teheran,
Nëntor, 1962

Henry Corbin,
udhëheqës i studimeve në Shkollën
për studime të larta (Sorbonne),
udhëheqës i Seksionit iranologjik
të Institutit francezo-iranian
(Tehran)

PJESA I

PREJ FILLIMIT E DERI NË VDEKJEN E IBN RUSHDIT (AVERROES) (1198)

Në bashkëpunim me Sejjid Husejn Nasrin dhe Osman Jahjanë

I. BURIMET E MEDITIMIT FILOZOFIK NË ISLAM

1. Komentimi (ekzegjeza) shpirtëror i Kur'anit

1. Mjaft shpesh në Perëndim pohohet se në Kur'an nuk ka asgjë mistike as filozofike, dhe se filozofët dhe mistikët asgjë nuk i kanë borxh. Këtu nuk do të diskutojmë për atë çka perëndimorët gjejnë apo nuk gjejnë në Kur'an, por të mësojmë se ç'gjetën në të vërtetë muslimanët në të.

Filozofia islame na shfaqet, para së gjithash, si vepër e mendimtarëve të cilët i përkasin bashkësisë fetare që e karakterizon termi kur'anor *ehl-ul-kitab*, populli që posedon Librin e Shenjtë, d.m.th. popull, feja e të cilit bazohet në Librin "e zbritur nga qielli", Librin i cili i është shpallur një pejgamberi, i cili ia ka mësuar atij populli. "Popujt e Librit" në të vërtetë janë hebrenjtë, të krishterët, muslimanët, (zoroastrianët, duke iu falënderuar Avestës, pak a shumë e kanë shfrytëzuar këtë privilegj; ata të cilët i kemi quajtur "Sabejë nga Harani" patën fat më të vogël).

Të gjitha këto bashkësi kanë një problem të përbashkët, që ua ka vënë fenomeni bazor religjioz i cili është i përbashkët: fenomeni i Librit të Shenjtë, rregullat e jetës në këtë botë dhe udhëheqësi jashtë kësaj bote. Detyra e parë dhe e fundit është të kuptohet *domethënia e vërtetë* e atij Libri. Por mënyra e të kuptuarit është e kushtëzuar me mënyrën e të qenmes së atij që kupton; dhe e kundërta, veprimi i brendshëm i besimtarit del nga mënyra e tij e të kuptuarit. Situata e përjetuar qenësisht është *situatë hermeneutike*, kjo d.m.th. situata nga e cila për besimtarin zhvillohet *kuptimi* i vërtetë i cili, me vetë këtë, e bënë ekzistencën e tij të vërtetë. Kjo vërtetësi e kuptimit, korelative të vërtetës së të qenmes, të vërtetës që është reale, reales që është e vërtetë, është tërë ajo që shprehet me një prej shprehjeve kyç të fjalorit filozofik: me fjalën *hakika*.

Shprehja *hakika* shënon, ndërmjet funksioneve tjera të shumta, *kuptimin e vërtetë* të Shpalljeve hyjnore, d.m.th. kuptimin i cili, pasi është *i vërtetë*, është *esenca* e tyre, andaj edhe *kuptimi i tyre shpirtëror*. Së këndejmi mund të thuhet se fenomeni i "Librit të Shenjtë të shpallur" implikon antropologjinë vetjake, në të vërtetë një lloj kulture shpirtërore krejtësisht të caktuar, dhe për këtë arsye po ashtu kërkon, e njëkohësisht nxit dhe orienton, llojin e caktuar të filozofisë. Ka diç të përbashkët në problemet që kërkimi i *kuptimit të vërtetë* si *kuptim shpirtëror* i ka vënë, në Krishterim dhe në Islam, para hermeneutikës së Biblës dhe hermeneutikës së Kur'anit. Por, po ashtu ekzistojnë edhe diferenca të thella. Pajtueshmëritë dhe diferenca do të duhej të analizoheshin dhe të shpreheshin në termet e strukturës.

Kur si synim do të shënohej arritja e kuptimit shpirtëror, do të nënkuptohej se ekziston edhe kuptimi që nuk është shpirtëror, dhe se ndërmjet këtij të parit dhe atij që i tillë nuk është, ekziston gradacion i tërë i cili shpie madje deri te domethëniet shpirtërore të shumta. Pra, çdo gjë varet nga akti i parë i vetëdijes e cila projektin botëkuptimin mbi gjërat, me ligjet të cilat edhe më tej do të mbeten ligje të kësaj perspektive. Ky akt me të cilin vetëdija vetvetes ia shpall këtë perspektivë hermeneutike, njëkohësisht ia shpall botën të cilën duhet ta organizojë dhe ta hierarkizojë. Nga ky botëkuptim, fenomeni i Librit të Shenjtë ka produktuar struktura përkatëse në Krishterim dhe në Islam; si kundërvlerë, situatat dhe vështirësitë në të dy anët dallojnë aq sa dallojnë mënyrat e qasjes *kuptimit të vërtetë*.

2. Karakteristika e parë që duhet veçuar është që në Islam nuk ekziston kisha. Një lloj sikur që në Islam nuk ekziston as priftëria e cila është poseduese "e mjeteve të mëshirës", as mësimi dogmatik, as autoriteti papnor, e as koncili i cili i përcakton dogmat. Me zbrapsjen e lëvizjes

montaniste, në shekullin II në Krishterim frymëzimi profetik dhe përgjithësisht liria e hermeneutikës shpirtërore ndërrohen me mësimin dogmatik të kishës. Nga ana tjetër, lulëzimi dhe zhvillimi i vetëdijes krishtere paralajmërojnë zgjimin dhe rritjen e *vetëdijes historike*. Mendimi i krishterë është përqëndruar në ngjarjen e cila ndodhi në vitin e parë të erës së krishterë; Personifikimi hyjnor shënon hyrjen e Zotit në histori. Prandaj, ajo që vetëdija fetare do ta tematizojë me kujdesin gjithnjë e më të madh është *kuptimi historik*, i identifikuar me kuptimin tekstual, kuptimin e vërtetë të shkrimeve të shenjta.

Do të shohim, vërtet, se si zhvillohet teoria e famshme mbi katër kuptimet, e cila ka formulën klasike: *littera (sensus historicus) gesta docet; quæd credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speras, anagogia*. Mirëpo, sot duhet të kesh mjaft guxim që në emër të komentimit shpirtëror të përgënjeshtrohen konkludimet e nxjerra nga evidentshmëritë historike dhe arkeologjike. Pyetja që këtu mezi është theksuar është mjaft e ndërlikuar. Do të duhej pyetur se në cilën masë fenomeni i kishës, së paku në formën e tij zyrtare, mund të jetë i lidhur me supremacionin e kuptimit tekstual dhe historik. Dhe sa me këtë supremacion është e lidhur prapambetja e cila shpie drejt mosdallimit të simbolit dhe alegorisë, sikur kërkimi i kuptimit shpirtëror është alegorizëm, derisa ka të bëjë me një çështje krejtësisht tjetër. Alegoria është e parrezikshme; kuptimi shpirtëror mund të jetë revolucionar. Andaj në formacionet shpirtërore jashtë kishës është ruajtur dhe është përtërirë hermeneutika shpirtërore. Ekziston diç e përbashkët në të kuptuarit e Zanafillës, Daljes apo Zbulimit nga Bochmeovi apo Swedenborgu dhe në mënyrën në të cilën shi'itët ismailitë apo duodecimalistë apo madje teozofët sufistë nga shkolla e Ibn Arabiut e kuptojnë Kur'anin dhe *corpusin* e traditave të cilat e shpjegojnë. Diç e përbashkët është perspektiva në të cilën shkallërisht shtrihen disa rrafshet e universit, shumicë botërash që *simbolizojnë* disa me disa të tjera.

Vetëdija fetare islame nuk është përqëndruar në një fakt historik, por në një fakt të *meta-historisë* (që nuk do të thotë të post-historisë por të trans-historisë). Ky fakt zanafillor, që i ka paraprirë kohës së historisë sonë empirike, është pyetje hyjnore e shtruar shpirtërore të njerëzve që kanë ekzistuar para botës tokësore: “A nuk jam unë Krijuesi juaj?” (Kur'ani, VII, 171). Miratimi i shprehur me gëzim si përgjigje në këtë pyetje ka lidhur kontratën e amshuar të lojalitetit, dhe në besnikërinë e kësaj kontrate, nga epoka në epokë, kanë ardhur t'i përkujtojnë njerëzit të gjithë të dërguarit; ardhja e tyre e njëpasnjëshme përbën “ciklin e pejgamberisë”. Nga ajo që e kanë shprehur të dërguarit del shkronja e religjioneve pozitive: Ligji hyjnor, *sheri'ati*. Atëherë shtrohet pyetja vijuese: a do të mbetet diçka në këtë jashtësi tekstuale? (Atëherë më filozofët aty nuk do të kishin ç'të bëjnë.) Apo ka të bëjë me të kuptuarit e *kuptimit të vërtetë*, kuptimit shpirtëror, *hakikatit*?

Filozofi i famshëm Nasir-i Husrev (V/XI), një nga figurat e mëdha të ismailizmit iranian, me disa rreshta më së miri e shpreh atë për të cilën është fjala: “Religjioni pozitiv (*sheri'ati*) është aspekt ekzotërik i Idesë (*hakika*), kurse Ideja është aspekt ezotërik i religjionit pozitiv... Religjioni pozitiv është simbol (*mithal*); Ideja është e simbolizuar (*mamthul*). Ekzotërikja gjithnjë ndërrohet me ciklet dhe epokat e botës; ezotërikja është Energjia Hyjnore e cila nuk i nënshtrohet ndodhisë”.

3. *Hakikatit* si të tillë nuk mundet, sikur dogmën, ta përkufizojë ndonjë nëpunës fetar kryesor. Por ai kërkon Udhëheqës, Udhëzues që shpie deri te ai. Por pejgamberia ka mbaruar; pejgamber më nuk do të ketë. Atëherë shtrohet pyetja: si do të vazhdohet historia religjioze e njerëzimit *pas* “Vulës së pejgamberëve”? Pyetja dhe përgjigja përbëjnë në pjesën më thelbësore fenomenin fetar të Islamit *shi'it*, i cili mbështetet në profetologjinë që zhvillohet në imamologji. Për këtë, në këtë studim, në fillim do të ndalemi në “filozofinë pejgamberike” të *shiizmit*. Ndër premisat e saj është polariteti i *sheri'atit* dhe *hakikatit*; detyra e saj është ekzistimi dhe mbrojtja e kuptimit shpirtëror të Shpalljeve hyjnore, që do të thotë kuptimit të fshehtë ezotërik. Nga kjo mbrojtje varet ekzistimi i Islamit shpirtëror. Në të kundërtën, Islami me variantet e tij vetjake do t'i nënshtrohet procesit i cili në Krishterim i ka laicizuar sistemet teologjike në ideologji shoqërore dhe politike, e ka laicizuar mesianizmin teologjik, për shembull, në mesianizëm social.

Është e sigurt se në Islam rreziku paraqitet në kushte të tjera. Deri tash nuk kishte filozofë të cilët do ta analizonin thellësisht. Pothuaj krejtësisht është lënë pasdore faktori shi'it, ndonëse

fati i filozofisë në Islam, e me këtë edhe domethënia e sufizmit, nuk mund të shqyrtohen të pavarura nga domethënia e shiizmit. Sa i përket shiizmit ismailit, gnosa islame me temat e saj të mëdha dhe me fjalorin e vet ka qenë themeluar qysh para lindjes së filozofit Avicenës (Ibn Sina).

Mendimi filozofik në Islam, meqë nuk u detyrua të ballafaqohet me problemet e dala nga ajo që e quajmë “vetëdije historike”, lëviz me lëvizje të dyfishtë: me lëvizjen përpara nga Burimi (*mebde'*) dhe me kthimin Burimit (*me'ad*), në dimensionin *vertikal*. Format janë menduar para në hapësirë se sa në kohë. Mendimtarët tanë nuk e shohin botën në “evolucion” në drejtimin e vijës së drejtë horizontale, por në ngritje; e kaluara nuk është pas nesh, por “nën këmbët tona”. Në këtë bosht organizohen *kuptimet* e Shpalljeve hyjnore, *kuptimet* që u përgjigjen hierarkive shpirtërore, rrafshëve të universit që po hapen qysh nga fillimi i metahistorisë. Mendimi këtu lirisht lëviz dhe nuk duhet të mendojë në ndalesat e mësimit dogmatik. Ajo me çka duhet konfrontuar është *sheri'ati*, në rast se ky e refuzon *hakikatin*. Refuzimi i këtyre perspektivave ngritëse i karakterizon letraristët e religjionit legalitar, njohësit e Ligjit.

Por, nuk janë filozofët ata që e filluan dramën. Ajo filloi menjëherë të nesërmen pas vdekjes së Të Dërguarit. I gjithë mësimi i imamëve të shiizmit, që deri te ne arriti me një *corpus* të vëllimshëm, na mundëson t'i ndjekim gjurmët e tij dhe të kuptojmë si dhe pse pikërisht në mjedisin shi'it, në Iranin safavid të shekullit XVI, filozofia përjetoj rilindje madhështore.

Përveç kësaj, idetë-udhëheqëse të profetologjisë shi'ite me shekuj gjithnjë janë të pranishme. Shumë tema dalin nga aty: konfirmimi i identitetit të Engjëllit të Njohjes ('*akl fe'al*, Intelekti Veprues) dhe Engjëllit të Shpalljes (*ruh-ul-kuds* - Shpirti i Shenjtë, engjëlli Xhibril); tema e njohjes peygamberike në gnoseologjinë e Farabiut dhe Ibn Sinasë (Avicenës); ideja se urtësia e mentarëve grekë rrjedh, po ashtu, nga “Thellësia e dritës së peygamberisë”; vetë ideja për këtë *hikme ilahije*, e cila etimologjikisht është *theosophia*, e jo teologjia as filozofia në kuptimin që ne ua japim atyre fjalëve. Pikërisht ndarja e teologjisë dhe filozofisë, e cila në Perëndim fillon qysh në skolastikën latine, është treguesi i parë i këtij “laicizimi metafizik” që me vete tërheq dysinë e besimit dhe të dijës, dhe i cili synon drejt idesë mbi “të vërtetën e dyfishtë” të cilën e ka predikuar nëse jo Averroesi, atëherë njëfarë averroizmi; por ky averroizëm pikërisht ndahet nga filozofia peygamberike e Islamit. Për këtë arsye ai në vete shteret dhe për këtë shkak gjatë kohë e kanë konsideruar si fjalë të fundit në filozofinë islame, kinse ai, në të vërtetë, ka qenë vetëm rruga qorre e tij, episod për të cilin mendimtarët e Islamit lindor as që kanë ditur.

4. Të kufizohemi këtu në disa tekste në të cilat mësimet e imamëve shi'itë na lejojnë të kuptojmë se si hermeneutika kur'anore dhe meditimi filozofik kanë qenë të thirrur që të “substancohen”. Ekziston, për shembull, thënia vijuese e Imamit të Gjashtë, Xha'fer es-Sadikut (148/765): “Libri i Zotit përfshin katër gjëra: ekziston shprehja e thënë (*'ibare*); ekziston domethënia aluzive (*ishare*); ekzistojnë *kuptimet* e fshehta që i përkasin botës mbisensuale (*leta'if*); ekzistojnë mësimet e larta shpirtërore (*haka'ik*). Shprehja tekstuale i është destinuar bashkësisë së besimtarëve (*'avamm*). Domethënia aluzive i përket elitës (*havass*). Domethëniet e fshehta u përkasin Miqve të Zotit (*evlija*, krh. *më poshtë*). Mësimet e larta shpirtërore u përkasin peygamberëve (*enbija*, shum. nga *nebi*)”. Ose, sipas një shpjegimi tjetër: të shprehurit tekstual i drejtohet dëgjimit; aluzioni i drejtohet të kuptuarit shpirtëror; domethëniet e fshehta janë për vizionin kontemplativ; mësimet e larta i përkasin sendërtimit të Islamit integral shpirtëror.

Këto fjalë të përkujtojnë fjalët e Imamit të Parë, Ali ibn Ebi Talibit (40/661): “Nuk ekziston ajet kur'anor që nuk ka katër kuptime: ekzoterik (*dhahir*), ezoterik (*batin*), kufizimin (*hadd*); synimin hyjnor (*muttala'*). Ai ekzoterik është për traditën verbale; ai ezoterik për të kuptuarit e brendshëm; kufizimin e përfaqësojnë thëniet që caktojnë ç'është e lejuar e ç'është e ndaluar; synimi hyjnor është ajo që Zoti planifikon ta sendërtojë te njeriu me çdo ajet.”

Këto katër kuptime sipas numrit u përgjigjen atyre të cilat i ka caktuar rregulli i lartpërmendur latin. Mirëpo, tashmë parandihet diç tjetër; ndarja e kuptimeve gjendet në funksion të hierarkisë shpirtërore ndër njerëzit, shkallët e të cilave janë caktuar me mundësitë e tyre të brendshme. Imam Xha'feri aludon edhe në shtatë mënyrat “e zbritjes” (shpalljes) së Kur'anit, pastaj cakton *nëntë* mënyra të leximit dhe të kuptuarit të tekstit kur'anor. Ky ezoterizëm nuk është,

pra, assesi konstruksion i mëvonshëm, pasi është i rëndësishëm qysh për mësimin e imamëve, i cili njëkohësisht është edhe burim.

Në pajtim me Imamin e Parë, një nga shokët më të njohur të Pejgamberit, Abdull-llah ibn Abbasi, bërtiti një ditë në mesin e numrit të madh të njerëzve të tubuar në kodrën Arafat (12 milje larg nga Mekka), duke aluduar në ajetin kur'anor LXV:12 (që ka të bëjë me krijimin e Shtatë qiejve dhe Shtatë tokave): “Njerëz! Sikur para jush ta shpjegoja këtë ajet ashtu si kam dëgjuar që e shpjegon vetë Pejgamberi, ju do të më gjuanit me gurë.” Këto fjalë në mënyrë të përkryer e karakterizojnë gjendjen e Islamit ezoterik në raport me Islamin legalitar dhe literalist. Kjo do të na mundësojë që më mirë ta kuptojmë eksplikimin e pejgamberologjisë shi'ite të shtruar diç më vonë (II, A, 3).

Meqë *Hadithi*, tradita e cila paraqet, të themi ashtu, dokumentin e të gjithë ezoteristëve, rrjedh nga vetë Pejgamberi: “*Kur'ani ka një pamje të jashtme dhe një thellësi të fshehtë, një kuptim ekzoterik dhe një ezoterik: nga ana e tyre, ky kuptim ezoterik fsheh një kuptim ezoterik* (kjo thellësi ka thellësi, sipas Sferave qiellore të përfshira njëra në tjetrën); *dhe kështu me radhë, deri te shtatë kuptimet ezoterike* (shtatë thellësi të thellësisë të fshehur).” Ky është *hadithi* bazor i shiizmit, sikur që më vonë do të jetë bazor edhe për sufizmin; të përpiqesh ta shpjegosh, d.m.th. të shqyrtohet tërë mësimi shi'it. *Ta'lim-i*, funksioni inicues që e ka Imami, nuk mund të krahasohet me autoritetin e pushtetit kishtar në Krishterim. Imami, si “njeri i Zotit”, është i frymëzuar; *ta'limi* qenësisht ka të bëjë me *haka'ik* (sh. nga *hakika*), d.m.th. me ezoteriken (*batin*). Përfundimisht, kjo është ardhja e Imamit të Dymbëdhjetë (Mehdiu, Imami i Fshehtë, Imami i Pritur), i cili në fund të Aiônit tonë do të sjellë shpalljen e plotë të përmbajtjes ezoterike të të gjitha Shpalljeve hyjnore.

5. Ideja e ezoterikes, e cila paraqet zanafillën e shiizmit dhe e cila e përbënë, është frytdhënëse edhe jashtë qarqeve të pastra shi'ite (do të shohim se në atë mënyrë janë parashtruar më shumë probleme). Ajo është frytdhënëse te mistikët, *sufitë* dhe te filozofët. Interiorizimi mistik do të orvatet ta përtërijë, në artikullimin e tekstit kur'anor, sekretin e të shprehurit të tij burimor. Por kjo fare nuk është risi sufiste. Është e mjaftueshme të thirremi në rastin tipik të Imam Xha'ferit, nxënësit e të cilit, një ditë, respektuan heshtjen e gjatë ekstatiste që lidhej për namazin (*salat*): “Nuk kam pushuar ta përsëris atë ajet, thotë imami, derisa nuk e kam dëgjuar nga i njëjti ai (engjëll) i cili e shprehu për Të Dërguarin”.

Duhet thënë pra, se komenti më i vjetër shpirtëror i Kur'anit përbëhet nga mësimet që imamët shi'itë i kanë shtruar gjatë bisedave të tyre me nxënësit. Parimet e hermeneutikës së tyre shpirtërore i kanë tubuar *sufitë*. Tekstet e Imamit të Parë dhe të Gjashtë që i cekëm më lartë janë inkuadruar në vend të mirë në parathënien e komentit të madh mistik në të cilin Ruzbihan Bakliu nga Shirazi (vdiq më 606/1209) tubon, pos dëshmimit të përsiatjes vetjake, edhe dëshmitë e pararendësve të tij (Xhunejdi, Sulamiu etj.). Në shekullin VI/XII Reshiduddin Mejbudiu (vdiq më 520/1126) harton koment madhështor i cili përfshin *tefsirin* dhe *te'vilin* mistik (në persishte). Me komentin (*Te'vilat*) të cilin e hartoi një përfaqësues i dalluar i shkollës së Ibn Arabiut, Abdurrezak Kashaniu, kemi tre *irfani* - komentet më të lavdishme d.m.th. ato që e shpjegojnë *gnosën mistike* të Kur'anit.

Hadithit mbi “shtatë kuptimet ezoterike” i është kushtuar, për fat të keq, një vepër anonime (e datuar 731/1331), e cila dëfton se ato shtatë kuptime u përgjigjen shkallëve sipas të cilave ndahen qeniet shpirtërore, sepse secili nga ato rrafshe të kuptimeve i përgjigjet një mënyre të të qenurit, një gjendjeje të brendshme. Sipas këtyre shtatë kuptimeve, të cilat u përgjigjen shtatë shkallëve shpirtërore, Simnani (vdiq më 736/1336) e harton komentin e tij personal.

Dhe jo vetëm kjo. Filozofë dhe mistikë të shumtë, duke mos e komentuar Kur'anin në tërësi, kanë medituuar mbi *hakikatin* e një sureje, përkatësisht për një ajet të privilegjuar (ajeti i Dritës, ajeti i Fronit etj.). Këto vepra në tërësi përbëjnë një literaturë të vëllimshme. Kështu Ibn Sina e ka shkruar *tefsirin* për disa ajete. Ta cekim si shembull fillimin e komentit të tij të sures CXIII (el-Felek, 1): “I mbështetem Atij i cili bën që agimi të pëlçasë”. Kjo d.m.th.: Atij i cili me dritën e të qenmes bën që të plasë (çahet) terri i të paqenmes, dhe i cili është Parimi i Parë, Qenie vetvetiu e domosdoshme. Dhe kjo (dalje e dritës), si inherente mirësisë së tij absolute, sipas qëllimit të parë është në njëjtësinë e vetë atij. E para nga qeniet që nga ajo emanuojnë (Inteligjenca

e Parë) është Emanacioni e saj. Në të nuk ekziston e keqja, pos asaj që është e fshehur nën përhapjen e dritës së Qenies së Parë, d.m.th. asaj patejdukshmërisë që i është inhereente diçkaje (kuiditetit) që rrjedh nga qenësia e saj.” Këto disa rreshta do të mjaftojnë që të dëftohet si dhe pse komentimi (ekzegjeza) shpirtëror i Kur’anit duhet patjetër të gjendet ndër burimet e medimit filozofik në Islam.

Këtu mund t’i theksojmë vetëm disa shembuj tjerë tipikë (listën e *tefsireve* filozofike dhe mistike tash e tutje duhet hartuar). Në veprën madhështore të Mulla Sadrasë nga Shirazi (vdiq më 1050/1640) gjendet *tefsiri* i gnosës shi’ite i cili ndonëse merret vetëm me disa sure nga Kur’ani, zë plot 700 faqe in-folio. Bashkëkohësi i tij Sejjid Ahmed Aleviu, sikur edhe ai nxënës i Mir Damadiut, harton tefsirin filozofik në persishte (ende në dorëshkrim). Ebu’l-Hasan Amili Ispahani (vdiq më 1138/1726) harton grumbull të *te’vilëve* (*Mir’at-ul-envar*, Pasqyra e dritave) i cili është prolegomenë për çdo hermeneutikë të Kur’anit sipas gnosës shi’ite. Shkolla *shejhijje* po ashtu ka dhënë numër të konsiderueshëm të *irfan* komenteve të sureve dhe ajeteve një nga një. Duhet, po ashtu, të ceket edhe komenti i madh të cilin gjatë ditëve tona në Iran e hartoi shejh Muhammed Husejn Tabatabai.

Nga fillimi i shekullit XIX një teozof tjetër shi’it, Xha’fer Keshfiu përpiket ta përcaktojë funksionin dhe detyrën e hermeneutikës shpirtërore. Autori thotë se hermeneutika e përgjithshme përfshinë tri shkallë: *tefsiri*, *te’vili* dhe *tefhimi*. *Tefsiri*, në kuptimin e ngushtë të fjalës, është ekzegjeza tekstuale e shkrimit; mbështetja kryesore e tij janë dituritë islame kanonike. *Te’vili* (etimologjikisht: “kthim”, “sjellja prapa” e ndonjë sendi pikënisjes së tij, *aslit* apo arketipit të tij) është dituria, mbështetja kryesore e së cilës është udhëheqja shpirtërore dhe frymëzimi hyjnor. Kjo ende është shkallë e filozofëve të cilët mesatarisht kanë përparuar. Më në fund, *tefhimi* (tekstualisht: “sqarim”, hermeneutika e lartë) është dituria, mbështetja kryesore e së cilës është akti i të Kuptuarit me anë të Zotit dhe frymëzimi (*ilham*) të cilit Zoti njëkohësisht i është subjekt, objekt dhe qëllim apo burim, ndërmjetës dhe cak. Kjo është shkalla më e lartë e filozofisë, meqë autori (dhe kjo është parësore) i hierarkizon shkollat e filozofisë sipas atyre shkallëve të të Kuptuarit, ashtu siç i hierarkizon hermeneutika shpirtërore e Kur’anit. Dituria e *tefsirit* nuk përfshin filozofinë; në raport me *hakikatin*, ajo i përgjigjet filozofisë së peripatetikëve. Dituria e *te’vilit* është filozofia e stoicistëve (*hikmetu-r-rivak*), sepse kjo është dituri pas Perdes (*hixhab*, *rrivak*, $\sigma\tau\alpha\alpha$; mbetet të bëhet një hulumtim i tërë për pasqyrën që e ka Islami për filozofinë e stoikëve). Dituria e *tefhimit* apo hermeneutika transcendentale është “dituria lindore” (*hikmet-ul-ishrak*, *hikmetu meshrikijje*), është dituria e Suhraverdiut dhe Mulla Sadra Shiraziut.

6. Vepërza tashmë e theksuar anonime na ndihmon të penetrojmë në interpretimin e kësaj hermeneutike, rregullat e së cilës qysh nga fillimi i kanë përcaktuar imamët shi’itë. Shtrohen pyetjet vijuese: ç’paraqet një tekst i shpallur në gjuhën e caktuar dhe në çastin e caktuar në raport me të vërtetën e amshueshme që e shpreh? Dhe si t’i prezentohet vetes rrjedha e kësaj Shpalljeje?

Konteksti në të cilin teozofi mistik (filozofi *irfani*) ia shtron vetes këto pyetje, lejon që të parandjehet se si atij mund t’i duket polemika shqetësuese që e nxiti shkolla mu’tezilite dhe e cila e ka lëkundur bashkësinë islame në shekullin III/IX: a është Kur’ani i krijuar apo jo i krijuar? Për teologët mu’tezilitë, Kur’ani është i krijuar!(III, 1, A, 4); (III, 1, B). Në vitin 833 halifeja el-Me’muni e imponoi këtë mësim; pasoi periudha e keqtrajtimit të rënda të cilat “besimdrejtët” duhej t’i duronin derisa pesëmbëdhjetë vjet më vonë halifeja el-Mutevekkili nuk e ndryshoi gjendjen në dobi të tyre. Për teozofin mistik, në pyetje është problemi i rrejshëm apo gabimisht i shtruar; dy shprehjet alternative - i krijuar apo jo i krijuar - nuk kanë të bëjnë me rrafshin e njëjtë të njëmendësisë; çdo gjë varet nga aftësia e të kuptuarit, e raportit të mirëfilltë ndërmjet njërit dhe tjetrit; Fjalët e Zotit dhe fjalët njerëzore. Për fat të keq, as pushteti zyrtar i cili është përcaktuar për njërin apo për kuptimin tjetër, as teologët dialektikë të cilët qenë përzier në këtë çështje, nuk kanë disponuar me boshtin filozofik të mjaftueshëm që ta mposhtin atë problem. I gjithë angazhimi i teologut të madh Ebu’l-Hasan el-Esh’ariut mbaron në kthimin fesë “e që të mos pyetet si”.

Sado i pakënaqur të jetë me teologët e *kelamit*, (III, 1, A, B) filozofi - *irfani* s'është aspak më i kënaqur me filozofin apo kritikun perëndimor. Kur ky dëshiron ta bindë që ta lëshojë *hermeneutikën* shpirtërore në favor të *kritikës* historike, ai në të vërtetë dëshiron ta tërheq në fushën e cila nuk është e tij dhe t'ia imponojë perspektivën e cila, natyrisht, del nga premisat e filozofisë moderne perëndimore, por të cilat janë të huaja për filozofinë e tij. Të marrim dy preokupime tipike. Njëri është, për shembull, përpjekja që Pejgamberi të kuptohet në bazë të mjedisit të tij, edukatës dhe trajtës së gjeniut të tij. Preokupim tjetër është filozofia, e cila i nënshtrohet historisë së tij; në cilën mënyrë e vërteta është historike, dhe në cilën mënyrë historia është e vërtetë”?

Preokupimit të parë filozofi-*irfani* ia kundërvë, në thelb, gnoseologjinë e pejgamberologjisë së vet, që të shpjegojë se si fjala e Zotit ka kaluar në artikullimin e vet njerëzor. Hermeneutika - *irfani* përpiket të kuptojë rastin e pejgamberëve, posaçërisht Pejgamberit të fundit, duke mediuar mënyrën e lidhshmërisë së Pejgamberit jo me “kohën e tij” por me Burimin e Amshueshëm nga i cili del porosia e tij, Shpallja, tekstin e të cilës ai e shpreh. Preokupimit të dytë, dilemës në të cilën është i pranishëm historicizmi, filozofi-*irfani* ia kundërvë shqyrtimin që esenca e amshueshme, *hakika* e Kur'anit, është Logosi apo fjala e Zotit (*kelam ul-hakk*), e cila vazhdon të rrojë me *unin* e Zotit dhe nëpër të, dhe e cila prej tij është e pandarë, pa fillim dhe mbarim në amshueshmëri.

Do të bëjmë vërejtje, pa dyshim, se me këtë rast ekzistojnë vetëm ndodhitë amshuese. Por ç'ndodh atëherë me nocionin e ndodhisë? Si, për shembull, të kuptohen veprimet dhe fjalët e përcjella te ne të Ibrahimit (Abrahamit) dhe Musaut (Moisiut), para se Ibrahimit dhe Musau të kenë marrë pjesë në ekzistencë, e që kjo të mos jetë absurde? Autori i njëjtë përgjigjet se kjo vërejtje mbështetet në mënyrën krejtësisht iluzore të prezentimit. Po ashtu, bashkëkohësi i tij, Simnani, teknikisht e ndanë (duke u mbështetur në ajetin kur'anor XLI: 53) *zeman afaki*, koha e botës objektive, koha kuantitative, homogjene dhe kontinuitive e historisë së jashtme, dhe *zeman enfusi*, koha e brendshme e shpirtit, koha e pastër kualitative. *Para* dhe *pas* kanë domethënie krejtësisht tjetër, varësisht nga ajo ia përshkruajmë njëres apo tjetres nga ato kohë; ekzistojnë ndodhitë të cilat janë përkryeshmërisht të njëmendta, e të cilat nuk posedojnë realitetin e ndodhive të historisë empirike. Po ashtu, Sejjid Ahmed Aleviu (XI/XVII) tashmë i përmendur, pasi u ballafaqua me problemin e njëjtë, vjen - duke e zgjidhur - deri te percepti i një strukture të amshueshme, në të cilën rendi i suksesivitetit të formave është ndërruar me rendin e sinkronizimit të tyre. Koha bëhet hapësirë. Mendimtarët tanë më me dëshirë i vërejnë format në hapësirë se sa në kohë.

7. Shqyrtimet paraprake nxjerrin në shesh teknikën e *të kuptuarit* të cilën e kërkon komentimi i *kuptimit shpirtëror*, atë të cilën shprehimisht e konoton shprehja *te'vil*. Përgjithësisht do të duhej që shi'itët, e sidomos ismailitët, sipas natyrës nga fillimi të jenë njohës të mëdhenj të *te'vilit*. Sa më parë të pranojmë se veprimi i *te'vilit* është i parëndomtë për shprehitë tona të stabilizuara të mendimit, aq më parë ai do të kërkojë kujdesin tonë. Në të nuk ka asgjë artificiale nëse e kundrojmë në skemën e botës së tij.

Fjala *te'vil* dhe fjala *tenzil* përbëjnë disa terme dhe nocione të cilat plotësohen dhe të cilat mes vete janë të kundërta. *Tenzili* pikërisht shënon religjionin pozitiv, shkronjën e Shpalljes që Engjëlli ia diktoi Pejgamberit. Kjo është *zbritje* e Shpalljes nga Bota e Lartë. *Te'vili* është, përkundër kësaj, *kthim*, sjellje burimit, sipas kësaj - *kthim* kuptimit të vërtetë dhe burimor të ndonjë shkrimi... “Ky është *kthim* i gjërave burimit të tyre. Pra, ai që merret me *te'vil*, është dikush që e kthen shprehjen nga fenomenalja e tij e jashtme (ekzoterike, *dhahir*) dhe e kthen deri te e vërteta e tij, *hakikati* i tij”. (Krh. *Kelam-i pir*.). I tillë është *te'vili* si komentim i brendshëm shpirtëror, apo si komentim simbolik, ezoterik etj. Në kuadër të idesë së komentimit rritet edhe ideja e Udhëheqësit (*mufessiri - ekzegjeti*, imami në shiizëm), kurse në kuadër të idesë së *exegesis*-it vërehet ideja e *exodus*-it, një “daljeje nga Egjipti”, që paraqet eksodin e idesë burimore e të fshehtë jashtë metaforës dhe nënshtimit të shkronjës, jashtë *internimit* dhe *perëndimit* të jashtësisë ekzoterike kundruall lindjes së idesë burimore dhe të fshehtë.

Për gnosen ismailite aplikimi i *te'vilit* është i pandarë nga një lindje e re shpirtërore (*vilade ruhanijje*). Komentimi e teksteve nuk mund të ekzistojë pa *exegesis*-in e shpirtit. Ajo do të thotë

edhe aplikimin e saj në praktikë si diturinë mbi Peshojën (*mizan*). Nga ky këndvështrim, metoda alkimiste e Xhabir ibn Hajjanit është vetëm një rast i aplikimit të *te'vilit*; ta fsheh të dukshmen, ta dëftojë të fshehtë (IV, 2). Edhe çiftet tjera të shprehjeve paraqesin fjalët vendimtare të fjalorit. *Mexhazi* është figura, metafora, derisa *hakikati* është e vërteta e cila është reale, realitet i cili është i mirëfilltë. Nuk është pra kuptimi shpirtëror, të cilin duhet ndarë, metaforë; vetë *shkronja* është metafora e Idesë. *Dhahir* është ekzoterikja (τα εξω), evidente, dukshmëria tekstuale, Ligji, teksti material i Kur'anit. *Batin* është e fshehta, ezoterikja (τα εσω). Teksti i cekur lartë i Nasir-i Husrevit shkëlqyeshëm e shpreh këtë polaritet.

Shkurtimisht, në tri çiftet vijuese të shprehjeve (të cilat është më mirë të kujtohen në arabisht, sepse ato në frëngjishte gjithnjë lejojnë më shumë ekuivalente), *sheri'at* dhe *hakikat*, *dhahir* dhe *batin* dhe *tenzil* e *te'vil* gjenden në raport të simbolit dhe të simbolizueses. Kjo kongruencë e saktë na mbron nga mosdallimi fatkeq i simbolit dhe alegorisë, në të cilat qysh në fillim kemi tërhequr vërejtjen. Alegoria është, më shumë apo më pak, organizim artificial i përgjithësisë dhe abstraksioneve të cilat janë përkryeshmërisht njohëse dhe të shprehura me mënyrat tjera. Simboli është shprehja e vetme e mundshme e të simbolizuarës, d.m.th. *me të cilën* simbolizon. Asnjëherë nuk mund të themi se përgjithmonë e kemi kuptuar. Perceptioni simbolik kryen transmutacionin e të dhënave të drejtpërdrejta (ndijore, tekstuale); ai i bën të tejdukshme. Në mungesë të tejdukshmërisë së tillë të sendërtuar, është e pamundur të kalohet nga një plan në tjetrin. Dhe anasjelltas, pa shumësinë e botëve të cilat organizohen në perspektivën *hipëse* (ngjitëse), ekzegjeza simbolike shkatërrohet në mungesë të funksionit dhe kuptimit. Në këtë aludua më sipër. Kjo ekzegjezë, pra, parashtron teozofinë në të cilën botët simbolizojnë njëra-tjetrën; universet mbishqisore dhe shpirtërore, makrokozmosi, apo *homo maximus* (*insan kebir*), mikrokozmosi. Nuk e ka zhvilluar mahnitshëm vetëm teozofia ismailite këtë filozofi "të formave simbolike", por edhe Mulla Sadra dhe shkolla e tij.

Duhet shtuar edhe këtë: rrjedha e mendimit që e sendërton *te'vili*, mënyra e perceptcionit që e parashtron ai, i përgjigjen një tipi të përgjithshëm të filozofisë dhe kulturës shpirtërore. *Te'vili* anon nga vetëdija imagjinative, funksionin privilegjues dhe vlerën noetike të të cilit filozofët *ishrakijun* e sidomos Mulla Sadra bindshëm do ta dëftojnë. Nuk na vë vetëm Kur'anin, sikur në ndonjë vend tjetër Bibla, para këtij fakti të pathyeshëm: që për kaq e kaq lexues, të cilët e përsiasin Kur'anin apo Biblën, teksti të përmbajë edhe kuptimet tjera pos atij që *sa për sy e faqe* është shkruar. Në këtë nuk ekziston konstruksioni jonatyror i shpirtit, por përfytyrimi i një zëri apo i një ngjyre. Rasti i njëjtë është me pjesën më të madhe të letërsisë persiane, epopetë mistike dhe poezinë lirike, duke filluar nga rrëfimet simbolike të Suhraverdiut, i cili qe nxitur me shembullin e Ibn Sinasë dhe vetë e ka zhvilluar. "Jasemini i Besimtarit të dashurisë" i Ruzbihanit nga Shirazi në tërësi e konfirmon perceptcionin e kuptimit pejgamberik të bukurisë së qenies, duke e aplikuar spontanisht dhe vazhdimisht *te'vilin* bazor të formave ndijore. Kushdo që e kuptoi Ruzbihanin dhe kuptoi se simboli nuk është alegori, nuk do të habitet që numër kaq i madh i lexuesve iranianë, për shembull, gjejnë kuptimin mistik në poezitë e vendasit të tij të madh, Hafizit nga Shirazi.

Sado të shkurtra të jenë, këto shqyrtime - duke përcaktuar nivelin në të cilin kuptohet teksti i Kur'anit - mund të japin që të parandjehet ajo që Kur'anin i sjell meditimit filozofik në Islam. Nëse, përfundimisht, ajetet kur'anore mund të përzihen në një procedurë dëshmuuese filozofike, kjo është për arsye se gnoseologjia vetë kthehet në pejgamberologji (II, A, 3), dhe për atë se "laicizmi metafizik", i cili në Perëndim zë rrënjë qysh në skolastikën latine, nuk është sendërtuar në Islam.

Dhe tash, nëse cilësia "pejgamberike" e kësaj filozofie ushqehet nga ky burim, boshti i saj e trashëgon një të kaluar të tërë, së cilës do t'i japë jetë të re dhe zhvillim burimor, kurse veprat thelbësore të së cilës janë përcjellur me punën e shumë gjeneratave të përkthyesve.

2. Përkthimet

Bëhet fjalë për fenomenin kulturor të rëndësishme kapitale. Mund ta përcaktojmë si asimilim islam të të gjitha kontributeve të kulturave të cilat në Lindje dhe në Perëndim i kanë paraprirë Islamit, vatrës së re të jetës shpirtërore të njerëzimit. Rrëshqitas shihet rrethi grandioz: Islami fiton trashëgiminë greke (në të cilën barabar janë edhe veprat autentike edhe apokrifet), të cilat në shekullin XII do t'i përcjellë në Perëndim, duke iu falënderuar punës së shkollës së përkthyesve nga Toledoja. Shumësia dhe pasojat e këtyre përkthimeve nga greqishtja në sirijsht, nga sirijshtja në arabisht, nga arabishtja në latinisht mund të krahasohen me pasojat e përkthimeve të kanunit mahajanist budist nga sanskritishtja në kinezisht, apo me pasojat e përkthimeve nga sanskritishtja në persisht në shekullin XVI dhe XVII, me nxitjen e reformës shpirtmadhe të Shah Ekberit.

Mund të dallohen dy vatra të punës, 1) Nga një anë, këto janë përpjekjet vetjake të sirijsëve, d.m.th. puna që është kryer ndër banorët aramejas në Perëndim dhe në Jug të Mbretërisë iraniane sasanidase. Puna ka pasur të bëjë kryesisht me filozofinë dhe medicinën. Por, pos kësaj, nuk mund të mospërfillim, për shembull, në ekspozimin e problemit të imamologjisë shi'ite, qëndrimet e nestorianëve si në kristologji ashtu edhe në ekzegjezë (ndikimi i Origenit në shkollën edesite). 2) Ekziston edhe ajo që mund të quhet traditë greko-lindore, në Veri dhe në Lindje të Mbretërisë sasanidase, kurse punimet e saj kryesisht kanë të bëjnë me alkiminë, astronominë, filozofinë dhe shkencat mbi natyrën, duke i inkuadruar edhe "dituritë e fshehta" që pajtoheshin me këtë *weltanschauung*.

1. Që të kuptohet roli i sirijsëve, si i atyre që filozofët muslimanë i inkuadrojnë në filozofinë greke, është e nevojshme që së paku shkurtimisht të paraqitet historia dhe ndryshimet e kulturës së gjuhës sirijsiane.

"Shkolla persiane" e zëshme në Edesë është themeluar në çastin kur mbreti Joviani ua dorëzon persianëve qytetin Nisib (ku Probi është përkthyesi i parë i veprave filozofike greke në sirijsisht). Në vitin 489, mbreti bizantinas Zenoni e mbylli shkollën për shkak të tendencave të saja nestorianase. Mësuesit dhe nxënësit që i mbetën besnikë nestorianizmit gjejnë strehim në Nisib, ku themelojnë shkollën e re, e cila pikësepari ka qenë qendër e filozofisë dhe teologjisë. Pos kësaj, në jug të Mbretërisë iraniane sunduesi sasanidas Husrev Anushirvani (521-579) themelon në Xhundi-shapur shkollën në të cilën mësuesit me shumicë qenë sirijsianë (nga Xhundi-shapuri, më vonë, halifi Mensur solli mjekun Zhorzh Bahtjeshin). Nëse kihet parasysh se më 529 Justiniani e mbylli shkollën në Athinë dhe se shtatë filozofët e fundit neoplatonistë ikën në Iran, atëherë veçmë dihen numër i caktuar i elementeve që përbëjnë situatën filozofike dhe teologjike të botës lindore para hixhretit (622).

Emri i madh që dominon në këtë periudhë është Sergji nga Resajna (Rash Ajni), (vdiq në Konstantinopojë më 536), i cili intensivisht ka vepruar. Përveç disa veprave të shkruara personalisht, ky prift nestorian ka përkthyer në sirijsisht një pjesë të mirë të veprave të Galenit dhe të veprave logjike të Aristotelit. Nga ana tjetër, nga rrethi i autorëve të atëhershëm monofizitë (jakobitë) sirijsianë, vlen të mbahen mend emrat e Budës (përktheu në sirijsisht, "Kelilën dhe Dimnen") dhe Ahudemhës (vdiq më 575), pastaj emrat e Sever Sebuhtit (vdiq më 667), Jakovit nga Edesa (rreth vitit 633-708), Zhorzhit, "ipeshkvit të arabëve" (vdiq më 724). Krijuesit dhe përkthyesit sirijsianë kryesisht janë preokupuar, pos me logjikën (Pal Persiani i ka kushtuar një trajtesë logjike sunduesit sasanidas Husrev Anushirvanit), me përmbledhjet e aforizmave të përgatitura si një histori e filozofisë. Në preokupimin e tyre me mësimin platonik për shpirtin, dijetarët grekë, veçan Platoni, janë shkrirë me figurat e monakëve lindorë. Kurse kjo, pa dyshim, nuk ka mbetur pa ndikim në pasqyrën që u krijua në Islam për "profetët grekë" (krahaso I, 1, 3), në të vërtetë se edhe dijetarët grekë po ashtu janë frymëzuar nga "Thellësia e dritës së profetëve".

Në dritën e këtyre përkthimeve greko-sirijsiane, ndërmarrja e madhe e përkthimeve e filluar në nismë të shekullit III hixhrij, tregohet më pak punë e re kurse më shumë vazhdimësi më e gjerë dhe e menduar mirë e një pune që më herët është zhvilluar në shenjë të preokupimeve të njëjta.

Po ashtu, para shpalljes së Kur'anit, në Siujdhesën Arabe vepron numër i madh i mjekëve nestorianë, të cilët pothuaj të gjithë janë të ardhur nga Xhundishapuri.

Bagdadi është themeluar në vitin 148/765. Në vitin 217/832 halifi el-Me'mun themelon "Shtëpinë e urtisë" (*Bejt-ul-hikme*), kurse udhëheqjen me të ia beson Jahja ibn Masujesë (vdiq më 243/857), të cilin e trashëgon nxënësi i tij, Hunejn ibn Is'haku i njohur dhe produktiv (194/809-260/873), me prejardhje nga Hira, nga familja e cila i përkiste fisit të krishterë arab Ibad. Hunejni është, pa dyshim, përkthyesi më i lavdishëm i veprave greke në sirianishte dhe arabishte. Vlen të theksohet, pos emrit të tij, edhe emrin e djalit të tij, Is'hak ibn Hunejnit (vdiq më 910) dhe i nipit të tij Hubejsh ibn-ul-Hasanit. Ekzistonte punëtoria e vërtetë e përkthimeve, me ekipin që ka përkthyer ose adaptuar më së shpeshti nga sirianishtja në arabishte, e shumë rrallë drejtpërdrejt nga greqishtja në arabishte. E gjithë terminologjia teknike e teologjisë dhe e filozofisë arabe është përpunuar, kështu, gjatë shekullit III/IX. Megjithatë duhet të kihet parasysh se fjalët dhe nocionet do të jetojnë pastaj jetën e vet vetjake në gjuhën arabe. Do të mund të na sillte në moskuptim nëse rigorozisht i përmbahemi fjalorit grek që ta përkthejmë leksikun e mendimtarëve të mëvonshëm, të cilët vetë nuk kanë ditur greqisht.

Duhet përmendur edhe emrat e përkthyesve tjerë: Jahja ibn Batrika (fillimi i shekullit IX); Abdulmesih b. Abdil-lah b. Na'im el-Himsi (d.mth. nga Emesi, gjysma e parë e shekullit IX), bashkëpunëtor i filozofit el-Kindi (më poshtë V, 1) dhe përkthyes i veprës *Për mohimet sofistike* dhe *Fizikës* së Aristotelit, sikur dhe i *Teologjisë* së lavdishme të quajtur të Aristotelit. Emër i madh është Kusta ibn Luka (i lindur rreth vitit 820, kurse vdiq mjaft i vjetër rreth vitit 912) me prejardhje nga Balbeku, Heliopolisi grek në Siri, pasardhës i grekëve dhe i krishterëve melkitas. Filozof dhe mjek, fizikant dhe matematikan, Kusta ndërmjet tjerash ka përkthyer komentet e Aleksandër Afrodit dhe Xhon Filiponit mbi *Fizikën* e Aristotelit, pjesërisht komentet mbi trajtesën *De generatione et corruptione*, trajtesën e pseudo-Plutarkut *De placitis philosopharum*. Nga veprat e tij veçanësisht është e njohur trajtesa *Dallimi ndërmjet shpirtit dhe frymës*, si dhe disa trajtesa mbi dituritë okultiste, në të cilat shpjegimet e tij çuditërisht u ngjasojnë shpjegimeve të psikooanalitikëve të sotshëm.

Të përmendim në shekullin X edhe Ebu Bishr Matta el-Kannaja (vdiq më 940), filozofin e krishterë Jahja ibn Adijun (vdiq më 974), nxënësin e tij Ebu Hajr ibn-ul-Hammarën (i lindur më 942). Por veçanërisht duhet përmendur rëndësinë e shkollës së "Sabijëve nga Harani", e vendosur në afërsi të Edesës. Pseudo-Magriti jep shumë shënime precize mbi religjionin e tyre astral. Ata vetë prejardhjen e vet shpirtërore e nxjerrin (sikur më vonë Suhraverdi) nga Hermesi dhe Agathodaimoni. Mësimet e tyre tregohen si bashkim i religjionit astral kaldeik, i hulumtimeve matematikore dhe astronomike, dhe i spiritualitetit neopitagorian dhe neoplatonik. Mes tyre prej shekullit VIII deri në shekullin X kanë vepruar përkthyes mjaft aktivë. Emri më i lavdishëm është Thabit ibn Kurra (826-904), ihtar i madh i religjionit astral, autor dhe përkthyes i shkëlqyeshëm i veprave astronomike dhe matematikore.

Nuk kemi mundësi që këtu të merremi hollësisht me këto përkthime: me ato që kanë vetëm tituj (të theksuar, për shembull, në bibliografinë e madhe të Ibn en-Nadimit, në shekullin X), me ato që janë ende në dorëshkrim dhe ato që janë botuar. Përgjithësisht, puna e përkthyesve kishte të bënte me tërë *corpusin* e veprave të Aristotelit, duke u inkuadruar disa komente të Aleksandrit të Afroditisë dhe Themistiut (kundërshtitë ndërmjet dy komentuesve janë mirë të njohura për filozofët muslimanë. Mulla Sadra i thekson ato. Libri *Lambda* në metafizikë ishte, po ashtu, me rëndësi të madhe për teorinë e shumësisë së Lëvizësve qiellorë). Këtu nuk është e mundur të hulumtohet ajo që njëmend dihej për Platonin autentik, por qysh tash do të theksojmë se filozofi el-Farabiu (V, 2) ka dhënë ekspeze të dalluar të filozofisë së Platonit, duke e përshkruar një pas një secilin nga dialogjet (krh. bibliografinë). Metodën e ngjashme e aplikon edhe kur e ekspozon filozofinë e Aristotelit.

Veçanërisht duhet nënvizuar ndikimin e konsiderueshëm që e kanë bërë disa vepra apokrifë. Ajo është, në vend të parë, *Teologjia* e njohur e quajtur e Aristotelit, e cila dihet, është parafrazë e tri pjesëve të fundit të *Eneadës* së Plotinit, dhe e cila ndoshta mbështetet në ndonjë version sirian që shkon mbrapa deri në shekullin VI, kohë në të cilën te nestorianët, sikur edhe në pallatin sasanidas, ka lulëzuar neoplatonizmi (kësaj kohe të njëjtë i përket *corpusi* i shkresave të atribua-

ra Dionis Areopagitit). Kjo vepër, bazë e neoplatonizmit në Islam, shpjegon dëshirën e shumë filozofëve të tregojnë se si Platoni dhe Aristoteli janë në harmoni. Por megjithatë, shumë filozofë kanë shprehur dyshim në autorësinë e Aristotelit, duke filluar që nga Avicena (V, 4) në “Shënimet” e tij që janë ruajtur, kurse të cilat po ashtu saktësisht shënojnë atë që do të ishte “filozofia lindore” e tij, (i botoi A. Badavi, me disa komente dhe trajtesa të Aleksandër Afrodizit dhe Themistiut, Kajro, 1947). Në fragmentin e lavdishëm të *Eneadës* IV, 8, 1 (“Shpesh, duke zgjuar vetveten...”) filozofët mistikë kanë zbuluar se si tipi i ngritjes qiellore (*mi'raxh*) të Pejgamberit, i cili përsëritet në përvojën e sufistëve, sikur edhe tipi i pikëpamjes, do ta kurorëzojë përpjekjen e Të Urtit Hyjnor, Të Huajit, Të Vetmuarit. Këtë “rrëfim ekstatik” të *Eneadës* Suh-raverdiu ia atribuon vetë Platonit. Ndikimi i tij ndihet te Mir Damadiu (vdiq më 1041/1631). Qysh Kadi Sa'id Kummiu (shekulli XVII), në Iran i përkushton një koment “Teologjisë së Aristotelit” (krh. pjesën III).

Liber de Pomo, në të cilën Aristoteli në çastin e vdekjes pranon para nxënësve të vet mësimin e Sokratit nga *Fedoni*, ka patur po ashtu rol të rëndësishëm (krh. përkthimi në persishte i Efdaluddin Kashaniut, nxënës i Nasiruddin Tusiut në shekullin XIII, krh. pjesa e dytë). Përfundimisht duhet përmendur edhe një libër të përshkruar Aristotelit, *Librin mbi të mirën e pastër* (të cilin në latinishte në shekullin XII e përktheu Gerhardi nga Kremoni me titull *Liber de Causis* ose *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*). Në të vërtetë, ky është ekstrakt nga *Elementatio theologica* i neoplatonistit Prokliut (të cilin po ashtu e botoi A. Badavi së bashku me tekstet tjera: *De aeternitate mundi*, *Quaestiones naturales*, *Liber quattorum* (Libri i tetralogjive), vepër alkimike që i përshkruhej Platonit, Kajro, 1955).

Këtu nuk mund të përmenden pseudo-Platoni, pseudo-Plutarku, pseudo-Ptolomeu, pseudo-Pitagora, të cilët kanë qenë burime të literaturës së pasur që i përkiste alkimisë, astrologjisë, përbërjeve natyrore. Që për këtë të fitohet njëfarë përfytyrimi duhet drejtuar punimeve të Juli Ruskes dhe Paul Krausit (krh. kaptina IV).

2. Pikërisht është merita e Juli Ruskes që sinjalizoi në njëanshmërinë e të kuptuarit të gjërave, që gjatë kohë ka dominuar. Sirianët kanë qenë ndërmjetësit kryesorë në filozofi dhe mjekësi, por jo edhe të vetmit; nuk ka ekzistuar vetëm një rrjedhë, ajo që nga Mesopotamia ka shpjerë drejt Persisë. Nuk duhet harruar ndikimin që dijetarët persianë (iranianë) e kanë pasur në pallatin abasit qysh para sirianëve, posaçërisht në astronomi dhe astrologji. Po ashtu, emërtimet e shumta teknike iraniane (për shembull *nushader*, amonjaku) tregojnë që me siguri, në qendrat e traditës greko-orientale në Iran duhet kërkuar ndërmjetësit e alkimisë greke dhe të alkimisë së Xhabir ibn Hajjanit.

Iraniani Navbahti dhe çifuti Mashall-llah të parët me Ibn Masujenë, morën udhëheqjen e shkollës bagdadase. (Ebu Sehl ibn Navbahti ka qenë drejtues i bibliotekës në Bagdad nën Harun er-Rashidin dhe përkthyes i veprave astrologjike nga pahlevishtja në gjuhën arabe). Të gjitha këto përkthime nga pahlevishtja (ose iranishtja e mesme) në arabishte janë shumë të rëndësishme (veprat astrologjike të babilonasit Teukrosit dhe të romakut Vecia Valensës kanë qenë të përkthyer nga pahlevishtja). Njëri nga përkthyesit më të lavdishëm ka qenë Ibn Mukaffa, iranian i cili nga Zoroastrizmi kaloi në Islam. Doemos duhet përmendur numrin e madh të dijetarëve me prejardhje nga Taberistani, Horasani, përgjithësisht nga Irani Verilindor dhe i ashtuquajturit “Iran i jashtëm”, në Azinë Qendrore: Umer ibn Farruhan Taberiu (mik i Barmaki Jahjasë); Fadl ibn Sahliu nga Sarahshi (në jug të Merves); Muhammed ibn Musa Havarizmi, babai i algjebrës së quajtur “arabe” (trajtesa e tij për algjebrën daton përafërsisht nga viti 820), mirëpo ai është aq larg nga ajo se është “arab” sa është Hiva larg nga Mekka; Halid Marvarudiu, Habash Marvaziu (d.m.th. nga Merva); Ahmed Fargani (Alfraganus në Mesjetën latine) ishte nga Fergana (rrjedha e sipërme e Sir-Darjes); Ebu Mesh'ar Balhi (Albumasari latin) ka qenë nga Bahtria.

Pikërisht Bahtritët dhe Bahtria përkujtojnë në veprimin e Barmakidëve, që ka patur për pasojë depërtimin e iranizmit në pallatin abasit, dhe në ardhjen e kësaj familjeje iraniane në krye të udhëheqjes me halifatin (752-804). Emri i paraardhësit të tyre, *Barmak*, nënkuptonte dinjitetin e trashëguar të priftit të madh në tempullin budist Navbahar (në sanskritishte *vihara e re*, “nëntë manastiret”) në Balh, nga i cili legjenda pastaj krijoi Tempullin e zjarrit. Aty është ruajtur tërë ajo që Balhu, “nëna e qyteteve”, e ka pranuar gjatë kohës nga kultura greke, budiste, zoroastrite,

maniheiste dhe nestoriane e krishterë (njëherë i shkatërruar, e përtëriu Bormaku më 726). Shkurt, matematika dhe astronomia, astrologjia dhe alkimia, mjekësia dhe mineralogjia, e krahas këtyre diturive edhe e gjithë literatura apokrifë, kanë patur qendrat e veta në qytetet që e kanë shënuar rrugën e madhe të Lindjes, nëpër të cilën dikur kaloi Leka i Madh.

Siç është shënuar më herët, shprehjet e shumta teknike iraniane na obligojnë që rrënjën e tyre ta kërkojmë në territoret verilindore iraniane, para depërtimit islam. Nga mesi i shekullit VIII, astronomët dhe astrologët, mjekët dhe alkimistët, nisen nga këto treva nga vatra e re e jetës shpirtërore që e ka krijuar Islami. Kështu dukuria fiton shpjegimin e vet. Të gjitha këto dituri (alkimia, astrologjia) janë pajtuar me një *weltauschaung* për shkatërrimin e të cilit është dashur të angazhohet ortodoksizmi i krishterë i Kishës së Madhe. Kushtet në Lindje kanë qenë tjetërfare nga ato në Mbretërinë Romake (lindore apo perëndimore). Sa më shumë që depërtohej drejt Lindjes, ndikimi i Kishës së Madhe ka qenë më i dobët (prej këtu, si shpajim pranimi i nestorianëve). Ajo që bëhej atëherë është fati i tërë një kulture, të cilën Spengleri e ka karakterizuar si “kulturë magjike”, fatkeqësisht duke ia dhënë emërtimin “arabe”, plotësisht të papërshtatshme ndaj asaj që duhet përfshirë. Për fat të keq, horizonti i filologjisë sonë klasike - për çka shpreh keqardhje Ruska - është ndalur në kufirin linguistik, duke mos e kuptuar atë që ka qenë e përbashkët në të dy anët.

Pikërisht kjo vërejtje na mundëson të kuptojmë, pasi që kemi përkujtuar në përkthimet siriane të filozofisë greke dhe kemi konstatuar kontributin e iranianëve nga verilindja, se si edhe diç mungon. Është e nevojshme të shtohet ajo që emërtohet me emrin *gnos*. Ekziston diç e përbashkët ndërmjet gnosës së krishterë të gjuhës greke, gnosës çifute dhe gnosës islame, shi'ite dhe ismailite. Aq më shumë, tash i njohim edhe gjurmët e sakta të gnosës së krishterë dhe maniheiste në gnosën islame. Megjithëkëtë nuk duhet harruar qëndrueshmërinë e mësimëve teozofike të Persisë së vjetër zoroastrite. Prej kur gjeniu i Suhraverdiut i inkorporoi në strukturën e *ish-raki* - filozofisë (shih kapt. VII), ajo nuk do të humbet deri në ditët tona.

E gjithë kjo na mundëson që situatën e filozofisë islame ta shqyrtojmë në dritë të re. Me të vërtetë, sikur Islami të ishte thjesht religjion i pastër legalitar i *sheri'atit*, filozofët në të nuk do të kishin vend dhe do të privoheshin nga mbështetja. E pikërisht këtë edhe mundën ta shijojnë gjatë shekujve, në mosmarrëveshjet e veta me njohësit e Ligjit. Në anën tjetër, nëse Islami integral nuk është vetëm religjion i pastër legalitar dhe ekzotërik por zbulim, penetrim dhe zbatim praktik i një njëmendësie të fshehtë ezoterike (*batin*), atëherë situata e filozofisë dhe e filozofëve fiton kuptim krejtësisht të ri. Ajo deri sot mezi ka mundur të kundrohët në atë aspekt. Megjithatë, versionit ismailit të shiizmit, gnosës burimore të Islamit në kuptim të vërtetë, ia kemi borxh ekzegjenzën e “*hadithit*” të famshëm, “mbi varrin” - si definicionit përkatës të rolit të filozofisë në atë situatë: ajo është varr në të cilin duhet të vdesë teologjia, që të ringjallet si *theosophia*, urtí hyjnore (*hikme ilahijje*), *gnos* (*irfan*).

Që të kuptohen kushtet që i kanë mundësuar gnosës që të qëndrojë në Islam, duhet të përkujtojmë në atë që në paragrafin paraprak e kemi shënuar, kurse i përket mosekzistimit - në Islam - të fenomenit të kishës dhe institucioneve siç janë koncilet. “Gnostikët” në Islam i karakterizon lojaliteti ndaj “Njerëzve të Zotit”, Imamëve (“Liderëve”). Pikërisht për këtë është e nevojshme që, pikësëpari këtu, mbase për herë të parë, në skemën e një historie të filozofisë islame, të paraqitet ajo “filozofi profetike” e cila është trajtë mjaft burimore dhe fryt i krijuar spontanisht i vetëdijes islame.

Një ekspozë i tillë nuk mund të jetë i copëtuar. Së këndejmi, këtu do të japim konturën e tërësishme të shiizmit në dy format e tij kryesore. E meqë për ne është më së miri që mendimtarëve shi'itë (Hajdar Amuliu, Mir Damadiu, Mulla Sadra etj.) t'ua lëmë t'i sqarojnë fjalimet doktrinale të imamëve, ekspozë ynë duhet të përmbajë elementet që shkojnë prej shekullit I deri në shekullin XI hixhrij. Por ky pasqyrim historik vetëm e thellon problemin qenësor që është shtruar nga fillimi.

II. SHIIZMI DHE FILOZOFIA PROFETIKE

Shqyrtimet paraprake

Shënime të shkurtra paraprake në aspekt të *te'vilit* të Kur'anit, si burime të meditimit filozofik tashmë hapën rrugë se do të ishte jo e plotë të reduktohet skema e jetës spekulative dhe shpirtërore në Islam të filozofët e frymëzimit helenist (*felasife*), teologët e *kelamit* sunnit dhe sufitetë. Është me rëndësi se në pasqyrimet e përgjithshme të filozofisë islame pothuaj kurrë nuk janë marrë në shqyrtim roli dhe rëndësia kyç e mendimit shi'it për hovin e mendimit filozofik në Islam. Orientalistët madje e kanë heshtur ose ndaj saj kanë ushqyer paragjykime që kufizoheshin me armiqësi, që përndryshe është në harmoni me mosnjohjen e Islamit sunnit të problemeve të mirëfillta të shiizmit. Më si shkak nuk mund të theksohet qasja e vështirësuar teksteve. Ka tashmë tridhjetë vjet që kur është filluar me botimin e disa teksteve të mëdha ismailite. Ndërkaq, botuesit iranianë në numër gjithnjë e më të madh botojnë tekstet e mëdha të shiizmit duodecimalist. Kjo situatë kërkon disa vërejtje paraprake.

1. Studimi i teologjisë dhe filozofisë së shiizmit bëhej në bazë të teksteve të mëdha, të cilat shtrihen prej traditës së imamëve e deri te komentet e tyre të hartuara gjatë shekujve. Prandaj fenomeni *religjioz shi'it* iu nënshtua eksplikimeve politike dhe sociale, të lidhura vetëm për historinë e jashtme. Kjo shpiente deri tek ajo që fenomeni *religjioz shi'it* të nxirret dhe kauzalisht të lidhet në sendin tjetër, shkurtimisht të reduktohet në diç tjetër. Por edhe nëse tubohen të gjitha rrethanat e jashtme që i dëshirojmë, shumica e tyre ose produkti i tyre kurrë nuk do të krijojë fenomenin zanafillor *religjioz (Urphaenomen)*, që është njëjtë i paredukueshëm sikur edhe perceptioni i ndonjë zëri ose ngjyre. Eksplikimi i parë dhe i fundit mbetet vetë vetëdija e shiizmit, ndjenja e tij dhe perceptioni i tij i botës. Tekstet që rrjedhin nga vetë imamët tregojnë se e vërteta qenësisht konstituohet me kujdesin që të arrihet *njohja e mirëfilltë* e Shpalljeve hyjnore, për atë se nga ajo e *vërtetë* varet, në pikën e fundit, e vërteta e ekzistencës njerëzore: domethënia e prejardhjes së saj dhe e fatit të saj të ardhshëm. Pikërisht akti shpirtëror shi'it është meritë që pyetja e kësaj njohjeje është shtruar nga vetë fillimi i Islamit. Prandaj, vlen të theksohen temat e mëdha të meditimit filozofik që i ka prodhuar vetëdija religjioze shi'ite.

2. Islami është fe profetike. Në faqet paraprake kemi përkujtuar karakteristikën e “Bashkësisë së Librit” (*ehl-ul-Kitab*), në fenomenin e Librit të Shenjtë. Para së gjithash, mendimi thelbësisht orientohet drejt Zotit, i cili në Libër shpallet nëpërmjet Engjëllit që dikton porosinë: Zoti është unitet dhe transcendent (*tevhid*). Të gjithë, edhe filozofët edhe mistikët, kanë qendruar mbi këtë temë fuqishëm. Pastaj mendimi orientohet në personin që e pranon dhe e përcjell këtë porosi, shkurtimisht në kushtet që ky pranim i parashtron. Çdo meditim për këto fakte të veçanta shpie drejt teologjisë dhe profetologjisë, antropologjisë dhe gnoseologjisë të cilat askund tjetër nuk kanë ekuivalentet e veta. Gjithsesi se mjetet konceptuale që i kanë siguruar përkthimet e filozofëve grekë në arabishte (shih I, 2) kanë ndikuar në mënyrën e manifestimit të këtij meditim. Por, kjo ka të bëjë me fenomenin vetëm pjesërisht. Mundësitë e gjuhës arabe vënë në lëvizje probleme që nuk kanë mundur të kundroheshin në tekstet greke. Ta kemi parasysh se disa vepra të mëdha ismailite, për shembull vepra e Ebu Ja'kub Sigistanit, ka lindur shumë kohë para asaj të Ibn Sinasë. Tërë dialektika e *tevhidit* (negativiteti i dyfishtë), si dhe problemet që kanë të bëjnë me profetologjinë, kanë rrjedhur nga faktet vetjake, pa shembullin grek. Si përfundim, do të mbajmë mend se profetologjia dhe “teoria e njohjes” profetike e kurorëzojnë gnoseologjinë e

filozofëve më të mëdhenj të quajtur filozofë të frymëzimit helenist, *felasife*, siç janë el-Farabiu dhe Ibn Sina.

3. Mendimi shi'it, prej fillimit, pikërisht e ka ushqyer filozofinë e tipit profetik që i përgjigjet fesë profetike. Filozofia profetike postulon mendimin që nuk mund të mbyllet as nëpërmjet fjalës që mësimet e saj i ngurtëson në dogmë, as nëpërmjet shkronjave të cilat në formë të dogmës e përcaktojnë mësimin e saj e as nëpërmjet horizontit që e kufizojnë mjetet dhe ligjet e logjikës racionale. Mendimi shi'it është i orientuar me pritje jo të shpalljes së një *sheri'ati* të ri, por të Manifestimit të *plotë* të të gjitha kuptimeve të fshehta e shpirtërore të shpalljeve hyjnore. Pritja e atij Manifestimi është tipizuar me pritjen e shfaqjes së “Imamit të Fshehtë” (“Imamit të kësaj kohe”, i cili tashmë është i fshehur sipas mësimin të shiizmit duodecimalist). Pas ciklit të profecisë tashmë të mbaruar, pasoi cikli i ri, cikli i *velajetit*, mbarim i të cilit do të jetë kjo shfaqje. Filozofia profetike thelbësisht është eskatologjike.

Dy shenjat vijuese do të mund t'i konkretizonin linjat kryesore të mendimit shi'it: 1) *batin-i* ose ezoterike dhe 2) *velajet*, domethënia e së cilës do të tregohet më vonë.

4. Duhet nxjerrur të gjitha konsekuencat nga përcaktimi i vendosur parësor, për të cilin tashmë kemi folur (I, 1) në dilemën vijuese: a kufizohet Feja islame në komentimin e vet legalist dhe të fatit, në religjionin e ligjit, në ekzoteriken (*dhahir*)? Nëse në këtë përgjigjet pozitivisht, fare më nuk ka nevojë që të flitet për filozofinë. Ose ndoshta ky *dhahir*, ekzoterikë, që konsiderohet se është i mjaftueshëm për rregullimin e sjelljes në jetën praktike, në të vërtetë fsheh diç tjetër, *batinin*, të brendshmen, ezoteriken? Nëse është ashtu, atëherë ndërrohet tërë kuptimi i sjelljes praktike, sepse fjala e religjionit pozitiv, *sheri'atit*, ka kuptimin e vet vetëm në *hakikat*, njëmendësinë shpirtërore, e cila është domethënia ezoterike e shpalljeve hyjnore. Por kjo domethënie ezoterike nuk është diç që mund të ndërtohet duke u shërbyer me logjikën, me ndihmën e silogjizmave. Por njëlloj as me dialektikën defansive, siç është dialektika e *kelamit*, sepse simbolet nuk përgënjeshtrohen. Domethënia e fshehtë mund të përcillet vetëm me anë të një diturie e cila është trashëgimi shpirtërore (*'ilm irthi*). Kjo trashëgimi shpirtërore paraqet *corpus* të madh që përmban doktrinën tradicionale të imamëve shi'itë si “trashëgimtarë” të Profetit (26 vëllime në 14 blej in-folio, në botim të Mexhliusi). Kur shi'itët e përdorin, sikur edhe sunnitët, fjalën *sunne* (traditë), nënkuptohet se për ta *sunneti* përfshinë mësimin e tërësishtëm të imamit.

Të gjithë imamët, njëri pas tjetrit, kanë qenë “Rojtarë të Librit” (*kajjim-ul-Kur'an*), që ua shpjegojnë dhe ua përcjellin nxënësve të vet kuptimin e fshehtë të Shpalljes. Ky mësim është burim i ezoterizmit në Islam, dhe është paradoksale që për atë ezoterizëm ka mundur të diskutohet pa e pasur parasysh shiizmin. Ky është paradoksi i cili në Islam ka pandanin e vet. Gjithsesi, në Islam sunnit, por për këtë mbase pikësëpari janë përgjegjës ata pjesëtarë të pakicës shi'ite të cilët kanë ndikuar që të mos njihet ose të mospërfillet mësimi ezoterik i imamit, dhe kanë lejuar që të shtrembërohet vetë shiizmi duke u ofruar arsytim tentimeve që ai të shikohet vetëm si shkollë e pestë, përveç katër shkollave të mëdha juridike të Islamit sunnit. Një nga aspektet patetike të shiizmit gjatë shekujve është lufta që e kanë zhvilluar ata që, me mësimin e imamit, e kanë marrë tërësinë e shiizmit, sikur që janë Hajdar Amuliu, Mulla Sadra Shirazi, e tërë *shehijje* shkolla dhe shumë shejhë të dalluar të sotshëm (krh. veçan pjesën II të këtij studimi.).

5. Cikli i profecisë ka përfunduar. Muhammedi ka qenë “Vula e të dërguarve” (*Hatem-ul-enbija*), i fundit nga ata që para tij i kanë sjellë *sheri'at* të ri gjinisë njerëzore (Adami/Ademi, Noje/Nuhu, Abrahami/Ibrahimi, Moisiu/Musau dhe Jezusi/Isau). Mirëpo për shiizmin përfundimi i profecisë (*nubuvvet*) ka qenë fillim i një cikli të ri, cikli të *velajetit* ose imamatit. Me fjalë të tjera, profetologjia domosdoshmërisht plotësohet me imamologjinë, shprehje më e drejtpërdrejtë e së cilës është *velaje*. Këtu bëhet fjalë për shprehjen për të cilën nuk mund me një fjalë të vetme të shprehet tërë ajo që përfshihet. Kurse me të madhe, qysh prej fillimit, paraqitet në doktrinën e vetë imamëve. Në tekstet shpesh përsëritet: “*Velaje* është profeci ezoterike (*batin-un-nubuvve*)”. Në të vërtetë, fjala ka kuptimin e “miqësisë, mbrojtjes”. *Evlijau'llah* (në persisht *dustan-i hoda*) janë “Miq të Zotit” (dhe “Të dashurit e Zotit”) më të ngushtë, këta janë profetët dhe imamët, si elitë e gjinisë njerëzore të cilës frymëzimi hyjnor ia shpall fshehtësitë hyjnore: “Miqësinë” të cilën Zoti ua ndanë i bënë ata Udhëheqës shpirtërorë të gjinisë

njerëzore. Çdonjëri prej pasuesve të tyre, që e udhëheqin ata, duke ua kthyer me devocionin miqësor vetjak, arrin vetëdijen për veten dhe merr pjesë në *velajetin* e tyre. Ideja e *velajetit*, pra, qenësisht sugjeron drejtimin inicues të Imamit, i cili shpie në fshehtësitë e doktrinës; ajo përfshinë, në të dy anët, idenë e njohjes (*ma'rife*) dhe idenë e dashurisë (*muhabbe*), e cila vetvetiu është njohje e shpëtimit. Në këtë aspekt, shiizmi është vërtet *gnosa* e Islamit.

Cikli i *velajetit* (prej tash këtë shprehje komplekse do ta përdorim pa e përkthyer) është pra cikli i Imamit që e zë vendin e Profetit, d.m.th. të *batinit*, trashëgues i *dhahirit*, i *hakikatit*, i cili vie në vend të *sheri'atit*. Këtu fare nuk kemi të bëjmë me autoritetin dogmatik (sipas shiizmit duodecimalist, imami është tani i padukshëm). Para se të flasim për trashëgiminë më mirë do të ishte të flasim për sinkronitetin e *sheri'atit* dhe *hakikatit*, sepse ky i dyti prej tash i shtohet të parit. Sepse, pikërisht këtu do të vjen deri te ndarja ndërmjet degëve të shiizmit. Nga vetë ajo se a është ruajtur ekuilibri ndërmjet *sheri'atit* dhe *hakikatit*, të profecisë dhe imamatit, duke mos e ndarë *dhahirin* nga *batini*, e dallojmë formën e shiizmit duodecimalist dhe deri në një masë të ismailizmit fatimid, por nëse *batini* mbisundon deri te mohimi i *dhahirit*, dhe nëse si pasojë e kësaj imamati fiton prioritet mbi profecinë, ky atëherë është ismailizëm i reformuar nga Alamuti. Por nëse *batini* pa *dhahir*, me konsekuencat e veta, është formë e ultrashiizmit, atëherë në anën tjetër *dhahiri* pa *batin* është shtrembërim i Islamit integral me një tekstualitet që refuzon trashëgiminë që Profeti ua ka përcjellur imamëve, dhe kjo është *batin*.

Kështu pra *batini*, ezoterikja, si përmbajtje e njohjes, dhe *velaje* si ajo që e trajtëson tipin e jashtëm të spiritualitetit që e kërkon kjo njohje, unifikohen që në shiizëm ta prodhojnë gnosën e Islamit, e cila në persishte emërtohet *irfani-sh-shi'i*, gnosha shi'ite apo teozofia. Analogjitet e raportit ofrohen vullnetarisht: *dhahiri* është në raport me *batinin* sikur religjioni tekstual (*sheri'at*) ndaj religjionit shpirtëror (*hakika*), sikur profecia (*nubuvve*) ndaj *velajetit*. Shpesh kjo fjalë përkthehet me termin “shenjtëri”, kurse fjala *vali* me “i shenjtë”. Kur i shqiptojnë në Perëndim, këto fjalë kanë kuptimin e saktë kanonik; është krejtësisht e padobishme të nxiten konfuzione dhe të fshehet ajo që në të dy anët është burimore. Më mirë është të flitet, sikur që pikërisht kemi propozuar, për ciklin e *velajetit* si cikël i Iniciacionit shpirtëror dhe për *Evliaull-llah* si “Miq të Zotit” ose “Njerëz të Zotit”. Asnjë histori e filozofisë islame prej tash nuk do të mund t'i heshtë këto çështje. Me to, në fillimin e vet, nuk është marrë *kelami* sunnit (shih kapt. III), sepse i kapërcejnë mjetet e tij. Ato nuk rrjedhin nga programi i filozofisë greke. Përkundrazi, shumë tekste që arrijnë deri te imamët dëftojnë disa përpëlitje dhe disa përzierje me gnosën antike. Nëse paraqitjen e temave të profetologjisë dhe imamologjisë i marrim kështu nga fillimi i tyre, nuk do të befasohehi që i gjejmë te *felasife*, dhe ne nuk do të përpiqemi që t'i ndajmë nga mendimi i tyre filozofik, me pretekst se ato tema nuk hyjnë në programin e temës sonë.

6. Zhvillimi i studimeve të ismailizmit, hulumtimet e reja për Hajdar Amuliun, teologun shi'it të sufizmit (shekulli VIII/XIV), bëjnë që në mënyrë të re të shtrohet pyetja për raportet e shiizmit dhe sufizmit. Kjo është pyetje me rëndësi sepse e orienton perspektivën e tërësishme të spiritualitetit islam. Sufizmi në kuptim të vërtetë është interiorizim i Shpalljes kur'anore, shkëputje me fenë e pastër legalitare, vendim që të ringjallet përvvoja intime e Pejgamberit në Natën e *Mi'raxhit*; dhe në fund, ai është eksperimentim i kushteve të *tevhidit*, i cili shpie deri te vetëdija se vetëm Zoti, nëpërmjet gojës së besimtarit të vet, mund ta dëftojë fshehtësinë e unitetit të Tij. Si kapërcim i komentimit të pastër ligjor të *sheri'atit*, si ngritje e *batinit*, duket se shiizmi dhe sufizmi kanë qenë dy emërtime të të njëjtit send. Vërtet, sufi shi'itë ka pasur nga vetë fillimi: grupi nga Kufa, në të cilin një shi'it me emrin Abdak ka qenë madje i pari që ka bartur emrin e sufiut. E pastaj, shohim se si në fjalimet e disa imamëve sufite qortohen ashpër.

Vlenë të pyesim se ç'ndodhi. Do të ishte krejtësisht e paarsyeshme t'i kundërvihet “gnosha” shi'ite, si gjoja teorike, përvojës mistike të sufive. Nocioni i *velajetit* që e kanë formuluar vetë imamët, do ta përgënjeshtrohte këtë kundërvënie. E megjithatë u arrit sukses në këtë punë të mundimshme, që emri dhe sendi praktikisht të përdoren, duke mos u thirrur në prejardhjen e tyre. Dhe jo vetëm kjo. Mbase pothuaj të gjitha temat e ezoterizmit islam i kanë theksuar ose inicuar imamët shi'itë (bisedat, këshillat, predikimet). Dhe kjo deri në atë shkallë sa që shumë faqe të Ibn Arabiut mund të lexohen sikur i ka shkruar ndonjë autor shi'it. Por është më se e

vërtetë se edhe përkundër kësaj, *velajet*, ndonëse Ibn Arabiu tërësisht mëson mbi kuptimin e nocionit, këtu është shkëputur nga burimet dhe mbështetësit e vet. Kjo është çështja të cilën Hajdar Amuliu (shekulli VIII/XIV), njëri nga nxënësit më të njohur shi'itë të Ibn Arabiut, e shqyrtoi detajisht.

Mbase edhe shumë kohë do të jetë vështirë të thuhet se “ç’ka ndodhur” (shumë tekste janë humbur). Që më parë Tor Andra tashmë ka tërhequr vërejtjen në atë që, në teozofinë e sufizmit, profetologjia paraqitet si kalim në personalitetin e Profetit të temave që i ka themeluar imamologjia, për shkak se kjo, me gjithë atë që ka mundur ta lëndojë ndjenjën sunnite, ka qenë e mënjanuar (krh. A, 3 dhe 4, për *status quaestionis*). Në sufizëm nocioni i personalitetit i cili është Strumbullar (*Kutb*) dhe Strumbullar i strumbullarëve, njëjtë sikur edhe nocioni i *velajetit*, nuk mund të fshehin prejardhjen e vet shi'ite. Kurse spontaniteti me të cilin ismailizmi, pas rënies së Alamutit (siç ka ngjarë më herët me ismailitët sirianë), e vesh “petkun” e sufizmit, nuk do të mund të shpjegohej pa prejardhjen e përbashkët.

Nëse konstatojmë që sufizmi sunnit mënjanon shiizmin burimor, a thua duhet shkuar larg që të gjenden shkaqet për arsye të cilave imamët dënonin sufizmin? Nga ana tjetër, me të vërtetë, gjurmët e një sufizmi shi'it nuk humben; madje bëhet fjalë për sufizmin i cili është i vetëdijshëm si shiizëm i mirëfilltë - prej Sa'duddin Hamujes në shekullin XIII e deri më sot, gjendet në Iran. E njëkohësisht shohim, po ashtu, se zhvillohen dhe përafërsisht përcaktohen karakteristikat e spiritualistëve shi'itë të cilët predikojnë gnosën (*irfan*), fjalori teknik i të cilëve është sufist, por të cilët megjithatë nuk i përkasin ndonjë *tarikati* ose vëllezërie sufiste. Ky është rasti i një Hajdar Amuliu, Mir Damadit, Mulla Sadra Shirazit dhe i shumë të tjerëve, e deri te gjithë shkolla *shejhijje*. Ky është tip i spiritualitetit që zhvillohet pas *ishrakut* të Suhraverdiut, i cili i lidhë askezën e brendshme shpirtërore dhe edukimin rigoroz filozofik.

Kundërshtimet shi'ite sufizmit kanë të bëjnë herë me organizimin e *tarikatis* dhe rolin e shejhit i cili pa të drejtë përvetëson rolin e Imamit të Padukshëm, herë me agnosticizmin e devotshëm që nxit mosdijen negligjente si dhe shfrenueshmërinë morale, etj. Meqë, nga ana tjetër, këta spiritualistë të njëjtë, rojtarë të gnosës shi'ite (*irfani-sh-shi'i*), edhe vetë u janë nënshtruar sulmeve të njohësve të Ligjit, të cilët fenë dëshirojnë ta vënë në nivel të çështjeve juridike, mund të paramendohet ndërlikueshmëria e situatës. Që tani duhet sinjalizuar në të; e veçan do t'i kthehemi kësaj në pjesën e tretë. Lufta shpirtërore të cilën pakica shi'ite, e me te po ashtu, ndonëse jo me një rregull të fortë edhe *felasife* dhe sufite, e bëjnë për Islamin shpirtëror, është konstantë që dominon në tërë historinë e filozofisë islame. Investimi në këtë luftë është ruajtja e spirituales nga të gjitha rreziqet e shoqërorizimit.

7. Ndërkaq tani në koncizitet skajor na detyroi nevoja që shkurtimisht t'i ekspozojmë fazat dhe ekzgjenezën e kësaj lufte. Të përkujtojmë se fjala *shi'izëm* (nga arabishtja *shi'a*, grup ithtarësh) shënon tërësinë e atyre që pranojnë idenë e imamatis, në personalitetin e Ali ibn Ebi Talibit (kushëririn të Pejgamberit, e dhëndër nëpërmjet vajzës së tij Fatimesë) dhe trashëgimtarëve të tij; ai është që filloi ciklin e *velajetit* i cili vjen pas ciklit të pejgamberisë (shiizmi është religjion zyrtar i Iranit tashmë pesëqind vjet). Fjala *imam* (të cilën nuk duhet ngatërruar me fjalën *iman*, që d.m.th. fe, besim), shënon atë që gjendet apo vihet në ballë (udhëheqës). Rëndom shënon atë i cili “udhëheq” namazin në xhami e shpeshherë përdoret që të shënojë kryet e shkollës (Platoni, për shembull, si “imam i filozofëve”). Por nga pikëpamja shi'ite, këtu bëhet fjalë për përdorimin metaforik. Në kuptimin e vërtetë e më të ngushtë, shprehja ka të bëjë vetëm me ata anëtarë të shtëpisë së Pejgamberit (*ehlul-bejt*) të cilët karakterizohen si “shembullorë”; për shi'itët duodecimalistë ata janë “Të katërmbëdhjetë të dëlirët” (*ma'sum*), d.m.th. Pejgamberi, vajza e tij Fatimeja dhe dymbëdhjetë imamët (krh. II, A, 4).

Këtu mund t'i përmendim vetëm mësimet e dy degëve kryesore të shiizmit, shiizmit duodecimalist ose shkurt “imamizmit” dhe shiizmit septimal ose ismailizmit. Në të dy rastet, numri shpreh një simbolizëm krejtësisht të vetëdijshëm. Derisa imamologjia duodecimaliste simbolizohet me Qiellin me *dymbëdhjetë* konstelacione të zodiakut (sikur me *dymbëdhjetë* burime të derdhura nga shkëmbi të cilin Musau e goditi me shkop), nga ana tjetër imamologjia septimale e ismailizmit simbolizon shtatë qiejt planetarë dhe yjet e tyre të lëvizshëm. Simbolizimi pra, shpreh ritmin e përhershëm: çdonjëri nga gjashtë profetët e mëdhenj ka pasur *dymbëdhjetë*

imamët e vet, ku disa u janë përgjigjur të tjerëve (krh. II, A. 5); gnosa ismailite e lidhë numrin *dymbëdhjetë* për *huxhjetet* e Imamëve. Për imamizmin duodecimalist, “pleromi i Dymbëdhjetëshit” tash është rrumbullakuar. I fundit prej tyre ka qenë dhe mbetet Imami i Dymbëdhjetë, Imami i kësaj kohe (*sahibu-z-zaman*); ky është Imami “i fshehtë për shqisat por i pranishëm në zemër”, i pranishëm njëkohësisht në të kaluarën dhe në ardhmëri. Ndërkaq do të shihet se ideja e “Imamit të Fshehtë” në kuptim të vërtetë shpreh religjionin e udhëheqësit të padukshëm personal.

Deri te Imami i Gjashtë, Xha’fer es-Sadik (vdiq më 148/765) shi’itët duodecimalistë dhe ismailitë e respektojnë brezin e njëjtë të imamëve. Por temat e mëdha të gnoses shi’ite janë formuluar kryesisht, pos asaj që është shtruar prej Imamit të Parë, rreth mësimit të Imamit të Katërt, të Pestë dhe të Gjashtë (Ali Zejnulabidin, vdiq më 95/714; Muhammed Bakir, vdiq më 115/733; Xha’fer es-Sadik, vdiq më 145/765). Hulumtimi i burimeve të shiizmit nuk mundet pra, ndërmjet veti t’i ndajë këto dy degë. Shkaku i drejtpëdrejtë i ndarjes së tyre ka qenë vdekja e hershme e imamit të ri Ismailit, të cilin babai i tij Xha’fer es-Sadiku tashmë e kishte ulur në fron. Ithtarët e entuziazmuar të tubuar rreth Ismailit, të cilët janë përpjekur që veçan ta theksojnë atë që është quajtur ultrashiizëm, iu bashkangjitën djalit të tij të ri, Muhammed ibn Ismailit. Sipas emrit të imamit të tyre, janë quajtur ismailitë. Të tjerët, përkundrazi, iu bashkangjitën imamit të ri të cilin e uli në fron Imam Xha’feri, d.m.th., krahas Musa el-Kadhimit, vëllait të Ismailit, si Imam të Shtatë. Lojalitetin e vet e kanë përcjellur nga njëri në imamin tjetër, deri te Imami i Dymbëdhjetë, Muhammed el-Mehdiu, biri i Imam Hasan Askeriut, i cili në mënyrë misterioze u zhduk po atë ditë kur vdiq babai i tij i ri (krh. II, A. 7). Këta janë shi’itët duodecimalistë.

A. SHIIZMI DUODECIMALIST

1. Periudhat dhe burimet

Këtu nuk e kemi për detyrë që të bëjmë një sinkronizim ndërmjet veprave që eksplikojnë mendimin që zhvillohet në dy degët kryesore të shiizmit: imamizmit duodecimalist dhe ismailizmit. Përveç kësaj, duke e pasur parasysh gjendjen e hulumtimeve, ky çast ende nuk ka ardhur. Përderisa ismailizmi përjeton, prej fillimit të shekullit IV/X, me Ubejdull-llah el-Mehdiun (296/909 - 322/933), themeluesin e dinastisë fatimide në Egjipt, një nga ato triumfet profane konsekuencat e të cilit mund të jenë të kobshme për një mësim shpirtëror, shiizmi duodecimalist nëpër shekuj, deri në paraqitjen e Safavidëve në Iran në shekullin XVI, kalon nëpër sprova, fatkeqësi dhe persekutime të cilave u është nënshtruar një pakicë religjioze. Por kjo pakicë mbijetoj duke iu falënderuar vetëdijes së vet të papërkulur për atë se është dëshmitare e Islamit të mirëfilltë, besnike mësimi të imamëve të shenjtë, “rojtareve të fshehtësisë së Profetit të Zotit”. Tërësia e mësimëve të imamëve përbën një *corpus* të madh, tërësi nga e cila është frymëzuar mendimi shi'it ndër shekuj, si mendim i zhvilluar nga vetë religjioni profetik, e jo si fryt i ndonjë kontributi të jashtëm. Për këtë arsye ai, në tërësinë e asaj që përkufizohet me “filozofinë islame”, duhet të ngrihet në pozitë të privilegjuar. Është e kuptueshme, po ashtu, se shumë gjenerata të teologëve shi'itë janë marrë me mbledhjen e lëndës së traditave të imamëve, me konstituimin e tyre në një *corpus*, me përcaktimin e rregullave të cilat garantojnë korrektësinë e “zingjirëve të transmetimeve” (*isnad*).

Mund të dallohen katër periudha të mëdha:

1) Periudha e parë është periudha e imamëve të shenjtë, e nxënësve të tyre dhe e miqve të ngushtë, nga të cilët disa, si Hisham ibn-ul-Hakemi, ithtari i ri besnik i Imamit të Gjashtë, kanë hartuar përmbledhjet e mësimëve të tyre, pos veprave të tyre personale. Kjo periudhë shtrihet deri te data që shënon “Zhdukjen e madhe” (*el-gajbetu-l-kubra*) të Imamit të Dymbëdhjetë (329/940). Kjo njëkohësisht është edhe data e vdekjes së *na'ibit* ose përfaqësuesit të tij të fundit Ali es-Samarratit, të cilin vetë imami e ka urdhëruar që vetes mos t'i caktojë trashëgimtar. Po atë vit vdiq edhe teologu i madh Muhammed ibn Ja'kub Kulejniu i cili prej Raxhit (*Raxhesit*) të Teheranit erdhi në Bagdad, ku njëzet vjet në vetë burimet është marrë me tubimin e mijëra transmetimeve (*hadith* dhe *ahbar*), të cilat përbëjnë *corpusin* më të vjetër metodik të traditave shi'ite (botim i Teheranit, 1955, në tetë vëllime të mëdha in - 8°). Këtu mund të përmenden edhe shumë emra të tjerë, ndër të cilët edhe emri i Ebu Xha'fer Kummit (vdiq më 290/903), mikut të ngushtë të Imamit të Njëmbëdhjetë, Hasan Askeriut.

2) Periudha e dytë shtrihet nga “Zhdukja e madhe” e Imamit të Dymbëdhjetë e deri te Nasiruddin Tusi (vdiq më 672/1273), filozofit dhe teologut, matematikanit dhe astronomit shi'it, bashkëkohësit të invadimit të parë mongol. Në atë periudhë kryesisht, hartohen tërësitë e mëdha të transmetimeve duodecimaliste shi'ite, të cilat janë vepër e Ibn Babujesë nga Kumi (të quajtur Shejh Saduk, vdiq më 381/991), njërit ndër personalitetet më të mëdha të teologjisë shi'ite të asaj kohe, autorit të nja 300 veprave; Shejh Mufidit (vdiq më 413/1022), po ashtu shkrimtar mjaft produktiv; Muhammed b. Hasan Tusiut (vdiq më 460/1067); Kutbuddin Sa'id Ravindiut (vdiq më 573/1177). Në atë kohë jetojnë edhe dy vëllezër, Sejjid Sherif Razi (vdiq më 406/1015) dhe Sejjid Murteda Alamulhuda (vdiq më 436/1044), pasardhës të Imamit të Shtatë, Musa el-Kadhimit dhe nxënës të Shejh Mufidit, që të dy autorë të trajtesave të shumta imamite. I pari kryesisht është i njohur si kompilues i *Nehxhu-l-Belaga* (krh. më poshtë). Është kjo kohë edhe e Fadl Tabarsiut (vdiq më 548/1153 ose 552/1157), autorit të famshëm të *tefsirit* monumental shi'it (komentit kur'anor); Ibn Shahrashbasë (588/1192); Jahja ibn Batrikasë (600/1204); Sejjid Radiuddin Ali b. Tavusiut (vdiq më 664/1266), autorit të veprave të rëndësishme imamologjike. Do të duhej theksuar edhe shumë emra tjerë të kësaj kohe në të cilën, nga ana tjetër, u paraqitën polemika të mëdha sistematike ismailite (krh. II, B), si dhe polemika të filozofëve të

frymëzimit helenist, prej el-Kindiut deri te Suhraverdiu (587/1191). Me veprën e Nasir Tusiut përmyllet konstituimi i filozofisë shi'ite, skicën e parë sistematike të cilës e pat dhënë Ebu Is'hak Navbahti (rreth 350/961), në librin që më vonë hollësisht e komentoi Al-lame Hil-liu (vdiq më 726/1326), nxënës i Nasir Tusiut. Këto data e kapërcejnë kufirin të cilin, me vdekjen e Ibn Rushdit (Averroes) (1198), e kemi përcaktuar për pjesën e parë të këtij studimi. Shënimet vijuese, megjithatë, do ta përmbushin skemën e tërësisë e cila nuk mund të copëtohet.

3) Periudha e tretë shtrihet prej Nasir Tusiut e deri te rilindja safavidase në Iran, kur përjeton lulëzimin Shkolla e Isfahanit me Mir Damadin (1041/1631) dhe nxënësit e tij. Kjo periudhë është jashtëzakonisht produktive, dhe pikërisht ajo e përgatiti këtë rilindje. Nga njëra anë, vazhdon shkolla e Nasir Tusiut, me emra të mëdhenj siç janë Al-lame Hil-liu, Efdal Kashaniu. Ndërkaq nga ana tjetër, vjen deri te arritjet e jashtëzakonshme. Në njërin skaj Ibn Arabiu (vdiq më 638/1240) nga Andaluzia shmanget në Lindje. Në skajin tjetër, nxënësit e Nexhm Kubrasë kthehen nga Azia Qendrore në Iran dhe Anadoll, para presionit mongolian. Takimi i këtyre dy shkollave rezultoi me hovin e madh të *metafizikës së sufizmit*. Personalitet i madh i sufizmit duodecimalist të shiizmit të asaj kohe është Sa'duddin Hamujeh ose Hamu'i (650/1252), nxënës i Nexhm Kubrasë, i cili ka korresponduar me Ibn Arabiun. Nxënësi i tij Aziz Nesefiu i përhapë veprat e tij. Alauddevle Simmani (736/1336) do të jetë një nga njohësit e mëdhenj të ekzegjzës "interioriste". Në personalitetin e Sadruddin Konjeviut ndeshen ndikimet e Ibn Arabiut dhe Nasir Tusiut. Problemi i *velajetit* (II, A, 3 e më tutje) me të madhe është shqyrtuar; ai sërish shpie deri te burimet e gnosës shi'ite, siç i nxjerr në dritë një shkrimtar shi'it i dorës së parë, Hajdar Amuliu (VIII/XIV shek.). Me fjalë të tjera, vjen deri te një arritje e rëndësishme; përderisa në anën ismailite rënia e Alamutit ka pasur për pasojë "kthimin" e ismailizmit në sufizëm, në anën e shiizmit duodecimalist ekziston, gjatë asaj kohe, përpjekja në po atë drejtim. Hajdar Amuliu ka bërë përpjekje të mëdha që shiizmin dhe sufizmin sërish t'i afrojë pranë njëri-tjetrit; ai skicon, në emër të teozofisë mistike, një histori kritike të filozofisë dhe teologjisë në Islam. Ndonëse nxënës i Ibn Arabiut me të cilin mahnitet dhe të cilin e komenton, ai megjithatë ndahet prej tij në një çështje qenësore (krh. më poshtë). Ai është bashkëkohas i Rexheb Bursiut (vepra e të cilit, e rëndësishme për gnosën shi'ite, daton nga viti 774/1327). Këtu do t'i bashkangjesim edhe emrat e shejhut të madh sufist Shah Ni'metull-llah Valiut (vdiq më 834/1431), shkrimtar produktiv, dy nxënësve shi'itë të Ibn Arabiut, Sa'inuddin Turkeh Isfahani (830/1427) dhe Muhammed ibn Ebi Xhumhur Ahsa'iu (rreth 901/1495); Muhammed Abdurrazak Lahixhiut (vdiq më 918/1506), komentuesit e mistikut të lavdishëm nga Azerbajxhani, Mahmud Shabistariut (vdiq më 720/1317 në moshën 33-vjeçare).

4). Periudha e katërt, më lart e përmendur si periudhë e rilindjes safavidase dhe e Shkollës isfahanase me Mir Damadin (1041/1631), Mulla Sadra Shirazin (1050/1640), me nxënësit e tyre dhe me nxënësve të tyre (Ahmed Aleviu, Muhsin Fejdiu, Abdurrazak Lahixhiu, Kadi Sa'id Kummiu etj.), është paraqitje që s'mund të krahasohet askund tjetër në Islam, për të cilën konsiderohet se pas Ibn Rushdit në të nuk ka filozofi. Këta mendimtarë të mëdhenj të kohës së vet ndiejnë se thesari i vetëdijes shi'ite përbën një unitet të pandashëm të *pistisit* dhe *gnosisit*, të shpalljes profetike dhe të të kuptuarit filozofik që thellojnë kuptimin e tij ezoterik. Vepra monumentale e Mulla Sadra-së përmbanë një koment të vlefshëm të *corpusit* të traditave shi'ite të Kulejniut. Shumë të tjerë e imitojnë, ndër ta edhe teologu i madh Mexhliu, kompilues i *Bihar-ul-envar* (Oqeani i dritave) të madh, për të cilin tashmë kemi folur, i cili nuk ka simpati ndaj filozofisë, por shpesh është filozof kundër vullnetit të vet. Veprat dhe autorët e tyre do t'i theksojmë në pjesën e dytë të këtij studimi. Ajo na shpie deri në kohën kaxharite, gjatë së cilës zhvillohet *shejhije* shkolla e rëndësishme, pas Shejh Ahmed Ahsa'iu (vdiq më 1241-1826), dhe përfundimisht deri në ditët tona, ku rreth veprës së Mulla Sadra-së vërehet rilindja e filozofisë tradicionale.

Si kompilim, që ka qenë vepër e Sherif Raziut (406/1015), më lartë kemi theksuar veprën me titull *Nexhu-l-Belaga* (që rëndom përkthehet me "Rruga e elokuencës", por ku duhet nënkuptuar idenë e efikasitetit, pjekurisë). Kjo ka të bëjë me përmbledhjen e rëndësishme *Logia* të Imamit të Parë, Ali ibn Ebi Talibit (predikimet, bisedat, letrat etj.). Pas Kur'anit dhe Hadithit të Pejgamberit, kjo është vepra më e rëndësishme jo vetëm për jetën religjioze shi'ite

përgjithësisht, por edhe për mendimin filozofik shi'it. *Nehxhu-l-Belaga* në të vërtetë mund të konsiderohet si një prej burimeve më të rëndësishme të mësimin të mendimtarëve shi'itë, e veçanërisht mësimin të atyre nga periudha e katërt. Ndikimi i tij ndihet në mënyra të ndryshme: koordinimi logjik i shprehjeve, nxjerrja e përfundimeve të drejta, krijimi i disa shprehjeve teknike në arabishte, të cilat me pasurinë dhe bukurinë e vet kanë hyrë në gjuhën letrare dhe filozofike pavarësisht nga përkthimet e teksteve greke në arabishte. Mulla Sadra dhe shkolla e tij me të madhe do të zërthejnë disa probleme fundamentale filozofike që i ka vënë *Logia* e Imam Aliut. Nëse kihen parasysh bisedat e imamit me nxënësin e tij Kumejl ibn Zijadin, ajo në të cilën imami përgjigjet në pyetjen: “Ç’është e vërteta?” (*hakika*), ajo në të cilën përshkruan suksesionin ezoterik të Dijetarëve në këtë botë etj., në ato faqe gjejmë tip mjaft karakteristik të mendimit.

Me këtë filozofia shi'ite fiton fizionominë e vet personale, sepse mendimtarët tanë nga ky libër kanë nxjerrë një metafizikë të tërë, duke konsideruar se *logjika* e imamëve përbën ciklin e plotë të filozofisë. Janë shprehur dyshime të konsiderueshme në autenticitetin e disa pjesëve të këtij kompilimi. Sidoqoftë, ajo në tërësi daton nga periudha më e hershme, e që të kuptohet përmbajtja e saj, më e sigurt është qasja fenomenologjike d.m.th. ashtu siç e shtron këtë intencë e saj; kushdo që e mbante penën, megjithatë imami është ai që flet. Së këndejmi është i qartë ndikimi i saj.

Është mjerim i vërtetë që Perëndimi deri më sot s’e ka përfillur studimin filozofik të këtij libri. Sepse nëse ai studiohet me kujdes, me ndihmën e shtojcave suksesive të atyre që e kanë komentuar (të tillë kishte shumë, si shi'itë ashtu edhe sunnitë; Mejthem Bahranu, Ibn-ul-Hadidi, Hujuj etj., e po ashtu edhe përkthyes në persishte), dhe nëse ia bashkangjesim *logiave* të të gjithë imamëve tjerë, do të kuptohet përse mendimi filozofik është dashur të fitojë hov dhe sërish të zhvillohet në botën shi'ite, në kohën kur filozofia që moti ka pushuar të jetë shkollë e gjallë në botën e Islamit sunnit.

Kur e gjithë kjo thuhet në vija të përgjithshme, nga kjo rrjedh se pikënisja e meditimit filozofik të shiizmit, krahas Kur’anit, është i tërë *corpusi* i transmetimeve të imamëve. Çdo përpjekje që do të tentonte ta ekspozojë filozofinë profetike, që është zhvilluar nga ky meditim, duhet të nisët nga burimi i njëjtë. Janë dy parime normative: 1) Do të ishte joefikase që nga jashtë t’i qasemi kritikës historike “të zingjirit të transmetimeve”; kjo kritikë shpesh është e pabazë. Metoda e vetme frytdhënëse është veprimi fenomenologjik; të merret tërësia e këtyre traditave, me shekuj të gjalla, e në të cilat vetëdija shi'ite i dëfton vetvetes lëndën e vet. 2) Për sistematizimin e numrit të vogël të temave, që këtu shqyrtohen për arsye të ndarjes së filozofisë profetike, nuk ka rrugë më të mirë pos që të shkohet nga ata shkrimtarë shi'itë që vetë i kanë komentuar. Kështu fitojmë skicën e shkurtë të tërësisë, pa historicizëm të zbrazët (idenë e të cilit këta shkrimtarë madje as nuk e kanë vërejtur). Këtu kryesisht do t’i ndjekim komentet e Mulla Sadra Shiraziut, Mir Damadit si dhe faqet mjaft koncize të Hajdar Amuliut. Tekstet e imamëve, që i kanë sqaruar këta komentues, na mundësojnë që ta vërejmë esencën e shiizmit, e ky është problemi para të cilit gjendemi.

2. Ezoterizmi

1. Vetë tekstet, dhe para së gjithash mësimi i imamëve, konfirmojnë se shiizmi në esencën e vet është ezoterizëm islamik. Kemi, për shembull, kuptimin që i jepet ajetit kur’anor XXXIII, 72: “*Ua kemi ofruar amanetin e fshehtësive tona (el-emane) Qiejve, Tokës dhe maleve; të gjithë kanë refuzuar që ta pranojnë, të gjithë janë frikuar që ta marrin. Por njeriu pranoi që ta merr mbi vete; ai është i fuqishëm dhe i pavetëdijshëm*”. Kuptimi i këtij ajeti madhështor, i cili për mendimin islam themelon temën *de dignitate hominis*, është i padyshimtë për komentuesit shi'itë. Ajeti aludon në “fshehtësitë hyjnore”, në ezoteriken e profecisë që imamët ua kanë përcjellur ihtarëve të vet. Kjo ekzgjegjë mund të mbështetet në thënien shprehimore të Imamit të Gjashtë, në të cilën konfirmohet se kuptimi i këtij ajeti është *velaje*, burim i të cilit është Imami. Edhe ekzgjegjetët shi'itë (prej Hajdar Amuliut deri te Mulla Fet’hull-llahu në shekullin e kaluar)

përpiqen të dëftojnë se fuqia dhe pavetëdija e njeriut kurrsesi nuk do të thonë këtu vërejtje por mirënjohje, sepse ka pasur nevojë për akt të marrëzisë së lartësuar që të pranohet ky amanet hyjnor. Përderisa njeriu, i simbolizuar në Ademin, nuk di se ekziston diç tjetër pos Zotit, ai ka fuqi ta bartë këtë barrë të rrezikshme. Atëherë, kur në vetëdijen e tij depërton ajo se ekziston edhe diç tjetër pos Zotit, ai do ta tradhtojë amanetin: ose do ta refuzojë dhe do t'ua japë atyre që s'janë të denjë, ose thjeshtë do ta mohojë ekzistimin e tij. Në rastin e dytë, ai çdo gjë e shpie në shkronjën e jashtme. Ndërkaq, në rastin e parë, ai e thyen atë "ligj të fshehtësisë" (*tekijje, ket-man*) që e kanë urdhëruar imamët në pajtim me dispozitat: "Zoti ju urdhëron që t'ua ktheni amanetet e besuara atyre që u takojnë" (IV: 61). E kjo d.m.th.: Zoti ju urdhëron që amanetin hyjnor të gnosës t'ia dorëzoni vetëm atij që është i denjë, atij që është "trashëgimtar". I tërë koncepti i një diturie e cila është trashëgimi shpirtërore (*i'lm irthi*, më poshtë, A, 4) tashmë këtu është shënuar.

Ky është shkaku për ç'arsye Imami i Pestë, Muhammed Bakir, ka deklaruar (kurse çdo imam pas tij e ka përsëritur): "Çështja jonë është e rëndë; ajo imponon përpjekje të rreptë; mund ta marrë vetëm Engjëlli i radhës së lartë, pejgamberi i dërguar (*nebij mursel*) ose ithtari besnik, guximin e të cilit për fenë Zoti do ta sprovtojë". Imami i Gjashtë, Xha'fer es-Sadiku, edhe më hollësisht ka theksuar: "Çështja jonë është fshehtësia (*sirr*) në fshehtësi, fshehtësia e diçkaje që mbetet e fshehtë, fshehtësia të cilën vetëm një fshehtësi tjetër mund ta shqyrtojë; kjo është fshehtësi mbi fshehtësinë të cilës i mjafton një fshehtësi". Ose: "Çështja jonë është e vërteta dhe e vërteta e të vërtetës (*hakk-ul-hakk*); kjo është ekzoterikja dhe ezoterikja e ekzoterikes, dhe kjo është ezoterikja e ezoterikës. Kjo është fshehtësi, fshehtësi e diçkaje që mbetet e mbuluar, fshehtësi së cilës i nevojitet një fshehtësi". Rëndësinë e këtyre deklaratave tashmë e kanë paralajmëruar disa vargje të një poezie të Imamit të Katërt, Ali Zejnulabidinit (vdiq më 95/714): "Njohjes sime ia fshih margaritarët - Nga frika që injoranti, duke e parë të vërtetën, mos e zhdrukë ... O, Krijues! Sikur të shpallë një margaritar të gnosës sime - do të më thonin: ti qenke, pra, adhures i idhujve? - Dhe do të gjendeshin muslimanë që do ta konsideronin të lejuar derdhjen e gjakut tim! - Ata konsiderojnë se është e shëmtuar edhe më e bukura që u afrohet."

2. Do të mund të sillëshin shumë citate nga fjalime të ngjashme. Ato janë dëshmi e mrekullueshme për *ethosin* shi'it, për vetëdijen e shiizmit se ai është ezoterizmi islam, se historikisht është e pamundur të shkohet më tej nga mësimi i imamëve, për të depërtuar deri te burimi i ezoterizmit islam. Së këndejmi, shi'itët në kuptim të mirëfilltë janë ata që pranojnë fshehtësitë e imamëve. Ndërkaq, të gjithë ata që kanë synuar ose synojnë ta kufizojnë mësimin e imamëve në ekzoteriken, në çështjet juridike dhe rituale, cenojnë atë që përbën esencën e shiizmit. Konfirmimi i ezoterikes nuk nënkupton thjeshtë ndërprerjen e *sheri'atit*, të shkronjave dhe ekzoterikes (*zahir*): ajo d.m.th. se është fe pozitive, e privuar nga realiteti shpirtëror (*hakika*) dhe ezoterikja (*batin*), terr dhe robëri; ajo është vetëm katalog dogmash ose katehizëm, në vend që të mbetet e hapur kundrejt lulëzimit të domethënies të reja e të paparashikueshme.

Së këndejmi, sipas një fjalimi të Imamit të Parë, ekzistojnë tre grupe njerëzish: 1) Ekziston *âlim rabbani*, *theosophos*-i në kuptim të mirëfilltë, me fjalë të tjera Profeti dhe imamët. 2) Ekzistojnë ata që i dëftohen mësimin të doktrinës së tyre mbi shpëtimin (*tarikatu-n-nexhat*) dhe përpiqen që t'ua zbulojnë të tjerëve. Nga brezi në brez, ata gjithnjë kanë qenë pakicë. 3) Ekziston masa e atyre që mbesin të mbyllur kundruall këtij mësimi. "Ne (imamët) jemi Të urtit që i mësojnë të tjerët; ne i mësojmë shi'itët tanë. Të tjerët, asgjë! Kjo është shumë të cilën e bartë uji". Ezoterizmi lëvizë rreth dy vatrave, *sheri'atit* dhe *hakikatit*, fesë së Ligjit, fesë shoqërore dhe fesë mistike, atë që e udhëheq domethënia shpirtërore e Shpalljes kur'anore. Për këtë arsye, në esencën e vet, ai përmban një profetologji dhe një imamologji.

3. Profetologjia

1. Të dhënat më të vjetra për verifikimin e profetologjisë islame janë përfshirë në mësimet e imamëve. Duke e marrë parasysh atë me çka është motivuar, mund të themi se pikërisht mjedisi shi'it ka qenë mjedisi në të cilin do të duhej të lindte profetologjia; që të zhvillohet dhe bëhet

vend ku mendohet për të. Por më shumë se çdo trajtë tjetër e mendimit që është përforcuar në Islam, “filozofia profetike”, sipas esencës u përgjigjet prirjeve të religjionit profetik, pasi që “dituria hyjnore” nuk mund të komunikohet; ajo nuk është “dituri” në kuptimin e rëndomtë të fjalës; atë mund ta komunikojë vetëm profeti. Kushtet e këtij komunikimi, kushtet e pjekjes së përmbajtjes së tij pasi që është përmbyllur profecia, përbëjnë objektin e mirëfilltë të filozofisë profetike. Ideja e saj puthitet përbri idesë së shiizmit, dhe për këtë shiizmin më nuk mund ta lëmë mënjanë nga historia e filozofisë islame.

Fakti i parë të cilit duhet kushtuar kujdes është paralelizmi i rëndësishëm ndërmjet mësimit mbi *Aklin* (mendjen, intelektin, *Nûs*-in) të filozofët avicenianë, dhe mësimit mbi Shpirtin (*Ruh*) në tekstet shi'ite të krijuara nga imamët. Nga kjo pason se kaptina e parë e një filozofie profetike, që ka për temë domosdoshmërinë e profetit, edhe në një rën anë edhe në anën tjetër rezulton nga shqyrtimet që synojnë pikën e njëjtë. Siç thuhet në *hadithin* e Imamit të Gjashtë që e shënoi Ibn Babuje, pesë Shpirtra, ose për më tepër, pesë shkallë ose gjendje të Shpirtit, përbëjnë njeriun; në krye gjendet Shpirti i fesë (*iman*) dhe Shpirti i Shenjtë. Të të pesë shkallët në tërësi nuk janë sendërtuar, pos te profetët, te të dërguarit dhe te imamët; te besimtarët e mirëfilltë janë katër; kurse te njerëzit tjerë janë tri.

Njëkohësisht filozofët, nga Ibn Sina deri te Mulla Sadra, duke i shqyrtuar pesë gjendjet e intelektit, nga intelektin “material” deri te *intellectus sanctus*, lejojnë që te shumica e njerëzve intelektin ekziston vetëm në mundësi; konditat që e lejojnë shndërrimin e tij në intelekt real gjenden vetëm te një numër i vogël njerëzish. Sipas kësaj, si do të mundeshin shumë njerëz, të lëshuar pas pasioneve të tyre inferiore, të konstituoheshin si bashkësi që i përmbahet ligjit të njëjtë? Për Biruniun, ligji natyror është ligj i xhunglës; antagonizmi ndërmjet njerëzve mund të mbizotërohet vetëm me Ligjin Hyjnor, që e ka shpallur profeti, i dërguari i Zotit. Kurse ato shqyrtime pesimiste të Biruniut dhe Ibn Sinasë vetëm përcjellin, pothuaj fjalë për fjalë, mësimit e imamëve, me të cilat na njofton Kulejniu në fillim të *Kitabu-l-Huxhxhe*.

2. Mirëpo, profetologjia shi'ite kurrsesi nuk rezulton nga një sociologji e thjeshtë pozitive; bëhet fjalë për fatin shpirtëror të njeriut të angazhuar. Teza shi'ite e cila (përkundër keramitëve dhe esh'aritëve) mohon mundësinë që Zoti të shihet në këtë dhe në botën tjetër, te vetë imamët është e lidhur me zhvillimin e diturisë së zemrës, njohjes me zemër (*ma'rifetu-l-kalbijje*) e cila, duke i përfshirë të gjitha aftësitë racionale dhe superracionale, veç skicon gnoseologjinë që është karakteristikë e filozofisë profetike. Nga njëra anë, pra, domosdoshmëria e profecisë shënon domosdoshmërinë e ekzistimit të këtyre njerëzve të frymëzuar, njerëzve superiorë, të cilët madje do t'i quajmë, që nuk implikon idenë e Personifikimit, si “njerëz ose zotërinj hyjnorë në trajtën njerëzore” (*insan rabbani, rabb insani*). Nga ana tjetër, profetologjia shi'ite qartë do të ndahet nga shkollat burimore të mendimit sunnit islam. Esh'aritët (III, 2) duke refuzuar çdo ide të *tertib*-it, d.m.th. çdo strukturë të hierarkizuar të botës me shkaqet ndërmjetëse, i kanë rrënuar madje edhe fundamentet e profecisë. Ekstremistët mu'tezilitë (*Ravindi*) nga ana e tyre kanë bërë kundërshtimin vijues: ose profecia pajtohet me arsyen, ose nuk pajtohet. Në rastin e parë, ajo është e tepërt, kurse në rastin e dytë, duhet të flaket. Racionalizmi mu'tezilit nuk ka mundur të parandiejë atë shkallë (nivel) të qenësisë dhe vetëdijes ku dilema e tij zhduket.

Ky ndërmjetës, domosdoshmërinë e të cilit e dëfton profetologjia shi'ite, teknikisht shënohet me termin *Huxhxhe* (*dëshmia*, garant i Zotit për njerëzit). Mirëpo, ideja dhe funksioni kapërcejnë kufijtë e një epoke: prania e *huxhxhe*-tit duhet të jetë e pandërprerë, madje edhe nëse ka të bëjë me praninë e padukshme, për të cilën masa e njerëzve edhe nuk ka njohuri. Nëse, pra, kjo shprehje aplikohet ndaj Profetit, ajo pastaj duhet të aplikohet, madje edhe për më shumë arsye, ndaj imamëve (në hierarkinë e ismailizmit alamutas, *huxhxhe* në njëfarë mënyrë, bëhet kipci shpirtëror i imamit (krh. B, II). Ideja e *huxhxhetit* tashmë pra implikon mosndarjen e profetologjisë dhe imamologjisë; e meqë ai del jashtë kornizave të kohës, unjësohet në një njëmendësi metafizike, vrojtimi i së cilës na shpie prapa drejt temës gnostike të *anthroposit* qiellor.

3. Një mësime i imam Xha'ferit thotë: “Forma njerëzore është dëshmi kulminante me të cilën Zoti e konfirmon Krijimin e vet. Ajo është *Libri* të cilin e ka shkruar ai me dorën e vet. Ajo është *tempulli* të cilin ai e ndërtoi me urtinë e vet. Ajo është grumbull i Formave të të gjithë botëve. Ajo është rezyme e njohjeve të dala nga *tabula secreta-e* (*levh-i-mahfudh*). Ajo është

dëshmitar evident që përgjigjet për të gjitha të padukshmet (*gajb*). Ajo është garant, dëshmi kundër çdo mohuesi. Ajo është Rruga e vërtetë e shtruar ndërmjet parajsës dhe ferrit”.

Kjo është tema të cilën e ka eksplikuar profetologjia shi'ite. Kjo formë njerëzore në lavdinë e vet jashtëkohore është quajtur Adem në kuptimin e vërtetë e të mirëfilltë (*Adem hakiki*), *homo maximus* (*Insan kebir*) Shpirti i Lartë, Intelekti i Parë, Penën e Lartë prej kallami, Halifi i Lartë, Strumbullari i strumbullarëve. Ky *Anthropos* qiellor është posedues i profecisë permanente (*nubuvve bakijje*), i zanafillës së profecisë qenësore (*nubuvve aslijje hakikijje*) të asaj që zhvillohet qysh para ekzistimit të kohës, në pleromin qiellor. Ai, po ashtu, është *hakika muhammedijje*, Njëmendësia e amshueshme muhammedane. Drita e lavdisë muhammedane, Logosi muhammedan. I dërguari aludon në të kur thotë: “Zoti e krijoi Ademin (*anthropos*) sipas pamjes personale”. Dhe sikur është epifania botërore (*madh'har*) e këtij *anthroposi* kur Profeti ekspozon në veten e parë: “Gjëja e parë që e ka krijuar Zoti ka qenë Drita ime” (ose Intelekti, ose Pena e kallamit, ose Shpirti (ruh). Dhe pikërisht kjo është ajo që ka dashur ta shënojë duke thënë: “Unë veçmë kam qenë profet atëherë kur Ademi (Ademi tokësor) ende ka qenë ndërmjet ujit dhe argjilës” (d.m.th. ende i patrajtësuar).

Tashmë kjo Njëmendësi e amshuar profetike është një unitet dual. Ajo ka dy “dimensione”: dimensionin e jashtëm ose ekzotërik dhe atë të brendshëm ose ezotërik. *Velaje* është pikërisht ezotërikja e kësaj profecie të amshueshme (*nubuvve*); ajo është sendërtim i të gjitha cilësive të saj në pajtim me ezotëriken, para fillimit të kohës dhe qëndrueshmëria e tyre e përhershme. Njëjtë sikur që “dimensioni” ekzotërik ka pasur manifestimin e vet botëror në personalitetin e Të dërguarit Muhammedit, është dashur që edhe “dimensioni” i saj ezotërik ta ketë epifaninë e vet botërore. Ai e ka pasur në personalitetin e atij i cili prej të gjithë njerëzve ka qenë më i afërt me Profetin: në Ali ibn Ebi Talibin, Imamin e Parë. Kështu ai, si jehonë e thënies së mësipërme, ka mund të thotë: “Unë veçmë kam qenë *vali* kur Ademi (Ademi tokësor) ka qenë ndërmjet ujit dhe argjilës”.

Ndërmjet personalitetit të Profetit dhe personalitetit të Imamit ekziston, para afërsisë së tyre tokësore, raporti shpirtëror (*nisbe ma'nevijje*) i themeluar qysh në paraekzistencën e tyre: “Unë dhe Aliu, ne jemi një dhe e njëjta Dritë”. “Unë me Aliun kam qenë një dhe e njëjta Dritë katërbëdhjetë mijë vjet para se Zoti e krijoi Ademin tokësor”. Pastaj, në po atë *hadith*, Profeti përrudhë se si ajo Dritë unike ka përparuar ndër gjeneratat e profetëve, që të ndahet në dy fara dhe të manifestohet në dy personalitetet e tyre; atëherë ai përfundon, duke iu drejtuar imamit: “Sikur të mos kisha frikë se një grup prej bashkësisë sime do të mund të bënte ndaj teje po atë veprim që të krishterët e kanë bërë ndaj Jezusit, do të thoja diç për ty, për çka çdoherë kur ti do të kaloje pranë grumbullit të njerëzve, ata do ta mblidhin pluhurin e hapave tu që në të të kërkohet ilaç. Por mjafton të jeshë pjesë imja, kurse unë pjesë jotja. Trashëgimtari im do të jetë ai që do të trashëgojë ty, sepse ti ndaj meje je njëjtë sikur që është Haruni ndaj Musaut, me atë dallim që pas meje më nuk do të ketë profetë”. Ekziston, përfundimisht, edhe kjo thënie e rëndësishme kyç: “Aliu ka qenë i dërguar *fshehurazi* me çdo profet; me mua është dërguar *haptazi*”. Kjo thënie e fundit ua shton thëniet pararendëse saktësinë e dëshiruar. Imamati muhammedan, si ezotërizëm i Islamit, është *eo ipso* ezotërizmi i të gjitha feve të hershme profetike.

4. Me këto shënime të shkurtra shpjegohet përpunimi, te mendimtarët shi'itë, i kategorive të profecisë dhe *velajetit*. Ekziston profecia absolute (*nubuvve mutllaka*), e përbashkët apo e përgjithshme, dhe e kufizuar apo e veçantë (*nubuvve mukajjede*). E para është ajo që është karakteristike për Njëmendësinë absolute muhammedane, integrale dhe zanafillore, nga jashtëkohësia deri në brendakohësi. Profecinë e dytë e përbëjnë njëmendësitë e pjesërishtme të të parës, d.m.th. të epifanisë së veçantë të profecive që radhazi kanë qenë *nebijë* ose profetë, Vula e të cilëve ka qenë Profeti islam, duke u bërë me vetë këtë epifani e *Hakika muhammedijjes*. Njëjtë është edhe me *velajetin* i cili është ezotërikja e profecisë së amshueshme: ekziston *velajeti* absolut dhe universal, dhe *velajeti* i kufizuar apo i veçantë. Sikur që profecia e secilit nga profetët me radhë është njëmendësia parçiale dhe epifania (*madh'har*) e profecisë absolute, ashtu është edhe *velaje* e të gjithë *evlijave* (Miqve të Zotit, Njerëzve të Zotit) çdoherë njëmendësi parçiale dhe epifani e *velajetit* absolut Vula e të cilit është Imami i Parë, derisa Vula e *velajetit* muhammedan është Mehdiu, Imami i Dymbëdhjetë (“Imami i Fshehtë”). Kështu Imamati Muhamme-

dan, d.m.th. pleromi i Dymbëdhjetëshit, është Vula (*hatim*) e *velajetit*. Tërësia e *nebiut* kundruall Vulës së profecisë ka raport të njëjtë sikur që është ai vetë kundruall Vulës së *evlijave*.

Kështu kuptojmë se esenca (*hakika*) e Vulës së profetëve dhe esenca e Vulës së *evlijave* është një dhe e njëjta esencë, e kundruar në raport me ekzoteriken (profecinë) dhe në raport me ezoteriken (*velajetin*). Situata e tashme është si vijon. Të gjithë në Islam unanimisht predikojnë se cikli i profecisë ka mbaruar me Muhammedin, me Vulën e profetëve. Por për shiizmin, me mbarimin e ciklit të profecisë, ka filluar cikli i *velajetit*, cikli i Iniciacionit shpirtëror. Në të vërtetë, e këtë më vonë hollësisht do ta saktësojmë, ajo që sipas autorëve shi'itë ka qenë e mbaruar është "profecia legjislativë". Sa i përket vetë profecisë, ajo shënon gjendjen shpirtërore të atyre që, para Islamit, janë quajtur *nebijj*, por të cilët prej atëherë e këndeje emërtohen si *Evlija*; emri ka ndryshuar, çështja mbetet e njëjtë. Ja, ky është vizioni karakteristik i Islamit shi'it, në të cilin kështu piqet pritja e një ardhmërie ndaj së cilës ai mbetet i hapur. Ky botëkuptim bazohet në klasifikimin e profetëve, i cili vetë mbështetet në gnoseologjinë profetike që e kanë mësuar vetë imamët (shih II, A, 5). Ajo, nga ana tjetër, përcakton rendin e prioritetit ndërmjet *valiut*, *nebiut* dhe *resulit*, të cilët shiizmi duodecimalist dhe ismailizmi i kuptojnë në mënyra të ndryshme.

Në të vërtetë, sa i përket *nubuvvetit*, dallojmë *nubuvve et-ta'rif*, profecia që mëson, "gnostike", dhe *nubuvve et-teshri*, profecia legjislativë. Kjo e fundit në kuptim të ngushtë është *risale*, profecia profetike e *resulit* ose Pejgamberit, pejgamberia e të cilëve është që njerëzve t'ua ekspozojnë *sheri'atin*, Ligjin Hyjnor, "Librin qiellor që zbriti në zemrën e tij". Ka pasur shumë *nebijj* të dërguar (*nebi mursel*), mirëpo vargu i profetëve të mëdhenj, pejgamberia e të cilëve ka qenë që ta paralajmërojnë *sheri'atin* kufizohet në *ulu-l-adhm* (njerëzit e vendimit), të cilët ishin gjastë: Ademi, Nuhu, Ibrahim, Musau, Isau, Muhammedi - ose, sipas disa traditave shtatë, nëse llogaritet edhe Davudi me psalmet e veta.

5. Situata që e përcaktoi kjo profetologji në mënyrën më të mirë shprehet në përkufizimin e raporteve ndërmjet *velajetit*, profecisë (*nubuvve*) dhe pejgamberisë së Të dërguarit (*risale*) dhe, konsekuentësisht, ndërmjet personit të *valiut*, të profetit dhe të Të dërguarit. Nëse këto tre koncepte i perceptojmë si tre rrahë koncentrikë, rrethi i brendshëm paraqet *velajetin*, pasi ai është ezoterikja e profecisë; profecia paraqet rrethin e mesëm, pasi ajo është ezoterikja ose "brendësia" e pejgamberisë së Të dërguarit, që paraqet rrethin e jashtëm. Çdo *resul* është po ashtu edhe *nebi* edhe *vali*. Çdo *nebi* po ashtu është edhe *vali*. *Vali* mund të jetë vetëm *vali*, dhe s' duhet doemos të jetë diç tjetër. Nga kjo paradoksalisht pason se radhitja e prioritetit të kualifikimeve është e kundërt në raport me radhitjen e prioritetit të personaliteteve. Autorët këtë e eksplikojnë në mënyrën vijuese:

Meqë *velaje* është bërthama dhe ezoterikja, ai është më i theksuar se jashtësia ekzoterike, sepse ashtu është e nevojshme: ashtu siç pejgamberia e Të dërguarit parashton gjendjen shpirtërore të *nebiut*, këtë sërish e parashton *velajeti*. Diç që është sa më afër njëmendësive të brendshme aq më shumë i mjafton vetvetes dhe më e madhe është afërsia e saj Zotit, dhe kjo afërsi varet nga mundësitë e brendshme të një qenieje. Pason ajo se *velaje*, cilësia e Mikut të Zotit, të udhëzuarit dhe përrudhësit shpirtëror, është më e dalluar se cilësia e *nebiut*, kurse kjo është më e theksuar se cilësia e Të dërguarit (jashtësia në rritje). Ose, siç e përsërisin shkrimtarët tanë, *risale* është gëzhoja, *nubuvve* bajameja (bademi), kurse *velaje* yndyra e kësaj bajameje. Me fjalë të tjera, pejgamberia e Të dërguarit pa gjendjen e *nebiut* do të ishte *sheri'at*, religjion pozitiv, i privuar nga *tarikati*, rruga mistike, sikur që ekzoterikja pa ezoteriken, është si gëzhoja e zbrazët pa badem. Kurse gjendja e *nebiut* pa *velajet* do të ishte sikur rruga mistike (*tarika*) e privuar nga njëmendësimi spiritual (*hakika*), si ezoterikja pa ezoteriken e ezoterikes (*batin-ul-batin*), sikur bademi pa yndyrë. Në gnoseologji (A, 5), do të gjejmë raport analog ndërmjet nocioneve *vahj*, *ilham* dhe *keshf*.

Megjithatë, kur në këtë mënyrë e konfirmojnë superioritetin e *velajetit*, shi'itët duodecimalistë nuk kuptojnë me këtë se personi i *valiut* i cili është vetëm *vali*, është më superior nga personi i *nebiut* dhe I dërguari, por që nga tri cilësitë e kundruara në një person të vetëm, personi i Profetit të Islamit, *velaje*, ka vendin më të dalluar sepse është burim, themel dhe shtyllë e dy të tjerave. Së këndejmë edhe paradoksi vegues: ndonëse *velaje* ka vendin më të dalluar, prioritetin

e ka profeti - I dërguari; për arsye se në të janë gërshetuar të tri cilësitë, ai është *vali-nebi-resul*. Do të vërejmë, së bashku me Hajdar Amuliun, se në këtë çështje ndahen shiizmi duodecimalist dhe ismailizmi, më saktësisht ismailizmi i reformuar nga Alamuti, i cili mbase vetëm sërish zbuloi qëllimin burimor të shiizmit zanafillor. Siç do të shohim më vonë (B, II), pozicioni i ismailizmit alamutas ka qenë tepër rigoroz pasi *velaje* është më superior se cilësia e profetit - Të dërguarit; pasi që *velaje* i imamit është rregulluar sipas ezoterikes, derisa profecia e Të dërguarit (Ligjdhënësit) është e rregulluar sipas ekzoterikës, përfundimisht pasi që ezoterikja ka përparësi ndaj ekzoterikes, duhet konkluduar se imami ka prioritet themeltar ndaj profetit, dhe se ezoterikja është e pavarur nga ekzoterikja. Si kundërvlerë, pozicioni i shi'itëve duodecimalistë (përkundër prirjes gjithnjë latente të shiizmit që ta predikojnë prioritetin e imamit) ka tentuar ta ruajë baraspeshën; çdo ekzoterike që nuk mbështetet në ezoteriken në të vërtetë është mosbesim (*kufri*), por edhe çdo ezoterike që njëkohësisht nuk përkrash ekzistimin e ekzoterikes është mendjehetësi. Shihet se: varësisht nga ajo se si e pranojmë tezën imamite apo ismailite, edhe raporti i profetologjisë dhe i imamologjisë e ndryshon kuptimin e vet.

4. Imamologjia

1. Idenë e imamit e kërkon aspekti i dyfishtë i “Njëmendësisë së amshueshme muhammedane” të përshkruar më lartë (A, 3), e cila implikon, ndër të tjera, se pas ciklit të pejgamberisë pason cikli i *velajatit*. Tema e parë, në të cilën ndalen gjatë fjalimet e imamëve, është ajo e domosdoshmërisë së paraqitjes së “mbrojtësve të Librit” (*kajjimu-l-Kur'an*) pas Pejgamberit - paralajmërues. Për këtë temë zhvillohen diskutime mjaft të gjalla në rrethin e imamëve, përkatësisht polemika me disa mu'tezilitë (shih III), ku ndër protagonistët dallohet i riu Hisham ibn-ul-Hakemi, nxënësi i dashur i Imamit të Gjashtë. Teza që ua kundërvënë kundërshtarëve është se teksti i Kur'anit vetë për vete nuk është i mjaftueshëm, sepse ai ka kuptime të fshehta, thellësi ezoterike dhe kundërrthënie të paqena. Ky nuk është libër diturinë e të cilit do të mund ta merrte filozofia e përgjithshme. Duhet “kthyer” (*te'vil*) tekstin në rrafshin në të cilin kuptimi i tij është i mirëfilltë. Kjo nuk është punë e dialektikës së *kelamit*; ky kuptim i mirëfilltë nuk krijohet me anë të silogjizmave. Është i nevojshëm njeriu që njëkohësisht është edhe trashëgimtar shpirtëror edhe i inspiruar, që posedon edhe ezoteriken (*batin*) edhe ekzoteriken (*dhahir*). Ai është *Huxhxhe* i Zotit, Mbrojtës i librit, Imam ose Udhëheqës. Mendimi pra, do të përqëndrohet në shqyrtimin e asaj që përbën esencën e imamit në personalitetin e Dymbëdhjetë imamëve.

Duke i komentuar tekstet e imamëve lidhur me këtë çështje, Mulla Sadra paralajmëroi supozimet e tij filozofike; ai që nuk ka shkaqet e veta (ai që është *ab-imo*) nuk mund të njihet; esenca e tij nuk mund të përcaktohet; kurrfarë prove për të nuk mund të jepet duke u nisur nga diç tjetër, sepse Ai vetë është vetëm provë. Zoti mund të njihet vetëm me anë të Zotit, e jo duke u nisur nga krijesa, siç bëjnë teologët e *kelamit*, e as nga qenia e rastit, siç bëjnë filozofët (*fe-lasife*). Deri te njohjet e larta mund të arrihet vetëm me anë të Shpalljes hyjnore (*vahj*) ose Inspirimit (*ilham*). Pas Profetit, i cili ishte *huxhxhet* i Zotit, është e pamundur që Toka të mbetet pa *huxhxhet*, garantin hyjnor i cili për të përgjigjet para njerëzve, në mënyrë që ata t'i afrohen. Atë mund publikisht ta pranojnë ose, përkundër kësaj, mund të jetë i panjohur për masën, i fshehur me mënyrën e ekzistimit *incognito*. Ai është Udhëheqës i domosdoshëm për kuptimet e fshehta të Librit, që kërkojnë dritë hyjnore, vizion të brendshëm, dëgjim shpirtëror. Imamologjia është kërkesë qenësore e filozofisë profetike. Pyetja e parë është: kush pas Profetit ka të drejtë në titullin e “Mbrojtësit të librit”?

2. Dëshmitë janë unanime. Një nga Shokët më të lavdishëm të Pejgamberit, Abdull-llah ibn Abbasi, njofton për përshtypjen e thellë që e kanë ndier të gjithë ata që e kanë dëgjuar Aliun si e komenton Fatihanë (suren e parë të Kur'anit). Ekziston edhe dëshmia e Imamit të Parë: “Nuk ka pasur asnjë ajet kur'anor që i është zbritur (shpallur) Të dërguarit të Zotit, e që ai pastaj mua nuk ma ka diktuar dhe nuk ka kërkuar që ta shqiptoj. E kam shkruar me dorën time, kurse ai ma mësonte *tefsirin* (shpjegimin e fjalëpërfjalshëm të tij) dhe *te'vilin* (ekzegjezën shpirtërore), *nasihin* (ajetin që abrogon) dhe *mensuhin* (ajetin e abroguar), *muhkemin* dhe *muteshabihun* (me kup-

tim të përcaktuar dhe të papërcaktuar), të veçantë dhe të përgjithshëm. Dhe e ka lutur Zotin ta ndihmojë të kuptuarit tim dhe mbamendjen time. Pastaj e vuri dorën e vet në kraharorin tim dhe kërkoi nga Zoti që ta përmbushë zemrën time me njohje e mirëkuptim, me gjykim dhe dritë”.

Me të vërtetë, tekstet anojnë drejt motivit të zemrës për ndriçimin e rolit të Imamit: ai për bashkësinë shpirtërore paraqet atë që paraqet zemra për organizmin e njeriut. Krahasimi do të shërbejë si mbështetje për interiorizimin e imamologjisë. Kur, për shembull, Mulla Sadra flet për “atë njëmendësi qiellore (*melekuti*) e cila është imamati në njeriun”, me këtë përcakton se sa imamologjia pasurohet nga përvoja mistike. Po ashtu, Imami i Fshehtë është i pranishëm në zemrën e shi’itëve të vet deri në Ditën e ringjalljes. Më vonë do të sinjalizojmë në domethënien shumë të madhe të *gajbatit* (zhdukjes së Imamit), atij *incognitit* hyjnor i cili është i rëndësishëm për filozofinë profetike, sepse mbron hyjnoren që të mos bëhet *objekt*, sikur që e mbronë edhe nga çdo shoqërorizim. Autoriteti i imamit është diç krejt tjetër nga pushteti dogmatik që e drejton kishën. Imamët janë udhërrëfyes të kuptimit të fshehtë të Shpalljeve; edhe vetë trashëgimtarë, ata kanë disponuar me trashëgiminë në dobi të atyre që kanë qenë të gatshëm ta pranojnë atë. Nocioni themeltar i gnoseologjisë është *ilm irthi*, dituria si trashëgimi shpirtërore. Për këtë shiizmi nuk paraqet atë që rëndom e quajmë “religjionin e autoritetit”, në kuptimin e një kishe. Në realitet, imamët e kanë përmbushur misionin e tyre tokësor; ata më nuk janë materialisht në këtë botë. Prania e tyre e përhershme është prani mbishqisore; dhe a nuk është ky po ashtu “autoritet shpirtëror” në kuptimin e drejtë të fjalës. Mësimi i tyre vijon, ai është themel i hermeneutikës së tërësishme të Librit.

I pari prej tyre, Imami i Parë, quhet themel i imamatis. Por botëkuptimi shi’it nuk mundet nga kjo të veçojë *njëmbëdhjetë* Figurat tjera, që tok përbëjnë pleromin e imamatis, sepse ligji i numrit *dymbëdhjetë*, numër simbolik i një tërësie, është i përhershëm në të gjitha periudhat e ciklit të pejgamberisë (më lartë kemi përkujtuar në disa pohime për këtë: *dymbëdhjetë* shenja të zodiakut, *dymbëdhjetë* burime që shpërthyen nga shkëmbi në të cilën Musau qëlloi me shkop; lidhja me *dymbëdhjetë* muajt e një viti është në pajtim me teologjitë e vjetra të *Aiônit*). Secili nga profetët e mëdhenj, paralajmëruet të ndonjë *sheri’ati*, ka pasur *dymbëdhjetë* imamët e vet. Profeti vetë ka thënë: “Pas meje Zoti le të kujdeset për Aliun dhe *evlijatë* (trashëgimtarët) të cilët janë pasardhësit e mi, sepse ata janë Udhëheqës. Zoti ua ka dhënë të kuptuarit tim dhe dijen time, që d.m.th. se e kanë pozitën e njëjtë sikur edhe unë dhe se janë të denjë për trashëgiminë dhe imamatin tim”. Siç thotë Hajdar Amuliu: “Të gjithë imamët janë një dhe e njëjta dritë (*nur*), një dhe e njëjta Qenësi (*hakika ovsiā*), e dhënë në *dymbëdhjetë* veta. Çdo gjë që aplikohet në njërin prej tyre, aplikohet po ashtu edhe në secilin prej tyre”.

3. Ky koncept bazohet në tërë metafizikën e imamologjisë e cila është zhvilluar konsiderueshëm, nga një anë në teozofinë ismailite, dhe nga ana tjetër në gjirin e shiizmit duodecimalist, veçan në *shejhi* - shkollën. Premisat për këtë gjenden në vetë tekstet imamike. Që të kuptohet rëndësia e tyre, duhet po ashtu të përkujtohet që nëse imamologjia edhe është gjendur para problemeve të njëjta sikur edhe kristologjia, ajo gjithnjë anonte nga zgjidhjet të cilat Krishterimi zyrtar i ka refuzuar, por të cilat megjithatë kanë qenë të afërta me konceptet gnostike. Kur paramendohet raporti i hyjnisë (*lahut*) dhe njerëzisë (*nasut*) në personalitetin e imamit, kjo kurrë nuk ka të bëjë me diç siç është uniteti hipostatik e dy natyrave. Imamët janë epifani hyjnore, teofani. Fjalori teknik (*dhuhur*, *madh’har*) gjithnjë i drejtohet krahasimit me fenomenin e pasqyrës: fotografia që dëftohet në pasqyrë nuk është personifikuar në substancën e pasqyrës (as që i është imanente). Të kuptuar kështu si epifani hyjnore, dhe asgjë më tepër e as më pak, imamët janë emra të Zotit dhe si të tillë ata mbrohen nga rreziku i dyfishtë, antropomorfizmi (*teshbih*) dhe agnosticizmi (*ta’til*). Paraekzistimin e tyre si plerom i qenieve të dritës e kishte konfirmuar Imami i Gjasthtë: “Zoti na krijoi prej Dritës së lartmadhërisë së vet, kurse nga argjila (drita jonë) krijoi shpirtrat e shi’itëve tanë”. Për këtë emrat e tyre kanë qenë të shkruar me shkronja të flakta në Pllakën misterioze të Smaragdit që ishte pronë e Fatimesë, burimit të fisit të tyre (këtu do të përkujtojmë *Tabula smaragdinen* në hermetizëm).

Emërtimet që i marrin imamët janë të kuptueshme vetëm nëse i kundrojmë si Figura të dritës, entitete parakozmike. Këto emërtime vetë i kanë konfirmuar gjatë kohës së epifanisë së tyre tokësore. Kulejniu ka tubuar numër të madh të këtyre emërtimeve në kompilacionin e vet

vëllimor. Kështu, në disa pjesë të ajetit të lavdishëm të Dritës (Kur'ani, IV, 35) janë referuar me radhë të Katërbëdhjetë e delirët (Pejgamberi, Fatimeja, Dymbëdhjetë imamët). Ata janë të vetmit të “panjollësuar” (*ma'sum*), të ruajtur dhe të mbrojtur nga çdo njollë. Imami i Pestë deklaroi: “Drita e Imamit në *zembrën* e besimtarëve është më e shndritshme se dielli që përhap dritën e ditës”. Imamët në të vërtetë janë ata që ndriçojnë *zembrën* e besimtarit, kurse zemrat e atyre të cilëve Zoti ua shmangë atë dritë janë të mbuluara me terr. Imamët janë shtylla të Tokës, Shenja (*'alamat*) që i përmend Zoti në Librin e vet, ata që kanë dhuntinë e urtësisë së lindur. Ata janë halife të Zotit në tokë, Pragje nëpërmjet të të cilëve deri tek ai arrihet, Të zgjedhurit dhe trashëgimtarët e profetit. Kur'ani shpie drejt imamëve (si simbole teofanike imamët nuk janë vetëm udhëheqës të kuptimit të fshehtë, ata janë vetë ai kuptimi ezoterik). Ata janë minierë e gnosës, trung i profecisë, vendvizitë e Engjëjve, trashëgimtarë të njohjes së disave ndaj të tjerëve. Në ta është tërësia e librave që Zoti “i lëshoi” (shpalli). Ata e njohin Emrin e lartësuar të Zotit. Ata kanë vlerën e njëjtë sikur edhe arka hebraike e besëlidhjes. Zbritja e tyre në tokë aludon zbritjen e Shpirtit dhe Engjëllit në Natën e fatit (sure XCVII). Ata dinë për të gjitha njohjet të cilat Engjëjt “ua sollën” profetëve dhe të dërguarve. Njohja e tyre përfshinë tërësinë e kohës. Ata janë *muhaddathun* (“ata të cilëve u flasin Engjëjt”, krh. A, 5). Meqë ata janë dritë e *zembrës* së besimtarit, thënia e mirënjohur “ai që njeh vetveten, e njeh Krijuesin e vet” në të vërtetë d.t.th. “e njeh imamin e vet” (do të thotë fytyrën e Zotit për të). Dhe e kundërta, ai që vdes e nuk e ka njohur imamin e vet, vdes me vdekjen e të pavetëdijshëmve, d.m.th. duke mos e njohur vetveten.

4. Këto konfirmime kanë arritur kulmin në “Predikimet e Shpalljes së madhe” (*Hutbet-ul-Bejan*), që i atribuohet Imamit të Parë, por në të cilën shprehet një Imam i amshueshëm: “Unë jam shenjë e Të Gjithëdijshmit. Unë jam gnosa e mistereve. Unë jam pragu i pragjeve. Unë jam mik i ngushtë i ndriçimit të madhërisë së Zotit. Unë jam i Pari dhe i Fundit, i Dukshmi dhe i Fshehti. Unë jam Fytyra e Zotit. Unë jam pasqyra e Zotit, Pena e gjithëlartësuar, *Tabula secreta*. Unë jam ai që në Ungjill quhet Elia. Unë jam ai që ruan fshehtësinë e Të dërguarit të Zotit”. Predikimi vazhdon me ekspozimin e zëshëm të shtatëdhjetë pohimeve po ashtu të jashtëzakonshme. Nga cilado kohë që të datojë ajo (është shumë më e vjetër se që besojnë disa kritikë), kjo *hutbe* na dëfton rezultate të dobishme që në imamologjinë shi'ite i ka shkaktuar tema gnostike e *Anthroposit* qiellor ose “Njëmendësisë së amshuar muhammedane”. Me ndihmën e asaj që për të e kemi thënë paraprakisht, në mënyrë të përsosur mund të kuptohen pohimet e imamëve. Meqë “*velaje* e tyre është ezoterikja e profecisë” ata janë, përfundimisht, çelës i të gjitha siglave kur'anore, d.m.th. shkronjave misterioze të shkruara në fillim ose në titull të sureve kur'anore.

E pasi të gjithë janë një e njëjta Qenësi, një e njëjta Dritë, ajo që thuhet për imamin përgjithësisht, ka të bëjë me secilin nga të Dymbëdhjetët. Ashtu siç paraqiten në histori, radhitja e tyre është kësajsoj. I. Aliu, emir i besimtarëve (vdiq më 40/661), II. El-Hasan el-Muxhtebe (49/669). III. El-Husejn Sejjudi-sh-Shuheda (61/680), IV. Ali Zejnulabidin (92/711). V. Muhammed Bakir (115/733). VI. Xha'fer es-Sadik (148/765). VII. Musa el-Kadhim (183/799), VI-II. Ali Rida (203/818). IX. Muhammed Xhevad et-Teki (220/835). X. Ali en-Naki (254/868), XI. El-Hasan el-Askeri (260/874). XII. Muhammed el-Mehdi, *el-Kaim*, *el-Huxhxhe*. Të gjithë ata kanë thënë vazhdimisht se janë trashëgimtarë të njohjes së Të dërguarit të Zotit dhe të të gjithë profetëve më të hershëm. Domethënia e këtij atributi trashëgues do të na dëftojë gnoseologjia. Ajo që paraprinë tashmë na lejon të mënjanojmë një paragjykim ose mosmarrëveshje. Përkatësia e pasardhësve të Profetit në kuptimin fizik kurrë nuk ka qenë e mjaftueshme të krijojë imam (janë të nevojshme, pos tjerash, *nassi* dhe *'ismet*i, investitura dhe shëmbëlltyra). Imamati i tyre nuk rezulton vetëm nga afërsia e tyre botërore me Pejgamberin. Pikërisht duhet thënë të kundërtën, se afërsia e tyre botërore është rezultat dhe shenjë e unitetit të tyre pleromian me Pejgamberin.

5. Nga ana tjetër, këtu shkurtimisht mund të konstatohet se nocioni *velaje* i ka aq të thella rrënjët në shiizëm saqë duket se prej tij nuk mund të ndahet. Por ai megjithatë prej tij ishte i ndarë, dhe në këtë është e tërë historia e sufizmit joshi'it, burimet e të cilit, siç kemi thënë, ende nuk janë sqaruar plotësisht. *Velaje* atëherë humb mbështetjen e vet, burimin e vet dhe lidhshmërinë e vet; në Profetin përcillet ajo që kishte të bënte me Imamin. Kur *velaje* njëherë

është çrrënjësuar nga imamologjia, do të shkaktohet konsekuenca tjetër serioze. Trashëgimtarë të profetëve dhe të Profetit do të konsiderohen “katër imamët”, themelues të katër shkollave juridike (hanbelite, hanefite, malikite dhe shafiite) në Islamin sunnit. Lidhja organike, dualiteti i *sheri’atit* dhe *hakikatit*, ka qenë i ndarë, kurse me këtë është vërtetuar feja legalitare, komentimi i pastër juridik i Islamit. Këtu mund të kuptojmë në vetë burimin e tij, një fenomen krejtësisht karakteristik të laicizmit dhe shoqërorizimit. *Batini* i veçuar prej *dhahirit*, përkatësisht i refuzuar; pikërisht me këtë reflektohet edhe situata e filozofëve dhe e mistikëve të cilët janë gjendur pa mbështetje dhe në rrugën gjithnjë e më tepër “komprometuese”. Këtë fenomen, të cilin deri tash nuk e kemi analizuar, e paraqesin qartë thëniet e të gjithë atyre shi’itëve (me Hajdar Amuliu në krye) të cilët, pasi që e kuptuan mirë shkaku kryesor të reduktimit të Islamit në fe të pastër legalitare, “katër imamëve” ua kontestojnë atributin e trashëgimtarëve të Profetit. Shkaku i parë është ai që dituria e tyre, krejtësisht ekzoterike, fare nuk ka karakter të diturisë e cila është trashëgimi shpirtërore (*ilm irthi*). Shkaku i dytë është ai që *velajet* pikërisht nga imamët krijon trashëgimtarë të *batinit*. Gnoseologjia shi’ite na lejon të kuptojmë se çka vihet në lojë dhe sa është situata serioze.

5. Gnoseologjia

1. Ekziston lidhja qenësore ndërmjet gnoseologjisë së një filozofie profetike dhe fenomenit të Librit të Shenjtë “të zbritur nga qielli”. Për përsiatjen filozofike brenda një bashkësie *ehl-ul-kitab*, tema e frymëzimit profetik duhet të jetë temë e privilegjuar. Filozofia profetike që është zhvilluar në Islamin shi’it, në të gjenë tonin vetjak, derisa njëkohësisht orientimi i saj plotësisht dallon nga orientimi i filozofisë së krishterë, të përqëndruar në faktin e Personifikimit si kyçje e hyjnore në histori dhe kronologji. Raportet e besimit dhe diturisë, teologjisë dhe filozofisë, nuk do të konceptohen identikisht në të dy anët. Këtu gnoseologjia do të lidhet me njohjen mbishqisore; ajo do t’i vendosë kategoritë në raport me njohjen profetike, dhe në raport me hierarkinë e personaliteteve të cilën e përcakton raporti i përshkruar më lart ndërmjet *nubuvvetit* dhe *velajetit*. Dialektika racionale e *mutekel-limunëve* nuk ka disponuar me mjetet të cilat e mundësojnë këtë filozofi profetike. Ata që e kanë pranuar kanë qenë *hukama ilahijun*, që tekstualisht, siç pamë, d.t.th. *theosophoi*.

Hadithet që, në *corpusin* e Kulejniut, veçan na transmetojnë mësimet gnoseologjike të Imamit të Pestë, të Gjashtë dhe të Shtatë, vendosin kategorizimin e shkallëve të njohjes dhe personaliteteve profetike sipas shkallëve të ndërmjetësimit të Engjëllit. Kjo lidhje ndërmjet gnoseologjisë dhe engjëlllogjisë do t’u lejojë filozofëve (*felasife*) t’i identifikojnë Engjëllin e Njohjes dhe Engjëllin e Shpalljes. Por krejtësisht do të mashtroheshim nëse në këtë identifikim të *aklit* (Intelektit) dhe *ruhut* (Shpirtit), do të shihnin racionalizimin e shpirtit. Nocioni i *aklit* (intellectus, intelligentia) nuk është nocion i *ratio-s* (mund madje të thuhet se pikërisht engjëlllogjia aviceniiane, reciprokisht e lidhur me gnoseologjinë dhe kozmologjinë, do të shkaktojë mossuksesin e avicenezimit latin në shekullin XII, për shkak se skolastika latine atëherë ka pranuar orientim krejtësisht tjetër). Pos kësaj, duhet nënvizuar se kategorizimi i profetëve dhe i mënyrave të njohjes që u përgjigjen, buron nga mësimi i imamëve, dhe se është e pamundur të arrihet deri të ndonjë burim më i vjetër.

2. Imamët kanë numëruar, përshkruar dhe sqaruar katër kategori: 1) Ekziston profeti apo *nebiu*, i cili është profet për vetveten. Atij nuk i është dhënë të shpallë porosinë që e ka pranuar nga Zoti, për arsye se kjo është porosi personale. Kjo në njëfarë mënyre është profeci “jokalimtare”, e cila nuk kalon kufijtë e personalitetit të tij. Ai është “dërguar” vetëm për veten. 2) Ekziston *nebiu*, që ka vizione dhe e dëgjon zërin e Engjëllit në ëndërr, por nuk e sheh kur është i zgjuar, dhe po ashtu edhe ky nuk i është dërguar askujt (si shembull theksohet rasti i *Lutit*), 3) Këtyre dy kategorive të *nebiëve* u bashkangjitet kategoria e profetit që ka vizionin e Engjëllit ose e dëgjon zërin e tij jo vetëm në gjumë por edhe në gjendje të zgjuar. Ai mund t’i dërgohet grupit të madh apo të vogël (si shembull theksohet rasti i Junusit). Ky është rasti i *nebi murselit*, profetit të dërguar, tek i cili më tej ndeshemi vetëm me *nubuvvet-ut-ta’rif*, profecinë që këshillon,

shpallë. 4) Në kategorinë e pejgamberit - të dërguarit dallojmë kategorinë e gjashtë (ose shtatë) pejgamberëve të mëdhenj (Ademit, Nuhut, Ibrahimit, Musaut, Davudit, Isaut, Muhammedit), Të dërguar profecia (*risale*) e të cilëve ka qenë që ta lajmërojnë *sheri'atin*, Ligjin e ri Hyjnor, i cili e abrogon ligjin paraprak; kjo është pikërisht *nubuvvet-ut-teshri*, apo profecia legjislativë (II, A, 3). Përfundimisht, në mënyrë të saktë është konfirmuar se *risale* mund t'i ndodhë vetëm *nebiut*, cilësia profetike e të cilit, *nubuvvet*, ka arritur pjekurinë, sikur që *nubuvve* i ndodh vetëm atij, *velaje* e të cilit është zhvilluar plotësisht. Ekziston diç si orientim gradual hyjnor.

Në shikim të parë imponohen dy vrojtime. I pari i përket ndërhyrjes, edhe këtu po ashtu, të nocionit të *velajetit*. Sa u përket dy kategorive të para të *nebijëve*, të gjithë komentuesit na njoftojnë se rasti i tyre thjesht është rasti i *evlijave*: këta janë “njerëz të Zotit” që kanë poseduar dijeni që nuk kanë mund t'i marrin nga jashtë (*iktisab*), nga mësimi njerëzor. Megjithatë, ata nuk kanë idenë e shkakut të kësaj dijenie, me fjalë të tjera vizionin e Engjëllit i cili këto dije “i futë” në zemrën e tyre. Por fitojmë një përcaktim të rëndësishëm esenciale: fjala *vali* (mik dhe i dashur i Zotit), nuk është përdorur për asnjë *evlija* nga periudhat profetike para pejgamberisë së profetit islam. I kanë quajtur thjeshtë *enbija*, (shumësi për *nebi*), profetë (këtu duhet përkujtuar Beni-ha nebi'im-me nga Bibla). Që nga paraqitja e Kur'anit më nuk mund të përdoret shprehja *nebi*, por thuhet *evlija*. Mirëpo ndërmjet *velajetit* dhe profecisë së rëndomtë (të asaj që nuk është përcjellur me pejgamberinë e shpalljes së *sheri'atit*) ekziston dallimi vetëm në përdorimin e fjalës e jo në idenë dhe domethënien. Gnoseologjikisht, rasti i *nebijëve* të dikurshëm është pikërisht rasti i imamëve; ata në gjumë kanë perceptimin auditiv të Engjëllit (*muhaddathun*, “atyre që u flasin Engjëjt”). Ky qëndrim është kyç. Ai konstituon idenë e tërësishme shi'ite të ciklit të *velajetit* i cili pason pas ciklit të profecisë. Po ashtu meqë ka përfunduar vetëm “profecia legjislativë”, ai mundëson vazhdimin e një “profecie ezoterike” (*nubuvve batinijje*) nën emrin e *velajetit*, d.m.th. vazhdimin e *hierohistorisë* (Shih II, A, 6).

Vrojtimi i dytë është si vijon: kategoritë e gnoseologjisë profetike janë konstituuar sipas ndërmjetësimit të dukshëm, të dëgjueshëm ose të padukshëm të Engjëllit, d.m.th. sipas vetëdijes e cila mund të përfshijë përmbajtjen e tij. Pejgamberia e Të dërguarit implikon të pamurit e Engjëllit në gjendje të zgjuar (të pamurit forma e të cilit do të eksplicohet me mënyrën e perceptimit të ndryshëm nga perceptimi shqisor). Pikërisht këtë e emërtojmë si *vahj* (komunikim hyjnor). Për kategoritë tjera përdoret termi *ilham* (frymëzim), që përmban shumë shkallë, dhe termi *keshf*, zbulim mistik. Një *hadith* shpall se “Imami e dëgjon zërin e Engjëllit, por nuk e sheh, as në gjumë e as në gjendje të zgjuar”.

3. Vëmendja e këtyre autorëve u ndal gjatë në tri mënyrat e ndryshme të njohjes së lartë, *hierognosës*. Kuptimi i tyre mund të kuptohet vetëm me kusht që ata të lidhen me tërësinë e profetologjisë. Kur vetë Profeti lavdëron rastin shembullor të Aliut, të vetmin nga Shokët që ka qenë i aftë që me fuqinë e *aklit* të vet (intelektit) të përparojë drejt Zotit në gjurmim të Njohjes, bëhet fjalë për nocionin profetik të *aklit*, supremacioni i të cilit krejtësisht ndërroi pozitën e filozofisë në Islam. Ky, duke pranuar lidhjen e vendosur mes ndërmjetësimit të Engjëllit dhe ndriçimit me ndihmën e Inteligjencës, ishte “në elementin e vet”. Kemi parë se gnoseologjia e filozofëve synon që në fund t'i bashkohet gnoseologjisë profetike, duke e identifikuar *akl fe'al-in* (Intelektin aktiv) me Shpirtin e Shenjtë, Xhibrilin, Engjëllin e Shpalljes.

Për këtë arsye pasqyra e teozofisë shi'ite do të ishte jo e plotë nëse shkurtimisht nuk do të shënonim se si mendimtarët tanë, në komentet e veta, e kanë zhvilluar gnoseologjinë që e kanë themeluar imamët. Mulla Sadra në të vërtetë është kolos i madh. Mësimi të cilin ai e ka përpunuar krahas tekstit të imamëve, paraqet çdo njohje të vërtetë si epifani apo teofani. *Zemra* (organi subtil i dritës, *latife nuranijje*, mbështetje inteligjencës), sipas predestinimit të vetë qenësor, disponon me aftësinë që ta pranojë njëmendësinë spirituale (*hakaik*) të të gjitha të njohurave. Megjithatë, njohjet të cilat i epifanizohen (*texhel-li*) pas velit të fshehtësisë (mbishqisore, *gajb*), mund të rrjedhin nga të dhënat e *sheri'atit* (*ilm sher'i*) dhe mund të jenë dituri spirituale (*ilm akli*) me prejardhje të drejtpërdrejtë nga Dhënësi i të dhënave. Kjo *akli* dituri mund të jetë prej natyre, *a priori* (*matbu'*; në terminologjinë e Imamit të Parë) dhe kjo është njohja e parimeve të para, - ose edhe mund të jetë e nxënë. Nëse është e nxënë, mund të jetë e arritur me përpjekje, me kundrim, me nxjerrjen e konkluzioneve (*istibsar*, *i'tibar*), dhe kjo pat-

jetër është dituri e filozofëve; ose mund ta rrëmbejë zemrën, e futur në të papritur; kjo është ajo që quhet *ilham* (frymëzim). Sa i përket kësaj, duhet dalluar rastin në të cilin vjen deri te frymëzimi kur njeriu nuk e sheh shkaktarin që e “futë” në të (Engjëlli), dhe ky është frymëzim i imamëve, *evlijave* përgjithësisht; nga rasti kur njeriu drejtpërdrejt sheh shkaktarin, dhe ky është rasti i porosisë hyjnore (*vahj*) profetit nëpërmjet Engjëllit. Kjo gnoseologji, pra, njëkohësisht përfshinë, si dallime suksesive të një Manifestimi të njëjtë, njohjen e filozofëve, atë të frymëzuarve dhe të profetëve.

4. Ideja e njohjes si epifani, organi perceptiv i së cilës është zemra, shpie drejt vënies së dy vargimeve paralele, shprehjet e të cilave janë homologe. Nga vizioni i jashtëm (*besar udh-dhahir*) ekziston syri, aftësia e të pamurit, vrojtimi (*idrak*), dielli. Nga vizioni i brendshëm (*besirat-ul-batin*) ekziston zemra (*kalb*), intelekti (*akl*), njohja (*ilm*), Engjëlli (Shpirti i Shenjtë, Urtësia aktive). Pa dritën diellore syri nuk mund të shohë. Pa frymëzimin e Engjëllit - Urtësisë, intelekti njerëzor nuk mund të njohë (teoria aviceniane këtu inkuadrohet në gnoseologjinë profetike). Këtij Engjëlli - Urtësisë ia japim emrin Pena e kallamit (*Kalem*), sepse ai është shkaku i ndërmjetësisë ndërmjet Zotit dhe njeriut në mënyrë që të realizohet njohja në zemër, siç është *kalemi* (pena) ndërmjet shkrimtarit dhe letrës ku ai shkruan ose vizaton. Pra, nuk mund të kalohet nga rendi shqisor në atë mbishqisor, duke u pyetur se a është i arsyeshëm ky kalim. Nuk ka më abstrahim duke u nisur nga shqisorja. Bëhet fjalë për dy lloje, për dy rrafshje të ndryshme të procesit të njëjtë. Kështu themelohet ideja e një percepticioni, ose e njohjes me zemër (*ma'rife kalbijje*), të cilën pikësëpari dhe shprehimisht e kanë formuluar imamët dhe në të cilën aludon ajeti kur'anor (LIII, 11, në kontekstin që e evokon gjykimin e parë të Profetit): “Zemra nuk mohon atë që ka parë”. Ose edhe: “Nuk janë sytë e tyre të verbër, por janë të verbra zemrat e tyre në kraharor,” (XXII, 45).

Meqë bëhet fjalë për shfaqje të njëjtë me shkallët e cilësive të ndryshme, me anë të shqisave ose me rrugë të tjera, Shfaqje, kufiri i së cilës është vizioni i Engjëllit, “i cili i fut” njohjet në zemër në gjendjen e zgjuar, vizion i *ngjashëm* me atë që shihet me sy, mund të thuhet se, sipas skemës së gnoseologjisë profetike, filozofi nuk e sheh Engjëllin por kupton përmes tij, aq sa angazhohet. *Evlijatë*, imamët, e dëgjojnë me të dëgjuarit shpirtëror. Profetët e shohin. Krahasimi i vazhdueshëm, te Mulla Sadra, sikur edhe te të tjerët, e lidh këtë me fenomenin e pasqyrës. Ekziston veli ndërmjet pasqyrës së zemrës dhe *Tabula secreta-es* (*levhi mahfudh*), në të cilën janë shtypur të gjitha gjërat. Epifania e njohjeve nga pasqyra e *Tabula secreta-es* në pasqyrën tjetër e cila në të vërtetë është zemra, është sikur reflektimi i fotografisë së një pasqyreje në tjetrën, e cila qëndron përballë saj. Veli që qëndron ndërmjet dy pasqyreve ngrihet, herë ngase mënjanohet me dorë (kështu përpiqen filozofët), herë ngase frynë era. “Ndodh, po ashtu, që të fryjë puhia e mëshirave hyjnore; atëherë ngrihet veli para syrit të zemrës (*’ajn-ul-kalb*)”.

Disa rreshta të Mulla Sadrit këtë më së miri e rezymojnë: “Kështu njohja me frymëzim (*ilham*, njohja e *nebiut*, evlija), nuk dallon nga njohja që fitohet me përpjekje (*iktisab*, njohja e filozofëve), as sipas vetë njëmendësisë së Njohjes, as sipas selisë së njohjes (zemra), e as sipas shkaktarit (Engjëlli, Pena e kallamit, Xhibrili, Shpirti i Shenjtë, Urtësia aktive), por prej saj dallohet me heqjen e velit, kurse kjo nuk varet nga zgjedhja e njeriut. Po ashtu, komunikimi hyjnor i profetit (*vahj*), dallohet nga frymëzimi (*ilham*) vetëm në aspekt të vizionit të Engjëllit që e jep njohjen. Sepse, Zoti në zemrat tona i sendërton njohjet vetëm me anë të Engjëllit, siç thotë ajeti kur'anor: “Njeriut nuk i është dhënë që t’i drejtohet Zoti, pos pas perdes, ose nëse ia dërgon Engjëllin”. (XLII, 50-51).

5. Në gnoseologjinë profetike pra, në mënyrë të barabartë hyn edhe ajo që bën pjesë në fushën e rëndomtë të filozofit dhe tërë ajo që i përket hierognosës: mënyrat e njohjes së lartë, perceptcionet e mbishqisores, aperceptcionet vizionariste. Duke i shpjeguar kërkesat e kësaj gnoseologjie, Mulla Sadra dëfton se edhe ajo edhe gnoseologjia e *ishrakut* (kap. VII) synojnë të njëjtën, në atë kuptim që autentifikimi i vizioneve profetike dhe i perceptcioneve të kërkesës mbishqisore kërkon që, përveç perceptcionit shqisor dhe intelektionit të pastër të inteligjibiles, të pranohet edhe ekzistimi i aftësisë së tretë njohëse. Ky është shkaku për ç’arsye i pranohet rëndësia koshiencës dhe perceptcionit imagjnativ si organ i perceptcionit të një bote për të karakteristike, *mundus imaginalis*-it (*’alem-ul-mithal*), derisa njëkohësisht, përkundër përpjekjes së

përgjithshme të filozofëve, vendos aftësinë e pastër psiko-spirituale, të pavarur nga organizmi kalimtar fizik. Kësaj do t'i kthehemi me rastin e Suhraverdiut dhe Mulla Sadras. Momentalisht, ta theksojmë faktin se profetologjia e imanit implikon domosdoshmërinë e trinisë së universit (shqisores, imagjinatives, intelegjibiles) në harmoni me trininë antropologjike (trupit, shpirti, fryma).

Argumenti që shtrohet në llogari të kësaj, nxjerr fuqinë e vet nga teza që konfirmon se njëmendësia e cilitdo akt njohës, në fakt mjaft dallon nga ajo që beson dijetari me orientim të pastër ekzotist. Madje edhe në rastin e perceptcionit normal të objektit të jashtëm shqisor, nuk mund të thuhet se shpirti ka vizionin e formës e cila do të ishte në materien e jashtme. Njohja shqisore nuk përbëhet nga kjo; objekti i saj nuk është një formë e tillë. Objekt i saj, në të vërtetë janë format të cilat shpirti i sheh me syrin e vetëdijes imagjinative. Format nga jashtë janë shkaqe të paraqitjes së një forme që “simbolizon me to” (*mumathete, temeththul*) për vetëdijen imagjinative. Lënda e vrojtuar me anë të shqisave, në realitet është ajo forma simbolizuese. Në të vërtetë është, po qe se produksioni i formës simbolizuese për vetëdijen imagjinative është dhënë nga jashtë, dhe nëse deri te ajo *ngrihet* duke filluar nga organet shqisore, por edhe në qoftë se ajo krijohet nga *brenda*, dhe se nëse deri te ajo *lëshohet* duke filluar nga të njohurat spirituale - në të gjitha rastet kur ajo formë krijohet në vetëdijen imagjinative, ajo është forma reale e vizionit (*mushahede*). Megjithëkëtë, ekziston një dallim; në rastin e parë, meqë është e mundur që fenomeni i jashtëm (*dhahir*) të mos pajtohet me atë të brendshmin (*batin*), mund të vijë deri te gabimi. Në rastin e dytë, gabimi nuk mund të ekzistojë. Forma - *fotografia* e fituar nga kontemplacioni i orientuar drejt mbishqisores, dhe nga frymëzimi nga bota *meleku*, përsosurisht “i imiton” gjërat hyjnore.

Kështu gnoseologjia imagjinative u soll deri te teoria e njohjes imagjinative dhe deri te format simbolike. Si pasojë e kësaj Mulla Sadra zhvillon një psiko-fiziologji mistike (duke dëftuar rolin e *pneuma vital, ruh hajvani*) e cila, duke i zhvilluar kriteret që imamët tashmë i kanë përcaktuar, lejon që të njihen rastet e sugjestionit demonian dhe, përgjithësisht, asaj që sot do ta quanim skizofreni. Tre rëndë të perceptcionit, që janë karakteristike për *valiun, nebiun* dhe *resulin*, verifikohen në tre anëtarët e trinisë: *frymën* (ruh), *shpirtin*, *trupin*. Pejgamberi islam i unifikon tri përsosuritë. Fatkeqësisht, këtu është e pamundur të dëftohet pasuria e këtij mësimi. Ai forcon nocionet e vizionit shpirtëror (*ru'je 'aklije*), dëgjimit shpirtëror (*sem'a akli, sem'a hissi batini*, dëgjimi i brendshëm shqisor), përderisa zemra po ashtu posedon pesë shqisa për një ndjeshmëri metafizike. Ajo vëren (percepton) *teklimin* dhe *tahdithin* (bisedën) e Engjëllit ose Shpirtit të Shenjtë, që është e pakapshme për shqisat fizike. Pikërisht në këtë është *ta'lim batini*, mësimi ezotik ose iniciacioni në kuptimin e vërtetë të fjalës, d.m.th. absolutisht personale, pa ndërmjetësimin e kurrfarë bashkësie apo pushteti dhe nga i cili po ashtu rrjedh ajo që quhet *hadith kudsî, rrëfim i frymëzuar* nga bota shpirtërore, në të cilin Zoti flet në veten e parë. Tërësia e atyre *haditheve - kudsî* përbën thesarin unik të spiritualitetit islam. Por “autoriteti” i tyre mund të vërehet vetëm me anë të gnoseologjisë, për burimet e së cilës këtu bëjmë fjalë. Tekefundit, kjo gnoseologji ekspikon vazhdimin deri në Ditën e ringjalljes, “të profecisë sekrete ezoterike” (*nubuvve batinije*) nga e cila Bota njerëzore nuk do të mund të privohej e të mos zhdukej. Sepse, vetëm *hierohistoria* ruan fshehtësinë e filozofisë profetike që nuk është dialektika e Frymës (ruh), por epifania e Shpirtit të Shenjtë.

6. Prandaj, domethënien dhe fuqinë e vet e fiton kontrasti i vendosur ndërmjet “diturive zyrtare”, të fituara nga jashtë me përpjekje dhe mësimin njerëzor (*ulum kesbijje resmijje*), dhe “njohjeve në kuptimin e vërtetë” të pranuar me trashëgiminë shpirtërore (*ulum irthijje hakikijje*), të fituara suksesivisht ose përnjëherë me mësimin hyjnor. Hajdar Amuliu është njëri nga ata që më së shumti kanë insistuar në këtë temë, dhe kanë dëftuar përse dituritë e kategorisë së dytë arritën të jenë frytdhënëse pavarësisht nga të parat, përderisa rasti i kundërt fare nuk ka qenë i mundur. Hajdar Amuliu nuk synon aq shumë në filozofë (*felasife*), sepse në një rikapitulum mahnitës të situatës filozofike në Islam, tubon dëshmi të shumta të Kemal Kashaniut, Sadr Turkeh Ispahaniut, të dy Bahranëve, Efdal Kashaniut, Nasir Tusiut, Gazaliut e deri te Ibn Sina. Ibn Sina në të vërtetë konfirmon se ne i njohim vetëm cilësitë inherente dhe aksidentale të gjërave, e jo qenësinë e tyre (*hakika*); madje edhe kur themi për *Qenien* e Parë se ekzistenca e saj është e

domosdoshme, kjo megjithatë është një cilësi inherente e jo edhe esenca e saj. Shkurtimisht, të gjithë filozofët e theksuar janë të gatshëm të pranojnë se dialektika spekulative nuk shpie deri te vetënjohja, d.m.th. njohja e shpirtit dhe e qenësisë së tij. Kjo kritikë shi'ite e filozofisë para së gjithash është kritikë konstruktive. Është e sigurt se Hajdar Amuliu është më rigoroz ndaj përfaqësuesve të teologjisë dialektike (*kelam*) në Islam. Edhe esh'aritët e devotshëm edhe mu'tezilitët racionalistë (kap. III), të cilët mes vete i kundërvenë tezat dhe antitezat, nuk mund t'i shmangen as kundërthënies vetjake e as agnosticizmit real. Por ata në të cilët Hajdari kryesisht mendon kur proklamon pafuqinë "e diturive zyrtare", janë të gjithë ata të cilët mendimin në Islam e redukojnë në çështjet juridike, në diturinë e *fikhut*, qofshin ata shi'itë ose sunnitë, sidomos nëse janë shi'itë, sepse atëherë mbajnë përgjegjësinë për gjendjen e këtyre të gjërave.

Vetëm ata që i quajmë *ilahijjun*, Mendimtarët e Zotit, "teozofët", kanë pasur dhe do të kenë pjesë në trashëgiminë e kësaj njohjeje, moduset e së cilës janë përshkruar si *vahj*, *ilham*, *keshf*. Ajo që këtë dituri e veçon si trashëgimi shpirtëror, në raport me njohjen e fituar nga jashtë, është se ajo është njohja e shpirtit, d.m.th. njohja e vetvetes, dhe se një pjesë e "trashëgimisë" rritet në përpjesëtim me zhvillimin shpirtëror, e jo me vetë arrijten e diturive teknike. Njohja me anë të *vahjit* ka mbaruar (me përfundimin e "profecisë legjislativë"); rruga e njohjes nëpërmjet *ilhamit* dhe *keshfit* mbetet e hapur (kudo që hasim në këtë qëndrim, mbetet përmbajtja e tij shi'ite). Njohja e emërtuar si *keshf*, zbulimi mistik, mund të jetë thjesht shpirtëror (*ma'nevi*), dhe ajo mund të vrojtojë, po ashtu, formën imagjinative (*keshf sûrî*). Një *hadith* më së miri na flet ç'do të thotë dituria e cila është vetënjohje. Teologjia shi'ite, siç thamë më parë (Shih II, A, 3), përkundër shkollave tjera përjashton çdo mundësi që njeriu "ta shohë Zotin", dhe kjo tezë është në pajtim me përgjigjen e Zotit dhënë Musaut ("*Nuk do të më shohish*", Kur'ani, VII: 139). Mirëpo, në *hadithin* për të pamurit, Profeti konfirmon: "E kam parë Zotin tim në formën më të bukur". Në pyetjen që është shtruar me këtë rast, Imami i Tetë, Ali Rida, (vdiq më 203/818) jep përgjigjen e cila përgatit atë për çka kanë medituuar spiritualistët. Forma njerëzore, meqë i ngjason asaj hyjnore, është më e aftë se sa druri i ndezur flakë që të jetë vend i epifanisë, *madh'har* hyjnor. Në të vërtetë, Muhammedi sheh vetëm formën e shpirtit vetjak, e cila qe më e bukur nga të gjitha format, për arsye se ishte pikërisht forma e "Njëmendësisë së amshuar muhammedane", Anthroposit qiellor - ezoterikja e të cilit është Imami. Çdo e pamur e Zotit është të pamurit e formës së tij Njerëzore. Menjëherë kuptojmë domethënien e thënies që tashmë e theksuam: "Kush njeh veten (*nefsehu*, shpirtin e vet), njeh Zotëriun e vet", d.m.th. Imamin e vet, nga e cila pason se "të vdiset duke mos e njohur imamin e vet, d.m.th. të vdiset me vdekjen e të pavetëdijshmëve". Profeti ka mund të thotë: "Do ta shihni Zotëriun tuaj ashtu siç e shihni Hënën në natën e Hënës së plotë". Kurse Imami i Parë, në fjalimin në të cilin vërejmë reminishencën e qartë ungjillore, thotë: "Ai që më ka parë, e ka parë Zotin". Një nga bisedat e tij me nxënësin Kumejlin mbaron me këto fjalë: "Drita lindet në agimin e jashtëkohësisë; ajo shkëlqen mbi tempujt e *tevhidit*".

7. Pra, kur flasim për njohjet *irihijje* (të pranuar në mënyrën në të cilën trashëgimtari pranon trashëgiminë e vet), duhet ta dimë se kujt i kushtohen thëniet e Pejgamberit sikur p.sh. këto: "Dijetarët janë trashëgimtarë të pejgamberëve". "Dijetarët e bashkësisë sime janë të barabartë me profetët e Izraelit". "Ngjyra e penës së dijetarëve është më e vlefshme se sa gjaku i shehidëve (martirëve)". Hajdar Amuliu menjëherë i përjashton të gjithë dijetarët ekzotéristë, çdo koment që, për shembull, "katër imamët", konstituesit e katër shkollave të mëdha juridike sunnite, do t'i bënte trashëgimtarë të profetit (II, A, 4). Sepse, ata as nuk e kanë synuar këtë dhe e tërë dituria e tyre mbetet tip i "diturisë së fituar nga jashtë" (pa marrë parasysh se a ka përdorur ajo silogjizmin ose jo). Njohjet *irihijje* parashetrojnë afërsinë shpirtërore (*nisbe ma'nevijje*) prototip i së cilës është rasti i Selman Persianit (Farisiut), sepse i është thënë: "Ti je pjesë e jona, e anëtarëve të shtëpisë së Pejgamberit" (*ente minna ehlu-l-bejt*). Kjo Shtëpi, thotë autori, kjo nuk është familje e jashtme që përfshinë gratë dhe fëmijët, por "familje e Njohjes, gnosës dhe urtësisë", (*Bejt-ul-ilm ve'l-ma'rife ve'l-hikme*). Kjo është ajo shtëpi Profetike të cilën që nga fillimi e përbëjnë Dymbëdhjetë imamët; ata së bashku (madje edhe para paraqitjes së tyre në tokë) janë themel i raporteve dhe afërsisë. Sepse, siç kemi theksuar paraprakisht, përkundër atyre që shiizmit duodecimalist i bënin vërejtje se imamologjinë e vet e bazonte në pasardhjen trupore,

kjo lidhje fare nuk mjafton që të themelohet imamati i imamëve. Imami i Gjashtë ka përsëritur: “*Velajeti* im në raport me *Emirin* e besimtarëve (Imami i Parë) është më i vlefshëm nga fakti se jam pasardhësi i tij fizik (*viladeti minhu*).” Siç kemi parë, pleromi i Dymbëdhjetëshit ekziston para epifanisë së tyre tokësore, afërsia e tyre tokësore ose e gjakut është shenjë e *velajetit* të tyre, e jo themel i tij.

Për këtë arsye, pikërisht ata janë transmetues të njohjes e cila është “trashëgimi profetike”, dhe me këtë transmetim do të vazhdojë, siç kemi parë, “profecia ezoterike” që është *velaje*, edhe atë deri në Ditën e ringjalljes. Duke e analizuar thënien e parë prej të cekurave më herët, Hajdar Amuliu tërheq vërejtjen se duhet ruajtur kurthit të mënyrës arabe të të shprehurit. Ai transmeton se: dijetarët janë ata të cilët janë trashëgimtarë të pejgamberëve. Dhe e kundërta: ata që nuk janë trashëgimtarë, nuk janë dijetarë. Është cilësi e trashëgimtarëve që e mira e pranuar nuk është fituar nga jashtë: ky është depoziti që kthehet. Gjithsesi, që të bëhemi pronarë të këtij depozitimi është e nevojshme përpjekja (*ixhtihad*) dhe ushtrimi shpirtëror. Por, të mos mashtrohemi: me këtë është sikur me thesarin e grupuar në tokë, të cilin babai ia ka lënë trashëgimtarit të vet. Përpjekja mënjanon pengesën; por nuk krijon pasuri. “Po ashtu”, konkludon autori, “*Verus Ademi* (*Adem hakiki*) ka lënë pas vetes, nën tokën e zemrave të tyre, thesare të teozofisë. Dhe në këtë qëndron domethënia e ajetit kur’anor: “*Sikur të kishin ditur të përsiasin për Tevratin dhe Inxhilin, dhe librat që Zotëriu i tyre ua ka dërguar, do ta provonin edhe atë që është mbi ta edhe atë që është nën këmbët e tyre*”. (V:70). Kështu sërish gjejmë idenë e depozitimit të sekreteve hyjnore që i janë besuar njeriut (XXXIII:72), si themel i ezoterizmit shi’it (II, A, 1). Për këtë historia e tij mund të jetë vetëm *hierohistori*.

6. Hierohistoria dhe metahistoria

1. Termin *hierohistori* këtu ua atribuojmë perceptioneve që i implikon ideja e ciklit (*devr*, sh. *edvar*) të profecisë dhe *velajetit*, si histori e cila nuk përbëhet nga kundrimi, shënimi ose kritika e fakteve historike. Ajo rezulton nga një mënyrë e perceptcionit që kapërcen materialitetin e fakteve empirike, me fjalë të tjera, të atij perceptcionit të mbishqisores shkallët e së cilës paraprakisht i përmendëm në gnoseologji. *Hierognosa* dhe *hierohistoria* janë të lidhura. Faktet e pranuar në këtë mënyrë kanë, sigurisht, realitetin e ndodhisë, por jo të ndodhive që posedojnë realitetin e botës dhe individëve fizikë, të atyre që kryesisht i përmbushin librat tanë historikë, sepse mbi to “ndërtohet historia”. Këto janë *fakte shpirtërore* në kuptimin e drejtë të fjalës. Ato përmbushen në *metahistori* (psh. Dita e kontratës ndërmjet Zotit dhe gjinisë njerëzore), ose *hetohen* në rrjedhën e gjërave të kësaj bote, duke përbërë të padukshmen e ndodhisë dhe ndodhinë e të padukshmes që nuk mund të kapet nga perceptcionin profan empirik, por supozojnë “perceptcionin teofanik”, të vetmin që mund të arrijë *madh’harin*, formën teofanike. Profetët dhe imamët kuptohen si të tillë vetëm në planin e një hierohistorie, historie sakrale. Cikli i tërësishëm i kësaj *hierohistorie* (periudhat profetike dhe cikli pasprofetik i imamtit dhe *velajetit*) paraqet një strukturë e cila nuk është strukturë e ndonjë evolucioni, por shpie prapa drejt burimeve. *Hierohistoria* pra shqyrton para së gjithash atë në çka përbëhet “zbritja”, për ta përshkruar pastaj “ngritjen e sërishme”, mbylljen e ciklit.

Siç sqaron Mulla Sadra, duke e eksplikuuar mësimin e imamit, ajo që është e “zbritur” (që është epifanizuar) në zemrën e Pejgamberit, para së gjithash janë *hakaik*, të vërtetat shpirtërore dhe njëmendësitë e Kur’anit, që kanë ekzistuar para formës së dukshme të tekstit të sajuar nga shkronjat dhe fjalët. Këto njëmendësi shpirtërore janë “Drita e fjalëve” (*nur-ul-Kelam*) e cila veçse ka ekzistuar para se Engjëlli është manifestuar në formën e dukshme dhe “e ka shqiptuar” tekstin e Librit. E vërteta shpirtërore veç më ishte aty, dhe pikërisht kjo është *velaje* e Profetit që, në personalitetin e tij, i paraprin pejgamberisë profetike, pasi ajo e parashtron. Për këtë, siç kemi parë, I dërguari deklaroi: “Aliu (*hakaik*, *ezoterikja*) dhe unë jemi një dhe e njëjta Dritë”. Së këtëjmi, pasi që profecia në tokë ka filluar me Ademin (për këtë të krahasohet me hierohistorinë e ismailizmit, më poshtë II, B, 1, && 2 dhe 3), duhet theksuar saktë dallimin ndërmjet Shpalljes hyjnore të dhënë profetit - Pejgamberit të *fundit* dhe atyre që u janë dhënë profetëve paraprakë.

Për secilin nga këta mund të themi: *nebiu* ka ardhur dhe me te edhe Drita e Librit që e solli. Për Pejgamberin e fundit mund të themi: ka ardhur *nebiu* i cili vetvetiu ka qenë Dritë, kurse me të ka qenë Libri. Në rastin e tij, zemra e tij, fshehtësia (*batin*) e tij e ndriçon Librin, dhe ky *batin*, kjo “ezoterike”, është pikërisht *velaje*, kurse kjo është ajo që përbën esencën e imamologjisë. Për këtë arsye, ndryshe nga bashkësitë tjera, Besimtarëve u thuhet, në kuptimin e mirëfilltë, se Zoti e ka *shkruar* besimin në zemrat e tyre (LVIII: 22), sepse, besimi (*imani*) arrin përsosurinë e vet vetëm nëse e arrin këtë *batin*. Perceptioni i plotë i njëmendësisë profetike parashtron qasjen atij interioriteti dhe *ndodhive* që në to përmbushen, kurse është një gjë tjetër ajo që perceptioni empirik e arrin në *faktet* e historisë së jashtme.

2. Ajo që u tha paraprakisht (II, A, 3), e që i përket raportit ndërmjet Profetit dhe “Njëmendësisë së amshuar muhammedane” (*hakika muhammedijje*), *Anthroposi* qiellor *madh'har* formë epifanike e së cilës është ai, nënkupton se nuk është fjala për hyrje në histori, për *historicizmin* e hyjnore, siç e implikon këtë ideja kristiane e Personifikimit. Funkcioni epifanik (*madh'harijje*) kërkon që gjithnjë të dallohen, nga njëra anë, atributet e *hakikatit* të amshuar, Manifestimi i të cilit ndodh vetëm për zemrën, dhe nga ana tjetër, atributet e shfaqjes së jashtme, të pashme për të gjithë, qofshin ata besimtarë ose jo. Njëjtë sikur që është *madh'har* i universit shpirtëror dhe fizik, Profeti është “grykë e dy deteve” (*mexhme ul-bahrejn*). Mirëpo, kur flet nga “ana” e atij deti që paraqet njerëzinë e tij; detyrohet të thotë: “Unë jam njeri plotësisht i ngjashëm me ju, por më është dhënë Shpallja”. (XVIII: 110). Për këtë tashmë kemi tërhequr vërejtjen që, nëse profetologjia dhe imamologjia e tyre i kanë vënë mendimtarët shi'itë para problemeve të ngjashme me problemet e kristologjisë, ideja e *madh'harit* (si funksioni i pasqyrës në të cilën fotografia paraqitet por nuk trajtësohet) i ka shpjerë gjithnjë në zgjidhje tjetërfare nga zgjidhjet e dogmës së krishterë zyrtare. Me këtë njëmendësi mbishqisore, “e cila vërehet” nëpërmjet *madh'harit* të vet, ka të bëjë ideja e ciklit; dhe pasi ekziston një cikël, ekzistojnë edhe dy kufij me të cilët kanë të bëjnë të gjitha ndodhitë e historisë shpirtërore. Këta dy kufij janë pragu i *metahistorisë* (ose trans-historisë); kjo metahistori i jep domethënie historisë, pasi kjo prej saj e ka bërë hierohistorinë; pa metahistori, d.m.th. pa paraprakësi “në Qiell” dhe pa eskatologji, është absurde të flitet për “domethënien e historisë”.

E orientuar në percepticionin e formave teofanike, ndjenja e fillimit dhe fundit dallon shumë nga ajo “vetëdije historike” e cila paraqitet me Krishterimin, me Personifikimin e Zotit në histori, në një ditë të caktuar. Problemet që ky vizion me shekuj ia shkaktonte filozofisë religjioze në Krishterim nuk janë vënë para mendimit islam. Për këtë filozofia profetike e Islamit shi'it është dëshmitare se filozofia jonë vetjake duhet të kuptojë, që të mund të mendojë për vetveten.

Në fillim kemi theksuar (I, 1) se, nëse vetëdija e njeriut të krishterë është orientuar në disa fakte historike të cilat për të kanë domethënie (Personifikimi, Shpagimi), vetëdija e *mu'minit*, besimtarit, që ai e ka për krijimin e vet dhe ardhmërinë nga e cila varet jeta e tij e tashme, është e përcaktuar me fakte *reale*, por që i përkasin metahistorisë. Domethënien e krijimit të vet ai e kupton në pyetjen që ia shtroi Zoti, në “Ditën e kontratës” fisit të Ademit, para se të jetë bartur në tokë. Asnjë kronologji nuk mund ta përcaktojë *datën* e asaj “Dite të kontratës”, që ndodh në kohën e paraekzistimit të shpirtave, siç e predikon këtë shiizmi përgjithësisht. Kufiri tjetër për shi'itin, qoftë ai mendimtar ose besimtar i rëndomtë, është kufiri i paraqitjes së “Imamit i cili momentalisht është i fshehur (Imam - Mehdiu, ideja shi'ite e të cilit dallon shumë nga ideja e Mehdiut të të gjithë muslimanët tjerë). Koha e tashme, emëruar i së cilës është Imami i Fshehtë, është koha e zhdukjes së tij (*gajbe*): pikërisht për këtë në “kohën e tij” ndikon një shenjë tjetërfare e jo ajo e kohës që për ne është historike. Për këtë mund të flasë vetëm filozofia profetike, sepse ajo është qenësisht eskatologjike. Ndërmjet këtyre dy kufijve, “prologut në Qiell” dhe zgjidhjes që shpie drejt “kohës tjetër”, me paraqitjen e Imamit të pritur, luhet drama e ekzistencës njerëzore të cilën e përjeton çdo besimtar. Përparimi i “kohës së zhdukjes” sipas zgjidhjes me paraqitje, ky është cikli i *velajetit* që vjen pas ciklit të profecisë.

3. Të gjithë janë të pajtimit (khs. më lartë II, A, 3) se Pejgamberi islam ka qenë Vulë e profecisë; pas tij profet më nuk do të ketë; më saktë, më nuk do të ketë Të dërguar të obliguar që njerëzve t'ua shpallë *sheri'atin*, Ligjin Hyjnor. Por tash paraqitet kjo dilemë: ose vetëdija religjioze nga gjenerata në gjeneratë përqëndrohet në atë të kaluar profetike, e cila tashmë ka përfunduar,

dhe këtë për arsye se vetëm në Libër sheh kodin e jetës morale dhe shoqërore ose për arsye se koha e profecisë (*zaman un-nubuvve*) ka përfunduar në kuptimin e plotë të fjalës, krejtësisht ekzotërik. Ose, kjo e kaluar profetike pritet të vijë, sepse teksti i Librit ka një kuptim të fshehtë, një kuptim shpirtëror; ky kuptim kërkon udhëzim shpirtëror; në këtë edhe përbëhej shërbimi i imamëve. Pas ciklit të profecisë (*da'iret-un-nubuvve*) pason cikli i *velajetit*; ideja për këtë vazhdimësi mbetet kryekëput shi'ite. Shumë fjalime të Imamit të Pestë e të Gjashtë udhëzojnë në parimin e *te'vil-it*, i cili, *ante litteram*, i shmanget kurthit të historicizmit sikur edhe kurthit të legalizmit. Për shembull: “Nëse janë të vdekur ata për shkak të të cilëve ka qenë shpallur ky apo ai ajet, a do të thotë kjo se atëherë edhe ky ajet është i vdekur? Nëse po, sot prej Kur'anit nuk ka mbetur asgjë. Jo, Kur'ani jeton. Ai do ta ndjek rrjedhën e vet derisa të zgjasin Qiejt dhe Toka, sepse ai fsheh shenjën dhe udhëheqësin për çdo njeri, çdo grup që duhet të vijë”.

Kemi parë se si Mulla Sadra, duke i komentuar tekstet e imamëve, e ka sistematizuar çdo gjë që për këtë është thënë (më lartë A, 5). Vetëm profecia legjislativë (*nubuvvet ut-teshri*) ka përfunduar, dhe është hequr përdorimi i fjalës *nebi*. Kur themi se profecia është e përkohshme, derisa *velaje* është i vazhdueshëm, mendojmë në këtë profeci legjislativë. Sepse, nëse i veçojmë modalitetet karakteristike të pozitës së Të dërguarit që t'i shqyrtonim vetëm ato të *nebijëve* ashtu si i paraqet ata gnoseologjia, atëherë këto modalitete janë të përbashkëta për imamët dhe *evlijatë* në kuptimin më të gjerë. Për këtë arsye, ajo që në Islam vazhdohet nën emrin e *velajetit*, në të vërtetë është ezotërikja e profecisë (*nubuvve batinijje*), nga e cila njerëzia në këtë botë nuk ka mundur të privohet pa u shkatërruar. Është e qartë se në sytë e sunnitëve ortodoksë ky pohim duket revolucionar (krh. domethënien e procesit ndaj Suhraverdiut, *më poshtë* kapt. VII).

Në atë intuitë fundamentale, profetologjia shi'ite ka zhvilluar skemën e hierohistorisë madhështore, në të cilën zbulojmë paralajmërimin e një “teologjie të përgjithshme të historisë së feve”. Hajdar Amuliu e ka ilustruar me diagrame komplekse dhe në detaje, ndërsa Shemsuddin Lahixhiu gjerë e gjatë e ka zhvilluar këtë temë. Prej fillimit ekziston një konceptcion i përbashkët për profetologjinë e shiizmit duodecimalist dhe për profetologjinë e ismailizmit, (ideja e profecisë së amshuar, njëjtë sikur *velajeti*, e cila fillon në pleromin, II, B, 1, && 2 e më tej). Profecia absolute, esencialisht dhe kryesisht, i përket Shpirtit të Gjithëmadhërishtëm (*Anthroposi* qiellor, Intelekti i parë, Njëmendësia e amshuar muhammedane), të cilin Zoti ia dërgon së pari Shpirtit universal, para se t'ua dërgojë shpirttrave individualë, që ai t'ua komunikojë Emrat dhe Atributet hyjnore (*nubuvvet ut-ta'rif*). Tema të mendimtarët muslimanë paraqitet si zgjerim i temës *Verus Prophetæ*, Profetit të parë i cili, në profetologjinë Ebionite judeo-krishtere, “nxiton nga profeti te profeti deri te destinacioni i vet”. Këtu “destinacioni” i tij është profeti i fundit, Profeti islam.

4. Tërësia e kësaj profecie paraqitet si rreth, linja e të cilit është bërë nga vargu i pikave, gjatë së cilës çdo pikë paraqet një profet, një pjesë të veçantë të profecisë. Pika fillestare e ciklit të profecisë në tokë ka qenë ekzistimi tokësor i Ademit. Prej *nebiut* te *nebiu* (tradita i ka numëruar 124.000), prej pejgamberit deri te pejgamberi (llogaritet se janë 313), nga profeti i madh deri te profeti i madh (kanë qenë gjashtë, nëse jo edhe shtatë), cikli përparon deri te ekzistimi i Krishtit (Isaut), i cili ka qenë profeti i fundit i madh individual. Me ardhjen e Muhammedit rrethi është përkufizuar dhe është mbyllur. Si *Hatim* (Vulë që i përfshinë të gjithë profetët paraprakë), Muhammedi është epifani e Njëmendësisë së amshueshme profetike, Shpirti i Gjithëlartësuar, *Anthroposi* qiellor. Shpirti i Gjithëlartësuar epifanizohet në të sipas vetë qenësisë së profecisë. Për këtë shkak ai mund të thotë: “Unë jam i pari prej profetëve që është krijuar (Shpirti i Gjithëlartësuar ekziston para universit), kurse i fundit që është dërguar dhe manifestuar”. Secili prej profetëve, prej Ademit deri te Isau, ka qenë *madh'har* i veçantë, njëmendësi e pjesërishtme e asaj Njëmendësie të amshueshme profetike. Sa i përket njëmendësisë qenësore (*hakika*), e cila te çdo profet është bazamenti i cilësisë profetike, ky është organi subtil (*latife*) që paraqet zemrën, të krijuar me anë të hierogamisë (*izdivaxh*) së Frymës dhe Shpirtit, që te çdo profet është vend i “zbritjes” së Frymës (domethënia e themeltë e Engjëllit si *zemër*). Zemra ka një anë të kthyer nga Fryma dhe në të është selia e vizioneve të saj, ana tjetër e saj është e kthyer nga Shpirti, dhe në të është vendi i njohjes: “Zemra është froni i Frymës (ruh) në botën e Fshehtësisë”.

Tash, pasi që *velaje* është ezoterikja ose “e brendshmjja” e profecisë, dhe si e tillë është shenjë përbërëse e imamatit, skema e hierohistorisë duhet të përfshijë profetologjinë dhe imamologjinë në tërësi. Mbarimi i ciklit të profecisë është në kongruencë me fillimin e ciklit të *velajetit*. Duke e ilustruar raportin e *velajetit* dhe *nubuvve-tit*, diagramet e Hajdar Amuliu paraqesin ciklin e *velajetit* me një rreth të brendshëm në rrethin që paraqet ciklin e profecisë. Cikli i profecisë paraqet, në fakt, ciklin e interiorizmit, pasi që Imamati Muhammedan është ezoterikja e të gjitha religjioneve paraprake profetike. Për këtë arsye, cikli i *velajetit* nuk përgatit ardhjen e një *sheri’ati* të ri, por ardhjen e *Kaimit*, Imamit të ringjalljes.

Tash e dimë se ajo që në Islam quhet *velaje* gjatë periudhave të hershme të profecisë është quajtur thjeshtë *nubuvve* (d.m.th. pa pejgamberinë e Të dërguarit). Njëjtë sikur që Muhammedi ka pasur Dymbëdhjetë imamët e vet, ashtu edhe secili nga gjashtë apo pesë profetët - Pejgamberët e mëdhenj para tij (Ademi, Nuhu, Ibrahim, Musau, Davudi, Isau) ka pasur Dymbëdhjetë imamët apo *evlijatë* e vet (trashëgimtarët shpirtërorë). Dymbëdhjetë imamët e Isaut nuk janë pikërisht ata që i quajmë dymbëdhjetë apostuj; këta kanë qenë të dymbëdhjetët që kanë marrë përsipër transmetimin e porosisë profetike deri në paraqitjen e profetit të fundit. Ashtu sikur që profeti Muhammed, si Vulë e profecisë, ka qenë *madh’har* i profecisë absolute, kështu edhe Imami i Parë, *vasiu* i tij (trashëgimtari) ka qenë *madh’har* dhe vulë e *velajetit* absolut. Manifestimi i pjesërishëm i *velajetit* ka filluar me Shitin, të birin e h. Ademit, kurse do të mbarojnë me Imamin e Dymbëdhjetë, Mehdiun, momentalisht me Imamin e Fshehtë, si Vulë e *velajetit*, i cili i përket periudhës përfundimtare të profecisë. Secili nga *evlijatë* me Vulën e *velajetit* është në raport të njëjtë sikur secili nga *enbijatë* me Vulën e profecisë. Kështu shohim se linja e profecisë është e pandashme nga linja e ekzegjzës shpirtërore; me ekzegjzën shpirtërore bëhet “kthimi” i profecisë burimit të saj.

5. Tërësia e asaj hierohistorie përsosur është koherente, pasi që Imamati Muhammedan, në personalitetet të cilat në tokë paraqesin pleromin e Dymbëdhjetëshit, është fund i religjioneve profetike që i kthehen brendësisë së tyre. Shiizmi, si ezoterizëm islam, i përmbush të gjitha ezoterizmat. Dyert e profecisë legjislativë janë të mbyllura; dyert e *velajetit* mbeten të hapura deri në Ditën e ringjalljes.

Është mjaft evidente se si është rrënjësor kjo temë. Madje edhe po qe se ndodh të çrrënjësohet, ende do të mund ta njohim. Dhe kështu, nëse teozofinë mistike të Ibn Arabiut (krh. pjesa II) menjëherë e kanë pranuar teozofët shi’itë, të cilët aty kanë gjetur të mirën e tyre vetjake, ekziston në të një pikë qenësore rreth së cilës do të zhvillohen polemika, pasi nxënësve të tij shi’itë nuk u qe e mundur të lëshojnë pe në këtë (Hajdar Amuliu, Kemal Kashani, Sadr Turkeh Ispahaniu etj.). Atributin e Vulës së *velajetit* absolut e të përgjithshëm Ibn Arabiu nga imami e përcjell mbi Isaun, derisa ndoshta vetvetes ia përshkruan atributin e Vulës së *velajetit* muhammedan. Këtu nuk mund të ndalemi në këtë, por mund të parandiejmë se çfarë diskolacioni dhe inkoherece ka përjetuar skema e përshkruar më lartë, pasi cikli i *velajetit* paraqet mbarimin e ciklit të profecisë. Komentuesit shi’itë vetes nuk kanë mund t’ia ekspikojnë shkaqet e tentimit të Ibn Arabiut. Ai sidoqoftë tërheq vërejtjen që imamologjia dhe kristologjia e caktuar kanë funksione të ngjashme. Por kuptimi i pritjes eskatologjike, si *ethos* i vetëdijes shi’ite, megjithatë vë kërkesën që vulë e *velajetit* mund të jetë vetëm Imamati Muhammedan, në personalitetin e dyfishtë të Imamit të Parë dhe të Dymbëdhjetë, pasi që Imamati Muhammedan është manifestim i bërthamës ezoterike të Njëmendësisë së amshuar pejgamberike.

7. Imami i fshehtë dhe eskatologjia

1. Kjo temë, në të cilën imamologjia dhe hierohistoria e saj arrijnë kulmin e tyre, është temë e dëshiruar e filozofisë profetike. Nuk ka dyshim që ideja e Imamit të fshehtë ka qenë e projektuar te disa imamë një pas një, por përfundimisht është formuluar rreth personit të Imamit të Dymbëdhjetë, me të cilin mbaron pleromi i imamatit. Literatura që ka të bëjë me këtë, në persishte dhe në arabishte, është mjaft voluminoze. (Burimet i kanë tubuar Saffar Kummiu, vdiq në 290/902, narrator - dëshmitar i Imamit të Njëmbëdhjetë; Kulejniu dhe nxënësi i tij Nu’maniu,

shek. IV/X; Ibn Babuje, vdiq më 381/991, i cili të dhënat që i shtron i ka mësuar nga një dëshmitar bashkëkohor, Hasan ibn Muktibi, Shejh Mufidi, vdiq më 413/1022, Muhammed ibn Hasan Tusiu, vdiq më 466/1068. Traditat kryesore janë tubuar në vëllimin XIII të Enciklopedisë së Mexhliusiut. Edhe sot në Iran shpesh botohen libra për këtë lëndë: *Ilzam un-nasib* i shejh Ali Jezdiut, *el-Kitab ul-abkari* i Al-lame Nihavandit etj. Nga gjithë kjo vetëm disa faqe janë përkthyer në frëngjishte).

Mendimi fundamental, të cilin e kanë medituuar përfaqësuesit e teozofisë shi'ite (*irfani shi'i*), është ai që paraprakisht e kemi lajmëruar; ashtu sikur që cikli i profecisë arrin mbarimin e vet me Vulën e profetëve, ashtu edhe *velaje*, brezat e të cilit shtrihen nga periudha në periudhë paralelisht me brezat e profecisë, ka vulën e vet të dyfishtë në Imamatin Muhammedan: Vula e *velajetit* të përgjithshëm, në personalitetin e Imamit të Parë, dhe Vula e *velajetit* muhammedan, ezoterikja e ezoterikeve paraprake, në personalitetin e Imamit të Dymbëdhjetë. Sikur që thotë një lider i sufizmit shi'it, Aziz Neseфи (VII/XIII), nxënës i Sa'duddin Hamujes: “Mijëra pe-jgamberë që kanë ardhur më parë, radhazi i kanë kontribuar vënies së formës teofanike që prezenton profecinë, kurse Muhammedi e kreu atë. Tash është radha në *velajetin* (udhëzimin shpirtëror) që të manifestohet dhe t'i manifestojë njëmendësitë ezoterike. Ndërkaq, njeriu i Zotit në personalitetin e të cilit manifestohet *velaje* është *sahib uz-zeman*, Imami i kësaj kohe”.

Shprehja *sahib uz-zeman* (ai që dominon me këtë kohë), është shenjë karakteristike e Imamit të Fshehtë, “të papashëm me shqisa, por të pranishëm në zemrën e besimtarëve të vet” - të atij drejt të cilit barabarësisht orientohet edhe besnikëria e shi'itit të devotshëm edhe përsiatja e filozofit, kurse i cili ishte fëmijë i Imamit të Njëmbëdhjetë, Hasan Askeriut dhe princeshës bizantine Narkeses (Narcise). Ai është përcaktuar edhe si Imami i Pritur (*Imam muntadhar*), Mehdiu (për të cilin ideja të shi'itët, kemi përkujtuar, krejtësisht dallon nga ideja sunnite), *Kaim ul-Kijame*, Imami i ringjalljes. Hagiografia e Imamit të Dymbëdhjetë është përplot me tipare simbolike, arketipe që kanë të bëjnë me lindjen dhe zhdukjen e tij (*gajbe*). Të themi menjëherë se këtu kritika historike nuk ka çka të kërkojë; bëhet fjalë për çështje tjetër, me atë që e kemi karakterizuar si hierohistori. Këtu mbi të gjitha duhet vepruar si fenomenolog: të zbulohen intencat e vetëdijes shi'ite, që me te të shihet ajo që ajo vetvetes ia ka dëftuar që nga fillimet e veta.

2. Pasi që këtu duhet të kufizohemi në qenësoren, përkujtojmë se Imami i Njëmbëdhjetë, Hasan Askeriu, është mbajtur pak a shumë si i syrgjynosur i policisë abbasite në kampin Samara (nja njëqind kilometra në veri të Bagdadit), dhe se aty ka vdekur në moshën 29-vjeçare, më 260/873. Po atë ditë u zhduk edhe djali i tij i ri, i cili atëherë ka pasur pesë vjet ose diç më tepër, dhe ka filluar ajo që emërtohet *Zhdukje e vogël (gajbat sugra)*. Për ndjenjën mistike, kjo njëkohësi është e pasur me domethënie. Imam Hasan Askeriu për ithtarët e vet paraqet simbol të detyrës së tyre shpirtërore. Fëmija i shpirtit të tij bëhet i padukshëm atë moment kur ai e lëshon këtë botë, dhe nga ky fëmijë shpirti i ithtarëve të tij duhet të krijojë *paraqitjen*, kjo d.m.th. “kthimin e së tashmes”.

Zhdukja e Imamit të Dymbëdhjetë sendërtohet nga dy rrugë. Zhdukja e vogël ka zgjatur shtatëdhjetë vjet, gjatë së cilës Imami i Fshehtë ka pasur radhazi katër *na'ibë* ose përfaqësues, me anë të të cilëve shi'itët kanë mundur me te të mbajnë lidhje. Të fundit prej tyre, Ali es-Samarrait i ka urdhëruar në letrën e fundit që mos ta zgjedhë trashëgimtarin e vet, sepse ka ardhur koha e Zhdukjes së madhe (*gajbat kubra*). Fjalët e fundit të *na'ibit* të tij të fundit kanë qenë: “Prej tash çështja i përket vetëm Zotit”. Prej atëherë fillon historia e fshehtë e Imamit të Dymbëdhjetë. Ajo pa dyshim nuk i përket asaj që e quajmë histori e fakteve materiale. Mirëpo, ajo dominon me vetëdijen shi'ite më shumë se dhjetë shekuj; ajo është vetë historia e kësaj vetëdije. Porosia e fundit e Imamit e ka ruajtur nga çdo mashtrim, nga çdo arsytim, i cili do të donte të përfundojë pritjen e saj eskatologjike, pashmangshmërinë e të Priturit (në këtë konsiston drama e babizmit dhe behaizmit). Imami i Fshehtë, deri në çastin e Paraqitjes, është i dukshëm vetëm në gjumë ose në manifestimet personale të cilat kanë karakter të përjetimeve vizionare (për çka ekzistojnë rrëfime të shumta) dhe të cilat, për këtë, nuk e ndërprejnë “kohën e zhdukjes”, nuk klasifikohen në suazën materiale të historisë “objektive”. Pasi imamati është ezoterikja e të gjitha Shpalljeve profetike, Imami duhet të jetë i pranishëm njëkohësisht në të kaluarën dhe në

të ardhmen. Ai duhet tashmë të jetë i lindur. Meditimi filozofik është preokupuar me domethënien e kësaj zhdukjeje dhe paraqitjes së prituri deri në ditët tona, posaçërisht në shkollën *shejhijje*.

3. Ideja e Imamit të Fshehtë i solli prijatarët e *shejhijje* shkollës deri te thellimi i domethënies dhe mënyrës së kësaj pranije të papashme. Këtu *mundus imaginalis* ('*alem ul-mithal*) sërisht merr funksionin qenësor. Të shihet imami në Tokën qiellore Hurkalja (të krahasohet me Tokën e Dritës, *Terra lucida*, në maniheizëm), d.m.th. të shihet atje ku vërtet ai është: në botën njëkohësisht konkrete dhe mbishqisore, dhe me anë të organit të adaptuar që e kërkon perceptcionin i një bote të këtyllë. Shejhizmi ka skicuar një lloj fenomenologjie të *gajbatit*. Figura çfarë është Imami i Dymbëdhjetë nuk paraqitet dhe nuk zhduket sipas ligjeve të historicitetit material. Kjo është qenie mbinatyrore që tipizon synimet e njëjta të thella sikur që janë ato të një rryme në Kristianizëm që i përgjigjet ideja e një *caro spiritualis Christi* të pastër. Varësisht prej njerëzve Imami gjykon se a mund të paraqitet apo jo. Paraqitja e tij është vetë kuptimi i rilindjes së tyre, kurse në të përfundimisht është edhe domethënia e vërtetë e idesë shi'ite të zhdukjes dhe paraqitjes. Njerëzit janë ata që vetë e kanë fshehur imamin prej vetes, vetë janë bërë të paafte që ta shohin, sepse i kanë humbur ose i kanë bërë si të vdekura organet e "perceptcionit teofanik", të "njohjes me zemër" të definuar në gnoseologjinë imamite. Nuk ka pra kurrfarë kuptimi të flitet për manifestimin e Imamit të Fshehtë, deri atëherë derisa njerëzit janë të paafte që ta njohin. Paraqitja pra, nuk është ndodhi që do të mund befasisht të ndodhë një ditë të bukur. Kjo është diç që shkallërisht ndodh në vetëdijen e besimtarëve shi'ite. Këtu pra, ezoterizmi thyen palëvizshmërinë e Islamit legalitar, kurse ithtarët e tij janë futur në lëvizjen dinamike të ciklit të *velajetit*.

Në një *hadith* të lavdishëm Profeti ka deklaruar: "Sikur në botë të mbetet vetëm edhe një ditë, Zoti atë ditë do ta zgjaste, derisa nuk dëftohet njeriu që do të jetë pasardhësi im, emri i të cilit do të jetë emri im, kurse mbiemri mbiemri im; ai tokën do ta përmbush me harmoni dhe drejtësi, sikur që deri tash është përmbushë me dhunë dhe eksploatim". Ajo ditë që zgjatet, ajo është kohë e *gajbatit* dhe ky lajmërim i qartë ka pasur jehonë në të gjitha kohët dhe në të gjitha shkallët e vetëdijes shi'ite. Ajo që në këtë e kanë ndier spiritualistët është që ardhja e Imamit do ta manifestojë domethënien e fshehtë të të gjitha Shpalljeve. Ky do të jetë triumfi i *te'vilit* i cili gjinisë njerëzore do t'i mundësojë ta gjejë unitetin e vet, njëjtë sikur që gjatë gjithë kohës së *gajbatit* ezoterizmi do ta ruajë fshehtësinë e të vetmit ekumenizëm të mirëfilltë. Për këtë shkak shejhi i madh sufik dhe shi'iti iranian, tashmë i përmenduri Sa'duddin Hamuje (VII/XIII), ka deklaruar: "Imami i Fshehtë nuk do të paraqitet para se të jemi në gjendje të kuptojmë, deri te rripi i sandaleve të tij, fshehtësitë e *tevhidit*", d.m.th. domethënien ezoterike të Unitetit Hyjnor.

Kjo fshehtësi - ky është pikërisht ai, Imami i Prituri, Njeriu i Përsosur, Njeriu i Plotë, sepse "ai është që i bënë të gjitha sendet të flasin, kurse çdo send kur ngjallet bëhet prag i botës spirituale". Paraqitja e ardhshme e Imamit parashtrohet pra transformimin e zemrave njerëzore; nga besnikëria e ithtarëve të tij varet se a do të sendërtohet shkallërisht kjo ardhje, me vetë aktin e ekzistimit të tyre. Së këndejmi edhe tërë etika e *xhavan-mardasë*, "kalorësit spiritual", ideja e të cilit fshehtë tërë *ethosin* spiritual të shiizmit, është paradoks i pesimizmit të tij, pashpresa e të cilit konfirmon shpresën, sepse vizioni i tij përfshinë, nga të dy anët, horizontet e metahistorisë: paraekzistimin e shpirtave dhe Ringjalljen (*Kijamet*), që supozon riformësimin e gjërave, parashikimi i të cilit përcaktoi tërë etikën e Iranit të vjetër zoroasterian.

Deri atëherë, koha e "Zhdukjes së madhe" është kohë e pranisë hyjnore *incognito*, dhe meqë është *incognito*, ajo kurrë nuk mund të bëhet objekt, send, dhe i kundërvihet çdo profanizimi të spirituales. Me vetë këtë, mbeten *incognito* edhe anëtarët e hierarkive ezoterike mistike (*nuxhaba dhe nukaba*, Dinjitarët dhe Princat spiritualë, *Avtadët, Abdalët*) mirë të njohur në sufizëm, por për të cilët kurrë nuk guxojmë të harrojmë se parashtrojnë, sipas konceptit të vet dhe historikisht, idenë shi'ite të *velajetit*. Sepse këto hierarki kanë prejardhjen prej *Strumbullarit të strumbullarëve*, prej Imamit, ato i përkasin asaj esence ezoterike të profecisë burim i së cilës është imami. Përndryshe, emrat e tyre paraqiten qysh në kuvendimet e Imamit të Katërt dhe të Gjashtë, kurse Imami i Parë në bisedë me nxënësin e vet Kumejlën shprehimisht përmend vazhdimësinë e të urtëve të Zotit të cilët, nga shekulli në shekull, më së shpeshti kanë mbetur të

panjohur për njerëzit. *Silsilet ul-irfan*, “radha e gnosës”, do të thuhet më vonë. Këta janë të gjithë ata që, nga djali i Ademit, Shiti, deri te imamët muhammedanë, me të gjithë ata që i kanë pranuar për Udhëheqës, kanë transmetuar ezoteriken e profecisë amshuese. Por, njëmendësia qenësore e ekzistencës së tyre (*hakikati i tyre*) nuk i përket botës së dukshme në të cilën dominojnë forcat e detyrimit; ato përbëjnë *Ecclesia spiritualis* e pastër; për to di vetëm Zoti.

4. Siç dihet, profeti Muhammed ka qenë, sikur edhe Mani, i identifikuar me Parakletin. Por meqë ekziston ngjashmëria ndërmjet Vulës së profecisë dhe Vulës së *velajetit*, imamologjia e mbanë idenë e Parakletit si vizion që duhet të vijë. Shumë autorë shi’itë (ndër të tjerët Kemal Keshaniu dhe Hajdar Amuliu) shprehimisht e identifikojnë Imamin e Dymbëdhjetë, Imamin e Pritur me Parakletin, ardhja e të cilit është paralajmëruar në Ungjillin e Gjonit në të cilin thirren. Dhe kjo pikërisht për shkak se ardhja e Imamit - Parakletit do të vendosë sundimin e domethënies së pastër spirituale të Shpalljeve hyjnore, d.m.th. religjionin e mirëfilltë i cili është *velaje* i amshueshëm. Ringjallja e të vdekurve, sikur që thotë Shemsuddin Lahixhiu, është kusht që do të lejojë që përfundimisht të realizohen caku dhe produkti i ekzistencës së qenies. Këta autorë dinë se shkatërrimi i botës filozofikisht është i konceptueshëm; imamologjia e tyre provokon këtë mundësi. Horizonti eskatologjik i Iranit mbetet i pandryshuar edhe para edhe pas Islamit. Me eskatologjinë shi’ite dominojnë figurat e *Kaimit* dhe shokëve të tij (sikur që me eskatologjinë zoroastriane dominojnë Saosjanti dhe bashkëshokët e tij). Ajo nuk e ndanë idenë e “Ringjalljes së vogël” e cila është rezultat individual, nga ideja e “Ringjalljes së madhe” që paraqet ardhjen e *Aidonit* të ri.

Pikërisht tërhoqem vërejtjen në identifikimin që mendimtarët shi’itë e vënë ndërmjet Imamit të Pritur dhe Parakletit. Ky identifikim zbulon konvergencën mahnitëse në synimet ndërmjet idesë themelore të shiizmit dhe tërësisë së përpjekjeve filozofike që në Perëndim, prej joakimitëve në shek. XIII e deri më sot, janë udhëhequr me idenë *parakletike*, dhe të cilat kanë shpjerë deri te ajo që të mendohet dhe punohet duke e pasur parasysh sundimin e Shpirtit të Shenjtë. Meqë më nuk kalon pa u vërejtur, ky fakt do të mund të kishte pasojë të mëdha. Sikur që kemi theksuar, ideja fundamentale është që Imami i Pritur nuk do të sjellë Libër të ri të shpallur, Ligj të ri, por do ta shpallë domethënien e fshehtë të të gjitha Shpalljeve, pasi ai vetë është shpallje e Shpalljeve, si Njeriu i përsosur (*insan kamil, Anthropos teleios*), esenca ezoterike e “Njëmendësisë së amshuar profetike”. Domethënia e paraqitjes së Imamit të Pritur është domethënia e shpalljes së plotë antropologjike që krijohet në *brendësinë* e njeriut që jeton në Frymë (ruh). Kjo d.m.th. përfundimisht, shpallja e fshehtësisë hyjnore të cilën e mori njeriu, barrë të cilën, sipas ajetit kur’anor XXXIII, 72, qiejt, Toka dhe malet kanë refuzuar ta pranojnë. Kemi parë (A, 2) që nga fillimi, nga mësimet e imamëve, se imamologjia e ka kuptuar këtë ajet si fshehtësi vetjake, fshehtësi e *velajetit*. Kurse misteri hyjnor dhe misteri njerëzor, misteri i *Anthroposit, hakika muhammedijje*, janë një mister i njëjtë.

Kjo pasqyrë e shkurtër mund të përfundohet me këtë temë të parë e të fundit. Këtu ka qenë e mundur të shqyrtohet vetëm një numër i kufizuar i aspekteve të mendimit të shiizmit duodecimalist. Ato do të mjaftojnë ta dëftojnë atë, në esencë si “filozofi profetike” që është zhvilluar nga premisat e Islamit si fe profetike. Por, pasqyra e mendimit shi’it do të ishte jo e plotë nëse, pos imamizmit duodecimal, nuk do të flisnim ca edhe për vendin e ismailizmit dhe gnosës ismailite.

B. ISMAILIZMI

Periudhat dhe burimet. Protoismailizmi

1. Para disa dekadave ka qenë shumë rëndë të shkruhet kjo kaptinë; njohja e ismailizmit aq shumë ishte përhumbur në intrigat e një “romani të zi” të tmerrshëm - kurse për ata që kanë qenë përgjegjës do të flitet diç më vonë, me rastin e Alamutit. Dy degët kryesore të shiizmit, imamizmi duodecimal dhe ismailizmi septimal, ndahen kur Imami i Gjashtë, Xha'fer es-Sadiku, personalitet mjaft i njohur, e lëshon këtë botë (148/765). Kurse para tij shumë herët vdiq djali i tij më i vjetër Ismaili. A thua inkuadrimi në nderin imamit i ka takuar djalit të Ismailit, apo imam Xha'feri ka pasur të drejtë që të shërbehet me prerogativin e vet, siç edhe ka vepruar, dhe ta përcjellë investiturën në njërin nga djemtë tjerë të tij, Musa el-Kadhimin, vëllain më të ri të Ismailit?. Në të vërtetë, në këto pyetje të personalitetit dominon diç më e thellë: percepti i një strukture transcendentë, tipologjinë e së cilës e shëmbëlajnë figurat tokësore të imamëve. Ajo i ndanë shi'itët duodecimalë nga ata septimalë.

Rreth imamit të ri Ismailit, sipas të cilit ismailizmi do ta marrë emrin, u formua turma e ithtarëve të magjepsur, përpjekjet e të cilëve mund të përcaktohen si “ultrashite”, në kuptimin se ato i kanë sjellë deri aty që nga premiset e gnosës së lartpërmendur shi'ite të nxjerrin konsekuencat rrënjësore: epifania hyjnore në imamologjinë; siguria se çdo gjëje të jashtme ose ekzoterike i përgjigjet një njëmendësi e brendshme, ezoterike; theksi në *kijametin* (ringjalljen spirituale) në dëm të përkrahjes së *sheri'atit* (ligjit, traditës). Fryma e njëjtë dominon edhe me ismailizmin e reformuar nga Alamuti. Rreth gjithë kësaj ngatërrohet tragjedia, bërthamë e së cilës është figura patetike e Ebu'l Hattabit dhe e shokëve të tij, miq të imam Ismailit, të cilët i ka dënuar - së paku nga jashtë - imam Xha'feri, i cili ka vuajtur për këtë.

2. Nga ky vlim shpirtëror i shekullit II/VIII janë ruajtur shumë pak tekste: prej tyre parandejmë lidhjen ndërmjet gnosës antike dhe asaj ismailite. Teksti më i vjetër, me titull *Umm ul-kitab*, (“Praforma e Librit”) na është ruajtur në gjuhën arkaike persiane: qoftë ai teksti burimor ose përkthim nga arabishtja, ai sidoqoftë besnikërisht i shpreh idetë që ishin të pranishme në ato mjedise në të cilat u formua gnosa shi'ite. Libri na prezantohet si kuvendim i Imamit të Pestë, Muhammed Bakirit (vdiq më 115/733) me tre nxënës të tij (*rushanijan*, “qenie të dritës). Në të prej fillimit manifestohet reminishenca mjaft e qartë e ungjijve të fëmijërisë (e cila tashmë ndihmon që të kuptohet se si imamologjia do të ngjasojë në një kristologji gnostike). Ndërkaq motivet tjera dominuese janë: dituria mistike e shkronjave (*gafr*), e cila ka qenë veçan e dashur qysh në shkollën e Mark Gnostikut; grupit prej pesë, pentacizmi i cili dominon në një kozmologji në të cilën gjejmë gjurmët mjaft të qarta të maniheizmit, dhe në të cilën, nëse e analizojmë, dallojmë një *katenoteizëm* mjaft interesant.

Tema tjetër dominuese: “Shtatë luftërat e Selmanit” kundër Antagonistit. Te Selmani përmblidhen karakteristikat e arkangjel Mikailit dhe *Anthroposit* qiellor, si teofani fillestare. Meqë ai vetë nuk e ka pasur cilësinë hyjnore për vete, ky refuzim bën që nëpërmjet tij të përfshihet hyjnia, e cila vetëm nëpërmjet tij mund të jetë e adhuruar. Më vonë do të shohim se spekulimet e larta filozofike të ismailizmit pikërisht këtu e vendosin fshehtësinë e *tevhidit* ezoterik. Pasi që është i privuar nga figurat teofanike, monoteizmi vetveten e dënon në mohim dhe fundoset në një idhujtari metafizike që nuk e njeh veten. Në fund të librit gjendet tema e “Selmanit mikrokozmiq”. Qysh këtu imamologjia ka filluar ta pasurojë përvojën mistike, që më qartë do të skicohet në ismailizmin sufist me prejardhje nga Alamuti.

Vlen të përmendim “diturinë e shkronjave” që do të jetë aq e rëndësishme te Xhabir ibn Hajjani (IV, 2.), aq më tepër edhe tek Ibn Sina (Avicena) (V, 4); e pasi nga shi'itët e kanë marrë mistikët sunnitë, ajo do të përjetojë zhvillim të rëndësishëm tek Ibn Arabiu dhe në shkollën e tij. Është e njohur se Mark Gnostiku ka konsideruar se trupi i Aletheia-s (Të Vërtetës) përbëhet nga shkronjat e alfabetit. Ndërkaq Mugira, mbase gnostiku më i vjetër shi'it (vdiq më 119/737),

konsideron se shkronjat janë elemente nga të cilat është krijuar vetë “trupi” i Zotit. Në këtë qëndron rëndësia e spekulimeve të tij për emrin e lartësuar të Zotit (për shembull; shtatëmbëdhjetë persona do të ringjallen gjatë shfaqjes së Imam Mehdiut; secili nga ata do të fitojë një nga shtatëmbëdhjetë shkronjat nga të cilat përbëhet Emri i Lartësuar). Deri tash nuk ka pasur përpjekje për ndonjë krahasim metodik me kabalën judaiste.

3. E kemi shumë vështirë, fatkeqësisht, ta ndjekim kalimin nga këto tekste, në të cilat manifestohet ajo që mund të quhet *protoismailizëm*, drejt periudhës fitimtare, në të cilën ardhja në fron e dinastisë fatimite në Kajro (296/909), me Ubejdull-llah el-Mehdiun, konsiderohet realizim epokal i shpresës ismailite në Mbretërinë Hyjnore. Ndërmjet vdekjes së imam Muhammedit, të birit të imam Ismailit dhe themeluesve të dinastisë fatimite, zgjatë periudha e errët e tre imamëve të fshehtë (*mestur*; këtë nuk duhet ngatërruar me nocionin e *gajbatit* të Imamit të Dymbëdhjetë dhe të imamitëve duodecimalistë). Të tërheqim vërejtjen se tradita ismailite, të dytin prej këtyre imamëve të fshehtë, imam Ahmedin, e konsideron nismëtar të punës në Enciklopedinë e *Ihvan us-safa* dhe autor të *Risalet ul-xhami'a*, d.m.th. pasqyrës sintetike që e rikapitullon përmbajtjen e Enciklopedisë nga pikëpamja e ezoterizmit ismailit (krh. IV. 3). Njëkohësisht mund të theksojmë edhe një autor jemenas, Xha'fer ibn Mensur el-Jamaniun, me të cilin tashmë vijmë deri në mesin e shek. IV/X.

Nga mbarimi i kësaj periudhe të errët konstatojmë lulëzimin e veprave të mëdha sistematike, vepra të teknikës së përkryer dhe leksikut saktë të përcaktuar filozofik, e që megjithatë asgjë nuk mund të themi për kushtet në të cilat janë përgatitur. Edhe më qartë se në shiizmin duodecimalist, emra të mëdhenj ndër këta prijatarë të mendimit ismailit, pas Kadi Nu'maniut (vdiq më 363-974), janë emrat iranianë: Ebu Hatim Raziu (vdiq më 322/933), shqyrtime të famshme të të cilit me vendasin e tij, mjekun - filozof Raziun (Razesin), do t'i theksojmë më vonë (IV, 4); Ebu Ja'kub Sigistani (IV/X), mendimtar i thellë, autor i njëzet veprave të shkruara me gjuhë koncize dhe vështirë të kuptueshme; Ahmed ibn Ibrahim Nishapuri (V/XI); Hamiduddin Kirmaniu (vdiq rreth 408/1017), krijues produktiv me thellësi të konsiderueshme (si *da'i* i halifit fatimit el-Hakimit, ka shkruar po ashtu edhe shumë trajtesa për polemikat me Druzët, “vëllezërit e ndarë” të ismailizmit); Mu'ejjed Shirazi (vdiq më 470/1077), autor njëloj produktiv si në arabishte po ashtu edhe në persishte, bartës i shkallës së lartë të *babit* (Pragut) në hierarkinë ezoterike; Nasiri Husrevi i famshëm (vdiq ndërmjet 465/1072 dhe 470/1077), veprat e shumta të të cilit të gjitha janë të shkruara në persishte.

4. Më vonë do të përkujtojmë se si, për shkak të vendimit të halifit të tetë fatimit el-Mustansir Bi-l-lahit që i përkiste trashëgimtarit të tij, vdekja e tij (487/1094) do të shkaktojë përçarje të bashkësisë ismailite në dy degë: nga njëra anë, dega e ismailitëve të quajtur “lindorë”, d.m.th. ismailitët nga Persia; qendër e tyre kryesore ka qenë “prona” në Alamut (në malet në juglindje të Liqenit Kaspik). Këta janë që sot në Indi i quajnë Huxhai. Si kryepar e pranojnë Aga-hanin. Nga ana tjetër, ekziston dega e ismailitëve të quajtur “perëndimorë” (d.m.th., ata nga Egjipti dhe Jemeni), të cilët e pranuan imamatin e el-Musta'liut, të birin e dytë të el-Mustansirit dhe e vazhduan traditën e vjetër fatimite. Ata si imam të fundit fatimit e pranojnë Ebu'l-Kasim et-Tajjibin, të birin e halifit të dhjetë fatimit el-Amir bi-ahkamil-lah (vdiq më 524/1130); ai ka qenë imami i njëzet e njëte në lozën imamite pas Ali ibn Ebu Talibit (tri *heptada*). Por ai u zhduk qysh si fëmijë dhe ismailitët e kësaj dege (të cilët në Indi i quajnë Buhrima) në fakt predikojnë, sikur edhe shi'itët duodecimalistë, domosdoshmërinë e zhdukjes së imamit me të gjitha implikacionet e tij metafizike. Ata i nënshtrohen një *da'iu* ose kleriku të madh, i cili thjesht është përfaqësues i Imamit të Padukshëm.

Fatin e literaturës së ismailizmit alamutas do ta përmendim më vonë. Sa i përket literaturës së ismailitëve “perëndimorë”, besnikë traditës së vjetër fatimite, atë e përfaqëson një numër i veprave monumentale, të krijuara veçan në Jemen deri në fund të shekullit XVI (kur vendbanimi i *da'isë* së madh qe transferuar në Indi). Kjo filozofi jemenase ka qenë, kuptohet, e lënë plotësisht pas dore nga historitë tona të filozofisë, për shkak se thesaret e saj një kohë të gjatë janë ruajtur nën vullën e sekretit më rigoroz (të përkujtojmë se Jemeni, zyrtarisht, i përket degës zej-dite të shiizmit, të cilën këtu nuk mund ta studiojmë). Shumica e këtyre ismailitëve jemenas kanë qenë shkrimtarë produktivë; Sejjid-na Ibrahim ibn-ul-Hamidi, *da'iu* i dytë (vdiq në Sanë më

557/1162); Sejjid-na Hatim ibn Ibrahim, *da'iu* i tretë (vdiq më 596/1199); Sejjid-na Ali ibn Muhammed, *da'iu* i pestë (vdiq më 612/1215), ndër njëzet veprat e mëdha të të cilit dallohet përgjigjja monumentale në sulmet e Gazaliut (krh. V, 7); Sejjid-na Husejn ibn Ali, *da'iu* i tetë (vdiq më 667/1268), i cili është i vetmi, një trajtesë e të cilit ka qenë e përkthyer në frëngjishte (krh. bibliografinë). Tërë kjo periudhë jemenase arrinë kulmin e vet në veprën e Sejjid-na Idriz Imaduddinit, *da'iut* të nëntëmbëdhjetë në Jemen (vdiq më 872/1468). Edhe pse tre emrat e fundit na përdhin në datat e mëvonshme nga ato që i kemi konfirmuar si kufij të pjesës së parë të këtij studimi, në ta këtu megjithatë është dashur të sinjalizohet.

5. Domethënien e mirëfilltë të filozofisë për ismailizmin duhet kërkuar në ekzegjzen ismailite (të zhvilluar në komentin e një kaside të Ebu'l-Hejthem Xhurxhaniut) të këtij *hadithi* të Profetit. “Ndërmjet varrit tim dhe vendpredikimit tim ekziston kopshti i kopshteve të xhennetit”. Gjithsesi kjo thënie nuk mund të kuptohet fjalëpërfjalshëm, ekzoterikisht (*dhahir*). Vendpredikimi është pikërisht ajo jashtësia tekstuale, d.m.th. religjioni pozitiv me urdhëresat dhe dogmat e veta. Sa i përket varrit, fjala është për filozofinë (*felsefe*), sepse është e domosdoshme që në atë varr të humbë aspekti ekzoterik i religjionit pozitiv dhe dogmave të tij, me anë të kalbjes dhe shkatërrimit që ndodhin pas vdekjes. Kopshti i xhennetit që shtrihet ndërmjet atij vendpredikimi dhe atij varri është kopshti i të vërtetës gnostike, fushë e Ringjalljes në të cilën i udhëzuar ringjallet në jetë të pashkatërrueshme. Sipas këtij koncepti, pra, filozofia është fazë e domosdoshme *udhëzuese*. Ky pa dyshim është shembull unik në Islam; e pikërisht kjo është fryma e gnosës shi'ite, dhe ky është synimi i *Daves*, “thirrjes ismailite” (tekstualisht, *Kerygma* ismailite).

Kjo nuk është aspak baraspeshë e paqëndrueshme ndërmjet filozofisë dhe teologjisë, as “e vërteta e dyfishtë” e averroistëve, e aq më pak ideja e filozofisë *ancilla-e theologiae*. Në ndërhapësirën ndërmjet dogmës dhe varrit duhet të vdesë dhe të transformohet në besim dogmatik, të ringjallet religjioni i cili është *theosophia*, Feja e vërtetë, *din-i hakk*. Te'vili është ekzegjeza që trancendon të gjitha të dhënat faktike, që t'i kthejë ato te fillimi i tyre. Filozofia përfundohet në gnosë; ajo shpie drejt lindjes spirituale (*vilade ruhanijje*). Këtu vërehen temat të cilat janë të përbashkëta për imamizmin duodecimalist dhe ismailizmin si dhe temat në të cilat ismailizmi, veçan ai nga Alamuti, do të dallojë raportin ndërmjet *sheri'atit* dhe *hakikatit*, ndërmjet profecisë dhe imamtit. Por këto tema nuk rrjedhin nga filozofia greke.

Këtu e kemi vështirë të hyjmë në hollësi. Kështu, për shembull, ekzistojnë dallimet ndërmjet skemës *pentadike* të kozmologjisë së Nasir-i Husrevit dhe strukturës së pleromit të Hamid Kirmaniut. Vizavi kësaj, sistemi *dekadik* që ky e shtroi është në harmoni me sistemet e el-Farabiu dhe Ibn Sinas. Por pikërisht te el-Farabiu (vdiq më 339/950) do të konstatojmë preokupimin me një filozofi profetike (V, 2), derisa nga ana e tyre, disa vepra të mëdha ismailite janë me rëndësi vendimtare (veprat e Ebu Ja'kub Sigistanit, Hamid Kirmaniut) janë krijuar para Ibn Sinas (vdiq më 423/1037). Përcaktimi paralel i karakteristikave të një mendimi islam, shumë më i llojllojshëm dhe më i pasur sesa që deri sot në Perëndim është parashtruar, dëftimi i elementeve karakteristike të një filozofie që nuk identifikohet me kontributin grek, - e gjithë kjo mbetet punë për ardhmërinë. Në këtu sjellim vetëm një shikim të shkurtër në tërësinë e disa temave, kryesisht duke iu përmbytur pikëpamjeve të Ebu Ja'kub Sigistaniut, Hamid Kirmaniut dhe krijuesve jemenas.

I. ISMAILIZMI FATIMIJ

1. Dialektika e tevhidit

1. Që ta kuptojmë se ku qëndron origjinaliteti i thellë i mësimi ismailit si gnosë islame në kuptimin e mirëfilltë dhe ç'ë dallon atë nga filozofët e frymëzimit helenist, është e nevojshme të shqyrtohet intuita islame fillestare. Gnostikët e vjetër i kanë përdorur nocionet thjesht negative, që Abisin hyjnor ta ruajnë nga çdo barazim me diç të prodhuar: Jonjohës, i Paemërtuar, i Pashprehur, Abis. Këto shprehje kanë ekuivalentet e veta në terminologjinë ismailite: Parimi apo Nismëtari (*mubdi*), Misteri mbi misteret (*gajb ul-gujub*), “Ai të cilin nuk mund ta arrijë guximi i mendimit”. Atij nuk mund t'i jepen as emrat as atributet, as shenjat, as ekzistenca, e as joekzistenca”. Parimi është mbiekzistenca; ai *nuk është*; ai *bën që të bëhet*, ai është *bërje-e të qenurit*. Në këtë kuptim, ismailizmi vërtet ka ecur pas një “filozofie të parë”. Tërë ajo që filozofët avicenianë e shprehin për ekzistencën e Domosdoshme, ekzistencën e Parë (*el-hakk ul-evvel*), duhet, në realitet, të lëvizet nga vendi që të jetë e vërtetë; metafizika e tyre fillon me supozimin e ekzistencës, e sipas kësaj fillon vetëm me *aktin - të qenurit*. Metafizika ismailite ngrihet në rrafshin e *bërje-qenësimit*; para qenies ekziston vënia e qenies në imperativ, në filluese (*Esto!*). Matanë Njërit ekziston i Vetmi (*muvahhid*), ai që i monadizon të gjithë monadët. *Tevhidi* atëherë pranon aspektin e monadologjisë; në të njëjtën kohë, duke dalluar të *Vetmin* nga të gjitha të *vetmet* që i ndanë një nga një, ai këtu dhe nëpërmjet tyre konfirmohet.

2. *Tevhidi*, afirmimi i Unitares, duhet pra t'i shmanget kurthit të dyfishtë të *ta'tilit* (agnosticismit) dhe *teshbihit* (barazimit të të Manifestuarit me Manifestimin e tij). Së këndejmi rrjedh dialektika e negativitetit të dyfishtë: Parimi është mosqenie dhe jo *mosqenie*; jo në kohë dhe jo në pakohë, etj. Çdo mohim është i vërtetë vetëm me kusht që vetë të jetë i mohuar. E vërteta është në njëkohësinë e atij mohimi të dyfishtë, plotësimi i së cilës bëhet përmes veprimit të dyfishtë: *tenzihit* (i cili nga hyjnia më e lartë veçon Emrat dhe veprimet dhe i përcjell në *hudud*, ose në shkallët qiellore dhe tokësore të Manifestimit të tij), dhe *texhridit* (i cili e ndanë, riprojekton mbrapa hyjninë matanë Manifestimeve që e manifestojnë). Kështu është themeluar dhe kufizuar “funksioni teofanik”. Një autor jemenas i shekullit XII e përcakton *tevhidin* si “ajo që përbëhet në njohjen e *hududeve* qiellore dhe tokësore (sh. prej *hadd*; kufi, shkallë) dhe në pranimin se çdonjëri prej tyre është unik në pozitën dhe shkallën e vet, dhe se nuk i është ngjitur ndonjë tjetër”.

Duket se ky *tevhid* ezoterik, sipas shprehjes të vet, dallon mjaft nga monoteizmi i rëndomtë teologjik. Që ta kuptojmë, duhet që nocionit *hadd* t'ia përkushtojmë kufijtë, shkallën, kujdesin që e meriton ai. Nocioni është karakteristik sipas asaj se vendos lidhjen ndërmjet konceptcionit “monadologjik” të *tevhidit*, dhe hierarkizmit themeltar të ontologjisë ismailite. Ky nocion vë korrelacion të ngushtë ndërmjet aktit të *tevhidit* (njohjes së Unitares) dhe *tevehhudit*, procesit konstitutiv të një unitari, monadizmit të një monade. Me fjalë të tjera, *shirku* që e çintegron hyjninë për shkak se e pluralizon, *eo ipso*, është çintegrim vetjak i monadës njerëzore, e cila nuk arrin të konstituohet si një unitet i mirëfilltë, për shkak të mosnjohjes së *haddit*, *mahdud* i së cilës është ajo, d.m.th. mosnjohjes së kufirit me të cilin është e kufizuar ajo në pozicionin e vet të qenies. Atëherë shtrohet kjo pyetje: në cilin kufi, në cilin *hadd*, prej Mbiqenies del shpallja e qenies? Me fjalë të tjera, si konstituohet *haddi* i parë i cili është Qenia e Parë, d.m.th. në cilin *kufi* hyjnia ngrihet nga abisi i mosnjohësisë së vet absolute, në cilin kufi ajo shpallet si Vete, e atillë që i mundëson relacionin e njohjes dhe të dashurisë ndaj vetes. Si atëherë, pas epifanisë fillestare Hyjnore, lindin të gjitha *hududet*? (Shpesh kjo fjalë përkthehet me “shkallë” ose “të denjë” e hierarkive ezoterike, qiellore e tokësore; ky nuk është përkthim i pasaktë, por e humb aspektin metafizik të fjalës). Të shtrohen këto pyetje, d.m.th. të bëhet pyetja për lindjen e amshueshme të *Pleromit*.

3. Autorët më të vjetër (iranianët që më parë i theksuam) e vështronin si dalje e qenies nga Inteligjenca e Parë. Autorët jemenas pohojnë se të gjitha Inteligjencat, “format e dritës” arkangjeloze të Pleromit, janë konstituuar menjëherë dhe si të barabarta mes vete, por se kjo ka qenë ende “përsosuria e parë”. “Përsosuria e dytë”, e cila është dashur përfundimisht t’i konstitujë në qenie, varej nga përmbushja e tyre e *tevhidit*, sepse prej tij varet integrimi i çdo qenieje, (*tevehhud*). Me anë të *tevhidit* sendërtohet ndarja, strukturimi dhe hierarkizimi i qenies. Të vërejmë menjëherë se shprehja *ibda’*, konstituimi i drejtpërdrejtë kreativ (autorët tanë nuk pajtohen të thonë as “nga diç”, as *ex nihilo*), aplikohet vetëm në aktin e amshueshëm me të cilin qenia e Pleromit Qiellor vëhet në *imperativ*. Pleromi është përcaktuar si *alem ul-ibda’*, *alem ul-emr* (bota e qenies nën imperativ, *Esto*). Ai është kontrast i *alem ul-halk*-ut (botës së krijesave, objektit të krijimit). Në skemën e vjetër dhe në skemën jemenite, procesioni i qenies, *Emanacioni (inbi’at)* fillon vetëm prej Inteligjencës së Parë, Inteligjencës Integrale dhe Universale (*‘akl kul-l*).

Edhe vetë ajo është qenie e vënë në imperativ. Si Fillestare e konstituuar (*mubde’ evvel*) vetë ajo është akt i konstituimit Amshues (*‘ibda’*), vetë ajo është fjala kreative e Zotit (*kelamull-llah*), pasi kjo Fjalë imperative, duke e shkaktuar epifaninë e Inteligjencës së Parë si Qenie Parë, është unike me të si e Manifestuar. Autorët jemenas konsiderojnë se Inteligjenca e Parë ka qenë e para që e ka përmbushur *tevhidin* dhe ka ftuar Format tjera të dritës. Me këtë eksplicohet emri *sabik* që i është dhënë, “ai që paraprin, që pararend”. Autorët e vjetër hulumtonin pikërisht rastin e këtij *tevhidi* fillestar, si rast i liturgjisë kozmike, të cilën e tipizojnë dy momente të besimit islam: *la ilahe il-lall-llah*. Sepse në *tevhid* realizohet kufizimi i qenies së Inteligjencës së Parë, kufizimi që prej saj e bënë *haddin* e parë, Epifaninë qenësore. Meditimi përmes të cilit ajo e njeh Parimin e vet, njëkohësisht është edhe njëjtësia e vetme Hyjnore që është e kapshme për njohjen tonë: ajo është *Deus determinatus*, *Deus revelatus*.

4. *Tevhidi*, në dy fazat e veta, është fshehtësia e qenies së Inteligjencës së Parë. *La ilahe*: nuk ka Zot, është mohim absolut. *Abskonditumi* hyjnor nuk lë kurrfarë mundësie që të kuptohet ose të pohohet çfarëdo hyjnie të cilës do t’i jepeshin predikatet. Pas tij vjen (krh. dialektikën më parë të përshkruar) pjesëza e “përrjashtimit” (*il-la përveç, pos*), pohimi absolut i veçantë, i cili nuk rrjedh nga asnjë premisë logjike. Ndërmjet këtyre dyjave kalon shtegu i ngushtë malor ndërmjet abisit të *ta’tilit* dhe abisit të *teshbihit*. Sepse sikur që, dhe për shkak se, Inteligjenca e Parë ose qenia e Parë pranon se hyjnia në qenësinë e vet është matanë vetë atij dhe për arsye se ai këtë hyjni vetvetes ia pengon, pikërisht ai ka Emrin e Lartë të hyjnisë dhe është Njëjtësi e vetme e Parimit të cilin do të mund ta njihim. Në këtë qëndron tërë misteri i *Deus revelatus*-it. Pohimi *il-lall-llah*, si nxitje të cilën, me adhurimin e vet, Inteligjenca e Parë ia drejtoi pafuqisë së vet vetjake, dhe si “dimension” pozitiv të ekzistencës së saj e thërret në ekzistencë Inteligjencën tjetër, shpirtin Universal, së pari prej saj të Emanuar (*munbeith evvel*), të quajtur *tali*, “ai që pason”. Ose, në terminologjinë jemenase: *tevhidi* i Inteligjencës së Parë mundëson *tevhidin* e tjetrës, në atë kuptim që kjo, së cilës Inteligjenca e Parë i është kufi (*hadd*), “horizont”, *sabik*, ia komunikon të parës fjalët *il-lall-llah*. Por Inteligjenca e Parë, prej fillimit ka refuzuar hyjninë matanë vetes, në Parimin e vet. Ja përse, në mënyrë të njëjtë, nga një shkallë deri te tjetra (prej *haddit* deri te *haddi*), është i mundur *tevhidi* pa *teshbih* dhe *ta’til*, derisa letrarët besëdrejtë bien në kurthin e idhujtarisë metafizike për të cilin besojnë se i janë shmangur.

Të shmangët kjo idhujtari metafizike d.m.th. të pranohet se vetëm njëjtësia e Parimit që do të mund ta arrinim është njohja se Inteligjenca e Parë, engjëlli Logos me vetë aktin e qenësimin të vet posedon Parimin që e konstituon. Por kjo njohje edhe vetë është Jonjohje: Intelekti di se nuk mund ta arrijë bazën esenciale të Parimit. E megjithatë, jashtë kësaj, është absurde të flitet për ekzistimin ose mungesën e ndonjë njëmendësie hyjnore, sepse Parimi nuk është as qenie për të cilën mund të pohohet çka është, e as mosqenie për të cilën mund të shprehet negativisht se çka s’është. Prandaj, për tërë gnosën ismailite, Inteligjenca e Parë, *Deus revelatus*, është njëkohësisht Perde dhe përkrahje e Emrit të lartë *All-llah*. Me këtë kanë të bëjnë të gjitha ajetet kur’anore në të cilat ky emër është emërtuar. Por kjo duhet të kuptohet në atë nuancë, që për së afërmi e përcakton etimologjinë e Emrit *All-llah*, çfarë e shtrojnë mendimtarët ismailitë, së bashku me disa gramatikanë arabë (këtu nuk ka të bëjë me harmonizimin e gramatikanëve dhe

linguistëve, por me konstituimin e asaj që vërtet është e pranishme në vetëdijen ismailite). Ata e nxjerrin fjalën nga rrënja *vlh*, që konoton idenë e drojës dhe dëshpërimit (si e udhëtarit në shkretëtirë): *ilah* = *vilah*. E po ashtu alfabeti arab lejon që fjala *ulhanijje*, hyjni, të lexohet si ideogram i fjalës *el-hanijje*, gjendje e atij që mallëngjehet, psherëtinë. Këtu ka parandjenjë patetike të misterit hyjnor: ideja që njëjtësia hyjnore “bëhet qenësore” vetëm në negativitet, në hutinë dhe dronë e Engjëllit të Parë ose Inteligjencës së Parë, që e ka shijuar pafuqinë e vet që ta kuptojë mëvetësinë e asaj hyjnie, emri i së cilës arrihet derisa e privon nga vetja. Ajo kështu bëhet, për të gjithë ata që do të dalin nga ajo, objekt i dëshirës së tyre dhe i mallëngjimit të tyre. Paradoksi i njëjtë përsëritet në të gjitha shkallët (*hudud*) e hierarkisë së Qiellit dhe të Tokës. Çfarëdo të jetë arritur kufiri (*hadd*), gjithnjë ekziston kufiri tjetër. Hierarkizmi metafizik i gnosës ismailite zë rrënjë në ndjenjat e atyre largësive, të cilat, siç do të shihet, do të tërheqin tërë *da'vetin* në lëvizjen e përhershme ngjitëse.

5. Raporti i përcaktuar fillimisht, pra është raporti i *haddit* të parë dhe *mahdudit* të parë, d.m.th. raporti i Inteligjencës së Parë dhe të Dytë, e cila rrjedh nga e para dhe në të ka “kufirin” e vet, horizontin e vet. Ky është dualiteti *sabik* dhe *tali*, Pena e Kallamit dhe Pllaka (*levh*), që në tokë u përgjigjen Profeti dhe *vasi* (trashëgimtari) i tij, imami i parë i një periudhe. (krh. B, 1, 3). Kjo strukturë dualiste do të përsëritet në të gjitha shkallët e hierarkive qiellore dhe tokësore, të cilat janë të lidhura njëra me tjetrën, dhe do t'i japë kuptim ismailit thënies: “Ai që e njuh vetveten, e njuh Krijuesin e vet”. Mirëpo, në shkallën e Inteligjencës së Tretë shpërthen drama e cila fillimin e të keqes e kthen në “të kaluarën”, shumë para ekzistimit të njeriut në këtë botë.

2. Drama në Qiell dhe lindja e Kohës

1. Nëse bashkësia ismailite vetveten e quan *da've*, “Thirrje” në *tevhidin* ezoterik, atëherë kjo është për shkak se kjo Thirrje (ose “Komunikatë”, *Kerygma*) fillon “në Qiell” me thirrjen të cilën Inteligjenca e Parë ia ka drejtuar, para ekzistimit të kohës, të gjitha Formave të dritës së pleromit engjëllor. *Da've* “në Qiell” është Thirrje e përhershme, kurse “Ftesa ismailite” është vetëm forma e saj tokësore, e periudhës muhammedane të ciklit të tashëm të profecisë. Në tokë, d.m.th. në botën e fenomeneve, ajo ka filluar të ekzistojë me Ademin. Derisa Inteligjenca e Dytë (E para e emanuar) e ka pranuar këtë ftesë, Inteligjenca e Tretë, e cila buron nga dysia e dy të parave, u përgjigj negativisht dhe e refuzoi. Kurse kjo Inteligjencë e Tretë ka qenë *Ademi ruhani*, Ademi qiellor shpirtëror, engjëll - arketip i gjinisë njerëzore: në personalitetin e tij, imagjinata metafizike ismailite shërbehet me veten e tij që në simbole ta vendosë hierohistorinë e zanafillës së gjinisë njerëzore.

Ademi shpirtëror, pra ndalet në frymëzimin marramendës me vetveten; ai refuzon kufirin (*hadd*) që i paraprinë (Inteligjenca e Dytë), për shkak se nuk sheh, se nëse ky *hadd* “kufizon” horizontin e tij, ai po ashtu fton edhe matanë. Ai beson se mund ta arrijë Parimin e paarritshëm pa atë “kufi” të ndërmjetëm, për shkak se - duke mos ditur për misterin e *Deus revelatusit* në Inteligjencën e Parë, - mendon që kjo duhet të identifikohet me hyjninë absolute, Parimin (*mubdi*). Që t'i shmanget kësaj idhujtarie, e ngrit vetveten në absoluten dhe zhytet në idhujtarinë më të rëndë metafizike. Kur më në fund të trazohet nga kjo drojë, disi si engjëlli Mikaili i cili e ngadhënjën vetveten, e hedh larg prej vetes errësirën demoniane të Iblisit (Satanës, Ahrimanit), në botën e poshtme në të cilën ajo sërish do të paraqitet prej njërit deri te cikli tjetër i zhdukjes. Por ai atëherë bëhet “i tejkaluar”, “i prapambetur” (*tehal-luf*), bie pas vetes së vet. Prej së tretës, shndërrohet në Inteligjencë të Dhjetë. Ky interval është masë e kohës së ngatërrueshmërisë së tij të cilën duhet shpëguar. Kjo kohë i përgjigjet emanacionit të *shtatë* inteligjencave tjera të cilat janë quajtur “Shtatë Kerubine” ose “Shtatë Fjalë të Zotit”, kurse të cilat i ndihmojnë Engjëllit - Ademit që t'i kthehet vetvetes. *Shtatëshi* është shenjë e largësisë ideale të rënies së tij. *Koha*, kjo është ngecja e tij pas vetvetes; tekstualisht këtu është korrekte të thuhet se koha është “ams-hueshmëria e prapambetur”. Për këtë cikël i profecisë është ndarë në shtatë periudha, kurse në çdo periudhë të këtij cikli paraqiten *shtatë* imamë. Këtu janë rrënjët e shiizmit *septimal* ose is-

mailit: numri shtatë është shenjë numërore e ngecjes së amshueshmërisë në Plerom, ngecje që Engjëlli i Tretë që u bë i Dhjeti, duhet ta kompensojë për të vetët dhe me ndihmën e të vetëve.

Kjo “ngecje” e fut në qenie të dritës dimensionin që i është i huaj, i cili quhet “turbullësi”. Është interesant këtu të përkujtojmë se në teozofinë zervanitase të Iranit të vjetër, Terri (Ahri-mani) krijohet nga *dyshimi* që paraqitet në mendimin e Zervanit, hyjnisë supreme. Mirëpo, te zervanitët dhe gajomartirët që i përshkruan Shahrastaniu (VI/XII) Zervani më nuk është hyjni supreme por një engjëll i Pleromit. Do të mund të thuhej se Ademi shpirtëror, Engjëlli i Tretë i kozmologjisë ismailite, i ngjanë Engjëllit Zervanin të atij neozervanizmi të vonshëm.

2. Çdo Inteligjencë engjëllore e Pleromit edhe vetë përmbanë plerom të Formave të panumërta të dritës. Pasi të gjithë ata e përbëjnë pleromin e Ademit qiellor, janë ndalur me të në *ngecjen* e njëjtë. Ai nga ana e vet, ua mundëson ta dëgjojnë *da'vetin*, “Thirrjen” amshuese. Por shumica e tyre, me kryeneqësinë e vet dhe mllëfin në shkallët e ndryshme, refuzojnë, e madje edhe ia kontestojnë të drejtën që t'i thërrasë. Ky refuzim do ta errësojë boshtin qenësor të ekzistencës së tyre, i cili ka qenë shkëlqim i pastër. Engjëlli - Ademi kupton se ata, nëse mbeten në botën e pastër spirituale, kurrë nuk do të çlirohen nga Terri i vet. Për këtë shkak ai bëhet *demiurg* i gjithësisë fizike, si mjet me anë të të cilit format e dikurshme të Dritës gjejnë shpëtimin e vet.

Në atë histori simbolike ekzistojnë reminishencat e qarta të maniheizmit. Përveç kësaj, Inteligjenca e Tretë, që u bë e dhjeta, fiton në skemën ismailite pozitën e njëjtë dhe rolin e njëjtë sikur edhe te filozofët avicenianë dhe te *ishrakijjunët* (V, 4 dhe VII), pozitën e “Inteligjencës Aktive” për të cilën që më parë është thënë përse është identifikuar me Shpirtin e Shenjtë, Xhibri-lin, si Engjëll i njohjes dhe shpalljes. Dallimi qëndron në atë që teozofia ismailite nuk e vë thjeshtë këtë Inteligjencë, si të dhjetën, në fund të një Emanacioni; ajo prej saj bën figurën qendrore “të dramës në Qiell” e cila është prolog dhe eksplikim i njerëzimit tonë të sotshëm tokësor.

Të gjithë anëtarët e pleromit të tij kanë qenë tejet të frikësuar duke parë se Terri po zgjerohet shpejt në qenien e tyre. Nga lëvizja e trefishtë, të cilën e kanë ndërmarrë së koti që të shpëtojnë prej saj, kanë rrjedhur tre dimensione të hapësirës kozmike. Lënda më e dendur është koncentruar në qendër, derisa hapësira kozmike është shkapërderdhur në shumë sfera, në atë të sferave Qiellore dhe sferën e Elementeve. Secila lëvizje, nga ana e vet, gjatë një mileniumi ka udhëhequr botën në krijim e sipër, derisa në fillim të shekullit të shtatë, të ciklit të Hënës, nuk është paraqitur, sikur bima që mbinë nga toka, qenia e parë njerëzore në tokë e rrethuar me shokët e vet.

3. Koha ciklike: hierohistoria dhe hierarkitë

1. Ky *Anthropos* tokësor quhet *Ademi parësor integral* (*Adem ul-evvel el-kul-li*), *pananthropos*. Prandaj njëkohësisht duhet ta dallojmë nga arketipi i tij qiellor, Ademi spiritual, Engjëlli i Tretë që u bë i Dhjeti, dhe Ademit të pjesërishëm (*xhuz'i*) që e nisi ciklin tonë të tashëm. Ai konsiderohet “personifikim fizik i Pleromit Zanafillor”. Gjithsesi, ai nuk ka kurrfarë lidhje me njeriun zanafillor të paleontologjive tona filozofikisht të orientuara. Ai është paraqitur në Cejlon (*Sarandib*), sepse ky në atë kohë ka qenë klimatikisht vendi më i përshtatshëm, në po atë kohë kur edhe njëzet e shtatë shokë, ndër të cilët ai dallohet, sikur që ata vetë dallohen ndër të gjithë njerëzit tjerë që janë paraqitur në po atë kohë kur edhe ata - “njëlloj sikur që hiacinthi i kuq dalton nga gurët tjerë të çmuar”. Ata, njëzet e shtatë shokët janë, tok me të, tipizim evident, në “vëllimin fizik” të Pleromit zanafillor engjëllor, sepse ata janë gjinia njerëzore, besnike pleromit të Engjëllit të Dhjetë, ata që i janë përgjigjur *da'vetit* të tij, kurse lojaliteti i të cilëve “në Qiell” në jetën e tyre tokësore dëftohet në supremacionin e tyre spiritual dhe fizik mbi të gjithë njerëzit e nënqiejve tjerë (*xhazira*), të lindur me ta me mbarimin e procesit të njëjtë antropologjik.

Ademi i parë në këtë botë njëkohësisht është forma epifanike (*madh'har*) dhe Perdja e Ademit qiellor; ai është mendimi i tij fillestar, fundi i njohjes së tij, substanca e veprimit të tij, plani që tubon kuptimin e dritave të tij. Sikur edhe Ademi i profetologjisë judeokristiane, ai është

αναμαρτητος (shprehja saktë përkthehet në arabishte me *ma'sum*), i mbrojtur nga çdo papastërti, çdo mëkat kurse këtë privilegj e ka përcjellur mbi të gjithë imamët, nga cikli në cikël. Cikli i tij ka qenë cikël i epifanisë (*devr ul-keshf*), kohë e lumturisë, në të cilën jeta njerëzore, deri te veçanësitë trupore, ka qenë edhe më tej jetë e njerëzisë së parajsës. Njerëzit i kanë vërejtur njëmendësitë spirituale (*hakaik*) drejtpërdrejt e jo nëpërmjet perdes së simbolit. Ademi i parë ka konstituuar në këtë botë “Thirtjen e ndershme” (*da've sherife*), ai ka vënë hierarkinë e hierokozmosit (*alem ud-din*) e cila simbolizon hierarkinë e Pleromit sikur edhe hierarkinë e makrokozmosit. Ai i ka shkapërderdhur dymbëdhjetë nga njëzet e shtatë shokët e vet (dymbëdhjetë *da'i*) në dymbëdhjetë *xhazirat* në Tokë, dhe ka konstituuar para vetes dymbëdhjetë *huxhxhete*, elitën e shokëve të vet. Me një fjalë, ka qenë themelues i asaj hierarkie të përhershme ezoterike të pandërprerë nga cikli në cikël, nga periudha në periudhën e çdo cikli, deri te Islami dhe pas Islamit.

Kur e kurorëzoi trashëgimtarin e vet, Ademi i parë ka qenë i përcjellur në Plerom, ku pason pas Engjëllit të Dhjetë (Ademit qiellor) i cili vetë, dhe me të edhe tërë hierarkia e Inteligjencës, është ngritur në pozitë më të lartë nga pozita paraprake. Kjo ngjitje do të zgjasë derisa Engjëlli - Inteligjenca e Tretë, të cilin lajthitja e tij, duke e ndaluar, e ka tërhequr prapa deri te vendi i Inteligjencës së Dhjetë, sërish nuk arrin deri te rrethi i të emanuarit të Parë, ose te Inteligjenca e Dytë. Kështu ka ndodhur me çdo imam që e ka pasuar Ademin fillestar në atë cikël të parë të epifanisë. Pas këtij cikli të epifanisë ka pasuar cikli i zhdukjes (*devr us-satr*), kurse pas tij cikli i ri i epifanisë. Kështu me radhë, ciklet janë ndërruar në suksesionin marramendës, deri te Ringjallja e fundit, Ringjallja e Ringjalljeve (*kijamat ul-kijamat*) që do ta përfundojë sendërtimin e *Aionit* tonë, ripërtëritjen e gjinisë njerëzore dhe Engjëllit të saj në gjendjen e tyre fillestare. Disa fjalime të imamëve shkojnë deri atje sa e llogarisin ciklin e madh (*devr a'dham*) në 360.000 herë 360.000 vjet.

2. Vetvetiu pason që rasti i vetëm për të cilin teozofët ismailitë mund të flasin pa pengesa është kalimi i cili, nga cikli i epifanisë që i paraprin tonit, shpie drejt ciklit tonë të tashëm të zhdukjes. *Te'vili* ismailit me thellësi të jashtëzakonshme pranon historitë kur'anore dhe biblike për Ademin, përshkrimin i cili nuk është përshkrim i fillimit absolut por i cili, në të vërtetë, i shqyrton gjërat të nesërmen pas katastrofës së tmerrshme. Gjatë tre mileniumeve të fundit të ciklit më të hershëm të epifanisë, çrregullimet serioze i kanë detyruar personalitetet e larta që sërish ta fuqizojnë “Ligjin e të fshehtës”. Dituritë e larta shpirtërore sërish janë heshtur; gjinia njerëzore bëhet jo e denjë që t'i shpallen fshehtësitë. Duhet vënë *Ligjin* religjioz, *sheri'a*, kurse *te'vili* i këtij ligji do t'i çlirojë vetëm ata që do t'i shpie drejt ringjalljes me anë të lindjes së re, në natën e simboleve. Kjo është rënie që shënohet si “dalje nga parajsja”. Prej tash do të ekzistojë vetëm “parajsja në mundësi”, d.m.th. vëllazëria ezoterike, *da'veti* ismailit.

Historia mbi Ademin në Kur'an kuptohet si histori e kurorëzimit të imamit të ri Ademit nga ana e babait të tij Hunejdit, imamit të fundit të ciklit më të hershëm të epifanisë. E kanë pranuar të gjithë “Engjëjt tokësorë” (anëtarët e *da'vetit*), pos Iblisit - Satanës dhe ithtarëve të tij. Iblisi është personalitet nga cikli i hershëm, në të cilin çast sërish paraqitet forma e Territ që e ka hedhur në tokë qysh në fillim Ademi qiellor. Qëllimi i Iblisit ka qenë që ta zbusë Ademin, që ta zgjojë bujarinë e tij e ta bindë që njerëzve t'ua shpallë “njohjen e ringjalljes” me të cilën që të dy kanë disponuar në ciklin paraprak. Atëherë Ademi, nën shtytjen e pakuptueshme, ka tradhtuar dhe ia ka lënë moskuptueshmërisë të gjitha ato, zbulimi i të cilave do të mund të ishte vetëm vepër e imamit të fundit të ciklit tonë, Imamit të ringjalljes (*ka'im ul-kijame*).

3. Strukturën e ciklit të zhdukjes që e ka filluar Ademi jonë duhet kuptuar në themel të strukturës burimore që në tokë e konstituo i Ademi i parë, Imami i parë në tokë, në pajtim me strukturën e Qiejve të dukshëm dhe me strukturën e Qiejve të padukshëm. Siç kemi theksuar, “shkallët” e hierarkive qiellore dhe tokësore shënohen me shprehjen “*hadd*” (kufiri, krh. greqisht οροϛ); *haddi* ia përcakton çdo shkallë horizontin e njohjes së tij, mënyrën e njohjes e cila është në harmoni me mënyrën e qenies së tij. Çdo kufi më i ulët është kështu “ajo e kufizuara” (*mah-dud*), edhe ate me *haddin* që është drejtpërdrejt mbi të. Meqë kjo strukturë është esenciale për të kuptuarit e *tevhidit*, ajo e përcakton edhe tërë rrjedhën e antropologjisë.

Ndonëse domethënia e plotë e hierarkisë ezoterike gjatë tërë rrjedhës së periudhës së ismailizmit shtron ende probleme, pasqyra e plotë e strukturës së saj gjendet qysh te Hamid Kirmaniu (vdiq rreth 408/1017). Ekziston hierarkia qiellore (*hududi* i sipërm) dhe ekziston hierarkia tokësore (*hududi* i poshtëm), të cilat njëra me tjetrën simbolizohen. Tërësia e secilës prej tyre përbëhet prej dhjetë *shkallëve* të cilat janë të zbërthyera në *triadë* (shkallët e larta) dhe *heptadë*. 1) Në tokë ekziston *natik*, d.m.th. profeti *shpallës* i një *sheri'ati*, Ligjit hyjnor të cilin e ka komunikuar Engjëlli (krh. A, 5). Ky është kuptimi i tekstit të shprehur në formën ezoterike (*dha-hir*) si kod i religjionit pozitiv. *Natik* është homologu tokësor i Inteligjencës së Parë (i asaj që e ka filluar *da'venë* “në Qiell”), 2. Ekziston edhe *vasi*, Imami i cili është trashëgimtar i drejt-përdrejtë shpirtëror i profetit, ai që është themel (*esas*) i imamit dhe Imami i Parë i një periudhe. Si rojtar i fshehtësisë së shpalljes profetike, funksioni i tij është *te'vil*, ekzgjegjeza ezoterike e cila “ia kthen” ezoteriken kuptimit të fshehtë, arketipit të tij (*asl*). Ai është homolog i Inteligjencës së Dytë, të Emanuarit të Parë, Shpirtit Universal (dyjësia *nëbi-vasi*, Inteligjenca e Parë dhe e Dytë, u përgjigjet këtu dy aspekteve të “Njëmendësisë së amshuar muhammedane” në shiizmin duodecimalist (shih: A, 3). 3) Ekziston edhe Imami trashëgimtar i *esait*, i cili gjatë ciklit vazhdimisht mbanë baraspeshën e ezoterikes dhe ekzoterikes, lidhshmëria e të cilave është më se e nevojshme. Ai është homolog i Inteligjencës së Tretë (Ademi shpirtëror). Për këtë arsye në çdo periudhë do të ekzistojnë një apo më shumë *heptada* të imamëve të cilat e tipizojnë distancën e “ngecjes”, *kohën* që Ademi qiellor duhet ta përfitojë me ndihmën e ithtarëve të vet, që sërish të arrijë në pozitën paraprake. *Shtatë* shkallët tjera radhazi janë homologe të njëres nga Format e dritës ose Inteligjencës së Pleromit: *bab* ose “pragu” i Imamit; *huxhxhe* ose Dëshmia, Garanti (i cili fiton krejtësisht domethënie të veçantë në ismailizmin alamutas); tri shkallë të *da'isë* ose të “predikuesit” (tekstualisht “thirrësit”) dhe dy shkallë më të ulëta: autorizuesi i lartë (*ma'dun mutlak*) i cili mund ta pranojë miratimin e ithtarit të ri, dhe autorizuesi i ulët (*ma'dun mahsur*) i cili i tërheq konvertuesit e rinj.

E tillë dëftohet struktura vertikale e hierarkisë ezoterike e cila, sipas këtyre autorëve, përdërprerë zgjatë nga cikli në cikël. Kjo formë e hierokozmosit në hapësirë ka izomorfin e vet në kohë, kurse kjo është forma e hierohistorisë. Çdo periudhë të një cikli të profecisë, d.m.th. një cikli të zhdukjes, e fillon një *natik*, një *vasi* pas të cilëve pasojnë një ose më shumë heptada të imamit. Mbarimi i saj është një imam i fundit, i cili është *Kaim*, d.m.th. Imam i ringjalljes i cili e përfundon periudhën e hershme dhe i cili nxit (*mukim*) profetin e ri. Tërësia prej shtatë periudhash përbën totalitetin e ciklit të profecisë (ide e përbashkët në profetologjinë shi'ite). Këto janë periudhat e gjashtë imamëve të mëdhenj: e Ademit, imam i të cilit qe Shiti; Nuhut, imam i të cilit qe Shemi, Ibrahimit, imam i të cilit qe Ismaili; Musaut, imam i të cilit qe Haruni; Isaut, imam i të cilit qe Sham'uni (Shimoni); Muhammedit, imam i të cilit qe Aliu. Sa i përket *Natikut* të Shtatë, ky është Imami i Ringjalljes (kurse i përgjigjet Imamit të Dymbëdhjetë tek imamitet). Ai nuk do të sjellë ndonjë *sheri'at* të ri, por do të zbulojë domethënien e fshehtë të Shpalljeve, krahas gjithë tollovisë dhe çrregullimit që do të shkaktohen nga e gjithë kjo, dhe do ta përgatisë kalimin në ciklin vijues të epifanisë.

4. Imamologjia dhe eskatologjia

1. Domethënia e imamologjisë, kurse me të edhe e *ethosit* eskatologjik që dominon në vetëdijen shi'ite, kuptohet më mirë nëse e përkujtojmë atë që këtu tashmë është thënë. Me fjalë të tjera imamologjia ismailite, sikur edhe imamologjia shi'ite përgjithësisht, është gjetur para problemeve të ngjashme me ato që e kanë pushtuar kristologjinë gjatë shekujve të parë të erës sonë, por se ajo gjithnjë anonte nga zgjidhjet e tipit gnostik, pikërisht atyre që i ka refuzuar kristologjia zyrtare.

Kur flitet për *nasutin* apo natyrën njerëzore të imamit, autorët ismailitë përpiqen të tregojnë se trupi i imamit nuk është prej gjaku e mishi, sikur trupat e njerëzve të tjerë. Ai është fryt i tërë një alkimie kozmike që i përfshinë “trupat eterikë” (*nefs rihijje*, “shpirti fluid”) të ithtarëve besnikë. Këto mbeturina eterike ngjiten nga Qielli në Qiell, kurse pastaj lëshohen të pastruara, të

pakapshme për percepcionin optik, me rrezatimin hënor dhe vendosen si vesë qiellore në sipërfaqen e një uji të pastër ose në disa fryte. Imami i atij çasti dhe gruaja e tij i marrin ujin dhe frytet dhe vesa qiellore bëhet embrion i trupit subtil të Imamit të ri. Mbështjellësi ose kopertina e thjeshtë (*gilaf*), quhet *xhism kafuri*, trupi i cili është subtil dhe i bardhë sikur kamfora: ky trup përbën natyrën njerëzore të Imamit (*nasut*). Nëse këtu edhe mund të flitet për “doketizmin”, kjo fare nuk ka të bëjë me ndonjë “fantazmë”, por me përpjekjen që të mendohet dhe konceptohet, sikur në kristologjinë gnostike, një *caro spiritualis*. Së këndejmi, uniteti i natyrës njerëzore (*nasut*) dhe i natyrës hyjnore (*lahut*) në unën e Imamit, nuk mbaron në idenë e një “uniteti hipostatik të dy natyrave”, me të gjitha konsekuencat filozofike, historike dhe shoqërore të këtij koncepti.

2. Që të kuptohet ajo që gnosa ismailite e kupton si natyrë hyjnore e Imamit (*lahut*), duhet nisur nga ajo që ajo e dëfton si “lindje shpirtërore” (*vilade ruhaniye*), kurse edhe aty vërehet reminishenca e qartë e gnoses maniheiste. Autori tashmë i theksuar jemenas më hollësisht këtë e përcakton: “Kur ithtari i ri (*mustexhib*) e shprehë miratimin e vet në përfaqimin e njërit nga dinjitarët (*hudud*), në momentin kur e shqipton formulën që e obligon, e nëse synimi i tij është korrekt dhe i pastër, atëherë me shpirtin e tij bashkohet një pikë e dritës e cila mbetet përbri tij, por me të nuk bashkohet”. Nga mendimi dhe veprimi i tij do të varet se a do të rritet kjo pikë e dritës në Formë të dritës. Nëse ithtari besnik në këtë ka sukses, atëherë gjatë kohës së *exitusit* të tij, Forma e tij e dritës është tërhequr me “magnetizmin e Shtyllës së dritës” së atij Shoku, i cili në shkallën mistike është mbi të (ekziston një lloj aleance e kalorësisë shpirtërore që i bënë ithtarët të jenë përgjegjës njëri ndaj tjetrit, deri në atë botë). Së bashku ngrihen drejt *haddit* i cili është mbi të dytë. Dhe kështu me radhë, të gjithë zënë pozitën që me tërësinë e *hududit* krijojnë “Tempullin e dritës” (*hejkel nurani*), i cili, sikur edhe në formën njerëzore, është Tempulli i pastër shpirtëror. Kurse ky Tempulli i dritës është imamati, i cili si i tillë është *lahut*, *natyra hyjnore* e Imamit.

3. Prej çastit kur “kurorëzohet” (*nassi*), Imami i ri bëhet mbështetje e atij Tempulli të dritës. Imamati i tij, “hyjnia” e tij, është ky *corpus mysticum* i përbërë prej të gjitha Formave të dritës së ithtarëve të tij. Siç qe kjo me Ademin fillestar, ashtu edhe çdonjëri prej Imamëve, që ndërrohen në çdo periudhë të ciklit ka “Tempullin vetjak shumë të shenjtë të dritës” (*Hejkel nurani kudsani*); të ndërtuar në mënyrë të njëjtë. Të gjithë imamët tok përbëjnë “Tempullin e lartësuar të dritës” (*Hejkel nurani a'dham*), në njëfarë mënyre kupën e Tempullit të Dritës. Kur ndonjë imam largohet nga kjo botë, Tempulli i tij i dritës ngjitet me të deri te rrethi i Engjëllit të Dhjetë (Ademi shpirtëror, *anthroposi qiellor*) dhe të gjithë presin, të tubuar në atë hapësirë të kufizuar, paraqitjen e *Kaimit*, Imamit - ringjallës, i cili e mbaron Ciklin, që të ngjiten me të me rastin e paraqitjes së tij si trashëgimtar i Engjëllit të Dhjetë. Me rastin e çdo Ringjalljeje të Madhe (*kijamat ul-kijamat*) që përfundon një cikël të zhdukjes ose një cikël të epifanisë, Imami i fundit, *Ka'imi*, që me vete tërheq tërë Tempullin mistik *hudud*, ngrihet në Plerom ku e trashëgon Engjëllin e Dhjetë, Ademin shpirtëror, si demiurg i botës natyrore. Kurse vetë Engjëlli i Dhjetë ngjitet atëherë në një pozitë më të lartë në Plerom, i cili po ashtu e tërheq në këtë ngjitje. Çdo Ringjallje e Madhe, çdo përmbushje e një cikli, i lejon Engjëllit të njerëzimit që me të gjithë të vetët t'i afrohet pozicionit të vet dhe të tyre fillestar. Në këtë mënyrë, suksesioni i ciklit dhe mileniumit e përfiton *kohën*, këtë “amshueshmëri të vonuar” për shkak të errësimit të përkohshëm të Engjëllit. Kështu përgatitet përfundimi i “dramës në Qiell”. Kozmogonia dhe soteriologjia janë dy aspekte të rrjedhës së njëjtë zhvilluese që shpie drejt këtij përfundimi. *Domethënia* dhe synimi i prodhimit të kozmosit është që prej tij të bëjë veglën me anë të së cilës Ademi qiellor sërish fiton pozicionin e humbur. Ai sërish e fiton nga cikli në cikël, me ndihmë të të gjithë atyre që, qysh para jetesës së vet tokësore, kanë pranuar “ftesën” e tij në Plerom, ose që në këtë jetë pranojnë ftesën (*da've*) e profetëve dhe imamëve.

4. Forma e errët e mohuesve kobsjellës ngrihet nga *exitusi* i tyre drejt fushës që në astronomi emërtohet si “Kreu dhe bishti i Dragoit” (pika në të cilën puqen orbita e Hënës dhe e Diellit), fushës së territ ku përzihet *massa perditionis* e të gjithë gjindëve të njerëzisë, masa e mendimeve dhe intencave të poshtra që ëndërrojnë katastrofat që do ta shkatërrojnë botën e njerëzve.

Për këtë ndodhitë tokësore mund të eksplikohen vetëm me njëmendësinë e tyre ezoterike, d.m.th. në raport me “dramën në Qiell”, përfundimin e së cilës ata në fakt po e përgatisin. Në atë “filozofi të historisë” shprehet vizioni madhështor i një filozofie profetike e cila është vlerë e mirëfilltë e mendimit ismailit. Në të vërtetë, versioni ismailit i shiizmit dëfton karakteristikat e përbashkëta të tërë shiizmit: etikën eskatologjike, figurën dominuese të *Ka'imit*, shprehimisht i identifikuar, siç kemi parë, me Parakletin e lajmëruar në Ungjillin e Gjonit. Për këtë shkak Ebu Ja'kub Sigistaniu (shek. IV/X), në katër cepat e kryqit të krishterë dhe në katër fjalët që e përbëjnë Konfirmimin islam të fesë (*tevhid*), ka parë simbolin e fshehtësisë së njëjtë: paraqitja e Imamit i cili ngrihet me skadimin e Natës së fatit (*lejlet ul-kadr*, sureja 97), sepse vetë ajo është Natë e njerëzimit në këtë cikël të zhdukjes.

II. ISMAILIZMI I REFORMUAR NGA ALAMUTI

1. Periudhat dhe burimet

1. Këtu nuk duhet të merremi me “romanin e zi” i cili, në mungesë të teksteve autentike, aq gjatë ka errësuar emrin e ismailizmit, veçan përkujtimin për Alamutin. Për këtë në rend të parë është fajtoje imagjinata e kryqtarëve dhe imagjinata e Marko Polos. Por edhe në shekullin XIX një shkrimtar dhe orientalist austriak von Hammer - Purgstall, në ismailitët fatkeqë ka projektuar obsesionin e vet të “shoqërive të fshehta”, duke i paditur ata për të gjitha krimet të cilat në Evropë disa ua atribuonin muratorëve të lirë e disa jezuitëve. Nga kjo ka lindur ajo *Geschichte des Assassinen* (1818) të cilën gjatë kohë e kanë konsideruar si vepër serioze. Nga ana tjetër, S. de Sacy në *Exposé de la religion des Druzes* (1838) energjikisht mbronte shpjegimin e vet etimologjik të fjalës “assassins” me fjalën *hashshashin* (ata që e përdorin *hashshashin*). E gjithë kjo është pasojë e veprimtimit të rëndomtë që pakicat religjioze ose filozofike të paditen për devijimet më të këqija morale. Më e çuditshme është ajo që orientalistët, kështu janë bërë së bashku me publicistët e etshëm për senzacione, bashkëfajtorë, deri më sot, të propagandës së rreptë antiismailite të hilafetit abasit në Bagdad. Këto trillime më nuk kanë kurrfarë arsytimi, pas nxitjeve që studimeve ismailite ua kanë dhënë W. Ivanow dhe *Ismaili Society* në Karaçi (e më vonë në Bombaj). Një shembull i rëndësishëm: kemi parë se *da've* ismailite përcaktohet si “parajsë në mundësi”, kurse ekzgjegjeza ismailite e “*hadithit* mbi varrin” (II, B, 5) ndihmon të kuptojmë se si hyrja në *da've* në të vërtetë është hyrje në “parajsën në mundësi” (xhennet, parajsë, kopsht). Nuk është dashur asgjë më tepër që propaganda kundërshtarë t’i imagjinojë orgjitë në “kopshtet e Alamutit”. Sa u përket të tjerave, ajo ka të bëjë me fenomenin e rezistencës antiturke, për luftën që ismailitët e kanë zhvilluar në rrethana tragjike. Por filozofia dhe mësimi shpirtëror i ismailizmit nuk kanë asgjë me “tregimet për asasinët”.

2. Sikur që kemi përmendur më parë shkurtimisht, pasi që halifi fatimit nga Kajroja, Mustansir Bil-lah, ka përcjellur trashëgiminë e imamit nga djali i tij më i vjetër Nizariu në djalin më të ri el-Musta’liun, ndodhi që pas vdekjes së tij (487/1094) disa i mbetën besnikë Musta’liut (këta janë ata që kanë vazhduar *da'ven* fatimite, dhe të cilët po ashtu quhen edhe mustalitë). Të tjerët i mbetën besnikë imam Nizariut (i cili, me të birin e vet, u vra në Kajro 489/1096). Ata quhen nizaritë: këta janë ismailitët “lindorë”, nga Irani. Këtu, nën historinë e jashtme dhe pyetjeve të personave, bëhet fjalë për motivet qenësore, për depozitimin shpirtëror. Në themel, triumfi politik i shënuar me ardhjen në pushtet të dinastisë fatimite dëftohet si paradoks. Sa ka qenë vëllazëria ezoterike në pajtim me organizimin zyrtar të shtetit? Motivi i njëjtë, i cili pikërisht në fillim ka shpjerë deri te çarja e Karmatëve, paraqitet më vonë në proklamimin e reformës alamate. Sa mund të gjykohej për këtë nga tekstet deri tash në dispozicion, fryma e ismailizmit zanafillor e ka filluar këtë reformë pas ndërlojës politike fatimite.

Nga ana tjetër, ka ekzistuar edhe personaliteti i fuqishëm i Hasan Sabbahut (vdiq më 518/1124), të cilin duhet ditur për ta dalluar në vetë tekstet ismailite, pasi që në vendet tjera ka qenë i shtrembëruar. Roli i tij ka qenë me rëndësi vendimtare në organizimin e “pasurive” ismailite në Iran. Këtu nuk e hapim pyetjen se a kanë arritur ithtarët besnikë apo jo, që ta shpiejnë nipin e imam Nizariut në siguri, në fortifikatën e Alamutit (në malet në jugperëndim të Liqenit Kaspik). Sepse, sidoqoftë, një fakt qëndron dhe është me rëndësi të jashtëzakonshme shpirtërore.

3. Ky fakt vendimtar ka qenë nisma e imam *Hasanit ala dhikrihi s-selam* (nderi i tregohet me atë që krahas emrit të tij gjithnjë shprehet kjo përsëritje), alimit të parë të ri (*hudavend*) të Alamutit (i lindur më 520/1126, hoxhë i parë u bë më 557/1162, vdiq më 561/1166). Më 17 ramadan 559/8 gusht 1164, imami ka shpallur Ringjalljen e Madhe (*kijamet ul-kijamat*) para të gjithë ithtarëve të tubuar në terracën e madhe të Alamutit. Për këtë ndodhi është ruajtur protokoli. Ndërkaq, ajo që nënkuptonte proklamimin, ka qenë hiç më pak se sa ardhje e një Islami të

pastër shpirtëror, i liruar nga fryma plotësisht legalitare, nga çdo nënshtrim i Ligjit, ardhje e religjionit personal të Ringjalljes i cili është lindje shpirtërore, pasi ai zbulon dhe rilindë domethënien shpirtërore të Shpalljeve profetike.

Fortifikatën e Alamutit, sikur edhe pasuritë e tjera ismailite në Iran, e kanë rënë mongolët (654/1256). Kjo ndodhi fare nuk nënkupton fundin e ismailizmit të reformuar nga Alamuti. Ai kthehet në fshehtësi, duke u fshehur nën ombrellën sufike (*hirka*). Ndikimi i tij në sufizëm dhe përgjithësisht në spiritualitetin iranian supozon ngjashmëritë fundamentale, që ndihmojnë që në dritë të re të kundrohesh edhe vetë pyetja e lindjes dhe domethënies së sufizmit. Sepse, ismailitët i konsiderojnë të vetët një numër të madh të udhëheqësve sufikë, duke filluar që nga Sana'iu (rreth 545/1151) dhe Attari (rreth 627/1230); Xhelaluddin Rumi (672/1273), ndaj të cilit Shems Tebriziu ka marrë rolin e *huxhjetit*; Aziz Nesefiu (shek. VII/XIII), Kasim Envariu (837/1434) etj. Nganjëherë njeriu është në hamendje kur vendos se a rrjedh ndonjë tekst prej sufisë të përshkruar me ismailizëm ose nga ismailiti i përshkruar me sufizëm. Kurse edhe kjo është shprehje joadekuate, sepse poemën e lavdishme persiane të Mahmud Shabistariut (vdiq më 720/1371) "Trëndafilishtja e fshehtësisë" (*Gulshen-i raz*), doracak i sufizmit iranian, e ka komentuar dhe zgjeruar mësimi ismailit.

Pyetjet që janë shtruar me këtë janë të hershme. Ato janë pasojë e asaj që, kryesisht duke iu falënderuar angazhimit të W. Ivanowit, është botuar ajo që është ruajtur nga literatura alamute, e cila e tëra është në persishte (dihet se bibliotekën alamute mongolët e kanë shkatërruar tërësisht). Por megjithatë, kësaj literature duhet t'i bashkangjitet literatura e ismailitëve sirianë, në arabishte. Ata, krahas personalitetit të fuqishëm të kryeparit të vet Rashiduddin Sinaniut (1140-1192), kanë qenë drejtpërdrejt të lidhur me Alamutin. (Është e njohur po ashtu se një lajthitje tragjike e Templarëve ka ndihmuar që të shpëtohet marrëveshja tashmë e lidhur ndërmjet atyre "Templarëve të Islamit" dhe mbretit të Jerusalemit.) Nga veprat persishte që datojnë nga Alamuti do ta theksojmë veçanërisht librin e madh *Tasavvurat* që i përshkruhet Nasir Tusiut (vdiq më 672/1273), dhe nuk ka ndonjë arsye thelbësore që kjo të kontestohet; në shek. XV dhe XVI, veprat e Sejjid Suhrab Vali Badahshaniut, Ebu Is'hak Kuhistaniut, Hajr-Hvah Hiratit, shkrimtarit të frytshëm. Të gjithë ata na kanë ruajtur fragmente shumë më të vjetra, veçan "Katër kaptina" të vetë Hasan Sabbahut. Ata në mënyrë të njëjtë na dëftojnë edhe për rilindjen e mendimit ismailit, e cila ndodh paralel me rilindjen e mendimit shi'it përgjithësisht, ku ndoshta ai ka qenë faktor i saj. Në atë periudhë, në të vërtetë, shiizmi duodecimalist (sidomos me Hajdar Amuliun dhe Ibn Ebi Xhumhuriun) ka filluar, duke e përvetësuar veprën e Ibn Arabiut, që "rish-tas t'i përsiasë" raportet e veta me sufizmin, e si pasojë e kësaj edhe me ismailizmin.

4. Është me rëndësi të konstatohet se si një autor shi'it duodecimalist i nivelit të Hajdar Amuliut (shek. VIII/XIV) bëhet i vetëdijshëm, duke mos hyrë në polemikë, për dallimin qenësor që e ndanë atë nga ismailitët. Ai atë e shpreh me fjalët të cilat në fakt ndalen vetëm në shpjegimin e pasojave të Ringjalljes së Madhe të proklamuar në Alamut. Përderisa gnosa e shiizmit duodecimalist përpiket që t'i ruajë njëkohësinë dhe baraspeshën e *dhahirit* dhe *batinit*, për gnosen ismailite, - pasi çdo fenomen i jashtëm, tërë ezoterikja (*dhahir*) ka domethënien e fshehtë, të brendshme, njëmendësinë ezoterike (*batin*) e cila i është mbishtruar të të paraqiturit pasi nga të kuptuarit e kësaj njëmendësie varet përparimi shpirtëror i trashëgimtarit - ekzoterikja është një guaskë të cilën duhet thyer njëherë e përgjithmonë. Pikërisht kështu përmbushet te'vili, ekzgjegjeza ismailite e cila të dhënat e *sheri'atit* "ia kthen" të vërtetës së tyre gnostike (*hakika*), të kuptuarit e domethënies së vërtetë të shpalljes së përpiktë ose *tenzilit* të religjionit pozitiv. Nëse ithtari besnik vepron në pajtim me domethënien spirituale, për të nuk vlejné obligimet e *sheri'atit*. Kurse kjo është në harmoni të thellë me domethënien e filozofisë, të shtruar më parë, në ekzgjegjzenë e "*hadithit* për varrin".

Imami është Udhëheqës për këtë kuptim shpirtëror, me fjalë të tjera ai është vetë personi i këtij kuptimi për shkak se është manifestim tokësor i një Epifanie zanafillore. Konsekuencë e kësaj është përparësia e Imamit dhe imamitit i cili është i amshueshëm, supra profecisë dhe misionit profetik i cili është i përkohshëm. Kemi parë se shiizmi duodecimalist mban qëndrimin, se supremacionin e *velajetit* ndaj *nubuvvetit* duhet shqyrtuar në vetë personalitetin e Profetit; ai nuk implikon epërsinë e personit të *valiut* mbi *nebiun* - Pejgamberin. Si rezultat i kësaj is-

mailizmi nga kjo nxjerr përfundim rrënjësor. Meqë *velaje* ka epërsi ndaj profecisë, burim i së cilës është edhe vetë, nga kjo rezulton që personaliteti i *valiut*, d.m.th. Imami, ka përparësi ndaj personalitetit të Profetit, sepse imamati prej ngaherë dhe përherë ka përparësi ndaj misionit profetik. Atë që shiizmi duodecimalist e mediton si përfundim të një perspektive eskatologjike, ismailizmi alamutas e realizon “në tanishmëri” me anticipimin e eskatologjisë e cila është rebelim i Shpirtit kundër të gjitha robërimeve. Implikimet dhe konsekuencat filozofike, teologjike dhe sociologjike, në raport me fundamentet e përgjithshme të Islamit, janë të atilla që këtu nuk mund t’i shqyrtojmë. Këtu vetëm do ta skicojmë aspektin e tyre qenësor, sipas teksteve të botuara para ca kohë; të një antropologjie nga e cila varet filozofia e ringjalljes, e që shprehet në konceptin e imamatit.

2. Koncepti i imamatit

1. Ademologjia ismailite më parë shkurtimisht është ekspozuar (II, B, 1, 3): nga njëra anë, Ademi i pjesërishëm i cili e fillon ciklin tonë, ka qenë profeti i parë i atij cikli të zhdukjes, e nga ana tjetër, Ademi fillestar, *pananthropos*, shëmbëlltyra tokësore e *Anthroposit* Qiellor, me të cilin fillimisht ka filluar cikli i parë i epifanisë, ka qenë Imami i Parë dhe themelues i imamatit, si religjion i vazhdueshëm i gjinisë njerëzore. Nga kjo intuitë mbanë prejardhjen qëndresa ismailite në temën e Imamatit si “njeri i Zotit” (*mard-i huda*, në persishte, krh. *anthropos* tou Theou te Filon), si fytyrë e Zotit, Njeriu i përkryer (*anthropos teleios*). “Ai që nuk e kupton *kush* është në kohën e tij njeri i Përkryer, do të mbetet i huaj. Në këtë kuptim është thënë: “Ai që më ka parë, e ka parë Zotin”. Tashmë kemi vërejtur se reminishenca e ngjashme e Ungjillit të Gjonit (14:9), të cilën edhe të tjerat e konfirmojnë, fuqishëm kyçet në strukturën e cila nga imamologjia në teologjinë shi’ite krijon diç të ngjashme me kristologjinë në teologjinë e krishterë. Këtu parandjehet, me fshehtësinë e teologjisë ismailite (e cila veçan thekson traditat e shumta të cilat shkojnë mbrapa deri te imamët e shenjtë), dhe qenësia e saj; ngritja e Imamatit, si Njeri i përkryer, në pozitën më të lartë, dhe rrjedhimisht dominimi vendimtar dhe përfundimtar i *te’vilit*, d.m.th. ezoterizmit islam, mbi ekzoterizmin islam, dominimi i religjionit të Ringjalljes ndaj religjionit të Ligjit.

Ky koncept i Imamatit është i lidhur me tërë filozofinë e njeriut. Pasi që forma e njeriut është “shëmbëlltyrë e Formës së Zotit”, ajo ka funksionin teofanik në kuptim të mirëfilltë. Ajo me vetë këtë merr funksionin e shpëtimit kozmik, pasi që kthimi në matanësi, në botën e entiteteve shpirtërore, do të thotë kalim në botën e ekzistencës në të cilën çdo gjë fiton formën e njëmendësisë njerëzore, sepse vetëm qenia njerëzore posedon të folur, ka *logosin*. Pra, me ndërmjetësimin e Njeriut gjërat e gjejnë rrugën drejt Fillimit të vet. E pikërisht Imami është kjo Forma e përkryer Njerëzore, teofania e krijuar qysh në jashtëkohësi. Të thuhet se Imami është Njeri i Zotit, Njeri i përsosur, kjo nënkupton pranimin e tij si organ më i lartë i soteriologjisë. Kurse ajo është kushtëzuar po ashtu edhe me *tahkik*, arritjen e *domethënies së vërtetë* të të gjitha momenteve ekzoterike, e cila sërish është kushtëzuar me *te’vil*, që është funksioni i Imamatit. Kjo imamologji edhe këtu në esencë ka të bëjë jo me figurën empirike të këtij apo të atij imami, por me njëmendësinë dhe qenësinë e një Imami të amshueshëm, secili imam individual i së cilës është shembull tokësor. Me këtë Imam të amshueshëm ka të bëjë shprehja kur’anore *mavlana*, “Zoti ynë”, për të cilin është thënë se ka ekzistuar gjithnjë, se gjithnjë ekziston dhe se gjithnjë do të ekzistojë. Të gjitha variacionet e Shfaqjes së tij kanë të bëjnë me perceptcionin njerëzor. Në Pleromin hyjnor (*‘alem-i huda*) këto ndryshime nuk ekzistojnë.

2. Konsekuenca e parë është: njohja e Imamatit, Njeriut të përkryer, është njohja e vetme e Zotit që i është mundësuar njeriut, pasi Imami është teofania fillestare. Në sentencën më parë të theksuar, sikur edhe në të gjitha të ngjashmet, flet Imami i amshueshëm. “Profetët vijnë dhe shkojnë, e ne jemi ne, Njerëzit e amshueshëm”. “E kam njohur Zotin para se janë krijuar Qiejt dhe Toka”. “Drita që del nga kandili nuk është vetë kandili; por nëse nuk do të ketë dritë, si do të dihej se ç’është kandili, e madje edhe a ekziston kandili dhe ku gjendet?”. “Njerëzit e Zotit nuk janë vetë Zoti, e megjithatë ata nga Zoti nuk mund të ndahen”. Meqë imamati është teofania

fillestare, shpallje e Abisit hyjnor dhe *udhëheqës* drejt kësaj Shpalljeje, Imami është *huxhhet* më i lartë, garanti që përgjigjet për hyjninë jonjohëse. Kështu është thënë në predikimin e madh që e ka theksuar imam Hasani *'ala dhikrihi s-selam*, më 8 gusht 1164, kur në Alamut e ka shpallur Ringjalljen e Madhe: “*Mevlana* (Zotëriu ynë) është Ringjallës (*kaim ul-kijame*); ai është zotëri i qenieve, ai është zotëri i cili është akt i ekzistencës absolute (*vuxhud mutlak*); ai përjashton çdo përcaktim ekzistencial, sepse ai të gjitha i transcendon; ai i hap dyert e bujarisë së vet dhe me anë të dritës së Njohjes së vet bënë që çdo qenie të shohë; të dëgjojë, të flasë për amshueshmërinë”. Imami i amshueshëm, si teofani, i vetmi mundëson një ontologji: pasi është *i shpallur*, ai është *qenie* si i tillë, ai është personalitet Absolut, Fytyrë e amshuar hyjnore (*çehre-i huda*, në persisht), Cilësia më e lartë hyjnore e cila është emri më i lartë i Zotit. Në formën e vet tokësore, ai është epifania e fjalës më të Lartë (*madh'har-i kelime-i a'la*), Dera - e vërteta e çdo kohe (*muhikk-i vakt*), manifestim i Njeriut të amshueshëm i cili manifeston Fytyrën e Zotit.

Konsekuenca e dytë është që vetënjohja e njeriut parashtron njohjen e Imamit. Duke u lidhur për thënien e Imamit të Katërt: “Njohja e Zotit është njohja e Imamit”, tekstet përsërisin: “Ai që vdes ndërkaq nuk e ka njohur Imamin e vet, vdes me vdekjen e të pavetëdijshmëve”. Kurse shkaku për këtë është shtruar, këtë herë, në përcaktimin më të afërt të thënies të cilën e përsërisin të gjithë spiritualistët e Islamit: “Ai që e njih vetveten, e njih Zotëriun e vet, d.m.th. e njih Imamin e vet”. Këtë njohje e ka premtuar Imami i Parë: “Bëhu ndaj meje besnik, dhe unë do të të bëjë ty të ngjashëm me mua, sikur Selmanin”. Nga këto tekste rezulton se njohja e Zotit, njohja e Imamit, vetënjohja, janë aspekte të një njohjeje të njëjtë fundamentale çliruese, të një gnose të vetme.

Për këtë arsye tekstet perse të traditës alamute insistojnë në katër mundësi të mundshme të njohjes së Imamit. “Mund të njihet personaliteti i tij në formën e tij trupore; për këtë njohje janë të afta edhe shtazët. Mund të njihet emri i tij zyrtar dhe gjenealogjia e tij tokësore; kjo njohje është e kapshme madje edhe për kundërshtarët. Ekziston njohja e cila është pranim i imamatit të tij, dhe në të marrin pjesë të gjithë anëtarët e *da'vetit*. Tekefundit, ekziston njohja e Qenësisë së tij kundrejt njëmendësisë amshuese të cilësive të tij, d.m.th. njohja e cila kërkon që të transcendohen të gjitha mënyrat tjera të njohjes; ajo i verbon shpirtat, kurse kjo njohje është privilegj *i huxhhetit*”. Vizavi kësaj, ekziston lidhja e katërfishtë sipas prejardhjes në raport me Imamin: sipas trupit; në kuptimin spiritual; njëkohësisht sipas trupit dhe në kuptimin spiritual; dhe më në fund, njëkohësisht nëpër trup; në kuptimin spiritual dhe nëpër realitetin e amshueshëm të qenësisë së tij. Pasardhësi i pastër (*farzand-i ma'nevi*) është *Huxhhet* i Imamit, arketip i këtij rasti është Selman Persiani, kurse ky rast, sipas premtimit të Imamit, shëmbëllen te çdo ithtar besnik. Me *huxhhetin* i cili kështu ka lëvizur në vend të parë, është ndryshuar tërë hierarkizmi tradicional.

3. Imamologjia dhe filozofia e ringjalljes

1. Mund të flitet për lëvizje radikale përpara. Në çdo mënyrë, *hududit*-hierarkia shënon shkallën e afërsisë së çdonjërit prej tyre në raport me Imamin. Por prej tash, domethënia e kësaj hierarkie do të synojë nga interiorizmi, dhe “kufijtë” mëparshëm shënojnë shkallët e “harmonisë me Imamin”, si shkallë të ndryshme në përparimin e njohjes së brendshme. *Te'vili* mundëson simbolizimin e hierokozmosit (vëllazëria hierarkike ezoterike) me mikrokozmosin. Si pasojë e kësaj, vie deri te zbrapsja në pozitë që i pranohet *natikut*, profetit - komunikuesit të Ligjit, dhe deri te vlerësimi i ndryshëm i ciklit të profecisë. Këto janë dy pasojat e ngritjes së pozitës së *huxhhetit*. Në vend të supremacionit të lidhjes Profet - Imam, vjen dominimi i Imamit dhe *huxhhetit* të tij. Për teozofinë e shiizmit duodecimalist, dërgimi i profetit islam ka shënuar çastin e mesditës së plotë (baraspesha ndërmjet *dhahirit* dhe *batinit*). Menjëherë pastaj fillon afrimi nga mbrëmja, kthimi në natën e ezoterizmit, cikli i *velajetit* të pastër. Ndërkaq, teozofia ismailite konsideron se hyrja e *hakikatit*, religjionit të pastër spiritual, në natën e ezoterizmit, ka filluar jo me Muhammedin, Vulën e profetëve, por qysh me profetin e parë, Ademin, iniciatorin e ciklit tonë të tashëm të zhdukjes, d.m.th. në fillim të gjinisë së tashme njerëzore. E tërë filozofia

fia e Ringjalljes paraqitet si kundërpeshë e pesimizmit ismailit, asaj katastrofe radikale, me fjalë të tjera - rebelimi i tij kundër *sheri'atit*.

Gjashtë periudhat e mëdha të “profecisë legjislativë” gjithnjë kuptohen si *hexaameron*, “gjashtë ditët” e krijimit të kozmosit religjioz (hierokozmosit), kurse çdo “ditë” është “milenium”. Por në fakt, “gjashtë ditët” janë ditët e religjionit hyjnor (*shab-i din*), nata e Imamit, pasi që gjatë atyre gjashtë ditëve Ligji tekstual i profetëve legjislativë, *sheri'ati*, është perdja e cila mbulon njëmendësinë, diellin e Imamit. Sikur që dielli është plotësuar me hënën, që shndritë natën, ashtu edhe Imami është i plotësuar me atë që është *huxhxhe* i tij, dëshmia e tij, garanti i tij (“*Selmani*” i tij). Njohja e Imamit në Qenësinë e tij reale do të manifestohet vetëm në *ditën e shtatë*, pra të nesërmen pas *hexaameron*-it i cili zgjatë ende. Vetëm kjo dita e shtatë, sipas natyrës së vet, do të jetë ditë reale, ajo në të cilën do të lindet dielli (*Jevm ul-kijame*, Dita e ringjalljes).

2. Vetvetiu është e kuptueshme, në kontekst të këtij vizioni, mbetja mbrapa e pozicionit të profetit legjislativ. Përderisa në imamizmin duodecimalist sikur edhe në ismailizmin fatimit ai ka zënë pozicionin e parë (homologu tokësor i Inteligjencës së Parë), ismailizmi alamutas ia pranon vetëm rangun e tretë. Duket se në këtë mënyrë imamologjia alamute vetëm e riprodhon rendin e prioritetit që ka ekzistuar në ismailizmin parafatimit, i ekspozuar me radhën me të cilën përcillen tri shkronjat simbolike: *'ajn* (Ali, Imam), *sin* (Selman, Xhibrili, *huxhxhe*), *mim* (Muhammedi, profet). Në të vërtetë, profeti si *natik*, shpallës i *sheri'atit*, ka pozicionin dhe funksionin e *da'iut* që i “thërret” njerëzit nga Imami, i cili është kuptimi i fshehtë i *sheri'atit* që e shpallë profeti. Për këtë shkak, çdo profet në fillim të thirrjes së vet si *da'i*, ka shkuar në takim të *huxhxhetit* të Imamit të kohës së vet, i cili kundruall tij është në raport të njëjtë sikur Hidri-Elijas, profeti - udhëzues i Musaut, kundruall Musaut (ekzgejeza ismailite e komenton historinë e profetëve në këtë kuptim: parajsja për Ademin, barka për Nuhun, druri i zjarrtë për Musanë, Merjemeja për Isaun, Selmani për Muhammedin, të gjitha këto janë shprehje figurative të takimit të *huxhxhetit*). Nga ana e vet, çdo ithtar ndjek shembullin e profetit - *da'iut*, gradualisht duke iu afruar takimit të njëjtë, i cili është bashkim shpirtëror me *huxhxhetin*: ata bëhen gnostikë (*arif*) që njohin gnosen e njëjtë. Pikërisht ky është premtimi i Imamit ithtarit të vet, se do ta bëjë të ngjashëm me veten, sikur Selmanin. Zvogëlimi i numrit të “shkallëve” në hierarkinë alamutase fare nuk i përgjigjet “redukimit të personelit”, por një thellimi metafizik të konceptit të imamit, të atillë që filozofia profetike mbaron në një filozofi të ringjalljes.

Imami kundruall *huxhxhetit* të vet është në raport të njëjtë sikur *Esto* kreativ kundruall Inteligjencës së Parë. I atillë është rasti i privilegjuar i *huxhxhetit* (të secilit nga ata arketip i të cilëve është Selmani), të atij për të cilin është thënë se, që nga vetë fillimi, qenësia spirituale (*ma'na*) e personalitetit të tij është e njëjtë sikur edhe qenësia spirituale e Imamit (së këndejmi rrjedhin katër mënyrat më lart të përshkruara të njohjes dhe të pasimit). “Të përparohet deri në pozitën e *huxhxhetit* d.m.th. në vetveten të shëmbëllet rasti i Selmanit, të arrihet deri te “Selmani i unit vetjak” (“Selmani i mikrokozmosit”, siç thotë shqyrtimi i vjetër i larttheksuar *Umm ul-kitab*). Sa i përket sekretit të kësaj arritjeje, këto disa rreshta na e dorëzojnë mbase porosinë e jashtëzakonshme të filozofisë ismailite: “Imami ka thënë: unë me miqtë e mi jam kudo ku më kërkojnë ata, në mal, në lëndinë dhe në shkretëtirë. Atij që ia kam zbuluar Thelbin tim, d.m.th. njohjen mistike të vetvetes sime, më nuk i duhet afërsia trupore. Dhe në këtë është Ringjallja e Madhe”.

4. Ismailizmi dhe sufizmi

1. Këto tekste të traditës ismailite nga Alamuti njëkohësisht na dëftojnë se si imamologjia ismailite jep fryte në përvojën mistike, dhe si ajo është parakusht i një përvoje të tillë. Unjësimi i ismailizmit dhe sufizmit pas Alamutit na vë para një problemi ende të paqartë të origjinës. Nëse pranohet mendimi i spiritualistëve shi'itë se sufizmi sunnit është diç që në çastin e caktuar është ndarë nga shiizmi, duke ia përshkruar vetë Profetit cilësitë e Imamit (dhe me këtë nga *velajeti* ka bërë imamologjinë pa Imam), atëherë ismailizmi alamutas vetëm sërish e vë rendin e

vjetër të gjërave; së këndejmi rëndësia e tij për gjithë sufizmin shi'it duke filluar nga ajo kohë, dhe për rrethin kulturor të gjuhës persiane në tërësi.

2. Duhet të shohim se si ndërrimi i çiftit *Nebi - Imam* me çiftin *Imam - huxhxhe* shpreh rrjedhën e interiorizimit mistik. Në komentin e *Trëndafilishtes së fshehtësisë* të Mahmud Shabistariut që na e ka lënë një autor anonim ismailit, *unio mystica* Imamit dhe *huxhxhetit* përsiatet në simbolin madhështor të ullirit i cili rritet në maje të Sinait (Kur'ani, XCV, 1-2). Janë dy male: mali i urtësisë dhe mali i dashurisë. Duke e përsiatur fshehtësinë e Formës njerëzore tokësore në të cilën është e fshehur dashuria “e thesarit të fshehur që ka dëshiruar që për të të mësohet”, haxhiu mistik zbulon që personaliteti i tij vetjak, sikur edhe personaliteti i Musaut, është Sinai, në maje (ose zemër) të të cilit zbulon formën Teofanike që është Imami i amshueshëm. Në atë apogje (ose në atë vendshenjteri), “Shpirti i shpirtit” i zbulohet shpirtit si dru ulliri mistik që ngrihet në lartësitë e padukshme të Sinait të dashurisë. Edhe më shumë se në malin e urtësisë, duhet të ngjitet në Sinain e dashurisë; nëse urtësia është udhëheqës që shpie deri te fshehtësia e teofanisë, ajo është edhe udhëheqës i cili në fund zhduket (sikur Virgjili para Beatriçes).

Duke e kryer nxënësi këtë pelegrinazh të brendshëm, kemi parë se vetëm e përsërit ecjen fillestare të çdo profeti që e kërkon Imamin. Të arrihet deri te Sinai i shpirtit të vet, për mistikun don të thotë të arrihet gjendja e Selmanit të Pastër, gjendja e *huxhxhe*-tit: të arrihet deri te Shpirti i shpirtit (*xhan-i xhan*). Ky Shpirt i shpirtit është Imami, ulliri që rritet në maje të Sinait të dashurisë. Kurse shpirti i mistikut është kjo dashuri, pasi që ky Sinaj është Sinai i qenies së tij. Ajo që ai e zbulon në maje (ose në zemër) të qenies së vet është Imami sikur I dashuri i amshueshëm. Lidhja e Imamit dhe *huxhxhetit* të tij bëhet dialog i brendshëm i të Dashurit dhe Mikut. Shpirti i shpirtit të tij është ajo së cilës ai i thotë *ti*, ky është *uni* i tij në veten e dytë. Në praninë e Shpirtit të shpirtit zhduket *uni* i tij në veten e parë, siç ka qenë kjo me Musaun në Sinaj, “me Musaun e qenies së tij”. Duke u thelluar në Shpirtin e shpirtit, shpirti bëhet ajo në çka ky thellohet, dhe kjo në emër të tij shqipton: *Ego sum Deus*. Kështu ekzagjerimi i lavdishëm i El-Hal-laxhit (*Ene-l-hakk*), që sufijtë vazhdimisht e kanë përsëritur, këtu fiton jehonën e vet të pastër shi'ite. Imamologjia nga ai mënjanon kurthin e monizmit transcendent, që i ka shkaktuar aq vështirësi mendimit reflektiv.

3. Përvoja mistike e sufijve më në fund lidhet me një metafizikë e cila turbullon si dialektikën e filozofëve të pastër ashtu edhe dialektikën e teologëve të *kelamit*. Atë që do ta shohim do të ndihmojë që të kuptohet se në Islam ekziston edhe një formë tjetër e metafizikës, pa të cilën mbase, nuk do të mund të eksplikohet se si ka lindur sufizmi dhe si është zhvilluar ai. Kjo forma e dytë në esencë është gnosa shi'ite, e cila shkon prapa deri te vetë imamët. Kemi tentuar që këtu të tregojmë, besojmë për herë të parë, burimësinë e saj të veçantë, aq më parë që ajo trajtëson filozofinë profetike e cila u përgjigjet kërkesave të një religjioni profetik. Pasi ajo në esencë është eksplikim i domethënies së fshehtë spirituale, ajo është eskatologjike; e pasi është eskatologjike, është e hapur kundruall ardhmërisë.

Me teologët dialektikë të *kelamit* sunnit, arrijmë në një “nënqiell” krejtësisht tjetër.

III. KELAMI SUNNIT

1. *Mu'tezilitët*

A. FILLIMET

1. Fjala arabe *kelam* d.m.th. fjalë, bisedë, kurse fjala *mutekel-lim* emërton atë që flet, ligjëruesin (në gramatikë, veta e parë). Këtu nuk është e mundur të tregohet evolucioni me të cilin fjala *kelam* ka përfunduar në domethënien e teologjisë përgjithësisht, kurse fjala *mutekel-limun* (ata që merren me diturinë mbi *kelamin*, '*ilm ul-kelam*) në domethënien "teologët". Njëkohësisht do të duhej dhënë analizën më të hollësishme të gjenezës së problemit si e shtron Kur'ani si *Kelamull-llah*, "Fjala e Zotit" dhe i cili më poshtë do të ekspozohet shkurtimisht. Përveç kësaj, dituria mbi *Kelamin* si teologji skolastike e Islamit, më në fund do të shërbejë për përkufizimin më të përafërt të një teologjie që predikon atomizmin që ta përkujton atë të Demokritit dhe Epikurit, por që prej tyre dallohet me tërë kontekstin e vet.

Si skolastikë islame, *kelami* karakterizohet si dialektikë e pastër racionale e cila realizohet me nocione teologjike. Këtu nuk është fjala as për gnosen mistike (*'irfan*), as për "diturinë e zemrës" të cilën imamët shi'itë të parët e kanë përmendur. Përveç kësaj, siç e kanë theksuar këtë filozofët el-Farabiu, Averroesi, njëjtë sikur edhe Mulla Sadra Shirazi, *mutekel-limunë* janë mbi të gjitha apologjetët, të cilët nuk shkojnë aq pas të vërtetës së dëshmuar ose që mund të dëshmohet, sa për atë që të mbështesin, me të gjitha mundësitë, dialektikat e tyre teologjike, dispozitat e besimit të vet tradicional religjioz. Sigurisht detyra e këtillë është e pashmangshme për një bashkësi religjioze. Ekziston po ashtu edhe *kelami* shi'it. Por qysh kur imamët ua kishin tërhequr vërejtjen nxënësve të vet kundër pranimin ekskluziv përbri problemeve dhe metodës së *kelamit* sepse teologjia mistike, '*irfan*, mëson shumë më tepër hermeneutikisht se sa dialektikisht, dhe qëndron sa më larg që është e mundur nga çdo "intelektualizëm".

Për ata që i quajmë *mu'tezilitë* konsiderohej se janë *mutekel-limunët* më të vjetër. Ata pa dyshim përbëjnë shkollën spekulative religjioze të rëndësisë së parë, kurse përpjekja e tyre rrjedh nga elementet themelore religjioze të Islamit. Por e gjithë ajo që këtu e kemi shtruar më parë (kaptina II), na udhëzon që mos ta pranojmë mendimin tradicional i cili këtë situatë e kundron si privilegj të kësaj shkolle. Ose, thënë më mirë, ajo vetëm zhvillon një nga aspektet, tërësia e të cilëve më nuk kërkon jo vetëm dialektikën e nocioneve por edhe një "filozofi profetike". Këtu duhet të kufizohemi në atë që shkurtimisht të ekspozojmë se kush kanë qenë *mu'tezilitët* dhe çfarë është mësimi i tyre, që pastaj të përkujtojmë figurën e madhe të Ebu'l-Hasan el-Esh'ariut.

2. Me emrin *mu'tezilitët* emërtohet grupi i mendimtarëve muslimanë i cili është formuar nga gjysma e parë e shekullit II hixhrij në qytetin Basra. Lëvizja e tyre aq shpejtë është zgjeruar sa që ky emër ka shërbyer të emërtojë një pjesë të mirë të elitës së kultivuar muslimane. Kryeqyteti i halifatit abasit, Bagdadi, për më shumë qeveri bëhet seli e shkollës së tyre, kurse mësimi i tyre, në një moment, madje është imponuar, si mësim zyrtar i Islamit sunnit.

Ekzistojnë më shumë shpjegime të emrit të tyre. Hereziografi el-Bagdadiu, për shembull, konsideron se termi *mu'tezilizëm* vjen nga ajo se ky sekt "është ndarë" nga bashkësia muslimane për shkak të të perceptuarit të vet të "mëkatit" dhe "mëkatarit" (përdorimi i këtyre dy fjalëve këtu, natyrisht nuk udhëzon në nocionin specifik të krishterë të mëkatit me të gjitha implikacionet e tij). *Mu'tezilitët*, në të vërtetë, e kanë konsideruar mëkatit gjendje të ndërmjetme mes be-

simit (*imani*) dhe mosbesimit (*kufrit*). Shahrastaniu shtron një mendim tjetër: Vasil ibn Ata (vdiq më 131/748), themelues i shkollës mu'tezilite, i është kundërvënë mësuesit të vet Hasan Basriut (vdiq më 110/728) në çështjen e mëkateve të mëdha. Pasi që haptas e ka shprehur pikëpamjen e vet, e lëshoi rrethin e Hasan Basriut; ithtarët e tij kanë krijuar, rreth shtyllës së Xhamisë së Madhe, grup të ri në të cilin Vasil ibn Ata e ka ligjëruar mësimin e vet. Atëherë Hasan Basriu bërtiti: "Vasili u nda prej nesh (*i 'tezele 'anna*)". Që atëherë Vasili dhe nxënësit e tij janë emërtuar me emrin *mu'tezilitë*, "të ndarët", "të shkëputurit". Mirëpo, Navbahti (*Firak ush-shi'a*) shtron pikëpamjen shi'ite: "Sa'd ibn Ebi Vekkasi, Abdull-llah ibn Umeri, Muhammed ibn Maslama, Usame ibn Zejdi, të gjithë ata janë ndarë nga Aliu (Imami i Parë), kanë pushuar së luftuari, qoftë për të, qoftë kundër tij. Për këtë i kanë quajtur *mu'tezilitë*. Ata janë pararendësit e të gjithë *mu'tezilitëve* të mëvonshëm.

3. Në bazë të këtyre opinioneve të ndryshme fitohet përshtypje e dyfishtë 1) Shprehjen *mu'tezilit* e kanë aplikuar në ithtarët e këtij mësimi kundërshtarët e tyre, kurse kjo shenjë ka theks të mosmiratimit, ata që janë ndarë, që janë shkëputur, 2) Shkaku kryesor i mu'tezilizmit do të ishte përcaktimi i karakterit "politik". Në të vërtetë, nëse korrektësisht përsiatet si për mësimin mu'tezilit ashtu edhe për përcaktimin për të cilin është fjala, doemos duhet të pajtohemi se as njëra as tjetra në "politikë" nuk gjejnë shkakun e vet të mjaftueshëm.

Sa i përket emrit të *mu'tezilitëve*, nuk mund fare të mendohet që me këtë emër i kanë quajtur vetëm kundërshtarët e tyre, sepse ata vetë këtë emër me krenari e kanë bartur gjatë historisë, dhe këtë përgjithësisht jo si emër që nënkupton gjykimin e tyre. A thua ky emër, sipas kësaj, nuk ka pasur për ta ndonjë domethënie tjetër? Mësimi i tyre është përqëndruar në dy parime: në aspekt të Zotit, parim i transcendencës dhe Unitetit absolut; në aspekt të njeriut, parimi i lirisë individuale i cili tërheq përgjegjësinë e drejtpërdrejtë për veprimet tona. Ata kanë konsideruar, gabimisht ose me të drejtë, se vetëm ata i mbrojnë dhe zhvillojnë këto dy parime (në të vërtetë, shi'itët krejtësisht pajtohen me ata në parimin e përgjegjësisë). Të vërejmë se Kur'ani, duke prezentuar "Shtatë të Fjeturit" si shembull të besnikërisë dhe besimit, e karakterizon qëndrimin e tyre pikërisht me fjalën *i'tizal* (XVIII:16), për atë se në adhurimin e tyre të Vetmit qenë *ndarë* nga një bashkësi e cila u bë idhujtare. Ky cilësim, si e kanë kuptuar *mu'tezilitët*, nuk u ngjitej atyre si turp: nëse janë "ndarë", atëherë atë e kanë bërë për ta ruajtur pastërtinë e *tevhidit* dhe mbrojtur drejtësinë dhe liritë njerëzore.

Nga ana tjetër, ndodhitë politike që kanë ndodhur në bashkësinë muslimane, sado qofshin serioze, nuk mund të jenë shkak i mjaftueshëm për paraqitjen e mu'tezilizmit. Gjithsesi, kurorëzimi i Ebu Bekrit si halif i bashkësisë muslimane, në çka ka pasur të drejtë Ali ibn Ebi Talibi, vrasja e Uthmanit, halifit të tretë, përçarja e bashkësisë muslimane në më shumë tabore krahas luftës së përgjakshme ndërmjet Muaviut dhe Aliut, të gjitha këto ngjarje i kanë detyruar muslimanët, duke mos i përjashtuar as mendimtarët, që të përcaktohen kundruall problemeve të krijuara.

Por edhe atëherë deponimi në këto luftëra tejprtej e kapërcen atë që rëndom e përcaktojmë si "politikë". A është kurorëzimi i Imamit të ligjshëm të bashkësisë çështje thjesht *shoqërore*, për atë se Imami i është nënshtruar votimit të bashkësisë muslimane dhe është përgjegjës para saj? Apo ndoshta edhe funksioni i Imamit ka domethënie *metafizike*, ngushtë të lidhur me fatin e bashkësisë madje edhe në atë botë, dhe me vetë këtë nuk mund të varet nga votimi i cilësdo shumicë? Në pyetje është esenca e Islamit shi'it (kaptina II). E sa i përket atyre që janë rebeluar kundër Imamit të kurorëzuar, çfarë është pozicioni i tyre teologjik dhe juridik, pavarësisht nga angazhimi i tyre për drejtësi? E gjithë kjo s'ka të bëjë me teorinë, por me realitetin konkret ekzistencial. Është dashur që mu'tezilitët të japin zgjidhjen për këtë në pajtim me mendimin e vet.

4. Në përpunimin e mendimit të tyre vijnë në shprehje edhe faktorë të tjerë. Këtu është, për shembull, reagimi i tyre dhe qëndrimi i përgjithshëm kundruall grupeve jomuslimane brenda shoqërisë muslimane. Bëhet fjalë për mazdeistët në Irak, të krishterët dhe çifutët në Siri. H.S. Nybergu me arsye konsideron se në mendimin e mu'tezilitëve më me vendosmëri ka ndikuar lufta e tyre kundër dualizmit të disa sekteve iraniane që janë përhapur në Kufe dhe Basrë. Këtë e konfirmojnë edhe dëshmitë tjera (veçan *Kitab ul-egani*): Vasil ibn Ata dhe Amr ibn Ubejdi, dy

figura të mëdha të mu'tezilizmit në krijim, shpeshherë kanë marrë pjesë në tubimet që janë mbajtur në shtëpinë e një njeriu autoritativ nga Azda, gjatë të cilave të pranishmit e kanë ekspozuar dhe kanë mbrojtur mësimin dualist të Iranit të vjetër.

Mu'tezilitët kujdes të njëjtë u kanë kushtuar edhe disa ideve të çifutëve dhe të krishterëve; ato kanë mundur të manifestohen në teologjinë dogmatike dhe etike, e po ashtu edhe në vetë konceptin e Islamit. Me të drejtë mund të konsiderohet se të perceptuarit mu'tezilit të Unitetit Hyjnor pjesërisht ka qenë i nxitur si reagim kundër disa aspekteve të dogmës së krishterë mbi Trininë. Në realitet, mu'tezilitët esencës Hyjnore ia kanë mohuar çdo njëmendësi pozitive tjetërfare nga Esenca, sepse sikur të pohohej e kundërta, do të kishim, sipas mendimit të tyre, jo më shumë madje as hyjninë e trefishtë, por të shumëfishtë, sepse cilësitë hyjnore numerikisht janë të pakufizuara.

Po ashtu, mësimi i tyre për Kur'anin e *krijuar* mund të konsiderohet si kundërvënje dogmës së krishterë mbi Personifikimin. Ata në të vërtetë pohojnë se të thuhet se Kur'ani është fjala jo e krijuar e Zotit që manifestohet në kohë, në formë bisede në arabishte, është njëjtë sikur të thuhet ajo që të krishterët e thonë për Personifikimin, d.m.th. që Krishti është fjala jo e krijuar e Zotit që manifestohet në kohë, në formë të një qenieje njerëzore. E kjo për shkak që dallimi ndërmjet dogmës për Kur'anin *jo të krijuar* dhe dogmës për Personifikimin nuk është aq në karakterin e vetë fjalës së Zotit sa në modalitetin e manifestimit të saj: derisa për Krishterimin Fjala bëhet trup në Krishtin, këtu po ajo Fjalë bëhet thënie në Kur'an. (Më parë kemi sugjeruar (I, 1) se si në këtë kontraversë të bujshme shikon 'irfani - filozofi. Imamologjia shi'ite nuk e ndanë problemin e Shpalljes Kur'anore nga problemi i ekzegjës së saj shpirtërore (kaptina II). Së këndejmi pikat takuese të imamologjisë me problemet e kristologjisë kanë domethënie edhe më precize se që është raporti në të cilin këtu kemi sinjalizuar, pasi që imamologjia gjithnjë përcaktohet pikërisht për llojet e zgjidhjeve që i ka refuzuar dogma zyrtare e krishterë).

B. MËSIMI

Në shikim të parë është vështirë të flitet për një mësim mu'tezilit, nëse dëshirohet të kihet kujdes për pasurinë dhe llojlojshmërinë e formave të tij të shumënumërta dhe të ruhet ajo që i përket çdo mendimtari individualisht. Megjithatë, ekzistojnë pesë postulate që i kanë pranuar të gjithë mu'tezilitët, dhe askush nuk mund të jetë anëtar i shkollës së tyre nëse nuk pajtohet me to. Nga ato pesë postulate, dy të parët kanë të bëjnë me hyjninë, i treti ka aspektin eskatologjik, i katërti dhe i pesti i përkasin teologjisë etike. Ne këtu do t'i skicojmë shkurtimisht.

1. *Tevhidi* (Njëshmëria e Zotit). Kjo është formula fundamentale e Islamit. Domethënë, mu'tezilitët nuk e kanë "imagjinuar", por janë shquar me eksplikimet e veta të kësaj dogme, dhe me aplikimin e këtyre eksplikimeve në fushat tjera të teologjisë. Mu'tezilitët vetë me ëndje vetëqusheshin "njerëz të *tevhidit*". El-Esh'ariu (në veprën *Makalat ul-islamijjun*), kështu e ekspozon të perceptuarit mu'tezilit të *tevhidit*: "Zoti është unitar dhe asgjë atij nuk i ngjason; nuk është as trup, as individ, as substancë, as aksidencë. Ai është përtej kohës. Ai nuk mund të jetë në ndonjë vend as në ndonjë qenie; nuk është objekt i kurrfarë atributesh ose shenjash të krijesave. Ai nuk është i kushtëzuar e as i përcaktuar, as prind e as i lindur. Ai është nga ana tjetër e vrojtimit ndijor. Sytë nuk e shohin, të pamurit nuk e arrin, është e pamundur të përfytyrohet. Ai nuk është si gjërat tjera; ai është i gjithëdijshëm, i gjithmundshëm, por gjithëdija dhe gjithëfuqia e Tij nuk mund të krahasohen me asgjë të krijuar. Ai e ka krijuar botën pa arketipin paraprakisht të konstituuar dhe pa ndihmë".

Ky perceptim i ekzistencës së Zotit dhe i unitetit të tij është statik e jo dinamik; ai është i kufizuar ontologjikisht në rrafshin e qenies së pakushtëzuar dhe nuk shtrihet në rrafshin e të pakushtëzuarës. Rezultat i tij është mohimi i attributeve të Zotit, shantazhi ndaj Kur'anit të krijuar, mohimi i çdo mundësie të të pamurit të Zotit në atë botë (krh. II, A, 3). Këto konsekuenca të mëdha kanë pasur rol të rëndësishëm në mendimin dogmatik në Islam; ato kanë ndihmuar që bashkësia të arrijë vetëdijen mbi vlerat fundamentale religjioze.

2. *Drejtësia e Zotit (el-'adl)*. Që të merren me drejtësinë e Zotit, mu'tezilitët merren me përgjegjësinë dhe lirinë njerëzore (tashmë e kemi theksuar pajtimin e tyre me shi'itët në këtë

çështje). Ata me këtë tregojnë se parimi i drejtësisë së Zotit implikon lirinë dhe përgjegjësinë e njeriut, ose madje që liria dhe përgjegjësia janë rrjedhin nga vetë parimi i drejtësisë së Zotit, meqë po të mos ishte ashtu, atëherë ideja e shpërblimit ose dënimit në atë botë është e privuar nga domethënia e vet, kurse ideja e drejtësisë së Zotit nuk ka bazë. Por megjithatë, si është e mundur të pajtohet ideja e lirisë njerëzore me faktin se njeriu është zotërues i fatit të vet me disa fragmente kur'anore që pohojnë të kundërtën, për shembull kur Kur'ani shprehimisht thotë se çdo gjë që na godet ndodh sipas *meshi'atit* të Zotit, ose se çdo gjë që bëjmë është e shkruar në librin qiellor? Mu'tezilitët në këtë janë përgjigjur se *meshi'ati* i Zotit (i cili do të mund të përkthehej si "Vullneti themelor i Zotit), i cili përfshinë të gjitha gjërat, nuk është as vullneti i Zotit (*irade*) e as urdhrat e tij (*emr*), por koncepti permanent dhe kreativiteti gjenial i Zotit, që janë dy aspekte të dijes së tij të pakufishme. Po ashtu, pohimi kur'anor se "çdo gjë është e shkruar në Librin qiellor" shpreh në mënyrë metafizike vetëm dijen e Zotit. Kurse ajo nuk i kundërvihet lirisë njerëzore, pasi që lëndë e saj është *qenësia* e jo *akti* sikur në rastin e vullnetit dhe urdhrat.

Edhe diçka. Duke e konfirmuar lirinë njerëzore, mu'tezilitët deklarojnë se ky parim nuk buron vetëm nga ideja jonë e drejtësisë së Zotit, por është, përveç kësaj, dhe veçanërisht, në harmoni të plotë me vetë Kur'anin, kur ai shprehimisht pohon se çdo shpirt është përgjegjës për atë që e fiton: "Ai që bën mirë, ia bën vetvetes, kurse ai që bën keq, e bën kundër vetvetes". Ky ajet, sikur edhe shumë të tjera, e vërteton lirinë njerëzore. Më në fund, të gjithë muslimanët pranojnë se Zoti ua ka caktuar obligimet kulturore, morale, shoqërore e të tjera. Si të kuptohet ideja e obligimit nëse nuk e pranojmë se njeriu është i lirë dhe zotërues i veprave të veta?

3. *Premtimet për botën tjetër (va'di dhe va'idi)*. Të gjitha sektet dhe mësimet islame pajtohen në postulatit se Zoti u ka premtuar besimtarëve të vet shpërblimin, kurse jobesimtarëve u është kërcënuar me dënim. Por mu'tezilitët e lidhin këtë element të fesë me të kuptuarit e vet të drejtësisë së Zotit dhe të lirisë së njeriut. Drejtësia e Zotit kërkon që të mos veprohet në mënyrë të njëjtë me ata që besojnë dhe me ata që nuk janë besimtarë. Sa i përket njeriut, liria njëherë e pranuar nënkupton se ai është përgjegjës për veprat e veta, në të mirë sikur edhe në të keqe. Kështu në doktrinën mu'tezilite në mënyrë tejet diskrete futet ideja e mëshirës së Zotit; ngase ideja e drejtësisë në të zë vend vendimtar.

4. *Gjendja ndërmjetëse (el-menzilu bejn el-menzilejtn)*. Që herët kemi përkujtuar se ky postulat ka nxitur "ndarjen" e Vasil ibn Ata'it, themeluesit të shkollës mu'tezilite, nga mësuesi i tij Hasan Basriu; mospajtimi i përkiste të të kuptuarit "të mëkatit". Postulati mu'tezilit e ndërlihd mëkatit me besimin dhe mosbesimin. Ai teologjikisht dhe juridikisht e vërteton gjendjen e "mëkatit" si diç që njëkohësisht është tjetërfare edhe nga gjendja e muslimanit edhe nga gjendja e jomuslimanit. Sikur edhe të gjithë teologët dhe juristët islamë, mu'tezilitët dallojnë dy lloje mëkatesh: *saga'ir* (gabimet e lehta) dhe *keba'ir* (gabimet e rënda). Mëkatet nga kategoria e parë nuk tërheqin përjashtimin nga rrethi i besimtarëve, nëse mëkatari nuk i bën sërish. Sa u përket mëkateve nga kategoria e dytë, ato po ashtu ndahen në dy lloje: *kufër* (mosbesimi) dhe mëkatet tjera. Këta të fundit, sipas mu'tezilitëve, e përjashtojnë muslimanin nga bashkësia, por megjithatë nuk duhet ta konsiderojmë për *kafir* (mosbesimtar të plotë). Mëkatari domethënë gjendet në gjendjen ndërmjetëse e cila s'është as gjendje e besimtarit e as gjendje e jobesimtarit. Ky postulat për "ndërhapësirën" edhe vet ka përmbajtur vështirësi.

5. Imperativi moral (el-emr bi'l-ma'ruf)

Postulati i fundit nga pesë postulatet qenësore mu'tezilite i përket jetës së bashkësisë; qëllimi i tij është aplikimi i parimeve të drejtësisë dhe lirisë në mirësjelljen shoqërore. Për mu'tezilitët, drejtësia nuk ngërthen vetëm atë që personalisht të shmanget e keqja dhe padrejtësia; kjo është po ashtu edhe veprim i tërë bashkësisë me qëllim të krijimit të atmosferës së barabarësisë dhe harmonisë shoqërore, falë të së cilës çdo individ mund të sendërtojë mundësitë e veta. Po ashtu, liria dhe përgjegjësia njerëzore nuk kufizohen vetëm në manifestimin e aftësive të ndryshme të individit; ato shtrihen, ose duhet të shtrihen, në tërë bashkësinë, sepse ky është parimi i cili shpesh ekspozohet në Librin e Shenjtë islam. Por mendjehollësia e mu'tezilitëve ka qenë në atë që parimin e veprimit moral dhe shoqëror e kanë konstituuar në parimin teologjik të drejtësisë dhe lirisë njerëzore.

2. Ebu'l-Hasan el-Esh'ari-u

A. JETA DHE VEPRAT E EL-ESH'ARIUT

1. Ebu'l-Hasan Ali ibn Ismail el-Esh'ariu është i lindur në Basër në vitin 260/873. Qysh në rini orientohet drejt shkollës mu'tezilite, mësimet e së cilës i studion te njëri nga prijatarët më të lavdishëm të kësaj shkollë, el-Xhubba'iu (vdiq më 303/917). Deri në moshën 40 vjeçare ndjek mësimet e shkollës dhe në tërë këtë periudhë i mbron mësimet mu'tezilite, lidhur me të cilat edhe vetë shkruan shumë punime. E pastaj, sipas dëshmisë së biografëve të tij, kur mbushi 40 vjet, el-Esh'ariu mbyllet në shtëpi në të cilën vetmohet dy javë. Prej aty del që të prezentojë në Xhaminë e Madhe në Basrë, në çastin kur njerëzit ishin tubuar për namaz. Dhe këtu shpallë zëshëm; "Ai që më njeh, më njeh. Atij që s'më njeh, do t'i prezntohem vetë". Unë jam Ali ibn Ismail el-Esh'ariu. Deri para pak kohësh kam predikuar mësimin mu'tezilit, duke besuar në Kur'anin e Krijuar, kam mohuar të pamurit e Zotit në atë botë, ia kam mohuar Zotit çdo atribut dhe çdo shenjë pozitive... Bëhuni të gjithë dëshmitarë se tash e mohoj këtë mësim dhe se përfundimisht heq dorë prej tij".

Ekzistojnë shumë shkaqe me të cilat biografët e kanë shpjeguar këtë kthesë spektakulare. Duket se shkakun kryesor të kësaj duhet kërkuar njëkohësisht në vetë atë dhe në situatën e jashtme, d.m.th. në ndarjen e bashkësisë sunnite muslimane e cila në atë kohë ishte e ndarë ndërmjet dy ekstremizmave. Pikësëpari në vetë atë: Ebu'l-Hasan el-Esh'ariu thellë është prekur me racionalizmin e ekzagjeruar të dijetarëve mu'tezilitë në të perceptuarit e tyre të Zotit dhe të shpëtimit të njeriut. A thua hyjnia, lënda e spekulimeve të tyre, nuk është shndërruar në abstraksion të pastër, që nuk ka lidhje me botën dhe njeriun? Çfarë është kuptimi dhe domethënia metafizike e njohjes dhe adhurimit të njeriut, nëse e gjithë kjo është përcaktuar me faktin e thjeshtë të shkakut në krijim? Ebu'l-Hasani ka vuajtur duke parë se sa kanë dominuar tendencat ekstreme me mendimin sunnit musliman. Nga njëra anë, mu'tezilitët me spekulimet e veta abstrakte, kurse nga ana tjetër literalistët të cilët, duke reaguuar në racionalizimin mu'tezilit, qëndrimin e tyre e kanë bërë edhe më të fuqishëm. Domethënë, "konvertimin" e el-Esh'ariut, kthesën radikale të papritur, duhet njëkohësisht shpjeguar edhe me qëllimin për zgjidhjen e problemit vetjak dhe me synimin që bashkësisë së ndarë t'i japë mjet për të dalë nga rruga pa krye.

2. El-Esh'ariu gjatë periudhës së vet mu'tezilite, sikur edhe pas konvertimit të vet ka shkruar vepra të shumta. Sipas fjalëve të tij personale, ka hartuar së paku 90 vepra të cilat përfshinin dijen e tërësishme teologjike të asaj kohe. Ka shkruar komentin e Kur'anit. Ka hartuar përmbledhjen që merrej me *sheri'atin*, përmbledhje me *hadithe* dhe rrëfime; trajtesa kundër materializmit, harixhitëve, dhe pas konvertimit, vepra kritike kundër mu'tezilitëve. Ndër veprat e ruajtura të tij, dy janë veçan të rëndësishme.

Në të parën (*Mekalat ul-islamijjin*), el-Esh'ariu saktë dhe objektivisht i shtron të gjitha mësimet për të cilat në atë kohë dihej. Kjo trajtesë mund të konsiderohet një prej tërësive më të rëndësishme të historisë së dogmave, aq më tepër, të parën e këtij lloji në historinë e mësimet dhe dogmave në Islam. Ajo ka tri pjesë: e para përmbanë ekspozimin e hollësishëm të sekteve dhe mësimëve të ndryshme islame; e dyta ekspozon rrugën "e njerëzve të *hadithit*", literalistëve, ndërkaq pjesa e tretë dhe e fundit, ka të bëjë me degët e ndryshme të *kelamit*.

Sa i përket veprës së dytë (*Kitab ul-ibane*), ajo ekskluzivisht shtron mësimin e Islamit sunnit. Vepra fillon me lavdinë e Ibn Hanbelit (themeluesit të Shkollës juridike hanbelite, vdiq më 241/855), e pastaj pasojnë, pa ndonjë rend të përcaktuar, temat e ndryshme teologjike, të zberthyer në dritën e orientimit të ri të autorit. Nëse me siguri mund të thuhet se vepra e dytë është e shkruar në periudhën e dytë të jetës së el-Esh'ariut, këtë nuk mund ta pohojmë edhe për të parën.

El-Esh'ariu vdiq në Bagdad më 324/935.

B. MËSIMI I EL-ESH'ARIUT

1. *Tendencat e sistemit.* Në sistemin el-Esh'ariut dominojnë dy tendenca të cilat në shikim të parë janë kundërthënëse, kurse në fakt plotësohen. Nga njëra anë, ai duket aq i afërt ndaj kësaj apo asaj shkollë juridike të Islamit, sa ka mundur të pohohet se herë ishte shafiit, herë ishte malikit ose hanbelit. Nga ana tjetër, është evidente matura e tij, pasi ai intimisht dëshiron para së gjithash t'i pajtojë shkollat e ndryshme sunnite, për të cilat i duket se të gjitha janë në pajtim në aspekt të parimeve, kurse ndahen vetëm në çështjet e aplikimit të tyre. Ibn Asakiri transmeton këtë gjykim të tij: "Çdo *muxhtehid* ka të drejtë, dhe të gjithë *muxhtehidët* qëndrojnë në trollin e fortë të të vërtetës. Ndarjet e tyre nuk u përkasin parimeve, por dalin nga aplikimi". Në fushën e dogmës, ose thënë më saktë, në fushën e dëshmimeve në llogari të dogmave, el-Esh'ariu fare nuk e refuzon vlefshmërinë e dëshimit racional, siç e kanë bërë këtë literalistët. Por nëse nuk pranon se përdorimi i dëshimit racional - me arsyetimin se me të nuk janë shërbyer as Profeti as Shokët e tij - është herezi, ai megjithatë nuk shkon deri atje që arsyen ta konsiderojë kriter absolut, para fesë dhe të dhënave fundamentale religjioze.

El-Esh'ariu, kështu, kthehet kundër mu'tezilitëve, dhe për këtë ka dy motive qenësore.

1) Dhënia e vlefshmërisë absolute arsyes nuk ka për pasojë mbështetjen e religjionit, siç pohojnë mu'tezilitët, por zbrapsjen e tij, thjeshtë ashtu që besimi zëvendësohet me arsyen. Përse të besoj në Zotin dhe në shpalljet e tij nëse arsyeja ime është më superiore nga vetë të dhënat religjioze?

2) Në Kur'an shpesh përmendet se besimi në *gajb* (e padukshmja, mbishqisorja, sekreti) është parimi qenësor i jetës religjioze, pa të cilin besimi është i privuar nga baza. Kurse *gajb* është ajo që e kapërcen provën racionale. Pranimi i arsyes si kriter absolut në fushën e dogmës është i pabashkueshëm me parimin e besimit në *gajb*.

Kështu sistemi i mendimit të el-Esh'ariut karakterizohet me përpjekjen që t'i pajtojë dy skajshmëritë. Ky synim paraqitet pothuaj në të gjitha zgjidhjet e tij, prandaj dhe mendimi e mësimi i tij me shekuj kanë pasur jehonë të madhe në Islamin sunnit. Këtu për shembull do ta marrim qëndrimin që el-Esh'ariu e merr në raport me tre problemet e mëdha teologjike: problemin e attributeve të Zotit, problemin e Kur'anit, problemin e lirisë njerëzore.

2. *Atributet e Zotit.* Kemi parë se mu'tezilitët kanë predikuar se Zoti është i privuar nga çdo atribut pozitiv, në atë kuptim që çdo shenjë hyjnore duhet të kuptohet sikur është vetë esenca. Ndryshe nga ata, literalistët, për shkak të të perceptuarit të vet naiv të attributeve Hyjnore, vijnë deri te ajo që hyjninë e konceptojnë si kompleks të emrave dhe shenjave jashtë vetë qenësisë së Zotit. Në historinë e dogmave, qëndrimi mu'tezilit është i njohur me emrin *ta'til*, ku Zoti privohej nga veprimi aktiv, qëndrim ky që përfundimisht mbaron në agnosticizëm (duhet vërejtur se domethënia e rrënjës *'tl*, nga e cila vjen *ta'tili*, në arabishten e vjetër lidhet me burimin pa ujë dhe me femrën pa stoli). Përkundër kësaj, qëndrimi i literalistëve ekstremistë është i njohur me emrin *teshbih* (antropomorfizëm). Në këto dy shprehje tashmë kemi hasur në një kontekst tjetër (kaptina II).

Zgjidhja që e ofron el-Esh'ariu lejon që qenia e Zotit njëmend posedon Atributet dhe Emrat që theksohen në Kur'an. Aq sa ata Emra dhe Atribute kanë njëmendësinë pozitive, aq janë ata të ndryshëm nga esenca, por megjithatë jashtë saj nuk kanë as ekzistencë as njëmendësi. Këtu el-Esh'ariu fatmirësisht është kujtuar që, nga njëra anë, e dallon atributin si koncept, dhe nga ana tjetër, konsideron se si dyjësinë ndërmjet qenësisë dhe atributit duhet vendosur në rrafshin cilësor, e jo në atë sasi; kurse kjo është ajo që i është shmangur mendimit mu'tezilit.

Kur Kur'ani dhe disa *hadithe* e paraqesin hyjninë në formën antropologjike (Zoti ka duar, fytyrë, ai ulet në Fron etj), sipas mendimit të mu'tezilitëve kjo ka të bëjë me metafora. Dora metafizikisht tregon fuqinë; fytyra tregon qenësinë, ulja e Zotit në Fron është pasqyra metafizike e sundimit të Zotit, etj. Literalistët këto i konsiderojnë fenomene të njëmendta që i përkasin Zotit. Ato duhet konsideruar si të tilla dhe ashtu edhe të perceptohen. El-Esh'ariu pajtohet me literalistët në aspekt të njëmendësisë së atyre fenomeneve që lidhen me Zotin, por ai tërheq vërejtjen kundër çdo domethënieje trupore materiale kur ato i përshkruhen Zotit. Ai konsideron se muslimani duhet të besojë se Zoti njëmend ka duar, fytyrë etj., por, "duke mos pyetur si". Kjo është

bi-la keffe e njohur, ku besimi konfirmon se përmbahet nga arsyeja. Shkurtimisht, mu'tezilitët për këtë kanë folur sikur për metaforat; përprojekja e madhe e el-Esh'ariut ka rezultuar me atë që është lejuar ekzistimi paralel i besimit dhe arsyes, pa ndërmjetësim.

3. *Dogma mbi Kur'anin e pakrijuar*. Mu'tezilitët kanë predikuar se Kur'ani është fjalë e *krijuar* e Zotit, dhe nuk e kanë dalluar fjalën si atribut të amshueshëm hyjnor nga thënia arabe e cila e paraqet në Kur'an. Literalistët këtë mënyrë të vrojtimit kategorikisht e kanë refuzuar, por vetë i kanë ngatërruar fjalën e Zotit dhe thënien njerëzore të manifestuar në kohë. Ç'është edhe më e keqja, disa midis tyre kanë konsideruar se në Kur'an është e amshueshme jo vetëm përmbajtja dhe fjalët që e përbëjnë, por edhe ajo që materialisht e krijon, për shembull faqet, ngjyra, kopertinat etj.

Zgjidhja e el-Esh'ariut ndërmjetëson ndërmjet këtyre dy skajshmërive. Ai konsideron se natyra e fjalës, qoftë njerëzore qoftë hyjnore, nuk redukohet në atë që është thënë dhe që përbëhet nga zërat dhe fjalët e artikulluara, siç konsiderojnë mu'tezilitët; ajo është po ashtu thënie e shpirtit (*hadith nefsi*), dhe me këtë është e pavarur nga çdo manifestim verbal (*hadith lafdhi*). Kur deklaron se Kur'ani është i amshueshëm, ai me këtë nënkupton atributin hyjnor të *kelamit* i cili vazhdimisht mbijeton në Zotin, dhe i cili si i tillë është i lirë nga çdo artikullim verbal dhe i zëshëm. Por Kur'ani po ashtu është i sajuar prej fjalëve. Ai është i shkruar. Nga ky aspekt, Kur'ani është fakt i krijuar kohor, përkundër asaj çka mendojnë literalistët. Por si në një të vetmin fakt, çfarë është Kur'ani, mund të jenë të harmonizuara ato dy aspekte antinomike, një i krijuar, tjetri i pakrijuar? Edhe këtu el-Esh'ariu e këshillon besimtarin që ta aplikojë rregullin e tij të njohur: "Të kesh besim duke mos pyetur si".

4. *Liria njerëzore*. Me qëllim të zgjidhjes së këtij problemi, el-Esh'ariu nuk i afrohet nocionit të *kudresë* (fuqisë krijuese) në kuptimin mu'tezilit, por nocionit *kesbe* (arritjes). Këtu ai sërish duhet të gjejë zgjidhje ndërmjet dy skajshmërive: mu'tezilitëve, ithtarëve të *kudretit*, dhe fatalistëve, ithtarëve të *xhebrit*. El-Esh'ariu konsideron, jo pa arsye, se postulati mu'tezilit fut një lloj të dualizmit në raport me veprimtarinë hyjnore. Në të vërtetë, sipas mu'tezilitëve njeriu nuk është vetëm i lirë dhe përgjegjës; ai pos kësaj posedon *kudretin*, d.m.th. fuqinë krijuese, aftësinë e krijimit të veprave personale. Që të mos i ekspozohet rrezikut të shtruarjes së ndonjë fuqie tjetër krijuese pos asaj hyjnore, por duke ia ndarë njeriut lirinë e cila e bën përgjegjës për veprat e veta, el-Esh'ariu i jep njeriut jo *kudretin*, krijimin e veprave të veta, por *kesbin*, "arritjen" e veprave të veta. Ai lejon dallimin që e zbatojnë mu'tezilitët ndërmjet dy llojeve të aktiviteteve të njeriut: aktivitetit të detyrueshëm dhe të lirë. Ai në mënyrë të njëjtë lejon edhe postulatit e tyre se njeriu është krejtësisht i vetëdijshëm për dallimin. Por konsideron se *kudreti*, fuqia krijuese e veprave njerëzore, është e jashtme për njeriun, ajo për të nuk është imanente. Po ashtu, në çdo vepër të lirë të njeriut el-Esh'ariu dallon aktin e krijimit, i cili është kontribut i Zotit, dhe aktin e arritjes, fitimit, i cili është kontribut i njeriut. E tërë liria e njeriut përbëhet në atë bashkëveprim të Zotit "krijues" dhe njeriut "fitues".

Në të gjitha zgjidhjet që i afron, el-Esh'ariu nuk udhëhiqet aq nga nevojat spekulative dhe racionale sa nga motivet shpirtërore dhe religjioze. Ajo nga e cila synon më së shumti është kuptimësia e besimit në Zotin, në një Zot shenjat e të cilit nuk janë të zbrazëta, sepse ai njëkohësisht është qenësi dhe atribut, dhe sipas kësaj mund të jetë objekt i adhurimit dhe dashurisë së besimtarit. Po qe se përprojekja e tij konsiderohet e suksesshme, ose përkundrazi, për shkak të mungesës së armaturës së mjaftueshme metafizike, e pasuksesshme, ajo që kërkon el-Esh'ariu, në mënyrë tejet të ndershme dhe duke përmbajtur njëkohësinë e dy aspekteve të Kur'anit, të krijuar dhe të pakrijuar, është: lidhshmëria misterioze dhe e çuditshme e të amshueshmes dhe kalimtares.

3. Esh'arizmi

A. NGRITJET DHE RËNIET E SHKOLLËS ESH'ARITE

1. Shkolla esh'arite, të cilën nga mesi i shekullit IV/X e kanë krijuar nxënësit e drejtpërdrejtë të el-Esh'ariut, e mori emrin sipas mësuesit (në arabishte thuhet *esh'arijja* ose *esha'ira*). Me shekuj të tërë kjo shkollë pothuaj në tërësi ka mbizotëruar në Islamin sunnit; në disa epoka dhe në disa fusha esh'arizmi ka qenë madje thjesht i identifikuar me sunnizmin.

Nga fundi i jetës së vet Ebu'l-Hasan el-Esh'ariu ka mundur të shohë se si rreth tij tubohen nxënës të shumtë, të cilët janë mahnitur me jetën shembullore të tij, mendimin e tij të përshkruar me vlera religjioze dhe me përpjekjen e tij që t'i ruajë ato. Ai njëkohësisht u ka shërbyer si strehim kundër literalizmit të ngushtë të njerëzve të *hadithit* dhe kundër racionalizmit ekzagjerues të mu'tezilitëve. Kështu esh'arizmi ka filluar të trajtësohet qysh gjatë jetës së mësuesit.

Por megjithatë posa e konfirmoi esh'arizmi ekzistimin e vet dhe u formësua qartë krahas shkollave tjera të atëhershme, ai u bë cak i shumë sulmeve. Para së gjithash, mu'tezilitët ende e mbanin mend rikthimin e el-Esh'ariut, nxënësit të tyre të dikurshëm; e kanë akuzuar shkollën esh'arite se me oportunizmin e vet u bën lajka masave, dhe ia ngjithnin "sinkretizmin". Po ashtu literalistët, me hanbelitët në krye, janë habitur duke e parë këtë të ardhur rishtazi, i cili, duke pretenduar t'i shmanget kurthit të *i'tizalit*, nuk ka pasur guxim që thjesht, t'u kthehet burimeve, me fjalë të tjera, tekstit tekstualisht të shpallur dhe traditës fillestare çfarë e pranon Islami sunnit.

Edhe diçka ka ndihmuar që çdo gjë të komplikohet. Në të njëjtën kohë kur el-Esh'ariu në Basrë dhe në Bagdad bëhet i vetëdijshëm për problemet me të cilat ballafaqohet Islami dhe kur tenton që t'i zgjidh ato, një dijetar tjetër, njësoj i arsimuar në sunnizëm, Ebu Mensur el-Maturidiu (vdiq më 333/944, në Samarkand, në lindje të botës muslimane), i vëren të njëjtat probleme dhe synon nga qëllimi i njëjtë. Nxënësit e tij tentimin e shkollës esh'arite e shikonin si një reformë të pasuksesshme; e kritikonin konservatizmin dhe konformizmin e saj. Meqë esh'arizmi ka mbetur në gjysmë të rrugës, nxënësit e Maturidiut pretendonin që vetë ta sendërojnë ripërtërirjen dhe që sërish ta rivënë sunnizmin integral.

2. Por edhe përkundër të gjitha kritikave drejtuar esh'arizmit fillestar, shkolla zhvillohet dhe zgjerohet; dhe me kohë bëhet komentuese e besimit sunnit në pjesën më të madhe të botës muslimane. Por nga mesi i shekullit V/XI lëvizja pushon të përparojë dhe hasë në vështirësi. Princat iranianë të dinastisë bujide janë sundues të vërtetë të mbretërisë abasite. Por ata janë shi'itë; kanë prirje drejt një lloj sinteze të mendimit mu'tezilit dhe disa aspekteve të mendimit shi'it. Por posa princat selxhukë turq, të përkatësisë sunnite, e fitojnë sundimin, situata ndryshohet. Esh'arizmi sërish e fiton vendin e vet të privilegjuar në shoqërinë sunnite muslimane. Shkollën madje e përkrah edhe pushteti zyrtar, e veçan veziri i famshëm selxhuk Nidhamulmulku (vdiq më 485/1093. Kjo situatë ndihmon që të kuptohet se kundër kujt kanë luftuar kot ismailitët alamutas).

Nidhamulmulku themelon dy universitete të mëdha, në Bagdad dhe në Nishapur. Mësimi i vetëm i lejueshëm në këto dy institucione është esh'arizmi, i cili atëherë bëhet mësimi zyrtar i mbretërisë abasite. Në atë kohë përfaqësuesit e tij bëhen edhe komentues të vetë mësimi sunnit. Meqë u përforcuan në këtë situatë, esh'aritetë e filluan sulmin kundër sekteve dhe mësimëve që nuk kanë qenë në pajtim me "besimin e drejtë" të tyre, jo vetëm në planin ideologjik por edhe në planin politik, aq më parë që kundërshtarët e tyre paraqesin mendimin që anon nga shteti ose pushteti që është armiqësisht i disponuar ndaj halifatit abasit. Ofensiva e Gazaliut kundër "batinitëve" (d.m.th. kundër ezoterizmit ismailit) dhe kundër filozofëve (kap. V, 7) njëkohësisht është e drejtuar kundër pushtetit fatimit në Kajro, për arsye se ky u ka ofruar mbrojtje filozofëve, madje edhe e ka përvetësuar mësimin batinit.

3. Në shekullin VII/XIII esh'arizmi fiton kundërshtarë prej formati, në personalitetin e Ibn Tejmijes dhe të nxënësit të tij Ibn-ul-Kajjim el-Xhevziut, që të dy nga Damasku. Ibn Tejmijje,

babai i lëvizjes *selefite* në shekujt e mëvonshëm, në të vërtetë ia konteston esh'arizmit vlefshmërinë e reformës së tij sunnite. Ai e proklamoi reformën e plotë të sunnizmit e cila kryesisht bazohet në vlerën absolute të shkrimit origjinal të shpalljes dhe Traditës së shokëve të Pejgamberit (është e qartë se nga kjo "Traditë" është përjashtuar *corpusi* i traditave teologjike të cilat shkojnë mbrapa deri te imamët shi'itë). Përkundër vlerës së Ibn Tejmijes dhe fuqisë së rreptë të kritikës së tij, esh'arizmi deri më sot mbanë pozitën e vet dominuese në Islamin sunnit. Rilindja e Islamit sunnit, çfarëdo qofshin elementet e ndryshme që ndeshen në vetëdijen muslimane (për shembull, mu'tezilizmi dhe selefizmi), mundet vetëm ta ndihmojë këtë anim nga esh'arizmi.

4. Ndër figurat e mëdha që gjatë kohës i ka dhënë shkolla esh'arite duhet theksuar: Ebu Bekr el-Bakilaniun (vdiq më 403/1013), autori i *Kitab ut-temhidit*, që është përpjekja e parë që esh'arizmit t'i jepet sistemi i mirëfilltë doktrinor; Ibn Furakun (Ebu Bekr Muhammed ibn-ul-Hasani, vdiq më 400/1015); Ebu Is'hak el-Isfara'iniun (vdiq më 418/1027); Abdulkahir ibn Tahir el-Bagdadiun (vdiq më 429/1037); Ebu Xha'fer Ahmed ibn Muhammed es-Simnaniun (vdiq më 444/1052); Imam ul-Haremejni (el-Xhujeni, vdiq më 478/1085), vepra e të cilit *Kitab ul-irshad* konsiderohet formë e përfunduar e esh'arizmit; el-Gazaliun e famshëm (vdiq më 505/1111, krh. V, 7); Ibn Tumartiu (vdiq më 524/1030); Shahrastaniun (vdiq më 548/1153); Fahrudin Raziun (vdiq më 606/1210); Azududdin Ixhiun (vdiq rreth v. 756/1355); Xhurxhaniun (vdiq më 816/1413); Sanusiun (vdiq më 895/1490).

Pikërisht kemi nënvizuar se esh'arizmi jo vetëm që i ka mbijetuar të gjitha kritikët, por ka arritur të sigurojë edhe pozitë të rëndësishme në Islamin sunnit, e veçan në Lindjen e Afërt. Ai këtë pozitë nuk e ka siguruar rastësisht, madje nëse në ndonjë rast edhe i kanë shkuar për shtati rrethanat e jashtme (politike e të tjera), ai suksesin e vet në esencë ia ka borxh faktit se ka zgjidhur, përfundimisht në dukje e sipër, dy probleme të mëdha. Këto dy probleme, për ndryshim nga ajo që këtu paraprakisht e kemi ekspozuar, janë nga ato që i shtrohen vetëdijes specifike "ekzoterike". I pari vihet në planin kozmologjik; këtu shkolla esh'arite ka formuluar atomizmin e vet i cili do të bëhet klasik. Problemi i dytë i përket psikologjisë religjioze dhe individit.

B. ATOMIZMI

1. Më parë kemi parë (II, B) se si gnosa ismailite e ka artikulluar idenë e Emanacionit, krahas parimit të rikonstruktimit Krijues (*ibda*). Filozofët e frymëzimit helenist (kapt. V) shprehimisht e kanë përfaqësuar në Islam, emanacionizmin në kuptimin e mirëfilltë të fjalës. Ata faktin e krijimit, çfarë e shqyrtojnë në Shpalljen kur'anore, e shikojnë në dritën e asaj ideje themelore. Ata konsiderojnë se shumica e botëve dhe fenomeneve rrjedhin nga Njështi absolut. Zoti gjendet në krye të Manifestimit; të gjitha qeniet që e përbëjnë këtë Manifestim organikisht janë të lidhura, prej Inteligjencës së Parë e deri te materia jo e gjallë.

Shkollat tjera, e veçan mu'tezilitët, në eksplikimin e krijimit dhe raportit ndërmjet Zotit dhe botës, thirren në idenë e kauzalitetit universal. Sipas mendimit të tyre, fenomenet e krijimit i janë të nënshtruara tërësisë së shkaqeve të cilat suksesivisht ngrihen, nga shkaqet sekondare që udhëheqin me botën e materies, e deri te shkaqet parësore dhe Shkaku i shkaqeve.

Esh'aritet nuk kanë qenë të kënaqur as me idenë e Emanacionit që e kanë aplikuar filozofët, e as me idenë e kauzalitetit universal që e kanë pranuar mu'tezilitët. Të perceptuarit emanacionist, si e kuptojnë këtë esh'aritet, përjashton idetë që ata i kanë për lirinë dhe vullnetin si karakteristika të qenësisë së ekzistencës së Zotit. Atyre u duket se emanacionizmi në fund shpie deri te identifikimi i parimeve dhe manifestimit, qoftë në planin e të qenurit qoftë në planin e ekzistimit. Në qeniet e emanuara ata nuk shohin as qeniet e krijuara në kuptimin në të cilin e kuptojnë këtë fjalë në Kur'an, e as gjendjet e shumëfishta të një qenieje të vetme, por shumësinë e qenieve të cilat aq mirë janë të lidhura përbrenda me parimin e vet që të identifikohen me të.

Në idenë mu'tezilite të kauzalitetit universal, esh'aritet shohin një lloj të determinizmit (meqë shkaku është ontologjikisht i lidhur për konsekuencën e vet, dhe e kundërta), kurse ky determinizëm për ta është i pabashkueshëm me idenë fundamentale të Kur'anit i cili, krahas gjithëfuqisë, konfirmon lirinë absolute të Zotit. Sipas mendimit të tyre, mu'tezilitët kot janë përpjekur ta arsyetojnë kauzalitetin duke e lidhur me parimin e urtësisë së Zotit, e veçan duke

theksuar se urtësia është burim i kauzalitetit. Sepse, për esh'aritët urtësia hyjnore, ashtu si dhe fuqia e vullneti i Zotit, janë absolute, e mbi çdo kusht dhe mbi çdo përcaktim.

2. Esh'aritët kanë menduar që baza dhe arsyetimi i idesë për krijimin e botës, e me këtë edhe relacioni ndërmjet Zotit dhe universit të cilin vetes duhet prezentuar, mund të gjenden në teorinë e tyre të pandashmërisë së materies ose *atomizmit*. Gjithsesi se për teorinë me emërtim të tillë tashmë kanë ditur mendimtarët e Greqisë dhe Indisë, por esh'aritët e kanë zhvilluar, në pajtim me preokupimet vetjake në mënyrë që ta ruajnë, me anë të konsekuencave që prej saj i kanë nxjerrë, idenë e vet të gjithëfuqisë dhe idenë e vet të krijimit.

Argumentimi esh'arit, mundet krejtësisht shkurtimisht kështu të shpjegohet. Kur njëherë pranohet se materia është e pandashme, në fund do të vihet deri te konfirmimi i një parimi transcendent, i cili kësaj materie edhe të gjitha qenieve komplekse, ua jep përcaktimin dhe specifikimin e tyre. Në të vërtetë, nëse materia në vete është e ndashme, ajo në vetvete bart mundësinë dhe shkakun e përcaktimit të vet. Ideja e ndonjë parimi atëherë është e tepërt. Në të kundërtën, po qe se vetvetiu pranohet teoria e materies së pandashme në vete (*atomi*), që kjo materie të jetë e përcaktuar, e specifikuar dhe e kuantifikuar në këtë ose në atë qenie, është e nevojshme përzjerja e një parimi transcendent. Ideja e një Zoti krijues atëherë është evidente dhe mirë e argumentuar.

Sipas kësaj, ideja për pandashmërinë e materies po ashtu përmbanë në vete një konsekuencë tjetër, me fjalë të tjera, përsëritjen e krijimit. Nëse materia në të vërtetë nuk gjenë në vetvete shkak të mjaftueshëm për diferencimin dhe kombinimin e vet, është e nevojshme që çdo aglomeracion i atomit i cili specifikon këtë apo atë qenie të jetë krejtësisht aksidental. Por këto aksidente, për shkak se janë në ndryshim permanent, kërkojnë intervenimin e një parimi transcendent i cili i krijon dhe i mbështet. Përfundimi është i qartë: është e nevojshme që materia dhe aksidenti të jenë të krijuar *në çdo çast*. Tërë universin në çdo çast, e mbanë dora e gjithëfuqishme e Zotit. Sipas të kuptuarit esh'arit, universi gjithnjë zgjerohet, dhe vetëm dora e Zotit e mbanë unitetin e tij, kohezionin dhe permanencën e tij, ndonëse dobësia e shqisave tona dhe e arsyes sonë nuk lejon të vërejmë që kjo është kështu.

C. ARSYEJA DHE FEJA

1. Përveç problemit që e zgjidh me kozmologjinë e vet atomistike, esh'arizmi ballafaqohet edhe me problemin tjetër i cili i shtrohet në terminet karakteristike, si problemi i raportit ndërmjet arsyes dhe fesë. Ai këtu e vërteton përcaktimin e vet fundamental, i cili u kundërvihet skajshmërive: nga njëra anë, mu'tezilitëve të cilët pranojnë vetëm arsyen dhe racionalen, kurse nga ana tjetër, literalistëve të cilët për këtë nuk duan as të dëgjojnë. Nëse e lejojmë postulatit mu'tezilit i cili arsyen njerëzore e pranon si arbitër absolut në sferën e çështjeve botërore në mënyrë të njëjtë sikur edhe në planin shpirtëror, besimtari i rëndomtë do të mund të pyetej: përse më duhet domosdoshmërisht të pajtoj me ndonjë Ligj religjioz? Gjithsesi, mu'tezilitët do të përgjigjen se religjioni është domosdoshmëri etike dhe shoqërore për masat, për shkak se nuk janë të gjithë të aftë që të udhëhiqen sipas dritës së të vërtetës dhe të mirës. Le të jetë ashtu. Por, kur individit i vetëdijshëm ta arrijë pjekurinë e vet, përse edhe atëherë do të merrte ndonjë obligim religjioz, kur konsideron se është në gjendje që me përvojën e vet personale ta arrijë të vërtetën dhe të veprojë në pajtim me të?

Por edhe ata që konsiderojnë se arsyeja njerëzore është çdo gjë, sikur edhe ata që fare nuk e konsiderojnë, përsëri në fund në mënyrë të njëjtë e ndajnë arsyen prej fesë. Mu'tezilitët e mënjanojnë besimin religjioz, për arsye se individit të vetëdijshëm ai më nuk i nevojitet; në anën tjetër, literalistët e mënjanojnë arsyen me arsyetim se krejtësisht është e padobishme në çështjet religjioze, kur kërkohet vetëm besimi. Por, përse atëherë Kur'ani nxit në përsiatje dhe spekulim? Përse e fton mendjen tonë që të ushtrohet në objektet e pastra religjioze, ekzistimin e Zotit, providencën hyjnore, shpalljen etj?

Ndërmjet dy skajshmërive, esh'arizmi ka tentuar ta trasojë rrugën e mesme, duke tentuar ta kufizojë sferën tipike të të kuptuarit racional dhe sferën e rezervuar për fenë. Nëse edhe është e vërtetë që një njëmendësi e njëjtë spirituale mund të arrihet edhe me arsye edhe me fe, megjith-

atë kjo ka të bëjë, në secilin nga këto dy raste, me mënyrat e vrojtimit kushtet e të cilave janë aq të ndryshme saqë edhe nuk do të mund të ngatërroheshin, as të ndërrohen njëri me tjetrin, e as të privohet njëri e të ruhet tjetri.

2. Në luftën të cilën esh'arizmi kështu e ka zhvilluar ka diç patetike, sepse s'mund të pyetemi se a ka pasur ai armë të mjaftueshme që me sukses ta përfundojë atë. Nëse situatën e krahasojmë me filozofinë profetike të gnosës shi'ite që këtu paraprakisht e shtrua (kapt. II), shihet dallimi i rëndësishëm. Duke iu kundërvënë njëkohësisht mu'tezilitëve dhe literalistëve, esh'arizmi në fakt mbetet në trollin e tyre. E në këtë truall vështirë do të mund të theksoheshin perspektivat ngjithëse të *te'vilit*, dhe vështirë do të mund të hapej kalimi i cili nga *dhahiri* do të shpie drejt *batinit*. Ky është dallimi ndërmjet dialektikës racionale të *kelamit*, dhe asaj që jemi mësuar ta dijme si *hikme ilahijje (theosophia)*, *'irfan*, (gnosia, mistike), *ma'rife kalbijje* (njohja me zemër), shkurtimisht asaj forme të vetëdijes për të cilën çdo njohje shpie mbrapa nga akti i vetënjohjes. Nëse mendohet për zgjidhjen e dilemës për Kur'anin e pakrijuar ose të krijuar që e jep el-Esh'ariu, fitohet përshtypja se tentimi i tij është ndalur para kohe. Por, a ka mundur të jetë ndryshe? Do të ishte e nevojshme tërë një profetologji, e cila do t'i thellonte nocionet e *kohës* dhe *ndodhisë* në rrafshet e ndryshme të domethënies së tyre. Por disa autorë shi'itë tashmë na kanë ndihmuar të vërejmë se atomizmi esh'arit dhe mohimi i shkaqeve indirekte pikërisht e kanë pamundësuar profetologjinë.

Nëse esh'arizmi ka mbijetuar aq sulme e kritika, duhet pranuar që vetëdija e Islamit sunnit është dalluar në të. Dhe pikërisht ky është simptomi më i dalluar i një situatë që shpie deri te ajo që të pyetemi se a thua ndonjëherë filozofia aty do të ndjehet "në shtëpi", ose do të jetë pa mbështetje. Mu'tezilizmi lindet në kohën e imamëve shi'itë (nxënësit e të cilëve kanë pasur më shumë polemika me mësuesit mu'tezilitë). El-Esh'ariu u lind atë vit kur fillon "zhdukja e vogël" e Imamit të Dymbëdhjetë (260/873). Ai vdes në Bagdad vetëm disa vjet para Kulejniut, teologut të madh shi'it, i cili njëzet vjet ka vepruar pikërisht në Bagdad. Emrat e dy imamëve mund të merren si simbole të kushteve mjaft të ndryshme të cilat ardhmëria i ka ruajtur për filozofinë, atë në Islamin shi'it dhe atë në Islamin sunnit.

IV. FILOZOFIA DHE DITURITË MBI NATYRËN

1. Hermetizmi

1. Tashmë (I, 2) kemi sinjalizuar se sabejë të Harani gjenealogjinë e vet shpirtërore e kanë nxjerrë nga Hermes dhe Agathodaimoni. Dijetari i tyre i famshëm Thabit ibn Kurra (vdiq më 288/901) ka shkruar në sirishte dhe ka përkthyer një libër të “Institucioneve të Hermesit” në gjuhën arabe. Për maniheistët, Hermes ka qenë njëri prej pesë profetëve të mëdhenj para Maniut. Nga profetologjia maniheiste personaliteti i Hermesit ka kaluar në profetologjinë islame, ku ai është identifikuar me Idrisin dhe Henohin (Uhnuhin).

Fare nuk befason që muslimanët e parë që kanë “hermetizuar” kanë qenë shi’itët. Nga njëra anë, profetologjia shi’ite (II, A, 2) edhe vetë parasheh kategorinë profetike të cilës i përket Hermesit. Ai nuk është profet - legjislator, i obliguar që njerëzve t’ua shpall *sheri’atin*. Pozicioni i tij në hierohistorinë e profetëve është pozicioni i *nebiut* i cili qe dërguar ta rregullojë jetën në vendbanimet e para civilizuese dhe t’ua mësojë njerëzve shkathtësitë. Kurse, nga ana tjetër, gnoseologjia shi’ite parasheh, po ashtu, edhe mënyrën e njohjes e cila është e përbashkët për *nebijtë* e rëndomtë paraislamikë (siç është Hermesit), imamët dhe valitë përgjithësisht, gjatë ciklit të *velajetit*, që pason pas ciklit të profecisë legjislative. Kjo është ajo që është përshkruar (II, A, 5) si frymëzim hyjnor (*ilham*) i cili është i drejtpërdrejtë, d.m.th. i mbirenditur ndaj misionit pejgamberik legjislativ. Në të vërtetë, filozofia hermetiste përcaktohet si *hikme laduhijje*, urtësi e frymëzuar, d.m.th. si filozofi profetike.

Përkundrazi, sunnitët (sipas dëshmisë së Shahrastaniut) në hermetizmin e sabejëve kanë zbuluar religjionin që nuk mund të lidhet me Islamin, ngase atij nuk i nevojitet profeti (kuptohet profeti - legjislator i një *sheri’ati*): ngjitja e shpirtit në Qiell, në çka Hermesit i ka përudhur ithtarët e vet, i ka zgjidhur obligimet që të besohet në *zbritjen* e Engjëllit i cili profetit ia shpall tekstin hyjnor. Ky mospajtim i qartë më nuk ekziston nëse pyetja shtrohet në suazat e profetologjisë dhe gnoseologjisë shi’ite. Konsekuencat e kësaj janë largpamëse. Me këtë shpjegohet si dhe përse, duke depërtuar nëpër dyert e shiizmit, hermetizmi ka mundur të jetë i pranuar në Islam para se në të të futen silogjistika dhe metafizika e Aristotelit. Ky fakt edhe më tepër u jep domethënie shkaqeve të qëndrimit shi’it dhe konsekuencave të tij për ardhmërinë e filozofisë në Islam, derisa në anën sunnite pa dallim janë gjykuar si qëndrimi shi’it ashtu edhe ai ismailit dhe hermetist, si krejtësisht armiqësor dhe rrënues për Islamin legalitar të *sheri’atit*.

2. Sikur edhe shumë “personalitete tjera të fuqishme” të asaj kohe, filozofi iranian Sarahsiu (vdiq më 286/899), nxënës i filozofit el-Kindi (V, 1) ka qenë shi’it, ose e kanë konsideruar të këtillë. Ai ka shkruar veprën (sot të humbur) për religjionin e sabejëve. Mësuesi i tij el-Kindiu ka lexuar, po ashtu, atë që e ka mësuar Hermesit të birin e vet (e kjo, pa dyshim, në mënyrë implicite udhëzon në “Poimandresin”), kurse u përket mistereve të transcendencës hyjnore, dhe ka pohuar se një filozof musliman siç është ai, këtë nuk do të mund ta thoshte më mirë. Për fat të keq, sabejë të nuk kanë disponuar me “Libër” që do ta sillte ndonjë profet - legjislator, Libër që do të mundësonte që zyrtarisht të njihen si *ehl-ul-kitab*. Ata, pak nga pak, është dashur të kalojnë në Islam. Kryepari i tyre i fundit i njohur është Hukajm ibn Isa ibn Marvani, i vdekur më 333/944. Ndikimi i tyre megjithatë ka lënë gjurmë të pashlyeshme. Bindja e tyre për paepektshmërinë e silogjizmave kur kjo ka të bëjë me dallimin e cilësive hyjnore, ndihet në ngurrimin e imam Xha’ferit ndaj dialektikës (diturisë së *kelamit*). Diçka nga terminologjia e tyre, e lidhur me atë maniheiste, e gjejmë te Salmaganiu (vdiq më 322/934), figurë patetike tragjedia

personale e të cilit është karakteristikë e një ultra-shi'iti. Me ndërmjetësimin e Dhunnun Misriut (vdiq më 245/859), egjiptasit i cili njëkohësisht është alkimist dhe mistik, diç nga kjo depërton në sufizëm (Harrazi, 286/899; el-Hal-laxhi, 309/922). Neoplatonistët islamë, të cilët nxjerrin sintezën e spekulimit filozofik dhe përvojës spirituale, ekskluzivisht thirren në zinxhirin e iniciacionit (*isnad*) i cili shtrihet prapa deri te Hermesit; kështu kanë bërë Suhraverdiu (587/1191) dhe Ibn Sab'ini (vdiq më 669/1270). Në shekullin VII/XIII, një filozof shi'it iranian, Efdal Kashaniu, përktheu në persishte një trajtesë hermetiste (krh. më poshtë). Hermesit është gjithnjë i pranishëm në hierohistorinë e profetëve (krh. në Iran, Mexhlisiu, Ashkivariu në shek. XVII).

3. Që më afërsisht ta përcaktojmë mendimin hermetist dhe tërë atë që në Islam ka pësuar nga ndikimi i tij, do të dëftojmë me L. Massignonin (krh. bibliografinë) në karakteristikat vijuese: në teologji ekziston bindja që, nëse hyjnia e pashprehur është e pakapshme për silogjizmin, nga ai rrjedhin Emanacionet, dhe mund të arrihet me lutjen tonë, me përpjekjen dhe namatisjen asketike. Ekziston ideja e kohës ciklike reciprokisht e lidhur me të perceptuarit astrologjik hermetist (ideja themelore e kohës në shiizmin ismailit; te nusajritët, Hermesit është teofania e “kupës” tjetër; te druzët, Uhnuhu është i identifikuar me Havën, si Emanacion i dytë, me Shpirtin e botës). “Ekziston një fizikë sintetike e cila, duke mos ia kundërvënë fare botën sublu-nare Qiellit empirik (dhe të katër elementet që prishen kuintesencës), konfirmon unitetin e universit”. Mbi këtë ndërtohet parimi dhe dituria mbi *lidhjet*, e mbështetur në *simpatinë* e të gjitha gjërave. Përdoret ajo që L. Massignoni i quan “vargje kauzale anomaliste”, d.m.th. përpjekja që kurrë të mos shqyrtohet ligji i përgjithshëm, por partikulariteti i rasteve, madje edhe kur devijojnë. Kjo është pikërisht ajo që, duke e bërë tjetërfare nga tendenca logjike e aristotelizmit, e ofron hermetizmin nga dialektika konkrete dhe empirike e shkollave stoike. Këtë ndikim stoik dhe të stoicizuar e zbulojmë jo vetëm në shkollën e gramatikanëve arabë nga Kufa, (IV, 5), por edhe në një tip të diturisë shi'ite e cila fuqishëm i përmbahet shqyrtimit të shkaqeve të individuale (te Ibn Babuje, për shembull). Kurse afinitetin e njëjtë mund ta zbulojmë edhe në kulmin e mendimit duodecimalist shi'it, në metafizikën e *ekzistencës* të cilën Mulla Sadra Shirazi ia kundërvë metafizikës së *të qenmes*.

4. Këtu nuk është e mundur të cekem titujt e librave që paraqiten në traditën hermetiste të Islamit: trajtesat e atribuara Hermesit, nxënësve (Ostanesit, Zozimit etj.), përkthimet (libri i Kratesit, Libri i miqve), veprat e Ibn Vahshijut ose ato që i atribuohen (ndër të tjera “Agrikultura nabatejase” e njohur, në fakt vepër e Ebu Talib Ahmed ibn az-Zajjatit, vdiq rreth 340/951, një shi'iti nga familje vezirësh). Por megjithatë, duhet veçan theksuar titujt e dy veprave të mëdha arabe hermetiste: 1) “Libri i fshehtësisë së Krijimit dhe shkathtësisë së Natyrës” (*Sirr ul-halika*), e ka hartuar, nën halifin el-Me'munin (vdiq më 218/833), një musliman i panjohur i cili vetë ia ka atribuuar Apolonit nga Tijani. Kjo trajtesë mbaron me të famshmen “Pllakë e Zymrydit”, *Tabula smaragdina*. (Ate duhet ndërlidhur me “Librin e thesarit”, enciklopedi e diturive natyrore të cilën në po atë kohë e ka shkruar Jobi nga Edesa, mjeku nestorianas në pallatin abasit,) 2) “Caku i Urtakut” (*Gajet ul-hakim*, gabimisht i atribuuar Maslama Maxhritiut, vdiq më 398/1007). Kjo trajtesë përmbanë, pos informatave të vlefshme mbi liturgjitë astrale të sabejëve, tërë një doktrinë mbi “Natyrën e përkryer” të atribuuar Sokratit.

5. Tema e “Natyrës së përkryer” (*et-tiba'at-tamm*) është njëra prej temave më interesante në tërë këtë literaturë. Natyra e përkryer është “entitet spiritual” (*ruhanijjat*), “Engjëlli i filozofit”, udhëheqësi i tij personal i cili personalisht e drejton në urtësi. Shkurtimisht, ai është emri tjetër për Daënin, *Alter egoja* qiellore, figura e Dritës që i ngjason shpirtit i cili, në zoroastrizëm sikur edhe në maniheizëm, i dëftohet të zgjedhurit në çastin e *exitus*-it të tij. Vizionin e Hermesit për Natyrën e përkryer të vet e ka komentuar Suhraverdi, e pas tij e tërë *ishraki* - shkolla (kaptina VI), deri te Mulla Sadra dhe nxënësit e nxënësve të tij. Do të shohim se me temën e “Natyrës së përkryer” Ebu'l-Berekat Bagdadiu (kapt. V, 6) zhvillon, në mënyrë mjaft të veçantë, implikacionet e mësimin avicenian mbi Inteligjencën aktive. Gjurma e “Natyrës së përkryer” mund të ndiqet edhe në emrat tjerë: pas saj ka shkruar në gjurmim pelegruesi nga epopetë mistike persiane të Attarit. E gjejmë në shkollën e Nexhm Kubra-së, të emërtuar si “Dëshmitar në Qiell”, “Udhëheqësi i padukshëm”. Ajo po ashtu është edhe *daimoni* sokratian, *daimoni* personal i Plotinit. Pasardhësit islamë të dijetarëve grekë pa dyshim hermetizmit i kanë borxh që

kanë fituar vetëdijen për atë “unin qiellor”, për “unin në vetën e dytë”, cakut të pelegrinazhit të tyre të brendshëm, d.m.th. sendërtimit të tyre vetjak.

2. Xhabir ibn Hajjani dhe alkimia

1. Vepra e madhe e ruajtur me emrin e Xhabir ibn Hajjanit po ashtu është, sipas disa buri-meve të veta, hermetiste. Nuk mundemi e që këtu mos të mbështetemi në punimin monumental që ia ka kushtuar i paharruari Paul Krausi, dhe i cili gjatë kohë do të mbetet udhëheqës në studimet xhabiritase. Është mjaft rrezik të përcaktohem për autorin e *corpusit* xhabirian. Bertheloti, i cili veçan është marrë me Xhabirin (ose *Geberin*) latin, dhe ate në kohën kur dokumentet kanë qenë ende të pamundshme për studim, në fund krejtësisht e ka refuzuar ekzistimin e tij. Përkundër kësaj, Holmyardi ka grumbulluar dëshmi të shumta të pranueshme që flasin në llogari të traditës ekzistuese; Xhabiri vërtet ka jetuar në shekullin II/VIII, vërtet ka qenë nxënës i Imamit të Gjashtë, imam Xha'ferit, dhe vërtet është autor i përmbledhjes së vël-limshme prej nja tre mijë trajtesash që atij ia atribuojnë (që nuk është e pamundur nëse krahaso-het me veprën e një Ibn Arabiu ose një Mexhliu). Ruska qe nisur rrugës së mesme: duke e për-jashtuar ndikimin e drejtpërdrejtë të imamit (duke iu kundërvënë nga pak arbitrarisht traditës së rrënjësor shi'ite), por duke e lejuar traditën selitë e së cilës janë në Iran. Në bazë të hulum-timeve të veta dhe kritikave të rafinuara, Paul Krausi ka konkluduar se kanë ekzistuar disa autorë: rreth bërthamës burimore qenë grumbulluar disa përmbledhje, dhe atë sipas radhës e cila mund përafërsisht të rikonstruktohet. Këtë nismë ai e vë përafërsisht në shekullin III/IX-IV/X, e jo në shekullin II/VIII.

Këtu megjithatë duhet thënë se, përkundër dallimeve ndërmjet përmbledhjeve të ashtuqua-jtura “teknike” dhe atyre të tjerave, përsëri ekziston lidhja organike ndërmjet gjithë atyre, si dhe burimi i përhershëm i frymëzimit. Nëse është e vërtetë se një përmbledhje nga *corpusi* i refero-het “Fshehtësisë së krijimit” të atribuar Apolonit nga Tijani (krh. kapt. IV, 1) që daton nga shekulli III/IX, megjithatë fare nuk jemi të sigurt që kjo vepër e fundit ka krijuar fjalorin vetjak dhe përmbajtjen e vet, e se nuk i ka marrë nga ndonjë pararendës. Dëshmimi antixhabirian i filozofit Sulejman Mantiki Sigistanit (vdiq më 371/981) vetvetiu është kundërtënë. Thënë sinqerisht, besojmë se në një fushë të tillë (ku një numër i madh veprash nga kjo kohë kanë humbur), tentimi që të veçohet ajo që shpjegon ndonjë traditë dhe ajo që me të është shpjeguar, është shumë më frytdhënës se kritika historike që ec mbi truall të pasigurt. Nëse vërtet nuk dëshirojmë të nënçojmë ose sistematikisht të injorojmë çdo gjë që na shpallet për imamët shi'itë (këtu veçanërisht mund të ndjehet ngecja në të studiuarit e shiizmit), dhe nëse përkujto-jmë se ismailizmi së pari është paraqitur ndër ithtarët e imam Ismailit, të birin e imam Xha'ferit, atëherë në dritë të vërtetë na dëftohen lidhjet e mirëfillta të Xhabirit me ismailizmin dhe ima-min. Nëse autobiografia koherente të cilën në bazë të *corpusit* më vonë e ka rikonstruktuar alkimisti Xheldeki konfirmon se ka ekzistuar alkimisti Xhabir ibn Hajjani, nxënës i Imamit të Gjashtë dhe ithtar i Imamit të Tetë, imam Rida'it, dhe i cili ka vdekur në Tus (Horasan) në vitin 200/804, nuk ka kurrfarë shkaku kyç që ta kontestojmë këtë. Madje edhe pse disa përmbledhje të *corpusit* kërkojnë më shumë autorë, nuk është fare kontradiktore nëse këtë e pranojmë, sepse në fund do të shohim se nocioni i Xhabirit dhe simboli i personalitetit të tij, marrin domethënien që kapërcen kufijtë e *situsit* të përforcuar dhe të ndalur në kronologji.

2. Hulumtimet e Paul Krausit janë përpjekur të dëftojnë se Teoria xhabirite e Peshojës (*mi-zan*), “paraqiste tentimin më serioz në mesjetë që të themelohet sistemi kuantitativ në dituritë natyrore”. Vlefshmëria e këtij pohimi do të dëftohej në dritën e mirëfilltë sikur, fatkeqësisht, vdekja tragjike mos ta pengonte Paul Krausin që ta përfundonte veprën e vet. Ai nuk arriti që ta realizojë projektin në të cilin do të dëftohen lidhjet e alkimisë së Xhabirit me filozofinë relig-jioze të ismailizmit. Sepse, dituria “kuantitative” e Xhabirit nuk është vetëm një kaptinë e his-torisë së hershme të diturisë, me atë domethënie në të cilin “dituritë” sot kuptohen: ky është tërë një *Veltanchauung*. Dituria mbi Peshojën përpiket t'i përfshijë të gjitha të dhënat që i posedon dituria njerëzore. Ajo nuk aplikohet vetëm në tri fusha të “botës sublunare”, por po ashtu edhe

në lëvizjet e yjeve dhe në hiposhtigjet e botës spirituale. Siç pohon “Libri i të Pesëdhjetëve”, ekzistojnë Peshojat për matjen e “Inteligjencës, Shpirtit të botës, Natyrës, Formës, Sferave, Yjeve, Katër cilësive Natyrore, shtazore, bimore, mineralogjike dhe Peshoja e shkronjave e cila është më e përkryera nga të gjitha”. Ekziston pra, rreziku që termi “kuantitativ” i aplikuar në diturinë e Xhabirit të shkaktojë konfuzion ose mashtrim.

Qëllimi “i diturisë mbi Peshojën” është që në çdo trup të zbulojë raportin që ekziston ndërmjet të dukshmes dhe të fshehurës (*dhahirit* dhe *batinit*, ekzoterikes dhe ezoterikes). Kështu operacioni alkimist dëftohet, siç tashmë kemi thënë, si rast *par excellence* i ekzegjzës spirituale (*te’vil*): të fshehet e dukshmja, të dëftohet e fshehta. Sikur që gjerësisht na shpjegon “Libri i fushëbetëjës së inteligjencës” (*Kitab mejdan ul-’akl*), të maten natyrat e ndonjë sendi (ngrohtësia, ftohtësia, lagështia, thatësia), d.m.th. të maten sasitë të cilat nga ajo në vete e ka thithur Shpirti i botës, d.m.th. intensiteti i pasionit që e ndien Shpirti kur hyn në materie: nga pasioni që Shpirti e tregon kundrejt Elementeve rrjedh parimi i cili në bazë është vetë Peshoja (*mevazin*). Domethënë, mund të thuhet se transformimi i Shpirtit i cili i kthehet vetes do të kushtëzojë transformimin e trupit: ky transformim edhe ndodh në vetë Shpirtin, Operacioni alkimik tregohet pra si operacion psiko-spiritual në kuptimin e vërtetë, jo pse tekstet alkimiste kanë qenë “alegori për Shpirtin”, por për atë që fazat e operacionit *vërtet* të kryer në materien *vërtet* ekzistuese, simbolizojnë fazat e kthimit të Shpirtit vetvetes.

Në ndonjë laborator bashkëkohor nuk kanë kurrfarë kuptimi matjet aq të komplikuar. Pasi dituria mbi Peshojën ka si parim dhe qëllim matjen e pasionit të Shpirtit të botës që ekziston në çdo substancë, pothuaj është e pamundur të shihet në të anticipimi i diturisë kuantitative moderne; në të kundërtën, mund ta konsiderojmë anticipim të kësaj “energjetike të shpirtit” e cila sot nxit shumë hulumtime. Peshoja e Xhabirit në atë kohë ka qenë “algjebra” e vetme e cila ka mund të shënojë shkallën “e energjisë spirituale” të Shpirtit të personifikuar në Natyrat, kurse e cila pastaj lirohet nga ato me ndihmën e alkimistit i cili, duke i liruar Natyrat, e liron po ashtu edhe shpirtin e vet.

3. Pikërisht kemi thënë se Xhabiri e konsideron “Peshojën e shkronjave” më të përkryerën nga të gjitha (krh. edhe më poshtë IV, 5). Gnostikët në Islam kanë zhvilluar një teori të gnosës antike e cila ka konsideruar se shkronjat e abecedës, të cilat në bazë janë Krijime - paraqesin materializimin e fjalës së Zotit (krh. Mark Gnostikun, dhe gnostikun shi’it të lartpërmendur Mugiren). Përgjithësisht pranohet se imam Xha’feri është nismëtar i “diturisë së shkronjave”. Edhe vetë mistikët sunnitë e kanë marrë nga shi’itët, në gjysmën e dytë të shekullit III/IX. Me te me të madhe janë shërbyer Ibn Arabiu dhe shkolla e tij. Tek ismailitët, spekulimet me emrin e Zotit u përgjigjen spekulimeve të gnosës hebraike mbi tetragramin.

“Peshojën e shkronjave” Xhabiri veçan e përmend në trajtesën të cilën e titullon “Libri për të Lavdishmin” (*Kitab ul-mexhid*, krh, bibliografinë), trajtesë e cila, sado e paqartë, më së miri e zbulon lidhjen ndërmjet doktrinës së tij dhe gnosës ismailite, dhe mbase na ndihmon ta parandiejmë fshehtësinë e personalitetit të tij. Kjo trajtesë gjerë e gjatë e analizon vlerën dhe domethënien e tri shkronjave simbolike: *’aj*n (e cila simbolizon Imamin, të Heshturin, samit, Aliun); *mim* (e cila simbolizon profetin, *natik*, shpallësin e *sheri’atit*, Muhammedin); *sin* (përkujtimin në Selmanin, *huxhxhet*). Më herët kemi treguar që, sipas radhës së prioritetit në të cilin i kategorizojmë, fitojmë rendin simbolik që e tipizon shiizmin duodecimalist dhe ismailizmin fatimit (*mim*, *’aj*n, *sin*) ose protoismailizmin (atë që e gjejmë në *shtatë betejat e Selmanit* në trajtesën *Umm ul-kitab*) dhe ismailizmin nga Alamuti (*’aj*n, *sin*, *mim*), në rastin e dytë, Selmani, *huxhxhet*, ka përparësi në raport me *mim*-in. Këtë rend sipas përparësisë, Xhabiri e arsyeton me aplikimin e përpiktë të vlerës që e zbulon Peshoja e këtyre tri shkronjave.

Kush është *sin*-i, përkatësisht i Lavdishmi? Xhabiri kurrë nuk thotë se bëhet fjalë për Imamin e Pritur, *Eliksirin* (*el-iksir*) i cili, duke emanuar nga Shpirti i Zotit, do ta transformojë këtë botë (kjo ide i përgjigjet eskatologjisë së shiizmit të tërësishëm, të cilin komentuesit perëndimorë tepër shpesh përpiqen ta “politizojnë”). *Sin* është i Huaji, Syrgjyni (*garib*), *Jetim* (bonjaku, i vetmuari, i pakrahasueshmi), ai i cili me përpjekjen personale e ka gjetur rrugën dhe të cilin Imami e ka *përvetësuar*; ai i cili të gjithë të huajve, çfarë është edhe vet, ua dëfton dritën e pastër të *’aj*n-it (Imamit), Dritën e pastër e cila abrogon Ligjin i cili “tmerrësisht i mundon” tru-

pat dhe shpirtrat; Drita e cila është prej Shitit, të birit të Ademit, e përcjellur deri te Isau, kurse prej Isës në personalitetin e Selmanit, deri te Muhammedi. Por “Libri për të Lavdishmin” shpall se të kuptohet ajo, e po ashtu edhe kuptimin e tërë *corpusit*, d.m.th. të identifikohesh me vetë Xhabirin. Në një vend tjetër, me ndihmën e simboleve të gjuhës *himjarite* (gjuhë jugarabe) dhe një shejhu misterioz nga i cili e ka mësuar këtë gjuhë, ai i thotë lexuesit të vet: “Duke e lexuar Librin për morfologjinë, do të mësosh, lexues, prioritetin e këtij shejhu, ashtu si dhe *prioritetin tënd personal*. Zoti e di se ti je ai”. Personaliteti i Xhabirit nuk është as mit as legjendë; por Xhabiri tejkalon personalitetin e vet historik. I *Lavdishmi* është arketip; nëse edhe ka pasur më shumë autorë, secili është dashur t’i vazhdojë, madje edhe duke e marrë emrin e Xhabirit, tregimet që përmbaheshin në prototipin. Këto veprime janë alkimi, zhvillimin e së cilës këtu mund ta shënojmë vetëm me theksimin e disa emrave. Mu’ajjaduddin Husejn Tugra’iu, poet i lavdishëm dhe autor i veprave alkimiste nga Ispahani (i ekzekutuar më 515/1121); Muhjiddin Ahmed Buniu (vdiq më 622/1225), i cili studioi dyqind veprat e Xhabirit. Emiri egjiptian, Ejdamir Xheldeku, (vdiq më 743/1342 ose 762/1360) shpesh thirret në Xhabirin; ndër veprat e shumta të këtij autori është edhe “Libri i dëshmimeve për fshehtësitë e Peshojës” i cili përfshin katër vëllime të mëdha (kujdes të veçantë kjo vepër i kushton transmutacionit spiritual i cili simbolizon me operacionin alkimist. Kaptina përfundimtare e librit *Netaixh ul-fikr*, me titullin “Ëndrra e klerit”, lavdëron unifikimin e Hermesit dhe të Natyrës së tij të përkryer). Në Iran, në shekullin XV, një kryepar sufik nga Kirmani, Shah Ni’metull-llah Valiu, me dorën e vet shkruan shënimet në ekzemplar të një libri të Xheldekut (*Nihajet-ut-talib*). Në kalimin nga shekulli XVIII në atë XIX, liderët e rilindjes së sufizmit iranian, Nur Ali-Shahu dhe Mudhaffer Ali-Shahu, me notacionin alkimist i shprehin fazat e unifikimit mistik. Përfundimisht, në shejihija-shkollën përfytyrimet alkimiste janë të lidhura për mësimin teozofist mbi “trupin e ringjalljes”.

3. Enciklopedia e vëllezërisë *Ihvan us-safa*

1. Është bërë e rëndomtë që emërtimi të cilin e ka zgjedhur për vete kjo shoqëri e mendimtarëve me seli në Basra, të përkthehet si “Vëllezërit e pastërtisë dhe Miqtë e besnikërisë” (kundërshtojë shprehja “pastërti”, mirëpo pikërisht kjo është domethënia e fjalës; ajo nuk do të thotë “dëlirësi, virgjëri”, por i kundërvihet nocionit *kedure*, papastërti, turbullësi. Duke e lexuar tekstin, kuptojmë se këta janë “Vëllezër të zemrës së pastër dhe besnikërisë së sprovuar”). Në enciklopedinë e tyre, prezantohen si vëllezëri, anëtarët e së cilës i fshehin emrat e vet. Dijetarët pajtohen se teksti në formën e sotme rrjedh nga shekulli IV/X. Përveç kësaj, disa filozofë dhe historianë (Tevhidiu, Ibn-ul-Kifti, Shahrzurii) na kanë ruajtur emrat e disa bashkëpunësorëve: Ebu Sulejman Busti, Mukaddesi, Ali ibn Harun Zenxhani, Muhammed ibn Ahmed Nahrxhuri (ose Mihrxhani), Avfi.

Në të vërtetë nuk bëhet fjalë vetëm për grupin që ka simpati ndaj shiizmit, por për shoqatën e mendimtarëve me tipare qenësisht ismailite, ndonëse mënyra shumë e kujdesshme e të shkruarit i mundëson “vetëm atij që di” që këtë ta mësojë. Kjo ndërmarrje gjithsesi ka qëllim propagandues, por këtu fjala “e popullarizuar” do të ishte e pavend, sepse përmbajtja nuk është e tillë. Në atë kohë, ekzemplarët e veprës fshehurazi janë shpërndarë nëpër xhamia, dhe këtë, për arsye se në pajtim me botëkuptimin dhe taktikën ismailite: duhet secilit që është i aftë për këtë t’i afrohet njohje se ekziston diçka më e lartë se religjioni legalitar, *sheri’ati*, i cili është bar i shkëlqyeshëm vetëm për shpirtrat e dobët e të sëmurë; është detyrë që secilin që është i thirrur për këtë, ta shpiejmë deri te religjioni i pastër spiritual gnostik. Por do të ishte jo e saktë që këtu të flasim, siç bëhet zakon, për “pajtimin” e religjionit dhe filozofisë. Për ezoterizmin ekzistojnë *nivelet e domethënieve* të ndryshme që u përgjigjen aftësive të ndryshme të shpirtit. Në këtë zë fill organizimi ideal i Vëllezërisë. Kjo është ndërmarrje e lirit shpirtëror, gjithsesi, por kjo nuk do të thotë as racionalizëm as agnosticizëm, sepse kjo, për mendimtarët tanë, nuk do të paraqiste “çlirim”. Kjo ka të bëjë me atë që ithtari të sillet deri aty që të jetojë sipas modelit hyjnor; kjo filozofi iluministe është e ngjashme me filozofinë profetike.

2. Enciklopedia e Vëllezërve nga Basra përpiqet pra të përfshijë të gjitha dituritë dhe t'u japë kuptim përprjekjeve të gjinisë njerëzore. Atë e përbëjnë 51 trajtesa (botimet e sotme e sjellin edhe të 52-tën e cila, si duket, është shtuar më vonë; në trajtesën e vërtetë të 52-të do të ndalemi më poshtë në tekst). Trajtesat janë ndarë në katër tërësi të mëdha: 14 merren me propedeutikën, matematikën dhe logjikën; 17 merren me filozofinë natyrore, duke e kyçur edhe psikologjinë; 10 merren me metafizikën; 10 (ose 11, me trajtesën shtojcë) merren me mistikën dhe çështjet astrologjike.

Disa të dhëna me prejardhje islame janë në harmoni me botëkuptimet greke që u përkasin attributeve të disa numrave. Nuk është e rastit që kjo enciklopedi, në të cilën vend me rëndësi zë aritmetikja pitagoriane, përmban 51 trajtesa, e që 17 trajtesa ($17 \times 3 = 51$) merren me fizikë. (Numri 17 luan rol të veçantë edhe në gnosën hebraike. Përveç kësaj, 17 është numri i vetave të cilët, sipas gnostikut shi'it Mugires, do të ringjallen në ditën e paraqitjes së Imam Mehdiut, nga të cilët, secilit do t'i jepet një nga 17 shkronjat që përbëjnë emrin e Lartësuar të Zotit. I zgjedhuri i 51-të mistik, i cili frymëzohet në detin 'Ajn-Mim-Sin, vigjilon para dyerve të Haranit, qendrës lindore të shkollës pitagoriane).

Te Vëllezërit hasim përprjekjen, tashmë të shprehur të Xhabir ibn Hajjanit, që parimi i Peshojës të ngrihet në pozitën e parimit metafizik. Çdo filozofi dhe çdo dituri, ka thënë Xhabiri, është një Peshojë. Sipas kësaj, Peshoja (shenja mbi numrat - ide) është superiore ndaj filozofisë dhe çdo gjëje që kjo e përfshinë. Te Vëllezërit nga Basra, po ashtu, çdo disiplinë dhe çdo teknikë ka peshojën e vet personale (sh. *mevazin*), kurse "Peshoja Supreme" është ajo që është përmendur në Kur'an (XXI, 47, në Ditën e gjykimit). Shprehja *Peshojë* fiton kështu theksin shi'it dhe ismailit. Bëhet fjalë për "Peshojën korrekte" (Kur'ani XVII, 35 dhe XXVI, 182), për baraspeshën dhe drejtësinë që e konoton shprehja 'adl, me theksin e vet filozofik dhe religjioz, sepse ajo do të jetë vepër e Imamit të ringjalljes, të cilin besnikërisht e presin Vëllezërit, *Ihvani*.

3. Vëllezërit theksojnë organizimin ideal të Rendit të tyre. Ai përfshinë katër shkallë, për shkak të faktit se aftësitë spirituale zhvillohen me vite (ideja e pelegrinazhit në Mekke shndërrohet në simbol të pelegrinazhit jetësor). 1) Njerëzit e rinj prej 15 deri 30 vjet, të formuar sipas ligjit natyror, 2) Njerëzit prej 30 deri 40 vjet, të mësuar urtësisë profane dhe njohjes së gjërave sipas analogjisë, 3) Vetëm pas 40 vjetëve ithtari arrin aftësinë që të kuptojë njëmendësinë spirituale të fshehur nën *sheri'atin* ekzotik; mënyra e tij e njohjes tash bëhet profetike (krh. II, A, 5). 4) Pas 50 vjetëve, ai është në gjendje ta vrojtojë këtë njëmendësi spirituale ezoterike në tërësinë e gjërave; mënyra e tij e njohjes atëherë është engjëllore, në mënyrë të njëjtë e kapërcen edhe shkronjën e Librit të botës (*Liber mundi*) edhe shkronjën e Librit të shpallur. Organizimi i kësaj hierarchie bazohet ekskluzivisht në aftësinë e brendshme dhe nivelin spiritual, në kontekstin në të cilin janë të ekspozuar "rituali dhe kalendari i filozofëve". Bëhet fjalë për kombinimin tipik të koncepcioneve sabeite dhe ismailite. Mësojmë se anëtarët e vëllazërisë, sikur edhe pararendësit e tyre, u janë ekspozuar të këqijave dhe persekutimeve, në goditje të cilave gjenden njerëzit e Zotit gjatë kohës së "ciklit të zhdukjes" (*devr us-setr*).

4. Kur e lexojmë "Trajtesën përfundimtare" (*er-Risalet ul-xhamia*), njëra ndër më të mëdhatë, e cila, në të vërtetë është trajtesa e 52-të e Enciklopedisë, pushojmë të dyshojmë në lidhjet e tyre me ismailizmin. Kjo trajtesë zbulon esencën e çështjeve me të cilat është marrë Enciklopedia: fillon me rrëfimin për Ademin (domethënia ezoterike e daljes nga Parajsa) e cila është pikërisht sikur ajo, rezymentë e së cilës e kemi sjellë më parë (shih; II, B, 3). Tradita e qëndrueshme ismailite ia atribuon këtë trajtesë të dytit prej tre "Imamëve të fshehtë" (*imam mestur*), të cilët kanë jetuar pas Muhammed ibn Ismailit (të birit të imam Ismailit sipas të cilit quhen ismailitët) dhe Ubejdull-llahut, themeluesit të dinastisë fatimite (i lindur më 260/874. E dimë se prej Imamit të Shtatë ndahen shiizmi duodecimalist dhe ismailit. Të përkuqtojmë se nuk duhet ngatërruar "fshehtësinë" në të cilën kanë jetuar këtu imamët e përmendur ndërmjetës me nocionin e *gajbetit*, zhdukjes së Imamit të Dymbëdhjetë në imamizëm). Imam Ahmedi (stërnipi i imam Ismailit) ka arritur kohën e pjekurisë diku në kalimin nga shekulli II/VIII në shekullin III/IX. Tradita ismailite e konsideron për autor (ose editues) të Enciklopedisë së vëllazërisë *Ihvan us-safa*. Që ta zgjidhim vështirësinë kronologjike, do të mund që në pajtim me W. Ivanowin

të lejojmë se qysh në kohën e imamit ka ekzistuar bërthama e veprës, e cila me zgjerimin e përhershëm është rritur në Enciklopedinë *Resail Ihvan us-safa*.

Sa i përket raportit të ortodoksisë së sunnizmit kundrejt Vallezërisë dhe enciklopedisë së tyre, mjafton të përkujtojmë se si halifi el-Mustexhid, në vitin 554/1150, ka urdhëruar që të digjen të gjithë ekzemplarët që kanë ekzistuar në bibliotekat publike dhe private (tok me veprat e Ibn Sinas!). Vepra megjithatë është ruajtur; është përkthyer në persishte dhe në gjuhën turke. Ajo pati ndikim të madh në të gjithë mendimtarët dhe mistikët islamë.

4. Razesi (Raziu), mjek dhe filozof

1. Muhammed ibn Zekerijja Raziu i lindur rreth vitit 250/864 në Raj (nja dymbëdhjetë kilometra në jug të Teheranit të sotëm) ka qenë mjek i famshëm, filozof me njohuri të gjera dhe “personalitet i fuqishëm” i Iranit. Ka udhëtuar shumë, dihet se ka qenë drejtues i spitaleve në Raj dhe në Bagdad. Në Raj edhe vdiq në vitin 313/925 ose 320/932. Që ta dallojmë prej shumë “Razive” të tjerë (që po ashtu janë me prejardhje nga Raji), dhe që të përkujtojmë në prejardhjen e tij (Raj = Ragha nga Avesta, Raghes ose Rhages në burimet greke), këtu më me dëshirë do ta quajmë me emrin *Razes*, që ua ka borxh përkthimeve mesjetare latine të veprave të veta medicinale, dhe me të cilin emër në mesjetë e kanë lavdëruar në Perëndim. Një kohë të gjatë kemi ditur vetëm për veprën e tij të diturisë: ajo kryesisht merret me medicinën dhe alkiminë. Sa i përket veprës së tij filozofike (Razesin e kanë konsideruar pitagorian), gjatë kohë është konsideruar se ajo është humbur në tërësi. Falë njohjes suksesive me veprat ismailite, Paul Krausi ka arritur që ta rikonstrukttojë (11 ekstrakte nga vepra që Krausi i ka unifikuar në një vëllim, Kajro 1939).

2. Vërtet është e çuditshme se të gjithë autorët ismailitë kanë polemizuar me të, duke filluar që nga bashkëkohaniku dhe bashkëkombasi i tij, Ebu Hatim Raziu. Kanë pasuar polemikat posthume; Muhammed Surhiu nga Nishapuri (duke komentuar kasidenë e mësuesit të vet Ebu'l-Hejthem Xhurxhaniut), pastaj Hamid Kirmaniu, Nasir-i Husrevi. Atyre ua kemi borxh fragmentet e gjata e të vlefshme nga veprat përndryshe të humbura. Do të mund të mendohej a priori se këta iranianë të kulturës së lartë i kanë pasur të gjitha kushtet që të kuptohen, pasi në të vërtetë i kanë pasur kundërshtarët e njëjtë, me fjalë të tjera, skolastikët dhe literalistët e Islamit “besimdrejt”, dhe të gjithë pijetistët të cilët kanë qenë armiq të hulumtimeve filozofike. Megjithatë, interesi i tyre nuk ka qenë i njëjtë. Por kundërshtarët kanë qenë të denjë për njëri-tjetrin. Duke u konfrontuar me ismailitët, Razesin nuk hyn në konflikt as me literalistët e devotshëm e as me kundërshtarët fanatikë të filozofisë, aq më tepër, këta janë njerëz që edhe vetë kanë luftuar (për shembull, me rreptësinë dhe fuqinë e një Nasir-i Husrevi), për lirinë e mendimit filozofik.

Nëse tentojmë t'i gjejmë shkaqet e këtij kundërshtimi, simptomat e para i gjejmë qysh në konceptimin e Razesit të alkimisë. Pa marrë parasysh se a e ka njohur Xhabirin apo jo, konceptimi i tij është tjetërfare. Nëse e kemi parasysh lidhshmërinë e alkimisë së Xhabirit me gnosën ismailite, do të përkujtojmë se mosnjohja e Razesit të “diturisë mbi Peshojën” e kishte kuptimin e mosnjohjes, nëse jo edhe të qëndrimit armiqësor kundruall parimit fundamental të *te'vilit*, i cili kishte aplikim të rëndësishëm në operacionin alkimist. Atëherë bëhet e qartë përpjekja e përgjithshme e Razesit që t'i refuzojë eksplikimet ezoterike dhe simbolike të fenomeneve të Natyrës. Ndeshen dy tipe të botëkuptimit. Pasi, ndërkaq, një autor kurrë nuk e shkurren domethënien e veprës së tij, ka pasur tentime (te pseudo-Maxhriti, për shembull, në librin *Rutbet ul-hakim*) që alkimia e Xhabirit të lidhet me atë të Razesit.

3. Temat kryesore të konfliktit të ismailitëve me Razesin janë këto: koha, Natyra, Shpirti, profecia. Në shënjestër është së pari postulati më karakteristik i filozofisë së Razesit, me fjalë të tjera, konfirmimi i pesë parimeve Amshuese: mbi Demiurgun, mbi Shpirtin e përgjithshëm, mbi *Materia prima*, mbi Hapësirën dhe Kohën. Ebu Hatim Raziu në një libër të vetin na lë procesverbalin e diskutimit, qëllimi i të cilit ka qenë ndriçimi i një çështjeje: a nuk është kundërthënëse ngritja e nocionit të Kohës në nivel të parimit të amshuar? Diskutimi është jashtëzakonisht i rëndësishëm për shkak se na ndihmon që të kuptojmë se si Razesin e dallon *kohën që e masim* sipas lëvizjes së Qiellit dhe *kohën e pamatshme*, pavarësisht nga qielli e madje

edhe nga Shpirti, për shkak se ka të bëjë me nivelin e universit që është më i lartë se Shpirti (Nasir-i Husrevi po ashtu thotë: koha është amshueshmëri e matur me lëvizjet e Qiellit; amshueshmëria është kohë e pamatshme, pra pa fillim dhe mbarim).

Diskutimi nuk ka mbarim të mirëfilltë, pasi dy bashkëfolësit nuk flasin për kohën e njëjtë. Dallimi që e bën Razesi ndërmjet kohës *absolute* dhe të *kufizuar* i përgjigjet, në terminologjinë e neoplatonistit Proklit, dallimit të kohës së *ndarë* dhe të *pandarë*, kurse përkujton edhe në dallimin i cili në kozmologjinë zervanitase të Iranit të vjetër bëhet ndërmjet “kohës pa brigje” dhe “kohës që zgjatë shumë”. Biruniu na njofton me faktin se Razesi në këtë çështje ka qenë borxhli i Iranshahriut, filozofit të vjetër iranian nga shekulli III/IX, veprën e të cilit fatkeqësisht e njohim vetëm nga disa fragmente. Edhe ai po ashtu ka qenë “personalitet i fuqishëm” pasi që, sipas pohimit të Biruniut, i ka hedhur poshtë të gjitha religjionet ekzistuese dhe ka të vetin. Nasir-i Husrevi jashtëzakonisht e lavdëron.

4. Në hyrje të librit që ia përkushton filozofisë së Natyrës, ose më saktë asaj diturie që tradicionalisht shënohet si “dituri mbi cilësitë natyrore të gjërave”, Razesi thotë se filozofët - fizikantët kanë thënë gjykime të jashtëzakonshme. “Mirëpo, asgjë nuk kanë thënë për vetë cilësinë natyrore, por vetëm kanë pohuar se ajo ekziston. Askush nuk është marrë me shkakun aktiv, as që i sqaroi shkaqet, atë “pse-në”. Kjo është kështu për arsye se shkakun nuk është objekt njohjeje: “Këtë pranim të pafuqisë vetjake rreptë e qorton teozofi ismailit Muhammed Surhiu nga Nishapuri. “Te Razesi, shkruan ai, mund të kemi besim derisa flet për medicinën. Në gjërat tjera, nuk është e mundur të ndiqet”. Koncepti që ai ia kundërvë Razesit është i lidhur me konceptin e Nasir-i Husrevit, dhe në të është përmbajtur teozofia e tërë ismailite e Natyrës. Natyra lindet në Materie me anë të kontemplacionit që në të e projekton Shpirti, ashtu sikur që Shpirti derdhet në ekzistencë me anë të kontemplacionit të cilin e drejton Inteligjenca në vetveten. Shpirti në këtë kuptim është fëmijë i Inteligjencës; në po atë kuptim të njëjtë, edhe Natyra është fëmijë i Shpirtit, ajo është nxënës dhe ithtar i tij. Për këtë shkak ajo edhe mund të veprojë, prodhojë aktet të cilat do të jenë imitim i veprimit të Shpirtit, dhe rrjedhimisht kësaj, ajo mund të bëhet parim i lëvizjes (që e ka mohuar Razesi). Natyra është *speculum Animae*. Së këndejmi edhe bukuria natyrore në të vërtetë është bukuri spirituale, dhe dituria mbi atributet natyrore do të duhet të vendoset si dituri mbi Shpirtin. Me këtë i bashkohemi konceptit të diturisë së Xhabirit, me ç’gjë Razesi mbetet krejtësisht anash.

5. Në bazë të gjithë kësaj gjenden dy konceptione të ndryshme të Shpirtit dhe historisë gnostike të Shpirtit. Pesimizmi i Razesit dallon nga ai ismailit. Dramën e Shpirtit Razesi e ka trajtësuar në histori simbolike, e cila e arsyetonte reputacionin e tij prej kriptomaniheistit dhe e cila pa dyshim ofron reminishencën krejtësisht të përcaktuar gnostike. Shpirti ka ndër pasionin e zjarrtë që të përshkohet me këtë botë, duke mos paraparë se me këtë do ta tundë Materien dhe lëvizjen e saj do ta bëjë konfuze e të ngatërruar, dhe veten ta privojë nga qëllimi. Kështu Shpirti i botës bëhet rob i mjerë i kësaj bote. Atëherë nga substanca e hyjnisë vetjake Krijuesi e dërgon Inteligjencën (*‘akl, nus*), në mënyrë që ta zgjojë Shpirtin nga letargjia dhe t’i dëftojë se vendlindja e tij nuk është këtu. Prej këtu rrjedh misioni i filozofëve dhe çlirimi i shpirtit me ndihmën e filozofisë, sepse nëpërmjet saj Shpirti mëson ta njohë botën e vet personale.

Në mënyrë që ta kuptojmë përgjigjen e rreptë ismailite ndaj gnosës së Razesit, duhet pasur ndërmend gnosën e tyre personale (II, B), që “rrëfen” për fitoren që ndaj vetvetes e fitoi Engjëlli i Tretë i Pleromit, Engjëlli i Njerëzisë; ai me gabim të vetin është bërë i Dhjeti dhe demiurg i kësaj bote fizike, në mënyrë që t’u ndihmojë të vetëve që të çlirohen. Po ashtu, Nasir-i Husrevi i përgjigjet Razesit se hipostaza e dytë e pleromit, Shpirti, nuk “ra” në Natyrë që në të të prodhojë Format; ka qenë e mjaftueshme që ai në këtë Natyrë e projektoi kontemplacionin e vet, që të manifestohet *physisi* aktiv. Viktima të kësaj rënieje kanë qenë shpirtat e veçantë individualë; ata, në të vërtetë, janë anëtarë të Pleromit të tij, por ai dallon prej tyre. A thua Aristoteli nuk ia dorëzon pikërisht atij shpirtin e vet, “si zotëriut të shpirtit filozofikë”, në fund të librit të vet *Liber De Pomo*? Si do të mundej *Anima Mundi* të reduktohej në përbashkësinë e shpirtit individualë? Për ismailitin, Natyra është *speculum Animae*. Shpirtit i nevojitet Natyra si organ vetjak, që veten ta njohë dhe ta kuptojë. Një qenie e cila është në situatë që ta njohë veten dhe veten ta kuptojë, kërkon dualitet në ekzistencën e vet. Por ky dualitet nuk është Kob. Natyra nuk

është Kob, ajo është vegël që mundëson që të zvogëlohet Kobi i cili ka ndodhur qysh para saj, në paraamshim (këtu ekziston dallimi mjaft i qartë ndërmjet gnosës ismailite dhe të Razesit). Ky ligj i qenies drejton me ritmin e ciklit dhe periudhave të botës; ai është fshehtësia e eskatologjisë, e prandaj edhe fshehtësia e periudhave të profecisë.

6. Këtu kemi ardhur deri te pika që paraqet esencën e antagonizmit për të cilin bëhet fjalë: antriprofecia e Razesit. Që t'i zgjojë shpirtrat e zhytur në letargji, ai apelon në misionin e filozofëve. Ismailiti i përgjigjet se zgjimi i këtyre shpirtrave nuk është në fuqinë e filozofëve. Për këtë është e nevojshme fjala e Profetit. A thua nuk ka qenë shoqëria e filozofëve më së shpeshti e panjohur për masat, dhe e përqeshur prej sunduesve? Razesi konsideron që shpirtrat të cilët filozofia nuk i ka liruar, bredhin pas vdekjes nëpër botë; ata janë xhindë që i mashtrojnë njerëzit me dinakëri, dhe kohë pas kohe prej tyre krijojnë profetë. Razesi me një rreptësi të paparë shprehet për mashtrimin “xhindor” të profetit (duke ndikuar mbase në pamfletin e zëshëm për “Tre mashtruesit”, me të cilin aq shumë janë kënaqur racionalistët në Perëndim nga koha e Friedrichit II Hohenstaufen). Por përse atëherë, pyet ismailiti, çdo profet e kanë munduar, torturuar dhe persekutuar ata nga lloji i Iblisit, xhindët me fytyrë njeriu, kundër të cilëve të gjithë profetët kanë luftuar?

Razesi me tërë rreptësinë e proklamon “egalitarizmin” e pathyeshëm. Të gjitha qeniet njerëzore janë të barabarta. Është e pakuptueshme që Zoti do të veçonte disa nga këta që t'ua besojë misionin profetik. Kjo mundet pra të ketë vetëm konsekuenca të rënda; luftëra të shfrenuara dhe gjakderdhje në emër të dogmave dhe besimeve të zbrazëta. Ismailiti do të përgjigjet se kjo ka të bëjë pikërisht me atë që njerëzit të përudhen në kapërcimin e përpikshmërisë së dogmave. Sikur njerëzit të ishin të aftë të pranojnë dhe kuptojnë ekzegjezën spirituale ekzoterike (*te'vil*), do të shihnin se religjionet ngrihen secili deri në rangun e vet, pa antagonizma të ndërsjellë. Po edhe Razesi, përkundër egalitarizmit të vet, nuk pretendonte që të jetë mësues dhe udhëheqës? A nuk pohon edhe ai se ka zbuluar atë çka pararendësit e tij nuk e kanë ditur? A nuk ekzistojnë edhe ndër filozofët mospajtimet? A nuk e thanë edhe ata të pavërtetën, edhe a thua edhe ata nuk gabojnë kurse Razesi përgjigjet shkëlqyeshëm: “Kjo nuk ka të bëjë as me të pavërtetën, as me gabimin. Secili nga ata përpiket, dhe me vetë këtë gjendet në rrugën e të vërtetës”. (Më vonë edhe Lessingu do të thotë se kërkimi i të vërtetës është më i vlefshëm se vetë e vërteta).

Ky *disputacion* është jashtëzakonisht interesant ngase opozicioni për të cilin bëhet fjalë nuk është opozicion banal ndërmjet racionalizmit, filozofisë dhe teologjisë në domethënien e rrënjësor ose konfesionale të kësaj fjale. Ky është opozicion shumë më radikal ndërmjet një shpirti religjioz ndriçues dhe vullnetit i cili është armiqtësisht i disponuar kundrejt çdo gjëje që ka lidhje me atë shpirt. Millefi egalitar i Razesit është aq i vendosur sa që kthehet kundër edhe vetë atij: sepse, Razesi është plotësisht i vetëdijshëm për supremacionin e vet. Kurse kundërshtarë të tij nuk janë as teologët ose dijetarët që njohin ligjin, e as filozofët besimtarë të cilët me këta ishin pajtuar, por njerëzit që mbi vete marrin rolin e mësuesit, por janë të vetëdijshëm se të vërtetën spirituale mundet në tërësi ta kuptojë dhe ta marrë vetëm elita e cila e vetmja e ka atë fuqi. I deleguari ismailit (*da'iu*) nuk i predikon popullit, ai i zgjedh dhe i thërret individët njërin pas tjetrit. Ekzistojnë të vërteta spirituale të cilat elitës i japin entuziazëm kundrejt ringjalljeve (*ki-jamat*) të saj. Shumica e njerëzve, për shkak të arsyeve që e tejkalojnë gjendjen e tyre të kësaj bote, do të mund ta kuptonin vetëm formën verbale, në të cilën do të gjenin shkas arsyet për kryengritjet që do të shpienin në tirani shumë më të këqija se që janë tiranitë e të gjitha *sheri'ateve* të të gjithë profetëve.

Në të njëjtën kohë, tërë domethënia e atij Islami që e quajmë “ezoterik”, dëftohet në dritën në të cilën e kemi treguar në fillim të këtij studimi, “me filozofinë profetike” të cilën qe në gjendje ta përpujë vetëm me ndihmën e shiizmit. Konflikti i Razesit dhe ismailitëve paraqet një nga çastet e rëndësishme të mendimit islam.

5. Filozofia e gjuhës

1. Në tërësinë e mendimit islam ekziston një fushë, origjinale sa edhe tërheqëse, në të cilën takohen dhe ndeshen drejtimit kryesore që tash i kemi hulumtuar. Qysh para hixhretit sirianët dhe persianët kanë hulumtuar hermeneutikën e Aristotelit (*Peri hermeneias*) të cilën e kanë reviduar stoikët dhe neoplatonistët. Miqësia e Ibn Mukaffasë, konvertitit të njohur nga mazdeizmi dhe gramatikologut Halilit (vdiq më 791), i ka mundësuar këtij të dytit kontaktin me të gjitha dijet nga fusha e logjikës dhe gramatikës që kanë ekzistuar në pahlevishte (gjuhën e Iranit të mesëm). Nga ana tjetër, vetë struktura e gjuhëve semite ka ofruar tema të reja dhe të pashtershme për të përsiaturit filozofik. Sipas traditës arabe, themelues i shkencës së gramatikës është Imami i Parë i shiizmit, Ali ibn Ebu Talibi. Vepra e Sibujesë (arabët e vokalizojnë Sibavajh), nxënësi i Halilit, na paraqet sistem komplet dhe të përfunduar gramatikor, i cili ka mundur të krahasohet me atë që është Kanoni i Ibn Sinasë në medicinë. Është interesante që këtë konstruksion mjaft të bukur të gramatikës arabe me sukses e përfundoi pikërisht një iranian (Sibujeh, vdiq më 169/786; ka përmendoren e vet në Shiraz, në Farsë, d.m.th. në Persi).

Fillimet e zhvillimit të mendimit gramatik nuk na janë të njohura. Për historinë e filozofisë është qenësore që të bëhet e ditur se si në këtë bazë do të zhvillohet, gjatë tërë shekullit III/IX, puna e shkollave nga Basra dhe Kufa. Në antagonizmin e tyre është e sigurt se ekzistojnë dy filozofi, dy perceptione të universit të cilat në esencë janë kundërshtuese.

2. Për shkollën në Basrë, gjuha është pasqyrë e cila besnikërisht i manifeston shfaqjet, sendet dhe nocionet. Në të, pra, duhet përmbajtur ligjeve të njëjta sikur edhe në mendim, natyrë dhe jetë. Prandaj është me rëndësi që çdo zë, çdo fjalë dhe çdo fjali të jenë të definuara saktësisht, edhe në aspektin e formës edhe në aspekt të pozitës që e zënë. Detyra kryesore dhe më e rëndë e shkollës së gramatikës nga Basra, ka qenë që të dëftojë lidhjen reciproke ndërmjet gjuhës dhe intelektit. Për këtë arsye është dashur që tërë gjuhën ta reduktojnë në kategori racionale dhe logjike, t'i dëftojnë ligjet e saj dhe të argumentojnë se shmangiet dhe kundërshtitë janë vetëm veguese, dhe se racionalisht mund të arsyetohen. Duke mos e ndarë morfologjinë prej sintaksës, logjistët arabë tërë gjuhën, sikur edhe natyrën, logjikën dhe shoqërinë, ua kanë nënshtuar ligjeve universale pozitive; kudo janë në vepër ligjet e njëjta.

Është e kuptueshme që gjuha e gjallë folëse, me varietetin e vet të veçantë, i kundërvihet kësaj teleologjie universale, duke e rrënuar atë vrazhdë. Për këtë shkak rikonstruksioni i skemës gramatikore edhe ka qenë detyrë jashtëzakonisht e ndërlikuar: duhej eksplikuar ekzistimi i parregullsive. Vrojtimi para së gjithash i përkushtohej ndarjes së formave fundamentale (paradigma, skema, *asl*). Gramatikanët nga Basra kanë konsideruar se kanë të drejtë t'i ruajnë vetëm këto forma, dhe t'i flakin të gjitha ato për të cilat nuk mund të gjenden shpjegime racionale. Nëse, përjashtimisht, disa nga ato forma edhe janë pranuar, nuk është lënë liria që sipas këtij lloji të formave të rralla dhe jonormale, me analogji të krijohen forma të reja.

3. Në kundërshti të shprehur kundruall këtij rigoroziteti të jashtëzakonshëm, shkolla nga Kufa do të zhvillojë llojin e shkencës për gjuhën e cila është krejtësisht në pajtim me atë tip të diturisë shi'ite që më herët e kemi analizuar (kapt. IV, 1), dhe i cili dëfton prirje të shprehur drejt radhëve të "anomalive". Kufa në atë kohë ka qenë, në kuptim të vërtetë, vend ku ka lulëzuar mësimi shi'it. Për shkollën nga Kufa, tradita, me gjithë pasurinë e vet dhe varietetin e gjallë, është burimi i parë dhe kryesor i gramatikës. Shkolla lejon edhe parimin e analogjisë, por me kusht që mos të kërkojë fljimin e formave të cilat i ka vërtetuar tradita. Për këtë edhe ka mund të thuhet se sistemi i gramatikanëve nga Kufa, në krahasim me sistemin rigoroz të shkollës basrase, nuk ka qenë unik. Ky sistem është më parë tërësi e zgjidhjeve individuale të sjella për secilin rast veç e veç, sepse secili rast bëhet lloj në vete. Ato në të njëjtën kohë edhe tmerrohen nga ligjet e përgjithshme dhe arsyetimet homogjene, dhe e çmojnë llojlojshmërinë që e arsyeton formën individuale, të jashtëzakonshme dhe ekskluzive. Meqë edhe ata kanë dëshiruar të vënë paradigma dhe skema zanafillore, numri i këtyre të fundit është rritur mjaft. Gramatikanët e Basrës refuzonin çdo formë, parregullsia e së cilës nuk ka mund të arsyetohet racionalisht. Gramatikanët nga Kufa nuk kanë qenë të vënë para asaj zgjidhjeje, brenda traditës që e kanë pranuar si burim të gramatikës. Çdo formë që është ndeshur në gjuhën dhe letërsinë

arabe të vjetër paraislame, ka mundur të pranohet si bazore dhe normativisht e vlefshme. Çdo përjashtim bëhet *asl*, ose, thënë më mirë, vetë nocioni i përjashtimit bëhet i pakuptimtë.

Gotthold Weil (analizat e vlefshme të të cilit pikërisht i shtruan), ka propozuar që kundërshtia ndërmjet shkollave të Basrës dhe Kufës të krahasohet me kundërshtinë ndërmjet shkollës aleksandrite dhe pergamite, dhe me luftën ndërmjet “analogjistëve” dhe “anomalistëve”. Krahasimi, natyrisht, ka të bëjë vetëm me qëndrimin spiritual, sepse materiali gjuhësor në ato dy raste themelësisht dallon. Pos kësaj, lufta ndërmjet gramatikanëve grekë zhvillohej ndër dijetarët. Në Islam, në lojë ishte depozitimi shumë më serioz: ai nuk u përkiste vetëm vendimeve juridike dhe vendimeve në diturinë kanonike, por prej tij ka mund të varej edhe komentimi i ndonjë fragmenti nga Kur’ani, i ndonjë tradite religjioze. Pikërisht kemi theksuar lidhjen e shpirtit të shkollës kufite dhe njëfarë lloji të diturisë shi’ite; të nënvizojmë sërish, siç e kemi bërë këtë tashmë, edhe afërsinë me një lloj të diturisë stoike si “hermeneutikë të individuale”. Atë që fryma e shkollës basrite përfundimisht e ka kapërcyer është simptom i diçkaje që me të madhe kapërcen fushën modeste të filozofisë së gjuhës.

4. Vizioni do të mbetet jo i plotë po qe se filozofinë e gjuhës së asaj kohe në Islam do ta shqyrtonim vetëm në shembullin e dy shkollave të theksuara. “Peshoja e shkronjave” e Xhabirit, për të cilën kemi bërë fjalë (IV, 2), në një aspekt tjetër paraqet, edhe sipas ndikimit që ka kryer, elementin qenësor të kësaj filozofie të gjuhës. Ky aspekt tjetër është ai në të cilin teoria e Xhabirit dëfton afërsinë e vet me traditën gnostike të Islamit, e cila i ka borxh njëkohësisht gnosës antike dhe traditës neopitagoriane. Tashmë kemi përmendur se teoria e gnostikut shi’it Mugire-s është shumë e afërt me teorinë e Mark Gnostikut (trupi i *aletheias* përbëhet nga dy shkronja të alfabetit). Në trajtesën e vjetër persiane *Umm ul-kitab*, figurat dhe radhitja e shkronjave janë shenja të hierarkisë së qenieve qiellore dhe imanit të shiizmit (domethënia e njëjtë u jepej shkronjave enigmatike që gjenden në krye të disa sureve të Kur’anit). Përveç kësaj, tërë tradita e konsideron imam Xha’ferin nismëtar të *gafr*-it, diturisë së shkronjave. Shumë më vonë Buniu (vdiq më 622/1225) ekspozon këto përsiatje: “Dije se fshehtësitë e Zotit dhe lëndët e dijes së Tij, njëmendësitë e rafinuara dhe të dendura, sendet e kësaj bote dhe sendet e asaj bote, u përkasin dy kategorive: ekzistojnë numrat dhe ekzistojnë shkronjat. Fshehtësitë e shkronjave janë në numra, kurse epifanitë e numrave janë në shkronja. Numrat janë njëmendësi e asaj bote, që u përkasin entiteteve spirituale. Shkronjat i përkasin rrethit të njëmendësive materiale dhe botës së ndodhive”.

Por dituria e shkronjave, *gafr*, zë fill kryesisht në *permutacion*. Pikërisht në rrethet e para të gnostikëve shi’itë është ekzekutuar permutacioni në rrënjët arabe, kurse mësimi për Peshojën lidhet me mësimin e tyre. Një shembull të aplikimit të saj në “Librin e të lavdishmit” të Xhabirit e kemi parë më lartë (IV, 2). Vlefshmëria e ndërmarrjes së kryer në rrënjët gjithnjë zë fill në parimin e shtruar të Xhabirit, i cili është përgjithësisht ismailit: duke u unifikuar me Natyrën (e cila për Nasir-i Husrevin është *speculum Animae*), Shpirti i botës transmeton në Natyrë harmoninë e cila është karakteristikë e tij. Ajo krijon trupa që i nënshtrohen numrit dhe sasisë (këtë temë qartë e shtron edhe Ebu Ja’kub Sigistani). Shpirti e shpreh harmoninë vetjake në mënyrë të njëjtë, njëkohësisht me *gjuhën* dhe *muzikën*. Nga kjo rezulton që ndërmjet konstituimit të trupit dhe konstituimit të gjuhës të ekzistojë një lidhje e ngushtë (po ashtu, muzika është puthitje e tonit harmonik dhe prekjes së telit, ose goditjes në tel). Për këtë Xhabiri e refuzon idenë se gjuha është prodhim i urdhëresës ose marrëveshjes; gjuha nuk është krijuar rastësisht. Ajo është produkt i Shpirtit të botës.

5. Për këtë arsye, madje edhe në aspektin e vet gnostik, Peshoja e shkronjave e Xhabirit, si filozofi e gjuhës sërish shpie deri te preokupimet tashmë të përmendura të gramatikanëve - filozofë. Edhe këtë shkëlqyeshëm e ka treguar i ndjeri Paul Krausi, në shqyrtimet të cilat këtu do t’i rezycojmë. Atë që e dimë për lidhjet e filozofisë greke mbi mendimtarët islamë, na lejon që spekulimet e Xhabirit në këtë çështje në mënyrë të drejtpërdrejtë t’i lidhim me ato të Platonit. Paul Krausi ka dëftuar atë që ka qenë e përbashkët nga njëra anë me Peshojën e Xhabirit, e cila i analizon fjalët e gjuhës, dhe nga ana tjetër me *Kratilin* (në të cilin filozofia e Platonit për gjuhën, të cilën e ekspozon Sokrati, mbështetet në parimet që janë të ngjashme me të Xhabirit) dhe *Timain* (ku elementet fizike krahasohen me rrokjet e shkronjave). Në të dy anët ekziston

përprjekja e njëjtë që të rikonstruktohet fjala burimore (*asl*, arketip, *Urwort*) struktura e së cilës saktë ka paraqitur sendin të cilin ajo e shënon. Ndonëse Xhabiri pothuaj tërë materialin e vet e merr nga gramatikanët arabë, qëllimi i tij e kapërcen kornizën e ngushtë të gramatikës (kjo ngjan edhe me antagonizmin ndërmjet Basrës dhe Kufës). Për këtë qëllim, vrojtimi i Xhabirit vë lidhje me permutacionin e bashkëtingëlloreve të cilat formojnë rrënjët e fjalëve (bilitere, trilitere, kuadrilitere, kuinkuilitere).

Duhet pasur parasysh që në gjuhët semite, pasi ekzistojnë “rrënjët e ashpra dhe abstrakte”, ndarja e fjalëve bëhet në mënyrë shumë më të lehtë se në greqishte (pasi alfabeti arab i shënon vetëm bashkëtingëlloret, rrokja më nuk ka rolin e ndërmjetësit ndërmjet shkronjave dhe fjalëve siç është rasti në greqishte, ku rrokja është ngusht e lidhur me shënimin e zanoreve). Nga kjo rezulton se shumica e rrënjëve të fituara me permutacionin e bashkëtingëlloreve vërtet ekzistojnë, dhe kështu spekulimet e Xhabirit u bashkohen spekulimeve të gramatikanëve arabë të cilët kanë tentuar “ta ngrënë parimin e permutacionit në shkallë të disiplinës së re linguistike, që e vetmja është në gjendje ta ndriçojë afërsinë etimologjike të fjalës”. Kjo përprjekje në fund do të shpie deri te ajo që e quajmë “etimologji e lartë” (*ishtikak ekbar*), d.m.th. “teori e cila në një domethënie të njëjtë i unifikon të gjitha permutacionet e mundshme brenda një rrënje”. Kjo teori është vepër e Ibn Xhinniut (vdiq më 392/1001), njëkohësisht filolog, teolog dhe filozof, i cili ka futur ndërrime rrënjësore në godinën e gjuhës arabe.

6. Këto spekulime, të cilave u përshtatej struktura e gjuhëve semite, kanë pasur rëndësi të atillë në mendimin teozofik dhe mistik në shekujt vijues, saqë ka qenë e nevojshme që këtu të shënojmë kur dhe si u janë vënë themelet. Pos kësaj, problemet që i përkasin shkrimit dhe gjuhës kanë tërhequr vëmendjen e filozofëve të dalluar. Ahmed ibn Tadjib Sarahshiu, nxënës i përmendur i el-Kindiut, ka sajuar abecedën fonetike prej 40 shkronjave, në mënyrë që ta mundësojë transkriptimin e gjuhëve të huaja (të persishtes, sirianishtes, greqishtes). Farabiu (V, 2) i cili e ka studiuar gramatikën te filologu Ibn-us-Sarraxhiut, e të cilin ai e ka mësuar në logjikë dhe në teorinë e muzikës, nxjerr në dritë ligjet të cilave u nënshtrohen “gjuhët e të gjithë popujve”, dhe vendos lidhjet ndërmjet linguistikës (*ilm ul-lisan*) dhe logjikës. Te Ebu Hamza Ispahaniu gjejmë shprehjen “filozofë - gramatikanë” (*felasife en-nahvijjin*), e cila shërben t’i shënojë ata filozofë për të cilët logjika është bërë një lloj gramatike ndër-kombëtare. Të gjitha këto përprjekje, që i nxitin kompleksitetin gjuhësor i civilizimit musliman, paraqesin aspektin origjinal dhe qenësor, jo sa duhet të hulumtuar, të filozofisë në Islam.

6. Biruniu

1. Gjatë shekullit IV/X dhe V/XI, kohës së artë të matematikës dhe diturive natyrore, një prej personaliteteve më të dalluara ka qenë Ebu Rejhan Muhammed ibn Ahmed Biruniu (ose Bêruni, sipas vokalizimit të vjetër). Veprat e tij me vlerë të jashtëzakonshme, si nga fusha e historisë ashtu edhe nga religjioni komparativ, kronologjia, matematika dhe astronomia, kanë qenë në zë si në Lindje ashtu edhe në Perëndim. Kishte prejardhje nga rajoni që e quanin “Irani i jashtëm”, pasi më 362/973 u lind jo larg qytetit të Horezmit (Horasmia), ku pjesën e parë të jetës së vet e kaloi duke studiuar dituritë e ndryshme, veçan matematikën, në të cilën për mësues kishte Ebu Nasr el-Mensurin. Më vonë rruga e çoi në Xhurxhan dhe në qytetet tjera iraniane. Pasi që Mahmudi nga Gazna e pushtoi Horezmin, Biruniu, i cili ka qenë tejet lojal ndaj tij, e përcolli në ekspeditën pushtuese në Indi. Ebu Rejhani më vonë u kthye në Gazna, ku e kaloi pjesën tjetër të jetës së vet i përkushtuar hulumtimeve, dhe këtu edhe vdiq në vitin 421/1030.

2. Invadimi i përgjakshëm i Mahmudit në Indi solli, nëse kështu mund të thuhet, së paku atë të mirë që dijetari në përcjelljen e tij atje tuboi materialin për kryeveprën e vet. Në Islamin e asaj kohe, s’ekziston libër i ngjashëm me librin madhështor të Biruniut për Indinë. Kjo vepër e dorës së parë ka mbetur burim për çdo gjë që më vonë është shkruar për religjionin dhe filozofinë e Indisë (autori thekson harmoninë që e ka vërejtur ndërmjet filozofisë platonike - pitagoriane, urtësisë indiane dhe disa konceptioneve sufike në Islam).

Si punime me rëndësi kapitale, po kështu duhet theksuar edhe “Kronologjinë e popujve të vjetër”, vepër unike në llojin e vet, pastaj vjen trajtesa e madhe mbi matematikën, astronominë dhe astrologjinë, e shkruar në arabishte dhe persishte nga fundi i jetës (*Kitab ut-tefhim*, bot. Humajl, Teheran, 1946), vepër e cila gjatë disa shekujve ka qenë libër shkollor për këtë lëndë. Trajtesa *Kitab ul-xhamahir* e tij është trajtesa më e vjetër nga mineralogjia në gjuhën arabe; edhe këtu Biruniu tregon se është i udhëzuar jashtëzakonisht mirë si në literaturën mineralogjike të Greqisë dhe Indisë, ashtu edhe në literaturën e Iranit dhe Islamit. *Kitab ut-tehdidin* mbi gjeografinë duhet përmendur tok me veprën monumentale *Kanun ul-Mas’udi*, e cila për kozmografinë dhe kronologjinë ka rëndësi të njëjtë si edhe *Kanuni* i Ibn Sinas për medicinën, por që më pak njihet vetëm për shkak se nuk është përkthyer në latinishte. Duhet theksuar edhe trajtesën nga farmakologjia (*Kitab us-sejdala*), pastaj disa trajtesa të vëllimit më të vogël dhe këmbimin e pyetjeve dhe përgjigjeve me Ibn Sinanë (Avicenën), për parimet e filozofisë natyrore të peripatetikëve. Shumë vepra të tij të tjera, ndër të cilat gjendeshin edhe ato filozofike, fatkeqësisht janë humbur.

3. Letërkëmbimi me Ibn Sinanë konfirmon se Biruniu nuk ka qenë vetëm themelues i gjeodezisë, matematikan dhe astronom i shkëlqyeshëm, gjeograf dhe linguist, por edhe filozof. Prirja e tij e thellë më parë e shpiente në filozofinë natyrore, në kundrim dhe konkluzion induktiv. Ai ishte orientuar kundër shumë postulateve të filozofisë së Aristotelit, duke i përvetësuar disa pikëpamje të Razesit, madje ishte angazhuar që ta hartojë regjistrin e veprave të këtij filozofi. Mahnitej me filozofinë e natyrës së Razesit, por i kundërshtonte pikëpamjet e tij mbi religionin (IV, 4).

Duhet po ashtu të theksohet edhe “filozofia e historisë” e Biruniut, e cila shfaqet në prapavijë të numrit më të madh të veprave të tij. Duke e kuptuar karakterin e disa fosileve dhe shtresave sedimentale të shkëmbinjve të cilët i ka kundruar, erdhi deri te bindja se në periudhat më të hershme kanë ndodhur kataklizma të mëdha, të cilat e kanë lënë tokën në vendet e deteve dhe liqeneve. Duke e përcjellur këtë vrojtim në rrafshin e historisë njerëzore, ka arritur deri te të kuptuarit e periudhave analoge me *yugat* në të kuptuarit indian. Ka qenë i bindur se në çdo periudhë të historisë së vet njerëzimi zhytet në çoroditje dhe materializëm gjithnjë e më të madh, derisa ndonjë fatkeqësi e madhe nuk e shkatërron civilizimin dhe Zoti nuk e dërgon profetin e ri që ta fillojë periudhën e re historike. Ekziston lidhja e evidente ndërmjet këtij perceptimi dhe atij të cilin në po atë kohë e ka predikuar gnosa ismailite, por këtë duhet studiuar më hollësisht.

7. Hvarezmii

Këtu duhet së paku të përmendim një bashkëkombas dhe bashkëkohës të Biruniut, Muhammed bin Jusuf Katib Hvarezmiiun (vdiq më 387/997), autorin e famshëm të enciklopedisë vëllimore me titull *Mefatih ul-’ulum* (“Çelësat e diturive”, bot. von Vloten, Leiden, 1895). Kjo enciklopedi është e ndarë në dy pjesë të mëdha: e para merret me dituritë islame (e drejta kanonike, *kelami* ose dialektika, gramatika, alfabeti, prozodia, traditat). Pjesa e dytë, sipas radhës, merret me logjikën, filozofinë, medicinën, aritmetikën, gjeometrinë, astronominë, muzikën dhe kiminë.

8. Ibn-ul-Hejthemi

1. Në fillim të shekullit V/XI hasim në njërin prej matematikanëve dhe fizikanëve më të rëndësishëm të tërë mesjetës: ky është Ebu Ali Muhammed ibn-ul-Hasan Ibn-ul-Hejthem (skolastikët latinë e kanë quajtur Alhazen), i quajtur *Ptolemaeus secundus*. Është i lindur në Basrë, pjesën më të madhe të jetës e kaloi në Kajro, ndërkaq vdiq më 430/1038, në moshën 76 vjeçare. Duke besuar së tepërmi në aplikimin praktik të diturive të veta matematikore, ka konsideruar se do të mund t’i rregullonte vërshimet që i shkaktonte niveli i lartë i ujit të lumit Nil. Kur halifi i gjashtë fatimit el-Hakimi (386/996-411/1021) e ka ftuar ta realizojë këtë supozim të tij, së shpe-

jtë u bind në absurditetin e përpjekjeve të veta. Ra në pamëshirë, prandaj u tërhoq nga shoqëria dhe iu përkushtua, deri në vdekje, punës shkencore.

Është me rëndësi roli i tij në fushën e fizikës qiellore, astronomi, optikë dhe shkencën mbi perspektivën. Do të duhej sistematikisht të ndahen supozimet e tij filozofike, sepse ka poseduar kulturë të madhe filozofike, me kujdes ka lexuar Aristotelin dhe Galenin (për fat të keq vepra e tij filozofike është humbur, ose ndoshta edhe nuk është botuar, sikur *Kitab themerat ul-hikme*, “Fryti i filozofisë”).

2. Risitë që i fut në teorinë astronomike mund të përcaktohen në mënyrën vijuese. Gjatë kohë astronomët lindorë, pikërisht sikur edhe Ptolemeu në *Almagest*, nuk janë angazhuar ta përcaktojnë nocionin e Sferave qiellore. I tillë ka qenë rasti me Ebu'l-Abbas Firganiun (autorët latinë të mesjetës e kanë quajtur *Alfraganus*), astronomin iranian nga Transoksiania (shekulli IX, krh. I, 2), dhe me Ebu Abdil-lah Muhammed el-Battaniun (*Albategnius*), i cili ka qenë me prejardhje nga Harani dhe familja e të cilit ka predikuar religjionin sabej. Janë kufizuar në atë që sferat t'i shqyrtojnë në aspektin e tyre matematikor, si rrathë ideale që paraqesin lëvizjen e trupave qiellore.

Mirëpo, astronomi i ditur sabej Thabit ibn Kurra ka hartuar trajtesën në të cilën qiejve ua ka përshkruar përmbajtjen fizike, që ka qenë në pajtim me sistemin e Ptolemeut. Pas kësaj, Ibn-ul-Hejthemi ka qenë i pari që në shqyrtimet e pastra astronomike ka futur nocionin aristotelian të Sferave qiellore. Situata është tejet interesante. Nga një anë, problemi është vënë para Ibn-ul-Hejthemit brenda fizikës qiellore (në esencën kualitative), e cila pason nga *Hypotheses Planetarum* të Ptolemeut. Ptolemeu edhe vetë anonte që fizikën qiellore ta nxjerrë nga natyra e substancës prej së cilës është sajuar qielli, dhe thjesht fizikën vetjake e vendos në vend të asaj të veprës *De Caelo* të Aristotelit. Por, nga ana tjetër, fizika qiellore ptolomeniane e cila do ta kënaqte teorinë e epiciklës dhe të sferave koncentrike, tërësisht do ta rrëronte fizikën qiellore të Aristotelit. Kjo kërkon, në të vërtetë, sistemin e Sferave homocentrike, qendra e përbashkët e të cilave do të gjendej në qendër të Tokës.

Atje ku Islami është përpjekur që t'i përmbahet fizikës peripatetike, ose edhe ku ka predikuar përtëritjen e peripatetizmit të pastër, është dashur të vinte deri te lufta e rreptë kundër mësimave ptolomiane. Kjo ka ndodhur në Andaluzi, ku rezultati i kësaj lufte ka qenë sistemi i el-Bitruxhiut (*Alpetragius* te autorët latinë), i cili i ka përfillur edhe dëshirat e Ibn Rushdit (Averrosit), dhe i cili deri në shekullin XVI do të përpiqet ta ndërrojë sistemin e Ptolemeut (krh. VIII, 3). Në bazë, problemi është qenësisht filozofik (ky është problemi i filozofisë së *Veltanschauung-ut*), sepse para së gjithash ka të bëjë me dy mënyra të të perceptuarit të botës, dy ndjenja të ndryshme të universit dhe *situsit* në univers. Meqë në të dy anët numri i Inteligjencave Engjëlllore që i lëvizin Qiejt është përcaktuar duke e pasur parasysh numrin e Sferave, në lëvizjen e të cilave do të duhej arsyetuar lëvizja e përgjithshme e çdo planeti, “decentralizimi” që e kreu sistemi i Ptolemeut është manifestuar, po ashtu, edhe në engjëllologji. Kundërefektin e njëjtë e ka nxitur edhe pranimi i Sferës së nëntë, që e bëri Ibn-ul-Hejthemi, duke anuar nga aleksandritët dhe neoplatonisti Simplikiu. Posa u pranua lëvizja përpara e ekuinoksit, u imponua ekzistimi i Sferës së nëntë. Kjo është Sfera e sferave (*felek ul-eflak*), sferë gjithëpërfshirëse në të cilën nuk ka yje, e cila lëviz me lëvizjen njëditëshe prej Lindjes në Perëndim, dhe e transmeton këtë lëvizje në universin tonë në tërësi.

Në Andaluzi peripatetikët, ashtu si edhe ithtarët rigorozë ortodoksë të Islamit, për shkaqe të ndryshme janë sjellur armiqësisht ndaj kësaj fizike qiellore. Një nxënës i Mejmunidit, i cili më 1192 ka marrë pjesë në ndezjen e bibliotekës së një mjeku që konsiderohej i pafe, ka parë një *fakih* të devotshëm se si hedh në zjarr një ekzemplar të astronomisë së Ibn-ul-Hejthemit. Nga ana tjetër, *ishrakijjunët* iranianë (kapt. VII) nuk kanë mund të kënaqen me një Sferë (të tetën) të vetme për numrin e madh të yjeve të ngulitur. Te ata, ndërkaq, jo vetëm që engjëllologjia nuk e ka penguar astronominë, por pikërisht “dimensionet” e engjëllologjisë së tyre u kanë mundësuar të parandiejnë hapësirat e pakufizuara të një astronomie e cila, ndonëse i ka rrënuar skemat tradicionale, megjithatë nga hapësirat e paskajshme nuk i ka shpërngulur “pranitë” spirituale.

3. Lidhshmëria e njëjtë me teorinë e qenieve shpirtërore mund të vërehet në rolin që e ka luajtur Trajtesa e Ibn-ul-Hejthemit për optikën, të cilën e gjithë mesjeta latine e ka lexuar me titull-

lin “Perspektiva e Alhazenit” (*Opticae Thesaurus* në shtatë libra, dhe trajtesa *De crepusculis* mbi refraksionet atmosferike, botimi I, 1542). Konsiderohet se Ibn-ul-Hejthemi e ka zgjidhur problemin që përbëhej në atë që të gjendet pika e reflektimit në pasqyrën sferike, kur është dhënë vendi i objektit dhe vendi i syrit. Sidoqoftë, teoria e tij e perceptcionit optik, që e implikonte procesin i cili nuk mundet thjeshtë t’i përshkruhet aktivitetit të aftësisë së vrojtimit ndijor, ka pasur ndikim të konsiderueshëm. Mund të thuhet se në Perëndim hierarkitë e Dionis Areopagitit dhe optika e Ibn-ul-Hejthemit, teoria e iluminimeve hierarkike dhe metafizika e dritës, kanë vepruar në mënyrë të ndërlydhur (E. Gilson). E njëjta mund të thuhet edhe për “teozofinë lindore” të Suhraverdiut (kapt. VII), e cila qenësisht është e orientuar në metafizikën e dritës dhe në sistemin e hierarkive engjëlllore që rrjedh njëkohësisht nga neoplatonizmi i vonshëm dhe nga teozofia mazdeiste e Persisë së vjetër. Ekziston diç e përbashkët në të kuptuarit e dritës te Suhraverdiu dhe Robert Grossetestei. Diç e përbashkët që mund të vërehet kur Roxher Baconi, i cili në këtë fushë çdo gjë i ka borxh Alhazenit, bën nga *Perspektiva* diturinë fundamentale ndër të gjitha dituritë mbi natyrën, dhe duke i aplikuar mbi dritën modelet gjeometrike këto i konsideron për simbole. Edhe në njëërën edhe në tjetërën anë mund të flasim për metodën ezoterike të komentimit shpirtëror të ligjit të optikës dhe perspektivës, komentim ky që mbështetet në kozmogoninë e njëjtë të dritës. Në atë rast, mund të pranojmë vlefshmërinë e këtyre diagrameve që dëftojnë diç që duhet të jetë topografi e universeve shpirtërore.

9. Shahmardan Raziu

Në kalimin prej shekullit V/XI në atë VI/XII, njëri nga astronomët dhe fizikanët e mëdhenj të Iranit ka qenë Shahmardan ibn Ebi'l-Hajr Razi-u (që d.m.th. me prejardhje nga Raji). Ka jetuar kryesisht në verilindje, në Xhurxhan dhe Astarabad. Do të tërheqim vërejtjen në dy vepra të tij: “Kopshti i astronomëve” (*Ravdat ul-munexhchim*) dhe enciklopedinë interesante të diturive natyrore në gjuhën persishte (*Nuz’hat-nameh ‘Ala’i*), në të cilën, ndërmjet tjerash, gjejmë edhe një biografi të gjatë të Xhabir ibn Hajjanit.

V. FILOZOFËT E FRYMËZIMIT HELENIST

Hyrje

Ka pasur tendenca që roli i filozofisë në Islam të reduktohet në aktivitetin e grupit të *felasifëve* (shumës prej *fejlusuf*, që është transkriptimi arab i fjalës greke *philosophos*). Ky redukim është plotësisht i gabuar dhe rrjedh nga paragjykimet. Është e vështirë ndarja e saktë e përdorimit të shprehjes *felsefe* (filozofia) nga shprehja *hikme ilahijje* (*theosophia*). Duket se, ndërkaq, pas Suhraverdiut kjo shprehja tjetër më me dëshirë përdoret që të përcaktohet mësimi i urtakut, që është njëkohësisht filozof dhe mistik.

Sa u përket *felasifëve*, të përkujtojmë se ata kanë disponuar me përkthimin arab të veprave të zgjedhura të Aristotelit dhe të komentuesve të tij, dhe me tekstet e Platonit dhe Galenit. Por veprat siç është “Teologjia” e quajtur e Aristotelit, ose “Libri për të mirën e pastër” (krh. I, 2) ua kanë prezentuar Aristotelin si neoplatonist. Ndonëse shprehja *meshsha’un* (e cila tekstualisht i përgjigjet fjalës “*peripatetikët*”) shpesh përdoret në arabishte dhe qëndron ballë për ballë fjalës *ishrakijjun* (platonistët, VII), megjithatë ata me të cilët ka të bëjë kjo shprehje janë, pak a shumë, “neoplatonistët e Islamit”. Në Andaluzi, ç’është e vërteta, do të lajmërohet, nën udhëheqjen e Ibn Rushdit (Averroesit), reaksioni “peripatetik”, por ai doemos është dashur t’i kundërvihet si neoplatonizmit të Ibn Sinas ashtu edhe kritikës teologjike të Gazaliut. Por edhe ky peripatetizëm nuk ka qenë krejtësisht i pastër. Sidoqoftë, në Perëndim do të zhvillohet averroizmi, derisa në Lindje, veçan në Iran, frymëzimi themelor edhe më tej ka mbetur neoplatonizmi. Ky i ka ndihmuar Suhraverdiut ta sendërtojë projektin e vet të përtëritjes së teozofisë së Persisë së vjetër paraislame; neoplatonizmi spontanisht lidhej me gnosën e Ibn Arabiut dhe me metafizikën e sufizmit, sikur edhe me doktrinën tradicionale të imamëve shi’itë (me Hajdar Amuliun dhe Ibn Ebi Xhumhuriun në shekullin XIV dhe XV). Tërësia e këtyre doktrinave përjeton lulëzim brenda shkollës ispananase, gjatë rilindjes safavidase (shekulli XVI), në veprat monumentale të Mir Damadit, Mulla Sadras, Kadi Sa’id Kummiut (shekulli XVI), dhe të nxënësit e nxënësve të tyre, deri të *shejhijje* - shkolla. Një mendim i vetëm - udhëheqës drejton gjatë konstituimit të kësaj tërësie të fuqishme. Asgjë nuk na lejon që aq lehtë ta shqiptojmë fjalën “sinkretizëm” nga e cila shpeshherë anohet, qoftë që të përçmohet një doktrinë, qoftë që të mbulohen vështirësitë në të cilat ka rënë një qëndrim jo i pranuar dogmatik.

1. El-Kindiu dhe nxënësit e tij

1. Ebu Jusuf bin Is’hak el-Kindiu është i pari nga ai grup filozofësh veprat e të cilëve së paku pjesërisht janë ruajtur. U lind në Kufe rreth vitit 185/796, në familjen aristokrate arabe nga fisi Kindi në Arabinë Jugore, së cilës ia ka borxh titullin “Filozof i arabëve”. Babai i tij qe guvernator i Basrës, kështu që ai këtu e kaloi fëmijërinë dhe mori arsimimin fillestar. Pastaj shkon në Bagdad, ku ishte mbrojtës i interesave të halifëve abasitë, el-Me’munit dhe el-Mu’tesimit (218/833-227/842). Princi Ahmed, i biri i këtij të fundit, ka qenë mik dhe mecenë i tij, prandaj el-Kindiu i ka kushtuar disa trajtesa. Por gjatë kohës së halifatit të el-Mutevekkilit (232/847-247/861) el-Kindi bie në pamëshirë, ashtu si edhe miqtë e tij mu’tezilitë. Vdiq i vetmuar në Bagdad rreth vitit 260/873 (vit i lindjes së el-Esh’ariut, vit në të cilin për shiizmin fillon “zhdukja e vogël” e Imamit të Dymbëdhjetë).

Në Bagdad filozofi ynë u gjend në qendër të lëvizjes diturore e cila që nxitur me përkthimet e veprave greke në arabishte. Vetë atë nuk mund ta konsiderojmë përkthyes të veprave antike, por si fisnik i pasur kishte mundësi të punësojë bashkëpunëtorë dhe përkthyes të shumtë të krishterë; shpesh i “përmirësonte” përkthimet, duke gjetur shprehje përkatëse arabe të cilat përkthyesve të krishterë u shkaktonte vështirësi të mëdha. Kështu Abdulmesih el-Himsiu (d.m.th. nga Emesa, krh. I, 2) për të përktheu *Teologjinë* e famshme që i atribuohet Aristotelit; ky libër ka pasur ndikim të madh në mendimin e tij. Për të, përveç tjerash, Eustatije përktheu *Gjeografinë* e Ptolemeut dhe një pjesë të *Metafizikës* së Aristotelit. Në *Katalogun (Fihrist)* e Ibn en-Nedimit, nën emrin e El-Kindiut paraqiten më se 260 tituj. Shumica, fatkeqësisht, janë humbur.

2. Nga veprat e tij në Perëndim kanë qenë të njohura kryesisht disa trajtesa, në mesjetë të përkthyer në latinisht: *Tractatus de erroribus philosophorum*, *De Quinque Essentiis* (Materia, forma, lëvizja, hapësira, koha), *De somno et visione*, *De intellectu*. Fatmirësisht, para disa vjetësh në Stamboll janë gjetur nja tridhjetë trajtesa të tij; një numër i tyre që atëherë është botuar, si psh. trajtesa “Mbi filozofinë e parë”, pastaj “Mbi klasifikimin e veprave të Aristotelit”, dhe origjinali arab i veprës “Mbi mendjen”, e cila ka pasur domethënie të veçantë për gnoseologjinë e trashëgimtarëve të tij.

Veprat e ruajtura të el-Kindiut dëshmojnë, përkundër asaj që pohojnë disa biografë të tij islamë (p.sh. Shahrazuriu), se s’ ishte vetëm matematikan dhe gjeometër, por edhe filozof në kuptimin e plotë që kjo fjalë e kishte atëherë. El-Kindi është preokupuar me metafizikën ashtu si edhe me astronominë, astrologjinë, muzikën, aritmetikën, gjeometrinë. Na është e njohur trajtesa e tij që ka të bëjë me “pesë trupat platonianë”, me titull “Mbi atë përse (mendimtarët) e Vjetër i kanë lidhur pesë figurat me elementet”. Ka pasur interesim për degët e ndryshme të diturive natyrore, si psh. për farmakologjinë. Trajtesa e tij “Mbi njohjen e veprimit të ilaçeve të ndërlikuara” tregon afërsinë me idetë e Xhabirit për shkallët e intensitetit të Natyrave (IV, 2). Shkurtimeisht, ai është përfaqësuesi i mirëfilltë i atij tipi të filozofit të talentuar me frymë universale, çfarë kanë qenë Farabiu, Ibn Sina, Nasir Tusi dhe shumë të tjerë.

3. Ndonëse ka mbajtur lidhje të ngushta me mu’tezilitët (III, 1), të cilët, para sundimit të el-Mutevekkilit kanë qenë në mëshirë të pallatit abasit, el-Kindiu megjithatë nuk i ka takuar grupit të tyre; qëllimet e tij kanë qenë krejtësisht tjetërfarë nga qëllimet e dialektikëve të *kelamit*. Ai e ndiente harmoninë e thellë ndërmjet hulumtimit filozofik dhe shpalljes profetike. Qëllimet e tij pajtohen me qëllimet e asaj filozofie profetike të cilën këtu e përshkruam (kaptina II), dhe për të cilën kemi thënë se konsiderohet shprehje e mirëfilltë filozofike e një religjioni profetik çfarë është ai Islam. El-Kindi është i bindur që mësimet sikur ato për krijimin e botës *ex nihilo*, për ringjalljen trupore dhe për profecinë nuk rrjedhin nga dialektika racionale, e as që ajo i dëshmon. Së këndejmi, gnoseologjia e tij bën dallimin ndërmjet diturisë njerëzore (*ilm insani*) e cila e inkuadron logjikën, *quadriviumin* dhe filozofinë, dhe diturisë hyjnore (*ilm ilahi*), e cila u është shpallë vetëm profetëve. Mirëpo, edhe këtu kemi të bëjmë me dy trajta ose shkallë të diturisë që nuk janë në kundërshti, por në harmoni të përkryer. Kështu filozofi ynë në trajtesën për kohëzgjatjen e Mbretërisë arabe i parashikon kësaj mbretërie kohëzgjatjen prej 693 vjetësh me anë të llogarive të marra si nga dituria greke, veçan nga astrologjia, ashtu edhe nga komentimi i tekstit të Kur’anit.

Duke e përvetësuar idenë mbi krijimin *ex nihilo*, el-Kindiu krijimin e botës (*ibda’*) më parë e konsideron si akt hyjnor e jo thjesht si emanacion. Vetëm kur konfirmoi se Inteligjenca e Parë varet nga Akti i vullnetit hyjnor, ai pranoi idenë për emanacionin e Inteligjencave hierarkike në mënyrën e neoplatonistëve (kjo skemë plotësisht i përgjigjet skemës së kozmogonisë ismailite). Ai po ashtu bën dallimin ndërmjet botës së veprimit hyjnor dhe botës së veprimit të Natyrës, kurse kjo është bota e krijimit dhe e ndërrimit.

4. Në disa aspekte të veta mësimet filozofike të el-Kindiut i afrohen mësimet të Xhon Filiponit, kurse te disa të tjera shkollës athiniane të neoplatonistëve. Dallimi i el-Kindiut i substancave të para dhe të dyta, besimi i tij në themelësinë e astrologjisë, preokupimi me dituritë okultiste, dallimi i të vërtetës filozofike racionale nga e vërteta e shpallur të cilën deri diku e kupton si *ars hieratica* e neoplatonistëve të fundit - të gjitha këto janë karakteristika të përbash-

këta të “Filozofit arab” me neoplatonistin siç është Proklusi; kurse ka disa ngjashmëri edhe me sabejët nga Harani.

Në el-Kindiun nuk ka ndikuar vetëm *Teologjia* e atribuar e Aristotelit, por edhe Aleksandër Afrodisi, komenti i të cilit për librin *De anima* e ka frymëzuar që në trajtesën vetjake *De intellectu (Fi'l-akl)* ta nxjerrë ndarjen e katërfishtë të mendjes e cila do të ketë ndikim të konsiderueshëm si te filozofët islamë, ashtu edhe tek ata të krishterë, të cilët do të shtrojnë shumë probleme dhe do të ofrojnë zgjidhje të ndryshme. Ka qenë deri diku edhe nën ndikimin neopitagorian, kur është fjala për rëndësinë që ia ka kushtuar matematikës. *Fihristi* cek trajtesën e tij për nevojën e studimit të matematikës për të zotëruar me filozofinë. Të gjitha këto ndikime përmbledhen nën perspektivën e përgjithshme të Islamit, të vërtetat e të cilit el-Kindiu i konsideron rreze drite që ndriçojnë rrugën e filozofisë. Ai me të drejtë konsiderohet pionier, “peripatetiku” i parë në atë kuptimin e veçantë që kjo fjalë, tashmë kemi thënë, e ka në filozofinë islame. Nëse Perëndimi latin, sipas trajtesave të lartpërmendura, e ka njohur si filozof, ai ka qenë po ashtu i njohur edhe si matematikan dhe astrolog i shkëlqyeshëm. Në librin *De Subtilitate* (lib. XVI), Girolamo Cardano thotë për të se paraqet njërin prej dymbëdhjetë personaliteteve intelektuale të historisë njerëzore që kanë pasur më së shumti ndikim.

El-Kindiu kishte bashkëpunëtorë (që i kemi përmendur më lartë), kurse ka pasur edhe nxënës. Dy baktrijët: Ebu Mesh'ar Balhi, astrolog i njohur, dhe Ebu Zejd Belhi, filozof dhe mendimtar i lirë i cili, duke mos iu frikësuar skandalit, ka pohuar se Kur'ani emrat e Zotit i ka marrë nga gjuha siriane.

Më i lavdishmi ndër nxënësit e tij filozofë ka qenë Ahmed ibn Tadjib Sarahshi (me prejardhje nga Sarahshi në Horasan, në kufirin e sotëm të Turkestanit rus dhe Iranit). U lind më 218/833, kurse vdiq më 286/899. Ka qenë figurë interesante. Veprat e tij, sot të humbura, na janë të njohura nga citatat e shumta (krh. IV, 1). Tashmë kemi theksuar (IV, 5), se e ka shpikur alfabetin fonetik për të cilin gjerësisht na njofton Ebu Hamza Ispahani. Pasi mbamendja për stoikët ngapak është e paqartë në traditën islame, aq më të vlefshme janë të dhënat që na jep për emërtimet me të cilat në arabishte janë shënuar stoikët. Përkundër kësaj, siç kemi theksuar shumë herë, një numër i konsiderueshëm i ideve që rrjedhin prej stoikëve mjaft herë janë pranuar, dhe kanë luajtur rol të rëndësishëm në të gjitha rrymimet antiperipatetike. Stoikët herë-herë i emërtojnë me *as'hab ur-rivak* ose *rivakijun-e* (fjala *rivak* d.m.th. galeri, peristil); herë-herë me *as'hab ul-ustuvan* (fjala *ustuvan* d.m.th. portik), e herë-herë me *as'hab ul-madhal-l* (sh. prej *madhal-le*, tendë), që në përkthimin e latinistëve mesjetarë bëhet *philosophi tabernaculorum*. Sarahshi i dallon këto tri terme, duke u mbështetur në një traditë sipas së cilës këto tri shprehje kanë të bëjnë me tri shkolla të ndryshme: të parët kanë mësuar në Aleksandri, të dytët në Balbek, kurse të tretët në Antiohi. Do të ishte e nevojshme të shkruhet një monografi e tërë. Teoria e Xhabirit për Elementet parashtron komentimin e të dhënave peripatetike që anojnë nga stoikët. Suhra-verdiun herë-herë e konsiderojnë *rivak*. Kemi parë, më në fund, (I, 1) se Xha'fer Keshfiu e identifikon pikëpamjen stoike me pikëpamjen e ekzegjetëve shpirtërorë të Kur'anit.

2. El-Farabiu

1. Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhan ibn Uzalag el-Farabiu u lind në Vasixh, afër Farabiut në Transoksiani, më 259/872, pra përfaqësisht një vit para vdekjes së el-Kindiut në Bagdad. Ishte me origjinë nga një familje autoritative; babai i tij kishte pozitë të lartë ushtarake në pallatin e Samanidëve. Sikur edhe biografia e pararendësit të tij, el-Kindiut, shembullin e të cilit e ka ndjekur, edhe biografia e tij nuk njihet në hollësi. Që në moshën rinore shkoi në Bagdad, ku mësuatë parë e kishte të krishterin Juhanna ibn Hajlam. Pastaj ka studiuar logjikën, gramatikën, filozofinë, muzikën, matematikën dhe dituritë natyrore. Nga veprat e tij shihet qartë se ka njohur turqishten dhe persishten (legjenda dëfton se pos gjuhës arabe ka mund të kuptojë 70 gjuhë!). Me kalimin e kohës ka zotëruar me aq dituri sa që ka fituar titullin *Magister secundus* (Aristoteli ka qenë *Magister primus*), dhe është konsideruar si filozof i parë i madh musliman. Çdo gjë dëfton se ky filozof i madh ka qenë shi'it, gjë që konfirmohet edhe nga opinioni i

gjerë. Ai, në të vërtetë, edhe e ka lëshuar Bagdadin më 330/941, dhe shkoi në Halep, ku gëzonte mbrojtjen e dinastisë shi'ite të Hamdanidëve, kurse Sejfuddevle Hamdaniu ndaj tij ka ushqyer admirim të jashtëzakonshëm. Ky patronat i veçantë shi'it nuk është i rastit, nëse e kemi parasysh se sa gjëra i ka të përbashkëta “filozofia profetike” e Farabiut me atë që e ekspozuam më lartë (kaptina II), e që mbështetet në mësimin e imamëve të shiizmit. Pas qëndrimit në Halep, Farabiu ka udhëtuar edhe disa herë, ka arritur edhe deri në Kajro, dhe në fund vdiq në Damask më 339/950, në moshën 80 vjeçare.

Ky filozof i madh ka qenë mistik dhe thellë religjioz. Ka jetuar mjaft thjeshtë, madje edhe është veshur me veshjen e sufive. Meqë natyra e tij ka qenë meditative, ka qëndruar larg nga ndodhitë mondene. Megjithatë kishte dëshirë të marrë pjesë në shfaqjet muzikore, kurse edhe vetë ka qenë muzikolog i shkëlqyeshëm. Na ka lënë librin e madh “Mbi muzikën”, i cili dëshmon për dijen e tij muzikore, dhe i cili pa dyshim është prezentimi më i rëndësishëm i teorisë së muzikës në mesjetë. Ky filozof - muzikolog, jo për shkak të optimizmit të cekët e ka kërkuar dhe vrojtuar harmoninë ndërmjet Platonit dhe Aristotelit (autorin e “Teologjisë”), sikur që ka vrojtuar edhe harmoninë ndërmjet filozofisë dhe religjionit profetik. Kjo ndjenjë e thellë e *Magister secundus*-it buron, si duket, nga mendimi se urtësia ka filluar te Kaldejët në Mesopotami; prej këtu ka kaluar në Egjipt, pastaj në Greqi, ku edhe është shkruar - kurse këtij i ka takuar detyra që këtë urtësi ta kthejë në vendin e saj burimor.

2. Veprat e tij të shumta përfshijnë (ose kanë përfshirë) komentet e *corpusit* të Aristotelit: Organoni, Fizika, Meteorologjia, Metafizika, Etika e Nikomahut, të cilat tash janë të humbura. Këtu mund të theksojmë vetëm disa vepra kryesore (krh. bibliografinë): trajtesën e madhe për “Pajtimin e mësimit të dy urtakëve, Platonit dhe Aristotelit”, trajtesën për “Lëndën e librave të ndryshëm të metafizikës së Aristotelit”; analizën e dialogjeve të Platonit, trajtesën për atë se “Ç’duhet të dijë njeriu para se të fillojë të mësojë filozofinë”, hyrjen në filozofinë e Aristotelit, trajtesën *De scientiis (Ihsa’ ul-’ulum)*, e cila ka pasur ndikim të madh në teorinë për klasifikimin e diturive te skolastikët perëndimorë; trajtesën më poshtë të përmendur *De intellectu et intellecto*; “Margaritarët e urtësisë” (*Fusus ul-hikem*), të cilat në Lindje më së shumti janë studiuar. Më në fund, këtu është tërësia e trajtesave që merren me atë që rëndom quhet “filozofia politike” e Farabiut, para së gjithash “Trajtesa për pikëpamjet e banorëve të Shtetit të përkryer (ose Shtetit ideal)”, “Libri për udhëheqjen me shtetin”, “Libri për arritjen e lumturisë” dhe komenti i *Ligjeve* të Platonit.

Pikërisht i përmendëm *Margaritarët e urtësisë*. Nuk ka arsye serioze që të dyshohet në autenticitetin e kësaj trajtese. Nuk ka kurrfarë rëndësie kritike fakti se dikur në Kajro, gabimisht, një pjesë e kësaj trajtese është shtypur në një përmbledhje me titull tjetër, dhe me emrin e Ibn Sinasë. Paul Kraus ka konsideruar se qëndrimi i Farabiut në esencë është antimistik, dhe se as stili as përmbajtja e *Margaritarëve* nuk pajtohen me veprat tjera të tij, dhe se teoria e tij e profecisë ka qenë ekskluzivisht “politike”.

Por, mund të thuhet se pothuaj gjithkund në veprën e Farabiut gjejmë shprehjet sufike, se edhe përveç *Margaritarëve* ekziston një tekst që paraqet jehonën e përshkrimit të njohur të ekstazës plotiniane që gjendet në “Teologji” (“Shpesh, duke e zgjuar vetveten...”), se teoria e iluminacionit e Farabiut përmban element të pakontestueshëm mistik, me kusht që të lejojmë që mistika të mos kërkojë detyrimisht *Ittihad* (unifikim bashkues) të mendjes njerëzore dhe Intelligjencës Aktive, sepse *ittisali* (arritja, bashkimi pa identifikim) po ashtu është përvojë mistike. Sepse, edhe Ibn Sina edhe Suhraverdiu pajtohen me Farabiun në refuzimin e *ittihadit*, pasi ai tërheq pasoja kundërthënëse. Mund të konkludojmë se nuk është vështirë të shihet lidhja ndërmjet “misticizmit” të Farabiut dhe tërësisë së mësimit të tij; këtu nuk ka as jaz as disharmoni. Nëse edhe vërejmë se ai në *Margaritarët* shërbehet me disa shprehje me prejardhje ismailite (të cilat përndryshe janë të përbashkëta për tërë *gnosën* ose *’irfanin*), kjo nuk sjell në dyshim autenticitetin e tyre, por vetëm na dëshmon se cili është burimi i frymëzimit të tij, duke treguar se çka i kontribuon harmonisë ndërmjet filozofisë së tij të profecisë dhe profetologjisë së shiizmit. Përfundimisht, është gabim të “politizohet”, në kuptimin modern të fjalës, mësimi i tij për Shtetin ideal; në të nuk ka asgjë që ne e quajmë “program politik”. Në këtë aspekt

mbështetemi në pasqyrën e shkëlqyeshme të mësimi filozofik të Farabiut, të cilën dikur e ekspozoi z. Ibrahim Madkuriu.

3. Këtu do t'i theksojmë tri pikat kryesore të mësimi filozofik të tij. Në rend të parë, atij ia kemi borxh postulatit i cili e konfirmon jo vetëm dallimin logjik, por edhe atë metafizik ndërmjet qenësisë dhe të mbijetuarit në qeniet e krijuara. Mbijetimi nuk është karakteristikë konstitutive e të qenurit; ky është predikat, aksidenti i tij. Mund të thuhet se ky postulat d.t.th. kthesë në historinë e metafizikës. Ibn Sina, Suhraverdiu dhe shumë të tjerë, do ta përfaqësojë metafizikën e të qenurit. Do të duhet të pritet Mulla Sadra Shirazi në shekullin XVI, e që situata qenësisht të ndryshojë. Mulla Sadra do të konfirmojë prioritetin e të mbijetuarit dhe do t'i japë versionin "ekzistencial" metafizikës së *ishrakit*. Kjo pikëpamje për qenien është burim i distinkcionit ndërmjet qenies së domosdoshme dhe qenies së mundshme, që nuk mund të mbijetojë vetvetiu, *më vete*, sepse mbijetimi i saj sikur edhe mosmbijetimi i saj është indiferent; ajo bëhet qenie e Domosdoshme me atë që të mbijetuarit e saj e përcakton dikush tjetër e kjo është pikërisht Qenia e domosdoshme. Këtë postulat, i cili te Ibn Sina fiton rëndësi të madhe, i pari e shtroi vetë Farabiu, por në mënyrë shumë më koncize.

4. Po këtë mund ta vërejmë edhe për mësimin tjetër karakteristik, e kjo është teoria e Inteligjencës dhe e burimit të inteligjencës, me të cilën te Farabiu prinë parimi: *Ex Uno non fit nisi Unum* (në këtë parim do të dyshojë Nasir Tusiu, i frymëzuar me skemën e Suhraverdiut të burimit të Dritave të pastra). Emanacioni i Inteligjencës së parë nga Qenia e parë, tre aktet e saj të kontemplacionit që përsëriten me radhë te çdo Inteligjencë hierarkike duke rezultuar çdoherë me trininë e Inteligjencës së re, Shpirtit të ri dhe Qiellit të ri, deri te Inteligjenca e dhjetë; - këtë proces të njëjtë kozmogonik do ta përshkruajë dhe do ta zhvillojë Ibn Sina. Të Qenmet e para Hyjnore, yjet - zotërat e Aristotelit, te Farabiu bëhen "Inteligjenca të ndara". A thua do t'i quajë pikërisht Ibn Sina i pari Engjëj, dhe kështu ta zgjojë dyshimin e Gazaliut, i cili te ato nuk njeh engjëjt nga Kur'ani? A nuk e rrënojnë këto forma engjëllore kreative idenë për një Zot? Po, nëse kjo ka të bëjë me versionin *ekzotërik* të monoteizmit dhe dogmatikën e cila atë e përkrah. Në të kundërtën, mendimtarët ezotërikë dhe mistikë palodhshëm kanë dëshmuar se monoteizmi, në formën e vet ekzotërike, bie në po atë idhujtari të cilës gjoja përpiqet t'i shmanget. Farabiu është bashkëkohës i mendimtarëve të parë të mëdhenj ismailitë. Nëse teorinë e tij të Dhjetë inteligjencave e krahasojmë me ezoterizmin ismailit, ajo na paraqitet në dritë të re. Duke e analizuar shkurtimisht (II, B, 1 2) strukturën e Pleromit Të të Dhjetëve tek ismailitët e traditës fatimite, kemi vërejtur se ajo dallon nga skema e filozofëve tanë emanacionistë me atë që Parimin e vë si Mbi-Qenie, matanë qenies dhe joqenies, kështu që Emanacioni fillon vetëm prej Inteligjencës së parë. Përveç kësaj, kozmogonia ismailite ka në vete njëfarë elementi dramatik, kurse ky i mungon si skemës së Farabiut, ashtu edhe asaj të Ibn Sinasë.

Megjithëkëtë, figura e Engjëllit të Dhjetë (Ademit qiellor) plotësisht i përgjigjet Inteligjencës së dhjetë, e cila te filozofët quhet Inteligjencë aktive ('*akl fe'al*). Kjo konkordancë na lehtëson ta kuptojmë rolin e saj në profetologjinë e Farabiut. Ai, si në tërë teorinë e Inteligjencës ashtu edhe në teorinë e Mentarëve - profetë, është diç më shumë se "filozof i frymëzuar helenist" i thjeshtë. Një krahasim i tij është bërë i lavdishëm, e të gjithë më vonë e kanë përsëritur: "Inteligjenca aktive për mendjen potenciale njerëzore është ajo çka dielli është për syrin, aftësia e të pamurit e të cilit, derisa jemi në terr, është vetëm potenciale". Kjo Inteligjencë është gjithnjë aktuale; ajo në hierarkinë e qenieve është ajo qenie spirituale e cila është më së afërmi njeriut dhe botës së tij, dhe vjen menjëherë pas tij. Quhet "Dhurues i formës" (*vahib us-suver, Dator formarum*), sepse materien e rrezaton me format e saj, kurse mendjen potenciale njerëzore me njohjen mbi ato forma.

Mendja njerëzore më tej ndahet në ate teorike ose kontemplative dhe në ate praktike. Mendja teorike kalon nëpër tri gjendje të ndryshme: ajo është mendje e mundshme ose potenciale në raport me njohjen; është intelekt veprues në fazën e njohjes; është mendje e fituar, kur njohja është arritur. Këtu paraqitet diçka e re në gnoseologjinë e Farabiut. Përkundër emërimit, mendjen e fituar ('*akl mustefad, intellectus adeptus*), nuk duhet ngatërruar me *nus epiktetos* të Aleksandër Afrodisiut, i cili paraqet njëfarë gjendje ndërmjetëse ndërmjet inteligjitit potencial dhe inteligjitit aktual. Për Farabiun, kjo është gjendja më e lartë e mendjes njerëzore, gjendje në të cilën

ajo mund të pranojë, me anë të shikimit të drejtpëdrejtë ose iluminacionit, ato forma me të cilat e rrezaton Inteligjenca Aktive, pa ndërmjetësimin e shqisave. Shkurtimisht, nocioni i Inteligjencës Aktive sikur edhe nocioni i mendjes dëftojnë se te Farabiu ekziston edhe diç më shumë nga aristotelizmi i pastër, e ky është ndikimi i “Teologjisë” me anë të së cilës penetrojnë elementet neoplatonike.

5. I këtillë ky filozof i frymëzimit helenist tregohet edhe në pikën e tretë: teoria e tij e profesisë është kurorë e veprës së tij. Teoria e “Shtetit të përkryher” bartë, për shkak të frymëzimit platonik, karakteristikën greke, por ajo u përgjigjet aspiratave filozofike dhe mistike të një filozofi islam. Shpesh për të flitet si për “politikën” e Farabiu. Në fakt, Farabiu assesi nuk ka qenë ajo që e quajmë “njeri i aksionit”; kurrë nga afër nuk i ka njohur punët publike. “Politika” e tij zë fill në kozmologjinë dhe psikologjinë e tij në tërësi; prej tyre është e pandarë. Prandaj nocioni e tij i “Shtetit të përkryer” përfshinë tërë tokën të cilën e banojnë njerëzit, *oikumene*. Ky nuk është program politik “real”. Filozofinë e tij të a.q. filozofi politike, më parë mund ta karakterizojmë si filozofi profetike.

Nëse edhe personaliteti i cili në të dominon, personaliteti i kryeparit të Shtetit ideal, profetit, *Imamit*, ashtu sikur edhe zgjidhja e teorisë në botën tjetër, zbulojnë se frymëzimi i Farabiu ka qenë mistik, mund të shkojmë edhe më tutje. Profetologjia e tij posedon disa karakteristika esenciale që janë të përbashkëta edhe për filozofinë e shiizmit (kapt. II). Fatkeqësisht, nuk mund këtu ta zhvillojmë këtë pohim dhe t’i ndjekim konsekuencat e tij. Dëshmitë në të cilat ai e mbështet domosdoshmërinë e ekzistimit të profetit, tiparet që e karakterizojnë qenien e brendshme të profetit, udhëheqësit, *Imamit*, u përgjigjen atyre, të cilat profetologjia shi’ite, siç kemi parë, i ka bazuar në mësimet e imamëve të shenjtë. Profeti - legjislator në të njëjtën kohë, gjatë jetës, është edhe Imam. Pas profetit, fillon cikli i imamatit (ose cikli i *velajetit*, si është quajtur në kohën islame *nubuvveti* ose profesia e rëndomtë, d.m.th. ajo që nuk ka sjellur *sheri’at*). Por nëse profeti urtak, te Farabiu sjell “ligje” (*nevamis*), kjo nuk d.m.th. *sheri’at* në kuptimin rigoroz teologjik të fjalës. Lidhja e dy profetologjive na tregon në dritën e re idenë e cila nga urtari platonik, sunduesi - filozof i Shtetit ideal, e bënë *Imamin*.

6. Nga ana tjetër, kulmin e profetologjisë shi’ite e paraqet gnoseologjia e cila i dallon mënyrat e njohjes te Profeti dhe te Imami. Ngjashëm është edhe te Farabiu; Imami - profet, kryepar i Shtetit të përkryer, është dashur ta ketë arritur kulmin e fatit njerëzor i cili përbëhet nga unifikimi me Inteligjencën Aktive. Çdo shpallje profetike dhe çdo frymëzim burojnë, në realitet, nga kjo lidhje. Kjo nuk ka të bëjë, siç kemi tërhequr vërejtjen më parë, me bashkimin ose me identifikimin (*ittihad*), përmes shkrirjes por me arritjen (*ittisal*). Është e rëndësishme që të shënohet edhe kjo: ndryshe nga Urtari i Platonit, i cili duhet ta lë kontemplacionin e joreales që të merret me punët publike, Urtari i Farabiu duhet të lidhet me qeniet shpirtërore: roli kryesor i tij edhe përbëhet në atë që t’i udhëheq qytetarët drejt atij caku, sepse nga ky unifikim varet fati absolut. Shteti ideal që e vëren Farabiu në të vërtetë është shteti “i të shenjtëve të ditëve të fundit”; ai i përgjigjet gjendjes e cila, sipas eskatologjisë shi’ite, do të sendërtohet në tokë në kohën e paraqitjes së Imamit të Fshehtë, i cili e përgatit Ringjalljen. Pas të gjitha këtyre, a mundemi “politikës” së Farabiu t’i japim domethënie që kësaj fjale ia japim sot?

Sa i përket “sunduesit” të cilit Farabiu ia atribuoi të gjitha tiparet njerëzore dhe filozofike, mund të thuhet se ky është “Platoni i veshur në pallton profetike të Muhammedit”. Thënë saktë, të përsërisim së bashku me Farabiu, bashkimi me Inteligjencën Aktive bëhet me anë të mendjes: kjo ndodh me rastin e filozofit, pasi që kjo lidhje është burim i të gjitha njohjeve filozofike. Ky bashkim mund të sendërtohet edhe me anë të imagjinatës, dhe atëherë ky është burim i të gjitha shpalljeve, frymëzimeve dhe ëndrrave profetike. Pak më parë kemi demonstruar se si filozofia profetike shi’ite ka nxitur tërë teorinë e imagjinatës, duke konfirmuar njohjen imagjinare dhe botën që ajo e vrojton. Është me rëndësi se edhe te Farabiu teoria e imagjinatës zë vend të rëndësishëm. Nëse thirrmi në atë pjesë të veprës në të cilën Mulla Sadra Shirazi e komenton mësimin e imamit, nuk kemi më të drejtë të themi se teorinë profetike të Farabiu vetëm skolastikët hebraikë (Mejmunidë) seriozisht e kanë kuptuar; përkundrazi, ajo ka qenë mjaft produktive edhe në filozofinë profetike të shiizmit.

7. Gnoseologjia të cilën e sendërton filozofia profetike e shiizmit (II, A, 5) qenësisht përcaktohet sipas shkallëve të të pamurit dhe të të dëgjuarit të Engjëllit, në ëndërr, në gjendje të zgjuar dhe në ndërgjendje. Për Farabiun, Urtaku me Inteligjencën Aktive bashkohet me anë të meditimt spekulativ: profeti me të bashkohet me anë të Imagjinatës, dhe ajo është burim i profecisë dhe shpalljeve profetike. Ky botëkuptim është i mundur vetëm për atë se krye-engjëlli muhamedan, Xhibrili, Shpirti i Shenjtë, është identifikuar me Inteligjencën Aktive. Ashtu siç kemi vërejtur, kjo fare nuk është racionalizim i Shpirtit të Shenjtë, por më parë e kundërta. Identifikimi i Engjëllit të Njohjes me Engjëllin e Shpalljes paraqet madje kërkesë të filozofisë profetike; tërë mësimi i Farabiut është i orientuar në atë drejtim. Prandaj nuk do të mjaftonte të thuhej se ia ka dhënë bazamentin filozofik Shpalljes, kurse do të ishte e pasaktë të pohohet se filozofin e ka vënë mbi profetin. Kështu shprehen vetëm ata që nuk e njohin filozofinë profetike. Filozofi dhe profeti bashkohen me Inteligjencën e njëjtë - Shpirtin e Shenjtë. Rasti i Farabiut më së miri e përcakton situatën të cilën tashmë e kemi shqyrtuar. Me siguri ekziston kundërshtia e pazgjdhur ndërmjet Islamit legalitar dhe filozofisë. Me rendësi është raporti ndërmjet Islamit ezoterik (me domethënien e zgjeruar të fjalës greke *ta esô*) dhe religjionit ekzoterik dhe literalist. Duke e pranuar ose refuzuar këtë të parin, vendosim për fatin dhe rolin e filozofisë në Islam.

Duke e shprehur këtë, do të vërejmë se Shteti ideal, sado i përkryer të jetë, për Farabiun nuk është vetvetiu synim. Ai është vetëm mënyrë që njerëzit të orientohen drejt fatit mbitokësor. Kur legjionet e *të gjallëve* kalojnë nëpër dyert e vdekjes, ato do t'u bashkohen legjioneve të atyre që kanë hyrë më parë, dhe "ata mendësisht do të bashkohen me ta, dhe secili do të bashkohet me të ngjashmin me vetveten". Me këtë bashkim të një shpirti me tjetrin fati dhe lumturia e atyre që ishin nisur më herët, vazhdimisht rritet. Ky vizion u ngjan anticipimeve të eskatologjisë ismailite, kur kjo përshkruan bashkimin e Formave të dritës që përbëjnë Tempullin e Dritës së Imamatit.

8. Na është i njohur vetëm numër i vogël i nxënësve të el-Farabiut. Kryesisht theksohet emri i Ebu Zekerijja Jahja ibn Adijut (vdiq më 374/974) filozof jakobit i krishterë, të cilin tashmë e kemi theksuar si përkthyes të veprave të Aristotelit. Ekziston letërkëmbimi interesant ndërmjet Jahja ibn Adijut dhe filozofit hebraik nga Mosuli, Ibn Ebi Sa'id el-Mavsiliu. Nxënësi i Jahja ibn Adijut, Ebu Sulejman Muhammed Sigistaniu (vdiq më 371/981, nuk duhet ta ngatërrojmë me ismailitin Ebu Ja'kub Sigistanin) ka tubuar në gjysmën e dytë të shekullit X në Bagdad rrethin e njerëzve të kulturuar të cilët kanë mbajtur tubime të shkëlqyeshme "kulturorë". Të dhënat për këta i mësojmë nga libri veçan interesant dhe i dokumentuar (*Kitab ul-mukabesat*) i Ebu Hajjan Tevhidiut (vdiq më 399/1009), nxënësit të Ebu Sulejmanit. Këtu nuk bëhet fjalë për rrethin filozofik në kuptimin e vërtetë të fjalës. Diskutimet për logjikën e Farabiut këtu janë shtrembëruar në filozofi të pastër verbale. Këtu janë diskutuar shumë gjëra të cilat nuk duhet marrë me plot seriozitet (për shembull, këtu ka mundur të dëgjohet se si Ebu Sulejmani lëvdohet se ka njohur autorin e vërtetë të veprës e cila i atribuohet Xhabir ibn Hajjanit). Në fakt, pasardhësi i vërtetë shpirtëror i Farabiut është Ibn Sina, i cili edhe e pranon për mësues. Ka ndikuar në filozofët andaluzianë (veçan në Ibn Baxhen (VIII, 3), kurse ka ndikuar edhe në Suhraverdiun. Ndihet ndikimi i tij edhe te Mulla Sadra Shirazi, ashtu siç kemi përmendur më parë.

3. Ebu'l-Hasan el-Amiri

1. Ebu'l-Hasan Muhammed bin Jusuf el-Amiri deri vonë ka qenë i panjohur në Perëndim. Ky iranian nga Horasani ishte megjithatë figurë e rëndësishme në vargun e filozofëve për të cilët diskutojmë në këtë kaptinë, ngase plotëson zbrazëtirën ndërmjet Farabiut dhe Ibn Sinas. Është i lindur në Nishapur, kurse për mësues ka pasur kolosin tjetër të lindur në Horasan, Ebu Jezid Ahmed ibn Sahl Balhiun. Ka qenë themelësisht i udhëzuar në filozofi dhe metafizikë, ka komentuar disa tekste të Aristotelit dhe ka zhvilluar korrespondencë filozofike me Ibn Sinan (rezultat i të cilës është "Libri i katërmbëdhjetë çështjeve" me përgjigjet e Ibn Sinas). Dy herë ka udhëtuar në Bagdad (para vitit 360/970 dhe 364/974), ku, si duket, ka qenë i shqetësuar me traditat e banorëve. Duke u kthyer në Iran, ka kaluar pesë vjet në Raj, nën mbrojtjen e vezirit

Ibn-ul-Amidi, duke u marrë intensivisht me veprimtari mësimdhënëse. Pastaj sërish u kthye në Horasanin e lindjes, ku edhe vdiq në vitin 381/991.

Ka pasur shumë nxënës dhe miq, kështu për shembull Ebu'l-Kasim Katibiun, i cili ka qenë shumë i afërt me Ibn Hindiun, Ibn Maskujenë (V, 5) i cili e thekson në *Xhavidan Harad*; e veçan Ebu Hajjan Tevhidiun (V, 2) i cili shpesh e citon. Edhe Avicena e përmend në *Kitab un-nexhat*, por mjaft përmbajtshëm shprehet për aftësitë e tij filozofike. Përkundër kësaj, duke gjykuar sipas veprave që janë ruajtur, e po ashtu edhe sipas mendimit të filozofëve të tjerë, duket se bëhet fjalë për autorin i cili s'është krejtësisht i privuar nga origjinaliteti: trajtesa mbi fatin (*se'ade*), kaptinat (*fusul*) mbi çështjet metafizike (*me'alim ilahijje*), trajtesa mbi perceptcionin optik (*ibsar*), mbi nocionin e amshueshmërisë (*ebed*), mbi përsosurinë e Islamit, mbi paracaktimin dhe vullnetin e lirë (*xhebr dhe kader*), si dhe një vepër në gjuhën persishte (*Ferrah-name*). Në veprën *Fusul* flet për lidhjen e intelektit, perceptcionit dhe të perceptuarës në mënyrën që, si duket, do ta frymëzojë Efdal Kashaniun (shek. VII/XIII shek.), nxënës i Nasiruddin Tusiut.

2. Tevhidiu na ka ruajtur disa biseda dhe diskutime në të cilat ka marrë pjesë Ebu'l-Hasani. Këtu e theksojmë bisedën me mazdeistin Maniun (*Mani el-Maxhusi*, të cilin natyrisht, nuk duhet ngatërruar me profetin e maniheizmit), në të cilën filozofi ynë manifestohet si platonist i mirëfilltë ("Të gjitha gjërat e ndieshme janë vetëm hije të inteligjibiles... Inteligjenca është halife e Zotit në këtë botë"). Mulla Sadra Shirazi njofton mësimet e tij në *Pasqyrën e filozofisë* së vet të madhe (*Kitab ul-esfar ul-'erbe-'a*). Po ashtu, një ligjëratë e autorit të njëjtë për "Teozofinë lindore" të Suhraverdiut (& 134, krh. VII) përmban një *excursus*, me shenjë interesante. Ai udhëzon në librin "Mbi nocionin e amshueshmërisë" (*el-emed 'ala 'l-ebed*), në të cilin Ebu'l-Hasan Amiriu ia atribuon Empedokles mësimin sipas të cilit, nëse për Krijuesin pa attribute thuhet se ai është bujari, fuqi, forcë, kjo nuk d.m.th. që tek ai vërtet ekzistojnë aftësitë ose fuqitë që me këto Emra shënohen.

Postulatet neoempedokliane do t'i gjejmë tek Ibn Masarra në Andaluzi (VIII, 1). Ato kanë ndikuar te Suhraverdiu (polariteti ndërmjet *kahrit* dhe *mehabbetit*, dominimit dhe dashurisë); është me rëndësi që këtu kemi edhe vërtetimin për ndikimin e tyre në Iran. Duket se në planin e filozofisë "politike", Ebu'l-Hasan Amiriu veçan është nën ndikimin e veprave iraniane të cilat nga pahlevishtja i ka përkthyer Ibn Mukaffa; ai predikon mësimin i cili është më tepër nën ndikimin e Farabiut se sa helenizmit platonik.

3. Këtu duhet tërhequr vërejtjen edhe në filozofin Bakr ibn-ul-Kasim el-Mavsilin (d.m.th. nga Mosulli), i cili është i njohur vetëm me një vepër për shpirtin. Ndonëse ka jetuar në epokën e zjarrtë, kur të krishterët në Bagdad e komentojnë Aristotelin, kur Farabiu e përpunon mësimin që do të ketë konsekuenca të vazhdueshme, derisa mësimi i Razesit nxiti skandal, duket se Bakri ka qënduar anash nga këto rrymime. Nga të gjithë autorët e periudhës islame, e thekson vetëm filozofin sabeist Thabit ibn Kurranë, që dëshmon për ndikimin e konsiderueshëm që e ka bërë filozofi sabeist nga Harani. (IV, 1).

4. Avicena (Ibn Sina) dhe avicenizmi

1. Ebu Ali Husejn ibn Abdull-llah ibn Sina është i lindur në Afshan jo larg nga Buhara, në muajin safer 370/gusht 980. (Kur disa nga veprat e tij në shekullin XII u përkthyen në latinishtë, shqiptimi spanjoll i emrit të tij "Aben" ose "Aven sina" solli deri te trajtja Avicena, me të cilën përgjithësisht është i njohur në Perëndim). Babai i qe nëpunës i lartë i pushtetit samanidas. Duke iu falënderuar autobiografisë së tij, të cilën e plotësoi *famulusi* dhe nxënësi i tij besnik Xhurxhaniu, jemi të njohur me hollësitë më të rëndësishme të jetës së tij.

Ka qenë fëmijë shumë herët i zhvilluar. Kishte arsimim enciklopedik, i cili përfshinte gramatikën dhe gjeometrinë, fizikën dhe mjekësinë, të drejtën dhe teologjinë. Ka qenë në zë të tillë sa që, kur ka pasur 17 vjet, princi samanidas Nuh ibn Mensuri e ftoi që ta shërojë, në çka ky edhe pati sukses. Si pengesë të pakapërcyeshme, ndërkaq e kishte, *Metafizikën* e Aristotelit. E ka lexuar dyzet herë por nuk arriti ta kuptojë". "Sytë ia hapi" vetëm një trajtesë rastësisht e gjetur e Farabiut. Me kënaqësi e shënon këtë pranim plot mirënjohje. Në moshën tetëmbëdhjetëvjeçare,

veçmë i pat mësuar të gjitha dituritë: i kishte mbetur vetëm që t'i thellojë. Pas vdekjes së babait u nis për rrugë në Horasan, por ky iranian nga Transoksiania kurrë nuk do t'i kalojë kufijtë e botës iraniane. Së pari jeton në Gorgan (në juglindje të Liqenit Kaspik), ku miqësia e sunduesit, Ebu Muhammed Shiraziut, i mundëson të fillojë me ligjëratat publike. Fillon ta shkruajë *Kanonin* (*Kanun*) e vet të madh të medicinës, i cili në Lindje deri më sot, kurse në Perëndim gjatë shumë shekujve, do të mbetet bazament për të gjitha hulumtimet medicinale.

Pas qëndrimit në Raj (qytet që këtu shpesh e përmendim, i cili gjendet vetëm disa kilometra në jug të Teheranit të sotshëm), ku pat hyrë në shërbim të mbretëreshës - regjente Sejjide dhe djalit të saj të ri Mexhduddevletit, Avicena kalon në Kazvin, pastaj në Hamadan (në perëndim të Iranit). Shemsuddevele (*Sol-regni* në përkthimin latin), sunduesi i Hamadanit, ia jep për herë të parë nderin e vezirit, por filozofi hasë në vështirësi të madhe me ushtrinë, dhe ai falënderohet për shërbimin. Sërish pranon shërbimin, me lutje të sunduesit të cilin e mjekonte dhe e shëroi. Pikërisht atëherë nxënësi i tij Xhurxhaniu e luti që ta hartojë komentin e veprave të Aristotelit. Atëherë në Hamadan përcaktoi program mjaft të ngjeshur të punës. Pasi dita përmbushej me politikë, nata u përkushtohej gjërave serioze. Xhurxhaniu i lexon faqet nga pjesa për fizikën nga vepra *Shifa* ("Libri mbi shërimin", përmbledhje e vëllimshme e filozofisë; një nxënës tjetër lexon faqet nga *Kanuni* (për medicinën). Punohet deri vonë natën, pastaj pak pushohet: zhvillohet bisedë e lirë, bëhet muzikë...

Pas vdekjes së sunduesit, Ibn Sina (Avicena) fshehtë korrespondon me sunduesin e Ispahanit, Alauddevletin. Për shkak të kësaj pakujdesie përfundoi në burg, dhe derisa ishte i burgosur, hartoi rrëfimin e parë nga veprat e veta mistike *Rrëfimin e Hajj ibn Jakdhanit*. Arriti të ikë dhe të shkojë në Ispahan, ku bëhet mik i ngushtë i sunduesit, dhe ku "ekipi" i tij sërish fillon me programin e njëjtë intensiv sikur në Hamadan. Në vitin 421/1030 (shtatë vjet para vdekjes së Avicenës), Mes'udi, i biri i Mahmudit nga Gazna, e pushton Ispahanin. Veprat letrare të Shejhut u plaçkitën. Kështu u zhduk enciklopedia e madhe të cilën e kish titulluar *Kitab-ul-insaf* ("Libri mbi gjykimin e paanshëm", njëzet e tetë mijë çështje në njëzet vëllime), në të cilën vështirësitë në të cilat ka hasur duke i lexuar veprat e filozofëve të tjerë i ballafaqon me filozofinë e vet individuale të karakterizuar si "filozofi lindore" (*hikme mashrikijje*).

Janë ruajtur gjithsej disa fragmente të kësaj vepre (qoftë i janë shmangur plaçkitjes, qoftë autori më vonë i ka rikonstruktuar), ndër të tjera: një pjesë e komentit të *Librit të teologjisë* i quajtur i Aristotelit, komenti i librit *Lambda e Metafizikës*, shënimet margjinale të *De Animes*, dhe "shënimet" e njohura me titull "Logjika e lindorëve". Duke e përcjellur sunduesin e vet në ekspeditën kundër Hamadanit, Avicena sëmuret, dhe mbase duke u mjekuar tepër intensivisht, vdiq në fuqinë e plotë, në moshën 57 vjeçare më 428/1037, afër Hamadanit. Vdiq në mënyrë shembullore, si musliman i devotshëm. Në komemoracionet e rastit të njëmijëvjetorit të lindjes së tij (në prill të vitit 1954 në Teheran, me vonesë të vogël, sepse viti 1370 sipas hixhretit i përgjigjet vitit 1950 e.r.) është zbuluar mouzolej i bukur, mbi varrin e tij në Hamadan, të cilin e ngriti "Shoqata për mbrojtjen e përmendoreve nacionale të Iranit".

2. Kur të kujtojmë se sa ka qenë jeta e Avicenës e pasur me ndodhi dhe e stërngarkuar me funksione publike, nuk mund e të mos na mahnisë me vëllimin e veprës së tij. Bibliografia që e hartoi z. Jahja Mahdaviu numëron 242 tituj. Vepra e tij, që në Perëndim ka lënë vulë të fuqishme në mesjetë, e në Lindje deri më sot, mbulon tërë fushën e filozofisë dhe shkencës që kanë ekzistuar në kohën e tij. Avicena në kuptimin e mirëfilltë ka paraqitur tipin mesjetar të njeriut universal. Ia kemi borxh një trajtesë mbi Namazin dhe komentet e shumë sureve kur'anore (I, 1). Vepra e tij, e cila për pikënisje ka veprën e Farabiut, në fund deri diku e fut nën hije me madhërinë e vet (ngjashëm ka ndodhur edhe me veprën e Sadra Shirazit në raport me veprën e mësuesit të tij Mir Damadit, *Magister tertiusit*, në shekullin XVI dhe XVII).

Duhet të kemi parasysh se vepra e Avicenës është bashkëkohëse e veprave të mëdha të ezoterizmit ismailit (II, B, 1), krahas të cilit lidhen disa emra të mëdhenj iranianë (Ebu Ja'kub Sigistani, rreth vitit 360/972; Hamid Kirmaniu, 408/1017, Muejjed Shiraziu, 470/1077, etj.), dhe të cilat, shpresojmë, gjatë kohës do të zënë në historitë tona të filozofisë, vendin që u përket. Madje vëllai i Avicenës dhe babai i përkritnin ismailizmit; ai vetë në autobiografi përmend se sa janë angazhuar që ta ofrojnë nga *da'veti* ismailit. Ekziston, natyrisht, ngjasimi i ndërtimit të u-

niversit avicenian dhe kozmologjisë ismailite (sikur edhe në rastin e Farabiut), por filozofi megjithatë ka refuzuar që t'i kyçet asaj shoqërie. Krahas kësaj, nëse ka arritur t'i ikë shiizmit ismailit, pranimi në të cilin ka hasur te sunduesit shi'itë të Hamadanit dhe Ispahanit, lejon së paku që të konkludojmë se i ka takuar shiizmit duodecimalist.

Kjo konkordancë kohore edhe më tepër e zgjeron horizontin në të cilin skicohet fizionomia e tij shpirtërore. Përndryshe, vepra e tij në tërësi na jep të vërejmë tërë kompleksitetin e një fryme dhe shpirti, të cilin skolastikët tanë latinë vetëm pjesërisht e kanë njohur. Njohja e tyre mbështetet, gjithqysh, në veprën e tij monumentale *Shifa*, e cila përfshinë logjikën, fizikën dhe metafizikën, por synimi personal i filozofit është dashur të përmbushet në atë që ai vetë, siç kemi theksuar më lartë, e ka përcaktuar si diç që është dashur të bëhet "filozofi lindore".

3. Meqë duhet të kufizohemi në pasqyrë mjaft të shkurtër, veprën e Avicenës do ta shqyrtojmë nga aspekti i teorisë së njohjes. Ajo na paraqitet, nën pamjen e një teorie të përgjithshme të inteligjencisë hierarkike, si engjëllologji që shënon fillet e kozmologjisë dhe ku është e vendosur antropologjia. Më herët kemi tërhequr vërejtjen (V, 2), se metafizika e esencës fillon me Farabiun, kurse me të fillon edhe ndarja në Qenien që ekziston domosdoshmërisht dhe sipas vetes, dhe Qenies që bëhet e domosdoshme përmes tjetrit. Nga ana e vet, universi avicenian nuk duron atë që quhet rastësi e së mundshmes. Derisa e mundshme mbetet vetëm potenciale, ajo nuk mund të jetë ndryshe. Nëse diçka e mundshme realizohet si qenie, kjo do të thotë se ekzistenca e saj është bërë e domosdoshme nga arsyeja e vet. Do do të thotë se është e pamundshme që të mos jetë. Dhe ky shkak është shkaktuar nga shkak i tij vetjak, dhe kështu me radhë.

Nga kjo pason që edhe "ideja" besimdrejt e Krijimit, duhet domosdoshmërisht të pësojë transformim radikal. Nuk mund të bëhet fjalë për ndonjë kthesë në jashtëkohësi: kjo ka të bëjë vetëm me domosdoshmërinë hyjnore. Krijimi përbëhet nga vetë akti i mendimit hyjnor, i cili e mendon vetveten, kurse kjo njohje të cilën Qenia Hyjnore e ka për veten nuk është tjetër veçse Emanacioni i Parë, *Nusi* i Parë ose Inteligjenca e Parë. Ky akt i parë unik i energjisë kreative, identik me mendimin hyjnor, siguron transferimin e Njërit në Shumësi (Plotëni), duke kënaqur parimin: Nga Njëri mund të rrjedh vetëm Një.

Shumësia e qenies do të rezultojë, duke filluar nga kjo Inteligjencë e Parë, pikërisht sikur në sistemin e Farabiut, në vargun e akteve të kontemplacionit të cilat në njëfarë mënyre nga kozmologjia përbëjnë fenomenologjinë e vetëdijes engjëllore. Inteligjenca e Parë e kontemplon Parimin e Parë, ajo e kontemplon Parimin e vet i cili e bënë të domosdoshme qenien e tij, ai e kontemplon mundësinë e pastër të qenies vetjake në vetë, e cila fiktivisht shqyrtohet sikur është jashtë Parimit të vet. Nga kontemplacioni i tij i parë rezulton Inteligjenca e Dytë; nga i dyti, shpirti Lëvizës i Qiellit të Parë (sfera e sferave); nga i treti, trupi eterik mbielementar i atij Qiellit të Parë, i cili ashtu rrjedh nga dimension i ulët (dimensioni i *hijes*, mosqenies) i Inteligjencës së Parë. Ky kontemplacion i trefishtë, ngjizësi i qenies, përsëritet prej Inteligjencës në Inteligjencë, derisa nuk përmbushet hierarkia e dyfishtë: hierarkia e Dhjetë inteligjencave kerubiniase (*karubijjun*, *Angeli intelektualles*) dhe hierarkia e Shpirtrave Qiellorë (*Angeli caelestes*), të cilat nuk kanë aftësi shqisore, por posedojnë Imagjinacionin në gjendje të pastër, d.m.th. të çliruar nga shqisat. Pasioni i tyre ndaj Inteligjencës nga e cila janë ngjizur i jep secilit nga Qiejt lëvizjen e saj vetjake. Andaj revolucionet kozmike, të cilat janë në themel të çdo lëvizjeje, paraqesin akt të një synimi kurrë të shuar të dashurisë. Këtë teori të Shpirtrave Qiellorë, dhe konsekuentësisht kësaj teorisë e imagjinacionit të pavarur nga shqisat trupore, Averroesi (VIII, 6) rreptë e ka mohuar. Nga ana tjetër, ka qenë produktive te avicenisistët iranianë; më lartë treguam (II, 5) si dhe përse gnoseologjia profetike ka shtruar kërkesën për një Imagjinacion të pastër spiritual.

4. Inteligjenca e Dhjetë më nuk ka fuqi që edhe vetë të prodhojë ndonjë Inteligjencë të re unike dhe Shpirt të ri unik. Pas tij, Emanacioni, të themi ashtu, shpërndahet në shumësi të shpirtrave njerëzorë, derisa nga dimension i tij hijësor rrjedh materia e botës sublunare. Ajo shënohet si Inteligjencë Vepruese ose Aktive ('*akl fe'al*), ajo nga e cila emanojnë shpirtrat tanë, dhe iluminacioni (*ishrak*) i të cilës i hedh idetë ose format e njohjes në ata shpirtra që kanë fituar aftësinë që të kthehen drejt asaj. Inteligjenca njerëzore nuk ka as rolin as fuqinë që racionalen ta ndajë nga ndijorja. Çdo njohje dhe çdo reminishencë rrjedhin nga Engjëlli, sepse, inteligjenca njerëzore ka, në potencial, natyrën e engjëllit. Për shkak të strukturës së dyfishtë, intelekti prak-

tik dhe intelekti kontemplativ, këto dy “fytyra” shënohen si “ëngjëj tokësorë”. Në këtë pikërisht është fshehtësia e fatit të shpirtrave tanë. Nga të katër gjendjet e intelektit kontemplativ, ajo që i përgjigjet gjendjes së afërisë me engjëllin, i cili është Inteligjenca Vepruese ose Aktive, shënohet si “intelekt i shenjtë” (*‘akl kudsi*). Në çdo kulmim, ky është rast i privilegjuar i shpirtit të profecisë.

Tërë kjo tashmë mundëson të hetojmë se Avicena, në çështjen kontestuese të *Nous poietikos*-it (*Intelligentia agens*), e cila që nga fillimi i ka ndarë komentuesit e Aristotelit, është përcaktuar, duke e pasuar Farabiun dhe nocionin e Inteligjencës së Dhjetë të kozmogonisë ismailite (përkundër Themistiut dhe shën Thoma Akuinit), për Inteligjencën e ndarë nga intelekti njerëzor dhe për atë të jashtme, por megjithatë nuk është identifikuar me nocionin e Zotit (siç kanë bërë Aleksandër Afrodzium dhe ithtarët e Augustinit). Farabiu dhe Avicena nga kjo Inteligjencë kanë bërë qenien e Pleromit me të cilën qenia njerëzore drejtpërdrejt është e lidhur. Në këtë qëndron origjinaliteti gnostik i filozofëve tanë. Nga ana tjetër, ata nuk janë kënaqur me idenë peripatetike mbi shpirtin si formë (entelehi) e trupit organik; ky “formësim” është vetëm një nga funksionet e tij, dhe këtë, jo madje as kryesor. Antropologjia e tyre është neoplatoniste.

5. Në bazë të kësaj kuptojmë se si skema e “filozofisë lindore” puthitet në tërësinë e sistemit paraprakisht të krijuar. Për fat të keq, nga kjo “filozofi lindore” kanë mbetur vetëm skicat dhe aluzionet që i përmendëm më lartë. (Këtu nuk hyjmë në hollësitë e disa kontesteve: punimi shkencor i S. Pinesit, të cilin e theksojmë në bibliografi *in fine*, pamohueshëm ka treguar se fjala “lindorët” të Avicena gjithnjë ka domethënien e njëjtë). Pasqyrën më të saktë për të mund ta fitojmë nga *Shënimet* margjinale pranë *Teologjisë* së quajtur e Aristotelit. Nga gjashtë theksimet e Avicenes të “filozofisë lindore”, pesë prej tyre kanë të bëjnë me të ekzistuarit *post mortem*. Mësimi mbi jetën pas vdekjes është karakteristika e parë dhe fundamentale e “filozofisë lindore”.

Nga ana tjetër, ekziston trilogjia e *Rrëfimeve mistike* në të cilat Avicena proklamonte fshehtësinë e përvojës së vet personale, duke paraqitur kështu rast shumë të rrallë të filozofit i cili është plotësisht i vetëdijshëm për vetveten dhe i cili (sikur më vonë Suhraverdi), ka arritur të trajtësojë simbolet vetjake. Tema e tri Rrëfimeve është udhëtimi drejt një *Lindjeje* mistike, e cila nuk mund të gjendet në hartat gjeografike, por për të cilën ideja është paraqitur qysh në gnosë. Rrëfimi i Hajj ibn Jakdhanit” (*Vivens filius Vigilantis*, Vigjiluesi, krh. *Egregoroi* në librat e Henohochit) flet për ftesën për udhëtim në shoqëri me Engjëllin - Iluminues. “Rrëfimi për Shpendin” e sendërton këtë udhëtim, e fillon ciklin i cili kulmin e vet do ta arrijë në epopenë e shkëlqyeshme mistike persiane të Ferid Attarit (në shekullin XII dhe XIII). Përfundimisht, “Salamani dhe Absali” janë dy heronj të Rrëfimit që ceket në pjesën përfundimtare të *Librit të udhëzimeve* (*Isharat*). Këtu fare nuk kemi të bëjmë me alegoritë, por me përshkrimin simbolik (krh. I, 1), dhe është me rëndësi që këta të dy mos t’i ngatërrojmë. Këto nuk janë të vërtetat teorike të shprehura në përrallëzë të cilat gjithnjë mund të shprehen në mënyrën tjetër; këto janë figura që e tipizojnë dramën personale të brendshme, mësimin e tërë një jete. Simboli është shifër dhe heshtje; ai flet dhe nuk flet. Atë kurrë nuk e eksplikojmë njëherë e përgjithmonë; ai i zbulohet rishtazi secilës vetëdije veç e veç që është pjekur që ta njohë dhe që me të të shërbehet si me shifrën për transformimin vetjak.

6. Figura dhe roli i Engjëllit i cili është “Inteligjenca aktive” na mundësojnë ta kuptojmë fatin e mëvonshëm të avicenizmit. Pikërisht kjo Inteligjencë është shkak i shkatërrimit të asaj që është quajtur “avicenizëm latin”. Ai e ka alarmuar monoteizmin besimdrejt, i cili shumë mirë ka parandier se filozofi nuk do të mbetet i palëvizshëm dhe në mënyrë të përunjtur i lënë Engjëllit që ta shpie drejt ndonjë caku të ulët metafizik, por që kjo do ta tërheqë matanë dogmës së përcaktuar në drejtim të paparashikueshëm, për shkak se raporti i drejtpërdrejtë dhe personal me një qenie spirituale të Pleromit, nuk e bënë filozofin veçan të disponuar që t’u përulet autoriteteve të kësaj bote. Avicenizmi ka mund të jetë frytdhënës vetëm me çmimin e ndërrimit radikal i cili ia ndërron domethënien dhe strukturën (në formën e “augustinizmit nën ndikimin avicenan”, siç e ka quajtur shkëlqyeshëm dhe të cilin shkëlqyeshëm e ka analizuar E. Gilsoni). Konsekuencat e avicenizmit mundemi atëherë t’i përcjellim tek Alberti i Madh (te nxënësi i tij Ulrich Strasburgu dhe te pararendësit e mistikëve nga Rajna).

Nëse vërshimi i averroizmit e ka mbuluar krejtësisht, në Krishterim, ndikimin dhe konsekuencat e avicenizmit, krejtësisht tjetër ka qenë fati i tyre në Lindje. Këtu as që dihej për averroizmin, dhe as që kritikës së Gazaliut i njihej domethënia vendimtare që shpesh ia atribuonin historianët tanë të filozofisë. Avicena ka pasur nxënës të shkëlqyeshëm të drejtpërdrejtë. Së pari Xhurxhaniun besnik, i cili në persishte ka përkthyer dhe komentuar “Rrëfimin Hajj ibn Jakdhanit”; Husejn ibn Zajlatiu nga Ispahani (vdiq më 440/1048), i cili e ka komentuar në arabishte; një zoroastrian të ndershëm me emër tipik iranian Bahmanjar ibn Marzbani (vepra e vlefshme e të cilit ende s’është botuar). Por s’është paradoksale nëse themi se trashëgimtari i mirëfilltë i Avicenës ka qenë Suhraverdi, jo për atë që në veprat e veta ka ngërthyer disa elemente të metafizikës aviceniiane, por për atë se në vete ka marrë projektin e “filozofisë lindore”, të cilin sipas mendimit të tij, Avicena nuk ka mundur me sukses të përfundojë, sepse nuk i ka njohur “burimet lindore” të mirëfillta. Këtë projekt Suhraverdiu do ta sendërtojë duke e ripërtërirë filozofinë e vjetër persiane ose teozofinë e Dritës (shih më poshtë, VII).

Ky avicenizëm suhraverdian ka përjetuar ngritje madhështore në Shkollën ispahanase duke filluar nga shekulli XVI, kurse konsekuencat e tij, deri më ditët e sotme gjallë ndihen në Iranin shi’it. Në fillim të kësaj kaptine edhe një herë kemi cekur disa emra të mëdhenj të cilët, fatkeqësisht, deri sot nuk kanë gjetur vend në historitë tona të filozofisë. Të shtojmë se Sejjid Ahmed Aleviu, nxënës dhe dhëndër i Mir Damadit (vdiq më 1040/1631), e ka shkruar komentin e veprës *Shifa*, të cilin e ka zhvilluar deri në përmasën e veprës krejtësisht të veçantë, njëjtë të vëllimshëm sikur edhe vetë *Shifa*. E ka quajtur “Çelësi për Shifanë”, dhe në të shprehimisht thirret në “filozofinë lindore” të cilën Avicena e përmend në fillim të librit të vet.

Derisa kudo tjetër në Islam mendimi filozofik pat rënë në gjumë, këta kryeparë të avicenizmit iranian e kanë sjellur Islamin shi’it deri te apogjeja më e lartë e vetëdijes së tij filozofike. Ndryshe nga fati i avicenizmit latin, identifikimi i Engjëllit të Shpalljes, i cili është Shpirti i Shenjtë, me Inteligjencën Aktive, e cila është Engjëlli i Njohjes, e nxitë filozofinë e Shpirtit e cila themelësisht dallon nga ajo e cila kështu quhet në Perëndim. Që të shënohet ky dallim, duhet kthyer prapa deri te përcaktimet te të cilat këtu paraprakisht kemi tërhequr vërejtjen. Vëmendjen e mendimtarëve tanë e kanë tërhequr, gjithsesi, faqet e fundit të veprës *Shifa*, në të cilat Avicena flet për idenë e Profetit dhe idenë e Imamit, dhe të cilat qëllimisht i ka përmbyshur me aluzione. Sepse, në ato faqe kanë mundur të konstatojnë se gnoseologjia aviceniiane, mësimi mbi Inteligjencën, përmbanë në vete premisat e filozofisë së tyre vetjake profetike.

5. *Ibn Maskuje, Ibn Fatiku, Ibn Hindu*

1) Ibn Maskuje

Ahmed Ibn Muhammed ibn Ja’kub Maskujeh ka qenë bashkëkohës i Biruniut dhe Ibn Sinas (Avicenës); u lind në Raj kurse vdiq në Ispahan (421/1030). Duket se (sipas dëshmimit të Mir Damadit dhe Nurull-llah Shushtariut) vetëm gjyshi i tij Maskujeh ka kaluar në Islam (mbarimi i emrit të tij, sikur edhe emrat e Ibn Babujesë dhe Sibujesë, paraqesin trajtën persishte të emrave të Iranit të mesëm që mbarojnë me *oê*; kurse arabët e vokalizojnë Miskevejh). Ai paraqet filozofin tipik iranian me prejardhje mazdeiste, me talent të veçantë për studimin e traditave dhe civilizimeve, sentencave të urta dhe maksimave (ky lloj letrar është i shpesht dhe mirë i përfaqësuar në pahlevishte). Ahmed-i Maskujeh (si e quajnë shpesh në persishte) në rini ka qenë një kohë bibliotekar i Ibn-ul-Amidiut, vezirit këtu tashmë të përmendur (V, 3), pastaj *famulus* dhe thesarsmbajtës i sundesit dailamid Alauddevletit (për të cilin ka hartuar një nga trajtesat e veta në persishte). Çdo gjë dëfton në atë se ka qenë shi’it; edhe atë se ka hyrë në rrethin e ngushtë të dailamidëve, edhe mirënjohja që ia dërgon Nasir Tusiu, dhe më në fund edhe disa pjesë të librave të tij.

Nga njëzet veprat, sa ka lënë, këtu i përmendim vetëm më të njohurat. Ekziston trajtesa e tij nga filozofia e moralit “Mbi reformën e traditës” (*Tahdib ul-ahlak*), e cila shumëherë është botuar në Kajro dhe Teheran; Nasir Tusiu e lavdëron këtë libër në hyrje të veprës së vet, persisht të

shkruar, mbi filozofinë e moralit (*Ahlak-i Nesiri*). Kurse ekziston edhe vepra që mban titull karakteristik persian *Xhavidan Harad* (Urtësia e amshuar). Kjo është e lidhur me transmetimin legjendar vijues. Gjoja mbreti Hushang, një nga mbretërit legjendarë të parahistorisë iraniane, ose një nga urtakët e kësaj kohe, ka shkruar trajtesën me këtë emër. Këtë vepër, të cilën sërish e kanë zbuluar në kohën e halifit abasid el-Me'munit, në arabishte e ka përkthyer Hasan ibn Sahl Navbahtiu. Maskujeh, nga ana e vet, e përpunon dhe e zgjeron veprën në arabishte, por edhe e përkthen në persishte. Sidoqoftë, tekstin arabisht, me titull "Urtësia e amshuar" (*El-hikmet ul-halide*, bot. A. Badavi në Kajro), Ibn Maskuje e vë si hyrje të veprës së madhe mbi përvojat e popujve të ndryshëm, e cila përfshinë civilizmin e arabëve, persianëve dhe hindusëve.

2) Ibn Fatiku

Ky libër i "Urtësisë së amshuar", i cili sjell thënie të shumta të filozofëve, është i lidhur me tërë një literaturë të asaj kohe të cilën këtu mezi mundemi ta përmendim. Një nxënës i Ibn Hethemit (IV, 8), Ibn Fatiku (shekulli V/XI), arab me prejardhje nga Damasku, i cili ka jetuar në Egjipt, ka lënë florilegji mjaft të rëndësishëm (*Muhtar ul-hikem*) "Fjalët e urtësisë" që u përshkruhen urtakëve të lashtë, analet e të cilëve, më shumë apo më pak legjendare, edhe vetë i sjell. Sipas mendimit të botuesit më të ri të këtij libri (A. Badavi), Ibn Fatiku ka mundur të disponojë me burimin që rrjedh nga vepra *Jetërat e filozofëve* të Diogen Laertiut (vepra e Ibn Fatikut që përkthyer në spanjollishte dhe latinishte, në frëngjishte e ka përkthyer nga përkthimi latin Guillaume de Thignonville, (vdiq më 1414); pjesërisht është përkthyer në provansalishte, kurse ekzistojnë edhe dy përkthime në anglishte). Sido që të jetë, me të me të madhe është shërbyer më së pari Shahrastaniu (vdiq më 547/1153) në historinë e vet të madhe të religjioneve dhe doktrinave; pastaj edhe Shahrazuriu (vdiq rreth 680/1281), nxënës dhe komentues i Suhraverdiut (VII, 5), i cili transmeton fragmente të mëdha. Kështu mund ta përcjellim traditën e doksografëve grekë në Islam deri te Kutbuddin Ashkivariu, nxënës i Mir Damadit (në veprën *Mahbub ul-kulub*).

3) Ibn Hindu

Këtu duhet po ashtu përmendur edhe Ali ibn Hindu-in (edhe ai ka qenë nga Raji, vdiq më 420/1029), bashkëkohës dhe bashkëkombas i Maskujeut. Edhe Ibn Hindu ka lënë florilegji të sentencave ideore të urtakëve grekë. Me këtë rast këtu vetëm përmendim, edhe ate paraprakisht "Historinë e filozofëve", veprën e madhe të Xhemaluddin Ibn-ul-Kiftiut (vdiq më 646/1248).

6. Ebul - Berekat el-Bagdadi

1. Personalitet origjinal dhe interesant, veprën e të cilit veçan e ka studiuar S. Pinesi, Hibatull-llah Ali ibn Mulk Ebul-Berekat el-Bagdadi ka jetuar deri në një moshë të shtyrë (80 ose 90 vjet), kurse ka vdekur diç pas vitit 560/1164. Me prejardhje hebraike, mjaft vonë u kthye në Islam nga shkaqet të cilat kanë qenë mjaft komplekse, pasi biografët muslimanë japin katër versione të ndryshme të këtij konvertimi, (përveç kësaj, në një tekst hebraik e cekin me emrin Nataniel, që etimologjikisht plotësisht i përgjigjet Hibatull-llahut arabisht, *Adeodatus*, Theodor (Dhuratë e Zotit, N.I.). Ofiqi *Avhad uz-zeman* (unitar në kohën e vet) mjaft flet për namin e tij. Ai në kuptimin e mirëfilltë paraqet tipin e filozofit të veçantë (ka disa tipare të përbashkëta me Ibn Baxhen, VIII, 3), për të cilin edhe vetë ideja që të merret me "politikë" dhe çështjet "shoqërore", i kundërvihet nocionit të filozofit. Atij nuk i interesojnë konfliktet zyrtare, ndërmjet religjionit dhe filozofisë për shembull, në atë formë në të cilën zyrtarisht janë formuluar. Sepse, sikur një filozof të merrej me atë, si do të mund të ishte "revolucionar"?

Kjo nuk ka të bëjë pra me qëndrimin të shkaktuar nga rrethanat, nga tërheqja që mund të arsyetohet, për shembull, me trazirat e kohës, por me qëndrimin fuqimisht të mbështetur i cili mjaft mirë mund të kundrohet në paraqitjen e Ebu'l-Berekatit mbi historinë e filozofisë. Ai predikon se urtakët - filozofët e vjetër, i kanë mësuar të tjerët vetëm verbalisht, për shkak se

frikoheshin se mësimet e tyre do të mund të vinin deri te persona të paaftë që t'i kuptojnë. Ato janë shkruar më vonë, edhe atëherë me gjuhë të shifruar, simbolike (mendimin e ngjashëm e gjejmë edhe te Suhraverdi). Historia e filozofisë reduktohet pra në shtrembërimin suksesiv dhe komentimin e gabueshëm të traditës së vjetër, dhe ky keqësim ka qenë gjithnjë më serioz, deri në kohën e Ebu'l-Berekatit. Dhe kur ai pohon (nga pak duke ekzagjeruar) se shumë pak i ka borxh leximit të filozofëve, kurse deri te ajo qenësorja ka ardhur me anë të meditimeve personale, ai nuk ka për qëllim ta përçmojë traditën, por përkundrazi, synon ta përtërijë pastërtinë e saj burimore. Dhe pikërisht për këtë shkak, thotë, nëse edhe i ka lexuar librat e filozofëve, e ka lexuar po ashtu edhe "librin e qenies" së madhe, dhe mësimet që i ka gjetur në të ua ka parash-tuar mësimet e filozofëve tradicionalistë.

Filozofi ynë, prandaj, është plotësisht i vetëdijshëm se krijon doktrinë të pavarur nga tradita filozofike, për shkak se është fryt i humltimeve të tij vetjake. Për këtë shkak, S. Pines ka propozuar që titulli i veprës së tij kryesore filozofike, *Kitab ul-mu'teber*, krejtësisht saktë të përkthehet si "Libri mbi atë që është vërtetuar me përsiatje vetjake". Kjo vepër e madhe është sajuar nga shënimet e tubuara gjatë një jete të gjatë. Filozofi nuk ka dashur që nga ato të hartojë libër, duke u frikësuar edhe më tej nga keqkuptimet e lexuesve të paudhëzuar. Përfundimisht, nga ato doli tërësia e mirëfilltë e njohjes shkencore, në tri vëllime që e përfshijnë logjikën, metafizikën dhe fizikën (bot. në Hajderabad, 1357-1358 h). Nuk ka dyshim se idetë e reja, nganjëherë revolucionare, që i përmbanë kjo vepër janë fryt i përsiatjeve të tij. Ndodh megjithatë që autori i cek edhe idetë e huaja, për shembull të inkuadrojës disa faqe nga vepra *Shifa* e Avicenës, pa dyshim për shkak se konsideron se pajtohen me atë që e ka lexuar në "Librin e qenies".

2. Pikërisht për atë se jemi ndalur në mësimin e Avicenës mbi Inteligjencën Aktive, këtu do të ndalemi në qëndrimin që në këtë mësim e merr Ebu'l-Bekati, sepse pikërisht në të pasqyrohet "individualizmi" i pakompromistë i tij dhe e liron filozofinë nga vështirësitë që krijohen në rast se paramendohet një Inteligjencë unike për tërë gjininë njerëzore, e edhe në rast se e zëvendësojmë atë me ndonjë autoritet kolektiv, qoft ai laik ose i shenjtë, i cili do të komunikonte mes njeriut dhe kësaj Inteligjence transcendentë, por edhe unike. Tërë problemi, sipas mendimit të tij, reduktohet në çështjen se a krijojnë të gjithë shpirtrat njerëzorë tok një dhe të njëjtin lloj, ose çdo shpirt dallon, qenësisht dhe llojësisht, nga të tjerët, ose shpirtrat klasifikohen në familje shpirtërore të cilat të gjitha përbëjnë lloje të ndryshme në raport me një gjini të përbashkët. Duke dëshiruar t'u kundërvihet filozofëve që e përkrahin supozimin e parë, e në mungesë të përcaktimit të qartë, që dëshmon në llogari të tjetrës, Ebu'l-Bekati anon nga e treta. Por, si të lejohet që një e njëjta Inteligjencë Aktive të bëhet shkak unik i të ekzistuarit të shumësisë së shpirtrave? Pasi ekzistojnë *shumë lloje* të shpirtrave njerëzorë, lindja e kësaj shumësie kërkon bashkëpjesëmarrjen e të gjitha hierarkive qiellore.

Dhe jo vetëm kjo. Duhet dalluar shkakun e të ekzistuarit dhe shkakun e përkryeshmërisë, që ndërmjet veti janë tjetërfare, sikur që edukatori shpirtëror (*mu'al-lim*) dallon nga babai në kuptimin fizik. Për shkak të dallimit të llojit të shpirtrave, pedagogjia shpirtërore (*ta'lim*), të cilën ata e kërkojnë, nuk mund të kufizohet në një të vetmen formë, as në një të vetmen Inteligjencë Aktive. Për këtë shkak urtakët e lashtë kanë mësuar që për çdo shpirt individual, ose mbase për disa prej tyre që kanë natyrë të njëjtë dhe që janë të afërt, ekziston në botën shpirtërore një qenie, e cila kundruall këtij shpirti dhe grumbullit të shpirtrave, tregon kujdesin dhe brigimin derisa ato ekzistojnë. Ai i udhëzon në njohje, i udhëheq dhe ngushëllon. Këtë mik dhe udhëheqës e kanë quajtur "Natyrë e përkryer" (*et-tabia't ut-tamm*); në gjuhën e religjionit quhet "Engjëll".

3. Këtu është jashtëzakonisht me rëndësi inkuadrimi i kësaj figure nga hermetizmi. Më parë kemi tërhequr vërejtjen (IV, 1) në rolin e Natyrës së përkryer si Engjëll personal dhe *Alter ego*, pikësëpari në tekstet sabeite, te Suhraverdiu dhe filozofët *ishrakijun*, të cilët të gjithë me radhë kanë përsiatur përvojën ekstatike gjatë së cilës Hermesit i është shfaqur "Natyra e përsosur" e tij. Këtu konstatojmë se me anën e saj Ebu'l-Bekati i zgjidh problemet që i ka shtruar mësimi i Avicenës për Inteligjencën Aktive, kurse kjo zgjidhje pa dyshim paraqet kthesë në historinë e filozofisë; sepse si filozof i "veçantë", Ebu'l-Bekati në këtë mënyrë shprehimisht thekson procesin e individimit që e implikon edhe vetë teoria aviceniiane. Guximin e tij prej risistari,

mund ta vlerësojmë në bazë të faktit se në Perëndim, në mesjetë, kundërvënia “avicenizmit latin” ka qenë kryesisht e nxitur nga frika prej konsekuencave “individualiste” të engjëllologjisë së tij. Sipas Ebu'l-Bekkarit, do të ekzistonte intelekt i aktiv për çdo individ (sikur te Shën Thoma Akuini), por ky intelekt është i “ndarë”, d.m.th. transcendent, kurse kjo aftësi nuk është imanente ndaj qenies tokësore. Ai pra, individit si të tillë i jep “dimension” transcendent, i cili i kapërcen të gjitha normat kolektive dhe pushtetet e kësaj bote. Ja, për këtë mund të thuhet se Ebu'l-Bekkarati është “revolucionar”.

Do të vërejmë se ai shkruan edhe gjatë kohë pas vdekjes së Gazaliut; dhe kjo mbase mjaftonte s' dëshmi se është më se e tepruar të konsiderohet se kritika e Gazaliut e ka shkatërruar ardhmërinë e filozofisë në Islam.

7. Ebu Hamid Gazaliu dhe kritika e filozofisë

1. Ndonëse nuk dëshirojmë të teprojmë, me kënaqësi do të pranojmë se ky horosonas ka qenë njëri prej personaliteteve më të fuqishme dhe mendjeve më të mëdha që janë paraqitur në Islam, siç e dëshmon këtë edhe ofiqi i nderit *Huxhxhet ul-islam* (dëshmi, garant i Islamit) që e ndanë me disa të tjerë. Ebu Hamid Muhammed Gazaliu u lind më 450/1059 në Gazale, qytezë në rrethin e Tusit (qyteti i lindjes së poetit Firdevsit), në Horasan. Ai dhe vëllai i tij Ahmedi, për të cilin do të flasim në kaptinën për sufizmin (VI, 4), kanë qenë ende fëmijë kur e humbën babain. Por, para vdekjes, babai përkujdesin ndaj tyre ia besoi një miku, urtaku sufist, nga i cili morën edhe arsimimin e parë. Pastaj Ebu Hamidi i ri arriti në Nishapur i cili atëherë, në Horasan, ka qenë një nga qendrat më të rëndësishme intelektuale të botës muslimane. Atje edhe e njohu liderin e asaj kohe të Shkollës esh'arite, Imam ul-Haremejnin, dhe u bë nxënës i tij (krh. III, 3).

Pas vdekjes së mësuesit të vet (478/1085), miqësohet me vezirin selxhukas me nam Nidhamulmulkun, themeluesin e Universitetit të Bagdadit (*Medrese Nidhamijje*); këtu Gazaliu do të emërohet profesor, 484/1091. Kjo periudhë shënon etapën kyç në jetën e tij; ky mjedis i përshtatet zhvillimit dhe ndikimit të fuqishëm të personalitetit të tij dhe thellimit të diturive të tij filozofike. Dy vepra i përkasin kësaj periudhe të jetës së tij. Së pari, libri për “Synimet e filozofëve” (*Mekasid ul-falasife*) i cili në Perëndim ka pasur fat interesant. Është përkthyer në latinishtë (në Toledo më 1145; e ka përkthyer Dominicus Gundisallinusi) me titullin *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, por pa pjesën hyrëse dhe përfundimin në të cilat Gazaliu e shpallë synimin e vet (t'i ekspozojë mësimet e filozofëve në mënyrë që pastaj t'i përgënjeshtrojë); ky libër ka bërë që skolastikët tanë latinë ta konsiderojnë Gazaliun filozof i cili është i afërt me Farabiun dhe Aviceniën, kështu që edhe kundër tij që drejtuar polemika kundër filozofëve “arabë”.

Vepra tjetër që rrjedh nga periudha e njëjtë, është sulmi i famshëm dhe i rreptë mbi filozofët, për të cilin do të flasim më vonë; por tash, kur më mirë e njohim zhvillimin e mendimit filozofik dhe të spiritualitetit në Islam, do të ishte pikërisht qesharake të thuhet, siç është folur në shekullin e kaluar, se kjo kritikë i ka shkaktuar filozofisë goditje nga e cila ajo në Lindje nuk ka mundur të këndellet. Hasim në habitje të madhe kur sot u shpjegojmë disa shejhëve iranianë, për shembull, se çfarë rëndësie i kanë dhënë historianët perëndimorë kritikës së filozofisë të Gazaliut. Po ashtu do të befasoheshin një Suhraverdi, Hajdar Amuliu, Mir Damadi etj.

Viti i tridhjetë e gjashtë i jetës, për Gazaliun ka pasur domethënie të kthesës vendimtare. Në atë çast para ndërhyrjes së tij është shtruar problemi i të së vërtetës intelektuale, dhe kjo aq ashpër saqë i ka shkaktuar krizë të brendshme mjaft serioze, e cila bëri kthesë si në veprimtarinë e tij profesionale ashtu edhe në jetën e tij familjare. Në vitin 488/1095 e braktis universitetin dhe familjen, duke i flijuar për hir të kërkimit të sigurisë së brendshme, si garantuese e të Vërtetës. Mund të paramendojmë se sa ky vendim i Gazaliut, rektorit të Universitetit *Nidhamijje*, komentuesit zyrtar të mësimit esh'arit, që në atë kohë identifikohet me vetë ortodoksinë e Islamit sunnit, i ka trazuar shpirtrat; ky vendim zbulon fuqinë e jashtëzakonshme të personalitetit të Gazaliut.

Gazaliu e lëshon Bagdadin dhe niset rrugës gjembore të kërkimit të sigurisë. Dhjetë vjet ka bredhur i vetmuar nëpër botën islame, i veshur në rroba sufiste. Rruga e solli në Damask dhe Jerusalem (të cilin ende nuk e kishin pushtuar kryqtarët), në Aleksandri dhe Kajro, në Mekke dhe Medine; tërë kohën e vet ia përkushton përsiatjes dhe aktiviteteve shpirtërore sufiste. Kur e kapërceu krizën dhe e mposhti dyshimin, kthehet në vendlindje, ku edhe disa vjet ligjëron në Nishapur, dhe vdes në Tus më 501/1111 (më 19 dhjetor), në moshën 53 vjeçare të jetës, edhe më i ri se Ibn Sina (Avicena).

2. Gazaliu pra është ballafaquar me problemin e njohjes dhe sigurisë personale në tërë gjërësinë e vet. Por a është ai i vetmi, ndër të gjithë mendimtarët islamë, që ka kërkuar njohjen e sigurisë eksperimentale të njohjes së brendshme? Kjo është temë thelbësore te Suhraverdiu (i cili, si duket, nuk e ka njohur fare Gazaliun), ndërkaq që më parë Avicena dhe Ebu'l-Berekati qenë ballafaquar me problemin e vetëdijes dhe implikacionet e tij. Ndërkaq, sa i përket njohjes me *zemër*, tash e dimë se ajo tashmë ka qenë e formuluar te imamët e shiizmit, dhe atë në mënyrë mahnitëse.

Por ajo që në rastin e Gazaliut e bën hulumtimin e tij patetik, është dramaticiteti që e shkaktoi në jetën e tij. Kur ai flet për njohjen e vërtetë, kjo ka theksin e autenticitetit të plotë të një dëshmie personale. Në *Munkidhin* ("Mbrotjtja prej lajthitjes") e vet, ai proklamoi: "Njohja e vërtetë është ajo në të cilën sendi i njohur plotësisht zbulohet (para shpirtit), ashtu që në aspekt të saj nuk mbetet kurrfarë dyshimi dhe kurrfarë lajthitje nuk mund t'ia errësojë shkëlqimin. Kjo është shkallë në të cilën *zemra* nuk do të mund të lejonte, as madje ta parashtronte dyshimin. Çdo dije që nuk përmban këtë shkallë të sigurisë është dije jo e plotë dhe i është nënshtruar lajthitjes". Në një vend tjetër (*Risale el-ladunijje*), e ekspikon këtë zbulim si "të kuptuar të drejtpërdrejtë, me anë të pjesës perceptuese të shpirtit, realitetit esencial të sendeve, të privuara nga forma e tyre materiale... Sa i përket objektit të njohur, kjo është vetë esenca e sendeve e cila manifestohet në pasqyrën e shpirtit... Pjesa perceptuese e shpirtit është epiqendra e rrezatimit të Shpirtit të përgjithshëm. Nga ky ajo pranon format inteligjibile. Ai përmban, në mënyrë latente, të gjitha njohjet, pikërisht sikur që fara përmban të gjitha mundësitë e bimës dhe kushtin e të ekzistuarit të saj".

Kjo paraqet filozofinë e jashtëzakonshme pozitive, dhe çdo filozof, e veçan ai *ishraki*, me kënaqësi do t'i pranonte vlerën dhe meritën. Rasti i kundërt, fatkeqësisht, nuk vlen. Qëndrimi negativ i Gazaliut ndaj filozofisë fiton rreptësinë e cila befason te njeriu me shpirt aq të lartësuar. Në aspektin polemist të veprës së tij, pa dyshim zbulohet vuajtja e tij e thellë e brendshme. Me këtë polemikë janë të përshkuara katër vepra të tij, në të cilat i atakon me radhë ismailitët, të krishterët, të a.q. "mendjelirët" dhe më në fund filozofët. Ajo që edhe më shumë befason është besimi të cilin, që të ketë sukses në polemikë, ia jep logjikës dhe dialektikës racionale njeriu, i cili përndryshe, është plotësisht i bindur në pamundësinë që me anë të tyre të arrihet e vërteta.

3. Libri polemist kundër ismailitëve ("batinitëve", d.m.th. ezoteristëve) është i frymëzuar me idenë në të cilën pak tepër janë gërshetuar paragjykimet e pushtetit, në të vërtetë, paragjykimet e halifit abasid el-Mustedhirit, i cili dëshmonte legjitimitetin e vet kundër pretendimeve fatimite (së këndejmë edhe titulli *Kitab ul-mustadhhiri*). Veprën pjesërisht e ka publikuar dhe analizuar I. Goldziheri (1916). Pasi që në atë kohë nuk ka qenë i njohur asnjë shkrim i madh ismailit, qoftë i shkruar arabisht ose persisht, editori nuk e ka pasur vështirë që të pajtohet me mendimin e Gazaliut. Sot situata është tjetërfare.

Befason që Gazaliu zhvillon *dialektikë* të rreptë kundër mendimit i cili është esencialisht *hermeneutik*. Nuk e vështron procedimin e *te'vilit* ismailit (ekzegjzës ezoterike), njëjtë sikur edhe idenë e diturisë e cila u është transmetuar (*tradita*) si trashëgimi shpirtërore (*ilm irthi*) atyre që e trashëgojnë. Ai nuk dëshiron të shohë asgjë pos "religjionit të autoritetit" atje ku në të vërtetë ekziston *iniciacioni* në një mësim (*ta'lim*), në një domethënie të fshehtë, e cila nuk ndërtohet e as nuk dëshmohet me silogjizma, dhe e cila kërkon Udhëheqës të frymëzuar, Imam (kapt. II). Nuk e vërenë as domethënien e imamatit shi'it, dhe atë që, me fundamentin e vet metafizik, kushtëzon "lindjen shpirtërore" (*vilade ruhanijje*). Më lartë edhe një herë kemi përkujtuar në tekstet e imamëve të shiizmit mbi diturinë e zemrës, që do të duhej ta kënaqnin Gazal-

iun sikur t'i kishte njohur. Kështu ky libër vetëm tregon se çfarë pasqyre mbi ezoterizmin mund të ketë një teolog sunit ortodoks. Sepse, tërë çështjen duhet sërish shqyrtuar, pasi tash e dimë se ekziston një përgjigje e fuqishme ismailite në sulmet e Gazaliut. Kjo përgjigje është vepër e *da'iut* të pestë jemenas, Sejjid-na Ali ibn Muhammed ibn-ul-Validiut (vdiq më 612/1215), dhe mbanë titullin *Damig ul-batil* ("Libri që shfaros rrenën"); përfshinë dy vëllime manuskriptesh me një mijë e pesëqind faqe. Mund të garantojmë se studimi krahasimtar i të dy teksteve do të jetë jashtëzakonisht interesant.

Libri polemist kundër të krishterëve do të dëshironte të bëhej "përgënjeshttrim i njerëzishëm (*redd xhemil*) i natyrës hyjnore të Jezusit", në të cilën autori mbështetet në thëniet precize nga Ungjilli. Është e çuditshme që Gazaliu më pak e thekson kërkesën për unitetin hyjnor (*tevhid*) dhe rrezikun nga antropomorfizmi (*teshbih*), se që insiston në konfirmimin e metodës së vet, e cila, edhe këtu krejtësisht paradoksale, përbëhet në atë që në komentimin e teksteve të Ungjillit udhëhiqet vetëm me shkencë dhe arsye. Kjo pa dyshim është kundërshtim "ungjillor" kundër dogmave kishtare, prandaj këto rezultate do të duhej krahasuar me rezultatet krejtësisht tjetërfare deri te të cilat ka ardhur kristologjia, e cila, jashtë çdo polemike, futet në rrymimet tjera shpirtërore të Islamit; në ismailizëm, te Suhraverdi, te Ibn Arabiu, te Simnani etj. Këtu veç e kemi përmendur kristologjinë e cila është futur në gnosën islame dhe e cila, e lidhur me gnosën përgjithësisht, megjithatë dallon nga dogmat zyrtare që i sulmon Gazaliu. Shkurtimisht, kjo është kristologjia e cila është ngërthyer në "filozofinë profetike" duke vazhduar, siç kemi parë, idenë e *Verus Propheta-es* deri te "Vula e profetëve" dhe deri te cikli i *velajetit* që pason pas tij.

Edhe një libër polemizues (këtë herë në persishte), të cilin Gazaliu pa dyshim e ka hartuar pas kthimit në Nishapur, sulet mbi "liberalët" (*ibahijun*), që është kategori mjaft e gjerë ku bëjnë pjesë sufite jashtë radhëve, filozofët endacakë dhe "heretikët" e të gjitha llojeve. Do të mund të thuhej se personat në të cilët ai synon u përgjigjen atyre të cilët në Gjermani në shekullin XVI dhe XVII i kanë quajtur *Schwärmer*, "Entuziastë". As këtu ata që mendojnë më ndryshe nuk janë kursyer nga akuza për ndyrësitë më të këqija morale.

4. Këto vepra, në të vërtetë nuk kanë pasur jehonë të madhe. Sipas rëndësisë nuk mund të krahasohen me ndërmarrjen të cilën Gazaliu ka tentuar ta zbatojë në librin e vet të madh kundër filozofëve, që e titullon *Tehafut ul-felasife*. Fjala *tehafut* ka disa nuanca kuptimore. E kanë përkthyer si shkatërrim, rrënim, eliminim, asgjësim (*praecipitatio, gërmadhë*), kurse në kohën më të re si "jolidhshmëri, joharmoni ose jokoherencë", që është shprehje tepër abstrakte dhe statike. Në të vërtetë, gjendjen që e përcakton ky emër foljor (lloji VI në gramatikën arabe, që bartë idenë e reciprocitetit ndërmjet pjesëve të ndryshme të tërësisë), do të mund këtu më së miri të përkthehet si "Vetëshkatërrim i filozofëve". Edhe këtu veçan del paradoksi i një Gazaliu i cili, i bindur në pamundësinë e arsyes që të depërtojë deri te siguria, me plot siguri beson që me anë të dialektikës racionale e zhdruk sigurinë e filozofëve. Averroesi ka qenë krejtësisht i vetëdijshëm për këtë vetëmohim: nëse lejohet paaftësia e plotë e arsyes, kjo paaftësi shtrihet edhe në mohimin vetjak. Për këtë, Averroesi do t'i përgjigjet me mohimin e mohimit, dhe do të shkruajë "Vetëshkatërrim i vetëshkatërrimit" (*Tehafut ut-tehafut*).

Gazaliu bën përpjekje të madhe që filozofëve t'u provojë se si prova filozofike asgjë nuk provon; për fat të keq, edhe vetë është i detyruar të provojë pikërisht me mënyrën e provës filozofike. Me rreptësi të veçantë atakon mësimin e tyre mbi përhershshmërinë e botës; rrjedha e Inteligjencave, për të është vetëm një metaforë, ai nuk ka sens për përsosurinë dhe bukurinë e kësaj teorie; vlerëson se filozofët janë të paaftë që ta provojnë domosdoshmërinë e Demiurgut, unitetin hyjnor dhe patrupësinë, dijen e Zotit mbi sendet jashtë vetë atij. I entuziazmuar me entuziazmin e vet, madje do të përgënjeshtrojë dëshmitë filozofike për të ekzistuarit e substancave joshkatërruese shpirtërore, ndonëse vetë atij, në veprat tjera, i nevojitet spiritualiteti i shpirtit të pavdekshëm. Për filozofët, qenia shpirtërore është qenie e cila e njuh veten dhe është e vetëdijshme për këtë; shqisat trupore organike për këtë nuk janë të afta. Pa dyshim, përgjigjet Gazaliu, por mbase këtë duhet konsideruar çudi!

Në këtë qëndron esenca e të përsiaturit të tij; "arma vrasëse" e kritikës së tij është mohimi esh'arit i kauzalitetit, e me këtë edhe i idesë së Avicenës e cila të ekzistuarit e qenieve të mundshme, të paafta që të jenë nga vetvetja, e bazon në domosdoshmërinë e Parimeve që e kompen-

sojnë joqenien e tyre (kjo ide aviceniste deri në ekstazë do ta nxisë respektin e një filozofi siç është Mir Damadi, në shekullin XVII). Për Gazaliun, të gjitha rrjedhat natyrore zhvillohen sipas rregullimit të parapërcaktuar të vullnetit hyjnor, të cilin ai mund ta ndërpresë në çdo çast. Është i përjashtuar çdo mendim mbi normën e brendshme të një qenieje, mbi domosdoshmërinë e brendshme të saj. Filozofët pohojnë, për shembull, se zjarri është parim i ndezjes; ai e bënë këtë sipas natyrës së vet, dhe nuk mundet të mos e bëjë këtë. Gazaliu nuk e pranon këtë domosdoshmëri, dhe thekson se veprimi i zjarrit duhet të redukohet në Zotin, i cili vepron qoftë drejtpërdrejt, qoftë me ndërmjetësimin e Engjëllit. Kundrimi eksperimental na lejon të themi se djegia e pambukut, për shembull, ndodh *gjatë kohës* së kontaktit të tij me zjarrin por kjo nuk është provë se kjo ndodh *për shkak* të kontaktit të zjarrit dhe pambukut; shkak mund të jetë diç krejt tjetër.

Më në fund, filozofët mashtrohen, konsideron Gazaliu, kur mohojnë ringjalljen trupore, realitetin tekstual të parajsës dhe skëterrës, dhe kur e pranojnë jetën pas vdekjes (“kthimin” në atë botë, *me’ad*) vetëm për qenien shpirtërore, për shpirtin. Edhe këtu është paralajmëruar antinomia e cila vetëm në veprën e Suhraverdiut dhe të pasuesve të tij do të përparojë nga zgjidhja e vet filozofike: përparimi ontologjik “i botës së tretë” (*mundus imaginalis*, ‘*alem ul-mithal*’), i cili gjendet ndërmjet botës së shqisave dhe botës së inteligjibiles së pastër. Këtu tashmë kemi pasur rast të tregojmë se kjo botë e tretë mundëson që të shmanget dilema, dhe që të mos pranohet as spiritualizmi abstrakt i filozofëve (ose metafora e mu’tezilitëve), as literalizmi i teologëve, në mënyrë që të kuptohet ç’është “e vërteta tekstuale shpirtërore” e eksatologjisë kur’anore dhe e vizioneve profetike. Për këtë shkak, Mulla Sadra Shirazi në këtë çështje qenësore nuk do t’i japë të drejtë as Ibn Sinas - filozof, as Gazaliut - teolog.

5. Dhe mbase në këtë është zgjidhja të cilën deri tash fare nuk e kemi vërejtur, dhe e cila konsekuencat e kritikës së Gazaliut i redukton në masën e tyre të vërtetë. Do të ishte e gabueshme të thuhet, që filozofia, pas Gazaliut, është dashur të shpërngulet në Perëndimin islam, sikur që do të ishte e gabueshme të thuhet që filozofia nuk është këndellur nga goditja që ai ia ka dhënë. Ajo, thjeshtë, mbeti në Lindje, dhe qe aq pak e tronditur sa avicenishtët i takojmë edhe sot. Veprat e mëdha të Shkollës ispananase dëftojnë se kjo nuk ka të bëjë me “filozofinë kopromise”, e edhe më pak me “punimet e epitomistëve”. Ka të bëjë pikërisht me “filozofinë profetike” të cilën këtu në fillim e kemi skicuar, dhe hovi i ri i së cilës, në Iran në shekullin XVI, na ndihmon t’i kuptojmë, duke e pasur parasysht rezultatin e kritikës së Gazaliut, shkaqet për shkak të të cilave fati i vërtetë i filozofisë burimore islame, të asaj e cila vetëm në Islam ka mund të krijohet, është zhvilluar në mjedisin shi’it.

Pas Gazaliut, edhe Shahrastani (547/1153), si *mutekel-lim* i mirëfilltë, do ta përtërijë sulmin kundër filozofisë së frymëzimit helenist, veçan kundër Avicenis, në historinë e vet të shkëlqyeshme të religjioneve (*Kitab ul-milel*) sikur edhe në një libër ende të papublikuar kundër filozofëve (*Masari ul-felasife*), dhe në trajtesën e vet nga dogmatika (*Nihajet-ul-ikdam*). Do të nxisë përgjigje monumentale të filozofit të madh shi’it Nasiruddin Tusiut (vdiq më 672/1274), i cili ngrihet në mbrojtje të Ibn Sinas (Avicenis).

Në realitet, vepra e Gazaliut që ka pasur më shumë ndikim nuk është *Tehafut*, por kjo para së gjithash është vepra “Mbi përtëritjen (ose ringjalljen) e diturive fetare” (*Ihjau ulumid-din*), e cila ka përplot analiza jashtëzakonisht të thella inteligjente, çfarë janë për shembull faqet e përkushtuara të të dëgjuarit të muzikës (*sema*). Disa autorë shi’itë e citojnë pa ngurrim; Muhsin Fejdju, nxënësi më i lavdishëm i Mulla Sadra Shirazit, madje do ta përshkruajë tërë veprën, duke e përpunuar në frymën shi’ite (me titull *el-Mehaxhhet ul-bejda*). Në realitet, ajo që do ta karakterizojë jetën spekulative dhe spirituale në shekujt vijues, veçan në Iran, nuk është kritika e Gazaliut ndaj filozofëve, por një përtëritje ose ringjallje tjetër, ajo që e ndërmori Suhraverdi. Nuk do të ketë më dilemë: të jeshë filozof ose sufi? Nuk mundet të jetë krejtësisht njëri, e të mos jetë tjetri. Kurse, nga kjo lind tipi i spiritualistit, të cilit filozofia ia shtron kërkesën e atillë çfarë ndoshta askund tjetër nuk e ka shtruar. Duhet të themi diç mbi doktrinën e disa sufive më të mëdhenj, dhe mbi përtëritjen shpirtërore të cilën e ka skicuar Suhraverdi.

VI. SUFIZMI

1. Vërejtjet hyrëse

1. Etimologjia përgjithësisht e pranuar e nxjerr fjalën *sufi* nga fjala arabe *suf* që d.m.th. “lesh”. Kjo fjalë aludon në traditën e sufive që të veshin petkat dhe pallton prej leshi të bardhë (*hirka*). Fjala, pra, nuk do të kishte kurrfarë lidhje etimologjike me mësimin shpirtëror që në Islam i karakterizon sufitet, që nuk do të thotë se nuk është në përdorim që nga koha më e hershme. Shprehja *sufijë* i shënon të gjithë mistikët dhe spiritualistët që e predikojnë *tasavvufin*. Fjala *tasavvuf* është emër foljor i llojit V, i nxjerrë nga rrënja *svf*; d.m.th. “predikim i sufizmit”, kurse përdoret kur flitet për sufizmin si të tillë (të krahasohet me fjalët *teshejju*, predikimi i shiizmit, *tesennun*, predikimi i sunnizmit, etj). Një eksplikim tjetër, në shikim të parë më i pranuar, fjalën e konsideron transkriptim të fjalës greke *sophos*, mentar. Ndonëse orientalistët përgjithësisht nuk e kanë pranuar këtë shpjegim, Biruniu, në shekullin IV/X (IV, 6), e thekson atë. (Krh. fjalën *fejlesuf*, transkriptimin e *philosophos* grek, përkundër paraqitjes së shkronjës *sad* në një fjalë, kurse shkronjës *sin* në fjalën tjetër). Sidoqoftë, duhet çmuar kujdesin e shkëlqyeshëm të gramatikanëve arabë në gjetjen e etimologjisë semite për ndonjë fjalë të importuar nga jashtë.

2. Sufizmi, si dëshmitar i religjionit mistik në Islam, është fenomen shpirtëror i rëndësisë së jashtëzakonshme. Ai, në realitet, është fryt i porosisë shpirtërore të Profetit, përpjekje që me angazhimin personal të ringjallen modalitetet e saj, me anë të kundërimit të brendshëm të përmbytjes së Shpalljes kur'anore. *Mi'raxhi*, “ngjitja ekstatike”, gjatë të cilit Profeti është udhëzuar në fshehtësitë hyjnore, mbetet prototip i përvojës të cilën të gjithë sufitet me radhë kanë tentuar ta arrijnë. Sufizmi është kundërshti e evidente, dëshmi e pafalshme e Islamit shpirtëror kundër çdo përpjekjeje që Islami të reduktohet në religjion legjislativ dhe literalist. Ka arritur që deri në hollësi ta zhvillojë teknikën e askezës shpirtërore, shkallët e së cilës, përparimi dhe të arriturat, nxisin një metafizikë të tërë të shënuar me emrin ‘*irfan*. Polariteti ndërmjet *sheri'atit* dhe *hakikatit* është qenësor pra, për jetën e tij dhe mësimin e tij; ose më mirë të themi, kjo është trini: *sheri'at* (qëndrimi tekstual i Shpalljes), *tarikati* (rruga mistike), *hakikat* (e vërteta shpirtërore si e arritur vetjake). Kjo dëfton, nga një anë, në të gjitha vështirësitë që gjatë shekujve Islami zyrtar ia ka shkaktuar sufizmit. Por nga ana tjetër, duhet pyetur se ky polaritet ndërmjet *sheri'atit* dhe *hakikatit*, drejt të cilit shpie *tarikati*, a është risi që e sjell sufizmi, ose ai tashmë prej më herët është karakteristikë qenësore e ndonjë islami, i cili, ndonëse nuk mbanë emrin e sufizmit, s'do të thotë se për këtë arsye, në përmasë më të vogël nuk është Islam shpirtëror. Mësimi i disa mësuesve të mëdhenj të sufizmit, për të cilët në vazhdim do të bëjmë fjalë, sërish na shpie deri te qëndrimet qenësore të shiizmit dhe “filozofisë profetike” të tij. Ky pohim nxit një pyetje me rëndësi të madhe, e cila mund të shtrohet në mënyrë të mirë vetëm nëse posedojmë njohje të thellë të botës shpirtërore shi'ite, sepse “fenomeni i sufizmit” i lindur në Iranin shi'it, nuk paraqitet në mënyrë të njëjtë sikur ai që lindi në Islamit sunnit, që deri më sot ka qenë shumë më i afërt për orientalistët tanë.

Këtu nuk mundemi, fatkeqësisht, as ta eksplikojmë tërë problemin, e lëre më ta zgjidhim, por mund të vijmë deri te disa konkluzione në mënyrë që t'i përcaktojmë karakteristikat e një situatë skajërisht komplekse. Nga temat që më lart (kapt. II) i tubuam nën shenjën e “filozofisë profetike”, do të mund të dukej se sufizmi është zhvilluar vetvetiu. Ky pohim do të ishte i saktë nëse ka të bëjë me sufizmin shi'it (të gjitha përpjekjet e Hajdar Amuliut dhe ndikimi i tij deri më

sot janë të orientuara drejt kësaj; po ashtu, në pjesën II, B, II, 4, e kemi theksuar fenomenin e *lidhshmërisë* së ismailizmit dhe sufizmit). Mirëpo në të vërtetë, nëse e shikojmë gjendjen numerike gjatë shekujve, do të shohim se pjesa dërrmuese e sufive i përket botës sunnite. Aq më tepër, në botën shi'ite shpesh e takojmë ngurrimin ndaj sufizmit, i cili në të shumtën e rasteve kufizohet me gjykimin e plotë, dhe atë jo vetëm të mullatë zyrtarë, të cilët e përfaqësonin fenë legalitare, por edhe të spiritualistët të cilët mësimin e tyre e kanë nxjerrë nga mësimet e imamëve, dhe të cilët, - duke e përdorur fjalorin sufist dhe duke predikuar metafizikën e njëjtë teozofike - megjithatë fare nuk e kanë predikuar sufizmin, duke marrë ndaj tij qëndrim skajërisht të përmbajtur. Ky është po ai tip i spiritualitetit shi'it, shprehimisht i pranishëm edhe sot, që na shtron pyetjen të cilës nuk mund t'i shmangemi.

3. Është i domosdoshëm një përcaktim më i përafërt. Në kalimin nga shekulli II në shekullin III hixhrij, anëtarët e një grupi të spiritualistëve shi'itë nga Kufeja kanë qenë, si duket, të parët që i kanë quajtur sufijë; ndër ta ka qenë edhe njëfarë Abdaku, si na njofton një tekst i Ajnulku-dat Hamadanit (vdiq më 525/1131): “Në periudhat paraprake dhe të pasardhësit e parë, pelerinët në rrugën e Zotit nuk kanë qenë të përmendur me emrin e sufizmit (*tasavvuf*). Fjala *sufi* u përhap në shekullin III (IX), kurse njeriu i parë i cili në Bagdad është quajtur me këtë emër ka qenë *sufiu* Abdak (vdiq më 210/825). “Ka qenë ky shejh i madh, thonë, kurse ka jetuar para Xhunejdit dhe mësuesit të tij *Sari es-Sakati* (VI, 2). Përkundër kësaj, dimë për fjalët e ashpra të bashkëkohasit të Abdakut, Imamit të Tetë, Ali Ridasë (vdiq më 203/810), të drejtuara kundër sufizmit, dhe duket se nga fundi i shekullit III/IX i humben gjurmët sufizmit shi'it, deri në paraqitjen e Sa'duddin Hamujesë në shekullin VII/XIII (vdiq më 650/1252), dhe të kryeparëve të tjerë të sufizmit shi'it (Hajdar Amuliut, Shah Ni'metull-llah Valit) që paraqiten njëri pas tjetrit deri të rilindja safavidase.

4. Këtu duhet theksuar edhe disa momente. Në vend të parë, nëse e marrim nocionin e *velajetit*, i cili është nocioni qendror i shiizmit, dhe nëse konstatojmë se çfarë ndryshimesh ka pësuar në sufizmin sunnit, për shembull në veprën e liderit çfarë është Hakim Tirmidhiu (VI, 3), do të vërejmë se qysh atëherë ka qenë e mundur të kuptohen shkaqet e dënimit imamit dhe shi'it, së paku në aspekt të grupeve të caktuara sufike. Mësimi për *velajetin* të këta të fundit me përjashtimin e imamologjisë, shënon kalimin në sufizmin sunnit; ky sufizëm lejon mundësinë e imamologjisë pa Imam (të barabartë me paradoksin e një kristologjie pa Krishtin).

Nuk mundemi megjithatë të konfirmojmë se gjykimi i imamëve ndaj këtyre grupacioneve ka shpjerë deri të zhdukja aq e shpejtë dhe e plotë e sufizmit shi'it. Ngase, mbeten dy fakte: nga njëra anë, ekzistimi i lirë i sufizmit shi'it, prej shekullit XIII e deri më sot; nga ana tjetër, fakti se trangu gjenealogjik i shumicës së *tarikateve* ose shoqatave sufike zë fill në personalitetin e njeriut prej imamëve. Ata që e kanë kontestuar autenticitetin historik të këtyre gjenealogjive, nuk janë kujtuar se ato sa janë më pak “historike” aq më tepër dëshmojnë për vullnetin e vetëdijshëm të sufive që veten ta paraqesin si pasardhës shpirtërorë të ndonjërit prej imamëve të shiizmit. Për këtë duhet të ekzistojë ndonjë shkak. Përfundimisht, ekziston edhe një aspekt i cili nuk guxon të mospërfillet. Arsyeja e mjaftueshme e zhdukjes së shpejtë të sufizmit shi'it do të mund të shpjegohej në mënyrë të kënaqshme me ardhjen e Selxhukëve në pushtet në Bagdad, në fillim të shekullit IV/X (krh. III, 3, A); kjo të gjithë *shi'itët* i ka detyruar që rigorozisht t'i përmbahen “ligjit të fshehtësisë” (*takije*), të cilin e kanë përcaktuar vetë imamët. Ja për ç'arsye duhet të jemi shumë të kujdesshëm kur të sjellim konkludime.

5. Në vendin e dytë, duhet sërish të thirremi në atë tipin karakteristik të mendimtarëve shi'itë (krh. II, § 6 i hyrjes) të cilët shërbehen me fjalorin sufij ndonëse nuk i përkasin sufizmit. As Suhraverdi, as Hajdar Amuliu, as filozofët sikur Mir Damadi, Sadra Shirazi dhe shumë të tjerë, nuk i kanë takuar ndonjë *tarikati* (të përkujtohemi se kjo fjalë d.m.th. “rrugë shpirtërore”, kurse shërben po ashtu që të shënohet materializimi i asaj rruge në ndonjë vëllazëri ose shoqëri sufiste). Duket se kritikën shi'ite kanë qenë pikësëpari të orientuara kundër organizimit sufist në shoqëri; *hankah* (manastir), petkut “monakist”, si dhe rolin të shejhut i cili përpiqet ta ndërrojë Imamin, veçan Imamin e fshehtë, mësuesin dhe udhëheqësin e brendshëm - si të padukshëm. Duhet të kihet parasysh se në shiizëm (sidomos kur është minoritet) raporti i njëmendtë me *sheri'atin* nuk është krejtësisht i njëjtë sikur në sunnizëm. Shiizmi prej tash do të paraqesë vet-

vetiu rrugë shpirtërore, *tarikat*, d.m.th. iniciacion. Natyrisht, shoqëria shi'ite nuk është shoqëri e të udhëzuarve (kjo do t'i kundërvihet nocionit të iniciacionit). Por mjedisi shi'it "potencialisht" është iluminist. Me lojalitetin ndaj imamëve të shenjtë shi'iti ka fituar parashtrimet që prej tyre ta pranojë këtë iluminim, i cili me lidhje të drejtpërdrejtë dhe personale e lidh me botën shpirtërore në "dimensionin vertikal", e që megjithatë nuk duhet domosdo formalisht të hyjë në ndonjë *tarikat* të organizuar, siç është rasti në sunnizëm.

Që shfaqja të përfshihet në tërësi, duhet t'i shqyrtojmë të gjitha variantet e saj. Paralelisht me *tariketet* ose vëllazëritë sunnite, ekzistojnë edhe *tariketet* sufiste formalisht të organizuara (në Iranin e sotëm ky është rendi *ni'metull-llahi* me degët e veta të shumta, pastaj *dhehebije* etj.). Por duhet përmendur edhe *tariketet* e shumta, të cilat në shiizëm nuk e kanë organizatën formale, madje as emrin. Ekzistimi i tyre është plotësisht shpirtëror, në atë kuptim se ka të bëjë me iniciacionin personal të cilin e ndanë shejhi, emri i të cilit nganjëherë është ruajtur, kur ka të bëjë me këtë apo me atë personalitet, por më së shpeshti askund nuk është shkruar. Ekziston, më në fund, edhe rasti i *uvejsive*, të cilët emrin e kanë marrë sipas Uvejs el-Karaniut nga Jemeni, njërit prej shi'itëve të parë i cili e ka njohur Profetin dhe të cilin Profeti e ka njohur, ndonëse kurrë nuk janë takuar. Me këtë emër i quajmë ata që nuk kanë pasur mësues me trajtë njerëzore, të jashtëm dhe të dukshëm, por çdo gjë e kanë pranuar nga udhëheqësi personal shpirtëror. Në këtë pikërisht është domethënia e besimit në imamët, ajo çka atë e bën të kuptueshëm. Disa prej *uvejsive* me emra janë të njohur; ka pasur të tillë edhe në sunnizëm, kurse në shiizëm janë të shumtë në numër.

6. Pas këtyre vërejtjeve, duhet pranuar se studimi i historisë së sufizmit në Islam, të lidhur me manifestimet tjera shpirtërore që i kemi analizuar në këtë studim, paraqet detyrë jashtëzakonisht komplekse. Është e mundur gjithsesi, të kufizohen periudhat kryesore. Asketët e devotshëm nga Mesopotamia që e kanë marrë emrin e sufive, na shpiejnë deri tek ajo që e quajmë Shkollë bagdadase; paralel me të, ekziston edhe Shkolla nga Horasani. Mësimi i disa mësuesve që do t'i përmendim më tej, tashmë paralajmëron atë që më vonë do të quhet "metafizikë e sufizmit". Por, temat kryesore që do t'i shqyrtojmë na përkujtojnë në ato të cilat i kanë hasur në shiizëm: polariteti ndërmjet *sheri'atit* dhe *hakikatit*, ndërmjet *dhahirit* dhe *batinit*, ideja e ciklit të *velajetit* i cili në hierohistori pason pas ciklit të profecisë. Ideja e strumbullarit mistik (*Kutb*) në sufizmin sunnit nuk është asgjë tjetër veçse transmetim i idesë shi'ite të Imamit, dhe hierarkia ezoterike mistike, apogjeja e së cilës është *strumbullari*, edhe më tej parashtron idenë e Imamit. Kur në pjesën e dytë të këtij studimi t'i studiojmë periudhat e mëvonshme të shiizmit, para së gjithash mësimin dhe ndikimin e shkollës së Ibn Arabiut (vdiq më 1240), do të ketë po aq fakte që do të kërkojnë përgjigje urgjente në pyetjen të shtruar këtu.

Për fat të keq, hapësira që këtu është e kufizuar rreptësisht, nuk na lejon të diskutojmë disa aspekte të përgjithshme të shkaqeve të sufizmit: ndikimi i neoplatonizmit, gnosës, mistikës hinduse etj. Do të mund të përmendim vetëm disa personalitete më të mëdha sufiste, derisa shumë prej tyre do të mbeten mënjanë. Kjo don të thotë se veprat e shumë kryeparëve sufistë këtu nuk do të mund të paraqiten, duke filluar prej Hoxha Abdull-llah Ensariut nga Herati (396/1006 - 481/1088).

2. Ebu Jezid Bastami

1. Ebu Jezid Tajfur ibn Isa ibn Surushan Bastami ka pasur paraardhës të afërt mazdeistë, sepse gjyshi i tij Surushani ka qenë konvertit nga zoroastrizmi në Islam. Pjesën më të madhe të jetës së vet Ebu Jezidi e ka kaluar në qytetin e lindjes Bastam (Bistam) në verilindje të Iranit, ku edhe vdiq afërsisht në vitin 234 ose 261/874. Me të drejtë e konsiderojnë si njërin nga mistikët më të mëdhenj që Islami kurdoherë i ka pasur. Doktrina e tij, manifestim i drejtpërdrejtë nga jeta e tij e brendshme, i solli admirimin e personaliteteve të ndryshme, edhe pse kurrë nuk ka pranuar detyrën me përgjegjësi që të drejtojë me vetëdijen njerëzore ose publikisht të predikojë. Madje nuk ka lënë pas vete asnjë shkrim. Esenca e eksperiencës së tij shpirtërore është ruajtur në formë rrëfimesh, thëniesh dhe paradoksesh që i kanë përmbledhur nxënësit e tij të drejtpëdre-

jtë ose disa nga vizitorët e tij; kjo përmbledhje ka rëndësi të jashtëzakonshme metafizike dhe shpirtërore. Në historinë shpirtërore të Islamit këto thënie janë të njohura me emrin teknik *shatahat*. Kjo shprehje vështirë përkthehet; ajo përmbanë idenë e goditjes që rrëzon. Ne do ta përkthejmë si “paradokset”, “ekzagjerimet”, “të folurit ekstatik”.

2. Ndër nxënësit e drejtpëdrejtë të Ebu Jezid Bastamit në rend të parë duhet përmendur (të birin e vëllait më të vjetër, Ebu Musa Isa bin Ademi, me ndërmjetësimin e të cilit prijësi i famshëm bagdadas Xhunejdi i ka njohur thëniet e Ebu Jezidit, i ka përkthyer në arabishte dhe i ka përcjellur me koment, i cili pjesërisht është ruajtur (në “*Kitab ul-luma*” të Sarraxhiut). Ndër ata që e kanë vizituar duhet theksuar Ebu Musa Dabiliun (nga Dabili në Armeni), Ebu Is’hak ibn Haraviun (nxënësin e Ibn Ademit), sufiun e njohur iranian Ahmed ibn Hidrajen, i cili e ka vizituar Ebu Jezidin derisa ky si pelegrin ka qëndruar në Mekke. Burimi më i plotë dhe më i rëndësishëm për të studiuarit e jetës dhe thënieve të Ebu Jezidit, deri më sot mbetet “Libri i dritës mbi fjalët e Ebu Jezid Tajfurit” (*Kitab un-nur fi kelimat Ebu Jezid Tajfur*), vepër e Muhammed Sahlaxhiut (vdiq më 476/1084; bot. A. Badavi, Kajro, 1949). Duhet shtuar përmbledhjen e sentecave të cilën, të përcjellur me koment mjaft burimor, Ruzbihan Bakli Shiraziu e inkudron në Përmbledhjen e vëllimshme që ua përkushton *shatahateve* sufike përgjithësisht (në rrjedhë e sipër është botimi i tekstit persisht).

3. Një aspekt i rëndësishëm i mësimin të këtij sufiu të madh iranian, çfarë dëftohet në rrëfimet dhe thëniet e tij, është vetëdija e thellë mbi kushtëzueshmërinë e qenies, në formën Unë (*ana’ijje*), në formën Ti (*entijje*), në formën Ai (*huvijje*, vetjake, njëjtësi, Vetja). Në këtë shkallëzim të vetëdijes mbi ekzistencën, hyjnorja dhe njerëzoria unifikohen dhe barabarësohen në aktin e lartësuar të adhurimit dhe dashurisë. Ka vende të shkëlqyeshme në përshkrimet e Ebu Jezidit të etapave të cilat i kalojmë duke u ngjitur drejt kulmit të arritjes shpirtërore. Si shembull, këtu mund ta përmendim vetëm një tekst.

“E kam kundruar Krijuesin tim me syrin e Sigurisë, pasi më ka kthyer nga çdo gjë që nuk është vetë Ai, dhe pasi më ka ndriçuar me dritën e vet. Atëherë më njoftoi me mrekullitë e fshehtësisë së vet, duke ma zbuluar Njëjtësinë e Vet (Unin e Vet). E kam kundruar unin tim me anë të njëjtësisë së Tij vetjake. Drita ime para dritës së Tij është venitur, fuqia ime para fuqisë së Tij është molisur, pushteti im është gjuhëzuar para pushtetit të Tij. Atëherë e kam parë unin tim nëpërmjet Vetes së tij. Madhëria që ia kam përshkruar vetes, në realitet ka qenë, madhëria e Tij; përparimi im ka qenë përparimi i Tij.

Që atëherë e vështroja me syrin e të Vërtetës (*‘ajn ul-hakk*) dhe i thashë: Cili është ai? Ai m’u përgjigj: As unë as dikush tjetër... Kur më në fund e vështrova të Vërtetën me të Vërtetën, e ringjalla të Vërtetën me të Vërtetën dhe kam mbetur në të Vërtetën me anë të të Vërtetës në tanishmërinë e amshuar, pa frymë, pa fjalë, asgjë duke mos dëgjuar, pa dije, derisa Zoti nuk më dhuroi dijen që buron nga dija e Tij, të folurit që rrjedh nga mëshira e Tij, shikimin të formësuar sipas dritës së Tij.”

3. Xhunejdi

1. Me prejardhje iraniane, i lindur në Nihavand, Xhunejdi (Ebu’l - Kasim ibn Muhammed ibn-ul-Xhunejd el-Hazzazi) gjatë tërë jetës ka qëndruar në Irak, më saktësisht në Bagdad, ku edhe vdiq në vitin 297/909. Në këtë qytet ka fituar arsimimin tradicional nga njëri prej dijetarëve më të mëdhenj të asaj kohe, Ebu Thevr el-Kalbiu, kurse në mistikë e kanë udhëzuar ungji Sari es-Sakati dhe disa mësues të sufizmit, sikur el-Harith el-Muhasibi, Muhammed ibn Ali el-Kassabiu etj. Edhe gjatë jetës edhe pas vdekjes thellë ka ndikuar në sufizmin. Personaliteti i tij, predikimet dhe shkrimet e tij e vënë në pozitë të dalluar në atë sufizëm që quhet “Shkollë bagdadase”. Po ashtu, ia kanë dhënë ofiqin *shejh ut-ta’ife* (prijësi i grupit sufik).

Janë ruajtur rreth pesëmbëdhjetë shkrime të Xhunejdit, në të cilat përfshihet edhe korrespondenca që e ka bërë me disa sufijë të mëdhenj, bashkëkohës të vet. Këtu gjejmë analizat dhe sqarimet që u përkasin disa temave të jetës shpirtërore, nocionet e dashurisë ndaj së vërtetës (*sidk*), sinqeritetit (*ihlas*), adhurimit të Zotit në të vërtetën (*‘ibade*). Në këto trajtesa në kuptimin e

ngushtë të fjalës, ai zhvillon disa tema klasike të spiritualitetit islam, për shembull në “Trajtesën për unitetin hyjnor” (*Kitab ut-tevhid*) flet për qasjen e dyfishtë problemit, teologjike dhe mistike; në “Librin për shkrimin mistike” (*Kitab ul-fena*) autori hulumton kushtet që sjellin deri te gjendja e mbirrojtjes (*beka*); të përmendim edhe trajtesat me titull “Rregullat e mirësjelljes për atë që nuk mundet pa Zotin” (*Edeb ul-muftekir ilall-llah*), dhe “Ilaçi për shpirtin njerëzor” (*Deva ul-ervah*); etj.

2. Sa i përket mësimimit të këtij mësuesi të madh, këtu duhet të theksojmë dy momente dhe t'i argumentojmë vrojtimit të cilat tashmë i kemi ekspozuar (VI, 1). Në rend të parë, theksojmë se spiritualiteti i Xhunejdut është i kushtëzuar me polaritetin ndërmjet *sheri'atit* (shkronja e Ligjit Hyjnor, që ndërrohet prej njërit te profeti tjetër) dhe *hakika-tit* (e vërteta shpirtërore e ams-hueshme). Po nga ana tjetër, e dijme se pikërisht në këtë përbërje fenomenit religjioz i shiizmit, dhe se kjo ka mbetur kërkesë e imamologjisë së tij. Xhunejdi i kundërvihet qëndrimit ekstremist të disa sufive, të cilët për shkak të supremacionit ontologjik të *hakikatit* mbi *sheri'atin*, konkludojnë se *sheri'ati* është i padobishëm dhe se duhet abroguar atë çast kur e kemi tejshkuar duke zbuluar rrugën deri te i pari (*hakikati*). Nga ana tjetër, dimë se pikërisht në këtë pikë vjen deri te ndarja e shiizmit duodecimalist dhe ismailizmit. Do të ishte prandaj interesant “sërisht të mendo-hen” faktet e situatës shpirtërore, duke i marrë në tërësi; meqë kjo situatë nuk është krijuar ekskluzivisht me sufizmin, kështu që nuk mund të eksplicohet ekskluzivisht me anë të sufizmit.

Momentin tjetër qenësor të mësimimit të Xhunejdut e gjejmë në mësimin mbi *tevhidin*, si themel eksperimental i unifikimit mistik. Nuk ka dyshim se Xhunejdi e ka përfshirë tërë gjerësinë e problemit të cilit ia ka kushtuar tërë një vepër. Për të, *tevhidi* nuk përbëhet vetëm në atë që të dëshmohej uniteti i Qenies Hyjnore me anë të argumenteve racionale, sikur që këtë e bëjnë teologët e *kelamit*, por aq më parë që të përjetohet uniteti transcendent i vetë Zotit. Nëse kjo kërkesë e karakterizon mirë një spiritualitet autentik, ai po ashtu na përkujton se tashmë Imami i Gjashtë u ka folur miqve të vet më intimë se ai e përsiat tekstin e Kur'anit derisa nuk arrin ta kuptojë ashtu si e ka dëgjuar ai të cilit i qe shpallur nga ai i cili ia ka shpallur këtij.

4. Hakim Tirmidhiu

1. Hakim Tirmidhiu ose *Termezi*, siç e shqiptojnë këtë persianët (Ebu Abdil-lah Muhammed ibn Ali el-Hasan ose el-Husejn) ka jetuar diku në shekullin III/IX. Nuk i dimë datat e sakta të lindjes dhe të vdekjes së tij, e madje as karakteristikat më të rëndësishme të jetëshkrimit të këtij iraniani nga Baktia. Tërë dija jonë për të redukohet kryesisht në emrat e disa mësuesve të tij dhe në rrëfimet mbi syrgjynimin e tij nga qyteti i lindjes Tirmidhi. Dimë gjithashtu se shkollimin e ka vazhduar në Nishapur. Megjithatë Tirmidhiu na ka lënë disa të dhëna të vlefshme për jetëshkrimin e vet të brendshëm dhe zhvillimin shpirtëror (autobiografinë e tij kohë më parë e ka zbuluar Hellmut Ritter). Përveç kësaj, ka shkruar trajtesa të shumta të cilat në pjesën më të madhe janë ruajtur (krh. bibliografinë).

2. Mësimi shpirtëror i Tirmidhiut kryesisht zë fill në nocionin e *velajetit* (miqësisë hyjnore, afërsisë me Zotin, iluminimit shpirtëror). Për këtë arsye përgjigjja në pyetjet e shtruar në pjesën hyrëse të kësaj kaptine (VI, 1) nuk guxon këtu të vonohet. Sepse, tashmë e dimë se nocioni i *velajetit* është vetë themeli i mësimimit shi'it (II, A), dhe se kjo fjalë, nocion dhe send gjenden pikë-sëpari në tekstet që e përcjellin mësimin e imamëve. Duket se vepra e Tirmidhiut në kuptimin e vërtetë është ajo, ose një prej atyre, në të cilën duhet studiuar procesin që solli deri te ajo që të krijohet paradoksi i një *velajeti* të zhveshur nga imamologjia e cila i është themel. Këtu do të kufizohemi në dy konstatime.

E para është që Tirmidhiu dallon dy lloje të *velajetit*: një *velaje* i përgjithshëm dhe i përbashkët (*velaje 'amme*), dhe një *velaje* i veçantë (*velaje hassa*). Ai nocionin e të parit e shtrin në të gjithë *musliminët*: deklarimi i *shahadetit* (betimi fepredikues islam) i cili mjafton të krijojë lidhjen e *velajetit* e cila kështu bëhet lidhje me Zotin, e përbashkët për të gjithë besimtarët që e pranojnë Porosinë profetike. *Velaje* i veçantë i përket elitës shpirtërore, atyre që janë intimë me Zotin, të cilët me të bisedojnë dhe komunikojnë, sepse ata me Të krijojnë aleancë efektive dhe

transcendente. Por, duhet përkujtuar se para së gjithash doktrina shi'ite ka vënë dhe ka konstatuar nocionin e *velajetit* të dyfishtë. Pasi, fatkeqësisht, këtu nuk kemi hapësirë ta skicojmë këtë krahasim, duhet të udhëzojmë në kontekstin burimor shi'it të këtij nocioni të dyfishtë (II, A, 3 e tutje). Mundemi vetëm të konstatojmë se në sufizmin e Tirmidhiut vjen deri te ndryshimi radikal i strukturës së nocionit, deri te "laicizmi" i konceptit të "*velajetit* të përgjithshëm".

Konstatimi i dytë i përket relacionit të *velajetit* dhe profecisë (*nubuvve*) në mësimin e Tirmidhiut. Sipas tij, *velajeti* përfshinë, pos të gjithë besimtarëve pa dallim, edhe profetët, sepse ai është burim i frymëzimit të tyre dhe themel i misionit të tyre profetik. Ai mëson se *velajeti* në vete i është mbirenditur profecisë, për shkak se është permanent e jo i lidhur për një moment të caktuar historik, sikur misioni profetik. Derisa cikli i profecisë historikisht përmbushet me ardhjen e Pejgamberit të fundit, cikli i *velajetit* vazhdon, nëpërmjet pranisë së *evlijave* deri në fund të kohës.

Por kjo skemë, sadoqoftë interesante, nuk i tregon asgjë të re atij që është i njoftuar me profetologjinë shi'ite, përveç që ndonjë strukturë mundet -nëse nuk kemi të dhëna të tjera, - të çrregullohet e që këtë njeriu edhe mos ta vërejë. Kemi parë (kapt. II) se si ideja e ciklit të *velajetit*, që pason ciklin e profecisë, ka qenë pikërisht kërkesë e shiizmit dhe e filozofisë së tij profetike, dhe se si ajo ka parashtruar aspektin e dyfishtë, "dimensionin" e dyfishtë "të Njëmëndësisë së amshuar profetike", që ka për konsekuencë ndërvarshmërinë e profetologjisë dhe imamologjisë. Dy konstatimet e ekspozuara pajtohen njëri me tjetrin, sepse edhe në njërin edhe në rastin tjetër konstatojmë ndërmarrjen që mbaron me ruajtjen e idesë së *velajetit*, krahas përjashtimit të imamologjisë e cila është burimi dhe themeli i saj. Me këtë është shtruar problemi serioz që i përket historisë së spiritualitetit islam në tërësi, problem i cili për autorët shi'ite përndryshe as nuk ka ekzistuar.

5. *El-Hal-laxhi*

1. El-Hal-laxhi gjithsesi është njëri prej personaliteteve më të shquara ndër përfaqësuesit e sufizmit. Emri i tij dhe lavdia e tij dolën nga rrethi i ngushtë i elitës shpirtërore muslimane, duke iu falënderuar jehonës së madhe në të cilën ka hasur internimi i tij tragjik e procesi në Bagdad, dhe vdekja e tij martirizuese si dëshmor i Islamit mistik. Literatura për të është e vëllimshme në të gjitha gjuhët islame. Lavdia e tij tash është përhapur edhe në Perëndim, duke iu falënderuar punimeve të L. Massignonit, botuesit dhe përkthyesit të tij. Do të mbështetemi pikërisht në këto punime, dhe tash për tash do të kufizohemi në skicimin e një biografie e cila vetvetiu paraqet tërë një mësim.

2. Ebu Abdil-lah el-Husejn bin Mensur el-Hal-laxhi, po ashtu nip i një zoroastriani, është i lindur në Tur në krahinë Fars (në jugperëndim të Iranit) jo larg nga qyteza Bejze, në vitin 244/857. Derisa ishte ende krejtësisht i ri, mori mësimin nga sufiu i famshëm Sahl et-Tustariu, të cilin më vonë e përcjell gjatë internimit në Basra. Në vitin 262/876, Hal-laxhi nisat në Bagdad, ku bëhet nxënësi i Amir ibn Uthman el-Mekkiut, njërit prej prijësve të mëdhenj shpirtërorë të asaj kohe. Me të mbetet përafërsisht 18 muaj, kurse gjatë kësaj kohe martohet me vajzën e njërit prej ithtarëve të tij. Më 264/877 Hal-laxhi e njofton Xhunejdin (VI, 3), nën udhëheqjen e të cilit i aplikon ushtrimet shpirtërore. Xhunejdi me dorën e vet do ta veshë me pallton sufiste (*hirka*). Por, pas kthimit nga haxhillëku i tij i parë në Mekke, në vitin 282/896, Hal-laxhi i ndërpret lidhjet me Xhunejdin dhe me shumicën e prijatarëve sufistë të Bagdadit. Pastaj shkoi deri në Tustar (jugperëndim i Iranit), ku mbeti katër vjet. Në këtë periudhë gjithnjë e më i shprehur është mospajtimi i tij me tradicionalistët dhe juristët.

Raportet tendosen aq shumë sa që diku katër vjet më vonë Hal-laxhi e zhvesh petkun sufik, dhe shkon në popull të cilit ia predikon jetën shpirtërore. Thonë se ka mbajtur raporte të mira me mjekun-filozofin e lavdishëm Razesin (Razi, IV, 4), me reformatorin "socialist" Ebu Sa'id Xhennebiun, e madje edhe me disa përfaqësues zyrtarë të pushtetit siç është princi Hasan ibn Ali et-Tevdiu. Hal-laxhi udhëton nëpër krahinat iraniane, nga Huzistani (në jugperëndim) deri në Horasan (verilindje); aplikon jetën spirituale duke mos iu përmbajtur konvencioneve të për-

caktuara, dhe vazhdimisht e nxitë popullin që t'i përkushtohet jetës së brendshme. Pas pesë vjetëve, më 291/905, Hal-laxhi për së dyti shkon në haxhillëk në Mekke, e pastaj shkon në vendet e largëta: në Indi, Turkestan, madje edhe deri te kufiri i Kinës. Ka ditur ta përvetësojë simpatinë e çdokujt. E kanë quajtur “ndërmjetës” dhe shumë njerëz e kanë pranuar Islamin duke iu falënderuar ndikimit të tij.

3. Në vitin 294/908 Hal-laxhi shkon për së treti në Mekke. Atje mbetet dy vjet, pastaj kthehet në Bagdad që atje të vendoset dhe t'i përkushtohet predikimit publik; gjithnjë zgjedh temat e domethënies së madhe shpirtërore dhe metafizike. Ekspozon mësimin e vet. Pohon se caku skajor i të gjitha qenieve, e jo vetëm i sufive, është unifikimi me Zotin, unifikim i cili mund të sendërtohet me anë të Dashurisë, e cila sërish kërkon aktivitetin transformues hyjnor që ndonjë qenie e zhvillon deri në vendin e saj të lartë. Këto ide të larta së shpejti nxisin kundërshtime të ndryshme të rrethit të tij. I kundërvihen njohësit e Ligjit, politikanët, ndërsa edhe disa sufijë janë shumë të përmbajtur ndaj tij.

Mësuesit e të drejtës islame ia zënë për të madhe mësimin mbi unifikimin mistik i cili, pohojnë ata, duke ngatërruar hyjnoren dhe njerëzoren shpie deri te një lloj panteizmi. Politikanët e akuzojnë se i shqetëson shpirtrat dhe e konsiderojnë nxitës të konflikteve. Ndërkaq sufijtë distancohen nga ai sepse konsiderojnë se Hal-laxhi vepron jomençurisht kur publikisht ua shtron fshehtësitë hyjnore njerëzve që nuk janë të gatshëm as që t'i pranojnë e as që t'i kuptojnë. Po ashtu, për të kanë gjykuar shi'itët, dhe përgjithësisht ezoteristët. Hal-laxhi ka gabuar kur publikisht e ka shkelur “Ligjin e fshehtësisë”. Përfundimisht, juristët dhe politikanët intrigojnë që të nxjerrin *fatvanë* (decizionin juridik, N.I.) kundër tij; e morën nga juristi i madh bagdadas Ibn Davud Ispahani, ku proklamonte se mësimi i Hal-laxhit është i gabueshëm, se e rrezikon mësimin islam, dhe se për këtë arsye Hal-laxhi me të drejtë e meriton dënimin me vdekje.

4. Pasi që dy herë e arrestoi policia abasite, Hal-laxhi u burgos më 301/915, dhe iu soll vezirit Ibn Isaut. Ky ka qenë i devotshëm dhe njeri liberal, kështu që e kundërshtoi ekzekutimin e tij. Por kjo ishte vetëm shtyrje. Hal-laxhi u mbajt në burg tetë vjet e shtatë muaj. Me ardhjen në pushtet të vezirit të ri Hamidit, kundërshtarit të rreptë të Hal-laxhit dhe të nxënësve të tij, gjërat janë zhvilluar me shpejtësi marramendëse. Armiqtë e Hal-laxhit e përsëritën akuzën dhe kërkuan *fetva* të re, që do ta dënonte, nga kadiu Ebu Umer ibn Jusufi. Ky iu përgjigj kërkesës së tyre. Këtë herë aktgjykimi është kryer dhe Hal-laxhi u ekzekutua më 24 dhu'l-ka'de 309/27 mars 922.

6. Ahmed Gazaliu dhe “dashuria e pastër”

1. Në lidhje me aktgjykimin e parë të marrë kundër Hal-laxhit, kemi përmendur emrin e juristit Ibn Davud Ispahaniut. Në këtë mund të shihet drama e rëndë njerëzore, sepse Ibn Davud Ispahani i cili - si i dëfton emri - ka qenë me prejardhje iraniane (vdiq më 297/909, në moshën 42 vjeçare), ka qenë autor i librit i cili njëkohësisht është kryevepër dhe përmbledhje e teorisë platonike të dashurisë në gjuhën arabe (*Kitab uz-zuhra*, “Libri për Venerën”, që mund të lexohet edhe si *Kitab uz-zehra*, “Libri për lulen”). Kjo është rapsodi e vëllimshme në vargje dhe prozë, e cila lavdon idealin e dashurisë platonike çfarë shëmbëllen dashuria ‘uzrite. Në realitet, fati i autorit të këtij libri është i ngjashëm me fatin që e lëvdajnë poetët e një fisi ideal nga Arabia e Jugut, përbri kufirit me Jemenin, popullit legjendar Benu ‘Udra (“virgjinalistët”), popullit të pastër dhe të veçantë i cili “vdes kur dashuron”. Gjatë rapsodisë së gjatë, autori rezymon mitin e Platonit të shtruar në “*Gosti*”, që të konkludojë: “Për Platonin gjithashtu thonë se ka thënë: Nuk e kuptoj se ç’është dashuria, por e di se është marri hyjnore (*xhunun ilahi*) të cilën nuk duhet as lavdëruar as qortuar”.

Edhe Hal-laxhi e ka predikuar mësimin për dashurinë. E megjithatë, Ibn Davudi e ka gjykuar. Që ta kuptojmë paradoksin tragjik duhet t'i shqyrtojmë të gjitha aspektet e situatës, e cila bëhet më e qartë në kohën e mistikëve post-hal-laxhianë, sidomos te Ahmed Gazaliu dhe Ruzbihan Bakliu nga Shirazi (vdiq më 606/1209), i cili njëkohësisht ka qenë edhe “platonist” dhe komentues i Hal-laxhit. Këtu mund të vërehet dykuptimësia madje edhe dy-

domethënshmëria e platonizmit në Islam, dy mundësi të raportit të tij ndaj religjionit profetik për shkak se ekzistojnë dy mënyra të të kuptuarit dhe të jetuarit të tij. Atë që mund ta quajmë “teofanizëm” të Ruzbihanit, është hermeneutika e domethënies profetike për Bukurinë, është *te`vil* i cili edhe këtu lidh të dukshmen (*dhahir*) dhe të fshehtën (*batin*). Për Ibn Davudin (i cili është *dhahir*, ekzoterist) kjo domethënie e fshehtë mbetet e pakuptueshme. Për Ruzbihanin, domethënia e fshehtë e formës Njerëzore është teofania fillestare: Zoti i cili i zbulohet vetvetes në formën e Ademit, Anthroposit Qiellor të ringjallur në jashtëkohësi, dhe i cili është shëmbëlltyrë e tij. Për këtë shkak Ruzbihani veçan kënaqej me vargjet e lavdishme të Hal-laxhit: “Lavdia i goftë Atij i cili njerëzinë e tij e ka manifestuar si mister të lavdisë së hyjnisë së vet të shkëlqyeshme”; në këtë mister të njëjtë ka themeluar lidhjen ndërmjet dashurisë njerëzore dhe hyjnore. Këtë Ibn Davudi nuk ka mund ta lejojë, dhe është dashur të përcaktohet kundër Hal-laxhit.

Këtu nuk mund t’i përcjellim fjalët e fundit të Ibn Davudit, sikur as rreshtat përfundimtarë të veprës së Ruzbihanit “Jasemini i besimtarëve të dashurisë” (krh. pjesën II të këtij studimi), por mund të themi se edhe njëra edhe tjetra përsosurisht tregojnë qëndrimin fundamental dhe fatin e çdonjërit nga këto dy lloje të “platonizmit” islam, që janë zhvilluar në gjiun e religjionit profetik të Islamit. Ajo të cilës në mënyrë të njëjtë i janë frikësuar edhe platonisti Ibn Davudi edhe teologët (neohanbelistët dhe të tjerët) është *teshbihi*, krahasimi i njeriut me Zotin, i cili radikalisht e rrënon transcendentitetin e monoteizmit abstrakt, d.m.th. të perceptuarit e pastër ekzoterik të *tevhidit*. Për këtë shkak madje edhe disa sufijë kanë refuzuar çdo mundësi që *erosin* ta sjellin në lidhje me Zotin. Të tjerët dashnorin ‘*uzrit* e kanë konsideruar ideal për dashnorin mistik, dashuria e të cilit i është drejtuar Zotit. Në atë rast ekziston transferi i dashurisë: çdo gjë ndodh sikur nga *objekti* njerëzor kalon në objektin hyjnor. Për “platonistin” Ruzbihanin, madje edhe ky ka- lim është grackë. Abiset e *teshbihit* dhe *ta`tilit* (abstraksionizmit) është e mundur të kapërcehen vetëm me dashuri njerëzore. Perceptioni teofanik e solli Ruzbihanin deri te profetologjia e të Bukurës.

Këtu pra do të duhej përkujtuar tërë trungun gjenealogjik të “Besimtarëve të dashurisë”, të cilët në Ruzbihanin gjejnë shembullin e tyre të realizuar. Treuniteti *dashuria - dashnori - i dashuruari* bëhet fshehtësia e *tevhidit* ezoterik. Tragjedia e Ibn Davud Ispahaniut ka qenë në atë që nuk ka mund ta parandiejë këtë fshehtësi dhe ta përjetojë këtë treunitet. Ahmed Gazaliu dhe Ferid Attari do të dijnë që nëse dashnori kundrohet në të Dashuruarin, po ashtu i Dashuruari mund ta kundrojë veten dhe bukurinë e vet vetëm në aspekt të dashnorit që e kundron. Në mësimin e Ahmed Gazaliut mbi dashurinë e pastër, dashnori dhe i dashuruari transsubstancializohen në unitetin e substancës së pastër të dashurisë.

2. Ahmed Gazaliu (vdiq më 520/1126, në Kazvin, Iran) ka qenë vëllai i teologut të madh Ebu Hamid Gazaliut (V, 7), te i cili ndoshta deri diku edhe ka ndikuar, “por nuk ka arritur që te ai ta përcjellë atë pasion të dashurisë së pastër, të mallëngjimit të pangushëlluar që digjet në veprat e tij” (Louis Massignon). Ndikim të konsiderueshëm ka pasur një libërth, breviar i mirëfilltë i dashurisë, të cilin Ahmed Gazaliu e ka shkruar në gjuhën persishte koncize dhe vështirë të kuptueshme, të cilin e titulloi “Parandjenjat e Besimtarëve të dashurisë” (*Sevanih ul-`ushshak*). Me kompozicionin e vet rapsodik dhe kaptinat e shkurtra që pasohen e të cilat krejt lirë janë të lidhura, ky libër anon drejt psikologjisë jashtëzakonisht subtile. Hellmut Ritteri, të cilit i falënderohemi për botimin e këtij teksti të çmueshëm, ka shkruar se “vështirë do të gjendej vepër në të cilën analiza psikologjike arrin fuqinë e tillë”. Këtu do të përkthejmë dy fragmente të shkurtra.

“Kur vërtet ekziston dashuria, dashnori bëhet ushqim i të Dashuruarit; nuk bëhet i Dashuruari ushqim i dashnorit, sepse i Dashuruari nuk mund të jetë i përmbajtur në aftësinë e dashnorit (...) Flutura që është bërë dashnore e zjarrit, derisa është larg tij mbrohet me dritën e atij agimi. E fton dhe e përshëndet parashenja e shkëlqimit mëngjesor. Por ajo duhet të vazhdojë të fluturojë derisa nuk vjen deri te ai. Por kur arrin, nuk përparon më ajo *drejt* zjarrit, por zjarri përparon në të. Nuk është zjarri ushqimi i saj, por ajo është ushqim i zjarrit. Edhe në këtë është fshehtësia e madhe. Për një çast të shkurtër ajo (flutura) bëhet e Dashuruara e vet vetjake (sepse ajo është zjarr). Në këtë përbëhet përsosuria e saj.” (kaptina 39).

“Caku i dashurisë është i lartë, sepse ajo kërkon që i Dashuruari të ketë emërtim të lartë. Kjo e përjashton mundësinë që i Dashuruari të kapet në rrjetin e bashkimit. Pa dyshim në situatë të tillë i është thënë Iblisit (Satanës): Mallkimi im mbi ty! (XXXVIII, 78). Kurse ai u përgjigj: Me këtë pohoj lavdinë Tënde. (XXXVIII, 83). Kurse kjo d.m.th: ajo që e dua te Ti është lartmadhëria yte saqë askush deri te Ti nuk mund të ngrihet dhe se askush nuk është i denjë me Ty. Sepse, sikur dikush ose diç të mund të ishte e denjë me Ty, do të thoshte se Lavdia jote është e papërsosur” (kaptina 64). Këtu zë fill tema e famshme për “Iblisin të cilin e ka dënuar dashuria”.

3. Nuk mund të flasim për Ahmed Gazaliun e mos ta përmendim nxënësin e tij të dashur Ajnulkudat Hamadanin, i cili u ekzekutua në moshën 33 vjeçare (525/1131); fati i tij tragjik është sikur ai i Hal-laxhit, dhe sikur e paralajmëron fatin e shejh ul-ishrak Suhraverdiut (kapt. VII). Ajnulkudati njëkohësisht ka qenë edhe jurist edhe mistik, filozof dhe matematikan. Një rëndësi nga trajtesat e tij (*Temhidat*), e cila është përplot mësim në temën e dashurisë mistike dhe e cila zhvillon mësimin e Ahmed Gazaliut, gjerësisht e ka komentuar një sufi hindus në shekullin XV, Sejjid Muhammed Husejni Gisudiraziu. “Ka shkëlqyer zotillëku i lavdisë Hyjnore. Atëherë ka mbetur pena, por u zhdruk shkrimtari”. “Zoti është së tepërmi transcendental që ta njohin edhe profetët, e lëre më të tjerët”.

4. Nuk mund ta lëmë këtu e të mos e përmendim Maxhdud ibn Adem Sana’iun (vdiq rreth 545/1150), themeluesin e poemës didaktike sufiste në gjuhën persishte. Vepra më interesante e tij, poema e gjatë me titull “Ecja njerëzore drejt Kthimit të vet” (*Sejru l ibad ilel mead*) përshkruan, në formën e rrëfimit në veten e parë, bredhjen e neoplatonistëve islamë në Gjithësi. Ky udhëtim mistik kryhet nën udhëheqjen e vet Inteligjencës (atë të cilën *Fedeli d’Amore*, rreth Dantes, do ta quajë *Madonna Intelligenza*). Kjo po ashtu ka qenë tema e “Rrëfimit të Hajj ibn Jakdhanit” të Ibn Sinas (Avicenës), të rrëfimeve mistike të Suhraverdiut në prozë, dhe e tërë literaturës që e ka zhvilluar temën e *mi’raxhit*. Këtu tashmë është shënuar struktura që do të përhapet në epopetë e vëllimshme mistike që në persishte i kanë përgatitur Fariduddin Attariu, Assariu nga Tebrizi, Xhamiu dhe poetë të tjerë më pak të njohur.

5. Këto shënime mjaft koncize mundësojnë që të shohim atë që mund të quhet “metafizikë e sufizmit”. Ruzbihani nga Shirazi na udhëzon drejt apogjesë të cilën e përfaqëson bashkëkohësi i tij i ri Muhjiddin Ibn Arabiu, me Përmbledhjen e teozofisë mistike që është një kryevepër e pakrahasueshme. Pas nesh mbetën filozofët e frymëzimit helenist. A kryqëzohet rruga e tyre me rrugën e metafizikës së sufizmit? Apo synimet e tyre kanë qenë të ndryshme deri në atë masë, saqë janë të arsyeshme disa vërejtje sarkastike sufiste në llogari të këtyre filozofëve që “nuk kanë fuqi as të nisen”? Mund të përgjigjemi se vepra e Suhraverdiut dhe, me të, lindja e *ishraki* shkollës, kanë plotësuar kërkesën e thellë të një kulture, në të cilën historia e filozofisë është e pandarë nga historia e spiritualitetit.

VII. SUHRAVERDIU DHE FILOZOFIA E DRITËS

1. Rimëkëmbja e urtisë së Persisë së vjetër

1. Studimet tona më të reja na mundësojnë që tash ta vlerësojmë në masë të mirëfilltë rëndësinë e veprës së Shihabuddin Jahja Suhraverdiut, shpesh të quajtur *shejh ul-ishrak*. Në një topografi ideale, kjo veper gjendet në një udhëkryq të rrugëve. Suhraverdiu e ka lëshuar këtë botë saktë shtatë vjet para Ibn Rushdit (Averroesit). Në çastin e njëjtë pra, në Islamit perëndimor “peripatetizmi arab” ka gjetur shprehjen e vet skajore në veprën e Averroesit, në atë përmasë saqë historianët perëndimorë - fatkeqësisht duke e ngatërruar peripatetizmin e Averroesit me filozofinë përgjithësisht - gjatë kohë kanë konsideruar se me Averroesin ka përfunduar aksidenti i filozofisë në Islam. Por, në anën tjetër, në Lindje, veçan në Iran, vepra e Suhraverdiut ndriçon rrugën e re mbi të cilën do të ecin shumë mendimtarë dhe spiritualistë deri më sot. Qysh më parë kemi sugjeruar se shkaqet që sollën deri te shkatërrimi dhe zhdukja e “avicenizmit latin”, kanë qenë po ato të cilat, në të kundërtën, kanë shkaktuar ekzistimin e avicenizmit në Iran; por vepra e Suhraverdiut, në këtë apo në atë mënyrë, kurrë nuk do të zhduket nga horizonti i këtij avicenizmi.

2. Figura e Suhraverdiut (të cilin nuk duhet ngatërruar me sufijtë me emër të njëjtë, Umer dhe Ebu Nexhib Suhraverdiun) në përfytyrimin tonë është e kurorëzuar me të gjitha lavditë e rinisë, sepse fati tragjik e shmangu nga projektet e tij të vëllimshme në lulen e rinisë: ka pasur 36 vjet (38 vjet lunare). Është i lindur më 549/1155 në veriperëndim të Iranit, në Medijën e vjetër, në Suhraverd, qytet i cili ende lulëzonte në momentin e invadimit mongolian. Në rininë e hershme ka mësuar së pari në Merageh, në Azerbajxhan, e pastaj ka ardhur në Ispahan, në qendër të Iranit, ku sigurisht ende ka qenë e gjallë tradita aviceniiane. Pastaj ka kaluar disa vjet në juglindje të Anolisë, ku disa sundues selxhukas të Rumiit shkëlqyeshëm e kanë pranuar. Më në fund u vendos në Siri, prej nga më nuk do të kthehet. Njohësit e Ligjit kundër tij kanë ngritur padinë, domethënia e së cilës do të qartësohet në fund të këtij shënimi. Asgjë s’ka mund ta shpëtojë nga ndjekja e personalitetit fanatik çfarë ishte Salahuddini (Saladini, për kryqtarët), madje as miqësia e të birit të Salahuddinut, el-Malik edh-Dhahiriut, guvernatorit të Halepit, i cili më vonë do të bëhet mik intim i Ibn Arabiut. Shejhu ynë i ri vdiq në mënyrë misterioze në fortifikatën e Halepit, më 29 korrik 1191. Biografët e tij shpesh e quajnë *shejh maktul* (të mbytur, të ekzekutuar). Nxënësit e tij më me dëshirë e quajnë shejh martir, *shejh shehid*.

3. Që menjëherë ta kuptojmë qëllimin e veprës së tij, duhet të shikojmë lajtmotivin që paraqitet në titullin e veprës së tij kryesore: *Hikmet ul-ishrak*, “Teozofia lindore”, në të cilën vetëdijshëm i qaset ringjalljes së urtisë së Persisë së vjetër. Figurat e mëdha të këtij mësimi janë Hermesi, Platoni dhe Zoroastra - Zaratustra. Nga njëra anë, kemi urtinë hermetiste (qysh Ibn Vahshijju ka cekur traditën sipas së cilës *ishrakijun*-ët janë rend klerik që kanë prejardhje nga motra e Hermesit). Nga ana tjetër, lidhja ndërmjet Platonit dhe Zoroastrës deri te e cila në Perëndim do të vijë në gdhirje të Renesansës, në veprën e filozofit bizantin Gemist Plethonit, që në shekullin XII ka qenë karakteristikë dalluese e filozofisë iraniane.

Tash duhet përcaktuar domethënien e saktë suhraverdiane të nocioneve “Lindje” dhe “Teozofia lindore”. Veç kemi folur për idenë e Avicenes të një “urtie lindore” ose “filozofie lindore”. Suhraverdiu është plotësisht i vetëdijshëm se në çfarë raporti, në këtë pyetje, qëndron kundrejt pararendësit të vet. Ai i ka njohur “shënimet” të cilat gjoja kanë përmbajtur materiale nga “Logjika e lindorëve”, kurse i ka njohur edhe fragmentet e veprës *Kitab ul-insaf* të cilat qenë ruajtur

(krh. V, 4). Edhe diçka. Nocioni i tij i Lindjes puthitet me atë që paraqitet në *Rrëfimin e Hajj ibn Jakdhanit* të Avicenës. Ai për këtë është aq i vetëdijshëm që, kur sipas shembullit të Avicenës i qaset shkruarjes së rrëfimeve simbolike të iluminimit shpirtëror, e lavdëron rrëfimin e Avicenës, por vetëm për atë shkak që të shquajë se “Rrëfimi për internimin perëndimor” të tij fillon në atë pikë në të cilën ai i Avicenës ndërpritet, sikur kjo ndërprerje ka ndonjë domethënie të madhe. Ajo që nuk e kënaq në rrëfimin simbolik është po ajo që nuk e kënaq në fragmentet didaktike. Avicena, në të vërtetë e ka formësuar konceptcionin mbi “filozofinë lindore”, por ka ekzistuar arsyeja e madhe për shkak të të cilës ky konceptcion ka qenë i paracaktuar për mosesukses. Prandaj, “*shejh ul-ishrak*” thërret çdokënd që dëshiron të udhëzohet në “filozofinë lindore” që t’i qaset studimit të librit të tij. Këtu nuk do t’i cekim shkaqet për ç’arsye konsiderojmë se kundërshtia ndërmjet filozofisë “lindore” të Avicenës dhe filozofisë “iluministe” të Suhraverdiut buron nga njohja e pamjaftueshme e teksteve (krh. më poshtë).

Suhraverdiu shpjegon shkakun pse Avicena nuk ka mund ta sendërtojë idenë mbi “filozofinë lindore”; ai nuk e ka njohur parimin, vetë “burimin lindor” (*asl mashriki*), pikërisht atë që e arsyeton emërtimin “lindor”. Avicena nuk e ka ditur burimin e urtësisë së Persisë së vjetër (*Husrevanide*), *teozofinë*, ose urtinë hyjnore në kuptimin e vërtetë. “Ka ekzistuar te persianët tanë, shkruan shejhu ynë, një bashkësi me të cilën ka drejtuar vetë Zoti; ai i ka orientuar urtakët e daluar, të cilët thelbësisht janë dalluar nga magët (*magusi*). Në librin tim me titull *Teozofia lindore, Hikmet ul-Ishrak* e kam ringjallur mësimin e tyre të lartë mbi Dritën, mësim për të cilin, nga një pikëpamje tjetër, dëshmon eksperiencia e Platonit dhe e pararendësve të tij; mirëpo në vetë planin e rimëkëmbjes së këtij mësimi unë nuk kam pasur “pararendës”.

Ky ka qenë edhe mendimi i trashëgimtarëve të tij shpirtërorë. Sadra Shirazi flet për Suhraverdiun sikur për “kryeparin e Shkollës së lindorëve” (*mashrikijunët*), rimëkëmbës i mësimit të urtakëve persianë mbi parimet e “Dritës dhe Errësirës”. Këta lindorë njëkohësisht karakterizoheshin si platonistë. Sherif Xhurxhaniu thotë për *ishrakijunët* ose *mashrikijunët*, se janë “filozofë që ndjekin Platonin”. Ebu’l-Kasim Kaziruniu (vdiq më 1014/1606) thotë: “Sikur që Farabiu e ka përtërirë filozofinë e peripatetikëve dhe kështu meritoi titullin *Magister secundus*, ashtu edhe Suhraverdiu ka ringjallur dhe përtëritur filozofinë e *ishraki* filozofëve në librat dhe trajtesat e tij të shumta”. Shumë herët është përvetësuar kundërshtia ndërmjet *lindorëve* (*ishrakijunët*) dhe peripatetikëve (*meshsha’un*). Me shprehjen “platonistët persianë” më së miri do ta shënojmë këtë shkollë, karakteristikë e së cilës, ndër të tjera, është edhe ajo që me anë të engjëllologjisë zoroastriane shpjegon arketipat e Platonit.

4. Këtë ide kryesore Suhraverdiu e zhvillon në veprën e cila është mjaft e vëllimshme (49 tituj), nëse e kemi parasysh se ka jetuar shkurt. Bërthamën e veprës e krijon trilogjia e madhe dogmatike, tri trajtesa me nga tre libra, që përfshijnë logjikën, fizikën, dhe metafizikën. Këtu diskutohet për të gjitha çështjet e programit peripatetik, dhe atë për nga dy shkaqe: së pari, për qëllime të propedeutikës, për arsye se secilit që dëshiron të ecë Rrugës shpirtërore, i nevojitet përgatitje solide filozofike. Por, nëse ata që nuk hyjnë në Rrugë edhe mund të kënaqen me mësimin e peripatetikëve, megjithatë duhet, pikërisht për shkak të të tjerëve, ta lirojnë teozofinë e vërtetë nga diskutimet e padobishme me të cilat peripatetikët dhe *mutekel-limunët*, skolastikët e Islamit, e kanë zënë rrugën. Nëse në këto trajtesa edhe ndodh që aty-këtu të dalë mendimi personal i thellë i autorit, ai gjithnjë ka të bëjë me librin që përmbanë fshehtësinë e tij, *Kitab hikmet ul-ishrak*. Rreth tetralogjisë që e përbëjnë tre librat paraprakisht të përmendur dhe ky i fundit, është tubuar një varg i tërë i *Opera minora*, vepra didaktike të vëllimit më të vogël në gjuhën arabe dhe në persishte. Kjo përmbledhje është plotësuar me ciklin karakteristik të rrëfimeve simbolike të cilat këtu tashmë i kemi përmendur. Ato në të shumtën janë shkruar persisht, kurse në pajtim me projektin e shejhut të pedagogjisë shpirtërore na sjellin disa nga temat qenësore të meditimit përgatitor. Kurora e gjithë kësaj është një lloj i “Breviarit”, të hartuar nga psalmet dhe lutjet e drejtuara qenieve të dritës.

Kjo vepër në tërësi buron nga përvoja personale të cilën autori e konfirmon duke aluduar në “kthesën që ka ndodhur në rininë e tij”. Ka filluar duke marrë në mbrojtje fizikën qiellore të peripatetikëve, e cila e kufizon numrin e Inteligjencave, qenieve të dritës, në dhjetë (ose në pesëdhjetë e pesë). Shkapërderdhjen e këtij universi të mbyllur shpirtëror e ka parë gjatë një vizio-

ni në ekstazë, kur i janë dëftuar një shumësi e atyre “qenieve të dritës” në të cilat kanë menduar Hermesi dhe Platoni, dhe e atyre rrezatimeve qiellore, burime të *Dritës së Lavdisë dhe Sundimit të Dritës (rej ve hurreh)* paralajmërues i të cilave ka qenë Zaratustra, të atyre drejt të cilave mbreti besnik, i bekuari Kaj Husrevi, ka qenë ngritur me magjepsjen shpirtërore”.

Kështu rrëfimi ekstatik i Suhraverdiut na udhëzon në njërin prej nocioneve themelore të zo-roastrizmit: (*Xvarnah*, Drita e Lavdisë (në persishte *hurreh*). Duke u nisur nga kjo, duhet të përpiqemi ta eksplikojmë, me pak fjalë, nocionin e *ishrakit*, strukturën e botës që ai e inkuadron dhe formën e spiritualitetit e cila me këtë është përcaktuar.

2. Lindja e Dritës (*ishrak*)

1. Kur t’i bashkojmë të dhënat që i japin Suhraverdiu dhe komentuesit e tij të drejtpërdrejtë, mund të konstatojmë se nocioni *ishrak* (emri foljor që d.m.th. shkëlqyeshmëri, shkëlqimi i diellit gjatë lindjes) paraqitet në tre aspekte të ndryshme: 1) Me këtë mund të nënkuptojmë urtinë, teozofinë, burim i së cilës është *ishraki*, i cili njëkohësisht është ndriçim dhe paraqitje (*dhuhur*) e qenieve, e cila, duke e zbuluar (*keshf*), e sjell deri te manifestimi (bën nga ai *phainomenon*). Pra, sikur që në botën shqisore kjo shprehje shënon shkëlqimin mëngjesor, rrezja e parë diellore, ashtu në Qiellin inteligjibil të shpirtit shënon çastin epifanik të njohjes. 2) Në pajtim me këtë, me filozofinë apo teozofinë lindore, do ta kuptojmë mësimin që mbështetet në Praninë e filozofit në paraqitjen mëngjesore të Dritave inteligjibile, derdhjes së agimeve të tyre në shpirtat në çastin kur janë të ndarë nga trupat e vet. Kjo ka të bëjë pra me filozofinë e cila kërkon vizionin e brendshëm dhe përvojën mistike, në njohjen, e cila, duke pasur prejardhjen nga Lindja e Inteligjencave të pastra, është njohja lindore, 3) Këtë shprehje të fundit mund ta kuptojmë edhe si shenjë të teozofisë së *lindorëve (ishrakijjun = mashrikijjun)*, që d.m.th. teozofinë e Urtakëve të Persisë së vjetër; dhe këtë jo vetëm për shkak të pozitës së tyre gjeografike në rruzullin tokësor, por edhe për atë që njohja e tyre ka qenë *lindore* në atë kuptim që është themelësuar në zbulimin e brendshëm (*keshf*) dhe vizionin mistik (*mushahede*). Kurse e këtillë ka qenë, gjithashtu, sipas mendimit të *ishrakijjunve*, edhe njohja e mentarëve të vjetër grekë, nxënësve të Aristotelit të cilët ekskluzivisht janë mbështetur në gjykimin diskursiv dhe në argumentimin logjik.

2. Këta autorë, prandaj, kurrë as nuk kanë menduar në kundërshtinë artificiale që Nallino ka dëshiruar ta vejë ndërmjet idesë për një “filozofi iluministe” e cila ka qenë e Suhraverdiut, dhe idesë për një “filozofi lindore” e cila do të ishte e Avicenës. Shprehjet *ishrakijjun* dhe *mashrikijjun* ata i përdorin në domethënie të njëjtë. Do të duhej krijuar një shprehje e cila njëkohësisht do të kishte kuptimin “lindore - dritëbartëse”, duke provuar se ka të bëjë me njohjen e cila është *lindore* për shkak se ajo është vetë Lindje e njohjes (na bien ndërmend disa shprehje si: *Aurora consurgens Cognitio matutina*). Në mënyrë që ta përshkruajë, Suhraverdiu përkujton një periudhë të jetës së vet në të cilën e ka munduar problemi i njohjes, të cilin ai nuk ka mund ta zgjidhë. Një natë iu paraqit në gjumë, ose në gjysmëgjumë, Aristoteli, me të cilin ka zhvilluar një bisedë mjaft serioze. Përshkrimi i kësaj bisede përfshin disa faqe të një libri të tij (*Telvihat*).

Por Aristoteli me të cilin Suhraverdiu bisedon është platonist i pakontestueshëm, të cilin askush nuk mund ta konsiderojë përgjegjës për rreptësinë dialektike të peripatetikëve. Përgjigjja e tij e parë dhënë Suhraverdiut i cili e pyet është: “Zgjuhu vetvetes”. Atëherë fillon udhëzimi suksesiv në vetënjohje, sikur në njohjen e cila nuk është as produkt i abstraksionit, e as rirprezentim i objektit me anë të një forme (*sure*), ndonjë *species*, por Njohje e cila është identike me vetë shpirtin, me subjektivitetin personal, ekzistencial (*ena’ijje*), dhe e cila pra, në esencën e vet është jetë, dritë, epifani, vetëdije për veten (*hajat, nur, dhuhur, shu’ur bi dhatihi*). Përkundër njohjes *reprezentative* që është njohja e abstraktes ose universale logjike (*’ilm suri*), këtu ka të bëjë me njohjen prezenciale, njohjen unitative, intuitive, të ndojnë esence në singularitetin e saj të plotë të mirëfilltë ontologjik (*’ilm huduri, ittisali, shuhudi*). Është fjala për iluminacionin prezencial (*ishrak huduri*) të cilin shpirti, si qenie drite, e ngre mbi lëndën e vet; ai e bënë për vete prezent, duke iu bërë i pranishëm vetvetes. Epifania e tij vetjake vetvetes është Pranishmëria e kësaj pranishmërie, dhe në këtë përbëhet pranishmëria Epifanike ose Lindore (*hudur ishraki*).

Vërtetësia e çdo njohjeje objektive sërish është redukuar në vetëdijen të cilën subjekti që njeh e ka mbi vetveten. Kështu është edhe me të gjitha qeniet e dritës të të gjitha botëve dhe ndërbotëve: në çastin që bëhen të vetëdijshme për veten ato bëhen të vetëdijshme për prezencën e të tjerëve. Kështu është edhe me shpirtin njerëzor, nëse ka sukses që të shkëputet nga Terri i “internimit perëndimor” të vet d.m.th. nga bota e materies sublunare. Në pyetjet e fundit të Suhraverdiut, Aristoteli përgjigjet se filozofët islamë nuk kanë as pjesën e njëmijtë të vlerës së Platonit. Pastaj, duke parë se Suhraverdiu mendon mjaft për dy sufite e mëdhenj, Ebu Jezid Bastamiun dhe Sahl et-Tustariun (VI, 2 dhe 5), deklaroi: “Po, ata janë filozofë në kuptimin e vërtetë të fjalës”. Kështu, “teozofia lindore” lidh filozofinë dhe sufizmin, prej atëherë të pandara njëra prej tjetrës.

3. Këto “drita të agimit” mund të vihen në lidhje me Planin zanafillor që është Burim i tyre; Suhraverdiu pohon se ka pasur vizionin që ia ka zbuluar “Burimin lindor” të mirëfilltë. Kjo është “Dritë e lavdisë” të cilën Avesta e quan *xvarnah* (përsisht *hurreh*, ose në formën parsishte *farr, farreh*). Roli i saj në kozmologjinë dhe antropologjinë e mazdeizmit është i rëndësishëm parësor. Ajo është madhëria flakëruese e qenieve të dritës; ajo gjithashtu është energjia e cila ngushtë e lidhë qenien e çdo qenieje, Zjarrin e saj jetësor, “engjëllin personal” të saj dhe fatin e saj (kjo fjalë është përkthyer në greqishte njëkohësisht si $\delta\omicron\zeta\alpha$ dhe si $\tau\upsilon\chi\eta$). Ajo te Suhraverdiu dëftohet si rrezatim permanent i Dritës mbi dritat (*Nur ul-envar*); fuqia e saj dominuese, duke ndriçuar tërësinë e qenieve të dritës që dalin nga ata, ia bënë permanent prezencial (*tesel-lut ish-raki*). Pikërisht ideja e kësaj fuqie ngadhënjyese, e asaj “ngadhënjimësie” (përsisht *piruzih*), na e shpjegon emrin me të cilin Suhraverdiu i shënon Dritat Zotëruese: *envar kahire*, dritat “ngadhënjyese”, dominuese, arkangjeliste (“mikaeliste”, krh. Mikaili si *Angelus victor*).

Me këtë “ngadhënjimësi” të Dritës mbi dritat buron nga ai qenia e dritave, kurse ky është Arkangjeli i parë të cilin shejhi jonë e emërton me emrin e tij zoroastrian *Bahman* (Vohu Manah, i pari prej *Amahraspandëve* ose prej Arkangjelëve zoroastrianë). Lidhja e krijuar permanente ndërmjet Dritës mbi dritat dhe arketipit të parë të emanuar është lidhje ndërmjet të Dashurit të parë dhe të Dashuruarit të parë. Shembuj të këtij lloji do të gjejmë në shkallët e zhvillimit të qenies, duke i klasifikuar të gjitha qeniet në çifte. Ajo shprehet si polaritet i supremacionit dhe dashurisë (*kahr* dhe *mehabbe*, krh. neo-Empedoklen në Islam, V, 3 dhe më poshtë VI, 1), ose si polaritet i iluminacionit dhe kontemplacionit, pavarësisht (*istigna*) dhe nevojësisht (*fakr*) etj. Të gjitha këto janë dimensione “inteligjibile” të cilat, duke hyrë në strukturë reciproke, e vërshojnë hapësirën “dydimensionale” (të domosdoshmes dhe të mundshmes) të teorisë avicenishte mbi Inteligjencat Hierarkike. Duke e krijuar njëra - tjetrën me anë të rrezatimeve dhe manifestimeve të veta, hipostazat e Dritës bëhen të shumta. Më larg qiellit të yjeve të ngulitura, për të cilat di astronomia peripatetike ose ptolomiane, parandjehen universet e shumta të çuditshme. Përkundër asaj që do të ndodhë në Perëndim, ku hovi i astronomisë do të sjellë deri te hedhja poshtë e engjëllologjisë, këtu engjëllologjia do ta nxjerrë astronominë nga skema klasike që e ka ngatërruar.

3. Hierarkia e universeve

1. Bota e këtyre Dritave të Pastra është rregulluar sipas hierarkisë së trefishtë. Nga lidhja fillestare e Dritës mbi Dritat dhe Dritës së parë të emanuar, me shumëzim të “dimensioneve” inteligjibile të cilat strukturohen njëri me tjetrin, amshueshëm krijohet universi i Dritave Burimore sunduese, pasi ato e shkaktojnë njëra - tjetrën dhe burojnë prej njëra - tjetrës, ato krijojnë hierarkinë zbritëse të cilën Suhraverdiu e quan “Rend i gjatësisë” (*tabakat ut-tul*). Ky është universi i Arkangjelëve të cilët ai i shënon si Drita të larta supreme (*usul a’la’un*), si “Botë e Nënave” (*ummehat*, që nuk duhet ngatërruar me përdorimin e kësaj shprehjeje kur ka të bëjë me Elementet. Kjo hierarki e Botës arkangjeliste të Nënave mbaron me paraqitjen e dyfishtë në ekzistencë.

Nga njëra anë, “dimensionet e tyre pozitive” (supremacioni, pavarësia, kontemplacioni aktiv) prodhojnë rendin e ri të arkangjelëve të cilët më nuk e kushtëzojnë njëri - tjetrin, por për njëri - tjetrin janë të barabartë në hierarkinë e Emanacionit. Këto Drita krijojnë “Rend të gjerësisë”

(*tabekat ul-'ard*); këta janë Arkangjelët - arketipë ose "sundues të llojeve" (*erbab ul-enva*'), të identifikuar me arketipët platonikë, sigurisht jo sikur universalie të sendërtuara por si hipostaza të Dritave. Emrat e Arkangjelëve zoroastrianë dhe të disa Engjëjve (*Izad*), Suhraverdiu shprehimisht i cek, edhe atë në trajtën burimore. Në këtë "Rend të gjerësisë" barabart paraqitet edhe Engjëlli i njerëzisë, Shpirti i Shenjtë, Gabrieli (*Xhibril*), Inteligjenca Aktive te *felasife*.

Nga ana tjetër, dimensionet inteligjibile "negative" të "Rendit të gjatësisë" (varshmëria, iluminacioni pasiv, dashuria e cila është nevojësi) krijojnë Qiellin e yjeve të ngulitur, i cili u është i përbashkët. Individuacionet yjore të tij të shumta (sikur që është kjo në skemën aviceniste, çdo orbis qiellor kundruall Inteligjencës nga e cila emanon), janë emanacione që materializojnë, në materien ende krejtësisht subtile qiellore, një pjesë të joekzistencës e cila, - nëse e shqyrtojmë fiktivisht të ndarë nga Parimi i saj - e fshih qenien e tyre të emanuar nga Drita mbi Dritat.

Përfundimisht, nga ky Rend i dytë i Arkangjelëve emanon Rendi i ri i dritave me anë të të cilave Arkangjelët - arketipë sundojnë dhe drejtojnë me Llojet, së paku në rastin e Llojeve të Larta. Këta janë Engjëj - Shpirtra, *Animae caelestes* dhe *Animae humanae* të engjëllologjisë aviceniste. Por Suhraverdiu i quan me emrin të marrë nga bujaria e vjetër iraniane: Dritat *Espahbad* (urdhërues i ushtrisë); emri dhe funksioni evokojnë *hegemonikonin* stoik.

2. Engjëllologjia e Suhraverdiut, e ekspozuar madje edhe kështu, në karakteristikat kryesore, qart fut ndërrime rrënjësore në skemën e botës fizike, astronomike dhe metafizike çfarë është trashëguar nga Farabiu dhe Avicena. Orbita hënore më nuk e shënon, sikur në peripatetizëm, kufirin ndërmjet botës qiellore dhe botës materiale në lëvizje. Tash Qielli i yjeve të ngulitura simbolizon kufirin ndërmjet universit engjëllor të Dritës dhe Shpirtit (*ruhabad*) dhe universit material dhe të errët të *berzehut*. Kjo fjalë tipike në eskatologji shënon ndërhapësirën, kurse në kozmologji ndërbotën (*mundus imaginalis*). Në filozofinë suhraverdiane të *ishrakut* merr kuptim më të përgjithshëm; shënon përgjithësisht çdo gjë që është trup, çdo gjë që është *ekran* dhe *interval* (ndërkohë), dhe që vetvetiu është Natë dhe Skëterrë.

Nocioni që e konoton shprehjen *berzeh* është pra nocioni fundamental i fizikës së Suhraverdiut. *Berzëhi* është Terri i pastër; do të mund të ekzistojë si i tillë madje edhe sikur Drita të tërhiqet prej tij. Kjo pra nuk është as dritë potenciale, mundësi në kuptimin aristotelian. Ajo në raport me Dritën është negativitet i pastër (negativiteti *ahrimanist* si e kupton Suhraverdi). Do të ishte e gabueshme pra, të dëshirohet të ndërtohet në atë negativitet eksplikimi kausal i cilitdo fakti pozitiv. Tërë lloji është "ikonë" e Engjëllit të vet, teurgjia që ai e nxjerr në *berzeh* i cili vetvetiu është vdekje dhe natë e plotë. Ky është akti i Dritës së Engjëllit, por kjo dritë nuk strukturohet hilemorfikisht me Terrin. Prej këtu buron tërë kritika të cilën Suhraverdiu e shtron kundër nocioneve peripatetike të qenieve potenciale, materies, formave substanciale etj. Me fizikën e tij, natyrisht, dominon skema e kozmologjisë mazdeiste e cila universin e qenieve e ndan në *menok* (qiellor, i rrallë) dhe *getik* (tokësor, i dendur), por në shpjegimin e tij ndihet frymëzimi maniheist. Pasqyra e botës e Suhraverdiut strukturalisht përmban një metafizikë e cila është metafizikë e të qenmes; të rrojturit është vetëm një mënyrë e kundërimit (*i'tibar*) të të qenmes, quiditet, por asgjë nuk i shton *in concreto*. Tashmë kemi vërejtur se Sadra Shirazi do të japë versionin "ekzistencial" të *ishrakut*, në metafizikën e vet e cila përparësinë e *mbijetesës* e vendos para të qenmes.

3. Skema e universit është punuar sipas planit të katërfishtë: 1) Ekziston bota e Inteligjencave të pastra (e Dritës Arkangjeliste në dy lloje të para të Rendeve, Inteligjencës kerubine, "Nënës" dhe Inteligjencës - arketipe); kjo është botë e *xheberutit*. 2) Ekziston Bota e Dritave që drejtojnë me një trup ("fortifikatën", *sisija*), bota e Shpirtrave Qiellorë edhe Shpirtrave Njerëzorë, kjo është botë e *melekitit*. 3) Ekziston *berzëhu* i dyfishtë që e përbëjnë Sferat Qiellore dhe bota e Elementeve Sublunare; kjo është bota e *mulkit*. 4) Ekziston *mundus imaginalis* ('*alem ul-mithal*). Kjo është bota indirekte ndërmjet botës inteligjibile të qenies së Dritës së pastër dhe botës shqisore; organi me të cilin vrojtohet është Imagjinacioni aktiv. Kjo nuk është bota e Ideve platonike (*Muthul iflatunije*) por botë e Formave dhe Shëmbëlltyrave "të paqarta" (*muthul mu'al-leka*); kjo shprehje d.m.th. se ato nuk janë imanente ndaj ndonjë substrati material (sikur që është për shembull ngjyra e kuqe imanente trupit të kuq), por kanë "vendet epifanike" (*med-hahir*) ku manifestohen si shëmbëlltyrë e paqartë në pasqyrë. Kjo është bota në të cilën mund të

gjendet tërë pasuria dhe varieteti i botës shqisore, por në gjendjen subtile, bota e Formave dhe Fotografive ekzistuese dhe autonome, e cila është pragu i *Melekutit*. Aty janë qytetet mistike të Xhebelkut, Xhebersit dhe Hurkaliut.

Duket se Suhraverdiu vërtet i pari e themeloi ontologjinë e kësaj ndërbotë, temën e së cilës do ta marrin dhe do ta zgjerojnë të gjithë gnostikët dhe mistikët e Islamit. Rëndësia e saj (e kësaj ndërbotë) është vërtet e madhe. Ajo gjendet në plan të parë nëse e shqyrtojmë perspektivën e jetës përtej varrit të qenies njerëzore. Ka rolin e trefishtë: me anë të saj kryhet ringjallja, sepse është vend i “trupave të rrallë”; nëpërmjet saj fitojnë vërtetësinë simbolet që i kanë hartuar të dërguarit, sikur edhe të gjitha eksperiencat vizionariste, prandaj, me anë të saj sendërtohet *te'vili*, ekzegjeza e cila faktet e Shpalljes kur'anore “i shpie prapa” drejt të vërtetës së tyre “tekstuale shpirtërore”. Pa të merremi vetëm me “alegori”. Me anë të kësaj ndërbotë zgjidhet konflikti ndërmjet filozofisë dhe teologjisë, dijes dhe besimit, simbolit dhe historisë. Nuk duhet më patjetër të zgjedhim ndërmjet prioritetit spekulativ të filozofisë dhe prioritetit autoritar të teologjisë. Hapet një rrugë tjetër, pikërisht rruga e teozofisë “lindore”.

Këtë botë të vetëdijes imagjinative Sadra Shirazi e inkuadron në *meleku*, dhe për këtë perspektiva e universeve në realitet është e rregulluar sipas planit të trefishtë. Por tanimë mund të kuptojmë ç' do të thotë humbja e kësaj ndërbotë, humbje e cila do të jetë pasojë e averroizmit (VIII, 6). Për këtë edhe mund ta njohim si linjë të klasifikimit ndërmjet Lindjes, ku do të dominojnë ndikimet e Suhraverdiut dhe të Ibn Arabiut, dhe Perëndimit ku “peripatetizmi arab” do të zhvillohet në “averroizëm politik”. Dhe përderisa historianët janë mësuar që në averroizëm të shohin fjalën e fundit të “filozofisë arabe”, të “arabizmit”, në anën tjetër “filozofia islame” ofron shumë mundësi dhe pasuri të tjera.

4. Internimi perëndimor

1. Domethënien dhe rolin e *Rrëfimeve simbolike* të Suhraverdiut për iniciacionin shpirtëror duhet vënë në perspektivën e ndërbotës. Dramaturgjia e tyre në të vërtetë sendërtohet në *'alem ul-mithal*. Mistiku në to sërish përjeton dramën e historisë së vet personale në rrafshin e një bote mbishqisore e cila është botë e ndodhisë së shpirtit, sepse autori - duke i formësuar simbolet vetjake - spontanisht gjenë domethënien e simboleve të shpalljeve hyjnore. Kjo nuk ka të bëjë me një sërë “alegorish”, por me hierohistorinë e fshehtë, të padukshme për shqisat e jashtme; ajo sendërtohet në *meleku*, “me të cilin simbolizojnë” ndodhitë e jashtme dhe të shkurtra.

Rrëfimi me titull “Rrëfimi për internimin perëndimor” (*Kissat ul-gurbet ul-garbijje*) më së qarti na jep të kuptojmë tonin e tyre themelor. Teozofia “lindore” në të vërtetë duhet ndihmuar gnostikut të arrijë vetëdijen për “internimin e vet perëndimor”, vetëdijen për atë se ç'është në të vërtetë bota e *berzeh-ut* si “Perëndim” i kundërvënë “Lindjes së Dritës”. Rrëfimi pra paraqet iniciacionin i cili mistikun e shpie prapa drejt *prejardhjes* së tij, drejt *Lindjes* së tij. Por ndodhia e njëmendtë që realizohet me atë iniciacion paraqet ekzistimin autonom të *mundus imaginalis-it* dhe vlerën e plotë noetike të vetëdijes imagjinative. Veçan këtu duhet të kuptojmë si dhe përse, nëse e privojmë nga kjo botë dhe prej kësaj vetëdijeje, imagjinativja degradohet në imagjinaren, dhe rrëfimet simbolike në roman.

2. Çështja e madhe që e preokupon gnostikun “lindor” është që të mësojë se si i internuari mund t'i kthehet *shtëpisë së vet*. *Ishraki* - teozofi, në esencë është njeriu i cili as nuk e ndanë as nuk e veçon hulumtimin filozofik prej realizimit shpirtëror. Në një vend mjaft përmbajtësor të komentit të vet të vëllimshëm të veprës së Kulejniut (*Kafi*, një nga veprat bazë shi'ite, krh. II, hyrje), Mulla Sadra shënon spiritualitetin e “teozofëve lindorë” (*Hukema' ishrakijun*) si *berzeh*, përkatësisht ndërhapësirë e cila lidh dhe unjësion metodën e sufive, e cila thelbësisht synon nga pastrimi i brendshëm, dhe metodën e filozofëve e cila synon drejt njohjes së pastër. Suhraverdiu konsideron se përvoja mistike pa përgatitjen paraprake filozofike e ekspozon njeriun para rrezikut të madh që të bie në lajthitje; por filozofia që nuk synon realizimin shpirtëror e as që në të mbaron paraqet zbrazëti të kulluar. Për këtë, libri që paraqet *vade-mecum* të filozofëve “lindorë”

(*Kitab hikmet ul-ishrak*), fillon me reformën e logjikës, që të mbarojë me një lloj të *çastit* të ekstazës. Planin e tillë e gjejmë edhe në shumë libra të tjerë të ngjashëm.

Tashmë që prej fillimit, në parathënie, autori i klasifikon mentarët, hukema', sipas asaj se a posedojnë njëkohësisht njohjen spekulative dhe përvojën spirituale, ose dallohen në njërën prej këtyre dyjave derisa në tjetrën ngecin. *Hakîm ilahi* (përkujtojmë se ky etimologjikisht është *theosophos*, Urtak i Zotit) është ai që shquhet edhe në këtë edhe në atë; ai është *hakîm mute'al-lih* (noci i *te'al-luhit*, i përgjigjet *theositit* grek). Për këtë shkak të gjithë mendimtarët tanë do ta përsërisin thënien se ishraki-teozofia për filozofinë është ajo çka është sufizmi për *kelamin* (skolastikën dialektike të Islamit). Gjenealogjia shpirtërore të cilën Suhraverdiu e kryen për vete, na flet shumë. Nga njëra anë, "tharmi i amshueshëm" shkon nëpërmjet Mentarëve të vjetër grekë (parasokratikët, pitagorianët, platonistët) dhe u përcillet sufive Dhunnun Misriut dhe Sahl et-Tustariut; nga ana tjetër, "tharmi" i urtësisë së persianëve të vjetër përcillet nëpërmjet sufive Ebu Jezid Bastamiut, Hal-laxhit dhe Ebu'l-Hasan Harrakaniut. Dhe këto dy rryma bashkohen në teozofinë e *ishrakut*. Kjo, pa dyshim është "historia" vetëdijësisht e tematizuar, por pikërisht për këtë na flet shumë. Ajo na vërteton (pas bisedës së fshehtë me Aristotelin), që në spiritualitetin e lartë të Islamit prej tash nuk do të jetë e mundur të ndahen filozofia dhe sufizmi, madje edhe nëse duhet ta shqyrtojmë mundësinë e përkatësisë ndonjë *tarikati* (vëllazërie sufike). Suhraverdiu kurrë nuk i ka takuar asnjërit.

3. Pikërisht kjo na dëfton ç' do të thotë në Islam përpjekja njëkohësisht reformatore dhe kreative e Suhraverdiut. Nëse tentojmë që Islamin ta redukojmë në religjion të jashtëm, legalitar dhe literalist, kjo tentativë është "rebelim". Disa historianë në rastin e Suhraverdiut e kanë parë vetëm këtë, sikur edhe në rastin e ismailitëve dhe të të gjithë gnostikëve shi'itë, e po ashtu edhe në rastin e Ibn Arabiut dhe të shkollës së tij. Përkundrazi, nëse Islami i tërësishëm është Islam spiritual (i cili përfshinë *sheri'atin*, *tarikatin* dhe *hakikatin*), atëherë përpjekja fisnike e Suhraverdiut zë vendin në apogjenë e këtij spiritualiteti dhe me të ushqehet. Domethënia shpirtërore e Shpalljes kur'anore i eksplikon dhe i riformëson shpalljet dhe urtësitë më të hershme profetike, duke e manifestuar domethënien e tyre të fshehtë. Por ky Islam tërësor spiritual është pikërisht ajo që shiizmi ka qenë prej vetë fillimit (kapt. II). Ekziston pra një harmoni gjithnjë e përcaktuar, nëse jo edhe diç më tepër, ndërmjet teozofëve *ishrakijun* dhe teozofëve shi'itë. Qysh para Shkollës isphanase me Mir Damadin dhe Mulla Sadranë, kjo harmoni mund të ndjehet te një *ishraki*, mendimtar shi'it çfarë është Ibn Ebi Xhumhuriu (ndikimi i të cilit mund të ndjehet në *shejhijje* - shkollën deri më sot). Edhe në njërën edhe në tjetrën anë ekziston përpjekja e njëjtë kundruall *batinit*, domethënies ezoterike, të brendshme dhe shpirtërore. Së këndejmi edhe ngurrimi i njëjtë kundrejt diskutimeve abstrakte dhe jo të frytshme të teologëve *mutekel-limun*. Përpjekja e Suhraverdiut i lidhë filozofinë dhe sufizmin; përpjekja e Hajdar Amuliut në shekullin VIII/XIV (sikur para tij ismailizmi pas Alamutit) sërish i bashkon shi'itët dhe sufijtë, të cilët e patën harruar prejardhjen e vet dhe thirrjen e vet. Konceptet e teozofisë (*hikme ilahijje*) dhe të gnosës shi'ite (*'irfan-i shi'i*) pajtohen.

Në krye të hierarkisë së vet të Urtakëve, Suhraverdiu në të vërtetë e vë atë që në mënyrë të barabartë dallohet në filozofi dhe në përvojën shpirtërore. Pikërisht ai është *strumbullar* (*Kutb*) dhe pa praninë e tij bota më tej nuk do të mund të ekzistonte; por ai mund të jetë i pranishëm *incognito* dhe plotësisht i panjohur për njerëzit. Madje edhe kjo është një nga temat kryesore shi'ite (krh. një bisedë të Imamit të Parë me mikun e tij të ngushtë Kumejl ibn Zijadin). Në mënyrën shi'ite të të shprehurit, "strumbullari i strumbullarëve" është Imami. Ekzistimi i tij *incognito* parashtron njëkohësisht idenë shi'ite të *gajbatit* (zhdukjes së përkohshme të Imamit) dhe idenë e ciklit të *velajetit* i cili e pason ciklin e profecisë, dhe atë pas "Vulës së profetëve". Ky *velajet*, siç dimë është vetëm emër që në Islam i jepet "profecisë ezoterike" permanente (*nubuvve batinijje*). Njohësit e Ligjit nga Halepi në këtë nuk janë mashtruar aspak. Në procesin e Suhraverdiut, postulati i inkriminuar, për të cilin edhe është gjykuar, ka qenë se ka mësuar se si Zoti mundet në çdo çast, e madje edhe tash, të krijojë profet. Kjo tezë edhe sikur të mos kishte të bënte me profetin - legjislator por me *nubuvve batinijje*, së paku fshehte një krypto - shiizëm. Kështu me veprën e vet jetësore dhe me vdekjen e vet të martirit të filozofisë profetike, Suhraverdiu deri në fund e përjetoi tragjedinë e "internimit perëndimor".

5. Ishrakijjunët

1. *Ishrakijjunët* janë pasardhësit shpirtërorë të Suhraverdiut; ata, së paku në Iran, ekzistojnë deri më sot. Kronologjikisht, i pari prej tyre është Shemsuddin Shahrazuriu, i cili shquhet me lojalitetin e vet ndaj personit të shejh *el ishrakit*. Është paradoksale që biografia e këtij filozofi, të cilit ia kemi borxh një “Histori të filozofëve”, është gati tërësisht e panjohur. Dimë se Suhraverdiut, derisa ishte i burgosur në fortifikatën e Halepit, i ka bërë shoqëri një nxënës i ri me emrin Shems. Por nuk mund të thuhet me siguri se kjo ka të bëjë me personin e njëjtë, sidomos nëse dimë se Shahrazuriu vdiq gjatë tridhjet viteve të fundit të shekullit VII/XIII. Sido që të jetë, Shahrazuriu na ka lënë dy komente të cilat marrin rëndësinë e veprave personale: i pari është komenti i “Librit të iluminizmit” të Suhraverdiut (*Telvihat*), i dyti është komenti i “Librit të teozofisë lindore” (*Kitab hikmet ul-ishrak*). Duket se veprën e Shahrazuriut me të madhe e kanë shfrytëzuar dy trashëgimtarët e tij: Ibn Kammuna (vdiq më 683/1284), në komentin e vet të veprës së parë të përmendur, dhe Kutbuddin Shiraziu në komentin e vet të veprës së dytë (i cili me mbaruar më 694/1295).

Shahrazuriu na ka lënë edhe tri vepra: 1) “Historia e filozofëve” e cila përfshinë filozofët e periudhës paraislame dhe filozofët e Islamit; këtu gjendet biografia më e plotë e Suhraverdiut që përgjithësisht e kemi 2) “Libri i simboleve” (*Kitab ur-rumuz*) në të cilin autori ndalet në disa motive neopitagoriane 3) Enciklopedia e madhe filozofike dhe teologjike, e cila jep pasqyrën e mësimëve të pararendësve të tij dhe ka titullin “Trajtesat mbi trungun hyjnor dhe fshehtësitë teozofike” (*Resailush-shexherat ul-ilahijje vel esrar ur-Rabbanijje*). Këtu me bollëk ceken Ihvan us-safa’, Avicena dhe Suhraverdi. Enciklopedia është përfunduar më 680/1281 (pra nja njëzet vjet pas vdekjes së Suhraverdiut. Janë ruajtur gjashtë apo shtatë dorëshkrime të enciklopedisë, me më tepër se një mijë faqe *in folio*).

2. Suhraverdiu ka qenë mjaft largpamës. Paramendonte diç sikur “*Rendi ishrakijjun*”, që do të tubohej rreth librit të tij kryesor (*Hikmet ul-ishrak*). Duke e shfrytëzuar shprehjen kur’anore *ehl-ul-kitab* (bashkësia që posedon Librin e shpallur nga Qielli, I, 1), ai e shënon “*Rendin ishrakijjun*” si *ehl hadha’l-kitab* (bashkësia e tubuar rreth këtij libri, d.m.th. librit të Teozofisë lindore). Ekziston një karakteristikë edhe më e rëndësishme. Në krye të kësaj bashkësie do të qëndrojnë *kajjim bi’l-kitab*, “Mbrotësi i librit”, të cilit do të duhet drejtuar që të kuptohen domethëniet e fshehta të faqeve më vështirë të kuptueshme (Shahrazuriu besonte se ka të drejtë që për vete ta kërkojë këtë titull). Por shprehja *kajjim bi’l-kitab* në shiizëm shërben që ta shënojë Imamin dhe rolin e tij esencial (II, A, 4). Gjithsesi nuk është e rastit që Suhraverdi, pasi që në parathënien e librit të vet të madh e ka përmendur rolin e Strumbullarit (*Kutb*), sërish ka zgjedhur një shprehje karakteristike shi’ite. Në të vërtetë, në Iran gjithnjë ka pasur filozofë *ishrakijjun*. Ekzistojnë edhe sot e kësaj dite, edhe pse bashkësia e tyre nuk është e organizuar formalisht, e as nuk dihet kush është *kajjim bi’l-kitab*.

3. Edhe gjatë shekujve të mëvonshëm ka pasur të tillë që më pak ose më shumë u ndimuan nga shejh *ul-ishraki*, sikur edhe të tillë që, duke i zgjeruar njohuritë e veta me dituri të reja, megjithatë mbetën *ishrakijjun*. Mbetet që të hulumtohet ndikimi që postulatet e *ishrakit* e kanë pasur, për shembull, mbi Nasir Tusiun, Ibn Arabiun dhe komentuesit shi’itë iranianë të Ibn Arabiut (krh. pjesën e II). Deri te sinteza e *ishrakit*, mësimi të Ibn Arabiut dhe shiizmit erdhi te Muhammed Ibn Ebi Xhumhuriu. Në kalimin e shekullit XV në atë XVI, vjen deri te hovi i jashtëzakonshëm. Anekënd komentohen veprat e Suhraverdiut. Xhelal Davvaniu (vdiq më 907/1501) dhe Gijatuiddin Mensur Shiraziu (vdiq më 949/1542) e komentojnë “Librin e Tempujve të dritës”. Vedud Tebriziu e komenton “Librin e shënimeve të përkushtuara Imaduddinit” (930/1524). Një sufi hindus, Muhammed Sherif ibn Haraviu, e ka përkthyer në persisht dhe e ka përpunuar hyrjen dhe pjesën e dytë (më të rëndësishme) të librit të madh të “Teozofisë lindore”, sikur edhe komenti i Kutb Shirazit (vepra daton më 1008/1600). Mir Damadi (vdiq më 1040/1631), lider i Shkollës ispananase, e mori emrin *Ishrak* si pseudonim. Nxënësi i tij i lavdishëm Mulla Sadra Shirazi (vdiq më 1050/1640) jep një varg të tërë të ligjëratave mjaft të veçanta për librin “Teozofia lindore”; përmbledhja e këtyre ligjëratave paraqet një vepër të vëllimshme.

Në po atë periudhë të njëjtë, nxitja fisnike dhe e devotshme e mbretit mogullas Akbarit (vdiq më 1605), do të shkaktojë lëvizje të gjallë shpirtërore dhe këmbim ndërmjet Indisë dhe Iranit, kurse filozofët dhe sufritë shpesh udhëtojnë edhe në njërin edhe në tjetrin drejtim. Të gjithë bashkëpunëtorët e Akbarit janë nën ndikimin e thellë të doktrinës së *ishrakit*. Kjo “klime” shpirtërore ka nxitur ndërmarrje të madhe të përkthimit nga sanskritishtja në persishte (Upanishadet, Bhagavad-gita etj.). Në përpjekjen e madhe dhe në ëndrrën e madhe religjioze të Akbarit, ka qenë i përzier edhe tërë një grumbull i zoroastrianëve nga Shirazi dhe rrethina i cili, me prijësin e vet fetar Azar Kajvanin, në kalimin prej shek. XVI në atë XVII, u shpërngul në Indi. Ndër ta shquhet personaliteti i Farzaneh Bahrami Farshadiut, i cili si ithtar i madh i veprave të Suhraverdiut, përkthen disa prej tyre në persishte. Kështu zoroastrianët, në “klimën” që e krijoi Akbari, sërish e gjetën thesarin vetjak të Suhraverdi, “ringjallësi i urtisë së Persisë së vjetër”.

Këta disa rreshta do të mjaftojnë që të kuptohet se sa ka qenë i madh ndikimi i veprës së Suhraverdiut gjatë shekujve që kanë pasuar. Sot në Iran ndikimi i tij është i pandashëm nga ndikimi i mendimtarëve shi'itë që e kanë përvetësuar, para së gjithash nga ndikimi i Mulla Sadrasë dhe pasuesve të tij (deri te Abdull-llah Zunuzi, Hadi Sabzavariu, kurse nuk duhet harruar as vendin origjinal që e zë *shejhijje* - shkolla). Sot rrallë takohet *ishraki* - filozof i cili, pak a shumë nuk i përket shkollës së Mulla Sadra Shirazit. Kështu “ardhmëria” e Suhraverdiut në Iran është e lidhur me rimëkëmbjen e metafizikës tradicionale të cilën e fillon vepra e mësuesit nga Shirazi.

VIII. MENDIMTARËT ISLAMË NË ANDALUZI

Tash po kalojmë në anën krejtësisht të kundërt të Botës islame, atje ku Islami më së thelli ka depërtuar në Perëndim. “Klima” kulturore këtu dallon nga ajo që e kishim në Lindje, veçan në Iran. Do të duhej ta vemë në kontekstin historik të asaj që me Islamin ka ndodhur në Siujdhesën Iberike. Këtu nuk mundemi madje as në pika të shkurtra ta ekspozojmë këtë histori; duhet të kufizohemi në atë që të tërheqim vërejtjen në disa emra dhe vepra të rëndësisë parësore. Kjo pasqyrë e shkurtër do të na dëftojë se me çfarë lehtësie njerëzit dhe idetë kanë qarkulluar nga njëra anë në tjetrën të *Dar ul-Islam-it*.

1. Ibn Masarra dhe Shkolla almerite

1. Rëndësia e kësaj shkolle qëndron në dy fakte: ajo paraqet, në skajin e fundit perëndimor të Botës islame, atë Islamin ezoterik që tashmë jemi mësuar ta njohim në Lindje, kurse edhe ndikimi i saj është i konsiderueshëm. Duke iu falënderuar kësaj shkolle, në njërin dhe në tjetrën skajshmëri gjeografike të ezoterizmit islam, konstatojmë rolin që i është dhënë mësimi të një Empedokli të shndërruar në zëdhënës të teozofisë profetike. Nga ana tjetër, Asín Palaciosi në nxënësit e Ibn Massarras me kënaqësi sheh vijuesit e gnosës së Priscilianit (shekulli IV). Nëse përkujtojmë tiparet e saj kryesore, të gjitha vërtet gjenden te Ibn Masarra dhe në shkollën e tij (ideja e materies së përgjithshme e cila është e vjetër sa edhe vetë Zoti, prejardhja hyjnore e shpirtit, uniteti me trupin material si pasojë e gabimit të bërë në atë botë, shëlbimi i saj dhe kthimi i saj në vendlindje si konsekuencë e pastrimit që është mundësuar me predikimin e profetëve dhe komentimin e domethënies shpirtërore të Shkrimit të Shenjtë).

Biografët theksojnë se Ibn Masarra, i lindur më 269/883, nuk ka qenë i racës arabe. Shënohet se babain e tij Abdull-llahun, ndonëse me prejardhje ishte nga Kordoba, për shkak të pamjes së tij fizike e kanë konsideruar, gjatë udhëtimit të tij në Lindje, për shembull në Basra, si norman nga Sicilia. Por, edhe më me rëndësi është se ky baba, i tharë i zjarrtë i spekulimit teologjik, i cili në Lindje ka vizituar qarqet mu’tezilite dhe ezoterike, ka tentuar që birit të vet t’ia përcjell tiparet e fizionomisë së vet personale shpirtërore. Vdiq, për fat të keq, qysh më 286/899, duke kryer haxhësinë e vet në Mekke. I biri i tij kishte vetëm 17 vjet, kurse tashmë ishte i rrethuar me nxënës. U tërhoq me ta në një çiflig të izoluar që e ka pasur në Sierra de Cordobë. Shumë shpejtë në popull u paraqitën dyshime serioze ndaj tij. Kur për dikë konsiderohet se mëson doktrinën e njëfarë mentari antik me emrin Empedokle, atëherë ai, si duket, mund të presë që ta shpallin të pafë. Pos kësaj, situata politike në emiratin kordobas në atë kohë ka qenë mjaft kritike. Ibn Masarra konsideronte se është më mirë të largohet, i shoqëruar nga dy nxënës më të dashur.

Shkoi deri në Medine dhe Mekke, dhe ra në kontakt me shkollat lindore. Në vendlindje u kthye vetëm gjatë sundimit të Abdurrahmanit III, i cili zhvillonte politikë më të lirë. Por Ibn Masarra është mjaft i kujdesshëm, sepse në këtë e mësoi kontakti me rrethet ezoteriste (*batini*) të Lindjes. Sërish kthehet në çifligun e vet të izoluar në Sierra de Cordobë, ku vetëm një numri të vogël të nxënësve ua zbulon domethënien e mësimave të tij, në formë simbolesh. Ka përpunuar filozofinë dhe metodën e tërë të jetës shpirtërore. Për fat të keq, nuk e dimë as numrin e veprave të tij e as titujt e saktë të tyre. Prej tyre vetëm dy mund të cekem me siguri: “Libri i shpjegimit subtil” (*Kitab ut-tebsire*), i cili pa dyshim ka përmbajtur çelësin e sistemit të tij ezoterik, dhe “Libri i shkronjave” (*Kitab ul-huruf*) që merrej me atë algjebër mistike në të cilën këtu tashmë kemi tërhequr vërejtjen (IV, 2 dhe 5). Këto libra kanë qarkulluar nga dora më dorë, duke iu shmangur vigjilencës së *fukahave* e megjithatë duke nxitur mllëfin e tyre, dhe depërtuar

deri në Lindje ku dy sufij “besimdrejtë” pranuan që t’i përgënjeshtrojnë. Duket se gjërat nuk kanë ardhur deri te gjyqet as nuk kishte stavë, së paku gjatë jetës së Ibn Masarrasë. I rraskapitur nga detyra e vet, Mësuesi vdiq i rrethuar me nxënësit e vet në çifligun e izoluar në Sierra, më 319/931 (20 tetor), kur i kishte mbushur pesëdhjetë vjet.

2. Do të kuptohet se veli nën të cilin e ka fshehur mësimin e vet, numri i vogël i nxënësve të tij dhe akuza për herezi e ateizëm, janë rrethana që shpjegojnë përse sot disponojmë me aq pak mundësi që ta rikonstruojmë sistemin e tij. Ky rikonstruim megjithatë u krye me sukses falë punës së mundimshme të arabistit të madh spanjoll Miguel Asín Palaciosit. Ai ka pasur detyrë të dyfishtë. Nga njëra anë, mësimin e Empedokles Asín Palaciosi e merr si bosht rreth të cilit i ka tubuar mësimet me karakteristike të Masarrasë, e nga ana tjetër, është dashur të rikonstruohet sistemi i Ibn Masarraut me anë të civateve të gjata që gjenden kryesisht te Ibn Arabiu.

Detyra e parë ka qenë relativisht e lehtë, duke iu falënderuar historianëve dhe doksografëve (veçan Shahrastaniut, Shahrzuriut, Ibn Ebi Usejbiatiut, Kiftiut). Legjenda hagiografike mbi neo-Empedoklen e cila është e njohur në Islam (krh. V, 3 dhe VII, 2) përmbanë, në të vërtetë, disa të dhëna autentike biografike, por të zgjeruara dhe të riformësuar. Sipas autorëve tanë, Empedokle kronologjikisht është i pari prej pesë filozofëve më të mëdhenj grekë (Empedokle, Pitagora, Sokrati, Platoni, Aristoteli). Ata na e paraqesin Empedoklen si hierofant, profet, të përkushtuar mësimi dhe veprimeve shpirtërore. Jetonte i tërhequr nga bota, kishte udhëtuar në Lindje, refuzonte të gjitha mirënjohjet. Shkurtimisht, në të shohin njërin prej atyre profetëve paraislamike, të cilin profetologjia zemërgjerë islame lehtë ka mund ta pranojë. Personaliteti i tij moral i përgjigjet atij të sufiut; disa vepra të tij janë të njohura dhe të cituara.

3. Sa u përket doktrinave që i atribuohen, ato kanë të bëjnë kryesisht me temat vijuese: supremacioni dhe ezoterizmi i filozofisë dhe psikologjisë (që shpiejnë drejt takimit me *ruhanijët*, me figurën apo me njëmendësinë shpirtërore të qenies së fshehtë); thjeshtësia e plotë, joekspressiviteti, palëvizshmëria lëvizëse e Qenies së Parë; teoria e Emanacionit; kategoritë e shpirtit; shpirtat individualë si emanacione të Shpirtit të botës; praekzistimi i tyre dhe shëlbimi. Në gjithë këtë ekziston pasuri e madhe, njëkohësisht gnostike dhe neoplatoniste.

Pyetja e vetme në të cilën këtu mund të ndalemi është teoria e Emanacionit hierarkik të pesë substancave: Elementi zanafillor ose *Materia Prima*, e para prej njëmendësive inteligjibile (nuk duhet ngatërruar me materien e përgjithshme trupore); Inteligjenca, Shpirti, Natyra, Materia dytësore. Nëse e krahasojmë me hierarkinë plotinase (Një, Inteligjenca, Shpirti, Natyra, Materia), menjëherë do ta vërejmë dallimin ndërmjet Plotinit dhe neo-Empedokles islam. E para prej hipostazave plotinase, Një, është e përjashtuar nga skema dhe është ndërruar me Elementin e parë ose me *Materia Prima*. Te Plotini pa dyshim ekziston (*Eneade*, II, 4, 1 dhe 4) përfytyrimi për materien që ekziston në botën inteligjibile, e cila është tjetërfare nga materia jonë dhe e cila i paraprinë, kurse sjell sendin, të *formësuarën* që parasupozon çdo *formë*. Dallimi është në atë që neo-Empedokle i jep kësaj materieje inteligjibile njëmendësi reale, dhe e konsideron për Emanacion të parë Hyjnor (këtu do ta përkujtojmë librin *De Mysteriis Aegyptorum* në të cilin Porfirie shpjegon vlerën magjike të shëmbëlltyrave dhe tempujve, sepse janë të bëra prej kësaj materieje të pastër dhe hyjnore). Por pikërisht koncepti mbi këtë Materie të përgjithshme Inteligjibile përbën teoremën karakteristike të mësimi të Ibn Masarraut. Këtu do të japim tri vërejtje të shkurtra:

a) Ngritja e hipostazës së parë të Plotinit mbi skemën e pesë substancave pajtohet me kërkesën ismailite që Parimi të lartësohet mbi qeniet dhe joqeniet. Vlen që kjo të theksohet, pasi ekziston afërsia e kësaj shkolle dhe e mësimi të Ibn Masarraut me mësimet e ezoterizmit islam për të cilat dimë nga ana tjetër, sidomos me ato shi’ite dhe ismailite.

b) Me teorinë e Materies Inteligjibile sërish paraqitet nocioni empedoklian i dy fuqive kozmike të shënuara si dashuri (φιλία, φιλοτης) dhe joharmoni (νειχος). Ekuivalenti i të parës prej këtyre dy shprehjeve në arabishte është *mehabbe*, por ekuivalenti i gjetur për shprehjen e dytë qenësisht e ndërron përmbajtjen e saj. *Kahr*, *galebe* (ekuivalenti i χαρταιν grek që shpesh përdoret në astrologji e jo ekuivalenti i νειχος grek), konotojnë idenë e sundimit, fitores dhe të pushtetit suprem. Te Suhraverdiu *kahr* dhe *mehabbe* janë dy “dimensione” të botës inteligjibile

(VII, 2); *kahir* është kualifikim i “Dritave ngadhënjimtare”, i dritave të pastra Arkangjeliste. Ndonëse *kahr* fare nuk është shenjë që vërtet e bartin qeniet prej materies trupore, Suhraverdiu nga ajo nxjerr kualifikimin e *xvarnahun* avestinas, Dritën e Lavdisë, Dritën e Lartësuar. Ekziston, prandaj, dallimi qenësor ndërmjet neoempedoklizmit dhe Empedokles klasik, që kërkon hulumtime të mëtejme.

c) Doktrina mbi Materien fillestare inteligjibile ka pasur ndikim të konsiderueshëm. Jo vetëm që e gjejmë te filozofi hebraik Salomon ben Gabirola (vdiq ndërmjet 1058 dhe 1070), por edhe në veprën e Ibn Arabiut, që pikërisht edhe i ka mundësuar Asín Palaciosit që pjesërisht ta rikonstrukttojë veprën e Ibn Masarraut. Teorema metafizike mbi pesë substancat ose parimet e qenieve të neo-Empedokles së Ibn Masarraut, te Ibn Arabiu ka për pasojë natyrore hierarkinë zbritëse të pesë kuptimeve të shprehjes “materie”: 1) Materia shpirtërore, e përbashkët për të krijuarën dhe të krijuarën (*hakikat ul-haka'ik*, Qenësia e qenësisë). 2) Materia shpirtërore, e përbashkët për të gjitha qeniet e krijuara, shpirtërore dhe trupore (*nefes ur-rahman*). 3. Materia e përbashkët për të gjithë trupat, qiellorë ose sublunarë. 4) Materia fizike (e jona), e përbashkët për të gjithë trupat sublunarë. 5) Materia artificiale, e përbashkët për të gjitha figurat aksidentale. Përfundimisht, ideja e “materies shpirtërore” (krh. *spissitudo* spiritualis te Henry Moreni) do të ketë domethënie fundamentale në eskatologjinë e Mulla Sadra Shirazit dhe të Shkollës ispananase.

4. Këtu nuk mund t'i vejmë në pah të gjitha vështirësitë nëpër të cilat ka kaluar shkolla e Ibn Masarraut, e cila ka qenë shoqatë e parë mistike që u konstituua në Spanjën muslimane. Shkolla është dashur të mbahet në atmosferën e jotolerancës dhe dyshimit, pengimit dhe anatemes. Masarrait, të shtrënguar t'i përmbahen ezoterizmit rigoroz, krijuan organizatën e fshehtë hierarkike me imamin në krye. Më i lavdishmi prej tyre, në fillim të shekullit VI/XI, ka qenë Ismail bin Abdil-lah er-Ru'ejni, bija e të cilit ndër ithtarët ka qenë në zë për shkak të kulturës së shkëlqyeshme teologjike të saj. Fatkeqësisht, qysh gjatë jetës së Ismailit vjen deri te përçarja, pas së cilës i humbet gjurma shkollës së organizuar në mënyrë shoqërore. Sido që të jetë, orientimi mistik i ideve masarratase edhe më tej ka zhvilluar ndikim të fuqishëm.

Dëshmia më bindëse e veprimit të shpirtit mistik të Ibn Masarraut brenda sufizmit spanjoll, është ndikimi i madh që e ka kryer epiqendra ezoterike e Shkollës almerite. Pas vdekjes së Ismail er-Ru'ejnit dhe në fillim të shekullit VI/XI, në kohën e pushtetit më të fortë almoravid, Almeria bëhet kryeqendër e të gjithë sufijve spanjollë. Ebu'l-Abbas ibn-ul-Arifiu ka hartuar rregull të ri të jetës shpirtërore (*tarika*), të themeluar në teozofinë e Ibn Masarraut. E kanë zgjeruar tre nxënës të famshëm: Ebu Bekr el-Mallurkuini në Granadë; Ibn Barraxhuni (emri i të cilit do të jetë i pandashëm nga emri i Ibn Arabiut) në Sevillje (por është deportuar në Maroko së bashku me Ibn-ul-Arifin; atje kanë vdekur që të dy rreth vitit 536/1141); dhe Ibn Kajsiu, i cili i organizon ithtarët e Shkollës masarratase në Algarbë (në jug të Portugalisë) në një lloj të policisë religjioze nën emrin mistik *Muridin*. Mësimi teozofik dhe mënyra e organizimit tregojnë karakteristika të përbashkëta me ismailitët. Ibn Kajsiu sundon dhjetë vjet si imam suprem në Algarbë. Vdiq më 546/1151. Katërmbëdhjetë vjet pas vdekjes së tij (560/1165) u lind Ibn Arabiu. Një nga veprat e tij të mëdha do të jetë komenti i veprës së vetme të Ibn Kajsiut që na është ruajtur (komenti teozofik-mistik i urdhëresave që Musau i mori nga Druri në Flakë: “*Zbathi mbathëset tuaja*” (Kur'ani, XX, 12).

2. Ibn Hazmi nga Kordoba

1. Në Kordobë ka jetuar edhe një prej personaliteteve më të rëndësishme të Islamit andaluzian në shekullin X dhe XI, personalitet kompleks, aspektet e shumëfishta të të cilit janë manifestuar në veprën e tij. Ekziston Ibn Hazmi poet, ekziston Ibn Hazmi mendimtar, teolog, historian kritik i religjioneve dhe shkollave filozofike e teologjike; ekziston Ibn Hazmi moralist, ekziston edhe Ibn Hazmi jurist *Vir immensae doctrinae*, ka folur për të R. Dozy. Këtu më së shumti na intereson si platonist dhe historian i religjioneve. Ebu Muhammed Ali ibn Hazmi u lind më 383/994, në familjen e cila kishte një pozitë të lartë shoqërore; ai vetë me gjithë dëshirë

e nxirrte prejardhjen nga njëfarë Jezidi nga Persia. Meqë babai i tij qe vezir i halifit el-Mensuri, Ibn Hazmi i ri e kishte lehtë të fitojë arsimim nga mësuesit më të famshëm të Kordobës, për të gjitha lëndët: *hadith*, histori, filozofi, e drejta, medicinë, letërsi.

Për fat të keq, Berberët më 404/1013 (në prill) kanë shkretëruar një kuart të tërë të Kordobës. Në qershor të vitit të njëjtë, Ibn Hazmi e humbi babain. Si u ashpërsua kryengritja kundër sundimit të Emevitëve, Ibn Hazmi u dëbua nga Kordoba kurse pasuritë e tij u konfiskuan. Kështu që në moshën njëzetvjeçare plotësisht u angazhua në politikë, duke u radhitur ndër ithtarët më lojalë të dinastisë emevite. Duke ikur në Almeri, u vu në krye të lëvizjes që e përkrahte princin Abdurrahmanin IV, pretenduesin e ligjshëm të halifatit, kundër Ibn Hammudiut. Por princi u mbyt gjatë betejës në të cilën ushtria e tij është shkatërruar, kurse vetë Ibn Hazmi u robërua. Ai, megjithatë, u lirua nga robëria.

Ibn Hazmi strehohet në Shatib (Xativa), aspak i demoralizuar. Atje gjen mjaft siguri dhe qetësi që ta shkruajë veprën e vet të shkëlqyeshme erotike, “Gjerdani i pëllumbeshës” (*Tevk ul-hamame*); kjo vepër njëkohësisht është ditar për përvojën e tij jetësore, në të cilën, ndër të tjera zbulon një plagë deri atëherë të ruajtur në fshehtësi, dashurinë e vet rinore ndaj të adoptuarës së prindërve të vet. Edhe më tej i mbetet besnik çështjes së Emevitëve bujarë, dinastisë së vetme legjitime. Është mbështetësi më i fuqishëm i princit Abdurrahmanit V, i cili hipi në fron në vitin 413/1023, me emrin el-Mustedhhir. Ibn Hazmi bëhet veziri i tij, por për fat të keq vetëm për një kohë të shkurtër. Dy muaj më vonë, në shkurt të po atij viti, el-Mustedhhiri është vrarë, kurse Ibn Hazmi sërish është dëbuar nga Kordoba. Prej tash më nuk ka kurrfarë shprese për kthimin e Emevitëve në pushtet, kështu që Ibn Hazmi heq dorë nga veprimi politik dhe në të ardhmen i përkushtohet shkencës, deri kur vdiq më 454/1063.

2. Me librin të cilin e ka titulluar “Gjerdani i pëllumbeshës”, Ibn Hazmi klasifikohet ndër trashëgimtarët e atij platonizmi islam në të cilin pararendës i është Muhammed ibn Davud Ispahani (vdiq më 297/909) i famshëm, librin e shkëlqyeshëm të të cilit, *Kitab uz-zuhra*, e përmendëm më parë (VI, 6). Sigurisht se në bibliotekën e pallatit në Shatib, Ibn Hazmit i ka qëndruar në disponim një ekzemplar i këtij libri të Ibn Davudit. Ai shprehimisht hedh vështrimin në fragmentin në të cilin Ibn Davudi aludon në mitin e Platonit nga “*Gostia*”: “Disa ithtarë të filozofisë kanë menduar se Zoti e ka krijuar çdo shpirt duke i dhënë formë sferë, pastaj e ka ndarë në dysh, dhe çdo pjesë e ka vënë në një trup”. Fshehtësia e dashurisë është bashkimi i sërishëm i këtyre dy pjesëve në tërësinë fillestare. Idenë e paraekzistimit të shpirtave përndryshe shprehimisht e konfirmon një *hadith* profetik. Ibn Hazmi thirret në të, por më me dëshirë e komenton në kuptim të bashkimit të sërishëm që i përket elementit të lartë të shpirtave të veçuar, të shpërndarë nëpër këtë botë; ka të bëjë me afërsinë ndërmjet impulseve që i vënë në lëvizje dhe të cilat kanë zënë fill qysh në kohën e paraekzistimit të tyre në botën e lartë. Dashuria është afërimi reciprok ndaj formës e cila i përfundon. E ngjashmja kërkon të ngjashmen me vetveten. Dashuria është shkrirje shpirtërore, unifikim i shpirtave.

Kur e shqyrton shkakun për ç’arsye më së shpeshti lind dashuria, analiza e Ibn Hazmit krejtësisht përkujton në *Fedarin* e Platonit. Ky shkak është “formë e bukur nga jashtë (*dhahir*) sepse shpirti është i mirë dhe me pasion lakmon për çdo gjë që është e bukur, dhe ka simpati në shëmbëlltyrat e përsosura. Kur e sheh shëmbëlltyrën e tillë, ai përqëndrohet në të; dhe nëse pastaj në atë shëmbëlltyrë zbulon diç që i përgjigjet natyrës së tij vetjake, shëmbëlltyra e tërheq fuqishëm dhe lind dashuria në kuptimin e vërtetë. Por nëse në shëmbëlltyrë nuk gjenë asgjë të ngjashme me natyrën vetjake, simpatia e tij nuk shkon më tej nga forma!” Është me rëndësi që analizën e këtillë e zbulojmë tek Ibn Hazmi i cili është zahirit (d.m.th. ekzoterist në çështjet juridike, lojal tekstuales, formës së jashtme); tek ai i hasim edhe përsiatjet vijuese: “O margaritar i fshehur nën formën njerëzore!”, “Shoh formën njerëzore, por kur përsias më thellë, më duket sikur ai trup ka zbritur nga bota qiellore e sferave”. Mendime të ngjashme do të mund të gjenim tek ezoteristët siç janë Ruzbihani nga Shirazi dhe Ibn Arabiu, të cilët përpiqen që çdo jashtësi ta heshtin si “formë teofanike”. Kufiri ndërmjet njëres dhe tjetres është pra mjaft i paqartë; edhe në njërin edhe në tjetrën anë jashtësia bëhet *manifestim*. E këtë duhet përkujtuar kur të flasim për dhahirizmin e teologut Ibn Hazm.

Arabistit A.R. Nyklu duhet t'i falënderohemi edhe për botimin e parë të tekstit të librit të Ibn Davudit, si dhe për përkthimin e parë të librit të Ibn Hazmit në një gjuhë perëndimore (anglisht). A.R. Nyklu barabar është marrë edhe me një çështje për të cilën mund të thuhet se është jashtëzakonisht interesante, kurse kjo është ngjashmëria e madhe ndërmjet teorisë së dashurisë së Ibn Hazmit dhe disa ideve që paraqiten në "Shkathësinë e hareshme" të Vilim IX Akvitanit, dhe përgjithësisht në temat kryesore të repertorit të trubadurëve deri te lufta kryqtare kundër al-bizhanëve. Këtu mundemi vetëm të tërheqim vëmendjen në problemin. Rëndësia e tij (gjeografike, tipologjike, shpirtërore) është mjaft e madhe, sepse nuk ka të bëjë vetëm me çështjen e formave dhe të tematizimit, por me diç që është e përbashkët me *Fedeli d'amore* dhe religjionin e dashurisë që e kanë predikuar disa sufij. Me rëndësi është që t'i përkufizojmë me kujdes botëkuptimet (krh. VI, 6). Për platonistin Ibn Davudin, për Xhahizin, për teologun neohanbelist Ibn-ul-Kajjimin, rruga e dashurisë i përket Zotit, ajo nuk del sheshit. Për platonizmin e sufive, për Ruzbihanin nga Shirazi sikur edhe për Ibn Arabiun, dashuria pikërisht përbëhet nga kjo shfaqje. Tërë spiritualiteti i sufive që pasojnë pas tyre bëhet tjetërfare nga spiritualiteti i atyre që u kanë paraprirë. Dashuria *uzrite* nuk është thjeshtë shembull i dashurisë së Zotit, sepse nuk duhet kaluar nga *objekti* njerëzor në ndonjë *objekt* që do të ishte hyjnor. Këtu ndodh transformimi i vetë dashurisë njerëzore, sepse ajo është "ura e vetme që kapërcen greminën e *tevhidit*".

Gjatë leximit të këtij libri ndihmë të çmueshme do të kemi veprën e Ibn Hazmit mbi "Karakteret dhe mirësjelljen" (*Kitab ul-ahlak ve's-sijer*) që në spanjollishte e ka përkthyer Asín Palaciosi, sepse autori në të më përfaqëson e përcakton terminologjinë teknike me të cilën shërbehet duke i analizuar aspektet e dashurisë. Pos kësaj, kjo vepër sipas karakterit të saj gjithashtu, pak a shumë, është "ditar" intim. Këtu autori shkruan, pa kurrfarë plani paraprakisht të përcaktuar, vrojtimit, përsiatjet dhe gjykimet e veta për njerëzit dhe jetën. Kjo vepër me të madhe na zbulon njeriun dhe shoqërinë andaluziane të shekullit V/XI.

3. Si jurist, Ibn Hazmi shquhet me një vepër (*Kitab ul-ibtal*, pjesërisht e botoi I. Goldziheri) në të cilën preokupohet me pesë burime të vendimit juridik që i pranojnë shkollat e ndryshme, kurse ato janë; analogjia (*kijas*), mendimi vetjak (*re'j*), miratimi (*istihsan*), imitimi (*taklid*), motivimi (*ta'lil*). Në një libër tjetër (*Kitab ul-muhal-la*) rigorozisht i kritikon parimet e Shkollës shafiite. Krahas mësimi *dhahir*, këto libra përcaktojnë bazamentet për diskutim me autorët tjerë.

Por vepra më e rëndësishme e Ibn Hazmit - teolog, është shqyrtimi i tij mbi religjionet dhe shkollat e mendimeve (*Kitab ul-fisal ve'n-nihal*, botimi i Kajros më 1321/1923, përkthimi spanjoll i Asín Palaciosit). Kjo vepër e vëllimshme me të drejtë konsiderohet si shqyrtim i parë nga historia krahasimtare e religjioneve, si në gjuhën arabe ashtu edhe përgjithësisht. Në këtë vepër mësuesi nga Kordoba tregon tërë madhësinë e gjeniut të vet dhe gjerësinë e dijes së vet. Në të ekspozon, pos religjioneve të ndryshme, edhe qëndrimet e ndryshme të shpirtit njerëzor kundruall faktit religjioz, si qëndrimin e skeptikëve që sjell në dyshim të gjitha vlerat e shenjta, ashtu edhe qëndrimin e besimtarit të thjeshtë nga populli.

Duke i pasur parasysh qëndrimet e marra, ai i ndanë njerëzit dhe mësimet në më shumë kategori. Ekziston kategoria e të pafeve, e cila barabar i përfshinë edhe skeptikët edhe materialistët. Ekziston kategoria e besimtarëve, e cila i përfshinë ata që besojnë në hyjni personale dhe ata që besojnë në hyjni të paformë, abstrakte që nuk ka kurrfarë lidhje me njerëzishmërinë. Grupi i parë ndahet në monoteistë dhe politeistë. Ndër këta të parët, i dallojmë sërish ata që posedojnë Librin i cili nëpërmjet ndonjë profeti është shpallur nga qielli, dhe ata që nuk e kanë. Ata që e kanë Librin (*Ehl-ul-kitab*, krh. I, 1) paraqesin dy raste të ndryshme: ekzistojnë ata që gjatë shekujve me besnikëri e kanë ruajtur tekstin e shenjtë, pa kurrfarë ndërrimi, dhe ata që e kanë ndërruar tekstin. Kriteriumi i vërtetësisë së faktit religjioz përbëhet pra, për Ibn Hazmin, në konfirmimin e Unitetit Hyjnor (*tevhid*) dhe në ruajtjen e plotë të tekstit të Shpalljes gjatë shekujve. Fakti religjioz kështu i kuptuar kryesisht zë fill në kuptimin për hyjnoren, për të shenjtën, kurse autenticiteti i këtij kuptimi varet nga konfirmimi i unitetit Transcendental, për të cilin garanton Shpallja profetike. Që kjo Shpallje ta ruajë produktivitetin e vet të përhershëm, është më se e nevojshme që të ruhet çdo fjalë e saj, nga shekulli në shekull, sepse pikërisht ky tekst është pragu nëpër të cilin besimtari hyn drejt fshehtësisë së hyjnore.

Këto janë karakteristikat kryesore të universit religjioz si e percepton Ibn Hazmi, dhe në funksion të të cilit e themelon sistemin e vet ekzoterik (*dhahiri*) si rrugë e vetme drejt të vërtetës shpirtërore. Duke dëshiruar që ta argumentojmë atë që më parë e kemi sugjeruar në lidhje me *dhahirizmin*, do të përkujtojmë se edhe Ibn Arabiu, një nga *ezoteristët (batini)* më të mëdhenj të të gjitha kohëve, ka qenë po ashtu andaluzian dhe, nga aspekti juridik, një *dhahiri*.

3. Ibn Baxhe (Avenpace) nga Saragoza

1. Me Ebu Bekr Muhammed ibn Jahja ibn es-Sa'ig ibn Baxhen (Aven Badje, *Avenpace* të skolastikët tanë latinë) shpërngulemi, së paku një çast, në veri të Siujdhesës Iberike. Ky filozof, jeta e shkurtër e të cilit që përmbushur me mynxyra, meriton kujdes të veçantë për shkak të thellësisë së mendimit dhe ndikimit që e ka pasur në Averroesin dhe Albertin e Madh. Është i lindur në Saragozë, nga fundi i shekullit V/XI. Në vitin 512/1118 Saragozën e pushtoi Alfons I Aragoni, dhe për këtë shkak Ibn Baxhe vitin e njëjtë ik në Sevilje, ku merret me praktikën mjekësore, e pastaj në Granadë. Më vonë shkon në Maroko, ku respektohet lartë në pallatin në Fas, dhe ku gjoja ka kryer madje edhe detyrën e vezirit. Por më 533/1138 thonë se mjekët nga Fasi vendosën, që me ndihmën e helmit ta heqin qafësh rivalin të cilin e xhelozonin. Një nga nxënësit dhe miqtë e tij, njëfarë Ebu'l-Hasan Ali nga Granada, shkruan në hyrje të përmbledhjes të cilën e ka hartuar nga shqyrtimet e mësuesit të vet, se ky ka qenë i pari që në Spanjë njëmend e ka bërë frytdhënëse doktrinën e filozofëve lindorë të Islamit. Por, nëse e kemi parasysh Ibn Masarraun, në këtë mbase ka ekzagjerime. Krahas kësaj, Ibn Baxhes i ka paraprirë edhe filozofi hebraik Salomon ben Gabirola (Avicebroni); por është e vërtetë se shkrimet e tij kanë qenë të panjohura për filozofët muslimanë.

2. Ceken shumë komente të Ibn Baxhes të trajtesave të Aristotelit (Fizika, Meteorologjia, *De generatione*, Historia e shtazëve). Shkrimet e tij kryesore filozofike mbetën të papërfunduara, si e thekson këtë shprehimisht Ibn Tufejli (VIII, 5), duke i dhënë njëkohësisht mirënjohje gjerësisë së shpirtit të tij dhe duke e vajtuar fatin e tij të mjerë. Këto shkrime kanë përmbajtur trajtesa të ndryshme nga fusha e logjikës, një trajtesë mbi shpirtin, trajtesën mbi lidhshmërinë e intelektit njerëzor me inteligjencën aktive; kësaj teme të fundit do t'i kthehet në "Letrën lamtumirëse" (dërguar një miku të tij të ri pikërisht para nisjes në rrugë. Letra merret me qëllimin e mirëfilltë të jetës dhe njohjes, kurse ceket në përkthimin latin të veprave të Averroesit si *Epistula expeditionis*); dhe përfundimisht, trajtesa së cilës Ibn Baxhe ia ka borxh namin e vet dhe e cila mban titullin "Udhëheqja e të vetmuarit" (*Tedbir ul-mutevahhid*).¹ Sikur i vetmuari lindor dhe mentari Farabi, edhe Ibn Baxhe jashtëzakonisht e ka adhuruar muzikën, dhe edhe vetë i binte lahutës.

Theksojmë, po ashtu, edhe njohjen e thellë të tij të medicinës, matematikës dhe astronomisë. Për shkak të preokupimit me astronominë, u gjend në qendër të luftës kundër koncepcioneve të Ptolemeut. Të përkujtojmë *status quaestionis* për të cilin kemi folur me rastin e Ibn-ul-Hejthemit (IV, 8). Përderisa sferat qiellore konsiderohen fiksione matematikore me të cilat shërbehen gjeometrat gjatë llogaritjes së lëvizjeve të planetëve, filozofët në këtë nuk duhet të përzihen. Por nëse ata konsiderohen trupa konkretë, të ngurtë ose të rrjedhshëm, atëherë parasupozimet duhet t'i plotësojnë kërkesat e ligjeve të fizikës qiellore. Fizikë qiellore e gjithëpranuar ka qenë ajo e Aristotelit; ajo mbronte idenë e Sferave homocentrike, lëvizja rrethore e të cilave ka për qendër vetëm qendrën e botës, kurse kjo e përjashton idenë e epiciklit dhe rrugëtimin ekscentrik. Gjatë tërë shekullit XII, filozofët më të dalluar të Spanjës islame, Ibn Baxhe, Ibn Tufejli, Ibn Rushdi (Averroesi), kanë zhvilluar luftë kundër botëkuptimeve të Ptolemeut, rezultati skajor i së cilës do të jetë sistemi i el-Bitruxiut; deri në shekullin XVI do të ketë të atillë që do ta mbrojnë këtë sistem, kurse do ta sulmojnë botëkuptimin ptolomean. Përmbajtjen e një trajtese të Ibn Baxhes nga astronomia e mësojmë nëpërmjet filozofit të madh hebraik Moshe ben Mejmunit (Mejmunid, vdiq më 1204). Kur tashmë njëherë janë përvetësuar ligjet e lëvizjes si i ka përcaktuar fizika peripatetike, shkaqet për të cilat Ibn Baxhe përcaktohet kundër epiciklit dhe

¹ N. Smailagiq këtë titull e përkthen si "Jeta e të vetmuarit", sh. i N.I.

propozon parashtrimet vetjake, janë plotësisht të përshtatshme. Ato do të ndikojnë në Ibn Tufejlën, në masën në të cilën ky, sipas dëshimit të Averroesit dhe vetë el-Bitruxiut, është preokupuar po ashtu edhe me astronominë.

Siç veç kemi theksuar (IV, 8), këtu në realitet bëhej fjalë për *Imaga Mundin*, i cili më tepër del nga perceptimi i kozmosit *a priori* se sa nga kërkesat eksperimentale. Ky perceptim pajtohet me pikëpamjet e përgjithshme të filozofit tonë, dhe ndihmon që ta përcaktojmë vendin e tij në “pleromin” e filozofëve të Islamit. Ai vetë sqaron se cili është ai vend, duke marrë qëndrim ndaj Gazaliut (krh. V, 7). I duket se Gazaliu e ka simplifikuar problemin duke pohuar se në vetmi ka përjetuar ëmbëlsi të shkëlqyeshme në të thelluarit në botën shpirtërore, që ia ka ndarë ndriçimi hyjnor. Në esencë misticizmi religjioz i Gazaliut është i huaj për Ibn Baxhen; kontemplacioni i filozofit synon nga diç më indiferente. Është e saktë thënia se Ibn Baxhe, me ndikimin e vet në Averroesin, filozofisë në Spanjë i ka dhënë një drejtim krejtësisht të huaj për frymën e Gazaliut. Vetëm përpjekja e njohjes spekulative mund ta shpiejë njeriun deri te vetënjohja dhe njohja e Inteligjencës Aktive ose Vepruese. Megjithatë, shprehjet më të preferuara të Ibn Baxhes, sikur *i vetmuari*, *i huaji*, pikërisht janë fjalë tipike të gnosës mistike islame. Për këtë mund të themi se këtu kemi të bëjmë me tipin e njëjtë të frymës, por që është realizuar në rastet e ndryshme individuale që kanë qëllime të ndryshme, dhe prandaj kanë edhe mjete të ndryshme për realizimin e tyre. Në Spanjë, njërin rrugë kishte zgjedhur Ibn Masarra, të cilën do ta ndjek Ibn Arabiu. Rruga e dytë është ajo e Ibn Baxhes; këtë do ta ndjek Averroesi.

3. S. Munku para do kohe ka dhënë analizën e hollësishme të veprës kryesore të Ibn Baxhes, e cila ka mbetur e papërfunduar; origjinalin e saj e zbuloi Asín Palaciosi. Fatmirësisht, filozofi hebraik Moshe nga Narbonea (XIV shek.) e ka analizuar dhe gjerësisht e ka cituar në komentarin e vet, në gjuhën hebraike, veprën e Ibn Tufejlit, *Hajj ibn Jakdhan*. Nga gjashtëdhjetë kaptinat ekzistuese, përplot mendime të rënda, këtu mund të veçojmë vetëm disa teza qenësore. Ideja udhëheqëse mund të përshkruhet si *itinerarium* i cili njeriun - shpirt e shpie deri te ajo që të bashkohet me Inteligjencën Aktive.

Në fillim autori shpjegon fjalët që e përbëjnë titullin: “*Udhëheqja e të vetmuarit*” Me udhëheqjen (*tebir*) nënkuptohen “më shumë veprime që kryhen sipas njëfarë plani dhe me qëllim të caktuar”. Por, “veprimi i këtitillë i organizuar, i cili kërkon përsiatje, mund të gjendet vetëm te njeriu *i vetmuar*. Udhëheqja e të vetmuarit duhet të jetë pasqyra e udhëheqjes politike me Shtetin e përsosur, shtetin ideal”. Pos ndikimit të Farabiut, këtu mund të ndjehet edhe afërsia me Ebu’l-Bereket Bagdadiun. Të hedhim shikimin në atë se ky Shtet ideal nuk është dhënë *a priori*, as që është rezultat i puçit politik. Deri te ai mund të vihet vetëm me reformën paraprake të traditës, kurse ajo është shumë më tepër nga reforma “shoqërore”; ai vërtet fillon nga vetë fillimi dhe më së pari përpiket që te çdo individ ta sendërtojë plotësinë e jetës njerëzore, jetës së të vetmuarit, sepse - të shërbehemi pak me lojën e cekët të fjalëve - vetëm të vetmuarit në kuptimin e Ibn Baxhes (*les solitaires*) mbahen tok (*font des solidaires*).

Këta të vetmuar janë njerëz, të cilët meqë kanë arritur unifikimin me Inteligjencën Aktive, mund të formojnë Shtetin ideal në të cilin nuk do të ketë nevojë as për mjekët, sepse qytetarët do të ushqehen në mënyrë më të përshtatshme, as për gjyqtarët, sepse çdo individ do ta arrijë shkallën më të lartë të përsosurisë për të cilën është e aftë një qenie njerëzore. Tash për tash, në të gjitha shtetet e papërsosura në të cilat jetojnë, *të vetmuarit* - duke mos pasur mjek tjetër pos All-llahut - kanë për detyrë të bëhen element i Shtetit të përsosur, *bimë* çfarë pikërisht duhet të rrisë dhe kultivojë *udhëheqja* që e rekomandon filozofi Ibn Baxhe, dhe e cila duhet medoemos të shpie deri te lumturia e *të vetmuarit*. Kjo fjalë ka të bëjë pra, edhe me individin e veçuar edhe me shumë sosh, sepse derisa bashkësia nuk i përvetëson traditat e këtyre të vetmuarve, ata do të mbeten njerëz të cilët Ibn Baxhe, duke u thirrur në Farabiun dhe në sufijtë, i shënon si *të huaj* në familjen dhe shoqërinë vetjake, të cilët janë qytetarë të shteteve ideale që i anticipon guximi i tyre shpirtëror. I huaji (*garib*), pjesëtar i racës tjetër! Kjo fjalë rrjedh nga gnosa e vjetër, e gjejmë në fjalimet e imamëve të shiizmit, luan rol të rëndësishëm në “Rrëfimin mbi internimin perëndimor” të Suhraverdiut, dhe na konfirmon, tek Ibn Baxhe, se në Islam filozofinë është rëndë ta ndashë nga gnosa.

4. Në mënyrë që të shpjegojmë se në çka zë fill udhëheqja e këtyre të vetmuarve, së pari duhet t'i klasifikojmë veprimtaritë njerëzore duke i marrë parasysh *format* nga të cilat synojnë këto dhe rrjedhimisht t'i përcaktojmë *synimet* e këtyre veprimtarive duke i marrë parasysh format drejt të cilave secila prej tyre synon. Së këndejmi Ibn Baxhe zhvillon, me fuqi të shkëlqyeshme spekulative, teorinë e *formave shpirtërore* në të cilën këtu mundemi vetëm kalimthi të hedhim shikimin. Duke rezytuar maksimalisht, do të themi se kjo teori dallon format inteligjibile të cilat duhet ndarë nga materia, dhe format inteligjibile të cilat - duke ndodhur esencialisht në veten e vet të ndarë nga materia - heshten pa ndarje nga materia. Udhëheqja të vetmuarin do ta sjellë deri te ajo që këto të parat t'i vrojtojnë në një gjendje dhe në kushte të cilat, përfundimisht, i përngjasojnë gjendjes dhe kushteve të të tjerëve.

Format që duhet ndarë nga materia i quajmë inteligjibile hilike (*ma'kulat hajulaniije*). Intelekti potencial (ose intelekt i hilik) i njeriut i posedon vetëm potencialisht; i sendërtton Inteligjenca Aktive. Kur njëherë janë sendërtuar, i vrojtojmë në universalitetin e tyre, d.m.th. në raport universal në të cilin një esencë gjendet ndaj individëve materialë të cilët e prezentojnë. Por qëllimi skajor drejt të cilit i vetmuari synon, është materia (*hylê*). Për këtë shkak do të ketë nevojë që edhe vetë ky raport i universalitetit në fund të zhduket, dhe që i vetmuari t'i vrojtojë format si të tilla. Intelekti i tij kupton, në njëfarë mënyre, idetë e ideve, esencat e esencave, duke inkadruar edhe esencën e vetë njeriut, falë së cilës njeriu vetveten e kupton si qenie - intelekt. Këto forma, të cilat janë bërë inteligjibile në realitet, janë atëherë edhe vetë mendje në realitet, dhe ky edhe është kuptimi i termit mendje e fituar ose mendje e dalë nga Inteligjenca Aktive. As këto forma, as edhe Inteligjenca Aktive, nuk janë në kurrfarë raporti me materien (*hylê*), sepse vetë mendja e realizuar është *substrat* i mendjes së fituar.

Me fjalë të tjera, kur inteligjibiliteti në mundësi ndahet nga substrati material, dhe bëhet objekt i mendimit tonë, atëherë qenia e tyre është qenie e formave të cilat më nuk janë mbështjellë në ndonjë materie; si inteligjibile në realitet, ato janë në të vërtetë ajo mendje e fituar d.m.th. *formë* e mendjes në realitet. Tash kuptojmë përse format e qenieve kur janë bërë inteligjibile në realitet, janë synimi kulminant i atyre qenieve dhe, si të tilla, edhe të vetë qenieve. Dhe do të pajtohemi me Farabiun, se sendet e menduara, me vetë faktin se janë inteligjibile në realitet, d.m.th. mendje e realizuar, edhe vetë mendojnë, pasi që janë mendje në realitet.

Synimi i të vetmuarit qartë skicohet: të arrihet që të prodhohet veprimi i cili më nuk përbëhet në veçimin e formave nga substrati, d.m.th. materies së saj (*hylê*). "Kur mendja është e realizuar në raport me të gjitha sendet e realizuara inteligjibile, ajo nuk mendon qenie tjetër pos vetvetes, por ajo vetveten e mendon pa abstraksion" (d.m.th. pa nevojë që ndonjë formë ta ndajë nga materia). Tërë këtë teori do të duhej krahasuar me teorinë e "njohjes prezenciale" të filozofët *ish-rakijjun*, kapit. VII.

5. Duhet bërë edhe një hap. "Ekzistojnë qeniet të cilat janë forma të pastra pa materie, forma që kurrë nuk kanë qenë në ndonjë materie". Prej këtu, këto qenie, kur mendojmë për to, nuk duhet patjetër të bëhen sende të pastra inteligjibile sepse të tilla veç janë, kurse kanë qenë të tilla edhe para se mendja jonë t'i ketë menduar, edhe pse nuk është dashur të ndahen nga materia. Kur është reale, mendja edhe vetë ato qenie i gjenë të ndara nga çdo materie dhe të realizuara; ajo i përsiat të atilla çfarë ekzistojnë në vetvete, d.m.th. si sende inteligjibile dhe jomateriale; të ekzistuarit e tyre nuk duron kurrfarë ndryshimi. Tash duhet thënë këtë: njësoj sikur që mendja e fituar është formë e mendjes së realizuar, edhe këto forma inteligjibile bëhen forma për mendjen e arritur, e cila atëherë është vetë substrat ("materie") e atyre formave; njëkohësisht, ajo paraqet formën për intelektin real i cili është substrat i saj.

Tash, çdonjëra prej formave që gjenden *in concreto* immanentësisht materies së vet ekzistojnë në Inteligjencën Aktive, dhe për atë, si një Formë unitare e ndarë, jomateriale, ndonëse ajo natyrisht, nuk duhet doemos secilën prej tyre ta ndajë nga materia e saj. Për këtë, pikërisht njeriu, sipas asaj që e përbën qenësinë e tij, është më së afërti Inteligjencës Aktive, për shkak se mendja e fituar vetvetiu është e aftë, sikur që pikërisht pamë, për lëvizjen e njëjtë sikur edhe intelekt i realizuar, që vetveten e vet ta mendojë. Atëherë vjen deri "te të kuptuarit e mirëfilltë të qartë, d.m.th. të perceptonit të qenies e cila, sipas vetë esencës së vet, është mendje në realitet, e cila as nuk ka pasur as nuk ka nevojë për diç që do ta nxirrte nga gjendja e mundësisë".

Pikërisht këtu është edhe ajo që Inteligjencën e ndarë Aktive ('*akl fe'al*) e përcakton si aktive dhe e cila gjithnjë është në gjendje që vetveten ta kuptojë, kurse ky është synimi i të gjitha lëvizjeve.

Mbase kjo rezyme e shkurtër do të mjaftojë që ta parandiejmë thellësinë e mendimit të Ibn Baxhes. Nëse kujtojmë në atë që këtu tashmë është thënë për Inteligjencën Aktive si Shpirtin e Shenjtë, (kur flisnim për filozofinë profetike, avicenizmin dhe Suhraverdiun), mund të themi se Ibn Baxhe, me obligueshmërinë e vet mahnitëse filozofike, veçohet ndër të gjithë filozofët në Islam, të cilët, sikur ky, kanë skicuar diç të ngjashme me fenomenologjinë e shpirtit. Vepra nuk është përfunduar; ndërprehet pas kaptinës XVI. Averroesi me arsye e ka konsideruar të paqartë, dhe kurrë nuk do të dijme se si Ibn Baxhe, pas kësaj kaptine që paraqet vetë kulmin, do ta përfundonte *Udhëheqjen e të vetmuarit të vet*.

4. Ibn es-Sidi nga Badajoza

1. Këtë filozof, bashkëkohës të Ibn Baxhes të cilin me gabimin e biografëve e kanë konsideruar gramatikan dhe filolog, sërish e ka zbuluar Asín Palaciosi. Ka jetuar në periudhën kritike të kalimit ndërmjet sundimit të dinastive të vogla lokale dhe agresionit almoravid. Është i lindur më 444/1052 në Badajozë (në Estremadur, prej nga edhe ofiqi *el-Bataljusi*, d.m.th. nga Badajoza), por për shkak të rrethanave ekzistuese ka qenë i shtrënguar të ikë në Valenci, e pastaj në Alberacin, ku kryen detyrën e sekretarit në pallatin e vogël të emirit Abdulmelik bin Razinit (1058-1102), dhe përfundimisht në Toledo, ku ka qëndruar shumë vite. Sigurisht se ka jetuar edhe në Saragozë, sepse atje ka zhvilluar polemikë me Ibn Baxhen për çështjet gramatikore dhe dialektike; në këtë polemikë sërish ndalet në "*Librin e çështjeve*" (*Kitab ul-mesail*) të vet. Por, ishte i detyruar, sikur edhe Ibn Baxhe, të ikë nga qyteti kur të krishterët e zaptuan më 1118. Vdiq më 521/1127, duke ia përkushtuar vitet e fundit shkrimit të librave dhe edukimit të nxënësve.

Asín Palacios përmend njëmbëdhjetë vepra të tij, por këtu do të ndalemi vetëm në atë të fundit, *Librin e rrathëve*, falë së cilës ky autor u radhit ndër filozofët. Gjatë kohë ky libër ka qenë i njohur vetëm për filozofët hebraikë, sepse Moshe Ibn Tibloni (1240-1283) i famshëm e pat përkthyer në hebraishte; kjo ndërmarrje dëshmon për atë se sa e ka respektuar veprën e Ibn es-Sidit, për të cilën do të mund të thuhej se në mënyrë të shkëlqyeshme pasqyron gjendjen e njohjeve dhe problemeve filozofike në Spanjën muslimane, në kohën kur Ibn Baxhe i ka shkruar veprat e veta dhe shumë vjet më herët se që Ibn Tufejli dhe Averroesi do t'i krijojnë të vetat. Në veprën e vet "*Librin e çështjeve*" Ibn es-Sidi erdhi deri te një qëndrim tipik për atë se çka ndodh kur - po ta lëmë anash ezoterizmin (ezoterizmin e Shkollës almerite, për shembull) - religjioni dhe filozofia tentojnë që *tête-à-tête*-t e veta t'i pranojnë si të kënaqshme: filozofi ynë konsideron që filozofia dhe religjioni nuk dallojnë as nga aspekti i lëndës së vet e as nga aspekti i qëllimit të doktrinës së njërës dhe tjetrës. Ato hulumtojnë dhe mësojnë të vërtetën e njëjtë me metoda tjetërfare, dhe duke iu drejtuar aftësive të ndryshme të njeriut.

2. Këtë filozofi Ibn es-Sidi e ekspozon në "*Librin e rrathëve*". Kjo ka të bëjë, natyrisht, me filozofinë emanacioniste, por e cila - ndryshe nga filozofia e ithtarëve të Avicenës - nuk kënaqet me marrjen e hierarkisë së hipostazave plotinase si parime të para; ajo hierarkinë e sistematizon me argumente matematikore, që tërë sistemit, siç ka vërejtur Asíni, i jep njëfarë theksi neopitagorian. Numrat janë simbole të kozmosit; ritmi dhe vazhdimësia e gjërave gjejnë eksplikacionin e gjenezës së vet në dekadë, e cila është esenca e çdo numri; Njëshi i përshkon të gjitha qeniet dhe qenësia e tyre e mirëfilltë është edhe qëllimi skajor. Nuk ka dyshim se këtu ndihet ndikimi i *Ihvan us-safa*-ve (IV, 3), shkrimet e të cilëve kanë qarkulluar nëpër Andaluzi më shumë se një shekull. Po ashtu, duket se Ibn es-Sidi ndaj diagrameve manifeston prirjen e njëjtë sikur edhe ismailitët.

Tre rrathë simbolizojnë tri etapa të Emanacionit: 1) Dekada e Inteligjencave ose Formave të pastra jomateriale, prej të cilave e dhjeta është Inteligjenca Aktive, 2) Dekada e Shpirtave, me fjalë të tjera nëntë shpirta të sferave qiellore, dhe edhe Shpirti Universal, emanacioni i drejt-

pëdrejtë i Inteligjencës Aktive. 3) Dekada e qenieve materiale (forma, materia trupore, katër elemente, tri perandori natyrore dhe Njeriu). Në çdo rreth, pra, vendin e dhjetë me radhë e zënë Inteligjenca Aktive, Shpirti Universal dhe Njeriu. Kaptina e parë e librit mban titullin “Shpjegimi i premisë së filozofëve të cilët pohojnë se radha me të cilën qeniet rrjedhin nga Shkaku i Parë i ngjason rrethit ideal (*da'ire vehmijje*), pika kthyese e të cilit ndaj fillimit vetjak ka formën e Njeriut”.

5. Ibn Tufejli nga Gvadis

1. Këtë filozof tashmë e kemi përmendur (VIII, 3), në lidhje me luftën e peripatetikëve kundër astronomisë ptolemiane; Averroesi dhe el-Bitruxhiu e kanë pranuar autoritetin e tij. Ebu Bekr Muhammed ibn Abdulmalik ibn Tufejli është i lindur në Gvadis (*Vadi Ash*) në krahinën e Granadës, në vitet e para të shekullit XII. Sikur kolegët e vet, edhe ai ka qenë njohës me arsimim enciklopedik, mjek, matematikan dhe astronom, filozof e poet. Ka kryer detyrën e sekretarit të administruesit të Granadës, pastaj kaloi në Maroko, ku ishte mik intim, vezir dhe mjek i Ebu Ja' kub Jusufit, sunduesit të dytë të dinastisë almohadase (1163-1184). Nuk janë të njohura shumë hollësi të tjera për jetën e tij. Është me rëndësi ndërkaq se pikërisht ai, sipas dëshirës së sunduesit, ia ka besuar mikut të vet Averroesit detyrën t'i analizojë veprat e Aristotelit. Averroesi madje hollësisht ka rrëfyer për takimin e parë me sunduesin. Ibn Tufejli ka vdekur në Maroko më 580/1185.

Skolastikët tanë latinë, për të cilët emri Ebu Bekër bëhet *Abubacer*, e kanë njohur vetëm nga një kritikë e Averroesit (*De anima*, V), në të cilën ky ia zë për të madhe që mendjen potenciale e ka identifikuar me imagjinatën. Ibn Tufejli e ka prezentuar mendimin se imagjinata me të cilën korrektësisht shërbehemi, ka aftësi për pranimin e inteligjibileve, dhe se nuk është i domosdoshëm supozimi i ekzistimit të një mendjeje të dytë. Për fat të keq, nuk është ruajtur vepra që do të lejonte që jo vetëm të kuptohen më mirë synimet e “romanit filozofik” të tij, por edhe të aplikohen krahasime të frytshme me teorinë e imagjinatës që gjerësisht e kanë zhvilluar mendimtarët e Islamit lindor.

2. Lavdinë e vet Ibn Tufejli ia ka borxh, në rend të parë, pikërisht këtij “romani filozofik” që titullohet *Hajj bin Jakdhan*, dhe të cilin skolastikët latinë nuk e kanë njohur. Vepra është përkthyer në më shumë gjuhë (së pari në hebraishte në shekullin XIV e ka përkthyer Moshe nga Narbonna; në latinishte, në shekullin XVII. E. Pococke me titullin *Philosophus autodidactus*; krh. bibliografinë në fund të pjesës së parë të librit). Siç kemi mund të konkludojmë deri më tani, tërë jeta spekulative e këtyre filozofëve i është nënshtruar asaj qenieje shpirtërore që quhet Inteligjencë Aktive, Engjëlli i Dhjetë i hierarkisë së parë shpirtërore dhe Shpirti i Shenjtë i filozofisë profetike. Ata e kanë përjetuar këtë teori thellë deri në kufijtë, të themi, të mbidijes së vet (*sirr*) para se ndërrijes, saqë prej saj rezultoi dramaturgjia figurat e së cilës janë simbole vetjake të filozofit në *itinerarium-in* që e shpie deri te kjo Inteligjencë. Kjo ka të bëjë me Avicenën (V, 4), e po kështu edhe me Suhraverdiun (VII, 4). Meqë Ibn Tufejli është bashkëkohës i Suhraverdiut, mendimet e tyre thekshëm i ngjasojnë njëri-tjetrit. Nga njëra anë frymëzimi i Suhraverdiut buron nga përjetimi që e kishte nxitur krijimin e “filozofisë lindore” deri te e cila, sipas mendimit të tij, Avicena nuk ka mund të arrijë. Nga ana tjetër, në parathënien e romanit të vet filozofik, Ibn Tufejli udhëzon në “filozofinë lindore” por edhe në rrëfimet e Avicenës, sepse e dinte se këtë filozofi duhet kërkuar pikërisht në tekstet e Avicenës. Për këta filozofë e për-bashkët është një e njëjta temë, por secili e zhvillon sipas prirjeve vetjake shpirtërore.

Ibn Tufejli ia ka borxh Ibn Sinas (Avicenës) kryesisht vetëm emrat e personazheve, *dramatis personae*. Ekziston, siç dimë, rrëfimi i Avicenës *Hajj ibn Jakdhan (Vivens filius Vigilantis)*. Tërheqim vërejtjen, vetëm që mos të harrohet, në tezën që nuk qëndroi gjatë: të vënë në lajthitje me një *lapsus* të Ibn Haldunit, disa dijetarë kanë sugjeruar se ka ekzistuar edhe romani i tretë me titull të njëjtë, edhe ajo vepër e Avicenës, e cila Ibn Tufejlit i shërbeu si model. Por jo. Tradita iraniane, që buron nga rrethi i vetë Avicenës është e padyshimtë: rrëfimi i Avicenës, çfarë ne sot e njohim, është ai në të cilin thirret Ibn Tufejli. Vetëm që tek Ibn Tufejli, *Hajj ibn Jakdhani* më

nuk paraqet Inteligjencën Aktive, por të *vetmuarin* sipas shijes së Ibn Baxhes, dhe kjo ide është zhvilluar deri te kufijtë skajorë. Rrëfimi i Ibn Tufejlit fare nuk është zgjerim i thjeshtë i rrëfimit të Avicenës, kjo është plotësisht vepër burimore.

Emrat e dy personazheve tjera rrjedhin nga rrëfimi i Avicenës *Salamani* dhe *Absali*. Po me të njëjtin titull ekziston, nga njëra anë, rrëfimi hermetist i përkthyer nga greqishtja: këtë përkthim poeti Xhamiu (vdiq më 898/1492) e ka zgjeruar në epope të vëllimshme mistike në gjuhën persishte. Nga ana tjetër, ekziston rrëfimi i Avicenës që e njohim vetëm nga citatet dhe rezymetë që i sjell Nasiruddin Tusi (vdiq më 672/1274). E dimë se sipas fjalëve të vetë Avicenës “Salamani të paraqet ty, kurse Absali shkallën që e ke arritur në gnosën mistike”. Por sipas eksplikimit të Nasir Tusiut, këto janë dy personazhe të shpirtit. Salamani është intelekt i praktik, kurse Absali është intelekt i kontemplativ. Edhe Ibn Tufejlit tashmë ua kishte dhënë pikërisht këtë kuptim.

3. Skena e romanit të tij filozofik, ose të themi më saktë “e rrëfimit iluminist”, kryesisht përbëhet prej dy ujdhesave. Njërin nga këto ujdhesa autori e popullzoi me shoqëri njerëzore, me ligjet dhe marrëveshjet e saj; në ujdhesën e dytë, e vendosi të *vetmuarin*, njeriun që arriti pjekurinë e plotë shpirtërore pa ndihmën e kurrfarë mësuesi, dhe jashtë çdo mjedisi shoqëror. Njerëzit që e banojnë ujdhesën e parë jetojnë duke iu nënshtruar Ligjit i cili për ta është krejtësisht formal, dhe religjionit mënyra e të shprehurit të të cilit mbetet në rrafshin e botës ndijore. Ndër ta megjithatë dallohen dy njerëz: ata quhen Salaman dhe Absal (në pajtim me shumicën e dorëshkrimeve, dhe sipas asaj në çka edhe vetë Ibn Tufejlit insiston, formën autentike *Absal* duhet preferuar kundrejt formës së cunguar *Asal*). Këta dy njerëz, pra, ngrihen deri te rrafshi më i lartë i vetëdijes. Salamani, me frymë praktike dhe “shoqërore”, i përshtatet religjionit popullor dhe përgatitet që të udhëheqë me popullin. Por natyra medituese dhe mistike e Absalit është e papërshtatshme (këtu gjejmë ndikimin e rrëfimit të Avicenës). Duke ikur nga vendi i vet, Absali vendos që të vendoset në ujdhesën fqinje, të cilën e konsideron krejtësisht të pabanuar, me dëshirë që atje t’i përkushtohet jetës medituese dhe ushtrimeve shpirtërore.

Në fakt, atë ujdhesë të pabanuar e “banon” një i vetmuar, *Hajj ibn Jakdhani*. Ai këtu ka arritur në mënyrë misterioze: ose me krijimin spontan nga materia të cilën Inteligjenca Aktive e ka bërë shpirtërisht aktive, ose për atë se, si fëmijë shumë i vogël është lënë pa kujdes dhe është lëshuar në det ku valët çuditërisht e sollën deri te bregu. Sidoqoftë, për foshnjën kujdeset gazela e cila, si shembull i gjallë i bashkëdhembshurisë që i lidhë të gjitha qeniet e gjalla, e ushqen dhe e rritë. Atëherë fillon pedagogjia misterioze pa mësuesin e dukshëm në figurën njerëzore, sipas ritmit shtatëvjeçar, e cila prej njërit në tjetrin shtatëvjetor e shpie *Hajj ibn Jakdhanin* deri te pjekuria e filozofit të përsosur (ky është rrëfimi në pika më të shkurtra). Ibn Tufejlit përshkruan se si i vetmuari i fiton nocionet e para nga fizika; si mëson t’i dallojë materien dhe formën; si nga nocioni i trupit ngrihet deri te pragu i botës shpirtërore; si përsiat duke u thelluar në Sferat për amshueshmërinë e botës; si e zbulon domosdoshmërinë e ekzistimit të Krijuesit; si bëhet i vetëdijshëm, duke menduar për natyrën dhe gjendjen e intelektit vetjak, qenësinë e mirëfilltë dhe të pashtershme të njeriut, si dhe për atë që është burim i vuajtjes ose lumturisë; se si përpiqet duke dëshiruar t’i ngjasojë Zotit, që në vete ta stimulojë mendimin e pastër; pastaj, gradualisht, vjen deri te gjendja e papërshkrueshme në të cilën e vrojton Teofaninë e përgjithshme. Ai e vrojton shfaqjen hyjnore e cila shndritë ndër Inteligjencat e Sferave më të larta, dhe shkëlqimi i së cilës shkallërisht dobësohet derisa zgjat deri te bota subluare; përfundimisht, duke u fundosur deri në fund të vetes së vet, vëren se ekziston shumësi qenësish individuale të ngjashme me të atij, prej të cilave disa janë të rrethuara me dritë dhe pastërti, kurse të tjerat të fundosura në Errësi dhe fatkeqësi.

4. Në fund të këtij vizioni ekstatik, kur patën kaluar shtatë shtatëvjetorë, shtatë herë nga shtatë vjet, dhe kur i vetmuari kishte hyrë në verën e pesëdhjetë të vet, Absali i bashkangjitet në ujdhesë. Takimi i parë është i mundimshëm, për shkak të mosbesimit të ndërsjellë. Por Absali arriti që Hajj-it t’ia mësojë gjuhën, dhe së bashku do të vijjnë deri te zbulimi i mahnitshëm: Absali vëren se tërë atë që në ujdhesë e kishin mësuar për religjionin, filozofi i vetmuar Hajji, i udhëhequr vetëm nga Inteligjenca Aktive, tashmë e di, dhe këtë në formë edhe më të pastër. Absali zbulon ç’është simboli dhe se i tërë religjioni është simbol i të vërtetës, njëmendësisë shpirtërore, e cila për njerëzit është e kapshme vetëm nën këtë vel, për atë se kundrimi i brend-

shëm te njerëzit është penguar sa me shprehitë shoqërore, aq edhe për shkak të orientimit të kudesit të tyre ndaj botës ndijore.

Duke mësuar se në ujdhesën fqinje jetojnë në verbërinë shpirtërore, Hajji ndjen dëshirë fisnike që t'ua tregojë të vërtetën. Absali, ndonëse pa dëshirë, pranon që ta ndjekë. Dhe kështu dy eremitët, duke iu falënderuar barkës e cila rastësisht ishte ndalur në breg të ujdhesës së tyre, gjenden në ujdhesën ku dikur ka jetuar Absali. Në fillim u pranuan me nderime të mëdha, por më vonë, pasi predikimi i tyre filozofik përparon, gjithnjë e më shumë ndiejnë se miqësia e banorëve të ujdhesës ftohet dhe rritet në armiqësi të hapur, për arsye se njerëzit janë të paafte që t'i kuptojnë. Përfundimisht, dy miqtë kuptojnë që shoqërinë njerëzore është e pamundur ta rregullojnë dhe kthehen në ujdhesën e tyre. Tash edhe nga përvoja e dinë se përsosuria, e me këtë edhe lumturia, i janë të kapshme vetëm një numri të vogël të njerëzve: atyre që kanë fuqi që nga çdo gjë të privohen.

5. Mbi domethënien e rrëfimit dhe intencën më të thellë të Ibn Tufejlit janë dhënë shumë mendime. Këtu nuk do t'i numërojmë sepse cilësia e simboleve është që ta fshehin shumësinë e pashtershme të kuptimeve; çdo lexues duhet ta nxjerrë të vërtetën e vet. Këtu nuk duhet kërkuar romanin siç është ai për Robinzonin. Çdo ndodhi të jashtme këtu duhet kuptuar në planin shpirtëror. Këtu ka të bëjë me autobiografinë shpirtërore të filozofit, kurse intenca e Ibn Tufejlit i ngjason qëllimit të Avicenës dhe filozofëve të tjerë. Pedagogjia që shpie deri te vetëdija e plotë për sendet, nuk është vepër e njeriut mësues. Ajo është prodhim i Inteligjencës Aktive, por e cila e iluminon filozofin vetëm me kusht që të heqë dorë nga të gjitha dëshirat profane dhe botërore dhe të jetojë, qoftë edhe midis shoqërisë njerëzore, me jetë të të vetmuarit sipas shijes së ibn Baxhes. Sepse, duket se konkluzioni përfundimtar i rrëfimit të Ibn Tufejlit është si vijon: filozofi mund ta kuptojë njeriun religjioz, ndërsa besimtari nuk mund ta kuptojë filozofin.

Duke u nisur nga kjo pikëpamje, Averroesi njerëzit do t'i klasifikojë në tri kategori shpirtërore (ithtarët e dëshmisë apodiktike, ithtarët e dialektikës të së mundshmes, ithtarët e metodës së bindjes). A do të thotë kthimi i Hajj ibn Jakdhanit dhe Absalit në ujdhesën e tyre se në Islam konflikti ndërmjet filozofisë dhe religjionit është i pashmangshëm dhe dëshpërues? Mbase kjo është ajo çka rëndom mendohet për averroizmin, kur flitet për të si për "fjalën e fundit" të filozofisë në Islam. Por kjo është vetëm një pjesë e vogël e fushës së filozofisë islame. Që ta përfshijmë në tërësi duhet përkujtuar atë që e kemi thënë në fillim për shiizmin, dhe filozofinë profetike (kaptina II).

6. Averroesi (Ibn Rushdi) dhe averroizmi

1. Kur e shqiptojmë emrin e Ibn Rushdit (Averroesit), para syve na del personaliteti i fuqishëm, dhe filozofi autentik për të cilin çdokush në Perëndim pak a shumë ka dëgjuar. Për fat të keq, pikërisht optikës perëndimore këtu i mungon ndjenja për perspektivë. Sikur që tashmë me dhembje kemi theksuar, shumë herë është folur dhe shkruar se Averroesi paraqet emrin më të rëndësishëm, përfaqësuesin më të madh të asaj që quhet "filozofi arabe", dhe se ajo me të e ka arritur kulmin dhe fundin e vet. Kështu është mospërfillur ajo që ka ndodhur në Lindje, ku vepra e Averroesit pothuaj ka kaluar pa u hetuar. As Nasir Tusiu, as Mir Damadi, as Mulla Sadra as Hadi Sabzavari nuk kanë parandier se çfarë roli dhe domethënie librat tanë shkollorë të filozofisë do t'i japin polemikës ndërmjet Averroesit dhe Gazaliut. Sikur t'ua ketë thënë dikush këtë, do të ishin aq të befashuar sa janë sot të befashuar pasardhësit e tyre.

Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Rushdi (Aven Rushd, që për skollastikët latinë bëhet *Averroes*) është i lindur në Kordobë më 520/1126. Gjyshi dhe babai kanë qenë juristë të famshëm; kanë kryer detyrën e gjyqtarit suprem (*Kadi el-kudat*), dhe kanë qenë personalitete politike me ndikim. Averroesi i ri, kuptohet, ka marrë arsimim të plotë: teologjia dhe e drejta (*fikh*), poezia, medicina, matematika, astronomia dhe filozofia. Më 548/1153 është në Maroko, kurse më 565/1169-1170 e gjejmë si *kadi* në Sevilje. Po atë vit e përfundon "Komentin" e vet mbi "Trajtesën për shtazët" dhe "Komentin e mesëm të fizikës". Kjo ka qenë periudhë jashtëzakonisht produktive e jetës së tij. Në vitin 570/1174, i përfundon "Komentet e

mesme të Retorikës dhe Metafizikës” dhe seriozisht sëmuret. Kur u shërua, vazhdon të udhëtojë sipas detyrës zyrtare. Në vitin 574/1178 është në Maroko, ku shkruan trajtesën e cila më vonë do të përkthehet në latinishte me titull *De substantia orbis*, kurse më 578/1182 sunduesi almohad Ebu Ja’kub Jusuf (të cilit ia pat prezentuar Ibn Tufejli) e emëron për mjek të vetin, e pastaj e nderon me thirrjen e kadiut të Kordobës. Averroesi gëzon simpatinë e njëjtë edhe te pasardhësi i sunduesit, Ebu Jusuf Ja’kub el-Mensuri.

Por qysh në atë kohë, për shkak të mësimit të tij filozofik, njohësit e Ligjit filluan të dyshojnë në të, ndonëse ai duke shikuar nga jashtë, në mënyrë rigorozë u përmbahet kërkesave dhe traditave të *sheri’a*-tit zyrtar. Duket se Averroesi në vitet e shtyra ishte tërhequr nga funksionet publike, që në tërësi t’i përkushtohet punës filozofike. Armiqtë e tij megjithatë arrijnë që ta njollosin në sytë e el-Mensurit, i cili qysh më 1195 me rastin e kalimit nëpër Kordobë, e pat shpërblyer me nderime. Është vënë nën mbikëqyrje në Lucenë (Elisan) pranë Kordobës, ku detyrohet t’i durojë ofendimet, sarkazmat dhe sulmet e “besimtarëve”, të teologëve dhe masës. Nëse el-Mensuri sërish e kishte ftuar në Maroko, kjo u bë nga dëshira që t’ia kthejë simpatinë e vet, sepse filozofi atje vdiq në vetmi të plotë, duke mos e parë kurrë më Andaluzinë e lindjes. Kjo ndodhi më 9 safer 595/10 janar 1198. Trupi i tij pastaj u bart në Kordobë. Arabiu, i cili në rini të hershme e pat njoftur Averroesin, ka prezentuar në varrimin e tij dhe ka lënë shënim patetik përkitazi me këtë.

2. Vepra e Averroesit është e vëllimshme andaj këtu nuk mund të hyjmë në hollësi. Meqë qëllimi i tij jetësor si filozof ka qenë që ta përtërijë mendimin e Aristotelit në ato vepra që e paraqesin në mënyrë më autentike, ai shkroi komente të shumicës së veprave të tij. Krahas disa trajtesave ekzistojnë madje edhe tri radhë të komenteve të tij: komenti i madh, komenti i mesëm dhe parafraza. Me këtë kanë të bëjnë fjalët e Dantes: *Averrois che’l gran comento feo*. Nganjëherë ekspozimi është më i lirë dhe Averroesi flet në emrin e vet personal, sikur në “*Epitomet e metafizikës*”. Krahas komenteve, ka shkruar një numër të konsiderueshëm të veprave tjera me rëndësi më të madhe.

Para së gjithash do ta përmendim *Tehafut ut-tehafut*, përgjigjja e madhe në kritikën me të cilat Gazaliu ka synuar ta shkatërrojë filozofinë; më parë veç kemi thënë (V, 7) për ç’arsye këtë titull më me dëshirë do të duhej përkthyer si “*Vetëshkatërrim i vetëshkatërrimit*” (përkthimi latin i Kalo Kalonymosit është *Destructio Destructionis*). Kjo vepër tash u është në disponim edhe filozofëve - joorientalistë, duke iu falënderuar përkthimit të z. Simon van den Berghut, të pasuruar me shënime në të cilat deri në hollësitë më të imta eksplikohen referencat, implikacionet dhe aluzionet.² Tekstin e Gazaliut Ibn Rushdi (Averroesi) e ndjek në tërësi dhe e refuzon tezë pas teze, duke gjetur nganjëherë kënaqësi shpirtligje në atë që Gazaliun, duke u thirrur në librat e tij të tjerë, ta sjellë në kundërtënie evidente me vetveten. Kur të shqyrtohen qëndrimet që filozofët dhe teologët me radhë i kanë marrë për problemet e njëjta, vështirë që mund të nxirret përfundimi se kemi të bëjmë me dallime formale, e jo me çështje qenësore. Për këtë vërtet do të duhej shumë optimizëm. Këtu mund të tërheqim vëmendjen vetëm në trajtesat nga fizika të përmbledhura (në botimet latine) me titullin *Sermo de substantia orbis* (të cilën tashmë e kemi përmendur), pastaj dy trajtesat për problemin qendror të filozofëve tanë, për lidhshmërinë e Intelligjencës së ndarë (d.m.th. jomateriale) Aktive në intelektin njerëzor, dhe tri trajtesat që i përkasin puthitjes së religjionit dhe filozofisë.

Do të pajtohem me S. Munkun se filozofëve hebraikë duhet falënderuar që numër aq i madh i shkrimeve të Averroesit janë ruajtur. Përshkrimet arabe gjithnjë kanë qenë shumë të rralla, sepse rreptësia me të cilën janë sulur almohadët në filozofinë dhe filozofët, ka penguar shumëzimin dhe përhapjen e tyre. Në anën tjetër, rabinët e ditur të Spanjës së krishterë dhe Provansës i kanë tubuar dhe përkthyer në hebraishte, e madje edhe burimet në gjuhën arabe i kanë përshkruar, por me alfabet hebraik. Sa i përket averroizmit latin, burimet e tij shkojnë prapa deri te përkthimet latine të komenteve nga Averroesi të Aristotelit që i ka bërë Michael Scot, sigur-

² Ekziston përkthimi kroatish nga D. Bučan, Naprijed, Zagreb, sh. i N.I.

isht gjatë kohës së qëndrimit të vet në Palermo (1228/1235), ku ishte astrolog i pallatit të mbretit Friedrich II Hohenstaufenit.

3. Pas këtyre shënimeve koncize, të themi se është tejet e rrezikshme marrja me Averroesin vetëm në disa rreshta, për shkak se, si duket, preokupimi kryesor i të gjithë historianëve më së shpeshti ka qenë që të tregojnë se si Averroesi, në kontekstin e madh rreth raportit të marrëdhënieve të filozofisë me religjionin, i ka takuar palës së tyre. Renani e ka konsideruar mendimtar të lirë; përkundër kësaj, pak a shumë punimet më të vonshme përpiqen që ta tregojnë si apologjet të Kur'anit, madje edhe si teolog, më së shpeshti edhe duke mos u përpjekur të sqarojnë se çka nënkuptojnë me këtë fjalë. Por kurrë nuk është e tepërt të përsëritet se disa probleme që për Krishterimin kanë qenë me rëndësi të madhe (dhe janë shtruar pas përkthimeve nga arabishtja në latinisht), nuk e kanë domosdo formën e njëjtë as ekuivalentin ekzakt në Islam. Duhet, para së gjithash, saktë të përcaktohet në këtë rast, se cila shprehje arabe përkthehet me fjalën “teolog”, duke pasur parasysh se pozicioni i filozofit - teologut në Islam inkuadron në të njëjtën kohë edhe prioritetet edhe vështirësitë e ndryshme nga ato me të cilat ndeshet “kolegu” i tij në Krishterim.

Në fakt, intenca e Averroesit është përcaktuar me dallimin rigoroz të kuptimeve. Mjafton të thirremi në fillimin e këtij studimi që të konstatojmë se si Averroesi nuk është i pari i cili në Islam ka pohuar se teksti i Librit Hyjnor të shpallur nëpërmjet Pejgamberit përfshin interpretimin ekzotërik (*dhahir*) dhe një apo më shumë interpretime ezoterike (*batin*). Sikur edhe të gjithë ezoteristët, Averroesi është fuqishëm i bindur që zbulimi i pavend i kuptimit ezotërik të dispozitave dhe mësimave religjioze të të paditurve dhe të dobtëve, do të mund të shkaktonte katastrofën më të keqe psikologjike dhe shoqërore. Përkundër kësaj rezerve, ai e di se gjithnjë ka të bëjë me një të vërtetë e cila paraqitet në rrafsh të ndryshme të të komentuarit dhe të të kuptuarit. Me pa të drejtë pra, vetë Averroesit ia kanë atribuar idenë mbi mundësinë e ekzistimit të dy të vërtetave kundërthënëse; doktrina e famshme mbi “të vërtetën e dyfishtë” është vepër e averroizmit politik latin.

Që ky mësim të ngatërrohet me ezoterizmin e Averroesit, duhet asgjë të mos dihet për karakteristikat e atij operacioni shpirtëror që quhet *te'vil*, d.m.th. të asaj ekzegjeze shpirtërore të cilën në fillim të këtij studimi e kemi vënë ndër burimet e meditimit filozofik në Islam (I, 1). E vërteta ezoterike dhe e vërteta ekzotërike fare nuk janë dy të vërteta kundërthënëse. Thënë më saktë, nuk mund ta studiojmë dhe vlerësojmë *te'vilin* të cilin e ka realizuar Averroesi nëse nuk dimë si e kanë aplikuar të tjerët, Ibn Sina (Avicena), Suhraverdi, sufitet dhe shi'itët, dhe para së gjithash ismailitët. Edhe në njërin edhe në tjetrën anë ka diç të përbashkët, gjithsesi, por ekzistojnë po ashtu edhe dallimet fundamentale në realizimin e *te'vilit*, madje të atilla për shkak të të cilave pozicioni i filozofit Averroes dhe averroizmit në Perëndim është tjetërfare nga pozicioni i ezoterizmit në Islamin lindor.

4. Mbetet që të bëhet analiza e hollësishme profesionale. Ajo do të ndriçojë një çështje me rëndësi duke treguar si motivet ashtu edhe pasojat e kozmologjisë së Averroesit, e cila mohon ekzistimin e hierarkisë së dytë të engjëllologjisë aviceniiane, d.m.th. *Engjëjt* ose *Animae caelestes*. Në fakt, kjo botë *Animae caelestes*, *Melektut*, është bota e shëmbëlltyrave të Veçanta që i vëren Imagjinata Aktive, siç e thekson këtë tradita e tërësishme e *ishrakit*. Kjo është bota me të cilën si të vërteta janë vërtetuar vizionet e profetëve dhe mistikëve njëjtë sikur edhe domethënia e Ringjalljes dhe shumësia e kuptimeve Të Shpalljes, që simbolizojnë me njëra-tjetrën. Nëse zhduket kjo botë ndërmjetëse, ç' do të ndodhë me lindjen e re të shpirtit i cili, veçan në gnosën ismailite, është i lidhur me përparimin e shpirtit në Natën e simboleve? A do të shndërrohet në *te'vil*, në teknikë të thjeshtë? Sido që të jetë, është e pavend që të pyesim për “racionalizmin” e Averroesit, duke ia veshur atij idetë që kanë qenë karakteristike e konflikteve të brendshme në mendimin e krishterë. Është me rëndësi që çështjen ta kthejmë në kontekstin i cili i vetmi e jep kuptimin e saj të vërtetë.

Pasi qëllimi i Averroesit është përtëritja e kozmologjisë që do të ishte në frymën e pastër të Aristotelit, ai Avicenës ia zë për të madhe skemën e tij të trefishtë në të cilën *Anima caelestis* është vënë ndërmjet Inteligjencës së ndarë dhe orbitit qiellor (krh. V, 4). Lëvizësi i çdo orbite është ndonjë virtut, sasia e kufizuar e energjisë e cila arrin fuqinë e pakufizuar me dëshirën që e

vë në lëvizje drejt qenies e cila nuk është as trup, as fuqi e cila ekziston në trup, por Inteligjencë e ndarë (jomateriale), e cila e vë në lëvizje këtë dëshirë sikur të jetë shkaku i saj final. Kësaj energjie lëvizëse, kësaj dëshirë e cila është akti i të përsiaturit të pastër, vetëm sikur homonim, metafizikisht, mund t'i jepet emri i *shpirtit*, konsideron Averroesi. Kjo kritikë buron nga pikëpamja që është fundamentalisht kundër emanacionizmit të Avicenës, kundër idesë të të buruarit suksesiv të Inteligjencës, duke filluar prej Njëshit. Sepse, ekziston edhe një ngjasim mes idesë së emanacionit dhe idesë së krijimit. Por kjo ide e krijimit është e papranueshme për peripatetikun ortodoks, ngase ai nuk e pranon shkaku krijues.

5. Nëse në kozmologji ekziston hierarkia, kjo është për atë se lëvizësi i çdo orbite lakmon jo vetëm Inteligjencën e cila i përket Qiellit të tij, por njëjtë lakmon edhe Inteligjencën Supreme. Për këtë atëherë mund të thuhet se është shkaku i tij, por assesi shkaku i emanacionit, por në kuptimin se “ajo që është kuptuar” (pranuar), është shkaku “i asaj që e kupton”, d.m.th. si shkaku final. Sikur që çdo substancë inteligjente dhe inteligjibile mund në këtë kuptim të jetë shkaku i më shumë qenieve, për arsye se secila prej atyre qenieve kupton në mënyrën e vet, kështu kjo mund të jetë edhe *Primum movens*, për arsye se lëvizësi i çdo orbite në çdo qiell e kupton tjetërfare d.m.th. në mënyrën e vet karakteristike. Kështu pra nuk ekziston as krijimi as rrjedha në vijimësi: ekziston njëkohësia e fillimit amshues.

Parimi rigoroz *Ex Uno non fit nisi Unum*, sipas të cilit orientohet skema neoplatoniste e Avicenës, tash është kapërcyer, është i tepërt dhe është abroguar (nga ana tjetër, atë e ka tronditur metafizika e dritës e Suhraverdiut, të cilën në kuptimin e njëjtë e ka përdorur edhe Nasir Tusiu). Si konsekuencë, Averroesi refuzon idenë e Avicenës mbi Inteligjencën Aktive e cila është *Datur formarum*. Format nuk janë njëmendësi ideale jashtë materies së vet. Në veten e vet, materia përmban potencialisht format e veta të shumënumërta, ato i janë materies inherente (ky botëkuptim këtë herë është krejtësisht i kundërt me atë të Suhraverdiut).

6. Tash kur është abroguar nocioni *Anima caelestis*, çka do të ndodhë me parimin i cili gjendet në themel të antropologjisë së Avicenës: me ngjashmërinë ndërmjet *anima caelestis* dhe *anima humana*, me ngjashmërinë ndërmjet raportit të shpirtit të njeriut dhe Inteligjencës engjëlllore aktive dhe raporti ndërmjet çdo *Animae caelestis* dhe Inteligjencës drejt së cilës lakmia e saj e vë në lëvizje? Si do të ishte edhe më tej i mundshëm udhëtimi mistik drejt Lindjes, në shoqëri të Hajj ibn Jakhdanit? Këtu duhet kthyer edhe një herë deri te udhëkryqi i cili ishte vendimtar. Në pajtim me Aleksandër Afrodisiun, Averroesi e përmbanë idenë e inteligjencës së ndarë, por në anën e kundërt të tij, refuzon idenë se inteligjenca njerëzore në gjendjen potenciale është vetëm dispozicioni i thjeshtë që lidhet me konstituimin organik të njeriut. Për këtë shkaku rreth averroizmit dhe aleksandrizmit do të ndahen shpirtat në Perëndim, sikur i pari prezenton idenë religjioze, kurse i dyti pafesinë. Antiplotonistët e Renesansës (Lorenzo Valla, Pomponazzi), do ta ekspozojnë Averroesin ndaj qortimeve për shkaku të tezës së parë (atë, që është peripatetik!) Por, a nuk e kanë vazhduar ata, pas të gjithave, linjën e Duns Scotit, i cili ka hedhur poshtë idenë se Inteligjenca Aktive është substancë e ndarë, hyjnore dhe e pavdekshme, e cila me anë të imagjinatës mund të lidhet me ne? A nuk është kjo, thënë përgjithësisht, refuzimi i avicenizmit latin dhe idesë së tij të Inteligjencës Aktive?

Nga ana tjetër, kjo inteligjencë njerëzore potenciale, pavarësia e së cilës nga konstituimi organik i njeriut theksohet përkundër Aleksandër Afrodisiut, nuk është ndërkaq inteligjencë e individit vetjak. Asaj si të tillë i mbetet vetëm prirja t'i pranojë inteligjibilet, kurse kjo prirje do të zhduket me zhdukjen e trupit. Derisa për shembull Mulla Sadra Shirazi, *ishraki* - avicenisht, energjikisht provon se forma është parim i individualitetit, Averroesi pranon se materia është ky parim. Nga kjo rrjedh se individualja është e shkatërrueshme dhe se pavdekshmëria mund të tjetë vetëm gjenerike. Por vetëm mund të thuhet se edhe në individualen ka amshim, por ajo që tek ajo është “e pavdekshme” në tërësi i përket vetëm Inteligjencës Aktive, e jo individuale.

Është e njohur se sa të gjithë gnostikët dhe mistikët e Islamit e kanë përsëritur ajetin kur'anor (VII, 139), në të cilin Moisiu (Musau) kërkon nga Zoti që t'i shfaqet dhe merr përgjigjen vijuese: “Nuk do të më shohish, më mirë shikoje atë kodër, e nëse ajo mbetet në vendin e vet e palëvizshme - do të më shohish. Por, kur Zoti u shfaq në kodër, e thërmoi në pluhur, dhe Musa u alivanos”. Është me rëndësi të madhe *te'vili* averroist i këtij ajeti, çfarë e zhvillon Moshe nga

Narbonna (duke e komentuar përkthimin hebraik të trajtesës mbi mundësinë e unifikimit me Inteligjencën Aktive). Intelekti hilik i njeriut, *ab initio*, nuk ka mundësi ta vrojtojë Inteligjencën Aktive. Ai duhet të bëhet intelekt i realizuar, dhe vetëm atëherë “do të më shohish”. Por në atë unifikim, në fund të fundit, vetë Inteligjenca Aktive e vrojton vetveten, duke u individualizuar për një çast në një shpirt njerëzor, sikur që drita individualizohet në ndonjë trup. Ky unifikim shënon anulimin e intelektit pasiv (sikur kodrën e Musaut); ai nuk është as garanci as siguri e mbiekzistimit individual. Kjo na largon mjaft nga avicenizmi, ku siguria e pacenueshme e individualitetit shpirtëror është pikërisht kjo vetëvetëdije të cilën e arrin përmes unifikimit të vet me Inteligjencën Aktive.

Metabaza /Periudha kalimtare

1. Derisa avicenizmi, në Perëndim për një kohë të shkurtë kurse në Iran deri më sot, ka tentuar të japë fryt në jetën mistike, averroizmi latin ka përfunduar në averroizmin politik të Jean de Jandunit dhe Marsiliut nga Padova (shekulli XIV). Nga kjo pikë e vështrimit, emrat e Avicenës (Ibn Sina) dhe Averroesit (Ibn Rushd) do të mund t’i marrim si simbole të fateve shpirtërore të Lindjes dhe Perëndimit, duke mos e akuzuar vetëm averroizmin për mospajtimet e tyre reciproke.

Kemi parë se si Ebu’l-Berekat Bagdadi (V, 6) e ka zhvilluar gnoseologjinë e Avicenës deri në kufijtë skajorë, ashtu që ka pranuar ekzistimin e Inteligjencës së veçantë Aktive e cila është entitet shpirtëror “i ndarë” për çdo individ, ose më së paku për individët të cilët përbëjnë familjen e njëjtë shpirtërore. Siç kemi theksuar, zgjidhjet e propozuara të problemit të Inteligjencës Aktive janë mjaft indikative. Kur shën Thoma Akuini, për shembull, ia ndan çdo individ një intelekt aktiv, por i cili nuk është entitet shpirtëror “i ndarë”, me këtë shkatërron lidhjen direkte të individit me botën hyjnore, ashtu si e pat koncipuar doktrina e Avicenës mbi Inteligjencën Aktive, e identifikuar me Shpirtin e Shenjtë ose me Engjëllin e Shpalljes. Posa rrënohet kjo lidhje e cila, pa ndërmjetës tokësor, ka vendosur autonomi të individualitetit shpirtëror, autoriteti i kishës zë atë vendin e normës personale të Hajj ibn Jakdhanit. Në vend që norma religjioze, si iniciacion qenësor personal, të ketë kuptimin e lirisë, në të ardhmen - për arsye se është shoqërorizuar - kundër saj do të ngrihen kryengritjet e frymës (*ruh*) dhe të shpirtit (*nefs*). Do të ndodhë që kjo normë, njëherë e shoqërorizuar, të pushojë të jetë religjioze; prej monoteizmit i kthehet monizmit, prej idesë së Personifikimit hyjnor idesë së Personifikimit shoqëror. Këtu patjetër duhet patur kujdes në dallimet.

Ta përmendim këtu edhe faktin se Islami është i privuar nga organet e Autoritetit dogmatik, për atë që ai as idenë as vetë çështjen nuk mund t’ia lë si testament shoqërisë së laicizuar e cila do ta trashëgonte, sikur që kjo ndodh atje ku, për një “ortodoksi të laicizuar”, “herezen” e pagëzon si “devijim”. Në Krishterim, filozofia ka luftuar kundër Autoritetit, i cili ndoshta vetë i ka aftësuar armët që kthehen kundër tij. Në Islam asnjë averroizëm politik nuk ka mund të bëhet ajo forcë që do ta nis luftën kundër *sheri’atit* ortodoks. Deri te kjo ka mund të arrihet vetëm me anë të *te’vilit*, implikacionet e të cilit në ezoterizmin islam përgjithësisht do të duhej hulumtuar, në mënyrë që të mund të gjenden nocionet përkatëse në Perëndim.

2. Kur janë theksuar fjalët e Averroesit: “O njerëz! Nuk them se dituria që ju e quani hyjnore është e gabueshme, por them se unë di për diturinë njerëzore”, ka mund të thuhet se i tërë Averroesi është në të dhe se “prej kësaj ka buruar humaniteti i ri i cili lulëzoi në renesansë” (*Quadri*). Ndoshta. Në atë rast do të kishim të drejtë kur për shkak të kësaj do të konfirmim se me Averroesin diç përfundohet, diç që në Islam më nuk ka mund të jetojë por është dashur ta orientojë mendimin evropian, me fjalë të tjera, atë averroizëm latin i cili përfshin tërë atë që dikur është shënuar me emrin “arabizëm” (sot kjo shprehje ka marrë domethënie krejtësisht tjetër). Në të kundërtën, nëse në Islamin perëndimor që ndërprerë rrjedha e peripatetizmit averroist, mendimi filozofik ka pasur rrugë të gjatë para vetes në Lindje, veçan në Iran. Merita që përpjekja mendore që quhet *hikme ilahije* (*philosophia divina*), ose thënë më sakt, teozofia, jeton deri në ditët e sotme, qëndron në atë se atje nuk ka pasur laicizim metafizik i cili do të shpi-

ente në ndarjen e teologjisë nga filozofia. Këtë ndarje në Perëndim e ka kryer vetë skolastika. Nga ana tjetër, sikur që ka mund të konstatohet në këto faqe, botëkuptimi fundamental që dominon te filozofët tanë është ideja e përsosurisë shpirtërore (τελειωσις), e jo botëkuptimi etik që do t'i përkiste normës shoqërore; këtë përsosuri individi njerëzor nuk mund ta arrijë duke ndjekur kuptimin *horizontal* të fakteve politike dhe shoqërore, por duke ndjekur kuptimin *vertikal* i cili e lidh me hierarkitë transcendentë, sigurinë kulminante të fatit të tij personal. Për këtë "udhëheqja e të vetmuarit" në të cilën Ibn Baxhen e ka frymëzuar Farabiu, është shumë larg pas averroizmit politik latin.

3. Duke u ndalur në vdekjen e Averroesit, pjesa e parë e këtij studimi nuk është në harmoni kohore me ndarjet përgjithësisht të pranura të historisë së filozofisë perëndimore, në të cilat shekulli XV konsiderohet si një lloj "kthese vendimtare". Por këtë ndarje në periudha, të rëndomtë në Perëndim, nuk mund ta përcjellim në kalendarin e erës islame. Çasti historik në fund të shekullit VI/XII nga njëra anë në Islamin perëndimor është shënuar me vdekjen e Averroesit (595/1198), kurse nga ana tjetër në Lindje me vdekjen e Suhraverdiut (587/1191). Por në atë çast Ibn Arabiu tashmë është paraqitur në skenë, kurse ndikimi i veprës së tij grandioze do të jetë vendimtar. Prandaj mund të themi se në dekadën e fundit të shekullit tonë XII, paraqitet linja kufitare: nga njëra anë e saj, në Perëndimin e krishterë, do të zhvillohen aleksandrizmi dhe averroizmi politik, ndërkaq nga ana tjetër, në Lindjen islame, e sidomos në Iran, do të zhvillohet teozofia e Dritës e Suhraverdiut, ndikimi i së cilës, në lidhje me teozofinë e Ibn Arabiut, është mbajtur deri më sot. Këtu nuk ka pasur nevojë për diç të ngjashme me tomizmin, pa marrë parasysh se a e konsiderojmë ne triumf apo humbje.

Në masën në të cilën është korrekte që kundërtinë ndërmjet Gazaliut dhe Ibn Rushdit (Averroesit) ta tipizojmë si kundërti ndërmjet filozofisë së zemrës dhe filozofisë së pastër spekulative (duke pasur parasysh se ekuivalenti i fjalës arabe *'akl* nuk është *ratio*, por *intellectus*, *Nous*), këtë kundërti do të mund ta kapërcenim vetëm përmes diçkaje që do të përfshinte edhe filozofinë dhe eksperiencën e frymës së sufizmit. I tillë, në esencë ka qenë, siç kemi parë, mësimi i Suhraverdiut. Nuk do të themi se ai ka dashur ta kapërcejë konfliktin Gazali - Avicena ose Gazali - Averroes. Vetëm në sytë e një perëndimori ky konflikt mund të duket njëjtë vendimtar sikur konflikti Kanti - Aristoteli. Suhraverdi, sikur edhe mendimtarët iranianë, gjendet matanë atij konflikti. Kurse, tashmë kemi theksuar se sa është me rëndësi që ai, duke i lidhur emrat e Platonit dhe Zaratustrës, tre shekuj më herët ka anticipuar idenë e filozofit të madh bizantin Gemist Plethonit.

4. Më parë kemi përmendur se Ibn Arabiu ka qenë i pranishëm në përcjelljen e xhenazes së Averroesit në Kordobë. Kjo ngjarje e impresionoi shumë. Në kalë nga njëra anë e kanë ngarkuar arkivolin, e nga ana tjetër, librat e Averroesit. "Grumbulli i librave si kundërpeshë e kufomës së njeriut!" Që ta kuptojmë domethënien e jetës spekulative dhe shkencore në Lindjen tradicionale islame, duhet pasur parasysh këtë shëmbëlltëri, por si simbol të kundërt të kërkimeve të saj dhe përcaktimit të saj: "dituria hyjnore" ngadhënjën mbi vdekjen.

Është fakt dëshpërues që filozofia islame ka qenë aq gjatë jashtë historive tona të përgjithshme të filozofisë, ose që së paku në to më së shpeshti është kundruar nëpërmjet prizmit të asaj që për të kanë ditur skolastikët latinë. Që ta përfundojmë këtë studim, na mbetet, sikur që kemi paralajmëruar në fillim, t'i shqyrtojmë dy periudhat: njëra shpie, nëpërmjet "metafizikës së sufizmit", prej Ibn Arabiut deri te rilindja safavidase në Iran; e dyta, prej kësaj rilindjeje e deri më sot. Duhet t'ia shtrojmë vetes pyetjen vijuese: çfarë është ardhmëria e metafizikës tradicionale në Botën islame? Dhe, duke e marrë parasysh këtë, cila është domethënia e saj për botën përgjithësisht?

Karakterit i filozofisë profetike të cilin këtu në fillim e kemi skicuar, na ka ndihmuar të parandajmë domethënien që me të drejtë i jepet faktit se pikërisht në Islamin shi'it, e jo tjetërkund, erdhi deri te hovi i mendimit, i cili në Iran ka vazhduar edhe pas periudhës safavide. Ta pyesish për ardhmërinë e tij d.m.th. pikësëpari ta pyesish atë si dëshmitar. E pikërisht këtë dëshmitar të historisë sonë të filozofisë, kurrë deri më sot nuk e kanë ftuar të dëshmojë. Ai do të duhej të na zbulojë për ç'arsye ajo që në Perëndim është vërejtur qysh në shekullin XIII nuk ka ndodhur edhe në gjun e tij, ndonëse ai po ashtu është bir i Biblës dhe i urtisë greke sikur edhe

ne, që me këtë aq mburremi. A do të jetë dituria e aftë për pushtimin e pakufizuar të botës së jashtme, por i cili është i kushtëzuar me krizën e tmerrshme të filozofisë së tërësishme, me humbjen e personalitetit dhe me pranimin e asgjësë, a do të peshojë dituria e këtyllë para këtij dëshmitari më shumë se sa “grumbulli i librave si kundërpeshë e kufomës së njeriut”.

ELEMENTET E BIBLIOGRAFISË

Për hir të shkurtimit, e që edhe të lehtësohet përdorimi për hulumtuesit që nuk janë orientalistë, në këtë bibliografi, pos përjashtimeve, nuk janë theksuar veprat orientale ose botimet e teksteve arabe dhe persiane që nuk përmbajnë së paku hyrjen në ndonjë gjuhë perëndimore. Në çdo kaptinë është përvetësuar klasifikimi kronologjik, me atë që punimet e autorit të njëjtë janë grupëzuar.

I. 1. I. GOLDZIHHER, *Die Richtungen der islamischen KoranAuslegung*, Neudruck, Leiden, 1952; - H. CORBIN *L'intériorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne* (Eranos - Jahrbuch XXVI), Zürich, 1958 - F. SCHUON, *Comprendre l'Islam*, Paris, Gallimard, 1962.

I. 2. A. MÜLLER, *Die grichische Philosophie und die arabische Ueberlieferung*, Halle, s.d. - *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetz...* von F. Dieterici, Leipzig, 1882 (botimi i sërishëm A. Badavi, Kajro, 1955, me elementet e fjalorit arabo-grek dhe arabo-latin). - O. BARDENHEWER, *Die pseudo - aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Freiburg im Briesgau, 1882. - M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen* (XII. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekwesen), Leipzig, 1893. - A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern von V. bis VIII. Jahrh.* Leipzig, 1900 - S. HOROVITZ, *Ueber den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam* (Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges. LVII), 1903. - C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und den Arabern* (Archiv f. d. Geschichte der Philosophie XVII), 1904. - F. GABRIELI, *La Risalah di Qusta ben Luqa sulla differenza tra lo spirito e l'anima* (Rendic. d. R. Accad. dei Lincei, XIX), Romë, 1910. - J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912. - C. BERGSTRAESSER, *Hunain ibn Is'hak und seine Schule*. Leiden, 1913. - I. POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Is'hak ibn Honain*, Leipzig, 1913. - C.A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafica pehlevica* (Orient. Studies pres. to E. G. Browne), Cambridge, 1922. - I. TKATSCH, *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*. Vjenë, 1928-1932. - M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad* (Stzber. d. Preuss. Akad. d. Viss, phil. hist. Klasse, XXIII, 1930). - I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristotele dans le monde arabe*, Paris, 1934, - A. MINGANA, *Encyclopaedia of philosophical and natural sciences, as taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasuries*, by Job of Edessa, syr. text. ed. and transl. Cambridge, 1935. - P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes* (Bull. de l'Institut d'Egypte, XXIII), Kajro 1941. - A. BADAWI, *Aristu'inda 'l - Arab*, Kajro, 1947 (përmban, ndër të tjera edhe përkthimin arabisht të dhjetë trajtesave të Aleksandër Afrodiziut); - *Neoplatonici apud Arabes: Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de Expositione bonitatis purae* (Liber de Cousis). *Procli de Aeternitate mundi. Procli Quaestiones naturales. Hermetis de Castigatione animae, Pseudo-Platonis Liber Quartus* (sic për Quartorum, ose Libri i Tetralogjisë). Kajro, 1955 (me elementet e fjalorit arabo-latin). Kh. GEORR, *Les Categories d'Aristote dans leur versions syro-arabes*, Bejrut, 1948. - *Plotini Opera ediderunt* P. Henry et H. R. Schwyser. Paris, Desclée de Brouver, 1950 - 1959 (vëll. II përmban përkthimin anglisht të G. Levisit të Teologjisë të quajtur të Aristotelit). - *Galenii Compendium Timaei Platonis aliorumque Dialogorum synopsis quae extant fragmenta ediderunt*. P. Kraus et R. Valzer (Praefatio Pars Latina, Pars Arabica), Londini, in aedibus Instituti Varburgiani, 1951 (Plato Arabus, vëll. 1). - F. ROSENTHAL, *El-Shaykh el-Yunani and the Arabic Plotinus Sources* (in Orientalia 1952-1953, 1955). - R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle* (revista Oriens, 1953). - S. PINÈS, *Une version arabe de trois propositions de la "Stoicheiosis theologike" de Proclus* (Revista Oriens, 1955); - *La longue recension de la "Théologie d'Aristote" dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne* (Rev. des études islamiques, 1955); - *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, viti 1956), Paris, 1957. - G. C. ANAWATI, *Prolégomènes à une nouvelle édition du "De causis" arabe* (Mélanges Louis Massignon, I), Damask, 1956.

II. A. Ende nuk është publikuar asnjë përkthim në ndonjë gjuhë perëndimore në të cilën thirret ekspozeu ynë: *corpus-in e haditheve* të imamëve që e ka bërë Kulejniu (bot. në Teheran, 1955), komentin e Mir Damadit, Mulla Sadra Shiraziut (bot. litogr. në Teheran, pa datë), veprat e Hajdar Amuliut etj., (botimi në përgatitje). - R. STROTHMANN, *Die Zwölfer - Shi'a. Zeit religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Nasiruddin Tusi dhe Radiuddin Ta'usi), Leipzig, 1926. - L. MASSIGNON, *Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Public. de la Soc. des Études iraniennes, 7). Paris, 1934. - Ibn BABUYEH, nga Kumi (Shejh Saduk), *A Shi'ite Creed, a translation of "Risalatul-I'tiqadat"* by A.A. Fyze, Londër, 1952. - J. N. HOLLISTER, *The Shi'a of India*, Londër, 1953, (pasqyrë koncize historike dhe doktrinore e shiizmit duodecimalist dhe ismailizmit). - H. CORBIN, *Confessions extatiques de Mir Damad, maitre de théologie à Ispahan*, ob. 1041-1631 (Mélanges Louis Massignon, I). Damask, 1956. - *L'Ecole shaykhie en théologie shi'ite* (Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, në vitin 1960 - 1961); - *L'Imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite* (Eranos - Jahrbuch XXVIII, 1959), Zürich, Rhein - Verlag, 1960; - *Pour une morphologie de la spiritualité shi'ite* (ibid. XXIX, 1960); - *Le Combat spirituel du shi'isme* (vepra e Hajdar Amuliut) (ibid. XXX, 1961); *De la philosophie prophétique en Islam shi'ite* (ibid. XXXI, 1962); - *Au "pays" de l'Imam caché* (ibid. XXXII, 1963); *Terre céleste et corps de résurrection; de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. Paris, Buchet-Chastel, 1961 (tekstet e njëmbëdhjetë autorëve për herë të parë të përkthyer); *La place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne* (Studia islamica, fasc. XVIII) Paris, 1963; - *Ueber die philosophische Situation der Shi'itischen Religion*, uebers, v. H. Landolt (Antaios, V, 2), Stuttgart, 1963.

II. B. 1. W. IVANOW, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (A second amplified edition of "A Guide of Ismaili Literature", Londër, 1933), Teheran, 1963; - *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids* (Islamic Research Association, 10). Londër, 1942; - *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombaj, 1955; - R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943, - ABU JA'QUB SEJESTANI, *Kashf al-Mahjub (Le Dévoilement des choses cachées)*. Trajtesë ismailite në persishte nga shekulli IV. h., e përgatiti dhe hyrjen e shkroi H. Corbin (Bibl. Iranienne, vëll. I). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. - NASIR-E KHOSRAW, *Le "Livre réunissant les deux sagesses" au harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, tekstin persisht e kanë përgatitur dhe hyrjen frëngjisht e kanë shkruar H. Corbin dhe Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vëll. 3). Ibid, 1953; - *Il Libro dello scioglimento e della liberazione (Kitab-e Goshayesh wa Rahayesh*, hyrjen dhe përkthimin e tekstit origjinal persik P. Filippini-Ronconi), Napoli, 1959. - *Commentaire de la Qasida ismaélienne d'Abu'l-Hejthem Jorjani*, tekstin persik e kanë përgatitur dhe hyrjen në frëngjisht e kanë shkruar H. Corbin dhe Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vëll. 6). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955. - H. CORBIN, *Le Temps cyclique dans le marzdéisme et dans l'ismaélisme* (Eranos - Jahrbuch XXI, 1951). Zürich, Rhein-Verlag, 1952; - *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (ibid. XXIII, 1954). Ibid. 1955; - *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (Accad. Naz. dei Lincei, XII Congresso Volta, 1956), Romë, 1957; - *Trilogie ismaélienne*: 1. Abu Ja'qub Sigistani, *Le Livre des Sources* (shekulli IV/X); 2. Sayyid-na al-Husayn ibn Ali, *Cosmogonie et eschatologie* (shekulli VII/XIII); 3. *Symboles choisis de la "Roseaie du Mystère"* të Mahmud Shabistariut, shekulli VIII/XIV). Tekstin e përgatiti, e përktheu dhe komentin e shkroi H. Corbin, (Bibl. Iranienne, vëll. 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961. (tekstet që u përkasin tri epokave të ismailizmit, skica krahasimtare e shiizmit duodecimalist, ismailizmit dhe sufizmit).

II. B. 2. *Kelami Pir, a Treatise an Ismaili Doctrine* (teksti persik dhe përkthimi anglisht i W. Ivanowit). Bombaj, 1935. - L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam* (Eranos - Jahrbuch V, 1937). Zürich, 1938. - KHAYR-KHWAH-e HERATI, *On the Recognition of the Imam* (engl. transl. by W. Ivanow), Bombaj, 1947. NASIRODDIN TUSI, *The Rawdatu't-Taslim* commonly called *Tasawwurat* (teksti persik dhe përkthimi anglisht W. Ivanow). Leiden, 1950. - ABU IS'HAQ QUHISTANI, *Haft Bab or "Seven Chapters"* (teksti persik dhe përkthimi anglisht W. Ivanow), Bombaj, 1959. - *Works of Khajr-Khwah-e Herati* (teksti persik dhe hyrja e W. Ivanow). Teheran, 1961. - SAYYED SOHRAB

WALI BADAQSHANI, *Thirty six epistles* (tekstin persisht e ka përgatitur H. Ujaqi, hyrja e W. Ivanowit), Teheran, 1961. - H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, pjesa 3, krahaso II. B. 1.

III. 1. STEINER, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*. Leipzig, 1865. - M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutekel-limun nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1885. - W. PATTON, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897. - D.B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, New York, 1903. - GALLAND, *Essai sur les Mo'tazilites*, Paris, 1906. - S. HOROVITZ, *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Vroclav, 1909. - I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, përkthimi A. Arin, Paris, 1920. Botimi i ri Paris, 1958. - ABU'L'HASAN al-ASH'ARI, *Maqalat el-Islamiyin. Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam*, hrsgb. v. H. Ritter (Bibl. Islamica, 1). Istanbul - Leipzig, 1929-1930. A.I. WENSINCK, *The Muslim Creed, its genesis and historical Development*. Cambridge, 1932. - L. GARDET dhe M.M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948. - A. N. NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites*. Bejrut, 1956. - ABU'L-HOSAYN el-KHAYYAT, *Kitab al-Intisar. Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn-ul-Rawandi l'hérétique* (përgatiti dhe përktheu A. N. Nader). Bejrut, 1957. (*Editio princeps* e ka përgatitur H. S. Nyberg, Kajro, 1925. Kjo vepër e rëndësishme paraqet përgënjeshtimin e përgënjeshtimit të një libri mu'tezilit.). - A. J. ARBERRY, *Revelation and reason in Islam*, Londër, 1957, - Abu Sa'id 'Othman ed-DARIMI, *Kitab al-radd 'ala'l-Jahmiya* (përgatiti, hyrjen dhe komentimin i shkroi G. Vitestam) Leiden, 1960, ("Polemika antimu'tezilite "besimdrejt"). - F. ROSENTHAL, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, 1960. - IBN QUDAMA's, *Censure of speculative theology*, by G. Makdisi, (Gibb Memorial Series N.S. XXII). Londër. 1962 (kritika hanbelite e kelamit, nga ana e një pararendësi të Ibn Tejmijes).

III. 2. W. SPITTA, *Zur Geschichte... al'Esh'ari's*. Leipzig, 1876. - A. F. MEHREN, *Exposé de la réformé de l'Islamisme* (teksti i pjesërishëm dhe përkthimi i shkurtuar i veprës së Ibn 'Asakirit, Tabyin, ose Apologjisë së El-Esh'ariut), in *Travaux du III e Congrès internat. des Orientalistes*, vëll. II. Petrograd, 1879. - D. B. MacDONALD, *Continuous recreation and atomic time in Muslim Scholastic Theology* (Isis. IX, 1927), - IMAM AL-HARAMAYN, (al-Jovayni), *El-Irshad*, përgatiti dhe përktheu J. Luciani, Paris, 1938, - W.C. KLEIN, *The Elucidation of Islam's Foundation* (American Oriental Series, 19). New Haven, 1940 (përkthimi anglisht i veprës së el-Esh'ariut *Kitab el-Ibane*). - A.S. TRITTON, *Muslim Theology*, Londër 1947, - W.M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*; Londër 1948. - R. J. MAC-CARTHY, *The Theology of al-Ash'ari...*, Bejrut, 1953. (Teksti arabisht i dy trajtesave. Përkthimet: 1) *Highlights of the polemic against deviators and innovators*, a trans. of the *Kitab el-Luma'*. 2) *A vindication of the science of Kalam*, a transl. of the *Risala...*Në shtojcë: *Ibn 'Asakir's Apology*.)

IV. S.H. NASR, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963. - *Science and Civilisation in Islam* (Mentor History of Science, II), New York, 1963.

IV, 1. D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Petrograd, 1856. - O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animae libellus* (teksti dhe përkthimi latin), Bonnae, 1873, - H. RITTER, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vortrage der Bibl. Warburg, 1921-1922), - J. RUSKA, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg, 1926. - Pseudo-MAJRITI, *Das Ziel des Weisen, I. Arab*, Text hrsgb. von H. Ritter (Studien der Bibliothek Warburg). Leipzig, 1933. - L. MASSIGNON, *Inventaire de la littérature hermétique arabe* (Shtojca III për Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vëll. I). Paris, 1944, - H. CORBIN, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos - Jahrbuch XVII, 1949), Zürich, 1950.

IV, 2. IBN al-NADIM, *Kitab el-Fihrist* (Regjistri), përgatiti Fluegel, 1871. - J. RUSKA, *Arabische Alchemisten, I, II; Ja'far al-Sadiq, der sechste Imam*, Heildelberg, 1924, - *Turba philosophorum, ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Vroclav, 1931. - P. KRAUS, *Jabir Ibn Hayyan, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Memoires de l'Institut d'Égypte, vëll. 44 dhe 45). Kajro, 1942-1943. - H. CORBIN, *Le "Livre du Glorieux" de Jabir*

ibn Hayyan (alkimia dhe arketipët) (Eranos - Jahrbuch, XVIII), Zürich, 1950 (përkthimi dhe komentimi).

IV, 3. F. DIETERICI, *Die Anthropologie der Araber*, Leipzig, 1871 - *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert*. Leipzig, 1872; - *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert*, Leipzig, 1876. - M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neiphytagoreers, Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaf* (Orient und Antike, 5). Heidelberg, 1928. - A. AWA, *L'esprit critique des "Frères de la Pureté"*, *encyclopédie arabe du IV^e/X^e siècle*. Bejrut, 1948, - H. CORBIN, *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos - Jahrbuch XIX, 1950). Zürich, 1961.

IV, 4. J. RUSKA, *Al-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften el-Razis* (Isis, V). Bruxelles, 1922; *Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin, 1937. - S. PINÈS, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936. - H. CORBIN, *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesse" de Nasir-e Khosrav* (Bibl. Iranienne, 3 a). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953 (V, 6; Nasir-i Husraw dhe Razes).

IV, 5. Abu'l-Barakat Ibn al-ANBARI, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kuffer*, hrsgb., erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil, Leiden, 1913.

IV, 6. BIRUNI, *Chronology of the Ancient Nations*, ed. and transl. by E. C. Sachau, Londër, 1879; *An Account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology in India about 1030*, përgatiti E. C. Sachau, Londër, 1887 (English Transl. Londër, 1910); - *The Book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology*, përg. Ramsay Wright, Londër, 1934. - *Biruni Commemoration Volume*. Kalkutë, 1951.

IV, 7. KHWAREZMI, *Liber Mafatih el-Olum* (Çelësata e diturive) *explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum*, ed. G. van Vloten, Leiden, 1895.

IV, 8. (Ibn al-Haytham = Alhacen) *Perspectiva* (përkthimi latinisht i Riesnerit in *Opticae Thesaurus*, Basileau, 1572); - *Ueber das Licht* (teksti dhe përkthimi gjerman i Baarmanit in Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXXVI, 1882). - P. DUHEM, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, vëll. II. (kapt. XI). Paris, 1914, - H. BAUER, *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik* (Beitraege z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters. X. 5). - C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti...* vëll. V, Romë, 1944.

V. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859. Botimi i ri, Paris, 1955 (për V, 1,2,4,7 dhe VIII, 3,5,6). - T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901, - *The History of Philosophy in Islam*, 3rd ed. transl. by E. J. Jones, Londër, 1961, (pasqyra e tërësishme, e qartë por shumë koncize; mbaron me Ibn Haldunin, shekulli XIV). - M. HORTEN, *Die philosophischen Systemen der spekulativen Theologie im Islam*, 2te Ausg. Bonn, 1912. - E. GILSON, *Historie de la philosophie au Moyen Age*, bot. 2 Paris, Payot, 1947 (kapt. VI, 1). - G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, përkth. R. Huret, Paris, Payot, 1947 (dy veprat e fundit merren me ata filozofë islamë të cilët kanë qenë të njohur në skolastikën latine).

V, 1. *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Is'haq al-Kindi*, përg. A. Nagy (Beitraege z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, II). Münster. 1897. - T. J. DE BOER, *Zu Kindi und seiner Schule* (Archiv, f. d. Gesch. d. Philos. XIII, 1900). Mbi trajtesat e el-Kindiut të gjetura para tridhjetë vjetësh: H. RITTER, in *Archiv Orientalni* IV (1932), dhe P. SBATH, *Al-Fihris*, Catalogue de manuscrits arabes, Kajro, 1938, Pesëmbëdhjetë trajtesa i ka publikuar M. Abu Ridah, *Resa'il el-Kindi el-falsafija*, Kajro, 1950. - H. RITTER dhe R. WALZER, *Uno scritto morale di al-Kindi* (Trajtesa mbi zhdukjen) e in Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei ser. VI. Vëll. 3, vëllimthi 1. Romë, 1938. - F. Rosenthal, *Ahmed ibn at-Tayyib as-Sarakhshi* (American Oriental Series, vëll. 26). New Haven (Connecticut), 1943.

V, 2. F. DIETERICI, *al-Farabi's philosophische Abhandlungen* (teksti arabisht, Leiden, 1890. Përkthimi gjermanisht, Leiden, 1892. Koleksioni i përbërë prej tetë trajtesave, prej të cilave trajtesa e parë është mbi pajtimin e Aristotelit dhe Platonit); - *al-Farabi's Abhandlung Der Musterstanat* (teksti arabisht, Leiden, 1895, Përkthimi gjermanisht, Leiden, 1900). - M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabi's mit dem Kommentare des Emir Ismail al-Hoseini al-Farani*, uebersetzt und erlaeutert (Beitraege z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, V). Münster i.

W., 1906. - P. DUHEM, *Le Système du monde...*, vëll. IV (pjesa 3, kapt. II). Paris, 1916. - C. BAEUMKER, *Alfarabi Ueber den Ursprung der Vissenschaften (De ortu scientiarum)*. Münster i. W. 1916. - E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisstant* (Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age IV, 1930. Përmban përkthimin latin mesjetar të trajtesës *De intellectu et intellecto*). - A. GONZALEZ PALENCIA, *Al-Farabi. Catalogo de los ciencias*. Madrid, 1932. - I. MADKOUR, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934. - *Liber exercitationis ad viam felicitatis* ed. H. Selman, in Rech. de Théol. ancienne et médiévale XII, 1940. (Përkthimi i veprës *Kitab ut-tenbih 'ala tahsil sebil us-se'ade*; Hajderabad, 1345/1927.) - *Alfarabius de Platonis philosophia* ed. F. Rosenthal et R. Valzer. Londini, 1943 (Plato Arabus, vëll. II), - AL-FARABI, *Talkhis Nawamis Aflatun, Compendium Legum Platonis* ed. et latine vertit F. Gabrieli (Plato Arabus, vëll. III). Article *on Vacuum*, ed. and transl. by N. Lugal and A. Sayili (Türk. Tar. Kur, Yay. XV. 1). Ankara, 1951 (teksti arabisht, përkthimi anglisht dhe turqisht). *Commentary in Aristotle's Peri hermeneias (De interpretatione)* ed. vith introd. by W. Kutsch and S. Marrov. Bejrut, 1960 (Rech. Inst. Lettres orient. 13). - Al-Farabi's, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristutalis)*, Arabic text ed. with an introd. by Muhsin Mehdi, Bejrut, Dar Majallat al-Shi'r, 1961. - *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman of al-Farabi*, ed. with an english transl., introd. and notes by D. M. Dunlop. Cambridge, Univ. Press, 1961. - Al-Farabi's *Philosophy of Plato and Aristotle*, transl. vith an introd. by Muhsin Mehdi, New York, The Free Press of Glencoe, 1962. - A. PERIER, *Yahya ben Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*. Paris, 1920. - S. PINÈS, *A Tenth Century philosophical correspondence* (in Proc. of the Amer. Acad. for Jewish Res. XXIV). Nev York, 1955 (letërkëmbimi ndërmjet Jahja ibn Adijut dhe Ibn Ebi Sa'id Mavsiliut): - *La doctrine de l'intellect selon Bakr el-Mawsili* (Stud. orient. in on. di G. Levi della Vida, II). Romë, 1956. - *La loi naturelle et la société: la doctrine théologico - politique d'Ibn Zur'a philosophe chrétien de Bagdad* (Scripta hierosolymitana, vëll. IX), Jerusalem, 1961 (Ibn Zur'a është nxënës i Jahja ibn Adijut dhe, sikur ai, i krishter jakobit dhe filozof).

V. 3. Abu'l-Hasan al-AMIRI, *Kitab al-sa'ada wa'l-is'ad*, përg. Mojtaba Minovi, Wiesbaden - Teheran, 1957-1958.

V. 4. Avicennae *Opera... Logyca, Sufficiencia. De caelo et mundo, De Anima. De Animalibus. Philosophia prima*. Venetii's 1495; 1508; 1546. - *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, uebersetzt und erlautert von Max Horten. Halle. 1907-1909 (përkthim i një pjese të *Kitab ush-shifa'*. Librit të shërimit të shpirtit). - GJ. SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1926. - N. CARAMÉ, *Avicennae Metaphysices compendium*, Romë, 1926. - E. GILSON, *Avicenne et le point de depart de Duns Scot* (Archives d'histoire doct. et litt. du Moyen Age, vëll. II, 1927). - A. M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, Desclée de Brouwer. 1938. - G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne* (Ligue arabe, Direction culturelle. Millénaire d'Avicenne), Kajro, 1950. - L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris, Vrin, 1951. - G. VAJDA, *Les Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"*, in Revue thomiste 1951, II. - Ibn Sina (Avicenne), *Livre des directives et remarques (Kitab al-isharat wa't-tanbihat)*, ka përkthyer dhe hyrjen e shënimit i ka shkruar A. M. Goichon. Paris, Vrin. 1951. - F. RAHMAN, *Avicenna's psychology*, Oxford, 1952. - S. PINÈS, *La "philosophie orientale d'Avicenne" et sa polémique contre les Bagdadiens* (in Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age. 1952). Paris, Vrin, 1953, - *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Bagdadi* (ibid., 1954). Ibid. 1955. - *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, vëll. I, ur. Z. Safa dhe S. Naficy, vëll. IV. Kumtesat e pjesëmarrësve të Kongresit për Avicenën (në gjuhët evropiane). Teheran, 1954-1956 (Société des Monuments nationaux de l'Iran. Collection du millénaire d'Avicenne, n^{os} 27 dhe 33). - Y. MAHDAVI, *Bibliographie d'Ibn Sina* (Public. de l'Univ. de Teheran, n^o. 206). Teheran, 1954. - H. CORBIN, *Avicenne et le Récit visionnaire*. T. I. *Etude sur le cycle des Récits avicenniens*. T. II. *Le Récit de Hayy ibn Jakdhan*, teksti arabisht, përkthimi persisht dhe komenti i janë atribuar Xhurxhaniut, përkthimi frëngjisht, shënimit dhe glosat (Bibl. Iranienne, vëll. 4 dhe 5). Paris, Adrien - Moissonneuve, 1954; - *Avicenna and the Visionary Recital*, transl. by Villard R. Trask (Bollingen Series LXVI). New York, Pantheon

Books, 1960. - Avicenne. *Le Livre de science (Danesh-Nameh)*, nga persishtja e përkthyer M. Achena dhe H. Massé. I. *Logique, Métaphysique*, II. *Physique, Mathématiques*. Paris, Les Belles - Lettres, 1955/1958. - J. BAKOSH, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne)*, tekstin arab dhe përkthimin frëngjisht (Travaux de l'Acad. tchécoslovaque des sciences), Pragë, 1956. dy vëllime. - *Kitab ash-Shifa; al-Ilahiyat (La Métaphysique)*. T. I. përgatitën G. C. Anawati dhe S. Zayed. T. II, përgatitën M. Y. Musa, S. Donya dhe S. Zayed. Hyrjen I. Madkour, Kajro, 1960. - S. H. Nasr, *Three Muslim Sages (Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi, Muhjiddin)*. Cambridge. Harvard Univ. Press. 1963.

V. 5. IBN FATIK, *Mokhtar al-hikam wa mahasin al-kalim (Los boçados de oro)*, ka përgatitur, hyrjen dhe shënimet i ka shkruar A. Badawi, Madrid, 1958.

V, 6. S. PINÈS, *Etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l - Barakat al-Baghdadi* (in Revue des études juives III, 1938); - *Nouvelles études...* (Mémoires de la Société des études juives, I). Paris, 1955; - *La conception de la conscience de soi...* (krh. më lart V, 4); - *Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics* (Scripta hierosolymitana, VI). Jerusalem, 1960.

V, 7. D. B. MACDONALD, *The Life of Ghazali, with special reference to his religious experience and opinion* (Journ. of the Amer. Orient. Soc. XX). 1899. - M. ASÍN PALACIOS, *Algazel, dogmatica, moral, ascetica*, Saragosa, 1901: - *Algazel. El justo medio en la creencia* (përkthimi i veprës *Kitab ul-Iktisad fi'l - I'tikad*), Madrid, 1929; - *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid, 1934-1941. 5 vëllime. - I. GOLDZIEHER, *Streitschriif des Ghazali gegen die Batiniyya Sekte*, Leiden, 1916, Neudruck, 1956. - J. OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Vjenë - Leipzig, 1921. - V.H.T. GAIRDNER, *al-Ghazali's Mishkat al-anwar (The Niche for lights)*, transl. and introd. Londër, 1924. - O. Pretzl, *Die Streitschrift des Ghazali gegen die Ibahiya* (Strzber. d. Bayer. Akad. d. Viss. ph. h. Abt. 1933, Heft 7). - R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, përkthimi dhe komenti i tekstit (Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sc. relig. LVI). Paris, 1939. - A.J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzali*, Paris, 1940 - Al-Ghazali, *O jeune homme! (Ejjuhe'l-veled, vepër nga etika religjioze)*, përkthimi frëngjisht Bejrut - Paris, 1951 (Coll. Unesco). - M.A.H. ABU RIDAH, *Al-Ghazali und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahafut al-Falasifa)* (Inaug. Diss. Basel). Madrid, 1952. - W. M. WATT, *The Faith and practice of al-Ghazali*, Londër, 1953; *The Study of Ghazali* (revista Oriens. vëll. 13-14, 1960). - F. JABRE, *La notion de certitude selon Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris, Vrin, 1958. - G. VAJDA, *Isaac Albalag, Averroïste juif traducteur et annototeur d'al-Ghazali*, Paris, Vrin, 1960. - MAC-KANE, *al-Ghazali's Book of Fear and Hope*, transl. and introd., Londër, 1962. - L. ZOLONDEK, *al-Ghazali's Ihya 'Ulum al-Din*, Book XX, transl. and annot Londër, 1963.

VI. R.A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921. - L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922; - *Essai sur les origines du lexique technique de la musique musulmane*, Paris, 1922. Botimi i ri 1954; - Al-Hallaj, *Diwan*, përkthimi frëngjisht (Documents spirituels, 10). Paris, 1955. - Margareth SMITH, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928; - *An Early Mystic of Baghdad, a Study of the Life and Teaching of Harith ibn Asad el-Muhasibi (781-857 A. D.)*. Londër, 1935. - HUIJWIRI. *The Kashf al-Mahjub, the oldest Persian treatise on Sufismus*, transl. by R. A. Nicholson, New ed. London, 1936. - Hellmut RITTER, *Das Meer der Seele, Mensch, Velt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*, Leiden, 1955. - Fritz MEIER, *Die Fawa'ih al-jamal wa Fawatih al-jalal des Najmad-Din al-Kubra, eine Darstellung mystischer Erfahrung im Islam aus der Zeit um 1200 m. Chr.* Wiesbaden 1957. - RUZBEHAN Baqli Shirazi, *Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitab 'Abhar al-'Ashiqin)*. *Traité de soufisme en persan*, përgatitën, përkthyer dhe hyrjen e shkruan H. Corbin dhe M. Mo'in (Bibl. Iranienne, vëll. 8). Paris, Adrien - Maisonneuve, 1958; - H. CORBIN, *L'interiorisation du sens...* (më lart I, 1); - *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Muhjiddin*. Paris, Flammarion, 1958; - *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Acad. Septentr. I. Hija dhe Drita). Paris, Desclée de Brouwer, 1961 (mbi Suh-raverdiun, Nexhm Kubranë, Shams Lahixhiun, Simnanin); - *Haydar Amoli théologien shi'ite du soufisme* (Mélanges Henri Massé, Univ. de Teheran, 1963) - SULAMI, *Kitab Tabaqat al-*

sufiyya, teksti arabisht dhe hyrja të J. Pedersonit, Leiden, 1960 (shënime për mbi 105 sufij, prej shekullit II/VIII deri në shekullin IV/X). - Ali Hassan ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junejd* (Gibb Mem. Series N.S. XXII). Londër, 1962. - HAKIM TIRMIDHI, *Kitab Hatm-ul-Evlja*, përgatiti Osman Jahja, Bejrut (në shtyp).

VII. SOHRAWARDI, shaykh al-Ishrak. *Le Familier des amants (récit mystique)*, nga persishtja përktheu H. Corbin, in *Recherches philosophiques*, vëll. II, Paris, 1933; - *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique*, tekstin persisht e përgatitën dhe e përkthyen H. Corbin dhe P. Kraus, in *Journal Asiatique*, korrik - shtator, 1935; - *Deux épîtres mystiques (La modulation de Simorgh, La langue des fourmis)*, përktheu nga persishtja H. Corbin në revistën *Hermès III*, seria, nr. 3. Bruxelles - Paris, nëntor 1939; - *Opera metaphysica et mystica I*, edidit H. Corbin (Bibliotheca Islamica, 16, Stamboll, 1945 (teksti arabisht i veprës metafizike të tri trajtesave të mëdha të Suhraverdiut, hyrja e gjatë në frëngjishte), - *Oeuvres philosophiques et mystiques (Opera metaphysica II*. Bibli. Iranienne vëll. 2). Paris. Adrien - Maisonneuve, 1952 (teksti arabisht "Libri i teozofisë lindore", "Simboleve të besimit të filozofëve" dhe "Rrëfimet mbi internimin perëndimor", hyrje e gjatë në frëngjishte); *L'Archange empourpré, récit mystique*, nga persishtja përktheu H. Corbin, në revistën *Hermès I*, Paris, pranverë 1963. - H. CORBIN, *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (Publi. de la Soc. des Études iraniennes, 16), Paris, 1939; - *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Teheran, 1946; - *Le thème de la résurrection dans le commentaire de la "Théosophie orientale" de Sohrawardi par Molla Sadra Shirazi*, (in Molla Sadra Commemoration Volume, Kalkuta, The Iran Society, në shtyp); - Molla Sadra Shirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, teksti arab, versioni persisht, përkthimi frëngjisht dhe koment. (Bibl. Iranienne, vëll. 10). Paris, Adrien Moisonneuve, 1964, *Terre céleste et corps de résurrection...* (më sipër II, A; tekstet e përkthyer të Suhraverdiut dhe Mulla Sadrasë).

VIII, 1. Miguel ASÍN PALACIOS, *Ibn Masarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano - musulmana*. Madrid, 1914, bot. 2, Madrid, 1946 (in *Obras escogidas I*); - *El-Mistico Abul'-Abbas Ibn al-'Arif y su Mahasin el-Majalis (Obras escogidas I*); - Ibn al-Arif (vd. 536/1141), *Mahasin al-Majalis*. Teksti arab, përkthimi dhe koment, Paris, 1933. - I. GOLDZIHHER, *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mehdi des Almahades*, teksti arabisht i përcjellur me shënime biografike dhe hyrje, përktheu M. Gaudefroy-Demombynes, Algjeri, 1903.

VIII, 2. I. GOLDZIHHER, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. - M. ASÍN PALACIOS, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral practica por Abenhamzam de Cordoba*. Madrid, 1916; - *Abenhamzam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-1932, (përkthimi spanjoll i veprës së madhe të Ibn Hazmit *el-Fisal fi'l-milal*), A.R. NYKL, *A Book containing the Risala known as "the Dove's Neck - Ring about Love and Lovers"*. Paris, 1932 (përkthimi anglisht i veprës *Tevk ul-hamama*. Përkthimi frëngjisht L. Bercher, *Bibliothèque arabe-française*, VIII. Algjeri 1949. Të krahasohet me Ruzbihanin, VI); - *Hispano-arabic poetry and its relations with the old provençal Troubadours*, Baltimore, 1946. - SA'ID al-Andalusi, *Tabaqat al-umam*, tekstin arabisht e përgatiti L. Cheikho, Bejrut, 1912; përkthimi frëngjisht R. Blachère (Public, de l'Inst. des Hautes-Études marocaines), Paris, 1935. - H. PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique an XI^e siecle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, bot. 2 Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953. - R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, Vrin, 1956.

VIII, 3. S. MUNK, *Mélanges...* (më sipër V). - P. DUHEM, *Le système du monde...* vëll. II. (IV, 8). - M. ASÍN PALACIOS, *El filosofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragon, gusht 1900); - *Avempace, El-regimen del solitario*, edicion y traduccion de Miguel Asín Palacios, Madrid - Granada, 1946.

VIII, 4. M. ASÍN PALACIOS, *Ibn al-Sid de Badajoz y su "Libro de los cercos" (Kitab al-Hada'iq)* in el-Andalus V, 1, 1940 (bot. 2 i përkthimit të vetë in *Obras escogidas II*, Madrid, 1946).

VIII, 5. Ed. POCOOCK, *Philosophus autodidactus sive Epistola, Abi Jaafar ibn Thofail de Hai ebn Jakdhan* (sic), in qua ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum

notitiam Ratio humana ascendere possit, ex arabica in linguam latinam versa, Oxonii, 1671. - J. EICHHORN, *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yoktan* (sic), Berlin, 1783. - L. GAUTHIER, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909. - *Hayy ben Yaqhdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail*. Teksti arabisht dhe përkthimi frëngjisht, bot. 2, Bejrut - Algjeri, 1936. (Mbi rrëfimin e Avicenës me titullin e njëjtë, krh, V, 4). - A. GONZALEZ PALENCIA, *El filosofo autodidacto* (përkthimi spanjoll i tekstit arabisht). Madrid, 1934. - P. BRONNLE, *Ibn Tufail. The Awakening of the Soul*, rendering from the arabic vith introd... pa datë.

VIII, 6. Para botimit venedikas me 11 vëllime më 1560, ka pasur disa botime të përkthimit latin të komenteve të Averroesit. E. GILSON, *Histoire... (më sipër V)*. - E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1852, bot. 8 Paris, 1925. - M.J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroës*, München, 1851-1875 (botimi dhe përkthimi gjermanisht i veprës *Fasl-ul-mekal*). - J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellectes mit dem Menschen*. Berlin, 1869. - F. LASINIO, *Il commento medio di Averroës a la Poetica di Aristotele*, Pisa, 1872. - L. HANNES, *Des Averroës Abhandlungen Ueber die Möglichkeit der Conjunction und Ueber den materiellen Intellect*. Halle, 1892, M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomas de Aquina* (in Homenaje a Don Fr. Codera), Saragosa, 1904. - L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie*, Trajtesa e Ibn Rushdit (Averroesit) në përkthim dhe me shënime, Algjer, 1905. (botimi 2 dhe 3 me titull: *Traité décisif (Fasl al-makal) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Algjer, 1942 dhe 1948.); - *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909. - M. HORTEN, *Die Metaphysik der Averroës*. Halle 1912, - *Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift "Die Widerlegung des Gazali"*, Bonn, 1913. - C. QUIRO RODRIGUEZ, *Averroës, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919, - S. VAN DEN BERGH, *Die Epitome der Metaphysik des Averroës*. Leiden, 1924; - *Averroës', Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, transl. from dhe arabic vith an introd. and notes (Unesco. Coll. of Great Works, Arabis series), Oxford, 1954, 2 vëllime, - *Averroës, Tefsir ma ba'd al-Tabi'at* (Koment i *Metafizikës së Aristotelit*), teksti i pabotuar arabisht të cilin e ka përgatitur M. Bauyges (Bibliotheca Arabica Schollasticorum), Bejrut, 1938-1948. - M. ALONSO, *Teologia de Averroës (estudios y documentos)*. Madrid - Granada, 1947. - F. ROSENTHAL, *Averroës' Commentary on Plato's Republic*, teksti i versionit mesjetar hebraik, përkthimi anglisht, hyrja dhe shënimet, Cambridge, 1956. - G.F. HOURANI, *Ibn Rushd (Averroës) Kitab Fasl al-Maqal...* Arabic text, Leiden, 1959; - *Averroës On the harmony of religion and philosophy*, a transl. vith introduction and notes of *Kitab Fasl al-Maqal* (Gibb. Mem. Series N. S. XXI), Londër, 1961.

PJESA II

NGA VDEKJA E IBN RUSHDIT (AVERROESIT) E DERI MË SOT

I. VËSHTRIMI I PËRGGJITHSHËM

Fakti se tetë shekuj të filozofimit (prej shekullit XIII deri XX) janë tubuar në një periudhë unike, mund të duket paradoksal. Por ky paradoks thjesht zbulon vështirësinë që ekziston me rastin e bërjes së periodizimit të filozofisë islame, i cili do të pajtohej me atë që në historinë e filozofisë jemi mësuar. Të vërejmë së pari se kjo periudhë, nëse shprehemi me kalendarin islam, shtrihet prej shekullit VII e deri në fund të shekullit XIV hixhrij, dhe se ndjenja e kohës historike dhe etapave të saj nuk mund të jetë plotësisht e njëjtë në rastin kur jetën shpirtërore të ndonjë mendimtari e përcaktojmë sipas erës së hixhretit, dhe në rastin kur e përcaktojmë sipas erës së krishterë. Skema jonë: koha e vjetër, koha e mesme dhe koha e re, nuk gjenë ekuivalentin përkatës në kohën historike islame. Mundemi, natyrisht, të bëjmë dakordimin e kalendarëve, por ai do të ishte i jashtëm, thjesht pragmatik, dhe nuk do të prekte bashkëkohësinë e njëmendtë, ekzistenciale. Si kontest i parë, vihet në pah çështja e periodizimit adekuat.

Averroesi vdiq në vitin 595/1198. Gjatë kohë është konsideruar se varrosja e tij njëherit ka qenë edhe varrosje e filozofisë islame. Kjo është e saktë meqë me të përmbushet faza e filozofisë islame e shënuar si “peripatetizmi arab”. Por ky mendim është njëkohësisht edhe jo më pak i gabueshëm, sepse nuk kihet parasysh se me vdekjen e Averroesit fillon diç e re, diç që është e simbolizuar me emrat e Suhraverdiut (587/1191) dhe Muhjiddin Ibn Arabiut (638/1240). Dhe kjo është ajo risi e njëjtë e cila në zhvillimin e mendimit islam e karakterizon ndarjen vendimtare, aq më tepër që ajo që paraqitet me Ibn Arabiun, burimet e së cilës depërtojnë deri te shkolla almerite, (ndikimi shi’it dhe ismailit), do të sundojë me botën e mendimit islam deri më sot.

Me teozofinë “lindore” të Suhraverdiut si dhe me teozofinë mistike të Ibn Arabiut përfundohet *téte-à-téte* ajo me çka në Islamin sunnit janë ballafaquar teologët e kelamit dhe filozofët e frymëzimit helenist. Rryma që lindet me Ibn Arabiun dallon, në aspekt të supozimeve dhe implikacioneve të veta, nga teologjia e kelamit po aq sa edhe nga filozofia e frymëzimit helenist; dallon edhe nga njëra edhe nga tjetra po aq sa këto dallojnë ndërmjet veti. Këtu madje bëhet fjalë për mënyrën e të menduarit dhe shqyrtimin e përvojës filozofike prejardhja e të cilave në tërësi është islame. Kjo rrymë, përsëri, përbri shumë shtojcave, kryqëzohet me rrymën e mendimit më të hershëm ismailit, me rrymën e filozofisë *ishraki* (lindore) të Suhraverdiut, si dhe me rrymën e filozofisë shi’ite imamite. Barabar edhe rryma e dalur nga Suhraverdiu (*ishrak*) posedon, në raport me mësimin e filozofëve të frymëzimit helenist, veçantinë e atillë ku edhe ka mund të lindet proverbi i shpeshtë: *ishraki* ndaj filozofisë është ajo çka sufizmi është ndaj *kelamit*. Këto, në pika të shkurtra, janë faktet mbi të cilat mbështetet periodizimi i brendshëm i filozofisë islame para dhe pas vdekjes së Averroesit.

Ne, natyrisht, mund të propozojmë, që më herët edhe e kemi bërë, periodizimin i cili këtë rrjedhë prej tetë shekujve do ta ritmizonte ashtu që veçan të theksohet koha e re me rilindjen safavide dhe shkollën isfahanase, duke filluar nga shekulli ynë XVI. Ai do të arsyetohej me faktin se nga vetë fillimi iranianët kanë pasur kontribut të konsiderueshëm në hovin e shqyrtimeve filozofike në Islam, dhe do të mund të thuhej madje se me vdekjen e Averroesit skena e filozofisë islame përfundimisht bartet nga Islami perëndimor, Andaluzia, në Islamin lindor, në Iran. Mirëpo, ky ende do të ishte një periodizim i jashtëm, ekzotik: ndërmjet një Hajdar Amuliut (shekulli XIV) dhe një Mir Damadit ose nxënësve të tij (shekulli XVI dhe më vonë) nuk ka dallim që mund të ekzistojë ndërmjet njërit prej skolastikëve tanë të shekullit XIV dhe ndonjë mendimtari të renesansës. Do të duhej më me dëshirë të përkujtohej shkolla nga Chartresi e cila është ruajtur dhe pasuruar deri më sot. Por ky krahasim nuk është mënyra me të cilën do të mund t’i “rikonstruonim” gjërat.

Meqë hapësira me të cilën këtu disponojmë është tejet e kufizuar, ekziston droja se me copëtimin shumë të madh në periudha mos e thyejmë pamjen e tërësisë. Tashmë edhe kështu do ta kemi të pamundur ta sendërtojmë pamjen e plotë mbi veprën e çdo filozofi të cilët do t'i përmendim. Për shumicën do ta theksojmë vetëm listën e veprave, kurse një numër i caktuar i emrave, ngase jemi të shtrënguar, do të lëshohet. Këto boshllëqe në të shumtën e rasteve janë shkaktuar nga gjendja e tashme e hulumtimeve me të cilat merremi. Çfarë detyre do të kishte historiani i filozofisë gjermane i cili, prej Kantit deri te Heideggeri, do të duhej punuar në bazë të veprave pothuaj pa përjashtim dorëshkrime, të shkapërderdhura nëpër biblioteka, ose edhe në bazë të botimeve të rralla litografike, nëse gjatë kësaj nuk do të detyrohej që veten ta bëjë botues të këtyre veprave? Pothuajse e këtillë është situata në të cilën gjendet historiani i filozofisë islame, kurse veprat me të cilat ai ka punë do të mbushnin një bibliotekë të madhe.

Po e konfirmojmë po kështu se këtu, jo vetëm nga shkaqet e thëna, por edhe nga dëshira që t'i mbetemi besnikë vetë nocionit të “filozofisë islame”, do të bëhet fjalë vetëm për filozofinë në kuptimin tradicional. Të gjitha përpjekjet që do të mund të përmbledheshin nën njësinë “modernizëm”, fillojnë dhe konstituojnë një kaptinë të veçantë. Tërheqësia e tyre shpesh është e zvogëluar, aq sa vetë dalin nga ndeshja me filozofitë perëndimore, të cilat bartësit e këtyre përpjekjeve më mirë apo më keq i kanë asimiluar. Në anën tjetër, filozofia tradicionale islame vazhdon të jetojë në përpjekjet e atyre që në Perëndim, në njërën ose në mënyrën tjetër, frymëzohen me nocionin e trashëgimisë dhe me parimet të cilat i cakton ai. Dhe sikur që ndonjë “trashëgimi” është e mundur të jetësohet vetëm me “rilindjen” e përhershme, duket se, te gjendja e tashme e gjërave, rilindja e trashëgimisë “lindore” edhe në vetë Lindjen lumturisht do të kryhet vetëm me përpjekjet e bashkuara të atyre që janë edhe në Lindje edhe në Perëndim “lindorë” në kuptimin e plotë të fjalës, çka do të thotë në kuptim metafizik, ashtu si e kuptojnë *ishrakijunët*. Sa u përket pseudoezoterizmave, çfarë Perëndimi sot ka me bollëk, ato paraqesin pandan dëshpërues të pseudoperëndimizimit të mendimit në Lindje. Fjala “ezoterizëm”, e marrë në kuptimin e vet etimologjik, shënon fenomenin që sendërton unitetin shpirtëror të tri degëve të bashkësisë ibrahimiane, kurse filozofëve u takon të bëhen ruajtës dhe mbajtës së saj, kundër fuqive “ekzoterike” të cilat e ndërtojnë pamjen e jashtme të Historisë. Nga prejardhja e tyre e përbashkët del “fenomeni i Librit të shenjtë”, i cili me vete tërheq pozitën e privilegjuar të pejgamberologjisë. Në këtë filozofia me pasurimet e veta i ndihmon mjaft.

Mund të shohim se si pikërisht duke u nisur nga ky “fenomeni i Librit të shenjtë”, në të cilin e kemi themeluar nocionin “e filozofisë islame”, mund të përcaktohen familjet shpirtërore sipas të cilave do t'i ndajmë faqet që vijnë. Më parë kemi treguar se esenca e çarjes së sunizmit dhe shiizmit është e mundur vërtet të kuptohet duke u nisur nga “fenomeni i Librit të shenjtë”, d.m.th. Shpalljes kur'anore, jo vetëm për atë se sipas mësimi shi'it Kur'anit që sot e kemi në duar është Kur'an i cunguar, por për atë se të vërtetën e Librit të shenjtë që e posedojmë duhet kërkuar brenda thellësive të tij të fshehta, në shumësinë e domethënive të tij ezoterike. Çelësi i këtyre thellësive është mësimi shi'it për Imamin dhe *velajetin* (karizma iniciaciste e “Miqve të Zotit”) si pejgamberi ezoterike. Nga kjo pikëpamje, vepra filozofike në themel është hermeutike.

Më gjerësisht, ndarja në familje shpirtërore çfarë po propozojmë këtu, del nga esenca e botëkuptimit themelor që e përfaqëson filozofi. Ekziston qëndrimi i përfaqësuesit të asaj që e quajmë *kelam* (tekstualisht: “kuvendim”), d.m.th. i përfaqësuesit të skolastikës islame. Ashtu si i shihet një Mulla Sadra Shirazi, për shembull, këta janë mendimtarë të cilët subjekti dhe objekti i njohjes janë reciprokisht të kundërvënë në ballafaqim permanent, të cilat dialektika e tyre i tërheq që nga fillimi e deri në fund të ligjërimeve diskursive në të cilat, duket se, nuk është i pranishëm paralajmërimi i ndonjë qëndrimi që nuk do të ishte teorik. Këta janë mendimtarë që kanë anuar nga mundësitë dialektike që ia kanë pasur borxh filozofisë greke, në mënyrë që ta forcojnë dogmën islame; ata para së gjithash duhej ta plotësonin detyrën ndaj apologetikës. *Kelami* sunnit, ai esharit apo mu'tezilit, shkëlqyeshëm e kanë kryer këtë detyrë. Kundrejt këtyre gjendeshin filozofët me inspirim helenist (*felasife*), që pak a shumë kanë qenë në situatë më të pavolitshme. Ekziston, natyrisht, edhe *kelami* shi'it, por pasi që pozita e filozofëve dallon në sunnizëm dhe në shiizëm, për atë se të dhënat e traditës (*hadith*) në shiizëm e fshehin gnosën e cila thërret

në shqyrtim filozofik dhe e motivon, nga kjo arsye as *kelami shi'it* nuk synon që të jetë i vetëmjaftueshëm.

Ekzistojnë lidhje të thella ndërmjet spekulimit filozofik, komentimit të *Kur'anit* dhe çështjeve juridike. Ekziston, për shembull, te një mendimtar sunnit siç është Fahrudin Raziu, lidhja ndërmjet veprave të tij të mëdha të teologjisë së kelamit dhe *tefsirit* madhështor të Kur'anit. Natyra e kësaj lidhjeje saktë e përcakton pozicionin teologjik dhe filozofik me të cilin një Haxhdar Amuliu dhe një Sadra Shirazi nuk do të mund të kënaqeshin. Fatkeqësia reflektohet barabart edhe në ndarjen e kanonistëve shi'itë në dy shkolla të mëdha, *ahbarrijunët* dhe *usulijunët*, sepse variteti i supozimeve nuk kufizohet vetëm në të drejtën kanonike, ai prek edhe në filozofi. Nëse teozofët e mëdhenj shi'itë, sikur Muhsin Fejdju dhe Kadi Sa'id Kummiu, kanë qenë *ahbarrijunë*, kjo s'ka qenë e rastit. Meqë është paravërejtur dhe është kërkuar shkallë tjetër e sigurisë se që është siguria deri te e cila vihej me dialektikën e kelamit, qëndrimi i teologëve të kelamit tashmë u gjend i kapërcyer me qëndrimin e metafizikanëve teozofë.

Ndërmjet kelamit nga njëra anë dhe asaj që në anën tjetër është quajtur si *hikme ilahijje* (metafizika, tekstualisht "filozofia hyjnore", etimologjikisht edhe teozofia), *irfan* (teozofia mistike), *hikme ishrakijje* ("teozofia" lindore), *hikme jemanijje* (teozofia "jemenite", me interferencën ndërmjet fjalës Jemen dhe fjalës *iman*, besim), ekziston ajo distancë që e ndanë sigurinë e njohjes teorike ('*ilm ul-jakin*) nga njohja që është personalisht e realizuar dhe e përjetuar (*hakk ul-jakin*). Duke e ndjekur mësimin e Mulla Sadra Shirazit, përsëri në pika më të përgjithshme do të themi se kalimi i kësaj distance parasupozon transformimin e subjektit kognitiv. Duke u bërë i vetëdijshëm për varfërinë e vet ontologjike, d.m.th. për paaftësinë e vet që të bëhet i vetëmjaftueshëm në të ekzistuar, që të ketë nga vetja ekzistencën, subjekti bëhet njëkohësisht i vetëdijshëm për paaftësinë e vet që të njohë derisa i është lënë vetvetes, sepse njohja është formë e ekzistimit. Derisa nga njëra anë subjekti unë, është tërhequr në unësinë (*enanijje*) e vet kurse atij përballë gjendet objekti, ti, qenia e izoluar e Zotit, abstrakte në panjohshmërinë (akognitivitetin) e vet, nuk mund të jetë - çfarëdo Emra dhe Karakteristika t'i jenë dhënë kësaj Qenieje - njohje e cila mund të gjykojë për këtë objekt.

Për të mund të gjykohej vetëm me kusht që ky objekt dialektikisht të mos është i ballafaquar, por t'i jetë shpallur subjektit kognitiv me anë të vetë atij subjekti. Me këtë epifani *eo ipso* vëhet në vend të subjektit zanafillor, subjekti Absolut i cili këtë ka tentuar ta kuptojë si objekt të njohjes së vet. Zoti kurrë nuk është objekt; ai mund të njihet vetëm nëpërmjet vetvetes si subjekt Absolut, i shkarkuar nga çdo objektivitet i rrejshëm. Ky është subjekt Hyjnor i cili, në të vërtetë, është subjekt veprues i çdo njohjeje të Zotit. Ai vetë mendohet në mendimin të cilin mendja njerëzore e ka për të, sepse në atë mendim ai është "Thesar i fshehtë" i cili i shpallet vetvetes. Ashtu është edhe me të gjitha gjërat abstrakte (druri abstrakt është, për shembull, dru i cili vetveten e mendon në formën e cila është vënë në mendjen njerëzore). Dhe kjo njëjtësi e thellë vlen barabart edhe për metafizikanin edhe për mistikun; ashtu edhe kufiri ndërmjet atyre dyve nuk është përcaktuar qartë. Edhe njëri edhe tjetri e shijojnë të vërtetën e një *hadithi* të frymëzuar nga Zoti: "Unë jam syri me të cilin ai sheh, veshi me të cilin ai dëgjon", etj.

Këtu nuk ka asgjë që nuk është e afërt me lexuesin e Ibn Arabiut ose me mendimtarë të afërt me të. Që shkurtimisht ta orientojmë lexuesin perëndimor i cili për herë të parë hyn në këtë fushë të mendimit islam, të themi se ajo tregon analogji të caktuara me mendimin e teologëve - filozofëve, të cilët, në gjysmën e parë të shekullit XIX, janë karakterizuar si "e djathta hegeliane", dhe të cilët janë shtyrë së paku në errësirë nëse jo edhe në harresë të plotë dhe kjo mbase nga shkaqet e njëjta për të cilat aq mendimtarë perëndimorë kanë qenë të pakujdesshëm, pa prirje për mirëkuptim ose të padrejtë ndaj asaj që në Islam paraqet rryma e dalë nga Ibn Arabiu. Zhdukja e teologjisë spekulative "të të djathtës hegeliane" në Perëndim, ekzistimi i teozofisë së Ibn Arabiut në Islam: dy simptome në kundërshti, shkaqet e së cilës pa dyshim do të duhej kërkuar në atë në çka, më në fund, dallohen njëri prej tjetrit fenomeni i Krishterimit dhe fenomeni i Islamit.

Skema e tërë e teologëve - filozofë "të të djathtës hegeliane" ka qenë e orientuar drejt dogmës nikejane mbi Trininë. Por në teozofinë islame Mendimi në të cilin subjekti Hyjnor, duke e menduar vetveten, përcaktohet si ekzistencë dhe si ekzistencë e shpallur (*Deus revelatus*), aspak

nuk është “personi tjetër” konsubstancial me “të parin”. Larg nga çdo mendim mbi “homousinë” (konsubstancialitetin), kjo teozofi ndjek rrugën e kristologjisë kur’anore, e cila është formësuar vetë sipas kristologjisë ariane. Teofania fillestare është e para dhe më e lartësuar nga krijesat (*Protoktistos*), por megjithatë është krijesë, çfarëdo qoftë emri me të cilin e shënojmë (*hakk mahluk*, Zoti i Krijuar, *hakika muhammedijje*, Njëmendësia metafizike muhammedane; *nur muhammedi*, Drita muhammedane; *‘akl evvel*, Urtësia e Parë e Pleromit). Do të vërejmë, nga një aspekt tjetër, se ortodoksizmi, duke e hedhur dogmën *filioque*, ka ruajtur baraspeshën ndërmjet shërbimit priftëror dhe veprimit profetik, por teologët e “të djathtës hegeliane” nuk kanë qenë teologë ortodoksë. Ndërkaq, *mutatis mutandis*, analogjia e baraspeshës kështu të ruajtur, mund të vërehet në baraspeshën të cilën teozofia shi’ite e mban në themel të nocionit të Njëmendësisë metafizike muhammedane, *hakika muhammedijje*: baraspesha ndërmjet dy fytyrave të saj, ekzoterike dhe ezoterike, që d.t.th. ndërmjet dy fenomenalitetëve të themeluara me Ligjin fetar që e shpalli I dërguari dhe me Frymën e cila është domethënia e tij e fshehur, ndërmjet thirrjes së Pejgamberit dhe thirrjes së Imamit, *velaje* e të cilit është “ajo ezoterike e pejgamberisë”. Akëcili nga dymbëdhjetë imamët mund të thotë, sipas haditheve, se ai është fytyra e Zotit e shpallur njeriut, teofania; njëkohësisht ai është Fytyra të cilën njeriu ia tregon Zotit, sepse është forma e besimit të tij. Mbetet edhe ajo që teofania ta shtrojë çështjen e ekzistencës jo si infinitiv (*me qenie*) as si substantiv (*qenie*), por si imperativ (ji!, jini!). *Protoktistosi*, si teofani fillestare, është vetë ai Imperativi Fillestar, dhe për këtë teofania sipas natyrës është krijuese. Nga e gjithë kjo del dallimi vendimtar në të kuptuarit e “historisë”.

Mund të nxirret “filozofia e historisë” nga dogma mbi Mishërimin si ndodhi që është pjesë e historisë. Është vështirë të nxirret filozofia e historisë nga teofanitë si ndodhi vizionare. Ajo në çka ato në të vërtetë ftojnë është “historiozofia”. Filozofia e historisë mund të jetë madje haptas agnostike; ajo më në fund mund të merret vetëm me kauzalitetin brenda rrjedhës së ngjarjeve të vrojtuar në rrafshin e botës empirike. Ajo atëherë sendërton profanizimin e Shpirtit absolut. Nga ana tjetër, metafizika dhe historiozofia janë të papajtueshme me cilëndo formë të agnosticismit. Historiozofia parashtron vrojtimin e ndodhive në rrafshin që nuk është rrafsh i botës empirike (shkrimtarët tanë do të thonin: në rrafshin vizionarist të botës *meleku*); ajo, në bazë, është në gjurmë të fuqive shpirtërore dhe botëve mbinatyrore të cilat shenjat e tyre i vulosin në botën tonë. Faktet e historiozofisë janë faktet e hierohistorisë: periodizmi shi’it i rrethit të pejgamberëve dhe rrethit të velajetit ose iniciacionit shpirtëror, tipologjia e pejgamberëve tek Ibn Arabiu, të gjitha këto janë mënyra të tematizimit të fakteve që nuk i përkasin asaj që në Perëndim është shënuar si “filozofia e historisë”, por historiozofisë. Dhe të gjitha këto janë kufizime që i imponohen çdo fenomenologjie komparative, kur kjo ka të bëjë me atë që mendimin dhe mendimtarët me të cilët këtu merremi t’i vëmë në vendin që u përket.

Duhet thënë që, kur ta vëmë në lidhje atë që në Perëndim është quajtur “teologji spekulative” me atë që në Islam e përbënë metafizikën teozofike të ezoterizmit, paraqitet pamjaftueshmëria e shprehjeve tona “filozofi” dhe “teologji”, dhe kjo aq më seriozisht që ashtu gjenden të ndara dy çështje të cilat, për mendimtarët tanë, nuk mund të jenë të ndara njëra prej tjetrës. Domethënia e mirëfilltë e fjalës “spekulative” kuptohet vetëm kur sillet në lidhje me *speculum*: dituria e teologjisë spekulative kryen funksionin e pasqyrës e cila e reflekton Zotin, pasqyrës në të cilën Zoti shpallet (spekulimi është reflektim, *spekulieren heisst spiegelen*, F. von Baader). Ekuivalentin e përkryer të gjithë kësaj e kemi në teozofinë islame: pasqyrja (*mir’at*), tema themelore, ky është njeriu i brendshëm të cilit, nëpërmjet të cilit dhe për të cilin lind teofania (*texhel-li*, *dhuhur*) dhe i cili është vendi dhe forma (*madhhar*) e tij. Epifania, e jo personifikimi: imazhi tregohet në pasqyrë, e nuk mishërohet. Ideja e pasqyrës bartë po ashtu edhe idenë e brendësisë, atë ezoterike. Spekulativja është ezoterike. Dhe për këtë arsye, duke iu përgjigjur kompleksitetit të shprehjes *hikme ilahijje*, shprehja “teozofia” është përkthimi i saj përkatës, më i përshtatshëm se filozofia apo teologjia. Ky përkujtim i thjeshtë mënjanon çdo kundërshtim i cili do të dëshironte ta përjashtojë teozofinë nga programi i filozofisë. Këtu teozofi synon ta shpjerë filozofinë deri te kufiri i saj, në mungesë të së cilës mendimtarët tanë vlerësojnë se filozofimi më nuk është i vlefshëm për angazhim. Ushtrimi filozofik i mendjes (‘*akl*) dhe aplikimi teologjik i traditave të

transmetuara (*nakl*) e gjejnë përkryerjen e tyre vetëm në aspektin e tretë të veprimit: *keshf*, zbulim, shpallje, intuitivja, vrojtimi vizionar i asaj që shpallet në “pasqyrë”.

Këtu nuk do të mund ta shqyrtojmë aplikimin e kësaj skeme tek akëcili nga mendimtarët tanë që janë “spekulativë”. Por plani që pikërisht e sendërtuam do të na mundësojë të kemi së paku ndonjë ide për atë çfarë epopeje mistike të shpirtit paraqet rrjedha e filozofisë islame pas Suhra-verdiut dhe Ibn Arabiut si dhe t’i ndihmojmë filozofit që të gjendet në labirintin e vërejtjeve të cilat këtu, detyrimisht, do të jenë koncize dhe aluzive. Ajo në çka pikërisht kemi përkujtuar, e që i përket epifanisë hyjnore dhe funksionit epifanik të qenies dhe aspekteve të qenies, mund barabar të konfirmohet edhe në teozofinë shi’ite, imamite apo ismailite, si dhe në metafizikën e sufizmit. Ekzistojnë, ndërkaq, disa dallime.

I pari qëndron në faktin se, për shkak të ndarjes thjesht aritmetike, shumica e sufizmit i ka takuar masës sunnite. Mirëpo, madje edhe për sufizmin e këtyre teozofët shi’itë kanë konsideruar se paraqet, *volens nolens*, mendim dhe spiritualitet të dalë nga mësimi i imamëve të shenjtë. Hajdar Amuliu do ta marrë mbi vete që të na përkujtojë këtë vendosmërisht. Hulumtuesi i sotëm mundet, nga ana e tij, të përkujtohet se ç’domethënie për Ibn Arabiun ka pasur shkolla almeriane. Në sytë e një shi’iti, disa pikëpamje të metafizikës së sufizmit duken si pikëpamje të imamologjisë, e cila nuk mundet, ose nuk guxon, ta thotë emrin e vet.

Së dyti, është fakt se kanë ekzistuar shumë sufij shi’itë. Fjala *tarika* d.m.th. “rrugë”, dhe ky është emër që u është dhënë rrethëve të sufijve si “materializim” i rrugës. Ka pasur, por ka edhe sot, shumë teozofësh shi’itë që flasin me gjuhën e njëjtë sikur edhe sufitet, por që përpiqen të mos jenë të përzier me ta dhe të cilët kurrë nuk e kanë predikuar përkatësinë ndonjë *tarikati* ekzistues. Shkaku i parë i kësaj është, siç kemi thënë edhe më parë, që besimtari shi’it, ndryshe nga ai sunnit, ndien se tashmë gjendet në rrugën shpirtërore apo mistike, për shkak të vetë faktit se pajtohet me mësimin ezoterik të imamit. Shkaku i dytë është se sufizmi ka mundur, në mënyrë të agnosticizmit të devotshëm (sepse edhe ky ekziston) madje edhe ta përbuzë njohjen. Vetë Mulla Sadra është dashur ta shkruajë librin kundër sufive të këtyre; ky ka qenë një nga simptomat e krizës së sufizmit në Iran gjatë kohës së epokës safavide. Nga aty vjen se nocioni *tesavvuf* apo sufizëm, nuk e përfshinë edhe tërësinë e fenomenit mistik në Islam (mistika spekulative dhe empirike), ashtu siç ne në Perëndim zakonisht mendojmë. Së këndejmi edhe është i shpeshtë përdorimi i shprehjeve ‘*irfan* dhe *urafa*’, me të cilat në Iran edhe sot më me dëshirë shërbehen.

Duke kaluar nga kjo pasqyrë e shkurtër, rendi që përpiqemi ta ndjekim në këtë parashtrim po kështu konciz, do të na shpie deri te tri tërësi kapitujsh.

Së pari, me mendimin sunnit, i cili i tubon të gjithë mendimtarët që i përmbahen trashëgimisë së *felasifëve*, si dhe skolastikës së *kelamit* dhe kundërshtarët e tyre.

Në vendin e dytë është metafizika e sufizmit, e cila ka pikat puqëse me metafizikën “spekulative” të përmendur më lartë, dhe e cila nuk përbëhet në të përsiaturit mbi nocionet abstrakte logjike, por në penetrimin në botët dhe ndodhitë mbishqisore. Këtu do të gjejmë mistikët edhe sunnitë edhe shi’itë, sikur edhe mistikë të përkatësisë së dyfishtë. Ky kapitull do të gërshetohet me kapitullin e tretë në një tërësi gjithëpërfshirëse.

E treta, mendimi shi’it që pas Nasiruddin Tusiut e arrinë apogjenë e vet me shkollën isfahanase në shekujt XVI dhe XVII, përpjekja e së cilës është përhapur gjatë katër shekujve dhe shembulli i së cilës sot ka vlerë të thirrjes në rilindje.

(Datat i theksojmë në të dy format e tyre: së pari sipas erës së hixhretit, e pastaj sipas erës së krishterë).

II. MENDIMI SUNNIT

FILOZOFËT

Abhariu

Duke ndjekur një rend plotësisht jonatror kohor, atë që e caktojnë datat kur filozofët tanë e kanë lëshuar këtë botë, në vend të parë e përmendim filozofin, matematikanin dhe astronomin Atiruddin Mufaddal el-Abhariun, i vdekur rreth 663/1264. Për jetën e tij dihet fort pak, të cilën, siç duket, e ka kaluar pjesërisht në Mosull e pjesërisht në Azi të Vogël. Librat e tij janë të paktë, por janë, ndërkaq, me rëndësi të madhe sepse kanë shërbyer si libra mësimorë dhe shpesh janë komentuar. Kështu prej tij na ka mbetur edhe *Kitab ul-Isagugi*, adaptim i veprës “*Isagoge*” të Porfiriut, të cilën e ka komentuar Shemsuddin el-Fanariu (834/1470). Veprën “*Ciceroni nëpër filozofi*” (*Hidajet-ul-hikme*) të tij në tri vëllime (logjika, fizika, metafizika), e ka komentuar, ndër të tjerët, Mir Husejn Mejbudiu (në vitin 880/1475). Por më i rëndësishëm prej të gjithëve, dhe në Iran më i lexuari, është komenti mjaft i gjerë i Mulla Sadra Shirazit. Një vepër tjetër e el-Abhariut, *Keshf-ul-haka'ik (Zbulimi i njëmendësive metafizike)*, ofron prirjet *ishraki* të filozofit tonë. Vepra është e strukturuar ashtu që e përmbys rendin më së shpeshti të përdorur: el-Abhariu së pari e parashtron logjikën, pastaj metafizikën, që të përfundojë me fizikën. Është me rëndësi që kaptina eskatologjike e metafizikës fjalë për fjalë përcjell disa faqe të Suhraverdiut, shejhut *el-ishrak*.

Ibn Sab'ini

Me këtë filozof i themi lamtumirën e fundit Andaluzisë. Muhammed ibn Abdilhakk ibn Sab'ini është i lindur në Murcy në vitin 614/1217-1218. Pjesërisht, pra, është bashkëkohës i Ibn Arabiut, i cili edhe vetë është i lindur në Murcy në vitin 560/1165, dhe sikur ai u shpërngul në Lindje. Së pari qëndroi në Ceut, në Maroko, e pastaj do të shkojë të vdesë në Mekke, 669/1270. Asgjë s'i mungon ndeshjes së tij të filozofit krenar dhe të përvuajtur; as lavdia të cilën lojaliteti i ithtarëve dhe respektuesve besnikë e lidh me përkujtimin e tij, as hija e urrejtjeve të vazhdueshme, mundimeve dhe përndjekjeve të cilat në këtë botë janë fati i të gjithë të ngjashmëve me të. Dëshmitë për prejardhjen vizigote e përcaktojnë vendin e tij ndër përfaqësuesit më të lavdishëm dhe më autentikë të civilizimit islam në Andaluzi.

Forca e personalitetit të tij tregohet në faktin se mësimi i tij ka ndikuar në krijimin e shkollës me synimet vetjake, e cila megjithatë do të bëhet e mirë e përgjithshme e filozofëve dhe mistikëve islamë. Pjesëtarët e kësaj shkolle janë quajtur *sab'inijjun*, sipas emrit të mësuesit të tyre. Ndër ta në vend të parë është Shushtariu (668/1269), “poet i spontanitetit verlenian” (Louis Massignon), i cili është lindur në Kadiz kurse jetoi dhe vdiq në Maroko. Një nga poezitë e tij na zbulon *isnadin*, gjenealogjinë shpirtërore të cilën për vete e nxjerrin *sab'inijjunët*. Jo vetëm që këtu emri i Suhraverdiut shfaqet së bashku me emrin e Ibn Arabiut por, duke pranuar sikur edhe Suhraverdiu ndikimin shpirtëror të Hermesit, shkolla e Ibn Sab'init tregon ngjashmëritë e veta me synimet e filozofëve *ishrakijjun* (2, IV). Duhet shpresuar që hulumtimet e ardhshme do të hedhin së paku një grimë drite në fshehtësinë e vdekjes të cilën Ibn Sab'ini vullnetarisht e zgjodhi. E mbyti veten në Mekke, thonë, “me dëshirë që të unjësohet me Zotin”. Ka prerë damarët e gjakut, ka lënë gjakun të rrjedhë dhe ka dhënë shpirt më 2 shevval 669/19 maj 1270,

pra tridhjetë vjet pasi që në Damask (1240) vdekja e gjeti vendasin e tij me nam nga Murcia, Ibn Arabiun.

Gjatë kohës së qëndrimit të Ibn Sab'init në Ceut, sunduesi almohad Abdulvahidi e ka obliguar që të përgjigjet në një sërë pyetjesh që i ka shtruar mbreti Friedrich II Hohenstaufen, mbret i Sicilisë. Nga këtu edhe titulli i veprës: *Trajtesa mbi çështjet siciliane (El-Mesail us-sikilije)*. Në të vërtetë, pikërisht kësaj vepre Ibn Sab'ini ia ka borxh famën e tij në Perëndim, deri më sot. Mbreti kishte shtruar katër pyetje, në të vërtetë, mbi të ekzistuarit e botës *ab aeterno*, mbi supozimet dhe esencën e teologjisë, mbi Kategoritë, mbi karakterin dhe pavdekshmërinë e shpirtit. Pyetjes së fundit i ishte bashkangjitur, si shtojcë, edhe pyetja e mbretit mbi jokongruencat e Aristotelit dhe komentuesit të tij Aleksandër Afrodisiut. Domethënien e kësaj korrespondence do të duhej studiuar më thellë, duke e vënë nga një anë në kontekst të veprave të Ibn Sab'init dhe filozofisë islame, ndërsa nga ana tjetër në kontekstin e saj perëndimor: kërkimin e pakufizuar të Friedrichit II, si hulumtues, ëndërrimin e tij për “teologjinë mbretërore” të bazuar në idenë e Njeriut të përkryer si pikë qendrore e botës dhe *imperator* të kozmosit, e po ashtu edhe në mesianizmin e caktuar i cili pa grindje të vrazhdë nuk ka mund të ndeshet me mesianizmin e joakimitëve (ithtarëve të Joachim de Floresë).

Ndërsa sa i përket kontekstit të veprave të Ibn Sab'init, ende na duhet t'i presim botimet e dëshiruara. Vepra e tij kryesore, *Budd ul-'arif* (diç si *Ikja e gnostikut*), me çelësat për të njëjtën vepër (*Miftah Budd ul-'arif*, e ruajtur si *unicum*, Eminije, Brusë), është e pasur me vrojtime origjinale dhe të guximshme. Portretet e tij të Farabiut, Ibn Sinas, Gazaliut dhe Ibn Rushdit janë përpjekjet e para të komentimit psikologjik në filozofinë islame. Të gjitha këto vepra është dashur kaherë të botohen. Filozofët që vijojnë sërish na kthejnë nga Andaluzia në tokën iraniane.

Katibi Kazviniu

Nexhmuddin Ali Katibi Kazviniu (675/1276), njëkohësisht i njohur si me formën arabe të ofiqit të vet, Katib (shkrimtar, shkruar), ashtu edhe me formën e tij persiane, Dabiran, shquhet ndër filozofët, astronomët dhe matematikanët e njohur të asaj kohe. Në filozofi ka qenë një nga mësuesit e Al-lame Hil-liut dhe të Kutbuddin Shiraziut, kurse vetë ka qenë nxënës i Nasiruddin Tusiut (2, IV). Gjatë vitit 657/1259 ka marrë pjesë në ndërtimin e observatorëve në Mercagej, në Azerbajxhan, të ndërmarrë me nxitjen e sunduesit mongol Hulagu-hanit. Gjatë kohës ka dhënë mësim në Kazvin. Pasi ishte shafiit dhe pasi që kjo shkollë është veçan e afërt me shiizmin, duket se ndaj shiizmit ka kultivuar simpati të fuqishme, të cilën edhe më shumë e nxitte admirimi i tij ndaj Nasiruddin Tusiut. Ia kemi borxh disa vepra mbi dituritë filozofike. Veprën e tij *Kitab hikmet ul-'ajn*, që përfshinë grumbull pyetjesh metafizike dhe mistike, e kanë komentuar Al-lame Hil-li dhe shumë të tjerë. Vepra e tij më shpesh e përmendur është *Risalet ush-shemsijje*, mbi logjikën, *text-book* që është bërë objekt i shumë komenteve, mes tjerash edhe të Sa'd Taftazaniut dhe Kutbuddin Raziut.

Rashiduddin Fadlull-llahu

Rashiduddin Fadlull-llahu është i lindur në Hamadan rreth vitit 645/1247, kurse ka vdekur tragjikisht në Tebriz më 718/1318 (është ekzekutuar për shkak të intrigave të kundërshtarëve të vet, sipas urdhrat të sultan Ebu Sa'idit, ilhanit të nëntë të Persisë). Personalitet universal, deri tash i njohur para së gjithash sipas veprës së tij historiografike. Së pari, gjatë sundimit të sunduesit mongolian Abaga-hanit (1265-1282) ka kryer praktikën mjekësore, pastaj në kohën e Gazen-hanit (1295-1304) bëhet historian oborri. Sipas urdhrat të tij pranohet shkrimin e veprës monumentale historike të titulluar *Xhami'ut-tevarih (Unjësimi i anave)*. Së shpejti ideja fill-estare e veprës u zgjerua dhe mori përmasa të historisë universale, por këtë punë e la përgjysëm. (Ekzistojnë dorëshkrimet e kësaj vepre me miniatura të shkëlqyeshme). Këtu Fadlull-llahu ofron dëshmi të diturive të njëjta të shkëlqyeshme që e kanë bërë me famë si mjek, duke shkuar nga burimet, duke gjurmuar informatat e dorës së parë, të grumbulluara nga ndonjë *bhikkhu* kur ka të bëjë me Indinë, nga autorët kinezë kur ka të bëjë me Kinën. Sipas varitetit të hulumtimeve të

veta befasuese konkurenti i një Leonardo da Vinçit, Rashiduddini harton vepër të madhe, fatkeqësisht deri sot të pazbuluar, ku i shqyrton çështjet e meteorologjisë, kultivimit të drunjve, bletarisë, arkitekturës, anijendërtimtarisë (*Kitab ul-ehja ve'l-athar*).

Pos kësaj tërësie, që vetvetiu është e mjaftueshme për ta treguar aktivitetin e tij kreativ, filozofët dhe historinë e filozofisë në mënyrë të drejtpërdrejtë na intereson ajo pjesë e veprës së tij, që deri më sot mbeti e pabotuar. Atë e përbën vëllimi prej katër veprash të cilat shqyrtojnë çështjet e filozofisë dhe teologjisë mistike, komentet kur'anore e të tjera, si dhe përmbledhja e letrave në të cilat ndërrohen çështjet e teologjisë dhe medicinës.

Në nëntor të vitit 1969 në universitetin e Teheranit dhe Tebrizit është mbajtur kongresi i iranologëve, i cili është dashur ta shënojë 650 vjetorin e vdekjes së Rashiduddinit. Konkluzionet që atëherë u sollën na lejojnë të shpresojmë, në afatin e arsyeshëm, botimin e këtyre veprave të pabotuara.

Kutbuddin Raziu

Kutbuddin Raziu (Muhammed ibn Ebi Xha'fer) vdiq më 766/1364, është një nga filozofët e asaj kohe, emri i të cilit është veçanërisht mirë i njohur. Sipas disave rrjedh nga princat bujditë nga Dejlemi, e sipas të tjerëve, nga familja e madhe shi'ite Babujeh nga Kumi (të cilës i takon edhe Shejh Saduku i lavdishëm). Ka qenë një ndër nxënësit më të lavdishëm të Al-lame Hil-liut. Ia kemi borxh rreth pesëmbëdhjetë vepra dhe komente, prej të cilave për historinë e avicenizmit iranian është më e rëndësishme vepra *Kitab ul-muhakemat* (tekstualisht *Libri i thirrjeve gjyqësore*), në të cilën dëshiron t'i ekuilibrojë dhe t'i zgjidhë mospajtimet e dy komenteve të mëdha të *Librit të udhëzimeve (Isharat)*, të Avicenës, në të vërtetë komentit të Fahrudin Raziut dhe komentit të Nasiruddin Tusit. Mirëpo, lavdërimet të cilat mësuesi Al-lame Hil-li ia bën nxënësit të tij Kutbuddin, për dëshminë e të drejtës së arritur për mësimin e pavarur të cilën ia jep (ixhaze), aspak nuk do ta pengojnë Abdurrezzak Lahixhin, nxënësi i Mulla Sadra Shirazit, i cili edhe vetë ka qenë autor i komentit të vëllimshëm dhe tejet gjithëpërfshirës të veprës *Isharat*, që të vlerësojë se Kutbuddin Raziu nuk ka pasur aftësi të mjaftueshme që t'i kuptojë qëllimet e thella të Nasiruddin Tusiut në përsiatjet e tij të veprës së Ibn Sinas.

TEOLOGËT E KELAMIT

Fahrudin Raziu

Emri Razi gjithnjë tregon që personi ose familja që e mbanë ka prejardhjen nga qyteti i vjetër i Rajit (Ragha në *Avesta*, Raghes në *Librin mbi Tabinë*), dymbëdhjetë kilometra në jug të Teheranit. I lindur në Raj më 543/1149, Fahrudini ka qenë udhëtar i madh - e gjejmë në Harezmi dhe Transoksiani, ku ashpër polemizon me mu'tezilitët, qëndron në Buharë, pastaj në Herat, ku hap shkollën, pastaj në Samarkand e në Indi, e më në fund dhe përfundimisht në Herat, ku vdes më 606/1209.

Figurë komplekse, Fahrudin Raziu bën përpjekje në kapërcimin dhe pajtimin e rrymave të ndryshme ideore në Islam. A ka pasur për këtë fuqi? Suhraverdi, shejh-ul-ishrak, i cili në rini shumë mirë e ka njohur, nuk ka qenë i bindur për këtë. Njëkohësisht esh'arit dhe kundërshtar i atomizmit, hollësisht duke i njohur filozofët e inspirimit helenist (Farabiun, Ibn Sinanë; në veprën e tij, pos kësaj, zbulojmë citate të rëndësishme të Ebu'l-Berekat Bagdadiut), Fahrudin Raziu shërbehet me të gjitha mundësitë e dialektikës së tyre që ta ndërtojë sintezën e vet të vëllimshme dogmatike. Pajtimi i filozofisë me teologjinë për të sendërtohet në planin e një sistemi platonik i cili më në fund rrjedh nga komentimi i *Timait* (Paul Kraus). Që ta vlerësojmë këtë, duhet hulumtuar burimet e tërësisë së metafizikës së tij të qenies. Nga njëra anë, ai Logjikës ia njihte të drejtën e plotë të qasjes esencave (gjë që do të mund të quhej synim platonik); nga ana tjetër, ontologjisë ia lejonte orientimin e metafizikës së esencës, kurse ekzistencën e konsideronte si diçka që esencave u shtohet nga jashtë. Dhe meqë çkasia, ashtu siç është në çkasinë e saj, tashmë posedon njëfarë qenie, ky akt i qenësimit pa dyshim është i mjaftueshëm që çkasinë ta përcaktojë si shkak veprues të ekzistencës së vet. Mirëpo, qenia nuk i takon organikisht çkasisë: nga kjo arsye mendja bën dallimin mes esencës dhe ekzistencës. Mirëpo, si diçka tashmë e vendosur, çkasia posedon atë që është e mjaftueshme për ekzistencë. Në raport me Avicenën, kjo çështje shqyrtohet me një liri të plotë shpirtërore. Por zgjidhja e çështjes, siç e zbërthen Raziu, vështirë i ik kritikës së një Mulla Sadra Shirazit, i cili do të duhet të bëjë kthesë rrënjësore në metafizikën e qenies.

Fahr Raziu ka lënë një krijimtari të konsiderueshme: pesëmbëdhjetë tituj që e përpunojnë kelamin, filozofinë, komentimin e Kur'anit, e pos kësaj edhe medicinën, astrologjinë, alkiminë, fisiognomikën, mineralogjinë. Këtu do të kufizohemi t'i përmendim: e para, komentimin e tij të veprës së Avicenës *Isharat (Libri i udhëzimeve)* dhe kritikën e themeltë të këtij komenti që e ndërmori Nasir Tusiu. Kutbuddin Raziu më vonë do të tentojë, në këtë më herët kemi tërhequr vërejtjen, që të "gjykojë" ndërmjet këtyre dyve. E dyta, një "Përmbledhje" (*Muhassal*) e mësimave të filozofëve (*hukema*) dhe skolastikëve të kelam-it (*mutekel-limun*), më të hershëm dhe bashkëkohës. E treta, vepra e vëllimshme e titulluar si *Çështje të Lindjes (Mebahith mashrikije)*, ku kuptimi i fjalës "lindor" mbetet i papërcaktuar, por gjithqysh i ndryshëm nga kuptimi teknik i fjalës të filozofët *ishrakijun*: kjo është përmbledhje e kelamit në tre libra, mbi qenien dhe cilësitë e saj, mbi kategoritë kryesore të qenies jo të domosdoshme, mbi Qenien e domosdoshme (teologjia rationale). E katërta, edhe një përmbledhje (e pabotuar) në katër kaptina, e shkruar për djalë të madh Mahmudin. E pesta, libri i cili njofton për diskutimet (*munadharat*) që i kishte zhvilluar pothuaj kudo gjatë udhëtimeve të veta, me përfaqësuesit e gati të gjitha shkollave. E gjashta, Komenti i madh kur'anor (*Mefatih ul-gajb*) në tetë vëllime të mëdha in-quarto i cili, me shumësinë e pyetjeve dhe hulumtimeve, po ashtu ngrihet në radhë të përmbledhjeve. Andaj nuk duhet të habitemi që ende nuk disponojmë me asnjë studim të tërësishëm për Raziun, sikur edhe për shumë mendimtarë të tjerë produktivë.

Pajtimi të cilin Fahr Raziu u përpoq ta realizojë "mbase është më pak tentim i harmonizimit të mësimave (...) se sa përpjekje që shpirtave të ndryshëm t'u ofrojë fushë të përbashkët të mendimit. (...) Ky është më pak pajtim i arsyes me fenë se sa i filozofëve me besimtarët". (Roger Arnaldez). Mbase është pikërisht ky program i shkëlqyeshëm i "filozofisë paralele". Por

gjatë kësaj përpjekjeje Fahr Raziu ka disponuar vetëm me mundësitë e kelamit, dialektikës apologjetike, duke mos e arritur atë transformim të subjektit i cili lind filozofinë spekulative apo ezoterike (në kuptimin teknik të këtyre fjalëve, në të cilin kemi përkujtuar më herët, në pjesën hyrëse). Atëherë kur është dashur të arrihet rrafshi në të cilin grindja do të tejkalohet, Fahr Raziu shërbehet vetëm me mundësitë e mendjes diskursive, pa ndërmjetësimin e unitetit të transformuar të mendjes njerëzore dhe *Diturisë* vepruese si Shpirt i Shenjtë. Një ndër karakteristikat më të rëndësishme: duket që Fahr Raziu në mënyrë të njëjtë nuk e ka parandier as të kuptuarit metafizik të Imamit dhe imamatit, çfarë kanë predikuar filozofët shi'itë. Kritika e themeltë të cilën me atë rast ia ka drejtuar Sadra Shirazi veçanë mund të shërbejë si shembull.

Shkurtimisht, Fahrud-din Raziu është *mutekel-lim* tipik, skolastik i përkryer i dialektikës së kelamit. Ka qenë shumë i lexuar. *Muhassalin* e tij e kanë studiuar Ibn Tejmijje dhe Ibn Halduni. Ibn Arabiu me të ka korresponduar. Madje edhe në Perëndim e citon dominikani Raymond Martin (shekulli XIII), në veprën *Pugio fidei*.

Ixhiu

Edhe një përfaqësues i dalluar iranian i filozofisë dhe teologjisë së kelamit, Azududdin Ixhi, është i lindur rreth vitit 700/1300 në Ixh, rreth Shirazit në Fars (Parsi), në kohën kur tashmë ka qenë tërhequr vala e parë e invazionit mongol. Ka qenë gjyqtar (*kadi*) dhe arsimtar (*muderriz*) në Shiraz. Vdiq në vitin 756/1355, i ngujuar në fortifikatën Dirajmijan, në malin i cili ngrihet mbi vendlindjen e tij. Ndër ndikimet që e kanë trajtësuar mendimin e tij filozofik dhe teologjik, në vend të parë duhet përmendur ndikimin e mësuesit të tij Ahmed ibn Hasan Xharabardit (746/1345), si dhe veprën e Bejdaviut (vdiq rreth 685/1286), i cili pos një komenti të Kur'anit i cili do të bëhet klasik, ka hartuar pasqyrën e kelamit të titulluar si *Matali' ul-envar* (*Lindja e dritave*); as në këtë shprehje nuk ka kurrfarë *ishraki* - prapamendim). Vepra kryesore e Ixhiut është një përmbledhje e kelamit, *Kitab ul-mevakif* (*Libri i botëkuptimeve*), i cili përmbanë gjatë kaptina (ose "botëkuptime"): 1) Teoria e njohjes - 2) Parimet e përgjithshme të diturisë mbi qenien - 3) Teoria e varësisë, që do të thotë e të gjitha kategorive pos substancës, 4) Substancat, teoria e trupave të thjeshtë dhe të përbërë, elementeve, trupave qiellorë - 5) Teoria e shpirtit, mendjes dhe Diturisë engjëjlore, Teologjia racionale (Esenca e Zotit, Emrat dhe virtytet e Zotit, veprimet e Zotit) - 6) Pejgamberologjia dhe eskatologjia (Botimin e Kajros të veprës *Mevakif* me komente, nga viti 1325 h. e përbëjnë tetë vëllime në katër libra të mëdhenj in-quarto).

A mund të thuhet se Ixhiu vërtet ka ndërtuar "Përmbledhjen" e kelamit, në domethënien e fjalës *summa*, që na shpie në veprën e Shën Thoma Akuinit ose në ato të një Mulla Sadra Shirazit, në domethënien që parashtron idenë e sistemit vetjak me të cilin, nga fillimi deri në fund, sundojnë mendimet vetjake të autorit? Fuqinë e atillë ndërtuese nuk e ka poseduar ndoshta asnjë *mutekel-lim*, madje as Fahrud-din Raziu. Por, përkundër këtij kufizimi, do të konstatojmë se Ixhiu ka hartuar enciklopedinë filozofike-teologjike të asaj kohe, kuptohet, në fushën dhe brenda horizontit të kelamit. Nuk është jokorrekte të konsiderohet se kelami, i cili i është përmbajtur vetëm bazamentit të vet, atëherë vjen në stadin e shkurrimit. Por dy arsye të tjera nuk guxojmë t'i mospërfillim: nuk duhet bërë vërejtje mendimtarëve tanë se po e përsërisin lëndën e huaj në komente dhe glosa. Sikur që ende do të kemi rast të themi, në atë, sipas mendimit të tyre, edhe përmbledhshin "hulumtimet". Adezioni me ndonjë tekst nuk ka qenë shenjë paaftësie për mendim të pavarur, por mënyra më e drejtpërdrejtë që ajo të shprehet për numrin e caktuar të pyetjeve të dhëna. Më tej, për Ixhiun duhet menduar sikur për bashkëkohësin e një Simnanit, me të cilin metafizika e sufizmit arrin apogjenë, sikur edhe një Hajdar Amuliut, me të cilin filozofia shi'ite, në kontakt me mendimin e Ibn Arabiut, fiton hov të ri. Mund të jetë që kelami, i cili iu përmbajtur bazamentit të vet, ka ngecur në skolastikën e mësonjëtove (medreseve). Por, mendimin e gjallë duhet kërkuar në rrymat tjera. Metafizikanët shi'itë njëkohësisht do ta tejkalojnë kelamin, metafizikën e filozofëve dhe teozofinë e mistikëve. Kelami atëherë do të mund të mbijetojë si propedeutikë produktive.

Veprën e el-Ixhiut, *Mevakif*, e kanë komentuar nxënësit e tij, ndër të cilët më i lavdishëm është Sa'duddin Taftazani. Por, komenti klasik i kësaj vepre rrjedh nga mendimtari që nuk i ka takuar rrethit të nxënësve të tij të drejtpëdrejtë, në të vërtetë, prej Mir Sherif Xhurxhaniut.

Taftazani

Sa'duddin Taftazani, ithtar dhe komentues i el-Ixhiut, është i lindur më 722/1322 në Taftazan, qytezë në Horasan (verilindje e Iranit), kurse ka vdekur në Samarkand më 792/1390. Ka shkruar disa doracakë, që në mësonjëtoret (medresetë) mbetën në përdorim deri më sot, ndërmyjet tjerash edhe *Risalet ush-shemsijje* e njohur, komenti i një traktati mbi logjikën që e ka hartuar Katibi Kazviniu. Ai është esh'arit, por esh'arit i cili me një mendjeliri të plotë u qaset çështjeve të nxehta që e shpiejnë në vorbull polemikash. Duhet tërhequr vëmendjen veçan në pikëpamjen që ai ka mbi çështjen serioze të vullnetit të lirë dhe paradestinimin, për çka në Islam me plot zjarr është diskutuar, edhe pse kurrë nuk është sjellë në dyshim besimi se njeriu i është ndarë përgjegjësia morale dhe se ai për vetveten është përgjegjës para Zotit. Edhe njeriu edhe Zoti marrin pjesë në aktet njerëzore: asnjë veprim njerëzor nuk është vepër vetëkrijuese, por proces mjaft i ndërlikuar. Taftazani është pathyeshëm i sigurt se Zoti dhe njeriu në të marrin pjesë jo vetëm në kuptimin metaforik, por edhe njëmendësisht. Zoti është krijues i akteve njerëzore, në atë kuptim që njeriu i jep mundësinë e njëkohësishme që ta zbatojë aktin të cilin ai, Zoti, e ka zgjedhur. Ndoshta në këtë pikë Taftazani është më afër shkollës së Maturidiut se sa shkollës esh'arite.

Raportet reciproke të filozofëve nuk janë gjithnjë të thjeshta. Taftazani pat marrë mbi vete obligimin që t'ia prezentojë kolegun dhe mikun e vet Mir Sherif Xhurxhaniun, Shah Shuxhaut, në Shiraz më 779/1377. Kur Tamerlani (Tejmur Leng) e pushtoi qytetin, që të dy u dërguan në Samarkand. Të dy miqtë u ftuan që të mbajnë dyluftim oratorik, manifestimin e madh të "dëshimit" publik, në praninë e Tamerlanit. Miqësia e tyre pas kësaj u ndërpre.

Xhurxhaniu

Mir Sejjid Sherif Xhurxhani, pasardhës i familjes me prejardhje nga Astorabadi, u lind më 740/1339 në Xhurxhan (në juglindje të Liqenit Kaspik; Xhurxhan, Xhurxhani janë transkriptime që i përgjigjen shqiptimit arab të fjalëve perse). Ka qenë një prej emrave të mëdhenj të asaj kohe, nxënës i Kutbuddin Raziut dhe mësues i Xhelaluddin Devvaniut. Ishte udhëtar i madh, dhe më 766/1365 e gjejmë në Herat, pastaj në Egjipt. E vizitoi Stambollin (776/1374) pastaj shkoi në Shiraz, ku Shah Shuxha'u e emëroi për arsimtar më 779/1377. E theksuam, para gjysmë faqeje, shpërnguljen e tij të detyrueshme në Samarkand dhe pasojat e saj. Pas vdekjes së Tamerlanit (1405) kthehet në Shiraz ku vdes më 816/1413; pa dyshim jetë mjaft e gjallë. Udhëtimeve t'ua shtojmë hartimin e nja njëzet e pesë veprave të cilat e bënë të njohur Mir Sherifin, pasi që ato vepra pikësëpari janë teknike, të cilat me shekuj kanë shërbyer si doracakë për filozofët dhe teologët e rinj. Më herët kemi tërhequr vërejtjen në komentin e tij të madh të veprës së Ixhiut, *Mevakif*. Pos kësaj, këtu mund ta përmendim vetëm edhe veprën e tij *Libri i njësive (Kitab ut-ta'rifat)*; kjo vepër, edhe sot jashtëzakonisht e vlefshme, është fillesë e fjalorit të ardhshëm të madh të emërtimeve teknike të filozofëve të shprehjes gjuhësore arabe, që është ndërmarrje e cila sigurisht gjatë kohë nuk do të ndërmerret, pasi që kërkon shqyrtimin e mijëramijëra faqeve.

Kadi Nurull-Ilah Shushtari, me vrullin e vet shi'it, tubon në veprën e tij të madhe (*Mexhalis ul-mu'minin, Kuvendet e besimtarëve*) emrat e të gjitha grupeve të dijetarëve në çështjen e imamtit. E inkuadron këtu edhe Mir Sherif Xhurxhaniun, sepse këtë Sejjid Muhammed Nurbahshiu (869/1465), kryepar i dinastisë sufike (silisile) nurbahshijje, dhe Ibn Ebi Xhumhur Ahsa'i, po ashtu e konsiderojnë për shi'it. Duket, ndërkaq, se ka qenë sunnit. Në anën tjetër, i biri i tij Sejjid Shemsuddini ka qenë shi'it, derisa nipi i tij, Mirza Mahdumi, ka qenë sunnit. Sikur që edhe më tej do të kemi rast të themi, "ligji i fshehtësisë" të cilit shi'itët i janë përmbajtur në kohët e pasigurta, shpesh e vështirëson zgjidhjen e çështjes së përkatësisë.

KUNDËRSHTARËT E FILOZOFËVE

Ibn Tejmijje dhe ithtarët e tij

Filozofi nuk mundet në tërësi t'i mospërfillë sulmet e atyre të cilët, nga një shkak apo nga tjetri, e kontestojnë ligjshmërinë e hulumtimit të tij: kontestimi i tyre, në njëfarë mënyre, paraqet fotografinë në negativ të historisë së filozofisë. I kundruar nga ky kënd, agnosticizmi mbase është fenomen gjithëkohor, kurse dallon vetëm sipas motiveve të mospranimit që i përmbanë. Këto motive në disa raste mund të tregohen reciprokisht kundërthënëse: por për këtë, në sytë e filozofëve, nuk janë hiç më pak në bashkëpjesëmarrje. Ekziston agnosticizmi modern, i dalur nga aspektet e ndryshme të kritikës dhe pozitivizmit, i cili i ik psikoanalizës, sociologjisë, lingistikës, në mënyrë që çdo filozofemi t'i ndalojë të emërtojë ndonjë njëmendësi të asaj ane, sepse njëherë e përgjithmonë është konkluduar se "realja" (e njëmendshmja) është përjashtuar nga ajo me çka merret metafizika. Por, ekziston po ashtu edhe agnosticizmi i besimtarëve të devotshëm, i cili refuzon pyetjet që i shtrojnë filozofët, dhe denocon si "racionalizëm" çdo përpjekje që ato të shtrohen, madje edhe në rastin kur qëndrimi i filozofëve konfirmohet si sprovim i "racionalizmit". Këta agnostikë të devotshëm kanë përfaqësuesit e vet në çdo "Bashkësi të Librit" (*ehl-ul-kitab*), në të tri degët e traditës ibrahimite. Bashkëpjesëmarrjen "objektive" që kështu konstatohet ndërmjet formave të ndryshme të agnosticizmit, do të duhej studiuar urgjentisht. Metafizikani nuk mund të shpresojë se do t'i bind as këta as të tjerët; çdo polemikë është joproduktive, sepse kjo nuk është çështje dëshmie por e prirjes natyrore. Ai mund të dëshmojë vetëm për imazhin e botës e cila po i imponohet, sepse është ndërmjetës i saj. Kështu do të mund të sigurohej *traditio lampadis*.

Ibn Tejmijje, i lindur në Haran (Mesopotami) në vitin 661/1263, vdiq në burg në Damask më 728/1382, ka qenë teolog hanbelit, pra përfaqësues i drejtimit më rreptësisht të kundërvënë synimeve filozofike. Polemist dhe grindavec, ai me rreptësi dhe guxim i fton në përgjegjësi të gjithë dhe çdokënd. Duke e lexuar atë, metafizikani kupton së paku tentimin e tij, i cili gjithmonë do të mbetet i pakuptueshëm për jofilozofin. E pasi që personaliteti siç është Ibn Tejmijje me shkrimet e veta ka nxitur, disa shekuj më vonë, atë që do të mund të quhej rilindje e hanbelizmit modern, në të vërtetë lëvizja vehabite në shekullin XVIII, pastaj *selefi* reformën në shekullin XIX, filozofi duhet të pranojë se ky personalitet kërkon kujdesin e tij të veçantë.

Ndër mësuesit më të lavdishëm të Ibn Tejmijjes është shejh Shemsuddin el-Makdisiu, kadiu i madh hanbelit në Damask nga viti 663/1265. Vepra e Ibn Tejmijjes është e vëllimshme: e ka hulumtuar me mjaft kujdes Henry Laousti. Këtu, fatkeqësisht, mund të theksojmë vetëm disa tituj. Ndër to është edhe traktati kundër vëllazërisë sufike *rif'aijje* në Damask, i shkruar para shkuarjes së tij në Egjipt më 705/1305. Gjatë kohës së kësaj periudhe egjiptiane (705/1305-712/1312) Ibn Tejmijje harton veprën e tij të lavdishme *Përgënjeshtrimi i logjistëve (Redd ul-mantikijjin)*, ku përpiqet ta përmbysë logjikën greke dhe postulatet kryesore të filozofëve të mëdhenj, veçan të Farabiut, Avicenës, Ibn Sab'init. Por vepra e tij më e rëndësishme dhe më karakteristike është *Minhaxh us-sunne (Rruga e sunnizmit)*, e shkruar ndërmjet 716/1316 dhe 720/1320. Kjo është polemikë urtësisht e shtruar, e fuqishme, e drejtuar kundër veprës *Minhaxh ul-kerame (Rruga e karizmës)* që e hartoi Al-lame Hil-li (726/1326), teologu i famshëm shi'it, nxënës i Nasiruddin Tusiut.

Natyrisht, shiizmi plotësisht e mbijetoi këtë atak, njëjtë fuqishëm sikur që edhe filozofia, nga ana e saj, e mbijetoi atakun e el-Gazaliut. Mirëpo, vepra është me rëndësi të madhe për të kuptuarit e dallimit esencial ndërmjet perceptimit sunnit dhe shi'it të Islamit. Mjeti i komparacionit, ndërkaq, është jo i plotë, sepse këtu çdo gjë zhvillohet në rrafsh të kelamit, e jo në rrafsh të metafizikës teozofike të një Hajdar Amuliut apo Sadra Shirazit. Por pa e marrë parasysh këtë, nga vepra nxjerrim shumë të dhëna për shkollat e mendimeve, si i ka kuptuar autori dhe me çfarë e ka ushqyer zemërimin e vet. Me rastin e Avicenës, i kritikon ata që pohojnë për Krijuesin se është qenie Absolute, e kushtëzuar me vetë absolutitetin e vet. Te Ibn Sab'ini i kritikon

ata që raportin ndërmjet Qenies së domosdoshme dhe të padomosdoshme, Qenies së krijuar, e përfytyrojnë si raport ndërmjet materies dhe trajtës. Me rastin e Ibn Arabiut, vërsulet në ata që e bëjnë dallimin ndërmjet të qenurit veprues dhe njëmendësisë së thjeshtë reale të esencës (kundër *a'jan thabite*, *substancave permanente* të amshueshme të Ibn Arabiut). Me rastin e Sadruddin Konjeviut, i sulmon ata që Ekzistencën e domosdoshme e identifikojnë me atë absolute, dhe si të tillë me ekzistencën e pakushtëzuar, etj.

Nga ithtarët e tij këtu do ta emërtojmë së paku atë më besnikun, hanbelitin Ibn-ul-Kajjim el-Xhevziij (751/1350), i cili i ka mësuar të tjerët dhe i ka komentuar veprat e tij dhe dy herë e ka shoqëruar në burg. Ta përmendim veprën e tij *Kitab ur-ruh (Libri mbi shpirtin)* i cili merret me shpirtrat (*ervah*) e të vdekurve dhe të të gjallëve. Sikur edhe veprat tjera të tij (ato janë shtatë apo tetë), edhe kjo do të meritonte diç më shumë nga analiza e rëndomtë.

ENCIKLOPEDISTËT

Zekerijja Kazviniu

Këtu duhet dhënë vend atyre që i klasifikojmë nën njësinë e gjerë “enciklopedistët”, dhe nga të cilët veçan dy të parët e komentojnë “fenomenin” e njëjtë “të botës” sikur edhe filozofët, por duke i thelluar hollësitë dhe pikëpamjet të cilat këta nuk i kanë shqyrtuar në traktatet e tyre mbi fizikën dhe matematikën, edhe pse shumica, që më herët kemi pohuar, kanë qenë me dije enciklopedike. Këto hollësi janë me rëndësi për hulumtimin fenomenologjik i cili nivelizohet sipas këshillës *sôzein ta phainomena*, të ruhen fenomenet, d.m.th. të kihet kujdes për atë që i bënë fenomenet të atilla ashtu çfarë tregohen. Fenomenologu nuk u përmbahet të dhënave materiale si të tilla: për to lehtë mund të thuhet se janë “të tejkaluara”. (Faktet e shkencave tona moderne tejkalohen madje për dhjetë vjet). Atë që fenomenologu tenton ta zbulojë është Imazhi zanafil-lor, *Imago mundi a priori*, i cili është organ dhe trajtë e vrojtimit të këtyre fenomeneve. Kështu, sferat e interesimit të autorëve tanë mbeten edhe për ne interesante.

Nga ky aspekt, vepra e Zekerijja Kazviniut është me dobi të rrallë. U lind në Kazvin (150 km. në perëndim të Teheranit), ishte nxënës i Atiruddin el-Abhariut, vdiq më 682/1283. Ka qenë shpirt me kureshtje të pangopur, i kthyer ndaj të gjitha fenomeneve ekzistuese, gjithnjë në kërkim të të dhënave të reja. Vepra e tij është vështirë të klasifikohet. Kjo është “kozografi” në kuptimin më të gjerë etimologjik të kësaj fjale e cila përfshinë, me kozmosin, të gjitha dituritë që merren me atë që tregohet nga bota në botë.

Dy veprat e mëdha: e para, *Athar ul-bilad va abhar ul-'ibad* (diç si: *Përmendoret dhe njerëzit*), përmbledhje e vëllimshme e cila i unjësion të gjitha të dhënat disponuese mbi atë çka tregon titulli: “greminat” që ekzistojnë në toka të ndryshme, të dhënat që i kemi për njerëzit; e dyta, *'Axhaib ul-mahlukat ve garaib ul-vuxhudat* (*Krijimet e çuditshme dhe çuditëria e qenieve*, ose më mirë: *Krijesa të çuditshme dhe qenie të mrekullueshme*). Vepra është e shkruar arabisht, kurse ekzistojnë përkthimet në persishte. Ajo që më së miri mund të bëhet në disa rreshta është që të japim një pasqyrë të shkoqitur të kësaj “kozografie”.

Vepra është e ndarë në dy libra të mëdhenj, nga të cilët i pari merret me njëmendësitë e qiellores, kurse i dyti me njëmendësitë e botës tokësore. Që t'i sendërtojë synimet e veta enciklopedike, libri i parë fillon me ekspozueun e gjatë astronomik i cili trajton veçantitë e secilës nga dhjetë Sferat qiellore, kurse kalon në dy shkenca të cilat në një pjesë janë në lidhje me astronominë: engjëllologjinë, e cila shqyrton kategoritë e ndryshme të Engjëjve dhe Shpirtrave qiellorë, dhe kronologjinë, e cila është dituri mbi qenësinë e kohës dhe manifestimet e saj, në të vërtetë me llojet e ndryshme të harmonizimeve të datave, epokave dhe kalendarëve. Libri i dytë merret me botën e Elementeve: sfera e Zjarrit dhe meteorëve; sfera e Ajrit dhe meteorologjia e përgjithshme (reshjet, erërat, bubullima); sfera e Ujit, e cila përfshinë deskribimet e oqeanëve, deteve dhe shtazëve që i banojnë; sfera e Tokës, e cila paraqet gjeografinë e përgjithshme (shtatë nënqiejtë klimatikë, orografia), pastaj mineralogjia (metalet, mineralet), botanika dhe cilësitë e bimëve, zoologjia, antropologjia nga të gjitha aspektet e saj: qenësia e njeriut dhe e shpirtit meditativ, etika, embriologjia, anatomia dhe fiziologjia e njeriut, organet e jashtme dhe të brendshme të vrojtimit, aftësitë mendore, kaptina ku e gjejmë teorinë mbi mendjen, si e paraqesin filozofët: mendja kongenitale, mendja *in habitu*, mendja e arritur, mendja e realizuar; racat dhe popujt me traditat e veta; veprat njerëzore dhe veprimtaritë (2, IV, vepra e Mir Findiriskiut); instrumentet shkencore (astrolabi, hajmalitë), kimia, erërat, mbrojtja nga shtazët e dëmshme dhe veprat e shpirtit të keq të demonëve, shtazëve fantastike dhe mbinatyrore.

Kjo pra, është vërtet “pasqyrë” e të gjitha njohjeve mbi botën, e atillë çfarë atëherë ka lejuar që të vërehet në *Imago* e përmbajtur në vetëdije. Të shtojmë se, pos dorëshkrimeve të poemës persiane (në trajtën e saj të trefishtë: epike, romaneske, mistike), veçmas dorëshkrimet e veprës së Kazvinit e kanë nxitur artin e miniaturistëve, deri në kohën kaxharite. Nga ky botëkuptim, po ashtu, janë mjaft interesante për filozofin sepse tregojnë Imagjinatën vepruese në vepër.

Shemsuddin Muhammed Amuliu

Nuk dihen datat e sakta të lindjes dhe vdekjes së këtij mendimtari të dytë enciklopedist, me prejardhje nga Amuli (në krahinën Taberistan, në jug të Liqenit Kaspik; duhet ta dallojmë nga Sejjid Hajdar Amuliu, për të cilin do të flitet në kap. IV). Bashkëkohës i Ixhiut, me të cilin ka trajtuar dhe ka këmbyer pikëpamjet, ai është njeri i shekullit VIII/XIV. Pos kësaj, siç do të jetë rasti me shumicën nga bashkëkohësit e tij që i janë përmbajtur “ligjit të të fshehtës” shi’ite, disa fjali të tij mund të komentohen herë si thënie të një sunniti, e herë si thënie të shi’itit. Në vitin 716/1316, nga fundi i sundimit të Ulxhajiut (Sulltan Muhammed Hudabende), vëllait të Sulltan Muhammed Gazen-hanit, ka qenë arsimtar në shkollën (*medresenë*) Sulltanije, në Azerbajxhan. Ka shkruar komentin e enciklopedisë medicinale të Sherafuddin Ilakiut dhe të *Kanunit* medicinal të Ibn Sinas (Avicenes). Por, pikësëpari është i njohur duke iu falënderuar enciklopedisë së vet të vëllimshme të titulluar si *Nefa’is ul-funun* (diç si: *Artet e stolisura ose të zgjedhura*).

Kjo enciklopedi përfshin përshkrimet, historinë dhe analizën e njëzet e pesë diturive (botimi i vjetër litografik ka qenë, në një libër in folio, mbi pesëqind faqe, botimi i ri tipografik i Teheranit është tre libra të mëdhenj in-8^o). Vepra përbëhet prej dy pjesëve të mëdha: e para merret me dituritë e popujve të vjetër, d.m.th. me dituritë klasike të dala nga grekët, që në Islam jetuan më tej dhe u zhvilluan. Pjesa e dytë merret me dituritë, në kuptimin më të ngushtë islame, të lindura nga nevojat e Islamit. Na mungon hapësira që ta sjellim, sikur te rasti i Zekerijja Kazviniut, qoftë edhe pasqyrën sumare të kësaj veprë. Një studim analitik do t’u përgjigjej nevojave të ngutshme, qoftë edhe vetëm për ta krahasuar programin e Amuliu me programin e Mir Findiriskiut, më të vonshëm dhe pakrahasueshëm më të kufizuar, dhe me programin nga i cili menjëherë pas tij ka synuar Ibn Halduni.

Ibn Halduni

Ky mendimtar i famshëm meriton që të paraqitet ndër enciklopedistët, sa për shkak të gjerësisë së shpirtit të vet po aq edhe për shkak të vëllimshmërisë së veprës. Këtë e meriton aq më parë sepse historianët perëndimorë e kanë vlerësuar jashtëzakonisht (bibliografia është e konsiderueshme). Mendohej se pas Averroesit filozofia islame po humbet në rërë. Nga kjo shkretëtirë, shfaqet, nja dy shekuj më vonë, personaliteti unik i Ibn Haldunit. E kanë lavdëruar si pararendës të cilin, për shkak të shkëputjes së tij nga kultura tradicionale islame, fatkeqësisht askush nuk e ka ndjekur, para se perëndimorët nuk i kanë zbuluar meritat e tij. Pas tij, sërish ka dominuar zbrazëtira. Por nëse historianët perëndimorë edhe kanë qenë të magjepsur me atë që e kanë konsideruar si madhëri të një pararendësi, kjo është bërë vetëm në masën në të cilën mendimi i pararendësit pushonte të ishte në kuptimin e vërtetë mendim islam. Kanë gjetur, shkurtimisht, tek ai atë për çka kanë besuar se është “filozofi”, por që në sytë e filozofëve tradicionalistë, për fat të keq, nuk ka qenë filozofi, derisa për shumicën e pyetjeve që gjenden në horizontin e filozofëve tradicionalistë, perëndimorët e sotshëm konsiderojnë se nuk i takojnë filozofisë. Shkurtimisht, mosmarrëveshja është e plotë dhe vepra e Ibn Haldunit, duke iu falënderuar vlerësimeve të larta që i përjetoi në Perëndim, ofron rast të shkëlqyeshëm që kjo mosmarrëveshje të analizohet, sa u përket burimeve të veta dhe pasojave të largëta.

Pasojat e mosmarrëveshjes shkojnë mjaftë larg. Ibn Haldunin e kanë lavdëruar ngutshëm për shkak të “ironisë volteriane” *ante litteram* të caktuar, dhe e tërë inteligjencia e re e Botës islame në këtë është pajtuar. Kanë përshëndetur në të themeluesin e kritikës historike, pararendësin e sociologjisë moderne: agnosticizmi dhe historicizmi, pozitivizmi dhe sociologjizmi në Islam kanë përjetuar lulëzim para se kanë ekzistuar fjalët që do t’i emërtonin. Ky fenomen shtron pyetjen vijuese: cilat janë ato parasupozime për të cilat besohet se duhet të janë të rëndësishme, dhe cilat përkundrazi duhet të mbeten të pasendërtuara, që filozofia, duke e mohuar vetveten dhe objektin e vet, të reduktohet në sociologji të filozofisë? Mesjeta jonë latine ka folur për filozofinë e cila është *ancilla theologiae*. Kush është në fitim nëse ajo bëhet *ancilla sociologiae*? Mbase ajo që është pranuar si shenjë e gdhirjes, në të vërtetë ka qenë rënie e muzgut. E nëse jehona e veprës së Ibn Haldunit nuk është dëgjuar tjetërkund në Islam, ndoshta kjo ka qenë për atë se errësira e muzgut tjetërkund as nuk është shtrirë. Pikërisht në çastin për të cilin na flasim si

për çastin e rraskapitjes së kulturës islame, metafizika e sufizmit dhe metafizika e shiizmit (me një Simnani, Hajdar Amuliu, Ibn Ebi Xhumhuri etj.), përjetojnë ripërtëritje të çuditshme, duke përgatitur hovin e shkollës isfahanase. Duhet pra të kemi kujdes në veprimin *stimulues* të shiizmit në të përsiaturit filozofik, në eksatologjinë pa të cilën nuk ka historiozofi. Në rastin e Ibn Haldunit me dëshirë do ta pranojmë madhërinë tragjike, por kjo madhëri mbase, nuk konsiston në atë çka të tjerët kanë dëshirë ta shohin.

Ibn Halduni është i lindur në Tunis, në vitin 732/1332. Vdiq në Kajro më 808/1406. Vepra monumentale që e nxori në dritë është *Parathënia (Mukaddime)* e tij jo moti e përkthyer edhe në anglishte.¹ Autori e ka hartuar në moshën dyzetvjeçare: politikisht i komprometuar me një varg të tërë të përvojave të pafatshme u vendos me familjen në vetmi, në kështjellën Beni Selame (në ish-rrëthin Tiaret, në Algjeri). Ka shkruar, pos kësaj, një histori të përgjithshme (*Kitab ul-'iber, Libri mbi ngjarjet që këshillojnë, mësojnë*), autobiografinë dhe traktatin të titulluar si *Shifa' us-sa'il (Shërimi i pyetësit)*, i cili ndoshta është i tij, dhe i cili ndoshta synon të merret me mistikë, por të cilin sigurisht nuk e ka shkruar mistiku.

Parathënia tregohet si enciklopedi e dijenive të cilat historianit i janë të nevojshme nëse dëshiron ta plotësojë detyrën e tij, çfarë e kupton Ibn Halduni. Këtu Ibn Halduni është i vetëdijshëm, me plot të drejtë, se themelon shkencën e re dhe të pavarur, shkencën e cila përcaktohet me vetë objektin e vet, e ajo është tërësia e civilizimit njerëzor (*el'umran ul-besheri*) dhe fakteve shoqërore. Në gjashtë kaptina të mëdha *Parathënia* merret me shoqërinë njerëzore (etnologjia, antropologjia); me civilizimet bujqësore, trajtat e sundimit dhe themelat; me shoqëritë e civilizimit qytetar; me rrethanat dhe faktet ekonomike; me diturinë dhe letërsinë, shkurtimisht, me çdo gjë që sot e emërtojmë me termet “fenomene kulturore”.

Hulumtimi i këtyllë paraqet gjithsesi risi, diç që është larg nga hulumtimi metafizik, i cili është objekt i filozofisë tradicionale. Të shihet tek ai pararendësi i pozitivizmit “modern”, ndoshta nuk është mënyra më e mirë ta vlerësojmë veprën e Ibn Haldunit brenda kulturës islame, thënë më saktë, filozofisë islame. Të thuhet se ai ka qenë i vetëdijshëm se civilizimi të cilit i ka takuar i përjetonte ditët e veta të fundit, bën pjesë në llojin e profetizmit *post eventum*, dhe do të thotë plotësisht të hiqet nga mendja hovi të cilin tjetërkund, në Iran, do ta përjetojë një civilizim islam, gjithsesi tjetër, dhe një filozofi islame, të cilat të dyja do të zgjasin me shekuj. Ibn Haldunit ia atribuojnë edhe meritën që, duke e *trandur* ndërtesën e filozofisë spekulative, është përcaktuar për “njëmendësinë”. Por ende do të duhej arritur pajtimin se ç'është e “njëmendshmja”, dhe me cilën fjalë arabe mendohet se ajo emërtohet. Sepse, nëse e “njëmendshmja” qysh më parë reduktohet në dimensionet që i imponon agnosticizmi, bëjmë *petitio principii*. Edhe metafizikani mendon se e *arrin* të “njëmendshmen”. Vetëm se, do të jetë shumë e rëndësishme, në çka edhe në fillim kemi përkujtuar, që me kujdes ta dallojmë historiozofinë prej filozofisë së historisë. E para supozon se në këtë botë veprojnë fuqitë hyjnore të botëve mbishqisore. E dyta mund të bazohet në kauzalitetet të cilat përjashtojnë çdo transcendencë. Ajo mund të jetë laicizim rrënjësor i të parës, kështu që vepra e Ibn Haldunit paraqitet si laicizim tipik apo profanizim. Filozofia shi'ite, nga ana e saj, është marrë me historiozofinë e cila deri sot fare nuk e ka tërhequr vëmendjen e historianëve të filozofisë. Në anën tjetër, sarkazmat e Ibn Haldunit tregojnë se ai fare nuk njih arsyen pse metafizikanët synojnë dhe përpiqen për bashkimin e mendjes njerëzore me Diturinë vepruese të *identifikuar* me Shpirtin e Shenjtë. Fenomenologjia e Shpirtit të Shenjtë është zëvendësuar me sociologjinë e cila në vend të qenies transcendentale të Shpirtit të Shenjtë, njih vetëm mendjen e përgjithshme të pranishme në historinë e njerëzimit.

Në bazë të kësaj përshtypjeje mbi Ibn Haldunin, disa entuziastë kanë mundur të thonë se ai është pararendës i Karl Marksit, pasi që ai mendonte se dallimet ndërmjet brezave janë pasojë e modeleve të ndryshme të jetës ekonomike, të cilës i janë, sipas kësaj edhe shpjegim. A është e

¹ Deri tash kemi përkthimin e pjesërishëm në kroatishë nga D. Bučan, në boshnjakishte nga H. Sushiq dhe përkthimin e plotë të Teufik Muftiqit, por ende të pabotuar. Në gjuhën shqipe nga ne janë përkthyer pjesë të zgjedhura (rreth 300 fq.), por ende të pabotuara. Vër. e përkthyesit

nevojshme të përkujtojmë qëndrimin e kundërt, e ta shtrojmë pyetjen se a e organizon njerëzimi jetën e vet shoqërore, ekonomike, politike pikërisht në shërbim të atij paravrojtimi i cili zbulon, para çdo fakti të eksperiencës, domethënien e jetës dhe fatit të tij? Në këtë pyetje janë përgjigjur filozofia islame dhe *fryma e saj*, duke vendosur mbi drejtimin e orientimit të njeriut. Është me rëndësi se në një lëndë aq *vendimtare* sikur që është alkimia, Ibn Halduni nuk e arrinë esencën e pyetjes. Në alkimi ka parë vetëm “fluskë prej sapuni”, atëherë kur bashkëkohësi i tij Xheldeki ka ndërtuar godinën *gjigante* alkimike, si dituri esenciale shpirtërore mbi natyrën dhe njeriun.

Shkurtimisht, a thua pas shkuarjes nga skena të Averroesit, Ibn Arabiu apo edhe Ibn Halduni kanë shënuar përfundimin e mirëfilltë të *frymës* islame? A mos kriza rrënjësore e kohës sonë e ka shkakun e vet të thellë në faktin që Ibn Halduni nuk ka pasur trashëgimtar? Apo edhe, përkundër kësaj, është shkaktuar me faktin se profanizimi modern, duke e sendërtuar programin e Ibn Haldunit, ka ardhur tok me dobësimin e asaj që e ka përfaqësuar, dhe edhe sot e përfaqëson një Ibn Arabiu? Edhe në njërin edhe në rastin tjetër para filozofit shtrohet pyetja se a thua redukimi i “diturive hyjnore” në “dijenitë njerëzore” i përgjigjet fatit të njeriut. Nuk është në pyetje vetëm fati i filozofisë islame, por edhe vetë misioni i kësobotshëm i Islamit, vlera e dëshmisë që në këtë botë Islami e bartë tashmë katërmëdhjetë shekuj. Madhësia e veprës së Ibn Haldunit, pa dyshim tragjike, sipas mendimit tonë është në atë që ajo e shpie vetëdijen deri aty që t’i vërejë të gjitha ato pyetje.

III. METAFIZIKA E SUFIZMIT

Sufizmi jo vetëm që nuk ofron kurrfarë filozofie, por edhe vetë e ka ekspozuar kritikën më të rreptë ndaj filozofisë, kurdoherë që filozofia, sipas mendimit të tij, identifikohet me racionalizmin kufizues. Por, megjithatë, sufizmi përmban një metafizikë të tërë, sepse është e sigurt se filozofia dhe metafizika reciprokisht nuk identifikohen. Siç kemi paralajmëruar në Hyrje, ajo që këtu e emërtojmë si “metafizikë të sufizmit”, i përgjigjet asaj që përgjithësisht nënkuptohet me “mistikën spekulative”. Dhe sikur që Mjeshtri Eckhart mënjanohej dot nga historia e filozofisë gjermane, ashtu edhe një Ibn Arabiu mund të mënjanohej nga historia e filozofisë islame. Ajo që këtë metafizikë e ndanë nga metafizika e mendimtarëve paraprakë është, thënë më së shkurti, dallimi në të cilin tashmë kemi tërhequr vëmendjen përmes shprehjeve teknike *‘ilm ul-jekin* (vërtetësia që arrihet përmes njohjes teorike, p.sh. njohja e karakteristikave të flakës) dhe *hakk ul-jekin* (vërtetësia e sendërtuar vetjakisht, të jeshë vetë flakë). Te metafizikanët e sufizmit gjejmë skemat skajësisht komplekse të universit (p.sh. spekulimet për Fronin, të cilat u bashkangjiten spekulimeve të kabalistëve hebraikë), por kjo kurrë nuk ka të bëjë me njohjen teorike të ndarë nga jeta e brendshme shpirtërore. Nga kjo pikëpamje metafizika dhe antropologjia mistike janë të pandara, sikur edhe *modi essendi* dhe *modi intelligendi*. Mistika spekulative mund të jetë në mënyrë të njëjtë edhe mistikë e dashurisë, sikur që edhe kjo mund të përmbajë tërë një metafizikë.

Është e vërtetë se kufiri është edhe më i pasigurt për shkak se *ishrakijjunët*, në çka tashmë kemi përkujtuar, në raport me filozofinë e peripatetikëve marrin *situsin* e njëjtë shpirtëror çfarë e marrin sufitetë në raport me *kelamin*. Një filozof - *ishraki* mund ta konsiderojmë sufi në kuptimin e gjerë të fjalës: ai sigurisht është më i afërt me sufitetë, seç do të mund të ishte kurdoherë i afërt me filozofët *mutekel-limun* ose me filozofët racionalistë. Nuk mundemi, ndërkaq, ta konsiderojmë ekskluzivisht dhe thjesht për sufi.

Në këtë kaptinë do të paraqiten sunnitët dhe shi’itët, çfarëdo qoftë teza të cilën e pranojmë sa i përket lindjes së sufizmit. Këtyre dhe atyre i përbashkët u është sufizmi. Por në këto disa faqe as që do të tentojmë ta ekzpozojmë historikun e vëllazërive (*tarika*) sufiste, të cilat do të përmenden vetëm aty e këtu.

Përveç kësaj, këtu duhet theksuar edhe dy fakte që na pengojnë të konsiderojmë se si vetëm në sufizëm (*tasavvuf*) fshehet tërë fryma mistike e Islamit. Së pari, është fakti se ekzistojnë *ishrakijjunët*, në çka pikërisht përkujtuam: do t’i gjejmë, para së gjithash, duke u nisur nga Mulla Sadra, te shi’itët. Pastaj është edhe fakti tjetër se ekzistojnë shi’itët, spiritualiteti i të cilëve (interiorizmi, ezoterizmi) buron nga mësimet e përcjellura nga imamët e shenjtë, dhe të cilët që nga koha safavide, nga shkaqet që këtu nuk mund t’i analizojmë, më me dëshirë dëshirojnë t’i përdorin fjalët *‘irfan* dhe *‘urefa* se sa fjalët *tasavvuf* dhe *sufijje*. E meqë shiizmi si i tillë për një mendimtar shi’it tashmë është *tarika*, madje edhe nëse vetë nuk hyn në ndonjë *tarika* (shoqatë fetare) të caktuar, kjo do të thotë se brenda shiizmit ekziston një sufizëm që nuk lë gjurmë materiale, e as dokumente arkivore.

Më në fund, duhet mënjanojë përshtypjen e krijimit të dofarë mureve rrethuese hermetike. Prej shekullit XIII e deri më sot, mësimi i Ibn Arabiut mund të vërehet te sufitetë njëjtë sikur edhe te *ishrakijjunët*, te *hukematë* njëjtë sikur edhe te *‘urefatë*.

Ruzbihan Bakli Shiraziu

Rëndësia dhe roli i këtij mistiku të madh dhe vendi i tij në historinë e sufizmit iranian, fillojnë të tregohen vetëm pas botimit të paradokohshëm të veprave të tij. Është i lindur në Pasau, qytezë në krahinën Shiraz, në vitin 522/1128. Vdiq në Shiraz në vitin 606/1209. Pjesërisht ka qenë bashkëkohës i Ibn Arabiut, kurse ia kemi borxh ruajtjen e ekzemplarit të vetëm të një vepre të Hal-laxhit. Mirëpo, nuk mjafton, nëse dëshirojmë ta përcaktojmë personalitetin dhe mësimin e tij, ta vendosim ndërmjet Hal-laxhit dhe Ibn Arabiut. Nga sufite më të hershëm dallojmë me refuzimin e askezës e cila dashurinë njerëzore ia kundërvë hyjnore; ai i provon edhe njëherë edhe tjetër si dy aspekte të një dashurie të njëjtë. Nuk ka kalim të “objektit” njerëzor në “objektin” hyjnor, ekziston transformimi, ritrajtësimi i “subjektit”. Libri me titull *Jasemini i besimtarëve të dashurisë* ekspozon, nga një anë, kuptimin pejgamberik të dashurisë, e përsiat pejgamberin e Islamit si pejgamberin e religjionit të bukurisë, kurse, nga ana tjetër i kthehet, duke i shfrytëzuar të gjitha burimet e inspirimit platonik, prejardhjes jashtëkohore të dashurisë, që të orkestrojë tema të mëdha Të Dëshmitarit të Amshueshëm dhe Të të *Fejuarës* së Amshueshme. Nga këtu rrjedh tipizimi i transformimit të subjektit në të dashuruarit Mexhnuni dhe Lejlaja (Tristani dhe Izolda të poezisë mistike arabe dhe perse). Në kulmin e dashurisë së vet, Mexhnuni bëhet “pasqyrë hyjnore”. Vetë Zoti me shikimin e dashnorit, kundron në të dashuruarin fytyrën e vet të amshueshme.

Në themel të këtij mësimi, që e tregon ngjashmërinë e Ruzbihanit me Leon Hebreun si dhe me *Fedeli d'amore*, është intuïta metafizike e shprehur në njërin nga *hadithet* e frymëzuara nga Zoti, që kanë qenë ushqim i tërë sufizmit spekulativ. “Thesari i fshehtë” synon që të bëhet i njohur dhe të krijojë botën, në mënyrë që të bëhet i njohur dhe ta njohë veten në krijesat. Shpirti (*ruh*) është *konstituimi* fillestar sipas të cilit ekzistojnë Shpirtrat e Shenjtë, veçanësitë shpirtërore jashtëkohore të qenies. Pa dyshim çdo atom i qenies është sy, në tërësi i preokupuar me përsiatjen e Dritës e cila i ka dhuruar jetë. Por Qenia Hyjnore atëherë ndien xhelozin ndaj vetes: duke u shpallur, duke u objektivizuar me vetveten, ajo më nuk është në të njëjtën mënyrë dëshmitar i vetvetes. Ajo ka dëshmitar jashtë vetes, *tjetrin* që nuk është ajo vetë. Dhe ky është “Veli i parë”. Qenia Hyjnore kështu kërkon që përsëri t’i kthehet vetes; e nxit këtë ky Shpirt që ta përsiasë dhe e udhëzon krijesën e vet në vetëpërsiatje. Kjo përsiatje e tij nëpërmjet vetes është “Veli i dytë”. Sprovat e këtij Veli janë në vetë kuptimin e Krijimit dhe zbritjes së Shpirtrave të Shenjtë në këtë botë. Kapërcimi i Sprovës për mistikun përbëhet në zbulimin e vetënjohjes, si mënyrë e përsiatjes së Zotit. Atëherë veli bëhet pasqyrë, sepse ndonjë *botë tjetër* se që është ajo vetë Zoti kurrë nuk e ka përsiatur; ai neveritet me te. Por ata që depërtojnë deri te vetëdija se janë dëshmitarë përmes të cilëve Zoti vetkonfirmohet, janë sytë me të cilët Zoti megjithatë e shikon botën. Me këtë vijnë mjaft afër Ibn Arabiut.

Me kërkesë të një miku, Ruzbihani, në moshën prej pesëdhjetë e pesë vjetësh, ka shkruar ditarin e vizioneve të veta shpirtërore duke filluar nga rinia. Kjo ndoshta është dëshmi unike në letërsinë mistike të të gjitha kohëve. Vizione arkangjelësh, figura qiellore, pejgamberët, agullime të kuqërremta, trëndafilishte, i gjithë ai *diarium spirituale* sikur është vazhdim i variacioneve në temën e dykuptimësisë (*iltibas*) së Fytyrës Njerëzore, e cila njëkohësisht “është” dhe “nuk është”. Çdo gjë ndijore, e dukshme, e dëgjueshme është e dykuptimtë, ka arsye të dyfishtë sepse shpall atë të papashmen, të padëgjueshmen, dhe në këtë është funksioni teofanik i bukurisë së krijesave i cili nuk është në kundërtënie me zhveshurinë e të Qenmes së Pastër (*ten-zih*). Mendimi i Ruzbihanit nuk përparon nëpërmjet dialektikës së nocioneve, por nëpërmjet dialektikës së imazheve. Librat e tij përkthehen rëndë, por janë me rëndësi të dorës së parë për metafizikën e tërësishme të imagjinatës. Sipas *ndijshmërisë* së vet skajore ka qenë njeri “i paradokseve tmerruese”, ekzagjerimeve (*shatijjet*) që i kanë shqiptuar mistikët. I ka përmbledhur thëniet kryesore të sufive të shquar, së pari në arabishte, e pastaj, me kërkesë të nxënësve, i ka zgjeruar në persishte; vepër e vëllimshme dhe e rëndë, është një Koleksion i vërtetë i sufizmit të kohës së vet.

Sekti (*tarika*) ruzbihanas ka ekzistuar në Shiraz gjatë disa brezave. Para do kohe mauzoleu i tij është përtëritur në mënyrë madhështore. Akëcili që është i përshkruar me veprën e Ruzbihan-

nit do të kuptojë se si *Divanin* e vendasit të tij të famshëm, poetit të madh Hafizit (791/1389), sufitetë iranianë kanë mundur deri në ditët tona ta lexojnë si Bibël mistike.

Attari nga Nishapuri

Ruzbihani qe njeri nga jugperëndimi i Iranit. Feriduddin Attari është njeri nga verilindja, Horasani. Për fat të keq, nëse pothuaj edhe pajtohemi rreth datës së lindjes së tij në Nishapur në vitin 513/1120, ekzistojnë vështirësi gjatë përcaktimit të datës së saktë të shkruarjes së tij nga kjo botë. Një gojëdhënë mjaft e vjetër vitin 627/1230 ose 632/1235 e merr si vit të vdekjes së tij, duke i dhënë kështu jetë jashtëzakonisht të gjatë. Hellmut Ritter ka propozuar vitin 589/1193, por në atë rast distanca ndoshta është shumë e shkurtë. Por këtu nuk do të vendosim për këtë.

H. Ritteri i paharruar, i cili tërë jetën e vet ia ka dedikuar atij që ka qenë një nga poetët më të mëdhenj mistikë të Iranit, pohon se vepra e Attarit paraqet një rast mjaft të rrallë për poetët lindorë në veprën e të cilit kemi mundësi t'i përcjellim etapat e zhvillimit të brendshëm. Në pikat më të gjera, me Ritterin do të dallojmë tri etapa në jetëshkrimin e brendshëm të Attarit: së pari, periudha rinore në të cilën poeti shkallërisht ngrihet në mjeshtëri të shkathtësisë *narratore*, duke grumbulluar kështu material përrallor; së dyti, periudha në të cilën, me të gjitha dhuntitë zhvillon teknikën e anaforsë. Poeti zhvillon shkathtësinë e vet në veprat, numri dhe vëllimi i të cilave vështirë se gjejnë të barabarta në letërsinë botërore. E treta, periudha shi'ite e pleqërisë. Fatkeqësisht, këtu nuk mund të ndalemi në faktin vendimtar të këtij kalimi të Attarit në shiizëm, as në *klasifikimin* e veprave autentike nga veprat, atribuimi i të cilave është kontestues (për shkak të emrit të njëjtë me një Attar II). Këto të parat është lehtë të përcaktohen, duke iu falënderuar asaj që vetë Attari i përmend në veprën e vet të fundit, *Lisan ul-gajb (Gjuha e fshehtësisë)*: ka diç më shumë se pesëmbëdhjetë. Kryesore janë: *Ilahi-name (Libri hyjnor)*, *Mantik ut-tajr (Biseda e zogjve)*, *Musibet-name (Libri i sprovave)*, *Esrar-name (Libri i fshehtësive)*, *Ushtur-name (Libri i deve)* etj. Pas Hakim Sana'iut (vdiq rreth 545/1151), të cilin mund ta konsiderojmë themelues të poezisë mistike persiane, Attari, krahas Xhamiut (2, III), është përfaqësuesi më i rëndësishëm i saj. Të theksojmë se kjo poemë mund ta ekspozojë rrëfimin e tërësishëm, kurse mund të paraqitet dhe në formën e rapsodisë mistike, qoftë që tema e saj del në tregimet që shpjegohen, qoftë që rrëfimet ndërrohen, mes veti të lidhura me fijen e padukshme, të cilën lexuesi me luciditetin e vet duhet ta zbulojë.

Që ta tregojmë këtë, e pasi që *Libri hyjnor* dhe *Biseda e zogjve* (e cila përmban episodin e shkëlqyeshëm mistik mbi Simurgun) tashmë janë përkthyer në frëngjishte, këtu do të japim analizën mjaft të shkurtër të veprës *Musibet-name*, e cila, sikur edhe të tjerat, ende nuk është përkthyer në asnjë gjuhë evropiane. Kjo para së gjithash është përshkrim i udhëtimit të shpirtit në përsiatjen mistike në një periudhë të tërheqjes. Dyzet *shkallët* u përgjigjen dyzet ditëve të atij izolimi, kurse "udhëtimi në shpirt" është mënyrë me të cilën njeriu zbulon se është diç më shumë se qenie prej gjaku dhe mishi, se në vete bartë kozmosin, ose, më me dëshirë, se është vetë kozmosi. Udhëtari nuk pushon as ditën as natën. Që të gjejë ilaç për dhembjen e cila e rrënon zemrën e të syrgjynosurit, kërkon me rend ndihmë nga katër engjëjt e *tetradës*: Gabrielit (Xhibrililit), Serafielit (Israfililit), Mihaelit (Mikaililit), Azraelit (Azraililit), pastaj nga Engjëlli që paraqet ata që bartin Fronin qiellor (Sferën mbi sferat), nga yjet e ngulitur në qielli, pastaj nga "Tryeza e mbrojtur" (Shpirti i botës), nga Pena e Kallamit (Diturisë, Urtësisë), nga parajsa, skëterra, qielli, Dielli dhe Hëna, nga Katër elementet, në mal ku është ndalur *arka* (barka), pastaj nga detet, mineralet, bimët, shtazët e egra, zogjtë, peshqit, Satana, shpirtrat, njeriu, nga Ademi dhe gjashtë pejgamberët e tjerë të mëdhenj deri te Muhammedi, përfundimisht nga vrojtimi ndijor dhe mendor. Më në fund arrin në *shkallën* e zemrës dhe në *shkallën* e shpirtit, kur i është thënë: "Së koti ke kaluar përgjatë tërë kozmosit, para se përfundimisht ke dalur në breg të detit i cili më përket mua. Atë që e ke kërkuar gjendet te ti. Ti vet je pengesa e cila të ndanë prej asaj. Zhytu në këtë detin tim, dhe bjeri kryepingul". E përse është dashur të shkojë aq larg? "Që të mësojë ta njohë vlerën time". Një mentar i shpjegon: "Duhet të kuptosh se kërkimi yt është kërkim i mikut të Zotit në kërkim të vetvetes". Udhëtari atëherë kupton se të gjitha botët janë në

vetë atë, përfundimisht e njeh fshehtësinë e shpirtit të vet. Deri atëherë ka udhëtuar drejt Zotit, prej atëherë do të udhëtojë “në” Zotin. Përfundimi i bashkon jo vetëm episodat e fundit të poemave të tjera, por edhe përfundimet e të gjithë metafizikanëve mistikë (2, IV, “katër udhëtimet shpirtërore” te Mulla Sadra).

Pos poemave të mëdha dhe veprës së vëllimshme mbi jetëshkrimet e mistikëve (*Tedhkiret ul-evlija*), Attari ka lënë përmbledhjen e madhe të veprave më të vogla, *Divan* nga disa mijëra dyvargësha në gjuhën persishte. Disa prej tyre posedojnë pikërisht rreptësinë provokuese:

I cilit besim do të jetë ai që me zell është bërë mik i “Tempullit të magit”? Cilin rit do ta pranojë? - Unë jam matanë Të mirës dhe Të keqes, matanë mosbesimit dhe religjionit, teorisë dhe njëmendësisë. Sepse, matanë të gjitha këtyre gjërave, ka edhe shumë ditë për të udhëtuar.

Shohim se si këtu *konstatohet* gërshetimi i figurave aktive që rrjedhin nga mazdeizmi zoroastrian i Persisë së vjetër, kurse të cilat zbulojnë afërsinë e fshehtë me *ishrakun* e Suhraverdiut. Tempulli i magit, *priori* dhe *priorati* i magit, bijtë e magit, vera e magit, të gjitha këto janë shprehje të cilat simbolikisht i shënojnë botëkuptimet dhe veprimet e sufizmit.

Gjithsesi, ka ndodhur që në Perëndim është paraqitur tentimi që të zvogëlohet rëndësia e këtij leksiku, sepse *a priori* nënkuptohej se mazdeizmi nuk ka mund të ketë kurrfarë ndikimi në Islamin iranian. Por, mendimi i kryeparit të sufizmit iranian ka qenë në të vërtetë tjetër. Këto gazele të Attarit me simbolikën mazdeite përshtatshëm i ka komentuar Shejh Safiuddin Ardebiliu (735/1334), të cilin dinastia iraniane e Safavidëve e konsideron nismëtar të vetin. Këtu e përmendim sepse nuk do të kemi kur t’i kthehemi në faqet që vijojnë, njëjtë sikur që nuk do të mund të ndalemi as në komentet e një shejhi të *urafëve* iranianë, Shejh Aziri Tusiut (vdiq në Isfarajin, më 866/1461-1462).

Umer Suhraverdiu

Ndonëse të dytë janë me prejardhje prej qytetit të njëjtë, Suhraverdi, (në rrethin Zinxhan, në verilindje të Iranit), është shumë me rëndësi që mos t’i ngatërrojmë Shihabuddin Umer Suhraverdiun, shejhin e madh sufik, të vendosur në Bagdad, dhe Shihabuddin Jahja Suhraverdiun (587/1191), shejhin *el-ishrak*, rilindasin e filozofisë dhe teozofisë së Persisë së vjetër. Shihabuddin Umer Suhraverdiu është i lindur më 539/1145. Vdiq në Bagdad në vitin 632/1234-1235. Me hapat e tij të parë në rrugën mistike ka drejtuar xhaxhai i tij, Ebu-Nexhib Suhraverdiu (vdiq në 563/1167-1168): ata dy janë iniciatorë të *tarikatis* sufist *Suhraverdijje* i cili është ruajtur deri më sot.

Ndonëse pikësëpari ka qenë shejh i madh sufik, Umer Suhraverdiu për historinë e filozofisë është interesant për shumë shkaqe. Ka shkruar trajtesën kundër filozofisë greke ose, më sakt, kundër “filozofëve me inspirim helenist”, *felasife* (veprën në persishte e ka përkthyer Mu’inuddin Jezdiu, më 774/1372-1373). Meqë nuk ekziston kurrfarë studimi më i hershëm, dhe meqë kontakti me dorëshkrimet është i vështirësuar, këtu nuk mund ta tregojmë planin themelor të veprës. Megjithatë përkundër të gjithave mund ta parandiejmë nga fakti se një nga kaptinat merret me “lindjen e dytë” dhe se, nga ana tjetër, Përmbledhja e sufizmit të shkëlqyeshëm të cilin Umer Suhraverdiu e ka hartuar me titullin ‘*Avarif ul-me’arif* (*Përparësitë e njohjeve shpirtërore*) përmban po ashtu doktrinën e tij vetjake filozofike: mjafton të lexohet kaptina 56, e cila merret me frymën, shpirtin dhe mendjen, që të bindemi në këtë. Kjo Përmbledhje me shekuj ka mbetur doracak i rregullt i sufizmit. Ndërmjet shekullit XIII dhe XVI ka qenë objekt përkthimi dhe komentimi, në persishte dhe në turqishte. Të gjithë sufitet e kanë lexuar. Fatkeqësisht, ndonëse dorëshkrime ka me bollëk, ende nuk ekziston botimi i mirëfilltë kritik.

Një aspekt tjetër i veprës së Umer Suhraverdiut është interesant për filozofin: këto janë dy trajtesa të tij mbi *futuvvetin*. Kjo fjalë arabe, në persishte *xhevanmerdi*, d.m.th. “rini, djalëri”. *Feta’*, *xhevanmerd*, d.m.th. djalosh: por në përdorimin teknik, fjala nënkupton djalërinë shpirtërore, e jo moshën fizike. *Futuvve*, kjo është formë e cila saktë shënon raportin e ezoterizmit dhe njëmendësisë shoqërore në Islam. Si e përkthojmë autorët sufijë, fenomeni në fillim zë rrënjë në sufizëm dhe përhapet në veprimtaritë zejtare, kurse *futuvve* njëkohësisht i përgjigjet

idesë perëndimore të kalorësisë dhe përcjellësve të tyre. Sa i përket rrëfimit simbolik me të cilin ekspozohet krijimi i dukurisë, do të ketë rast që t'i kthehemi më vonë, me rastin e veprës së Husejn Kashifiut. Këtu është me rëndësi të mbahet në mend se *futuvve* duke dalë nga kufijtë e sufizmit, tenton t'i shenjtërojë të gjitha veprimtaritë profesionale, t'i shndërojë veprimet e tyre në akte liturgjike. Në *futuvve* hyhet me ceremonialin e iniciacionit, riti i së cilës përfshin tri mënyra të *obligimit* ndërmjet të cilave përcaktohet kandidati: obligimi me dhënien e fjalës, me pranimin e thikës ose shpatës, me pjesëmarrjen te *Kupa* rituale. Veprimtaria e përcjellësit, reciprokisht e lidhur me kontratën e vëllazërisë, ngrihet në rrafshin e shërbimit kalorsiak. Çdo bashkëshok është *xhevanmerd*.

Do të përkujtojmë se Umer Suhraverdiu ka qenë këshilltar për çështjet e teologjisë të halifit abasit Nasiriddinull-llahut (575/1180 - 652/1225). Halifi i cili ka patur simpati të fuqishme ndaj shiizmit imamit, aq më tepër edhe ismailizmit, e ka përkrahur planin për *futuvvetin* nga i cili do të krijohej lidhja ndërmjet familjeve shpirtërore nga njëra në anën tjetër të Botës islame, që do të ishte diç si *futuvve* gjithislame. Është krijuar ajo që quhej *futuvve* aristokrate "*futuvvet palatesh*". Vërtet, mjafton të thirremi në gjenealogjinë shpirtërore që për veten e nxjerr *futuvve*, dhe në rregullat e saj etike, që ta kuptojmë këtë. Nëse, për fat të keq, invazioni mongol edhe e shkatërroi projektin e Nasiriddinull-llahut, katastrofa fare nuk ka pasur për pasojë zhdukjen e *futuvvetit* si kalorësi spirituale. Librat mbi *futuvvetin* do të lajmërohen me shekuj. Nga ato që u krijuan në gjurmën e librave të Umer Suhraverdiut, do të theksojmë *Futuvvet-namen* e Nexhmuddin Zarkub Tebrizit (712/1313), i cili edhe vetë i ka takuar rendit suhraverdijje. Gjithsesi, të gjitha këto trajtesa mbajnë karakteristikën e sufizmit, por *futuvve* shënon penetrimin e kalorësisë spirituale në sufizëm (fenomenin e ngjashëm e hasim në Perëndim, në shekullin XIV, në mistikën e shkollës së Rajnës). Njëkohësisht *futuvvetit* i është në vetëdije se, diku në fillimet e veta, ka qenë degë e nxjerrë nga sufizmi. Së andejmi ai edhe mund të depërtojë deri te thirrjet dhe profesionet e ndryshme, duke i ofruar akëcilin aspekt të *Futuvvetit* i cili i është harmonizuar. *Futuvve* vërtet ka shënuar kulmin e idealit shpirtëror të bazuar në shoqërinë islame.

Përveç kësaj, nuk duhet harruar se ideja e *futuvvetit* tregohet e pandashme nga ideja shi'ite e *velajetit*. Me këtë fjalë duhet kuptuar kontratën mbi miqësinë hyjnore (përsisht *dusti*), kontratën e "Miqve të Zotit" (*Dustan-i hakk*) e cila rregullon, në mënyrën e shërbimit kalorsiak, raportin ndërmjet Zotit dhe njeriut. Për fat të keq, nëse vazhdojmë në shprehinë që këtë fjalë ta lexojmë si *vilaje* dhe e përkthejmë me "shenjtëri", çdo gjë do të prishim. *Velaje*, me *motivimin* hyjnor, përcillet në "Miqte e Zotit". Fare nuk shohim çdo të mund të thoshte shenjtëria "transmetuese".

Ndikimi i Umer Suhraverdiut në sufizëm në tërësi ka qenë i konsiderueshëm. Këtu mund të shënojmë vetëm dy emra: së pari emrin e djalit të shejhut tonë, Muhammed ibn Umerit (Suhraverdiut të katërt), i cili ka shkruar doracakun e vogël të sufizmit me titull *Zad ul-musafir* (*Ushqimi për rrugë, për mysafirin*). Pastaj do ta përmendim emrin e një sufiu iranian Izuddin Mahmud Kashaniun (735/1334-1335), i cili ka lënë vepër të rëndësishme në persishte, me titull *Misbah ul-hidaje* (*Pishtari i orientimit shpirtëror*).

Ibn Arabiu dhe shkolla e tij

Personalitetet paraprake pjesërisht kanë qenë bashkëkohës të Ibn Arabiut: i kemi përmendur para tij për shkak të datës së vdekjes së tyre. Por tash dalim në bregun e detit pa kufij, arrijmë rrëzë bjeshkës majet e së cilës humbin në re; të gjitha këto metafora janë të përshtatshme sepse flasin për madhësitë dhe gjerësinë e veprës së Ibn Arabiut; për veprën e njërit prej teozofëve më të mëdhenj vizionarë të të gjitha kohëve. Është e rëndësishme që nga themeli ta ndryshojmë një shikim të gabueshëm mbi gjërat, të dhënë prej kush e di se çfarë paragjykimi të papranuar, i cili në paraqitjen e kësaj vepre ka parë fundin e epokës së artë të sufizmit. Larg nga kjo, madje mund të thuhet se me këtë vepër fillon diç e re dhe origjinale, aq origjinale që ka mund të zhvillohet vetëm në brendinë e ezoterizmit abrahamian (ibrahimian), dhe këtë ezoterizmit islam, prej tri degëve të tij. Filozofia e *felasifëve*, *kelami* i skolastikëve, askeza e sufijve më të hershëm të *përunjtë*, e tërë kjo është bartur me vërshimin e metafizikës spekulative dhe fuqisë vizionariste

pa precedent. Atëherë filloi “epoka e artë” e teozofisë mistike. Teozofia e Ibn Arabiut dhe teozofia “lindore” (*ishrak*) e Suhraverdiut janë në lidhje evidente. Atëherë kur së bashku të ndërmarrin bashkimin me teozofinë shi’ite të rrjedhur nga imamët e shenjtë, do të krijohet hov i madh i metafizikës shi’ite në Iran (me Hajdar Amuliun, Ibn Ebi Xhumhurin, Mulla Sadran etj.), mundësitë e veprimit të të cilës edhe sot e kësaj dite janë larg shterjes.

Ibn Arabiu u lind në juglindje të Spanjës, në Murci, më 17 ramadan 560/28 korrik 1165. Viojnë vitet e edukimit dhe arsimimit të tij në Andaluzi. Në moshën shtatëmbëdhjetëvjeçare Ibn Arabiu zhvillon bisedë të jashtëzakonshme me filozofin Ibn Rushd. Deri te takimi i tyre i dytë sigurisht nuk erdhi para asaj dite kur kufoma e Ibn Rushdit (Averroesit) u soll në Kordobë. Ibn Arabiu i ri ka qenë i pranishëm në këtë dhe me atë rast ka përpiluar disa distike, në të cilat mund të vërejmë parashenjat e orientimit që me të do ta pranojnë filozofia dhe spiritualiteti në Islam. Shkolla almerite e Ibn Masarrit ka pasur ndikim të madh në formimin e tij. Kjo shkollë ka ruajtur doktrinën e misionarëve ismailitë dhe shi’itë. Dhe kështu, kur më vonë shkolla isfahanase me Mulla Sadranë pranon mësimin e Ibn Arabiut, shohim se si mbyllet rruga madhështore qar-kore e një kthimi fillimeve të tij. Mirëpo, qëndrimi në Andaluzi është bërë i pamundshëm për të gjithë ata që i janë shmangur literarizmit. Ibn Arabiu më shumë ka dëshiruar të niset në Lindje; ka realizuar migrimin të cilit i ka dhënë vlerë të simbolit. Pas jetës madhështore të përmbushur dhe aktivitetit produktiv letrar, në heshtje vdiq në Damask, i rrethuar me të vetët, më 28 *rebi’uth-thani* 638/16 nëntor 1240. Aty edhe u varros, me dy bijtë e tij, në shpatijet e malit Kasiun, kurse varrin e tij edhe sot e vizitojnë shumë simpatizues.

Nuk mund as të flitet për atë se me këto disa rreshta do të mund ta rezymojmë doktrinën e Ibn Arabiut. Do t’i përmendim, kalimthi, disa pika qenësore. Të themi që guri i qemerit i sistemit të tij, nëse ky është term adekuat, sikur edhe në çdo gnosë është sekret i Qenësisë së pastër, të panjohur, të *pashprehur*, të *papërshkrueshme*. Në këtë Humnerë të paarritshme zgjohet, dhe nga kjo zgjerohet vërshimi i teofanive, dhe nga ajo rrjedh teoria e Emrave Hyjnorë. Në këtë pikë Ibn Arabiu plotësisht pajtohet me teozofitë duodecimaliste ismailite dhe shi’ite të cilat, të dyja, rreptësisht mbështesin Parimin dhe pasojat e teologjisë apofatike (*tenzih*). Por a do të vijë deri te *ecja para* kur Ibn Arabiu këtë të padeskribuarit ia jep emrin e Dritës së pastër, ose e identifikon me Ekzistencën absolute, derisa teozofia ismailite më së rrepti mbetet në *krye-ekzistencën*, si mbiekzistencë dhe burim i ekzistencës? Nga njëri apo komentimi tjetër varet kuptimi i unitetit të ekzistencës (*vahdet ul-vuxhud*) transcendentale, i cili ka shkaktuar shumë mosmarrëveshje.

Ajo humnerë hyjnore fsheh sekretin e “Thesarit të fshehur” i cili synon të bëhet i njohur, dhe krijon krijesa që te ato të bëhet objekt i njohjes vetjake. Kjo shpallje e Qenies Hyjnore kryhet si varg i teofanive, të cilat kanë tri shkallë: e para, epifania e Qenësisë hyjnore në vetë atë, për të cilën është e mundur të flitet vetëm me anë të aluzionit, teofania e dytë është grumbulli i teofanive në të cilat dhe nëpërmjet të cilave Qenësia hyjnore i shpallet vetvetes në aspekt të Emrave hyjnorë, d.m.th. në formën në të cilën ekzistojnë qeniet në *vendfshehjen* e fshehtësisë absolute; teofania e tretë është nëpërmjet formave të partikularive konkrete, ajo që Emrave hyjnorë u jep të ekzistuar konkret e fenomenal. Prej ngaherë në Qenësinë hyjnore ekzistojnë këta emra të cilët janë Qenësia vetë, sepse Karakteristikat të cilat ato i shënojnë dhe të cilat nuk janë identike me Qenësinë hyjnore si të tilla nuk janë, ndërkaq, nga ajo të ndryshme. Këta emra janë shënuar si “zotërinj” (*erbab*) të cilët tregojnë jashtësinë e njëjtë sikur edhe qeniet (të mendojmë këtu në rrjedhën e Emrave hyjnorë në librin hebraik për Henohin, të quajtur “Henoh III”).

Empirikisht i njohim vetëm me njohjen e vetë neve: Zoti deskribohet me ne me anë të vetë neve. Thënë ndryshe, Emrat hyjnorë esencialisht janë në lidhje me qeniet të cilat i thërrasin, ashtu që ato qenie i zbulojnë dhe i provojnë në mënyrën vetjake të të rrojturit dhe me anë të tij. Për këtë ata Emra janë caktuar edhe si sajues të rrafshëve ose niveleve të ekzistencës (*hadarat*, *hazarat*, *pranitë*, “*denjshmëritë*”, si i ka përkthyer Raymondus Lullus). Shtatë prej tyre janë Imamë të emrave, të tjerët janë shënuar si “ruajtës të tempullit”, *tempullarë* (sadana): teoria e Emrave hyjnorë orientohet sipas teorisë së përgjithshme të të gjithë *hadaratëve*. Emrat hyjnorë, pra, kanë kuptimin dhe njëmendësinë e plotë vetëm nëpërmjet qenieve të cilat janë format e tyre epifanike (*medhahir*), dhe për ato. Barabartë këto forma janë mbështetje të Emrave hyjnorë, që ngaherë kanë ekzistuar në Qenësinë hyjnore; këto janë të ekzistuarat tona vetjake të pashprehura

në gjendjen e vet arketipe, “substancia amshuese” (*a’jan thabite*). Dhe ato partikulari të pashprehura ka herë synojnë të shpallen; ky është mallëngjimi i “Thesarit të fshehtë” që synon të njihet. Nga këtu amshueshëm del “Psherëtima e gjithëmëshirës” (*en-nefs ur-rahmani*) e cila ekzistencës së realizuar i siguron ende Emra të panjohur hyjnorë, dhe të ekzistuarës nëpërmjet së cilës dhe për të cilën këto emra të Zotit janë realizuar. Çdo qenie kështu, në ekzistencën e fshehur është frymë e gjithëmëshirës ka herë ekzistuese Hyjnore, kurse emri hyjnor *All-Llah* është ekuivalent i emrave *err-Rrahman*, I Gjithëmëshirshmi, Gjithëbujari.

Kjo “Psherëtimë e gjithëmëshirës” është burim i ndërtesës me strukturë mjaft subtile, të emërtuar me emrin e Resë (*‘ama*); Reja zanafillore, Gjithëmëshira *kohekzistuese*, Imagjinata vepruese, absolute apo teofanike, këto fjalë shënojnë njëmendësinë e njëjtë burimore, Zotin e krijuar (*hakk mahluk*), i cili i ka krijuar të gjitha krijesat. Ai është Krijues- krijesë, Sekrete - evidente, Ezoterike- egzoterike, I Pari - i fundit etj. Me këtë Figurë teozofia ezoterike e Islamit vëhet në shkallë të “teologjisë spekulative” që e kemi përmendur më herët në *Vështrimin e përgjithshëm*. E krijuara e parë (*mahluk evvel, Protoktistos*) në prehërin e asaj Reje zanafillore është logosi Muhammedan, njëmendësia metafizike pejgamberike (*hakika muhammedije*), e quajtur edhe Shpirti i Shenjtë muhammedan (*ruh muhammedi*), burim dhe fillim i teologjisë së Logosit dhe Frymës e cila e përsërit, me veprimet e veta karakteristike, teologjinë e neoplatonistëve, gnosisë, Filonit dhe origenitetit.

Çifti Krijuesi - krijesa (*hakk-halk*) përsëritet në të gjitha nivelet e teofanive, në të gjitha shkallët e “lëshimit të ekzistencës”. Kjo nuk është as monizëm, as panteizëm, por më parë, nëse dëshirojmë, teomonizëm dhe panenteizëm. Teomonizmi vetëm e shpreh gjendjen filozofike në të cilën Krijuesi dhe krijesa e përbëjnë tërësinë, por në nivel të teofanive. Kjo është fshehtësia e hyjnisë personale (*sirr ur-rububijje*), d.m.th. reciprociteti ndërmjet zotëriut (*rabb*) dhe atij që për zotëri e ka zgjedhur (*merbub*), reciprociteti i atillë ku njëri nuk mund të rrojë pa tjetrin. Hyjnorja (*uluhijje*) është në nivel të Qenësisë së pastër; rububijje është hyjnia e zotëriut personal të cilit i mbështetemi, për arsye se në këtë botë për të përgjigjemi. *All-llah* është emër që shënon Qenësinë Hyjnore të përcaktuar me tërësinë e Virtyteve të saj, derisa *rabb*, zotëri është Ekzistenca Hyjnore e *personifikuar* dhe e ndarë në një nga Emrat dhe Virtytet e veta. Tërë kjo është fshehtësia e Emrave hyjnorë dhe asaj që Ibn Arabiu e emërton si “Zotin të krijuar në besime”, ose më me kënaqësi, Zotin i cili veten e krijon në ato besime. Për këtë arsye njohja e Zotit për gnostikun është e pakufizuar, pasi që përsëritja e Krijimit, transformimet e teofanive, janë vetëm parim i ekzistencës.

Këta disa rreshta nuk tentojnë të sistematizojnë, por vetëm të përdhijn. Ibn Arabiu ka qenë shkrihtar shumë produktiv. Regjistrimi i veprave të tij të cilin ia kemi borxh punës së lavdishme të Osman Jahjaut, përfshin tetëqind e pesëdhjetë e gjashtë tituj, prej të cilëve na janë ruajtur pesëqind e pesëdhjetë, në dy mijë e nëntëqind e shtatëdhjetë dorëshkrime. Vepra - shembull e tij më e njohur është vepra e madhe (rreth tre mijë faqe të in-quarto të madh) me titull *Libri i pushtimeve shpirtërore të Mekkes (Kitab ul-futuhat ul-mekkiye)*. Me meritën e Osman Jahjasë, në rrugë është botimi kritik i kësaj vepre, të cilën me shekuj e kanë lexuar të gjithë filozofët dhe mistikët e Islamit. Njëjtë mund të thuhet edhe për doracakun me titull *Margaritarët e urtësisë së Pejgamberit (Fusus ul-hikem)* i cili është, para se historik i Të Dërguarit, shqyrtim spekulativ i cili njëzet e shtatë prej tyre i përsiat si arketipe të Shpalljes Hyjnore. Kjo vepër edhe vetë i përket “fenomenit të Librit të Shpallur”, sepse Ibn Arabiu e paraqet si të inspiruar nga qielli, nga Pejgamberi. Ekzistojnë komentet sunnite dhe shi’ite të veprës. Osman Jahja i ka numëruar njëqind e pesëdhjetë (nga të cilat rreth njëqind e tridhjetë janë vepra të mistikëve iraniane). Këto komente fare nuk janë glosa të *parëndësishme*, sepse nëse vepra e Ibn Arabiut ka nxitur mahnitje të aderuesve të flaktë, ajo po ashtu ka nxitur edhe urrejtjen e kundërshtarëve të zjarrtë, si dhe mallkimet e tyre.

Ndër komentet e lavdishme të veprës *Fusus*, këtu është komenti sunnit i Davud Kajsariut (751/1350-1351), dhe komenti i Kemaluddin Abdurrezzak Kashaniut (ka vdekur ndërmjet 735/1334 dhe 751/1350-1351), mendimtarit të lavdishëm shi’it, të cilit, ndër të tjera, ia kemi borxh edhe komentin mistik të Kur’anit, një trajtesë mbi fjalorin sufik dhe një trajtesë mbi *futuvvetin*. Duhet po ashtu të përmendim edhe komentin vëllimor shi’it të Hajdar Amuliut (botimi

në përgatitje) i cili përmban kritikën e rreptë të mendimit të Davud Kajsariut mbi një pyetje e cila vendos për tërë filozofinë e *velajetit*.

Pyetje e thjeshtë: si të perceptohet historia e tërësishme e filozofisë islame para se të tubohen të gjitha tekstet? Por sa kohë do të nevojitet për këtë?

Nuk mund as të flitet për atë që këtu, qoftë edhe në mënyrë sumarre, ta portretojmë zhvillimin e shkollës së Ibn Arabiut. Por nuk mund të lejojmë e të mos e përmendim emrin e Sadruddin Konjeviut (që d.m.th nga Konja, Konia, Iconium, emri i tij shpesh është shkruar gabimisht *Qonavi*). Sadruddini (671/1272 ose 673/1273-1274) njëkohësisht ka qenë ithtar dhe dhëndër i Ibn Arabiut, mësimi i të cilit e përshkon mendimin e tij. Ka lënë disa vepra me rëndësi. Personaliteti i tij është shumë interesant, sepse ai vetë, në njëfarë mënyre, paraqet rrugëkryq: ka qenë në lidhje me Xhelaluddin Rumiun, Sa'uddin Hamujen (ose Hamu'iun), kurse ka korresponduar me filozofin e madh shi'it Nasiruddin Tusiun njëjtë sikur edhe me shejhët tjerë. Asnjë nga tekstet e domosdoshme për analizë ende nuk është botuar.

Nexhmuddin Kubra dhe shkolla e tij

Më parë kemi tërhequr vërejtjen në atë se Ibn Arabiu i ka dhënë vlerë simbolike migrimit të vet drejt Lindjes. Në të njëjtën kohë për shkak të invadimit mongolian të Xhingis-hanit, vjen deri te lëvizja e kundërt simetrike: tërheqja e sufizmit nga Azia e Mesme drejt Iranit, Anatólisë dhe Mesopotamisë. Në atë sufizëm të Azisë së Mesme në atë kohë shquhet figura e madhe e Nexhmuddin Kubrasë; takimi i ithtarëve të tij me ithtarët e Ibn Arabiut ka qenë me rëndësi të madhe dhe vendimtar për ardhmërinë spirituale të Islamit lindor. Si vend gjeometrik i takimit simbolikisht do të mund të merrej teozofia "lindore" e Dritës së Suhraverdiut, sepse edhe mësimi i Nexhmuddin Kubrasë është po ashtu mistika empirike e Dritës. Por nëse në Perëndim, në shekullin XVI, renesansa ka pasur shkak të drejtpëdrejtë në tërheqjen e dijetarëve bizantinas në Itali, para pushtimit turk të Stambollit, mund të thuhet se dukuria e njëjtë paraqitet edhe këtu, nja dy shekuj e gjysmë më herët. Për këtë shkak, në filozofinë islame edhe nuk mund ta aplikojmë periodizimin e rëndomtë në historinë e filozofisë perëndimore. Megjithëkëtë, edhe nëse është korrekte të flitet për rilindjen safavide në Iran, do të ishte plotësisht gabim të flitet për "rilindjen mongoliane". Atë që duhet shqyrtuar është kontaktimi i kryeparëve dhe shkollave, kontaktimi, rezultatet produktive të të cilit do t'i zbusin mjerimet e kohës.

Nexhmuddin Kubra, i lindur më 540/1146, gjatë tërë gjysmës së parë të jetës së vet ka qenë i preokupuar me udhëtimet e gjata (Nishapur, Hamadan, Isfahan, Mekke, Aleksandri). Është kthyer në Harezmi në vitin 580/1184. Që atëherë veprimtaria e tij e tërësishme zhvillohet në Azi të Mesme, ku kishte shumicë ithtarësh, edhe pse vetëm dymbëdhjetë i ka pranuar për të afërm spiritualë dhe miq intimë. Gjatë kohës së rrethimit të Horezmit, Xhingis-hani i ka dërguar porosinë në të cilën e ka ftuar që të ikë e të shkojë te ai. Por Nexhmuddin Kubra nuk ka mund ta pranojë ofertën që ta lëshojë popullatën me të cilën ka jetuar aq vjet dhe sipas rrëfimeve të Rashiduddin Fadlull-llahut (2, II) trimërisht ka vdekur (618/1221) duke marrë pjesë në mbrojtjen e qytetit nga mongolët.

Sufizmin e Azisë së Mesme e shquan fakti se Nexhmuddini ka qenë kryepar i parë sufik i cili kujdesin e ka orientuar në shfaqjet vizionare të ngjyrës, fotizmat e ngjyrosura të cilat mistiku i vëren gjatë gjendjeve të veta shpirtërore. Iu përkushtua deskribimit të atyre fotizmave duke i analizuar shkallët e ngjyrimin të tyre si tregues të gjendjes mistike, dhe shkallëve në përparimin spiritual. Kuptohet, kjo nuk ka të bëjë me vrojtimit fizike të arritura me anë të shqisave të jashtme. Nexhmuddin Kubra shpesh i përmend ato drita të ngjyrosura si diç që shihet me "sy të mbyllur", shfaqjen e cila shihet te vrojtimi *aure*. Menjëherë vërehet që faktet ashtu të shqyrtuara do të vendosen në metafizikën e Dritës e cila i shkon në takim metafizikës së *ishrakut* të Suhraverdiut, dhe e cila sikur edhe kjo tjetra - do të kërkojë antologjinë e *mundus imaginalis*-it.

Ekziston, gjithqysh, ngjashmëria dhe harmonia e ngjyrave fizike dhe "aureale", në atë kuptim që vetëm ngjyrat fizike posedojnë cilësinë morale dhe shpirtërore "me të cilën simbolizohet" ajo që e shpreh aura. Kjo harmoni i lejon kryeparit mistik që të disponojë me mundësinë e

drejtimit, me të cilën ndanë vrojtimit e veta mbishqisore nga ajo që ne sot do t'i quanim “*halucinacione*”. Teknikisht, mund të flitet për “percepçionin vizionarist”. Fenomeni që i përgjigjet kësaj është i pari dhe fillimtari, i paredukuar në diç tjetër. Sa i përket organit të këtij vrojtimi dhe mënyrës së të rrojturit, e cila e bënë të mundshëm, ato i përkasin asaj që Nexhmuddin Kubra e përcakton si filozofi “të shqisave subtile për mbishqisoren”. “Mëso, miku im, se objekti i hulumtimit është Zoti, e subjekti që hulumton është drita e cila vjen prej Tij”. Kërkuesi nuk është tjetërkush përpos vetë drita e robëruar, “njeriu i dritës”. Në takim flakës aureale e cila nga njeriu tokësor fluturon lartë, zbret flakërimi nga Qielli, dhe në përqafimin e tyre Nexhmuddin Kubra e njeh apo e parandjenë praninë “e dëshmitarit qiellor”, “udhëheqësit personal mbishqisor”. Veprën e Nexhmuddin Kubrasë (teoria e fotizmave të ngjyrosura, metafizika e Dritës, fiziologjia e organeve subtile) në mënyrë mahnitëse e ka përfunduar Alauddevle Simnani (shih më tej në tekst).

Nga nxënësit e drejtpëdrejtë të Nexhmuddin Kubrasë këtu duhet përmendur, fatkeqësisht shkurtimisht, babain e Xhelaluddin Rumiut, Behaiddin Velediun (628/1230-1231); Sa'duddin Hamujehun (apo Hamu'iun) (650/1252-1253), veprat e të cilëve, ende të pabotuara, janë njëlloj tërheqëse sa janë edhe të rënda për lexim. Sa'duddin Hamujeh është marrë me aritmozofinë (me diturinë mbi alfabetin filozofik), me shkathtësinë e diagrameve simbolike dhe, si mburojë e flaktë, me lojalitetin më të thellë ka qenë i lidhur me Imamin e Dymbëdhjetë, momentalisht të fshehur.

Nexhmuddin Dajeh Raziu (654/1256) po ashtu ka qenë nxënës i drejtpëdrejtë i Nexhmuddin Kubrasë. Me urdhrin e shejhut të vet, u shmang para invadimit të Xhingis-hanit në Perëndim. Në Konjë është në lidhje me Sadruddin Konjeviun dhe Xhelaluddin Rumiun. Në njërin prej librave të tij persisht të shkruar, *Mirsad ul-'ibad (Rruga kryesore e njerëzve të Zotit)*, i cili edhe sot është mjaft i lexuar në Iran, jep kontributin vetjak ndaj teorisë së fotizmave të ngjyrosura. I kemi borxh, pos tjerash, një koment mistik të Kur'anit, ku arriti vetëm deri te sureja e 53-të (Yli). Simnani e ka përfunduar këtë në mënyrë mjaft të gjallë në veprën e cila është vepër - shem-bull e ezoterizmit, d.m.th. interiorizimit radikal të fakteve kur'anore.

Azizuddin Nesefiu (rreth 700/1300-1301) ka qenë nxënës i Sa'duddin Hamujehut. Janë botuar disa vepra të tij të shkruara persisht (*Keshf ul-haka'ik, Zbulimi i njëmendësisë metafizike; Maksad-i aksa, Synimi më i lartë; përmbledhja e trajtesave të tubuara me titullin el-Insan ul-kamil, Njeriu i përkryer*). Teozofia e tij ofron teorinë mbi periudhat ciklike të botës e cila pajtohet me teorinë e gnosës ismailite, çka shpjegon se për ç'arsye ismailitët e Azisë së Mesme e kanë konsideruar njërin nga të vetët. Teomonizmi i tij pajtohet me teomonizmin e Ibn Arabiut. Tek ai gjejmë idenë mbi triadën hyjnore të shprehur në emrat All-llah, err-Rrahman, err-Rahim (Zoti, I Gjithëmëshirshmi, Mëshirëploti), të cilën do ta marrë Hajdar Amuliu, me ngjyrimin pastër të shprehur neoplatonist. Më në fund, ideja e përparimit suksesiv të njohjes duke filluar nga mineralet e deri te niveli i vetëdijes njerëzore, paralajmëron një nga mendimet më karakteristike të Mulla Sadra Shirazit.

Simnaniu

Në sektin *kubravijje*, rendin të rrjedhur nga Nexhmuddin Kubra, Alauddevle Simnani (736/1336) zë një vend të dalluar. Numri i vogël i vargjeve që vijojnë le të nivelizohet me të studiuarit që ia kemi kushtuar në një vend tjetër. Është i lindur më 659/1261 dhe në moshën pesëmbëdhjetëvjeçare, si shatër, hyri në shërbim të Argunit, sundësit mongolian të Iranit. Në moshën 24 vjeçare derisa me ushtrinë e Argunit llogoron në Kazvin, përjeton krizë të thellë shpirtërore. Kërkon shkarkim nga shërbimi dhe në pjesën e mbetur të jetës i përkushtohet sufizmit, duke qëndruar kryesisht në Simnani (200 km. në lindje të Teheranit), ku mouzoleu i tij edhe tash është vend i pelegrinit. Vepra e tij është e konsiderueshme, e shkruar si arabisht ashtu edhe persisht, dhe e tëra ende e pabotuar. Deri në hollësi e ka thelluar “fiziologjinë e njeriut të dritës”, që e filloi Nexhmuddin Kubra, dhe e futi këtë në skemën e kozmogonisë dhe kozmologjisë madhështore të cilat, si duket, në pjesën më të madhe dalin nga përsiatja e tij personale.

Mbase në krye të kësaj vepre duhet vendosur komentin kur'anor me të cilin Simnani e mbase veprën e ndërprerë nga vdekja e Nexhmuddin Dajeh Raziut. Kjo është përmendore e hermeneutikës shpirtërore të Kur'anit, vepër - shembull e interioritetit të plotë, me të cilën mund të krahasohet vetëm një numër i vogël i veprave mistike në Krishterim dhe në gnosën hebraike. Njëjtë sikur që edhe Schilleri ka mund të flasë për "yjet e fatit tënd" që janë në ty, Simnani flet për "pejgamberët e qenies tënde", që çdo fakt të dalë nga ndonjë pejgamber të traditës biblike apo kur'anore ta sjell në lidhje me një nga qendrat e fiziologjisë subtile, nga të cilat secila tipizon njërin prej atyre pejgamberëve. Në atë shkallë "të historisë së brendshme" duhet lexuar dhe kuptuar faktet e profetologjisë. Secila nga shtatë qendrat subtile shquhet, apo paralajmërohet, me një dritë apo me aureolë të ngjyrosur, (me radhë përpjetë prej Ademit deri te Muhammedi: blozake - e përhimtë, e kaltër, e kuqe, e bardhë, e verdhë, e zezë, zymrydite e gjelbër). Sa i përket kozmogonisë të cilën e shpall rendi i organeve subtile të kësaj antropologjie mistike, ajo zhvillon tërë një sistem të parimeve metafizike duke u nisur nga tri pikat më të rëndësishme, të Qenmes (ekzistenca), Qenësisë (jeta) dhe Unitetit (drita): ekzistojnë protosubstancat (Froni apo Shpirti i botës, *Materia prima*, *Forma prima*), kurse ekzistojnë edhe njëmendësitë fillestare (*Kallamari* i dritës apo Shpirti i Shenjtë muhammedan, *Ngjyra* e dritës apo drita e Muhammedit, Pena, Dituria etj). Akëcili nga këto parime me domethënien simbolike ndërmjetëson, në përmasën kundruall shkollës së vet, në krijimin e organeve subtile. Vepra e Simnanit, përveç kësaj, është e argumentuar me shënime të vlefshme autobiografike, me elementet e një *diarium spirituale* të jashtëzakonshëm.

Ali Hamadaniu

Edhe Sejjid Ali Hamadaniu (786/1385) është personalitet i madh në sektën *kubravijje*. Siç tregon titulli i tij *Sejjid*, rrjedh nga familja e Pejgamberit (nëpërmjet Imamatit të Katërt, Ali Zejnulabidin), e sikur që tregon emri i tij, është me prejardhje prej Hamadanit, ish-Ekbatanit, ku u lind më 714/1314. U bë sufi në moshën 12 vjeçare, dhe që atëherë jetën e kalon në udhëtime të gjata. Para fundit të jetës, në vitin 1380 vjen në Kashmir, ku sundon Kutbuddin Hindul, sunduesi i katërt i dinastisë së parë islame (e cila u mbajt deri më 1561). Këtu mbetet gjashtë vjet, i preokupuar me përhapjen e sufizmit shi'it, kurse vdiq në rrugë me rastin e kthimit në Persi, në Pakli (në kufirin indo-afganez). I biri i tij, Mir Mahmud Hamadaniu qëndroi 12 vjet në Kashmir dhe atje e përforcoi veprën shpirtërore të babait të vet. Veprat dhe vepërat e Ali Hamadaniut janë të shumta, dhe në pjesën më të madhe ende të pabotuara.

Disa rreshtat vijues do të na tregojnë formën karakteristike të mendimit të tij; ato rrjedhin nga postulatet metafizike të një shqyrtimi onirokritik për të cilin dimë duke iu falënderuar Fritz Meierit, i cili e ka studiuar. Hamadaniu këtu flet për tri format e paraqitjes së ekzistencës: formën absolute, negative dhe relative. Kjo e para, të cilën njerëzit nuk mund ta ndërrojnë, është identifikuar, me aluzionin e përmbajtur në ajetin kur'anor nga sureja Drita (XXIV/35), kurse në harmoni me kozmologjinë mazdeiste, me vetë esencën e Dritës. As formën tjetër të paraqitjes njerëzit nuk mund ta *vërejnë*, sepse këtu ekzistenca arrin *kundër-polin* e vet, shkallën e zhdukjes. Kjo shkallë e mospranisë së ekzistencës, shkalla e joekzistencës, është identifikuar me errësirën Absolute. Ndërmjet tyre gjendet dita, qartësia në të cilën përzihen Drita dhe Terri, me çka zvogëlohet shkalla e intensitetit të secilës prej tyre, dhe në këtë mënyrë krijohet ajo që për njeriun është e dukshme. Kjo forma e tretë në triadën e paraqitjes së ekzistencës është ekzistenca relative, dhe kjo është forma e pashme e Zotit. Fillimi i cili aq premtun i jep të drejtë filozofit të presë shumë nga veprat e Sejjid Ali Hamadaniut, kur këto më në fund të botohen.

Pas Ali Hamadaniut, rendi i *kubravvijëve* i dalë nga themeluesi Nexhmuddin Kubra ndahet në dy degë (shih artikullin *Dhehebijje* në 2, III)

Xhelaluddin Rumi dhe rendi i mevlevijëve

Emrin të cilin pikërisht e kemi shkruar është më i shkëlqyeshmi nga të gjithë, i njohur kaherë në Perëndim si emër i njërit prej poetëve më të mëdhenj sufistë të gjuhës persiane. Për çfarë është ky autor interesant për metafizikën? Ne këtë këtu do të tentojmë të tregojmë. Xhelaluddin Rumi, të cilin në Lindje shpesh e quajnë Mevlana ose Mevlevi (mësuesi ynë, miku dhe lideri ynë), është i lindur në Azinë e Mesme, në Balhë, më 6 rebi'ul-evvel 604/30 shtator 1207. Më parë kemi paralajmëruar se babai i tij, Behaiddin Muhammed Veledi, ka qenë një nga ithtarët e Nexhmuddin Kubrasë. Sipas një tradite e cila është ruajtur gjatë kohë, Behaiddini ka pasur polemikë të pakëndshme teologjike me Fahrudin Raziun (i cili, thamë, ka polemizuar pothuaj kudo), dhe sipas urdhrat të mecenës së Raziut, Muhammed Ibn Takasiut, sunduesit të Horezmit, ka qenë i përndjekur nga Balha në vitin 609/1212. Vështirësia është në atë që Fahr Raziu mbase kurrë nuk ka ardhur në Balhë, dhe që ka vdekur më 606/1209. Po ashtu është mjaft e sigurt se në kohën e kërcënimeve mongoliane sunduesi i Horezmit mbi vete ka pasur brenga edhe më të mëdha se sa që janë konfliktet e teologëve dhe sufive.

Mongolët e pushtuan Balhën në vitin 617/1220. Behaiddini me familjen ka ikur drejt Perëndimit ndoshta vetëm pak më herët, dhe u inkuadrua në tërheqjen e përgjithshme të shkakuar me invadimin mongolian, të cilën e përmendëm duke folur për sufistë e Azisë së Mesme. Sido që të jetë, familja gjatë shpërnguljes qëndroi në Bagdad, Damask dhe Mekke, para se të vendoset në Konjë, në Anatoli, në kohën për të cilën nuk pajtohen të gjitha burimet. Në këtë udhëtim, sipas një tradite të besuar, edhe ka mund të ndodhë në Nishapur takimi me Fariduddin Attarin, i cili Xhelaluddin, atëherë djalosh, i parashikoi ardhmëri të madhe. (Nëse do ta lejonim këtë, Attarit do të duhej pranuar jetëgjatësi të jashtëzakonshme, ngapak të dyshimtë, sikur që këtë më herët e kemi theksuar). Sipas një tradite tjetër, në Damask Ibn Arabiu e ka udhëzuar Xhelaluddinin e ri në sufizëm. Të gjitha këto episoada historikisht janë të dyshimta, por megjithatë fshehin të vërtetën e thellë simbolikisht të shprehur. Vlera e tyre është në atë që na përdhin në lidhjen të cilën sufistët e gjenin në gjenealogjitë shpirtërore të tre liderëve të vet. Po ashtu Xhelaluddinin në Konjë do të duhej të miqësohej me Sadruddin Konjeviun, ithtarin dhe dhëndrin e Ibn Arabiut. Sadruddini *eo ipso* ka qenë lidhja shpirtërore ndërmjet këtij të fundit dhe Xhelaluddin Rumiut. Pas vdekjes së babait të vet, në vitin 628/1230-1231, Xhelaluddinin e trashëgon si predikues dhe mufti në Konjë, siç mbetet deri në vdekje, e cila e gjeti më 5 xhumad'ul-ahir 672/17 dhjetor 1273.

Në ndërkohë ndodhin ngjarje të mëdha të cilat do ta orientojnë jetëshkrimin e tij shpirtëror. Një vit pas vdekjes së Behaiddinit, në Konjë vjen Burhanuddin Muhakkiku, i cili dikur qe nxënës i tij. Ai i shpjegon Xhelaluddinin që babai i tij nuk ka qenë vetëm predikues dhe jurist, i parë në dituritë fetare ekzoterike, por se po ashtu ka qenë edhe mistik i thellë. Kështu Xhelaluddinin në mësimin mistik të babait të tij e ka udhëzuar një nxënës i babait. Nga vetë ky mësim na është ruajtur një vepër e njohur: përmbledhja në tre libra (persisht e shkruar) predikimesh dhe udhëzimesh (*Me'arif*), të cilat si model më së shpeshti marrin ndonjë *ajet* kur'anor apo *hadith*, e të cilat dëgjuesit i kanë tubuar dhe përshkruar. Këto predikime e ekspozojnë mësimin në mënyrë të njëjtë origjinale sa edhe në mënyrë tërheqëse; i zhvillojnë të gjithë format e përsiatjes së brendshme, duke iu përmbajtur nivelit i cili ngapak i ngjason nivelit të kuintizimit estetik. Krahasimi deri në hollësi i mësimëve të babait *Me'arif* me mësimin e madh të djalit *Methnevi* - kjo do të ishte detyrë urgjente, por edhe mjaft komplekse.

Në vitin 642/1244-1245 arrin në Konjë personi misterioz i njohur me emrin Shems Tebrizi, dervish i ri dhe i bukur i cili bëhet "dëshmitar i përsiatjeve" dhe të cilit Xhelaluddinin prej atëherë ia përkushton të gjitha orët e tij. Dhe jo vetëm që do t'ia përkushtojë *Divanin* e vet të madh, ose përmbledhjen e poezive mistike, por veprën - që është shumë më tepër - edhe do ta botojë me emrin vetjak *Shems* (Dielli) si pseudonim letrar. Pastaj Shems Tebriziu u zhduk, sepse sulmet e nxitura nga xhelozia pa dyshim i kanë tejkaluar fuqitë e tij. Por me praninë e vet të padukshme për Xhelaluddinin bëhet mësues dhe udhëheqës i brendshëm, *shejh ul-gajb* për të cilin kanë folur Nexhmuddin Kubra dhe ithtarët e tij; dhe i cili për sufistë është ajo çka për shi'itët është Imami i Padukshëm, i pranishëm në zemrat e tyre. I biri i Xhelaluddinin, Sulltan

Veledi, e ka përshkruar këtë prani me vargje të mrekullueshme. Shemsi, ndërkaq, ka pasur dy trashëgimtarë të dukshëm: së pari Salahuddin Zarkubanë, kurse pas vdekjes së tij Husamuddin Hasanin, i cili është edhe frymëzues i veprës *Methnevi Mevlevi* ("Mesnevia" e Mevlana Rumiut).

Kjo rapsodi e madhe mistike persiane, të cilën sufite e quajnë *Kur'ani Persian* (*Kur'an-i farsi*), nuk mund të rezymohet në disa rreshta. Në parathënien e famshme është dhënë pasqyra e shkurtër e asaj më themelore: vajtimi i *nej-it* (lloj fyelli) të *shkëputur* nga vendlindja, i cili synon kthimin në vendqëndrimin e vet. Pastaj rapsodia e lidh vargun e gjatë të historisë simbolike, epopenë e fshehtë të shpirtit, në gjashtë libra, që përfshijnë më shumë se 26.000 distike ose vargje të dyfishta. Është e rëndomtë që ky mësim për dashurinë e pastër mistike i kundërvihet qasjes diturore të filozofëve, dhe *Methnevia* përmban shumë sulme të rrepta ndaj filozofëve. Por cilat?

Methnevi u bën vërejtje filozofëve për nënshtrimin e tyre ndaj dialektikës dhe logjikës, paaftësisë së tyre të kundërimit të njëmendësisë shpirtërore. U mungon kuptimi për mbishqisoren që ta mësojnë atë që e shpallin Toka, Flaka, Uji. Ata janë "teknokratë", si do të thuhej kjo sot. U duhen mjete dhe dëshmi. Fare nuk e pranojnë mësimin mbi Imaginatën vepruese, dhe tërë atë që varet prej saj e konsiderojnë fantazmë himerike. Për këtë ata që ndiejnë mallëngjim dhe simpati ndaj parajsës u shmangen veprave të filozofisë dhe filozofëve.

Mulla Sadra pikërisht do të deklarojë se ezoteristi ndjehet më i afërt me besimtarin e rëndomtë se sa me teologun racionalist. Kurse vërejtjet që Xhelaluddini ua bënë filozofëve, tashmë më parë pothuaj tërësisht i ka shprehur Suhraverdi, *shejh ul-ishrak*. A nuk i ka thënë ai Aristotelit, gjatë kohës së bisedës së tyre në gjumë, në Xhabersi, se sufite janë "filozofë të kuptimit të vërtetë". Dallimi pa dyshim është në atë që Suhraverdiu kërkon që ithtari i tij ta ngadhënjejë tërë mësimin e peripatetikëve që të bindet, dhe që më vonë të mos jetë në lajthitje kur të fillojë me jetën mistike. Është, pra, shumë me rëndësi të bëhet dallimi ndërmjet filozofisë dhe metafizikës. Mund të ekzistojë filozofia agnostike, por nuk mund të ekzistojë metafizika agnostike. Sufizmi nuk është filozofi, por ekziston metafizika e sufizmit. Po ashtu filozofëve *ishrakijun* kurrë nuk u ka penguar antifilozofizmi i *Methnevisë*, njëjtë sikur që nuk i janë kundërvënë një Ibn Arabiut, një Xhelaluddin Rumiut, pa i marrë parasysh dallimet e tyre. Dhe qysh në shekullin XIX Mulla Hadi Sabzavariu, në thellësi të shpirtit *ishraki-teozof*, do të shkruajë koment të vëllimshëm të *Methnevisë*, i cili zë vend të nderuar përmbri komenteve të shumta që i kanë shkruar sufite. Më në fund, tërë atë që sot e quajmë fenomenologji të formave simbolike, metafizikë të imagjinatës etj., tërë kjo në *Methnevinë* gjen material të pashtershëm, të mundshëm për përdorim madje edhe për joarianianët, duke iu falënderuar përkthimit të plotë anglez të Reynold A. Nicholsonit.

Xhelaluddin Rumi po ashtu ka lënë edhe vepra në prozë (letra, fjalime, përmbledhjen *logia* me titull *Fi-hi ma fi-hi*, me fjalë të tjera "Mbi atë që është brenda"). Husamuddini do të mbetet trashëgimtar i Mevlana Rumiut deri në vdekjen e vet në vitin 684/1285-1286. Atëherë i biri i Xhelaluddin, Sulltan Veledi (vdiq më 712/1312/1313), i cili refuzoi që drejtpërdrejt ta trashëgojë, bëhet shejh i rendit *mevlevijje*. Ai sistematikisht zhvillon aktivitetin organizativ dhe propagandistik, harton një *Methnevi* të trefishtë dhe përmbledhjen *Me'arif*, duke e ndjekur shembullin e gjyshit të vet. Me të fillon historia e gjatë e rendit *mevlevijje* në Turqi dhe jashtë saj.

Mahmud Shabistariu dhe Shemsuddin Lahixhiu

I. Mahmud Shabistariu, një nga shejhët e mëdhenj sufikë të Azerbajxhanit, është figurë e rëndësisë së dorës së parë në historinë e shpirtëroritetit islam. I lindur më 687/1288 në Shabistar, rreth Tebrizit, ka jetuar kryesisht në këtë qytetin e dytë, kryeqendrën e Azerbajxhanit, në kohën kur Tebrizi, nën sundimin mongolian, ka qenë qendër e shumë dijetarëve dhe personaliteteve të famshme. Udhëtar i madh, është takuar ose ka korresponduar me shumë njerëz të mençur. Në Tebriz edhe ka vdekur, qysh në rininë e plotë në moshën 33 vjeçare (720/1320-1321).

Ka lënë disa trajtesa mbi sufizmin, në vargje dhe prozë, por mbi të gjitha është i njohur me *Methnevinë* e vet me titull *Trëndafilishtja e fshehtësisë* (Gulshen-i raz). Këtu përgjigjet në 17 pyetjet që ia ka shtruar Mir Husejni Sadat Haravi, mbi teozofinë mistike (*irfan*) dhe rrugën shpirtërore (*suluk*). Kjo poemë, e cila përmban mezi një mijë distike, përmend të gjitha temat e mëdha të metafizikës së sufizmit (kërkimin mistik dhe objektin e tij, Njeriun e përkryer, simbollet e çastit të mesditës, Sinajin dhe Simurgun, malin Kaf, A'rafin dhe mesbotën, Kur'anin kozmik, shtatë Imamët e Emrave hyjnorë, udhëtimin në vetvete etj. Poema që e kanë lexuar, rilexuar thellë dhe përsiatuar gjenerata të shumta, ka qenë një lloj *vademecum* i sufive iranianë. Por vepra vërtet është shkruar "me gjuhë të mbyllur" dhe aluzionet e saj pothuaj janë të pazgjdhura pa ndihmën e komenteve. Këto të fundit janë nja njëzet, kurse në të shkruar janë dalluar barabar shi'itët imamitë dhe ismailitë.

II. Ndër të gjitha këto komente me rëndësinë e vet dallohet komenti i Shemsuddin Muhammed Xhejlani Lahixhiut, Përmbledhje e vërtetë e metafizikës së sufizmit. Më parë kemi përmendur se pas vdekjes së Ali Hamadaniut rendi *kubravijje* është ndarë në dy grupe. *Trëndafilishten e fshehtësisë* njëjtë e kanë komentuar edhe pjesëtarët e degës *dhehebijje*. Shemsuddini i ka takuar degës *nurbahshijje*. Siç tregon emri i tij, ka qenë me prejardhje nga Lahixhani, qytezë në Xhejlan, krahinë bregdetare në jugperëndim të Liqenit Kaspik. Ka qenë ihtar i Sejjid Muhammed Nurbahshiut të njohur (869/1464-1465, emri d.m.th. "dhurues i dritës). Pas vdekjes së Nurbahshiut, bëhet trashëgimtari më i njohur i tij. Vendoset në Shiraz, ku vendbanim i tij bëhet Hankah Nuriije (edhe një epitete i dritës, kësaj here i ndarë vendqëndrimit sufist). Këtu edhe vdes, në vitin 912/1506-1507. Filozofi, matematikani dhe astronomi Mejbudi Kadi Mir Husejn (vdiq ndërmjet 904/1498 dhe 911/1505) e quan mik intim të katër qendrave të larta metafizike (*nasut, lahut, melekut, xheberut*). Edhe filozofët tjerë, si Sadruddin Dashtaku dhe Xhelal Devvaniu, shprehin lëvdën të ngjashme. Komenti i tij i *Trëndafilishtes së fshehtësisë* është vepër e vëllimshme dhe e tërësishme e shkruar persisht, e cila ka, pikërisht këtë e thamë, të gjitha karakteristikat e një Përmbledhjeje. Mbanë titullin *Çelësat e shërimit të çuditshëm, në komentin e Trëndafilishtes së fshehtësisë* (*Mefatih ul-'ixhaz fi sherh-i Gulshen-i raz*). Autori pos kësaj ka lënë edhe një trajtesë për gjeomantinë dhe divanin e poezive mistike, me vëllim rreth pesë mijë distike.

Shems Lahixhiu gjithnjë ka veshur rroba të zeza. Shah Ismaili e ka pyetur për shkakun, dhe përgjigja që e mori, kurse e cila thirret në dramën në Qerbela dhe në pikëllimin e zemrave shi'ite i cili do të zgjasë deri në fund të kësaj kohe, zbulon një domethënie të simbolikës së ngjyrave e cila vendoset në drejtim të metafizikës së fotizmave të shkollës së Nexhmuddin Kubrasë. Tema "e dritës së zezë" (*nur-i sijah*) luan një rol të madh në komentin e Lahixhit, dhe pasojat e saj shpiejnë mjaft larg. Sikur që tashmë e ka vërejtur Nexhmuddin Dajeh Raziu, *coincidentia oppositorum* kështu e përcaktuar proklamoi, si jehonë e zoroastrizmit mazdeist, se Drita dhe Terri janë vendosur *ab initio* dhe njëkohësisht, dhe se Terri nuk i është shpjerë ekzistencës nëpërmjet ndonjë krijimi të tërthortë dhe të nxjerrur. Prej atëherë është kapërcyer grindja klasike e metafizikës së ekzistencës, kur prioriteti në krijim i është dhënë ndonjëherë rrojtjes, e ndonjëherë të qenmes. Kështu metafizika e Shejh Ahmed Ahsa'iut do ta vendosë njëkohësinë e rrojtjes dhe të qenësisë *ab initio*, por pikërisht këtë energjikisht do ta përgënjeshtrojë Mulla Hadi Sabzavariu. Këtu metafizika e sufizmit edhe më tej është në qendër të grindjeve të mëdha.

Abdulkerim Xhiliu

Deri sot janë të njohura shumë pak gjëra për jetën e këtij teozofi mjaft të rëndësishëm mistik. Emri Abdulkerim Xhili ose Xhejlani (trajtat Xhili, Xhejlani janë arabizime të emrit të tij) tregon se familja e tij rrjedh nga krahina iraniane Xhejlana (sikur edhe Shemsuddin Lahixhi). Ky emër po ashtu përkujton se autori ynë ka prejardhjen nga Abdulkadir Xhili ose Xhejlani (ka vdekur më 560/1164-1165, ose 562/1166-1167), themeluesit të rendit sufist *kadirijje*. Abdulkerimi për të flet si për "shejhin tonë", që, duket se, parashtron përkatësinë e tij rendit. Na tregon vetë se ka jetuar në Jemen me shejhun e vet drejtpërdrejt *epror* Sherafuddin Ismail Xhebertiun, dhe se ka

udhëtuar në Indi. E lëshoi këtë botë, duket se, në vitin 805/1403. Ka lënë nja njëzet vepra ende të pabotuara (botimi dhe studimi në rrjedhë), e pos kësaj siç duket shumica kanë humbur. Një nga veprat e tij të mëdha (*en-Namus ul-a'dham*) është dashur të ketë dyzet trajtesa, nga të cilat, duket se janë ruajtur gjithsej nja dhjetë (me kusht që fare t'i ketë përfunduar të gjitha). Por vepra së cilës ia ka borxh famën e vet deri në ditët e sotme mban titullin *Njeriu i përkryer (Kitab ul-insan ul-kamil; para nja tetëdhjetë vjetësh është paraqitur në Kajro një botim mesatar, i vitit 1304 h.)*.

Njeriu i përkryer (anthropos teleios) pasqyron, sikur pasqyra, jo vetëm fuqitë e natyrës, por edhe fuqitë hyjnore. Kjo pasqyrë (*speculum*) është vend i teozofisë “spekulative”. Me plot të drejtë është thirrur, me atë rast, në *anthropos genikos*-in, njeriun gjenerik të Filonit (njeriu qiellor si *summum genus*, njeriu tokësor si *summa species*). Xhili predikon teomonizmin e Ibn Arabiut (*vahdet ul-vuxhud*). Esenca unitare me të cilën kanë të bëjnë Emrat dhe Virtytet tregon dy fytyra: ekzistenca e Pastër, e cila është ekzistenca Hyjnore (*hakk*) dhe ekzistenca e lidhur me joekzistencën, që është bota e qenieve të krijuara (*halk*). Esenca e pastër pranon karakteristikat vetëm në rrjedhën e këtyre teofanive. Nga kjo pikëpamje dallojnë Esenca dhe Virtytet. Mirëpo, të dyjat janë përfundimisht një, si uji dhe akulli. Bota fenomenale këtu është bota teofanike; ajo assesi nuk është veguese dhe me të vërtetë rron, sepse pikërisht ajo është teofani, fytyra tjetër e absolutit. Nga kjo pikëpamje, nuk ka dallim të njëmendtë ndërmjet Esencës dhe Virtytit: ekzistenca është identike me mendimin. Në pajtim me Ibn Arabiun, Xhili mund të shkruajë: “Ne vetë jemi Virtyte me të cilat e përshkruajmë Zotin”. (Në *hadithet* e veta imamët shi'itë komunikojnë: “Ne jemi Emra, Virtyte...”, duke ofruar kështu mbështetjen imamite teozofisë spekulative.) Njeriu i përkryer është mendimi kozmik, mikrokozmosi ku janë të bashkuara të gjitha Virtytet: në të Absoluti bëhet i vetëdijshëm për veten e vet. Teofanitë tregojnë tri faza: teofania e *Njëshit* (epifania e Emrave me të cilat bashkohet Njeriu i Përkryer), teofania Personale ose epifania e Virtyteve, teofania e unjesisë Hyjnore ose epifania e Esencës. Atëherë Njeriu i Përkryer e arriti realitetin e vet të plotë, Absoluti i është kthyer vetvetes. Në çdo kohë ekzistojnë Njerëzit e Përkryer të cilët janë epifani të njëmendësisë së pastër metafizike muhamedane (*hakika muhamedijje*), logosit Muhammedan ose Njëmendësisë permanente pejgamberike.

Ky pohimi i fundit e themeltëson pejgamberologjinë spekulative, të rrjedhur në të vërtetë nga pejgamberologjia shi'ite, e cila sërish shtrun të gjitha karakteristikat kryesore të profetologjisë judeo-krishtere (*Verus Propheta*). Këto disa rreshta pararendës do të ndihmojnë që të kuptohet, kur të vijë rendi në këtë, përse në Vështrimin e përgjithshëm kemi përkujtuar në “teologët spekulativë” “të të djathtës hegeliane” nga fillimi i shekullit XIX. Dallimi është, kuptohet, në atë që këtu Logosi i Ungjillit të Gjonit është kuptuar në mënyrën sikur edhe kristologjia Ariate. Toni themeltar i librit të Xhilit shquhet, përveç kësaj, edhe me simbolikën dramatike, të afërt me të gjithë gnostikët. Kjo është epopeja e Shpirtit, “metafizika predikuese”. Ajo tregon se si i Huaji, i cili është Shpirt, kthehet nga mërgimi dhe internimi i gjatë në tokën Juh, dhe depërton në qytetin e gjerë ku Hidri (Hadir) sundon me njerëzit e “*të papashmit*.” Ekzistojnë ngjashmëri të thella ndërmjet Xhiliut dhe Ibn Arabiut, të cilat nuk i përjashtojnë edhe dallimet (mund t'i vërejmë në teorinë e epifanive). Në gjendjen e tashme të kërkimeve, do të ishte e ngutshme të përcaktohen edhe këto edhe ato.

Ni'metull-llah Vali Kirmaniu

Ky emër që shtatë shekuj është i pandarë nga historia e sufizmit shi'it në Iran. Amir Nuruddin Ni'metull-llahu u lind në vitin 730/1329-1330 në familjen e Sejjidëve, të cilët rrënjët e veta i nxjerrin nga Imami i Pestë, Muhammed Bakiri (115/733). Në moshën njëzetekatërvjeçare kryen haxhin në Mekke, ku qëndron shtatë vjet dhe bëhet një nga ithtarët kryesorë të shejh Abdull-llah el-Jafi'iut (768/1366-1367). Jeton me radhë në Samarkand, Herat, Jazd; gëzon simpatinë e birit të Tamerlanit, Sharuhut, dhe përfundimisht vendoset në juglindje të Iranit, në Mahan rreth Kirmanit, ku i kalon vitet e fundit të jetës dhe ku arrijnë trashëgimtarët e tij. Aty edhe vdes më 22 rrexheb 834/5 - prill 1431, në një moshë më se njëqindvjeçare. Disa burime, në të vërtetë, datën e

vdekjes së tij e vendosin ndërmjet 820/1417 dhe 834/1431. Pos *divanit* të poezive mistike, ka lënë nja njëqind vepra më të vogla, me vëllim të përgjithshëm prej nja një mijë faqesh. Pasi që botimi i tyre është në vazhdim e sipër, ende nuk mund të propozojmë klasifikimin metodik, të domosdoshëm me rastin e çdo recensionit sintetik.

Këto vepra gjithnjë merren me ndonjë prej temave të shpeshta të teozofisë mistike (duke u nisur nga ndonjë ajet kur'anor, hadithi imamit, ndonjë fragment nga vepra e Ibn Arabiut etj.), dhe më me dëshirë i përmbahen ndonjë motivi karakteristik për shiizmin duodecimal (Imami i Dymbëdhjetë, velaje si dashuri hyjnore e cila i shenjtëron imamët e shenjtë dhe e cila është ezoterikja e pejgamberologjisë).

Ezoterikja e *velajetit* përmban Unitetin qenësor i cili është *absconditum* absolut. Por shumësia e njohjeve është rrafsh i kjo - shmërive amshuese, sepse Permanent evidentja është e veshur me shumësi. Kjo-shmëritë amshuese janë forma të Emrave hyjnorë në rrafsh të njohjes, sepse epifania e Emrave dhe Virtyteve hyjnore, sa u përket cilësive të tyre vetjake, kërkon shumëzimin e Emrave.

Mahani sot është vend i shenjtë i sufizmit iranian, që e vizitojnë shumë pelegrinë. Ni'metullllahun e lëvdojnë si mbret (*shah*) të dervishëve, ai është "Shah Ni'metull-llah Vali". Do të shohim më tej se si ky titull zgjerohet në rendin e tij, rendin *ni'metull-llahi*, me të cilin është në lidhje shumica e *tarikateve* shi'ite që sot ekzistojnë në Iran, derisa grupi tjetër i rendeve ekzistuese është *dhehebije*.

Rendet hurufi dhe bektashi

Na vjen keq që këtu vetëm në disa rreshta është e mundur të njoftojmë për shkollën *hurufijje*, d.m.th. shkollën e atyre që merren me "diturinë filozofike të numrave" (*'ilm ul-huruf*). Për këtë mund të flitet sikur për algjebërën metafizike, koncepti dhe veprimi i së cilës janë të njëjtë sikur edhe ato për të cilat dimë nga Kabala hebraike. Ta themi të drejtën, dituria filozofike mbi alfabetin dhe aritmozofia paraqiten tashmë pikërisht në fillim; themelimin e tyre në Islam gojëdhëna ia atribuon Imamit të Gjashtë, Xha'fer es-Sadikut, dhe nga shekulli në shekull ua hasim gjurmët të shumica e teozofëve tanë mistikë. Por kur flitet për shkollën ose "sektin" *hurufijje*, parasysht është shkolla e veçantë e cila krijimin ia ka borxh Fadlull-llahut nga Astarabada, personalitetit të fatit tragjik, të cilin Tamerlani urdhëroi ta ekzekutojë në vitin 804/1401-1402. Doktrinën e tij e vë në krye të shkallëve të ekzistencës, shkallën e Fjalës, si bazë të brendshme, ezoterike të ekzistencës dhe qenies. Që kjo ezoterike të shpallet, Fjala duhet të shprehet, e për këtë është e nevojshme "ndeshja". Por fenomeni i kësaj *zëshmërie* esenciale nuk buron nga jashtësia e sendeve dhe qenieve të ndeshura, ai emanon nga brendësia, nga ajo ezoterikja të qeniet dhe sendet.

Si shkollë e pavarur, "sekti" *hurufijje* duket se u zhduk shpejt. Nga Persia kaloi në Turqi, ku përfaqësues dhe depozitues të mësimit të saj bëhen bektashi - dervishët. Rendi *bektashi* ka prejardhjen prej Haxhi Bektashiut (738/1337-1338), dhe roli i tij në jetën shpirtërore dhe kulturore të Turqisë së vjetër, madje edhe në një të tretën e parë të këtij shekulli, ka qenë vërtet i konsiderueshëm përkundër persekutimeve të mëdha. Por rendi i është përmbajtur ezoterizmit rigoroz që vështirëson studimin e mësimit të tij, në të cilin hasim gjurmë të fuqishme të neoplatonizmit dhe në themel kundrimin duodecimal shi'it të gjërave. Do ta përmendim lidhjen ndërmjet studimit të simbolikës së tipareve të fizionomisë njerëzore dhe realizimeve mahnitëse kaligrafike. Këtu po ashtu zbulohet minierë e pashtershme për fenomenologjinë e formave simbolike.

Xhamiu

Format simbolike na i ofron edhe pjesa poetike e veprës së Mulla Nuruddin Abdurrahman Xhamiut, iranianit nga Horasani, të lindur në Xhami më 817/1414, i cili pas udhëtimeve të gjata (pelegrinazhit në Meshhed dhe Mekke, qëndrimin në Bagdad, Damask dhe Tebriz) u vendos në Herat, ku edhe vdiq në vitin 898/1492. "Ka qenë ndër shpirtrat më të famshëm që i ka dhënë Persia, sepse njëkohësisht ka qenë poet i madh, dijetar i madh dhe mistik" (E. G. Browne). I ka

takuar rendit sufist *nakshbendijje*, kurse për shejh ka pasur Sa'duddin Muhammed Kashgariun, ithtar dhe trashëgimtar i Hoxha Beha'uddin Nakshbendiut (790/1388), themeluesit të rendit.

Vepra e tij e tërësishme është interesante për metafizikën e sufizmit. Këto janë studime të mëdha të shkruara në prozë, e ndër to edhe komentit i veprës *Lema'at (Shkëndijat)* të Fahrudin Irakiut të famshëm (vdiq rreth 698/1289), trajtesa e vogël të cilën ky e hartoi me rastin e ligjërimave të Sadruddin Konjeviut, të cilat i dëgjoi në Konjë (2, III). Irakiu ka qenë dervish tipik endacak (*kalandar*), i cili nuk kujdesej për autoritetin e vet, i kujdesshëm vetëm ndaj bukurisë njerëzore si pasqyrë e bukurisë së amshuar. Xhamiu, pos kësaj, ka hartuar edhe përmbledhjen e madhe të anaveve sufiste *Nefahat ul-uns (Dërrasa e miqësisë hyjnore)*. *Opera minore* e tij përmban komentet e veprave të Ibn Arabiut dhe Sadruddin Konjeviut. Në mungesë të botimit dhe studimeve paraprake, është tejet vështirë të sendërtohet pasqyra e tyre e plotë. Vepra e tij poetike përfshinë në vend të parë një "heptalogji" (Haft Awrang, Shtatë fronet). Nga shtatë pjesët nga të cilat përbëhet, veçanërisht duhet theksuar tri poezitë mistike: *Jusufi dh Zulejha, Mexhnu-ni dhe Lejlaja* (Tristani dhe Izolda të poezisë mistike persiane); *Salamani dhe Absali*. Ekzistojnë dy versione të kësaj historie të fundit simbolike: njëri është i Avicenës dhe për të dijmë nga një rezyme e Nasiruddin Tusiut, i dyti është me prejardhje hermetike. Pikërisht këtë versionin hermetik, e jo atë të Avicenës, e ka përpunuar Xhamiu në një poemë të gjatë.

Husejn Kashifiu

Husejn Va'idh Kashifiu (910/1504-1505) ka qenë një nga predikuesit dhe spiritualistët e mëdhenj iranianë të kohës së vet. Ka lënë nja tridhjetë vepra që prekin pyetje të ndryshme të teozofisë mistike, ndër të tjera edhe komentin e madh mistik të Kur'anit¹, dhe një *Kopsht (ose himn) martirëve (Ravdat ush-shuheda)*, i cili i komenton mundimet që i kanë duruar peygamberët dhe imamët, e veçan dramën në Qerbela. Por, ndonëse gjenialiteti persian dallohet më shumë në metafizikë dhe mistikë se në etikë, megjithatë orientalistët perëndimorë në shekullin e kaluar para së gjithash janë interesuar për enciklopedinë e filozofisë praktike (Ahlak-i muhsini) të cilën e ka hartuar Husejn Kashifiu, dhe e cila ndjek dy shembuj tjerë të atij lloji, në të vërtetë veprat e Nasiruddin Tusiut (*Ahlak-i nasiri*) dhe Xhelaluddin Devvaniut (*Ahlak-i xhelali*).

Këtu, ndërkaq, e përmendim para së gjithash për shkak të veprës së madhe *Futuvvat-names*, në të cilën themelësisht e hulumton temën në të cilën më parë kemi tërhequr vërejtjen me rastin e veprës së Umer Suhraverdiut, me fjalë të tjera *futuvve*, kalorësia spirituale dhe bashkimi korporativ. Ai i hulumton mirë të gjitha faktet me të cilat disponon gojëdhëna që ta shpjegojë këtë shfaqje karakteristike për shoqërinë islame. Ideja e *futuvvatit* tregohet si esencialisht e lidhur për raportin ndërmjet peygamberisë peygamberike dhe karizmës imamate (*velaje* si ezoterike e peygamberisë) çfarë vetes ia prezenton shiizmi. Nga kjo pikëpamje, *futuvve* fillon me Shitin, të birin dhe imamin e Ademit, "sufinë e parë", në personalitetin e të cilit *futuvve* ende nuk dallohet nga *tarikati*, d.m.th. rrugës mistike ose sufizmit (nëse mendojmë këtu në rolin e Shitit në gnostik, në identifikimin e Shitit me Agathodaimonin në hermetist, do të vërejmë johona të largëta). Kur njerëzit më nuk kanë pasur fuqi që ta bartin *gunën (pallton)* e sufizmit (*hirka*), Ibrahim (Abrahami) e konstatoi *futuvvetin* si të dallueshëm nga sufizmi. Në personalitetin e Ibrahimit, misioni *profetik* prej atëherë është ndërruar në shërbimin trimëror. Duke e kryqëzuar rrethin e peygamberisë dhe rrethin e *velajetit*, *futuvve* përcakton periodizimin e historiozofisë. Rrethi i peygamberisë ka pasur për nismëtar Ademin; për strumbulluar Ibrahimin; për Vulë e cila e mbyllë rrethin - Muhammedin. Rrethi i futuvvetit ka për nismëtar Ibrahimin, për strumbulluar Imamin e Parë, për Vulë, Imamin e Dymbëdhjetë, Imamin e Ringjalljes, të Dëshiruar të Pritur (muntadhar) i cili momentalisht është i papashëm. Pasi që *futuvve* ka pasur ithtarë në të gjitha bashkësitë e Librit (*ehl-ul-kitab*), Ibrahim kështu është baba i trimërisë spirituale (*ebu'l-fitjan*), gjithëpërfshishmëria ezoterike e së cilës i unjësion tri degët e traditës ibrahimiane.

¹ Një dorëshkrim i këtij komentit gjendet në Bibliotekën e Vakëfit të Prizrenit, vër. N.I.

Abdulgani Nablusiu

Teozofi dhe mistiku sirian Abdulgani Nablusiu (që d.m.th. nga Naplusi, në Samari), i cili vdiq në Damask më 1143/1731, ka qenë autor produktiv dhe ithtar i Ibn Arabiut. (Ka lënë koment të shkëlqyeshëm të veprës *Fusus* në dy vëllime të mëdha in-quarto). Vepra e tij përfshinë njëqind e dyzet e katër tituj, të cilat prekin pyetjet nga më të ndryshmet (me famë është komenti i tij i Odave Mistike nga Ibn-ul-Faridiu). U ka takuar njëkohësisht dy rendeve sufike, *mevlevijje* dhe *nakshbendijje*. Si ithtar i Ibn Arabiut, është dashur ta diskutojë pyetjen e teomonizmit (*vahdet ul-vuxhud*) e cila kërkon, me qëllim që të shmanget mossuksesi, njohjen e mirë të filozofisë.

Ky unitet transcendent, shpjegon shejhu, d.m.th. që qenia jo e domosdoshme (halk - Krijimi) është plotësisht e varur prej qenies së Domosdoshme (hakk, Qenia Hyjnore), dhe nuk mund të jetë jashtë ekzistencës së saj. Ato dallohen njëra nga tjera, por unitare është ekzistenca sipas së cilës të dyja ekzistojnë. Ekzistenca e Qenies së Domosdoshme është identike me të qenmen e saj, derisa qenia që ka fillim, e cila i është sjellur ekzistencës, rron me anë të asaj rrojtjeje e cila është e njëjtë me të qenmen e Qenies së Domosdoshme. Por, sikur që Qenia e Domosdoshme nuk është identike me vetë të qenmen e qenies e cila ka fillim, ashtu as ekzistenca e kësaj qenie nuk është identike me vetë të qenmen e Qenies së Domosdoshme. E njëjta “rrojtje” i përket Qenies së Domosdoshme sipas vetë asaj, sikur që i përket, sipas Qenies së Domosdoshme, edhe Qenies jo të Domosdoshme. Te e para ajo është e pakushtëzuar, unitare, te e dyta, është e kushtëzuar. Do të ishte e dëshirueshme që botimi i veprave të tërësishme të Nablusiu, njëjtë sikur edhe studimet për to, së shpejti ta shohin dritën e ditës.

Të sinjalizojmë, në periudhën e njëjtë por në Perandorinë Osmane, në veprën e Ragib-pashës (1176/1763), “vezirit të madh të Perandorisë Osmane prej vitit 1756 deri më 1763. Poseduesi i bibliotekës së shkëlqyeshme, na ka lënë përmbledhjen e shënimeve interesante për kulturën islame”. (Louis Massignon).

Nur Ali-Shahu dhe përtëritja e sufizmit në fund të shekullit XVIII

Tashmë në një vend tjetër kemi nënvizuar situatën paradoksale të shiizmit, e cila ezoteristëve që e predikojnë shiizmin e plotë ua imponon aplikimin e “ligjit të fshehtësisë”, rigoroz ndaj atyre bashkëmendimtarëve të vet në çështjen e religjionit të cilët kufizohen në religjionin e ligjësuar dhe ekzotik. Ky ligj ndoshta është edhe më veprues kur aplikohet jashtë çdo përkatësie ndonjë rendi sufik, pasi që atëherë zhduket çdo karakteristikë e jashtme. Për më tepër, nga fillimi i sundimit të dinastisë safavide, e cila në emrin e vet ka bartur gjurmë të shkruara të prejardhjes së vet sufiste (Safiuddin Erdebili), vjen deri te mospastërtia politike e sufizmit, kurse me këtë edhe deri te dobësimi i shpirtit dhe moralit të tij, madje deri aty që fjalët *tasavvuf* dhe sufi bëhen të dyshimta, dhe që nga atëherë më me dëshirë flitet për *irfanin* (teozofinë mistike) dhe për *urefatë* (teozofët mistikë). Kështu edhe filozofi i madh Sadra Shirazi, i cili në jetën e brendshme ka qenë “sufi”, është dashur të shkruajë librin kundër një grupi të tërë të sufijve mendjelirë dhe profanë. Pos kësaj, duhet pasur kujdes edhe për situatën për të cilën kemi tërhequr vërejtjen: një mistik shi’it është i vetëdijshëm se ka hyrë në rrugën mistike nga ai çast kur i dorëzohet ndjekjes së doktrinës së tërësishme të imamëve të shenjtë, duke mos ndjekur asnjë *tarikate* të caktuar sufiste. Nga ky aspekt mund të ketë *tarikate* që përcillen nga individ në individ, nga goja në vesh. Ata nuk lënë as gjurmë materiale as arkiva. Shkurtimisht, atëherë kur duke iu falënderuar atyre që do t’i përmendim në kaptinën vijuese, ekziston një jetë e tërë filozofike dhe spirituale, sufizmi iranian në fund të periudhës safavide është në rënie të fuqishme që shquhet me dobësimin dhe shkapërderdhjen e të gjitha *tarikateve* ekzistuese. Kanë ekzistuar vetëm edhe disa sufij të rendit *nurbahshijje* në Meshhed, dhe disa sufij të rendit *dhehebijje* në Shiraz.

Të tilla, ja, janë rrethanat kur një dervish ose sufi *ni’metull-llahi* nga India, Ma’sum Ali, arrin detit deri në brigjet e Farsit (Persisë) dhe vendoset me familjen në Shiraz, ndërmjet viteve 1190/1776 dhe 1193/1779. Nga India e dërgoi mësuesi i tij shpirtëror, shejh Shah Ali Rida Dikani, në mënyrë që në Iran ta ripërtërijë rendin *ni’metull-llahi*, i cili emrin e vet ia ka borxh

Shah Ni'metull-llah Valiut (2, III), por i cili prejardhjen e vet mund ta nxjerrë, nëpërmjet Ma'ruf Karhiut (200/815-816), nga Imami i Tetë shi'it, Ali Rida (203/818). Ma'sum Ali-Shahu me fat e kreu ndërmarrjen e përtëritjes shpirtërore. Këtu në historinë e sufizmit iranian paraqitet sërish një figurë e madhe, Nur Ali-Shahu.

Nur Ali-Shahu, i lindur në Isfahan në vitin 1170/1756-1757, ose 1172/1759, ka qenë i biri i Fejd Ali-Shahut (Mirza Abdhusejn), i cili, prap, ka qenë i biri i Mulla Muhammed Aliut, Imam-Xhum'esë nga Tabasa, oazës së madhe në verilindje të shkretëtirës së mesme. Jehonat e ringjalljes të nxitur me ardhjen e Ma'sum Ali-Shahut, arrijnë deri në Isfahan; babai dhe i biri vendosin që së bashku të nisen në Shiraz, ku njëri - tjetrit i bëhen vëllezër shpirtërorë, duke iu bashkangjitur *tarikatit* të Ma'sum Ali-Shahut. Sipas gjithë asaj që flitet, duket se personaliteti i Nur Ali-Shahut, i njohur përnga bukuria e vet, ka qenë magjepsës. Entuziazmi dhe lojaliteti i ithtarëve kanë qenë, fatkeqësisht, të përcjellura edhe me urrejtjen e tmerrshme të adhuruesve të devotshëm dhe ekzotistëve (*ehl-i dhahir*). Nur Ali-Shahu vdiq më 1212/1797-1798, në Mossull, ku edhe u varros, pikërisht kur i mbushi dyzet vjet. Të përmendim se ka qenë i martuar me motrën e Ronak Ali-Shahut, e cila ka qenë e talentuar me aftësi të mëdha spirituale dhe poetike; ka hartuar divan të poezive me pseudonimin letrar Hajjati.

Vepra e tij përfshin dhjetë tituj, nga të cilat dallohet rapsodia e madhe persike *Xhennet ul-visal* (*Parajsa e unjësimit mistik*) e cila në botimin më të ri përfshin 1212 faqe të mëdha in-8°. Në këtë vepër me nam janë unjësuar dhe janë përpunuar në një mënyrë plotësisht karakteristike të autorit (ose të autorëve) tema të mëdha të teozofisë dhe mistikës empirike të sufizmit. Vepra duhej të përbëhej prej tetë librave (simboleve të "tetë llojeve" të parajsës). Ka mbetur, ndërkaq, e papërfunduar. Nur Ali-Shahu vdiq menjëherë para se ta mbarojë librin e tretë. Miku dhe trashëgimtari i tij Ronak Ali-Shahu (vdiq më 1225/1810 ose 1230/1814-1815), i cili e vazhdoi veprën e tij, e përfundoi librin e tretë dhe i shkroi të katërtin dhe të pestin. Nidham Ali-Shah Kirmaniu (1242/1826-1827) i hartoi librin e gjashtë dhe atë të shtatë. Disa anëtarë të shoqërisë kanë qenë autorë mjaft produktivë. Mudhaffer Ali-Shahu (1215/1800-1801, në Kirmanshah) ka shkruar, ndër të tjera, trajtesën me titull *Mexhma ul-bihar* (*Bashkuesit e deteve*), në të cilën bashkon doktrinën e Ibn Arabiut me doktrinën e haditheve shi'ite më të ngarkuara me gnosë; pastaj *Kibrit ul-ahmar* (*Guri i urtësisë*), *Bahr ul-esrar* (*Oqeani i fshehtësive mistike*) etj. Në Kirman ka qenë nxënës i Mushtak Ali-Shahut, i cili pësoi si martir sufik (1206/1791-1792), me rastin e një rebelimi të popullit.

Gjatë gjysmës së parë të shekullit XIX, një dervish, me banim në Shiraz, po ashtu ka hartuar, me pseudonimin letrar Sejjaf, rapsodi të madhe titulli i së cilës përkujton në titullin e veprës së Nur Ali-Shahut: *Kenz ul-esrar ve xhennet ul-visal* (*Thesari i fshehtësisë mistike dhe parajsa e unjësimit*). Vepra është me përmasa gjigante; nja tre mijë faqe në botim më të ri shtypi. Në dymbëdhjetë libra ajo mbulon tërë fushën e gnosës mistike; *hadithet* e përcjellura nga një imam më së shpeshti shërbejnë si lajmotiv i cili na futë në komentimin e vargëzuar. Vepra është kryer më 1260/1844.

Një tjetër Ma'sum Ali-Shah, i lindur në Shiraz në vitin 1270/1853-1854, vdiq më 1344/1925-1926, ndër të tjera ka lënë edhe enciklopedinë e përgjithshme të sufizmit, të shkruar persisht (*Tara'ik ul-haka'ik*, tri vëllime të mëdha në botimin më të ri).

Është me rëndësi që këtu së paku vetëm ta përmendim Safi Ali-Shahun, të lindur në Isfahan në 1251/1835-1836. Ka qëndruar në Indi para se të vendoset në Teheran, ku edhe vdiq më 1316/1898-1899, i rrethuar me nxënës të shumtë. Ndikimi i tij në shoqërinë iraniane të asaj kohe ka qenë i konsiderueshëm. Pos veprave tjera, ka lënë edhe një *tefsir* madhështor mistik të Kur'anit në vargje (836 faqe in-folio në botim nga viti 1318/1900). *Tarikati* Safi i Ali-Shahut edhe sot është mjaft i gjallë. Ta përmendim edhe Sulltan Ali-Shahun (1327/1909) nga Gunabadi në Horasan, të cilin e trashëgoi i biri i tij Nur Ali-Shahu II (1337/1918-1919), vepra e të cilit është e konsiderueshme kurse ndikimi shumë i madh. Gunabadi edhe sot është shtabi kryesor i rrjetit të gjerë të sufizmit i cili i përshkon të gjitha shtresat e shoqërisë iraniane. Shumë shejhë të rendit *ni'metull-llahi* këtu do të duhej përmendur. Në kohën tonë, "strumbullar" i *hankah-i ni'metull-llahi* në Teheran është dr. Xhevad Nurbahshiu, veprimtaria e të cilit është e shkëlqyeshme. Nën drejtimin e tij *hankahi* është rikonstruktuar dhe është ngritur deri në shkallën e uni-

versitetit sufik (biblioteka e dorëshkrimeve, muzeumi i kaliografisë etj.). Dr. Nurbahshiu i boton tekstet e vjetra dhe gjatë viteve të fundit ka themeluar nja pesëmbëdhjetë *hanqahe* nëpër tërë Iranin; autoritetit të shejhut sufik ai ia bashkangjet edhe aftësitë e mjekut neuropsikiatër, përsosurisht të udhëzuar në mundësitë e psikoanalizës.

Rendi sufist dhehebijeh

Siç është thënë më herët, rendi sufist *kubravijje* është ndarë, pas vdekjes së Sejjid Ali Hamadaniut, në dy degë. Nxënësi i Hamadaniut, Hoxha Is'hak Hutallaniu e ka emëruar për trashëgimtar Sejjid Muhammed Nurbahshiu (795/1390-869/1464). Për fat të keq, Mir Shihabuddin Abdull-llah Berzishabadiu refuzoi që ta njohë. Prej atëherë dallohen dy drejtime brenda rendit: drejtimi *nurbahshijj* dhe drejtimi *dhehebijj*. Këta të tjerët e theksojnë prejardhjen e tyre shpirtërore sipas së cilës, nëpërmjet Ma'ruf Karhiut (200/815-816), rrjedhin (sikur edhe sufitetë *ni'metull-llahi*) nga Imami i Tetë, imami Ali Rida (203-818). Në ekspozetë e tyre të metafizikës së sufizmit mund të ndihet rreptësia e shiizmit duodecimalist.

Veçan duhet përmendur Nexhibuddin Rida'un, shejhun e rendit dhehebijje: me prejardhje nga Tebrizi, u vendos në Isfahan ku edhe vdiq më 1080/1670, gjatë sundimit të Shah Sulejmanit (1666-1694). Janë botuar dy vepra të tij të rëndësishme: *Nur-ul-hidaje (Drita e orientimit spiritual)* dhe *Sa'b-ul-methani (methnevi - për Imamin e Dymbëdhjetë)*. Veçan janë aktive dy qendra botuese dhehebite, në Shiraz dhe në Tebriz. Në Shiraz janë publikuar veprat e shejh Aga Mirza Ebu'l-Kasimit, më të njohur me ofiqet e nderit dhe pseudonimet letrare, "Baba-ji Shirazi" ose "Raz-i Shirazi", të cilin e trashëgon i biri i tij Mexhd ul-Eshref (1264/1848-1330/1912). Ia kemi borxh, pos tjerash, dy trajtesa të rëndësishme mbi teozofinë mistike. E para është komenti i një predikimi të famshëm mistik të atribuar Imamit të Parë (*Hutbet-ul-bejan, Predikimi i dëshmimit të madh*). E dyta, me titull *Menahixhu envar-ul-ma'rife (Shtigjet e ndritura të gnosës)*, është komenti i një trajtese të atribuar Imamit të Gjashtë, Xha'fer es-Sadikut, *Misbahu-sh-sheri'a (Fanari i dispozitave fetare)*. Në Tebriz kanë filluar me botimin e veprave të njërit prej nxënësve të tij, Mirza Abdulkerim Rajizudin Shirazit (1299/1882), ose "A'xhubeh Arif Ali-Shahut", si është emri i tij prej dervishi. Ndër të tjera, këtu është edhe një studim i vlefshëm për *Trëndafilishten e fshehtësisë* të Mahmud Shabistariut (2, III). Trashëgimia e tij e vëllimshme e dorëshkrimeve përfshin dyzet e një tituj. Shemsuddin Perviziu ka marrë për obligim që ta botojë.

Këto disa faqe mbase kanë sendërtuar ndonjë pasqyrë për sufizmin dhe metafizikën e tij. Por ato, pa dyshim, shumë më mirë kanë pasur sukses të drejtojnë në detyra të mëdha të cilat do të duhej pranuar. Kurse kaptina që vijon do të dëshironte të provokojë përshtypjen e njëjtë.

IV. MENDIMI SHIIT

Nasiruddin Tusiu dhe kelami shi'it

Ekziston edhe *kelami shi'it*, nëse e përcaktojmë me këtë fjalë atë metodë të ekspozimit diskursiv e cila mundësitë e dialektikës, të trashëguara nga filozofët grekë i vë në shërbim të botëkuptimeve religjioze që i ofrojnë Kur'ani dhe hadithi (tradita). Mendimtari i cili është ekskluzivisht *mutekel-lim* në mënyrë tipike e paraqet teologun ekzoterik. Mirëpo, një temë e njëjtë religjioze është e mundur të përpunohet edhe nga pikëpamja ekzoterike e *kelamit*, sikur që është e mundur të marrë edhe mundësitë e teozofisë mistike, për çka metafizika e sufizmit pikërisht na ka ofruar shembuj të shkëlqyeshëm. Një mendimtar i njëjtë mund njëkohësisht të zotërojë edhe aftësitë e *mutekel-limit* edhe aftësitë e filozofit mistik e të teologut, i cili nuk mund të kënaqet me të përsiaturit për nocionet. Ky është rasti më i shpeshtë në shiizëm; shkakun e parë për këtë mund ta gjejmë në vetë doktrinat e imamëve të shenjtë. Nasiruddin Tusi është rast që mund të shërbejë si shembull.

Njeri me shpirt universal (lista e veprave të tij përfshin nja tetëdhjetë tituj), me shpirt të atillë çfarë ka mund të lejojë kultura e asaj kohe, Hoxha Nasiri (mësuesi Nasir, trajta në të cilën më së shpeshti është theksuar emri tij) është i lindur në Tus, në Horasan më 11 xhumad ul-evvel 597/18 shkurt 1201, kurse vdiq në Bagdad më 18 dhu'l-hixhjesë 672/26 janar 1274. Vitet e rinisë së tij qenë aventuriste; ka qenë në shërbim të princërve ismailitë në Kuhistan, që e shpjegon qëndrimin e tij në kështjellën e Alamutit dhe shkrimin e një trajtese ismailite në të cilën më vonë do të përkujtojmë. Situatë e rrezikshme - kur mongolët e pushtuan Alamutin (654/1256), nga i cili pushtim Hoxha Nasiri me mjaft shkathtësi u nxor, duke u bërë këshilltar i Hulaguhanit e duke ndërmjetësuar tek ai për shi'itët imamitë dhe duke i kursyer këta të fundit nga tmerret e shumta me rastin e marrjes së Bagdadit (656/1258). Pikërisht ai, pastaj, e bindi sunduesin mongolian që ta ndërtojë observatorin e madh të Meragës në Azerbajxhan.

Hoxha Nasiri ka qenë matematikan dhe astronom (ka komentuar *Elementet* e Euklidit, *Almagestin* e Ptolemeut, ka shkruar trajtesën për çështjet e optikës gjeometrike dhe fiziologjike). Në fushën e filozofisë, ka hartuar për veprën e Avicenës *Isharat* studimin në formë të komentit, të cilin Abdurrezak Lahixhiu, katër shekuj më vonë e konsideron trajtesë më të mirë aviceniiane kurdoherë të shkruar. Hoxha Nasiri ngrihet në mbrojtje të Avicenës, kurse kundër Fahrudhin Raziut, që e bënë edhe në një trajtesë të veçantë, të shkruar si përgjigje Shahrastaniut. E nëse avicenizmi iranian, ndryshe nga ai latin i cili shpejtë u shkatërrua, është ruajtur deri sot, mund të thuhet se Nasir Tusi ka qenë krijuesi i tij i parë. Veprat e tij kryesore në teologjinë shi'ite janë: *Texhrid ul-'akaid* (*Zbulimi i themeleve të fesë*), *Kava'id ul-akaid* (*Themelet e shtyllave të fesë*), *Fusul* ("kaptinat", në persishte). Këto janë tema të mëdha të sistematizuara të mendimit shi'it (imamati, Imami i Dymbëdhjetë etj.) Dy veprat e para kanë qenë, gjatë shekujve, objekt i nja shtatëdhjetë studimeve dhe komenteve, dhe do të duhej urgjentisht të hartohen inventari, analiza dhe historiku i tyre. Vepra dhe fizionomia spirituale e Hoxha Nasirit e gjejnë apogjenë e vet jo aq në filozofinë praktike (trajtesa me titull *Ahlak-i Nasiri*) sa në sufizëm, i cili është barabar mistik sa edhe shi'it, dhe është ekspozuar në trajtesën e vogël *Evsaf ul-eshraf* (*Karakterologjia e shpirtrave fisnikë*). Pasi shiizmi i rezymon synimet e vetëdijes religjioze iraniane, kurse filozofia, nga ana tjetër, fuqishëm mbahet në shkollat iraniane, derisa në pjesën tjetër të *dar-ul-islamit* është në dhënie shpirti, kuptohet se Hoxha Nasiri ka qenë "figura kyç" e mendimit shi'it.

Ndër ithtarët dhe njerëzit e Hoxha Nasiriut të cilët i qenë më të afërt, duhet përmendur Kemaluddin Mejthem Bahraniu (678/1279-1280). Një transmetim pohon se, nëse Kemaluddin ka qenë nxënës i Nasiruddin Tusiut në filozofi, Nasiruddin ka qenë nxënës i Kemaluddin në të drejtën kanonike (*fikh*). Ka qenë, pos kësaj, një nga mësuesit e Al-lame Hil-liut (shih më tej). Ia kemi borxh nja pesëmbëdhjetë vepra (ende nuk janë zbuluar të gjitha dorëshkrimet), ku shumica e tyre merren me çështjet e imamatit dhe imamëve shi'itë. Kryesisht është i njohur me komentin e tij të dyfishtë (në më shumë se njëzet vëllime) të përmbledhjes së rrëfimeve, fjalimeve dhe letrave të Imamatit të Parë, me titull *Nehxhu-l-Belaga*. Mejthem Bahraniu ka qenë një ndër mendimtarët shi'itë që kanë poseduar dituri të madhe nga sfera e *kelamit*, filozofisë dhe mistikës ('*irfan*). Hajdar Amuliu e radhitë ndër ata filozofë të mirëfilltë të cilët janë trashëgimtarë të Pejgamberit dhe nuk mund të kënaqen me dijen ekzoterike.

Ndër ta edhe shejhu i përsosur Mejthem Bahraniu, i cili në komentin e vet të dyfishtë, më të madh e më të vogël, të përmbledhjes *Nehxhu-l-Belaga*, u jep prioritet metodave të gnostikëve teomonistë të cilët prejardhjen dhe gunën (hirka) e nxjerrin nga Imami i Parë para se prej metodave të dijetarëve dhe ekspertëve në filozofi. Njëjtë në komentin e vet të përmbledhjes së thënieve të Imamatit të Parë, titulli i së cilës është *Centiloquium*, predikon se e vërteta në të cilën nuk ka fare dyshim, është rruga e teomonistëve ndër njerëzit e Zotit të quajtur sufij.

Nxënësi më i lavdishëm i Hoxha Nasirit ka qenë pa dyshim Al-lame Hil-li (emri i plotë: Xhemaluddin Ebu Mensur Hasan ibn Jusuf ibn Mutahhar el-Hil-li), i lindur më 648/1250-1251, në vendin Hila, ku edhe vdiq më 726/1326. Mësuesit tjerë të tij kanë qenë Katibi (Dabiran) Kazviniu (2, II) dhe Mejthem Bahraniu. Si ky i fundit dhe sikur Hoxha Nasiri, edhe Hil-li ka qenë bashkëkohës i rrëmujës së shkaktuar me invadimin mongolian, në të cilën ka luajtur rol të njëjtë me rolin e mësuesit të vet. Sipas dëshimit të historianëve shi'itë, ndikimi i tij ka qenë vendimtar me rastin e diskutimeve në të cilat Ulxhajtju i ka ftuar kryeparët e bashkësive të ndryshme fetare; autoriteti i përgjigjeve të tij është meritë që në atë çast shiizmi ka qenë i njohur si religjion zyrtar i Persisë, dhe që ka mund të dalë nga misterioziteti. Al-lame Hil-li ka qenë autor i frytshëm (lista e veprave të tij përfshin nja 120 tituj; disa nga veprat e tij janë botuar, dorëshkrimet e të tjerave ende po kërkohen).

Siç kemi përkujtuar më herët, një vepër e tij mbi të perceptuarit e imamatit shi'it (*Minhaxh ul-kerame*) ka qenë objekt i sulmit të rreptë sunnit nga pena e Ibn Tejmijjes (2, II). Përveç disa trajtesave mbi të drejtën kanonike, Al-lame futi sistematizimin e diturisë mbi traditat (*hadith-i ahbar*), rreth parimeve të së cilës më vonë janë zënë *usulijunët* dhe *ahbarijunët* (2, IV). Në fushën e *kelamit* hartoi komentin (*Envar ul-meleket*) e njëres prej trajtesave të para të cilën e shkroi njëri prej filozofëve *mutekel-limunë* më të vjetër imamitë (Ebu Is'hak Ibrahim Navbahti, vdiq rreth 350/961). Po ashtu i ka komentuar dy trajtesat e përmendura lartë të Hoxha Nasirit (*Texhrid* dhe *Kava'id*), dhe komentet e tij i kanë lexuar dhe mësuar, studiuar dhe komentuar shumë gjenerata hulumtuesish. Ka dhënë rezyrenë e komentit të vëllimshëm të mësuesit të vet Mejthem Bahraniut në veprën *Nehxhu-l-Belaga*. Duke i zhvilluar njëkohësisht aftësitë e *mutekel-limit* dhe filozofit, dha studimin për veprat e Avicenës *Isharat (Udhëzimi)* dhe *Shifa' (Shërimi)*; shqyrtimin mbi zgjidhjen e vështirësive (*hil-l ul-mushkilat*) të veprës së Suhraverdiut *Talvihat (Libri i sqarimeve)*; trajtesën komparative (*tenasub*) mbi esh'aritët dhe sofistët; dy trajtesa enciklopedike, *Fshehtësitë e fshehta (el-Esrrar ul-hafijje)* në dituritë filozofike (autografi gjendet në Nexhef) dhe *Mësimi i plotë (Ta'lim tamm)* mbi filozofinë dhe kelamin etj. E sjell në dyshim parimin *Ex Uno non fit nisi Unum* (nga Njëri mund të pasojë vetëm Një), siç e ka bërë këtë, i frymëzuar me Suhraverdiun, edhe mësuesi i tij Nasir Tusi; lejon lëvizjen interasubstanciale e cila e paralajmëron teorinë e Mulla Sadrasë.

Shkurtimisht, nëse veprën e tij edhe më tej e pret studimi për disa aspekte, i cili do t'i para-printe monografisë për veprën në tërësi, qysh tash mund të thuhet se personaliteti dhe veprat e tij qenë vendimtare për faktin që filozofia në shiizëm të ndjehet si "në shtëpi", dhe që këtu është e sigurt nga sulmet e dijetarëve të Ligjit ekzoterik.

Është e gjatë gjenealogjia spirituale e cila rrodhi nga Al-lame Hil-liu dhe e cila na shpie deri te konflikti tragjik i *kelamit* shi'it dhe sunnit, dhe tri janë personalitetet e këtij sektit të cilat regjistruan shi'ite i shënojnë me emrin e njëjtë të ndershëm *shehid* (martirë), d.m.th. të vdekurve si

dëshmitarë të vërtetdashur në çështjen e imamëve të shenjtë. *Shehid-i evvel*, “martiri i parë”, ka qenë shejh Shemsuddin Muhammedi i cili më 751/1350, në moshën 17 vjeçare ka qenë nxënës i Fahrulmuhakkikut, të birit të Al-lame Hil-liut. Ka lënë nja njëzet vepra, kurse është ekzekutuar në Damask më 786/1384. *Shehid-i thani*, martiri i dytë, është shejh Zejnuddin ibn Aliu, nxënës i nxënësit të Al-lame Hil-liut (në brezin e gjashtë); ka lënë një vepër mjaft voluminoze (nja tetëdhjetë tituj), kurse është ekzekutuar në Stamboll më 966/1558-1559, me urdhrin e sulltan Selimit. Më i njohur nga të gjithë është Kadi Nurull-llah Shushtariu, familja e të cilit mbanë prejardhjen nga Imami i Katërt, Zejnulabidini. Filozof dhe mutekel-lim, matematikan dhe poet, ka lënë nja shtatëdhjetë vepra nga të cilat më i njohur është libri i madh, i shkruar persisht, *Mexhalis ul-mu'minin* (*Kuvendet e besimtarëve*), i cili në njëzet kaptina jep shënime të shkurtra për të gjithë shi'itët me zë që janë dalluar në cilëndo fushë (filozofi, teologji, sufizëm etj.). Ka marrë pjesë në komunikimin e gjallë ndërmjet Indisë dhe Irakut, i cili është zhvilluar në kohën e reformave fisnike të Shah Ekberit, sunduesit mogul të Indisë (1556-1605). Një kohë të caktuar ka qëndruar në Lahore.

Një sunnit esh'arit, Fadlull-llah ibn Ruzbihan Isfahaniu, ka ndërmarrë sulm të rreptë kundër njërit prej traktateve të Al-lame Hil-liut (atij i cili për titull ka *Nehxh ul-hakk ve keshf us-sidk, Rruga e trasuar nga e vërteta dhe zbulimi i sinqeritetit*. Vepra e Fadlull-llahut kishte titullin *Ib-tal ul-batil, Libri me të cilin mënjanohet lajthimi*. Nurull-llahu ia kthen me përgjigje të vëllimshme (në 500 faqe in-folio) me titull *Ihkak ul-hakk, Libri në të cilin ngadhënjën e vërteta*. Librin e kanë akuzuar sunnitë të shquar; Xhehangiri (1605-1628), trashëgimtar i Shah Ekberit, e ftoi autorin në përgjegjësi; u soll dënimi që Kadi Nurull-llahu t'u nënshtrohet mundimeve drakonike, në vitin 1019/1610-1611; kështu ai u bë *shehid-i suvvum*, martiri i tretë. Vepra me titull *Ihkak ul-hakk* përmban një kaptinë kushtuar të drejtës, por po ashtu edhe një kaptinë të vëllimshme dhe të pasur kushtuar filozofisë. E nëse përkujtojmë njëkohësisht në sulmin e Ibn Tejmi-jjes dhe Fadlull-llah ibn Ruzbihanit në Al-lame Hil-liun, përzierjen e Nurull-llah Shushtariut dhe fundin tragjik të tij, bëhet e qartë që e tërë kjo do të meritonte studim të gjithanshëm dhe të thellë, në mungesën në të cilën kjo kaptinë e rëndësishme mbi filozofinë islame duhet të kënaqet vetëm me shënime.

Këtu do ta përmendim edhe Ibn Junus Nebati Amiliun (877/1472-1473). Ky është filozof shi'it nami i të cilit zë fill kryesisht në dy vepra të mëdha, një mbi imamatin (*Kitab us-sirat ul-mustekim, Libri mbi rrugën e drejtë*), kurse e dyta me titull *Dyert e hapura për atë që i përket shpirtit (nefs) dhe frymës (ruh)*. Kjo është vepër të cilën Mexhlisiu e thekson ndër burimet për enciklopedinë e vet të madhe të haditheve shi'ite *Bihar ul-envar*. Ibn Junusi ka shkruar edhe trajtesa mbi logjikën, *kelamin*, imamatin, Emrat hyjnorë.

Më në fund, këtu do të fusim edhe një filozof mjaft origjinal, Efdaluddin Kashaniun, jo për atë që ai do të ishte *mutekel-lim*, por për shkak të raporteve të tij me Nasiruddin Tusium të cilat, në gjendjen e tashme të gjërave, janë karakterizuar shumë dobët. Sipas disa transmetimeve, mbase ka qenë daja i tij. Ka jetuar në dy të tretat e para të shekullit tonë XIII, kurse datat e sakta të lindjes dhe vdekjes së tij nuk janë të njohura. Ka jetuar në kohën e Hulagu-hanit dhe ka luajtur, thonë, para mongolëve rolin e njëjtë sikur edhe Hoxha Nasiri; ka arritur, vërtet, që ta ruajë qytetin e vet Kashanin nga rrënimet.

Se ka qenë mik i ngushtë i Nasir Tusiut, këtë edhe ai vetë e pohon në dy distike për nder të Efdaluddinit. Po ashtu është konstatuar se *te'vili*, hermeneutika simbolike e ajeteve kur'anore dhe haditheve me të cilën është shërbyer Efdaluddini, ka treguar disa shkëndija ismailite. Kjo shkëlqyeshëm do të harmonizohej me një thënie të Hoxha Nasirit, në të cilën aludon në ezoterizmin vetjak si në ezoterizmin e ithtarit të Efdaluddinit. Efdaluddini, filozof dhe poet (me pseudonimin letrar Baba Efdali) ka lënë veprën në tërësi të shkruar persisht. Ajo përfshin dymbëdhjetë trajtesa nga të cilat këtu do ta përmendim vetëm *Medarixh-ul-kemal* (*Shkallët e përsosurisë*), ekspozim i shkëlqyeshëm i antropologjisë filozofike, dhe *Xhavdan-naame* (*Libri për të amshueshmen*) mbase vepra më origjinale në të cilën filozofi, pas preokupimit me vetënjohjen, merret me zanafillën dhe përfundimin e gjërave si “prolog dhe epilog në qiell”. Do të theksojmë se Efdaluddini ka përkthyer në persisht *Liber de pomo* (trajtesën pseudo-aristoteliane) dhe *Jenbu-l-hajat* (*Burimi i jetës*), shqyrtimin hermeneutik i cili po ashtu që përkthyer në arabishte (i

botuar me titullin e përkthimit latin: *De castigatione animae*); disa fragmente krahasuese mund të gjenden në tekstin grek *Corpus hermeticum*. Qysh ky interesim për Hermesin (të identifikuar me Idrisin, Henohun) lajmëron ngjashmërinë me Suhraverdiun, shejh el-ishrakin.

Në historinë kritike të filozofëve të cilën e jep me librin e vet të madh Xhami ul-esrar, Haxhdar Amuliu shprehimisht përmend Efdaluddinin ndër ata të cilët pas njoftimit themeltar me filozofinë dhe me dituritë zyrtare ekzoterike, janë kthyer në “rrugën e njerëzve të Zotit”. “Efdaluddin”, thotë Amuli, “ka qenë një prej më të mëdhenjve”.

Ismailitët

Prejardhjen e ismailizmit dhe lajtmotivet e metafizikës ismailite shkurt i kemi treguar më herët (shih pjesën e parë të këtij libri, II, B). Në disa rreshta do të përkujtojmë në faktet më të rëndësishme: pas vdekjes së halifes fatimit el-Mustansir Bil-lahit (487/1094), çështja e trashëgimit të tij nxiti çarje brenda bashkësisë ismailite. *Primo*, kishte nga ata që e pranonin ligjshmërinë e zgjedhjes së imam el-Musta’liut: ata, deri më sot, do ta mbajnë *da’venë* e vjetër fatimite. Por pas vrasjes së halifit el-Emirit (524/1130) imamit të fundit të vërtetë, ata në të vërtetë, sikur shi’itët duodecimalistë, gjenden në kohën e zhdukjes së Imamëve. Tërhiqen në Jemen; në shekullin XVI shtabin e tyre kryesor e përcjellin në Indi, ku janë të njohur me emrin Buhri. *Secundo*, ka pasur nga ata të cilët si të ligjshme e kanë përkrahur zgjedhjen e Imam Nizariut; nipi i tij, të cilin në mënyrë të çuditshme e shpëtuan ithtarët besnikë, gjeti strehim në kështjellën e Alamutit, në Iran. Në vendin e njëjtë më 8 gusht 1164 Imam Hasani *ala dhikrihi’s-selam* (gjithnjë është emërtuar me këto fjalë që d.t.th. “Paqe përkujtimit të tij”) shpalli Ringjalljen e Madhe, të cilën ismailizmi e shndërroi në gnosë të pastër, në religjion të pastër dhe personal të Ringjalljes. Sa i përket kuptimit të kësaj shpalljeje, këtu veçan konvenon të themi: *Resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum*. Mezi një shekull më vonë (1256), kështjellën e Alamutit dhe pronat tjera ismailite në Iran i rrënuan mongolët. Imami i fundit Raknuddin Shahu është mbytur, por i biri i tij me pasardhësit mbijetoi, duke jetuar si gjoja sufi në Kaukazin jugor, kurse pastaj në Anxhudan (ndërmjet Hamadanit dhe Isfahanit). Kjo gjenealogji e imamit të ismailizmit të reformuar nga Alamuti u ruajt deri më sot, deri te Kerim Aga-hani IV. Kjo degë u zgjerua kryesisht në qendrat iraniane, në rrafshnaltat e Azisë së Mesme, në Indi, ku ithtarët i saj janë të njohur me emrin Huxhaij.

Pa këtë skemë e kemi të pamundur ta kuptojmë pozitën e ismailizmit nga aspekti i historisë së filozofisë. Shkresat në Alamut qenë zhdukur me shkatërrimin e bibliotekës alamutase. Produktioni letrar pas kësaj ka qenë i vogël pasi që rrethanat qenë jo të volitshme. Nga ana tjetër, dega Buhra i ka ruajtur përmbledhjet e veta në tërësi. Ajo që për filozofin është tragjike është vijuesja: Huxhaitët, më liberalë, janë të gatshëm t’i shpallin tekstet që ismailizmin ta bëjnë më të njohur. Për fat të keq, të gjitha dorëshkrimet janë në pronësi të Buhrës, të cilët edhe më tej aplikojnë parimin aq të rreptë të misteriozitetit saqë prej nja 770 titujve (duke i inkuadruar edhe tekstet e Drurëve) të cilat i ka regjistruar W. Ivanow, vetëm disa dhjetëra prej tyre deri sot kanë qenë të përdorshme.

Dega *musta’li*, pas rënies së Fatimitëve, ka dhënë numër të caktuar të autorëve produktivë, më së pari në periudhën që e quajmë të Jemenit të ri. Këtu duhet kufizuar vetëm në theksimin e disa *da’ive* jemenas, puna kryesore e të cilëve përbëhej në ndërtimin e Koleksioneve të mëdha të metafizikës dhe imamologjisë ismailite: 2. *da’iu*, Ibrahim ibn-ul-Husejni (557/1162); 3. *da’iu*, Hatim ibn Ibrahim; 5. *da’iu*, Ali ibn Muhammed ibn-ul-Velid (612/1215), të cilit ndër të tjera ia kemi borxh edhe një vepër të madhe (*Damig ul-batil*, dorëshkrimi i së cilës ka 1200 faqe, studimi dhe botimi në rrjedhë), e cila është në të vërtetë përgjigjja ismailite në veprën e madhe polemiste kundërismailite të el-Gazaliut (Mustedhhiri); 8. *da’iu*, Husejn ibn Ali (657/1268), ka lënë ndër të tjera një *compendium* mbi metafizikën dhe eskatologjinë ismailite (i botuar); 9. *da’iu*, Idris Imaduddini (872/1468) ka lënë vepër të konsiderueshme edhe si historian edhe si filozof (në rend të parë *Dhahr ul-me’ani*, studimi dhe botimi në rrjedhë). Kështu vijmë deri te periudha indiane, ku do të tërheqim vërejtjen në Koleksionin e madh të Hasan ibn Nuh el-Hindi

Bharuçiut (939/1533), në shtatë vëllime të mëdha për përmbajtjen e të cilit e dimë se ku, kur përfundimisht dorëshkrimi i veprës të na bie në dorë, do t'i gjejmë të gjitha që janë të qenësishme për historinë dhe metafizikën e ismailizmit. Gjatë kësaj periudhe dega *musta'li* vetë ndahet në dy nëndegë: *davudi* dhe *sulejmani*. Edhe këtu dimë për dhjetëra tituj veprash, por ata për historianët janë, mjerisht, ende vetëm tituj.

Nga *nidhari* - letërsia, letërsia e ismailizmit të reformuar nga Alamuti e cila e tëra është në persishte, për fat na kanë mbetur të ruajtura dy trajtesa të Nasiruddin Tusiut, në "shoqërimet" e të cilit me ismailitët më herët kemi përkujtuar (nuk ekziston asnjë shkak i fortë për të cilin do ta kontestonim autenticitetin e këtyre dy trajtesave, nga të cilat më e rëndësishmja mban titullin *Ravdat ut-teslim*). Në Iran pas rrënimit të Alamutit, ismailizmi qëndroi nën mbulesën (hirka) e sufizmit, e që atëherë edhe në vetë literaturën sufiste është e pranishme ekuivokësia e caktuar. Poema e madhe e Mahmud Shabistariut (2, III) tregon shkëndijat ismailite, kurse ekziston edhe komenti i pjesërishëm ismailit i *Trëndafilishtes së fshehtësisë* (e botuar). Njëjtë *nidhari*-letërsia e traditës alamute shpesh synon nga forma e diskutimit të vjershëruar. Kuhistani (vdiq rreth 720/1320), si duket, i pari e përdori fjalorin sufist që ta shprehë doktrinën ismailite. Imam Xhelaluddin el-Mustansir Bil-lahi II (880/1480), i cili jetoi në Anxhudan, ku edhe u varros (me ofiqin Shah Kalendar), ka hartuar *Këshillat për trimërinë spirituale* (Pendijati-xhevanmerdi), që është nocion, domethënien e të cilit për shiizmin dhe sufizmin më herët e kemi treguar. Edhe Sejjid Suhrab Vali Badahshaniu (i cili edhe ka shkruar 856/1452) dhe Ebu Is'hak Kuhistani (gjysma e dytë e shekullit XV) kanë lënë nga një ekspozitë të mirë të filozofisë ismailite. Hajr-Hvah (*Benevolens*) nga Herati (vdiq pas 960/1553), autor produktiv, kryesisht është merituar për *Kelam-i pir* (*Fjalimi i mentarit*), veprë e cila është përpunim i *shtatë kaptinave* të Ebu Is'hak Kuhistaniut dhe përbën, krahas *Revdat ut-teslim* të Nasir Tusiut, pasqyrën më të plotë ekzistuese të filozofisë ismailite të traditës alamute. Haki Hurasaniu (i cili ende ka shkruar 1056/1654) dhe i biri i tij Rakkami Dizbadiu kanë lënë poema të gjata filozofike. Gulam Aliu nga Ahmednagara (1110/1690) lë veprën e vjershëruar *Lema'at ut-tahirin* (*Vetëtimat e të tejpastërve*), e hartuar prej hiç më pak se 1100 faqeve, pak të ngatërruara, ku lajtmotivet filozofike janë ekspozuar në prozë. Pir Shihabuddin Shah Husejni (djali i vjetër i Aga-hanit II), i lindur më 1850, vdiq në lulen e rinisë më 1884, ka lënë disa trajtesa të cilat janë, nëse asgjë tjetër, atëherë pasqyra të shkëlqyeshme të gnosës ismailite.

Këto janë veprat kryesore të ismailizmit nga Alamuti, të cilat autorët duodecimalistë shi'itë të periudhës së njëjtë, sipas të gjitha gjasave, të vetme edhe i kanë njohur. Ato mbase nuk e përbëjnë kundërvlerën përkatëse ndaj veprave të vëllimshme të *da'ive* të jemenasve të rinj. Tashmë më lartë shpjeguam në çka, për filozofin, është tragjedia. Kjo tragjedi ka për pasojë se ismailizmi, i cili në shekullin X dhe XI të erës sonë ua ka trasuar rrugët ndërrimeve të guximshme në mendimin metafizik të Islamit, praktikisht tashmë me shekuj është fundosur në heshtje. Sot do të duhej tentuar që të dëgjohet ky zë, njëkohësisht origjinal dhe tradicional. Duket se ismailitët e rinj, për këtë kanë kujdes.

Rryma ishraki

E dalë nga reforma radikale që e aplikoi Suhraverdi, *shejh ul-ishrak* (587/1191), në librin e vet *Teozofia lindore* (*Hikmet ul-ishrak*), me qëllim që ta rilindë teozofinë e mentarëve të Persisë së vjetër, rryma *ishraki*, rryma *Ishrakijjan-i Iran* ("platonistët persianë") do të kontribuojë, duke e inkuadruar doktrinën e Ibn Arabiut në metafizikën shi'ite, në dhënien e fizionomisë karakteristike filozofisë së Islamit iranian gjatë shekujve që vijojnë. Për këtë arsye këtu i inkuadrojmë edhe mendimtarët të cilët me veprat e veta i kanë kontribuar krijimit të kësaj rryme, ndonëse të gjithë nuk kanë qenë shprehimisht të përkatësisë shi'ite. Veprat e tyre kanë qenë të dobishme për mendimin shi'it, dhe është më mirë që mos ta shqyrtojmë veçan kontributin e secilit prej tyre individualisht.

Në krye të këtij drejtimi të "platonistëve persianë" qëndron Shemsuddin Shahrazuriu (shekulli VII/XIII). Është paradoksale që asgjë mos të dijme për jetën e këtij filozofi, i cili vetë ua

ka përkushtuar një vepër të tërë jetëshkrimeve të filozofëve (*Nuz'het ul-ervah*) duke tubuar, a duhet këtë theksuar, lëndën e pararendësve të vet. I kemi borxh në rend të parë një Përmbledhje të madhe të filozofisë së tërë të krijuar në Islam deri në kohën e tij: mbanë titullin *Trajtesat për Trungun Hyjnor dhe fshehtësisë teozofike*, dhe ka herë ka merituar të botohet dhe të studiohet (është kryer në vitin 680/1282; një shënim i pëshkruesit lejon të besojmë se autori ka qenë ende i gjallë në vitin 687/1288). Ia kemi borxh, pos kësaj, dy komente të mëdha të dy veprave të Suhraverdiut, me fjalë të tjera *Librin e shpjegimeve (Telvihat)* dhe *Librin e teozofisë lindore*, kurse shumë faqe të këtyre komenteve i kanë përshkruar edhe komentuesit tjerë. Ka qenë *ish-raki* me gjithëzëmër. Është i vetëdijshëm se ai vetë është, në kohën e vet, ai që Suhraverdiu paraprakisht e ka shënuar si “Ruajtës të Librit” (*kajjim bil-kitab*). Do të theksojmë, sepse kjo sigurisht nuk është e rastit, se “Ruajtësit të Librit të teozofisë lindore” ashtu i janë dhënë atributet në pajtim me ato që shiizmi ua jep imamëve si “Ruajtës të Librit” (Kur'an) në tërësinë e tij ekzoterike dhe ezoterike.

Edhe Ibn Kammuna (Sa'd Ibn Mensur) është filozof i madh i asaj kohe (vdiq më 683/1284). Ndonëse ka qenë hebre ose me prejardhje hebraike nëpërmjet gjyshit (Hibatull-llah, Nataniel), disa shënime që i zbulojmë në librat e tij u lejojnë regjistrimeve shi'ite që ta konsiderojnë filozof të imamizmit duodecimal. Për tri pjesët (logjika, fizika, metafizika) e Librit të rëndë të Suhraverdiut *Shpjegimet mbi Tavolinën dhe Fronin*, ka shkruar koment mjaft origjinal, i cili është ndër më seriozët (i përfunduar në vitin 667/1268). Por kësaj ka lënë dhjetëra vepra, ndër të cilat edhe *Rishqyrtimi i trajtesave (tankih ul-ebhat) mbi sprovimin e tre religjioneve*, Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit. Kjo vepër i solli kokëçarje serioze në Bagdad, në mjedisin sunnit. Autori, si duket, ka qenë i frymëzuar me ekumenizmin e caktuar abrahamic.

Kutbuddin Shirazi (Mahmud ibn Mes'udi), i lindur në Shiraz më 634/1237, vdiq në Tebriz më 710/1311, mbase është figura më e njohur ndër filozofët e asaj kohe. Matematikan, astronom, filozof dhe sufi, ka pasur mësues të lavdishëm: Nasiruddin Tusiun, Sadruddin Konjeviun, Katibi Kazviniun. Ka shkruar nja pesëmbëdhjetë vepra, ndër të tjera edhe një enciklopedi filozofike në gjuhën persishte, e cila është pandan i enciklopedisë së Shahrazuriut në arabishte dhe e cila mban titullin *Durret ut-taxh (Margaritari i kurorës)*. Enciklopedia është në dy pjesë (e botuar në Teheran, më 1320 h./1942); *primo*, parathënia e njohjes; logjika; filozofia e parë; fizika; metafizika dhe teologjia racionale; *secundo*, gjeometria e Euklidit; astronomia; aritmetika; muzika. Ka hartuar koment të shkëlqyeshëm të *Librit të teozofisë lindore* të Suhraverdiut, i cili deri sot ka mbetur *text-book* i domosdoshëm për të kuptuarit e tekstit mjaft konciz të Suhraverdiut.

Xhelaluddin Devvaniu, i lindur në Devan pranë Shirazit në vitin 830/1426-1427, dhe vdiq në qytetin e njëjtë më 907/1501-1502, ka qenë autor i frytshëm, të cilin e tërhiqnin shumë pyetje të kelamit, filozofisë, teologjisë dhe mistikës. Ka studiuar në Shiraz dhe pothuaj çdokund ka udhëtuar: në Persi, Indi dhe Irak, dhe pas një ëndrre u konvertua në shiizëm. Këtu do ta kemi në mbamendje para së gjithash komentin e tij të *Librit të tempujve të dritës (Hejakil-un-nur)* të Suhraverdiut. Ekzistojnë dorëshkrime të shumta të këtij komenti, sepse e ka lexuar çdo hulumtues i filozofisë, aq më parë që e provokoi kundërkomentin e Gijatuddin Mensur Shiraziut (949/1542) (2,IV); ky, përndryshe, nuk është rasti i vetëm ku doli në shesh rivaliteti i këtyre dy filozofëve.

Të përmendim kalimthi njërin nga nxënësit e Xhelaluddin Devvaniut (i cili kishte shumë sosh), Mir Husejn Majbudiun (Mejbudi është qytezë afër Shirazit), i cili vdiq më 904/1498-1499 ose 911/1505-1506, dhe të cilin shumica e doracakëve, jo pa arsye, e konsiderojnë për shi'it. Ka lënë nja dhjetë vepra, ndër to edhe dy studime, njërin për veprën *Kitab-ul-hidaje* të Atiruddin Ebhariut (2, II), tjetri për *Divanin* e Imamit të Parë, parathënia e të cilit i lejon Majbudit t'i shtrojë temat e mëdha të metafizikës së sufizmit.

Këtu duhet theksuar edhe dy personalitete më pak të njohura nga Tebrizi. Vedud Tebriziu ka shkruar, në vitin 930/1524, komentin sistematik të veprës së Suhraverdiut i cili mban titullin *Libri i pllakave të përkushtuara Imaduddin* (emirit selxhukas të Anatólisë). Një bashkëkohës i Vedudit edhe më pak i njohur, Nexhmuddin Mahmud Tabriziu, ka shkruar glosat krahas Librit të teozofisë lindore. Më në fund, nëse Suhraverdiu ka shkruar një numër të caktuar të *opera mi-*

norave në persishte, trajtesat e tij të mëdha qenë të shkruara arabisht. Në vitin 1008/1600 njëfarë Muhammed Sherif ibn Haraviu përpunon në persishte jo vetëm prologun dhe pesë librat që e përbëjnë pjesën e dytë të *Librit të teozofisë lindore*, por, po ashtu edhe komentin e Kutbuddin Shiraziut. Udhëzimi në çështjen e Indisë, që e zbulon përkthyesi, na shpie që angazhimin e tij ta sjellim në lidhje me ato preokupime fisnike të cilat do ta frymëzojnë reformën e religjionit që tentoi ta aplikojë Shah Ekberi, sundesi më parë i përmendur mogulian i Indisë. *Ishraki* - filozofia, me fjalë të tjera, ka pasur ndikim të konsiderueshëm në mendimin mbi “religjionin ekumenik”, si e kuptonte atë Shah Ekberi.

Me trazirat e njëjta të ideve filozofike dhe religjioze lidhet episodi mbi Azar Kejvanin, kryepriestin zoroastrik nga Shirazi i cili, nga fundi i shekullit XVII dhe fillimi i shekullit XVIII, iku në Indi në bashkësinë e vet. Një vepër e madhe në persishte, e shkruar në atë kohë, *Dehistan-i medhahib* (*Shkolla e diturive religjioze*) është e vetmja e cila na ofron disa të dhëna për gjendjen në të cilën gjendej atëherë kryesisht mjedisi zoroastrik, në të cilin lajmërohet libri siç është *Desatir-name* (*Bibla e profetëve të vjetër iranianë*). Ky libër mund vetëm ta mashtrtojë historianin apo filozofin i cili në të kërkon dokument për zoroastrizmin zanafillor. Nga ana tjetër, në përmasën më të madhe të mundur është interesant, sepse dëshmon për shtrirjen e *ishraki*-filozofisë, gjurmët e theksuara të së cilës i bartë. Në bashkësinë e Azar Kejvanit gjendeshin respektuesit e zjarrtë dhe përkthyesit e Suhraverdiut, nga të cilët duhet theksuar Farzaneh Bahramin i cili ende jetonte më 1048/1638, dhe ka lënë, pos përkthimeve të pazbuluara, veprën e madhe në persishte me titull *Qyteti me katër kopshte* (*Sharistan-i çahar çaman*). Edhe një libër në persishte, i lindur brenda bashkësisë së njëjtë, mban titullin *Ajin-i Hushang* (*Religjioni i Hushangut*, paraprofetit iranian). Persët janë interesuar mjaft për botimin e këtyre librave; ata *Desatirin* e konsiderojnë libër “gjysëm-parsi”, dhe nuk dimë kurrfarë gjykimi më të mirë që do të jepej për të. Kjo, pra, është *ishraki* - letërsia zoroastrike (hulumtimi në rrjedhë e sipër) e cila në mënyrë mallëngjyese u përgjigjet synimeve të Suhraverdiut dhe dëshmon për ndikimin e filozofisë së tij në Indinë e shekullit XVII.

Është e kuptueshme se fuqia e *ishraki* - rrymës nuk kufizohet vetëm në ata që shprehimisht kanë komentuar këtë apo atë vepër të shejh *el-ishrakut*. Do të përkujtojmë, diç më vonë, se Mulla Sadra Shirazi ka shkruar vëllim të madh të glosave të shkëlqyeshme krahas *Librit të teozofisë lindore*. Por ndikimi i *ishrakut* do të jetë në rritje tek ata mendimtarë iranianë që do t'i emërtojmë këtu. Edhe komentuesi i tillë i Ibn Arabiut siç është Abdurrezak Kashani u kushton kujdes prirjeve hermetiste të filozofëve *ishrakijun*, në komentin e vet të veprës *Fusus*. Lidhja e *ishraki* - rrymës dhe rrymës së rrjedhur nga Ibn Arabiu me tema të mëdha të teozofisë shi'ite, do t'i japë filozofisë irano-islame formën e saj përfundimtare. Kjo lidhje tek Ibn Ebi Xhumhuriu (2, IV) është punë tashmë e kryer.

Shiizmi dhe alkimia: Xheldeki

Teozofisë “spekulative” e cila kështu do të themelohet (kurse kjo është ajo në të cilën subjekti është i vetëdijshëm se është pasqyrë, *speculum*, në të cilën përmbushen gjërat dhe ndodhitë) i përgjigjet teozofia e Natyrës e cila në vete përmban “filozofinë profetike” dhe e cila apogjenë e vet e arrin në alkimin. Në këtë lidhje shkëlqyeshëm tregon alkimisti i madh Ajdemur Xheldekiu. Lidhjes që e bashkon gnosën ismailite me alkiminë e Xhabir ibn Hajjanit i përgjigjet lidhja që teozofinë profetike të shiizmit duodecimalist e bashkon me alkiminë e Xheldekiut. Ky i fundit ka qenë i vetëdijshëm se alkimia është dituri spirituale, ndonëse i përshkruante veprimet e alkimisë praktike. Njëkohësisht edhe praktikisht edhe simbolikisht, vepra e alkimisë përkryhet si *in materia prima*, sikur edhe në qenien e brendshme të njeriut. Ekziston lidhja esenciale ndërmjet idesë së alkimisë dhe imamologjisë shi'ite, ndërsa nëpërmjet saj edhe ndërmjet veprës alkimiste dhe *futuuvve*-tit si shërbim të trimërisë spirituale të ngritur deri te kërkesa për shpëtim kozmik. Alkimia nuk është parahistori e kimisë së sotme.

Ajdemur Xheldekiu (që është vokalizim korrekt në vend Gildaki) ka qenë iranian me prejardhje nga Xheldeka, qytezë në largësi nja 18 km. në veri nga Meshhedi, në Horasan. Ka jetuar

në Damask, pastaj në Kajro ku edhe vdiq ndërmjet viteve 750/1349-1350 dhe 762/1360-1361. Ka lënë nja 15 vepra për alkiminë, deri sot mezi të studiuara. Këtu mund ta përmendim vetëm *Librin e argumenteve mbi fshehtësitë e diturisë për Peshojën (Kitab ul-burhan fi esrari 'ilm ul-mizan)*. Kjo është vepër e madhe në arabishte dhe përbëhet prej katër veprave në katër vëllime të mëdha.

Jemi tronditur, te leximi i parë, me rolin që këtu e luajnë predikimet më gnostike (*hutbe*) të atribuara Imamit të Parë, ndër të tjera edhe *Hutbet-ul-bejan* e njohur, këtu tashmë e përmendur. Në kaptinën V të pjesës së dytë Xheldeki shpjegon vijuesen: alkimia përforcohet vetëm tek ata që shkëlqyeshëm e njohin filozofinë (*hikme*) dhe pajtojnë me porosinë e profetit. Ajo përfshin kërkesat ekzoterike të Ligjit, në të njëjtën kohë edhe fshehtësitë e caktuara të urtësisë kulminative filozofike. Po ashtu edhe Imami i Parë ka thënë se alkimia është “motra e profecisë”, pasi njohja e alkimisë është ndër ato dije që i kanë poseduar profetët. Duke thënë “motra e profecisë”, Imami i Parë nënkupton që ajo është një nga mënyrat që të shënohet *hikme* (filozofia, urtësia teozofike). Prandaj, nuk ka dyshim se *hikme* është motër e profecisë. Pas kësaj, kaptina e njëjtë mbaron me lajmërimin e një kompozicioni ose kombinimi (terkib), shpjegimin e të cilit duhet kërkuar në ekspozimin e atij i cili flet nga vetë maja e trungut të *futuvve*-tit, dhe nga “Thellësia e dritës së profecisë”, që d.m.th. Imamit. Këto rreshta shërbejnë si kalim në kaptinën vijuese ku gjendet komenti i një libri të Apolonit nga Tijani, *Libri i shtatë idhujve*, i cili është shkruar në formë romani *iniciacist* (studimi në rrjedhë e sipër).

Më vonë do të tërheqim vëmendjen edhe në dy vepra për alkiminë, një e Mir Findiriskiut, kurse tjetra e Bidabadiut. Po ashtu, te Shejh Ahmed Ahsa'iu dhe në *shejhijje* - shkollën, pyetjet që i shtron “trupi i ringjalljes” janë përpunuar duke u thirrur në fazat suksesive të veprimit alkimist.

Inkorporimi i doktrinës së Ibn Arabiut në metafizikën shi'ite

Më herët, si në njërin prej fakteve themelore, kemi tërhequr vëmendjen në faktin se mendimtarët shi'itë në veprën e Ibn Arabiut kanë parë dobi për vetveten. Kjo, natyrisht, na nxit që të pyetemi për edukimin më të hershëm që Ibn Arabiu e fitoi në Andaluzi. Nga ana tjetër, respekti i thellë që e gëzonin vepra dhe personi i *Doctor maximus*-it (*esh-Shejh ul-Ekber*) assesi nuk ka përjashtuar përgënjeshttrimin e disa pikave të mësimin të tij, i cili për çdo mendimtar shi'it ka qenë me rëndësi vendimtare. Shembull të atillë do të kemi te Hajdar Amuliu.

Duke e ndjekur kronologjinë, së pari do ta theksojmë grupin prej dy ose tre personave që i kanë takuar familjes së njëjtë shi'ite, me prejardhje nga Huxhendi në Turkestan, e cila më në fund është vendosur përherë në Isfahan. Sadruddin Ebu Hamid Muhammed Turkeh Isfahaniu (shekulli VII-VIII/XIII-XIV, datat e sakta të panjohura) është njëri prej atyre të cilët Hajdar Amuliu me epitet i përmend si mendimtarë të cilët nuk kanë mund të kënaqen me filozofinë e pastër teorike. “Sipas dijes së tij dhe sipas filozofisë së tij edhe ai i përket diturisë sufiste dhe njerëzve të sufizmit, dhe ka hartuar disa libra dhe trajtesa për këtë, ndër të tjera edhe librin mbi ekzistencën absolute”. Hajdar Amuliu atëherë thekson një faqe të gjatë nga kjo vepër e Sadruddinit. Sadruddini sigurisht ka lënë disa vepra që merren me metafizikë, kurse më e rëndësishmja prej tyre mban titullin *Postulatet themelore mbi tevhidin*.

Nipi i tij Sa'inuddin Ali Turkeh Isfahaniu (vdiq ndërmjet 830/1426-1427 dhe 836/1432-1433), ka dhënë një koment veçan rëndë të kuptueshëm të kësaj trajtese, me titull *Zhvillimi i postulateve themelore mbi ekzistencën absolute (Temhid ul-kava'id fi'l-vuxhud el-mutlak)* i cili si tërësi është mjaft interesant për studimin e metafizikës së shiizmit. Sa'inuddini ka lënë numër të madh veprash me karakter mjaft të gjallë, në arabishte sikur edhe në persishte: një koment të veprës *Fusus ul-hikem* të Ibn Arabiut, një *Libër të thellimit (mefahis)*; një studim për ajetin kur'anor për “copëtimin e Hënës” (LIV. 1), kuptimi ezoterik i të cilit lejon të hedh tipologjinë origjinale religjioze në të cilën gjejnë vend shkollat kryesore të kohës së tij. Ia kemi borxh edhe studimet për Mahmud Shabistariun, për një odë (kaside) të Ibn-ul-Faridiut etj.

Të theksojmë se djali i xhaxhait të tij, Efdaluddin Muhammed Sadr Turkeh Isfahani, është shquar me përkthimin persisht të veprës së madhe të Shahrastaniut mbi religjionet dhe shkollat filozofike (*Kitab ul-milel*). Puna është përfunduar në vitin 843/1439-1440) në Isfahan dhe është plotësuar me një studim mjaft të gjallë për veprën e njëjtë. Kjo ndërmarrje, sigurisht është kthesë në historinë e filozofisë irano-islame. Fatkeqësisht, për shkak të kësaj krijuesi i tij është ekzekutuar sipas urdhrit të djalit të Tamerlanit, Sharuhut, në vitin 850/1447. Kjo vepër ndjel-lakeqe Sharuhut nuk i solli fare fat, sepse edhe vetë vdiq 24 ditë më vonë.

Një vepër tjetër, vepra e Rexheb Bursiut (me prejardhje nga Bursa, në Irak), u krijua në gjysmën e dytë të shekullit VIII/XIV (datat e sakta të panjohura). Edhe ajo është me një rëndësi të madhe për këtë fazë të filozofisë shi'ite. Ndërmjet nja tetë titujve nga regjistri i librave të tij, vepra *Mesharik ul-envar* (*Lindjet e dritave*) është hyrje e shkëlqyeshme në teozofinë shi'ite, dhe tubon predikimet më të rëndësishme gnostike të atribuara imamëve. Vepra ka qenë objekt i përpunimit të madh, i parafrazimit në gjuhën persishtë prej nja 1000 faqe in-folio, për çka është përkujdesur një dijetar me prejardhje nga Sebzivari, kurse i vendosur në Meshhed, el-Hasan el-Hatib el-Kariu, i cili veprën e vet e kreu në vitin 1090/1680, sipas urdhrit të Shah Sulejman Se-feviut (1666-1694). Në vepër veçan është theksuar tema e logosit të Muhammedit, Njëmëndësisë së Amshueshme Pejgamberike (*hakika muhammedijje*) e cila fsheh “të gjitha fjalët e librit të ekzistencës”. Ky Logos është pasqyrë e *paraqitjes* së Zotit, dritë unike e cila ka dy dimensione: atë ekzotërik, i cili është mision profetik dhe ezotërik, i cili është *velaje*, dashuria hyjnore të cilën e depoziton Imami.

Por për fenomenin e inkorporimit, i shqyrtuar në përpunimin e tij metodik, me rëndësi parësore dhe vlefshmëri kyç është vepra e Sejjid Hajdar Amuliut. Vetëm para pak kohe arritëm të konstatojmë të dhënat për jetën dhe një pjesë të veprës së tij (studimi dhe botimi në rrjedhë e sipër); kjo vepër, që nuk i kalon nja tridhjetë e pesë tituj (në arabishtë dhe persishtë) është e përmasave të padurueshme. Vetë parathënia e komentit të tij të veprës së Ibn Arabiut, *Fusus* (*Teksti mbi tekstet, Nass un-nusus*, botimi në rrjedhë e sipër) përbën Përmbledhje të rëndësishme doktrinale që përfshin një vëllim të tërë. I lindur më 720/1320 në Amul, kryeqendrën e Taberistanit (jugu i Liqenit Kaspik), Sejjid Hajdari, i cili i takonte një familjeje mjaft të vjetër shi'ite, ka pasur rini të ndritshme; në moshën prej 30 vjetësh kalon nëpër një krizë të thellë shpirtërore; ndërpreu me të gjitha synimet e kësaj bote dhe vendoset të banojë në vendet e shenjta shi'ite në Irak. Vepra e tij më e vonshme e njohur për ne është e datuar më 787/1385.

Pikërisht ashtu siç ka dëshiruar edhe Suhraverdiu të kryejë bashkimin e sërishëm të teozofisë së persianëve të vjetër me filozofinë islame, Hajdar Amuliu kryen bashkimin e shiizmit dhe metafizikës së sufizmit. Mësimi i tij mbi *tevhidin* është bazuar në teomonizmin e Ibn Arabiut. Ekziston një *tevhid* teologjik ekzotërik (nuk ka zot pos “këtij” Zoti) i cili dëshmon mbi unitetin Hyjnor; ky është Ai në të cilin kanë ftuar pejgamberët. Kurse ekziston edhe tevhidi antologjik ezotërik (vetëm Zoti “është”) që e konfirmon Unitetin e ekzistencës; ky është Ai në të cilin ftojnë “Miqtë e Zotit”. Nga strukja *haditheve* të imamëve rezulton situata e tërë e pejgamberologjisë dhe imamologjisë, raporti i brendësisë në rritje ndërmjet dërgatës pejgamberike (*risale*), gjendjes pejgamberike (*nubuvve*) dhe *velajetit* i cili është ezotërikja e pejgamberisë dhe karizma e imamëve. Ekziston rrethi i pejgamberisë, prej tash i mbyllur, por pas të cilit vijon rrethi i *velajetit* ose iniciacionit shpirtëror. Vula e pejgamberisë ka qenë ferrëfytyesi - i dërguari i fundit, Muhammedi. Vula e *velajetit* është imamati i Muhammedit, në personin e dyfishtë: Imamin e Parë (Vula e *velajetit* absolut) dhe Imamin e Dymbëdhjetë (Vula e *velajetit* postmuhammedan). Pikërisht në këtë pikë, përkundër respektit ndaj Ibn Arabiut, Hajdar Amuliu i kundërvihet me kritikë penetruese dhe metodike, për shkak se prej Jezusit ka bërë Vulën e *velajetit* absolut apo universal (të përsërisim se nocioni shi'it i *velajetit*, në persishtë *dusti*, është nocion i karizmës së miqësisë hyjnore; ai nuk është krejt identik me nocionin e *velajetit*, të shpeshtë në sufizëm, i cili rëndom josaktë përkthehet me “shenjtëri”). Do të ishte kundërthënëse që një i dërguar të jetë Vulë e *velajetit* universal. Ajo për çka bëhet fjalë, siç kemi dhënë shenjë më herët në Vështrimin e përgjithshëm, është më shumë se filozofia e historisë, kjo është historiozofia e tërë e shiizmit, periodizimi i hierohistorisë i cili prej atëherë do të zotërojë, dhe i cili pikën e vet të krahasimit në Perëndim do ta gjejë në historiozofinë e Joachim de Flores dhe joakimitëve.

Me Ibn Ebi Xhumhurin (804/1401-1402) dhe librin e tij të madh (*Kitab-ul-mugli*) është siguruar bashkimi i përkryer i teozofisë *ishraki* të Suhraverdiut, teozofisë së Ibn Arabiut dhe trashëgimisë shi'ite. Pikërisht sikur edhe Hajdar Amuliu, Ibn Ebi Xhumhuriu shprehimisht e identifikon Imamin e Dymbëdhjetë, momentalisht të padukshëm dhe lëmosha e të cilit pritet, me Parakletin e paralajmëruar në Ungjillin e Gjonit. Teozofia shi'ite atëherë pranon theksin parakletik dhe gjonik. Për këtë pikërisht edhe kemi aluduar në joakimizmin në filozofinë perëndimore.

Sadrudhin Dashtakiu dhe shkolla nga Shirazi

Edhe këtu, sikur edhe në rastin e familjes Turkeh në Isfahan, takojmë gjenealogjinë familjare të filozofëve. Babai, Sadrudhin Muhammed Dashtaki Shirazi (me ofiqin Emir Sadrudhin ose Sadrudhin Kebir, "I Madhi", të cilin nuk guxojmë ta ngatërrojmë me Mulla Sadranë i cili po ashtu është Sadrudhin Muhammed Shirazi), ka qenë një prej mendimtarëve të njohur imamitë të shekullit IX/XV. Është lindur më 828/1424-1425, kurse e kanë mbytur turkmenët më 903/1497. Është varrosur në Shiraz. Ka pasur talent të madh për diskutim, talent të cilin Xhelaluddin Devvaniu e ka vënë në sprovë të madhe (2, IV). Ka lënë nja dhjetë vepra, ndër të cilat edhe dy grupe studimesh për veprën *Texhrid* të Nasiruddin Tusiut dhe komentet e kësaj vepre. Mulla Sadra në veprën e vet të madhe (*Asfar*, 2, IV) përmend dhe e diskuton ekspozimin e tij të postulateve për qenien që qëndron në mendim, për "rrojten ideore" (*vuxhud dhihni*).

I biri i tij Gijatudhin Mensur Shirazi (vdiq më 940/1533 ose 949/1542), të cilit disa biografë i atribuojnë ofiq pak të fryrë "Inteligjenca e njëmbëdhjetë" (por ua atribuonin edhe të tjerëve), ka lënë - në arabishte si dhe në persishte - vepër filozofike dhe teologjike të përbërë prej 30 titujve që i përkasin kryesisht *kelamit*, filozofisë, sufizmit por edhe astronomisë dhe medicinës. E kaloi pothuaj tërë jetën në Shiraz, ku ka dhënë mësim në medresenë *Mensurrije*, të cilën sunduesi safavidas Shah Tahmaspi (1524-1576) për të edhe e ndërtoi. Edukata që e fitoi në rini na ofron pasqyrën më të mirë për veprimtarinë intelektuale dhe filozofike që zhvillohej në Shirazin e atëhershëm. Babai i tij, Sadrudhini, ka organizuar tubime diskutimesh në të cilat bijtë e tij me zjarr kanë marrë pjesë. Bashkëfolësit më të lavdishëm patën qenë filozofi Devvani, shpesh në humbje, dhe juristi imamit Ali ibn Abdil'ali Karki (i quajtur Muhakkik Karkiu, vdiq më 940/1533). Rezultatet e këtyre ceremonive janë shënuar në numrin më të madh të librave të tij, p.sh. në ato që i përkasin veprës *Texhrid* të Nasir Tusiut. Por më i lavdishëm është komenti i tij i *Librit të tempujve të dritës* të Suhraverdiut, si përgjigje në komentin e Devvaniut. Vepra nuk shquhet vetëm me polemika interesante, por njëkohësisht pohon penetrimin e *ishrakit* në filozofinë e asaj kohe, sikur edhe *animin* e autorit drejt sufizmit. Në këtë kuptim ajo lajmëron sintezën që më vonë e ndërtoi Mulla Sadra Shirazi, i cili personalisht mjaft e çmonte Gijatudhin Mensurin. Këtu do të nënvizojmë se në çfarë përmase këta mendimtarë meritojnë të botohen dhe të studiohen, nëse kjo tashmë nuk do të duhej përsëritur për të gjithë ata që vijnë.

Nipi i Sadrudhin Dashtakiut dhe i biri i Gijatudhinut edhe vetë ka pasur autoritet të caktuar. Shpesh e shënojnë si Emir Sadrudhini II (vdiq më 961/1553-1554). Hapave të gjyshit të tij, edhe ai interesohet për mineralogjinë dhe ia kemi borxh librin mbi veçoritë e gurit të çmueshëm, të shkruar në gjuhën persishte (*Xhevahir-name*).

Një nga nxënësit më të lavdishëm të Sadrudhin Dashtakiut ka qenë Shemsuddin Muhammed Hafariu (935/1528-1529, ose 957/1550), i cili si filozof ka gëzuar nam të madh dhe i cili, si duket, ka pasur ndikim të fuqishëm moral në bashkëkohësit e vet në Shiraz. Muhakkik Karkiu më herët i përmendur, ka dëshiruar ta vizitonte me rastin e udhëtimeve të veta. Hafariu ka lënë nja dhjetë vepra filozofike, krahas një komenti të ajetit kur'anor mbi Fronin (*ajet-ul-kursij*). Këtu është rasti të përmendim edhe një nxënës të tij, Shah Tahir Radiduddin Ismaili Husejniu, i cili më në fund u vendos në Indi, ku edhe vdiq (952/1545-1546, ose 956/1549). Ndër veprat e tij të pakta është edhe një hulumtim mbi metafizikën e veprës së Avicenës *Shifa'*. Si imamit i zjarrtë duodecimalist, mjaft i ka kontribuar zgjerimit të mendimit shi'it në Indi.

Më në fund, është rasti që këtu të theksojmë edhe një personalitet të jashtëzakonshëm, ndonëse lidhja e tij e vetme me personalitetet pararendëse është në atë që i ka takuar mjedisit shirazit: ky është Hoxha Muhammed ibn Mahmud Dihdariu (pasi e kishte djalë Mahmud ibn Muhammedin, regjistrimet bibliografike nuk dallojnë qartë ç'i takon njërit e ç'i takon tjetrit). E tërë ajo që mund të thuhet për jetën e tij është se ka jetuar prej 1013/1604-1605, dhe se është varrosur në Hafizi, në Shiraz. Ai, në kuptimin e vërtetë të fjalës, e paraqet teozofinë mistike të shiizmit, duke i takuar drejtimit të Rexheb Bursiut. Është marrë ndër të tjera edhe me *xhefrin*, aritmozofinë, shkurtimisht me ato dituri të cilat në gnosën islame janë ekuivalent të metodave kabaliste. Ka lënë nja dhjetë vepra të cilat të gjitha meritojnë që të hulumtohen. Këtu do të tërheqim vëmendjen vetëm në veprat *Margaritari i bonjakut* dhe *Shkronja elif si simbol i trajtës njerëzore*, të cilat merren me njohjen e shkallëve të shpirtit, deri te shkalla e njeriut kozmik apo makrokozmosi. Këtu lexojmë edhe këtë:

Dije se njëmendësia metafizike e njeriut është njëmendësia metafizike e Muhammedit. Do të filloj pra me *tefsirin* e dy sureve, nga të cilat njëra është edhe sureja “Mëngjesi”: “*A thua Zoti yt nuk e gjeti bonjakun dhe i ofroi strehim?*” (XCIII, 6)

Domethënë, kjo është sureja në të cilën gnosha ismailite e mbështet kuptimin ezoterik të lëmshës, si dhuratë gnosës së atij i cili është i aftë që në këtë t'i bëhet mysafir - pranues, dhe “trimëria” e tërë ismailite është mbështetje e këtij botëkuptimi. Parandiejmë, kështu, johona të shumta.

Mir Damadi dhe shkolla nga Isfahani

Me përtëritjen e mbretërisë iraniane dhe me sundimin e Shah Abasit I (1587-1629), Isfahani bëhet qendër e arteve dhe diturive islame, qendër e kulturës shpirtërore në Iran. Tashmë në një vend tjetër kemi propozuar që nën emërtimin “shkolla nga Isfahani” të theksohen shumica e mendimtarëve që në atë kohë zhvillohen në Iran. Gjithsesi, brenda shkollës kështu të emërtuar ekzistojnë shumësi drejtimesh të ndryshme, siç do të mund të hetohet më tej në tekst. Nga ana tjetër, ajo nuk u krijua befasisht, mendimtarët më herët të përmendur kanë sendërtuar supozime për të. Por, pasi që shiizmi përfundimisht doli nga fshehtësia, vërejmë fenomenin e numrit të madh të veprave (Mulla Sadra, Kadi Sa'id Kummi e të tjerë) në të cilat përsiatja filozofike i shfrytëzon frytet e *haditheve* imamite, me çka nuk dëshirohet të thuhet se prej atëherë edhe filozofët kanë qenë të kursyer nga të gjitha kokëçarjet.

Temat e mëdha të cilat veçan do të përpunohen janë çështja e kohës, ndodhisë, realitetit të botës imagjinare (*‘alem ul-mithal, berzeh*) dhe si pasojë e kësaj gnoseologjia e re e cila te Mulla Sadra përmban edhe *përmbysjen* në metafizikën e ekzistencës, vërtetimin e vlerës së Imagjinatës Vepruese, idenë e lëvizjes intrasubstanciale nga arsyeja e transformimit dhe paligjenesisë, historiozofinë të bazuar në “dimensionin” e dyfishtë të Logosit muhammedan të dritës ose realitetit metafizik muhammedan (ekzoterikja e pejgamberisë, ezoterikja e imamologjisë), strukturë madhështore më afër sistemeve të mëdha filozofike nga fillimi i shekullit XIX sesa ajo për çka ka ëndërruar Ibn Halduni.

Regjistrimet tona bibliografike iraniane tepër shpesh kënaqen me klasifikimin konciz në peripatetikë (*mesh-shaun*) dhe platonikë (*ishrakijun*). Së pari, shprehja “peripatetikët” të filozofët tanë nuk ka domethënie e njëjtë që ne sot ia atribuojmë, e shkak i kësaj është *Teologjia* e quajtur e Aristotelit, libri i tyre më i dashur. Nga ana tjetër, nga shkak i njëjtë në mesin e tyre është e pamundur të gjendet peripatetiku i pastër, filozofi i cili nuk do të ishte më shumë apo më pak i përshkruar me neoplatonizmin, dhe ashtu *eo ipso* në këtë apo në atë mënyrë ngapak *ishraki*. Shembulli i parë dhe i lavdishëm është Mir Damadi (Muhammed Bakir Astarabadi, vdiq më 1040/1631-1632), “mësuesi i mendimit” për shumë breza të filozofëve shi'itë, dhe emri që qëndron në krye të “shkollës sonë nga Isfahani”. Shpesh e grupëzojnë ndër *mesh-sha'unët*, që s'është gabim. Por, ky “peripatetik” na ka lënë rrëfime entuziaste të bukurisë tronditëse, ku gjejmë gjurmën e qartë të Suhraverdiut, kurse si pseudonim letrar ka zgjedhur termin *Ishrak*.

Shkolla ku jepte mësim, *Medrese Sadr*, ekziston edhe sot me kopshtin e vet të madh dhe edhe më tej vepron në Isfahan.

Mir Damadi ka lënë nja dyzet vepra, si në arabishte ashtu edhe në persishte, që janë në zë për paqartësinë e vet dhe në pjesën më të madhe janë të papublikuara, dhe duket sikur veprat e nxënësit të tij të shkëlqyer, Mulla Sadrasë, ngapak i kanë hedhur nën hije. Do ta theksojmë këtu *Librin e prushit të skuqur (Kabasat)* të tij në arabishte, përmbledhjen e hulumtimeve aviceniane dhe *Librin e thëngjijve djegës (Xhedevat)*, në persishte, kurse këta tituj figurativë me asgjë nuk i dëmtojnë pikarritjet serioze të përmbajtjes), në të cilin mbase hov më të madh i lejon botëkuptimit të vet personal. Pyetja e cila ndër të tjera e ka preokupuar, ka qenë gjetja e zgjidhjes së dilemës kozmologjike: bota *ab aeterno* ose bota e krijuar në kohë (si do të dëshironin *mutekellimunët*), me atë që koha ende nuk ka ekzistuar? Ndërmjet të ndodhurës permanente dhe ndodhisë që ndodh në kohë, ai kërkon zgjidhje në idenë e permanentes që ndodh (*huduth dahri*), ndodhisë permanente të re, nocionit të ngarkuar me pasoja në ndodhitë e hierohistorisë, i cili me vete tërheq nocionin e “kohës imagjinare” që do të nxisë polemika të rrepta.

Prej shumë nxënësve të Mir Damadit këtu mund të përmendim, pos Mulla Sadra Shirazit (2, IV) vetëm disa më të rëndësishmit. Në vend të parë është Sejjid Ahmed ibn Zejnulabidin Aleviu (vdiq ndërmjet 1054/1644 dhe 1060/1650), i cili qe djali i unxhit të tij, kurse i cili iu bë nxënës, e pastaj edhe dhëndër. Ia kemi borxh veprën e rëndësishme historike e cila përbëhet prej nja dhjetë realizimesh: pos komenteve të trajtesave të rënda të mësuesve të tij, këtu është edhe *opusi* i vëllimshëm për veprën e Avicenës, *Shifa*, me titull *Çelësi për Shifanë*, ku autori shprehimisht thirret në “filozofinë lindore” të Avicenës, pastaj edhe hyrja e gjatë në *tefsirin* filozofik dhe teozofik të Kur’anit (persisht *Letaif-i gajbi*) e të tjera.

Një nxënës tjetër ka hartuar koment madhështor të *Librit të prushit të skuqur (Kabasat)*, veprën jetësore prej 1200 faqe in-folio. Deri më sot, fatkeqësisht, dimë vetëm emrin e këtij nxënësi, Muhammed ibn Ali Rida ibn Akaxheniu, si dhe datën e përfundimit të veprës së tij (1071/1661). Pasi e njohim burimin, mund të tërheqim vërejtjen se është tejet interesante, dhe të shprehim shpresën se do të gjejë botues. Më interesante është që, si duket, e ka përshkruar një nxënës tjetër i Mir Damadit, deri te emri i të cilit nuk mund të vijmë sepse dorëshkrimi në fillim është i dëmtuar, edhe pse s’është i mëngët. Këto komente janë hulumtime të vërteta në të cilat autorët i lënë në vullnet inspirimit vetjak filozofik.

Një nxënës tjetër të Mir Damadit, Kutbuddin Muhammed Ashkivariut (të cilin e quajmë edhe Sherif Lahixhi, kurse i cili vdiq pas vitit 1075/1664-1665), ia kemi borxh një rapsodi të vëllimshme arabo-persiane, e cila transmetimet, citatet dhe komentet që u përkasin mentarëve të vjetër të epokës paraislame, filozofëve dhe mendimtarëve të Islamit sunnit dhe, më në fund, imamëve dhe figurave të mëdha ndër mendimtarët dhe mistikët shi’itë, i ndanë në tre cikle. Në kaptinën për Zaratustrën gjendet krahasimi i rëndësishëm i Imamit të Dymbëdhjetë të shi’itëve dhe *Saoshjantit* ose Shpëtuesit eskatologjik të zoroastrianëve. Ia kemi borxh po ashtu edhe një trajtesë mbi *mundus imaginalisin*, dhe komentin e Kur’anit i cili anon drejt hermeneutikës simbolike shi’ite (*te’vil*).

Do ta përmendim më në fund edhe Mulla Shems Xhejlaniun, vepra e të cilit (nja pesëmbëdhjetë trajtesa), edhe sot hesht në qetësinë e bibliotekave, na duket gjithnjë e më e rëndësishme, ashtu si përparojmë në rikonstruimin e saj. Me prejardhje iraniane nga bregu i Liqenit Kaspik, gjatë kohë ka ndjekur ligjëratat e Mir Damadit dhe doktrinat e tij i ka zhvilluar në librat e veta. Ka qenë udhëtar i madh (e ka kaluar pothuaj tërë Iranin, pastaj Irakun, Sirinë dhe Hixhazin). Kolegu i ri i Mulla Sadrasë, i mbetet, për dallim prej këtij - besnik metafizikës së të qenmes. Kritikata që njëri-tjetrit ia kanë drejtuar në librat e veta, fare nuk e kanë penguar korrespondencën bilaterale miqësore. Do ta theksojmë këtu *Traktatin mbi rrugët e sigurisë*, *Traktatin mbi manifestimin e përsosurisë së shoqëruesve të të Vërtetës*, *Traktatin mbi sendërtimin e botës*, në të cilin e përmban postulatën e Mir Damadit të cilin shkurtimisht lart e shënuam.

Mir Findiriskiu dhe nxënësit e tij

Mir Ebu'l Kasim Findiriskiu (1050/1640-1641), i cili në Isfahan shumë gjenerata të nxënësve i ka mësuar në dituritë filozofike dhe teologjike, ka qenë personalitet i fuqishëm, i mbështjellë me njëfarë misterioziteti. Nëse kihet parasysh nami i tij i madh, vepra që e ka lënë befason me varfërinë e vet. Ka pasur pjesë në ndërmarrjen e përkthimeve të teksteve sanskrite në gjuhën persishte, e cila e bëri të famshëm princin Dara Shakuhi. Vepra e tij kryesore është një trajtesë mjaft origjinale, e shkruar persisht, për veprat dhe veprimtarinë njerëzore, në të cilën e jep klasifikimin e tyre hierarkik në krye të të cilit është veprimi i filozofëve dhe peygamberëve, të bashkuar së bashku në kaptinën unike mbi “filozofinë peygamberike”. Kjo kaptinë hapet me hermeneutikën dhe ezoterizmin, kurse e tëra mbaron me sistematizimin e shkallëve të gradacionit të ekzistencës, ku shohim - e kjo nuk befason, se si te një filozof iranian paraqiten emri dhe hija e Ahrimanit. E grupëzojnë ndër “peripatetikët”: vërtet, ka shkruar trajtesën mbi lëvizjen e cila do të donte të ishte antiplatoniste. Por, nga ana tjetër, ky bashkëkohës i Michael Maierit po ashtu ka shkruar edhe trajtesën mbi alkiminë, e cila, si duket, përmban doktrinën e tij ezoterike.

Ndër dëgjuesit dhe nxënësit e tij rëndom e theksojnë edhe Mulla Sadranë, që është ndërkaq skajisht e pabesueshme, sepse vetë Mulla Sadra për këtë kurrë nuk ka thënë asnjë fjalë. Në anën tjetër, është e sigurt se Rexheb Ali Tebriziu (2, IV) ka ndjekur ligjëratat e tij. Prej të tjerëve të cilëve u qe mësues në filozofi, së pari duhet përmendur Husejn Hvansariun (i lindur 1076/1607-1608; vdiq në Isfahan më 1098/1686-1687), personalitet të cilit njohja e tij e matematikës dhe astronomisë, filozofisë dhe diturive religjioze (*e drejta, tefsiri, kelami, hadithi*) ia solli ofiqin “profesor i çdo gjëje”. Ia kemi borxh nja pesëmbëdhjetë vepra, para së gjithash trajtesën mbi vullnetin e determinuar dhe interminuar, pastaj studimet mbi veprat e Avicenës *Shifa* dhe *Isharat*, mbi veprën e Nasiruddin Tusiut *Texhrid*, trajtesën e Kushkiut mbi astronominë dhe komentin mbi ligjërimet e Martirit të Parë (*shehid-i evvel*, 2, IV).

Ai ka pasur shumë nxënës, ndër të cilët janë dy djemtë e tij, Sejjid Xhemaluddin Hvansariu (vdiq më 1121/1709, ose 1125/1713) dhe Sejjid Razi Hvansariu; Mulla Masiha Pasai Shirazi (vdiq më 1130/1717-1718, ose 1115/1703-1704), dy veprat e të cilit kryesisht i njohim: një trajtesë mbi Ekzistencën e domosdoshme, dhe parathënia persishte e veprës *Irshad* të Shejh Mufidit; pastaj Muhammed Bakir Sabzavari (i quajtur Muhakkik Sabzavari, vdiq më 1098/1686-1687), i cili ka lënë studimet mbi veprat e Avicenës *Shifa* dhe *Isharat*, mbi veprat e Shejh Mufidit *Irshad* dhe *Kopshti i dritës*, veprë e madhe mbi kulturën e përgjithshme kushtuar Shah Sulejmanit; Mirza Rafi'a Na'iniu (vdiq më 1080/1669-1670, ose 1082/1671-1672); të cilit ia kemi borxh nja dhjetë trajtesa, kryesisht rishqyrtime filozofike të veprave të mëdha shi'ite: *Kafi* e Kulejniut (e plotësuar me studimin mjaft të gjallë në persishte, *esh-Shexheret ul-ilahijja dar Usul-i Kafi*), *Irshadi* i Mufidit, “psaltira” e Imamit të Katërt, komenti i Nasiruddin Tusiut i veprës *Isharat* të Ibn Sinas (Avicenës).

Mulla Sadra Shiraziu dhe nxënësit e tij

Këtu arrijmë apogjenë më të lartë të filozofisë irano-islame në disa shekujt e fundit. Sadrudin Muhammed Shiraziu, rëndom i njohur si Mulla Sadra (i lindur më 979/1571-1572; vdiq më 1050/1640-1641), me sukses e kreu sintezën e fuqishme dhe të veçantë të rrymave të ndryshme për të cilat kemi folur deri më tash. Mendimi i tij deri në ditët tona në filozofinë iraniane *firimos* vulën e tij vetjake, thënë më gjerësisht, vetëdijes shi'ite në rrafshin e shprehjes së saj filozofike. Vepra që e ka lënë është madhështore: më tepër se dyzet e pesë titujt të veprave, nga të cilat shumica janë in-folio. Komenti i shkruar në margjinën e pjesës mbi metafizikën e veprës së Ibn Sinas *Shifa'*, paralajmëron reformën e metafizikës, komenti që ia kushton Teozofisë lindore të Suhraverdiut i siguron *ishrakut* themel të sigurt. Kryevepra e tij *Katër udhëtimet e Shpirtit (el-Esfar ul-erbe'a*, një mijë faqe in-folio) është Përmbledhje për të cilën kanë jetuar, që atëherë, shumica e mendimtarëve iranianë. Këtu është e pamundur t'i numërojmë një nga një titujt e veprave tjera. Të përkujtojmë vetëm në veprën e madhe e cila fatkeqësisht ka mbetur e pamba-

ruar, e ky është komenti i “*Burimit*” (*Usul*) të veprës së Kulejniut *Kafi*, një nga librat bazë të shiizmit. Këtu mund të shohim se si pa dyshim më i lavdishmi nga “platonistët persianë”, i ngre lapidar “filozofisë pejgamberike”, ku konfirmohet marrëveshja ndërmjet shiizmit dhe platonizmit, e ngritur deri të “simboli i fesë” i Shejh Saduk Babujesë. Njëjtë duhet përkujtuar edhe komentet e një numri të madh suresh të Kur’anit, vepra tjetër madhështore e cila nga Mulla Sadra bën dëshmitarin kyç i cili na mundëson të kuptojmë se si në Islamin shi’it ka mund të mbahet filozofia, dhe sërish të përjetojë hov atëherë kur në pjesën tjetër të *dar ul-islamit* qe zhytyr në heshtje.

Mulla Sadra ka bërë kthesë të mirëfilltë në metafizikën e ekzistencës, duke e ndërruar metafizikën tradicionale të të qenmes me metafizikën e të rrojturit dhe duke i dhënë përparësi *ab-initio* të rrojturit kundruall cilësisë. Se nuk ka të qenme të pandryshuara, por se çdo e qenme është e përcaktuar dhe relative nga arsyeja e shkallës së intensitetit të aktit të saj të të rrojturit, - kjo kthesë fton edhe një: atë për lëvizjen intrasubstanciale ose transsubstanciale, e cila lëvizjen e zhvendos para deri në kategorinë e substancës. Mulla Sadra është filozof i transformimit, transsubstancave. Antropologjia e tij është në harmoni të përsosur me atë çka kërkon eskatologjia e shiizmit, e shprehur gjatë pritjes së *përshpirtjes* së Imamit të Dymbëdhjetë si sendërtim i Njeriut të Përkryer. Kjo antropologji edhe vetë është në lidhje me kozmogoninë dhe psikologjinë madhështore: rënia e Shpirtit në greminën mbi greminat; ngjitja e tij e ngadalshme suksesive deri te forma njerëzore, e cila është pika e tij e *hershme* (e *shpejtë*) në pragun *melekut* (të botës shpirtërore transfizike); vazhdimi i antropologjisë në fizikën dhe metafizikën e ringjalljes. Të kuptuarit e sendeve këtu nuk është as materialist as spiritualist. *Materia* kalon nëpër shumë gjendje: ekziston një *materie* subtile, shpirtërore (*madde ruhanijje*), aq më tepër hyjnore. Në këtë pikë Sadra pajtohet në tërësi me platonistët kembrixhianë, sikur edhe me F.C. Öttingerin (*Geistlichkeit*).

Ekziston mënyra e trefishtë e të rrojturit për çdo qenie dhe për çdo send: në rrafshin e botës shqisore, në rrafshin e *mundus imaginalis*it (‘*alem ul-mithal*), në rrafshin e botës së Inteligjencave të pastra. Suhraverdiu e ka konfirmuar antologjinë e *mundus imaginalis*-it. Sadra është i vetëdijshëm se mësimi të shejh *el-ishrakut* i jep përpunimin e domosdoshëm, duke e themeluar jomaterien e Imagjinatës Vepruese. Kjo më nuk është aftësi e varur nga organizmi trupor, as që kalon me të, por aftësi e pastër shpirtërore, një lloj mbështjellësi i hollë i shpirtit. Që atëherë Sadra lejon “krijueshmërinë” (*hal-lakijje*) e shpirtit, pasi që çdo shpirt është krijues i parajsës ose skëterrës së vet. Në fakt, të gjitha rrafshet e mënyrave të të rrojturit dhe vrojtimit janë të rreguluara sipas ligjit të njëjtë të unitetit i cili, në rrafshin e të menduarit, është uniteti i të kuptuarit, të subjektit kuptues dhe Formës së Kuptuar, unitet i njëjtë siç është uniteti i dashurisë, dashnorit dhe të dashuruarit. Nga kundrimi i këtyllë kuptohet se çka për Sadranë d.m.th. uniteti bashkues i shpirtit njerëzor, thellë të vetëdijshëm për aktet e veta të njohjes dhe Inteligjencës Vepruese e cila është Shpirti i Shenjtë. Këtu kurrë nuk ka të bëjë me unitetin aritmetik, por me atë perceptual, i cili lejon reciprocitetin që ndihmon të kuptojmë që, në shpirtin që ai e transformon, Forma (Ideja) e perceptuar nga Inteligjenca Vepruese është Forma e cila vetveten e kupton, dhe se për këtë Inteligjenca Vepruese ose Shpirti i Shenjtë kuptohet vetë nëpërmjet aktit të të perceptuarit të shpirtit, derisa, nga ana tjetër, shpirti, si Formë që e percepton veten, e percepton si Formë e perceptuar nga Inteligjenca Vepruese. Mulla Sadra është përfaqësues autentik i filozofisë “spekulative” (në atë kuptim në të cilin treguam në Vështrimin e përgjithshëm). Kjo filozofi kalon në fenomenologjinë e Shpirtit të Shenjtë.

Nuk duhet befashuar që vepra e tij fuqishëm e ndërtuar, deri në ditët tona ka nxitur shumicë studimesh dhe hulumtimesh, siç do t’i quanim ne ato, e që tek autorët tanë quhen glosa dhe komente. Mulla Sadra ka pasur numër të madh nxënësish. Këtu mund t’i theksojmë vetëm tre nxënës të tij të drejtpërdrejtë, mjaft të shquar; dy të parët kanë qenë jo vetëm nxënës të tij, por edhe dhëndurë.

Pa dyshim më i afërt i qe Mulla Muhsin Fejd Kashaniu (vdiq më 1091/1680), figurë e cila shkëlqyeshëm mund ta përfaqësojë tipin e filozofit dhe teozofit shi’it të arsimuar në mësimet e Mulla Sadrasë. Ai vetë ka dhënë mësim në Isfahan, në medresenë e Abull-llah Shushtariut, e cila edhe sot vepron dhe ku ende është e mundur të vizitohen dhomat në të cilat ka banuar. Ka qe-

në shkrimtar produktiv, në arabishte sikur edhe në persishte, dhe regjistrimi i veprave të tij përfshinë më shumë se 120 tituj. Mbi llojlojshmërinë e tyre këtu nuk mund madje as të njoftohemi, sepse i mbulojnë të gjitha fushat atëherë të njohura të hulumtimeve. Të përmendim edhe se në tërësi e ka përpunuar, nga pikëpamja shi'ite, *Ihjaw ulumid-din (Ripërtëritjen e diturive fetare)*, veprën e madhe të el-Gazaliut ndaj të cilit ka ndier admirim të madh, e cila me hiçgjë nuk i ka penguar admirimit që e ka ushqyer ndaj Ibn Arabiut. Një vepër tjetër e tij e madhe ('*Ajn ul-jekin, Besnikëria e dëshmitarëve*) ndërton sintezë të gjallë, e cila e plotëson komentin e tij të madh të veprës së Kulejniut, *Kafi*, njëjtë sikur edhe komentin e tij të Kur'anit.

Baxhanaku i Mulla Muhsinit, Mulla Abdurrezzak Lahixhiu (vdiq në Kum në 1072/1661-1662) tregohet si karakter plotësisht tjetër. Gjatë kohë ka ndjekur ligjëratat e vjehrrit të vet Mulla Sadrasë, por duket se në grumbullin e postulateve sadraite nuk ka gjetur atë që do ta kënaqte në filozofimin vetjak. Vërtet, duket se herë-herë ka osciluar ndërmjet skajshmërive, si i shkallmuar me luftën e brendshme, ose i frikësuar me botën e jashtme dhe kornizat shoqërore. Në çdo rast, do të jetë shumë më thjeshtë që ta radhisim pastër dhe thjeshtë ndër "peripatetikët", siç bëjnë disa doracakë. Siç tregon libri i tij *Xhevher-i murad (Esenca e asaj që synohet)*, pa dyshim ka poseduar përvoja vetjake në sufizëm. Ka lënë nja dhjetë vepra. Komenti i tij i veprës *Texhrid* të Nasir Tusiut (i botuar në dy vëllime in-folio) konsiderohet si më i mirë që është realizuar në atë fushë. Ende janë të pabotuara glosat e tij mbi fizikën, nga komenti i veprës së Ibn Sinas *Is-harat*. Këto glosa përmbajnë qasje mjaft interesante të pyetjes. Të përmendim se një nga bijtë e tij, Mirza Hasan Lahixhi (vdiq më 1121/1709-1710), ka lënë nja dhjetë vepra të cilat kryesisht i përkasin filozofisë së imamit shi'it.

Edhe një nxënës i drejtpërdrejtë i Mulla Sadrasë, Husejn Tunkabuniu (vdiq më 1104/1692-1693, në kthim prej vizitës së haxhit, ndërmjet Mekkes dhe Medines), ka qenë *ishraki*-filozof i dalluar, komentues besnik i Mulla Sadrasë. Ia kemi borxh disa trajtesa (mbi krijimin e botës, mbi unitetin transcendent të ekzistencës), njëjtë sikur edhe hulumtimet mbi veprën e Avicenës *Shifa*, të Nasir Tusiut *Texhrid* dhe *text-book-un* e Hafariut që e kemi përmendur më parë.

Rexheb Ali Tebriziu dhe nxënësit e tij

Me Rexheb Ali Tebriziu (vdiq më 1080/1669-1670) i cili, në çka tregon edhe emri i tij, ka qenë me prejardhje nga Tebrizi, dhe të cilin bashkëkohësi i tij Shah Abbasi II (1642-1666) shumë herë e ka nderuar me vizitat e tij, hyjmë në trollin filozofik tjetër nga ai i Mulla Sadrasë. Është mjaft interesant të vështrosh se si filozofi ynë zë qëndrim kundërshtues kundruall postulateve të mëdha sadraite (mohimi i metafizikës "ekzistenciale", lëvizjes transsubstanciale, rojtjes në mendje si rrojtje e barabartë etj.).

Rexheb Aliu shquhet *ab initio* me metafizikën e të qenmes e cila predikon jo analogjinë, por ekuivokësinë e plotë të perceptimit të ekzistencës, me fjalë të tjera kur është sjellë në lidhje me Ekzistencën e Domosdoshme dhe me qeniet jo të domosdoshme; këtu, pra, nuk është në pyetje pjesëmarrja e përbashkët në nocion, por homonimi i pastër te përdorimi i emërtimeve, sepse perceptimi ynë i ekzistencës kap vetëm aktin e të qenurit, qenien krijuese. Parimi dhe burimi i ekzistencës i mbeten transcendent ekzistencës: është e mundur vetëm nga larg të rrethohen, *per viam negationis (tenzih)*, d.m.th. me teologji apofaktike. Nuk është këtu pra, në pyetje teomonizmi, uniteti transcendent i ekzistencës që përfshin të pakrijuarën dhe krijuesen. Rexheb Aliu mjaft mirë e di se do t'i kundërshtojnë, se askush kurrë nuk ka predikuar metafizikë të tillë të ekzistencës. Ai përgjigjet se janë trilluar shpifje neveritëse që të fshihet tradita e kësaj metafizike. Ai di se pas tij qëndron tradita e imamëve të shenjtë, por nuk vëren se në atë pikë i shoqërohet rrugës së gnosës ismailite, dhe se vetë atij do t'i shoqërohet teozofia e *shejhijje*-shkollës (2, IV). Kjo assesi nuk e pengon ta ekspozojë mësimin për "njohjen jashtëshqisore", shumë i afërt me mësimin e Suhraverdiut.

Ka pasur shumë nxënës. Më i lavdishmi është Kadi Sa'id Kummiu (shih më tej). Krahas këtij, këtu në rend të parë është Muhammed Rafi Pir-zade (datat e papërcaktuara), i cili ka qenë famulus dhe sekretar i mësuesit të vet. Tebriziu i vinte rëndë, në moshë të shtyrë, të shkruaj ve-

të: nxënësi, sipas udhëzimeve të mësuesit të vet, ka shkruar vepër të madhe me titullin *el-Me'arif el-ilahijje* (Tema të mëdha të metafizikës), e cila njëkohësisht edhe e ruan dhe e vazhdon mësimin e Rexheb Ali Tebriziu. Këtu është edhe Abbas Mevleviu (vdiq pas vitit 1101/1689-1690), i cili ka lënë dy përmbledhje të mëdha të cilat e rezymojnë filozofinë shi'ite dhe të cilat i janë përkushtuar Shah Sulejmanit (1666-1694), me fjalë të tjera, *el-Envar us-sulejmanijje* (Libri i dritës, kushtuar Sulejmanit, i përfunduar më 1101/1689-1690) dhe *el-Feva'id ul-usulijje* (Mësimet fundamentale, e përfunduar më 1084/1673-1674). Edhe dy nxënës më pak të njohur: Mulla Muhammed Tunkabuniu dhe Mir Kavam Raziu.

Kadi Sa'id Kummiu

Rëndësia e këtij mendimtari dhe spiritualisti është e atillë që duhet përkushtuar kaptinë të veçantë, madje edhe të redukuar në disa rreshta si këtu. Kadi Sa'idi u lind më 1043/1663, në Kum, ku e kaloi pjesën më të madhe të jetës së tij, duke dhënë mësim, ku edhe vdiq në vitin 1103/1691-1692. Në Isfahan ishte nxënësi i Rexheb Ali Tebriziu, por po ashtu ka qenë edhe nxënësi i Muhsin Fejdiut dhe Abdurrezak Lahixhit (krahas të cilit ka hulumtuar Teozofinë lindore të Suhraverdiut), kështu që në personalitetin e tij dhe në mendimin e tij gjendet e unjësuar trashëgimia e dyfishtë.

Ai është përfaqësues i dalluar i teozofisë mistike të shiizmit duodecimalist, *ishraki*-filozof shi'it të gjitha veprat e të cilit kanë merituar që kaheerë të jenë të publikuara. Është mjaft rëndë të vlerësohen, sepse, sipas synimeve të autorit, është dashur që trajtesat e tij të përbëjnë disa përmbledhje, që kanë mbetur të papërfunduara. Kështu pas trajtesës së shkruar persisht *Kalid-i beheshht* (Çelësi i parajsës), ku pranon teorinë në tërësi mbi ekuivokësinë e ekzistencës të cilën e ka predikuar mësuesi i tij Rexheb Aliu, pranon shkrimin e *Komentit të dyzet haditheve*, komentit të fortësisë së jashtëzakonshme, por i cili vie vetëm deri te hadithi i njëzet e tetë, dhe një *Libër me dyzet trajtesa*, nga të cilat janë shkruar gjithsej dhjetë, apo mbase njëmbëdhjetë. Ka lënë vëllimin e glosave mbi *Teologjinë* të quajtur të Aristotelit, të cilën filozofët tanë kurrë nuk kanë pushuar ta lexojnë. Më në fund, këtu është edhe *magnum opusi* i tij. Njëjtë siç e ka ndërtuar Mulla Sadra Përmbledhjen e mirëfilltë të metafizikës teozofike të shiizmit duke e komentuar veprën e Kulejniut, *Kafi*, ashtu edhe Kadi Sa'id Kummi ka ndërtuar Përmbledhjen e vet personale duke e komentuar *Tevhidin* e Shejh Saduk ibn Babujehut. Edhe kjo vepër ka mbetur e papërfunduar. Por tre vëllime të cilat Kadi Sa'idi arriti t'i hartojë janë vepër e rëndësishme.

Tevhidi i Sadukut tubon në tërësi të vëllimshme traditat imamite, barabar esenciale për teologjinë apofatike sikur edhe për imamologjinë e cila nga ajo rrjedh. Nga këto transmetime nganjëherë lindin trajtesa të pavarura që zhvillohen brenda komentit. Ashtu është edhe me hulumtimet e Kadi Sa'idit të domethënies ezoterike të pesë rregullave fundamentale religjioze. Nga struktura katrore e Tempullit të Ka'besë, Kadi Sa'idi nxjerr strukturën e imamatis të Dymbëdhjetë imamëve. Tempulli i Gurit, i trajtësuar në tempull Spiritual të imamatis, bëhet vetë fshehtësia e jetës njerëzore, *kibla* (boshti i orientimit) e pelegrinit të identifikuar me rrugët jetësore. Filozofia sërish bëhet "filozofi narratoriste" (sipas dëshirës së Schellingut). Hadithi mbi "Dymbëdhjetë vellot e dritës" e unjësion imamologjinë me kozmogoninë, njëjtë sikur edhe me teozofinë e historisë dhe metahistorisë, simbolikisht duke i përshkruar udhëtimet e dritës së Muhammedit në Plerom, pastaj "zbritjet" e saj nga bota në botë, nëpërmjet shtatëmbëdhjetë mijë Vellove, deri te kjo botë. Dymbëdhjetë vellot e dritës janë Dymbëdhjetë imamët dhe dymbëdhjetë botët e tyre, "të shifruara" si dymbëdhjetë mileniume. Këto dymbëdhjetë botë janë arketip i ciklit të *velajetit*, që paraqet fotografinë e tij të shtrembëruar, për shkak se ai zhdrivillohet në drejtim të kthimit dhe ngritjes. Sikur këtu sërish mbijnë teologjitë greko-iraniane të *Aión-it*. Kadi Sa'idi e zhvillon perceptimin e kohës së përbashkët të antologjisë të *mundus imaginalis-it* dhe trupit subtil. Për çdo qenie ekziston *quantum* (*mikdar*) i kohës vetjake, personale, të cilit mund t'i ndodh ajo që i ndodh copëzës së dyllit, kur ta ngjeshim ose kur, përkundrazi, ta zgjatojmë. *Quantumi* është i qëndrueshëm, por ekziston koha e fortë dhe e dendur, koha e botës shqisore, dhe koha subtile e "botës imagjinale", dhe koha suprasubtile në botën e Inteligjencave

të pastra. Dimensionet e njëkohësisë rriten sipas “subtilitetit” të mënyrës së të rrojturit: *quantumi* i kohës së ndarë ndonjë individualiteti spiritual mund atëherë të përfshijë pamatshmërinë e ekzistencës, të ketë në të tashmen, të kaluarën dhe të ardhmen. Nga ky aspekt, është shqetësues komenti i hadithit ose i rrëfimit mbi “Renë e bardhë”.

Prej shkollës nga Isfahani deri te shkolla nga Teherani

Tash do t'i rrekemi periudhës e cila për filozofët që e rëndë, kurse e cila është e tillë edhe për vëllezërit e tyre të cilët do të dëshironin të bëheshin historianë - aq është gjendja e parregulluar, kurse dorëshkrimet të shpërndara, dorëshkrimet që paraqiten vetëm sipas asaj si botohen katalogjet. Me situatën dominon katastrofa e cila e përfundon Isfahanin safavidas dhe sundimin e Sulltan Husejnit: pushtimin e qytetit nga ana e afganëve, pas rrethimit jashtëzakonisht të rreptë (1135/21 tetor 1722), për çka dëshmi tronditëse na përcjell një faqe nga vepra e filozofit Ismail Hoxha'ut. Pushteti afgan zgjati vetëm tetë ose nëntë vjet: gjenealogjia safavidase nominalisht ka mbijetuar deri në vitin 1736, në personalitetet e Tahmaspa II dhe Abbasit III. Vjen deri te sundimi i Nadir-Shahut, në Shiraz është dinastia Zind. Shkurtimeisht, kjo është periudhë e gjatë e jo-paqes dhe parahatisë, deri në ardhjen në pushtet të dinastisë kaxharite (sundimi i Aga Muhammed-hanit fillon në të vërtetë më 1779, por ai është kurorëzuar më vonë më 1796). Me sunduesin tjetër kaxharit Feth Ali Shahun (1797-1834), qendra e jetës intelektuale e kulturore iraniane përfundimisht zhvendoset nga Isfahani në Teheran. Nga aspekti i filozofisë, kjo periudhë karakterizohet me ndikimin gjithnjë më të madh të mendimit të Mulla Sadrasë, të cilin bashkëkohësit e tij nuk e kishin kuptuar e as pranuar mirë. Që të fitojmë njëfarë pasqyre, filozofët këtu do t'i grupëzojmë përkohësisht në katër familje.

Së pari, këtu janë ata të cilët ende ishin dëshmitarë të katastrofës. Në vend të parë është Muhammed Sadik Ardistaniu (vdiq më 1134/1721-1722, në vitin e rrethimit të Isfahanit). Ky filozof, i cili po ashtu ishte edhe spiritualist i madh, pësoi vështirësi të mëdha, sepse kish tërhequr mbi vete mllëfin e Shah Sulltan Husejnit. Kryesisht ia kemi borxh dy vepra. Më e rëndësishmja prej tyre, *Hikme Sadikijje* (filozofia personale e autorit, Sadik Ardistaniut), e cila merret me shpirtin dhe me aftësitë e tij mbishqisore, duke e ndjekur Mulla Sadranë haptazi qëndron kundër Avicenës dhe avicenistëve përgjithësisht, kurse në dobi të amateries së Imagjinatës Vepruese (*texherrud-i hajal*). Por duket se ka hasur në shumë vështirësi me rastin e shpjegimit të lidhjes së Shpirtit të përgjithshëm me trupin. Kjo lidhje përbëhet në një epifani (*texhel-li, dhuhur*), dhe secili nga shpirtat individualë që mendojnë gjendet në fushëveprimin e rrezatimit të Shpirtit të përgjithshëm. Por në çka vërtet përbëhet kjo epifani, kjo “zbritje” e cila Shpirtin e Përgjithshëm e mbanë në tendosje (tedel-li, shih Kur'ani LIII: 8)? Veprën në fakt e ka shkruar, sipas ligjëratave të mësuesit, një nga nxënësit e tij, Mulla Hamza Xhejlaniu (vdiq më 1134/1721-1722, edhe atë gjatë rrethimit të Isfahanit), derisa një nxënës tjetër, Muhammed Ali ibn Muhammed Rida'i, ka shkruar një hyrje të gjatë.

Edhe një bashkëkohës tjetër ka qenë Inajetull-llah Xhejlaniu i cili i mësonte librat e Avicenës. Fadil Hindi Isfahaniu (1135/1722-1723) ka lënë nja pesëmbëdhjetë vepra. Mirza Muhammed-Taki Almasi (1159/1746) ka qenë nip i Muhammed-Taki Mexhlisiut (1070/1659-1660), babait të Muhammed-Bakir Mexhlisiut (1111/1699-1700), autorit të enciklopedisë së madhe shi'ite *Bihar-ul-envar* si dhe të veprave historike dhe edukative të cilat në Iran deri më sot janë lexuar mjaft. Almasi, ndër të tjera, ka lënë librin mbi “Zhdukjen e madhe të Imamit të Dymbëdhjetë”. Kutbuddin Muhammed Najrizi Shiraziu (1173/1759-1760) është *ishraki*-filozof i pastër: “Logjika e peripatetikëve nuk është e mbrojtur nga lajthitja; ajo nuk është e mjaftueshme vetvetiu dhe është burim i bredhjes. Sa më përket mua, konsideroj se logjika e gnostikëve është logjika e mirëfilltë e metafizikës”. Ismail Hoxha'iu (vdiq në Isfahan më 1171/1757-1758, ose 1173/1759-1760), i cili ka pësuar tmerret e rrethimit, ka hartuar nja 150 trajtesa mbi të gjitha çështjet filozofike, në dituritë e ndryshme dhe temat e mëdha të shiizmit (një trajtesë për imamat-in). Mbi të gjitha është i njohur sipas një trajtese të rreptë kundër nocionit “të kohës imagjina-

re” (*zaman mevhum*, që nuk është kohë “imagjinale”), të drejtuar kundër Xhemaluddin Hvan-sariut (2, IV), dhe në të cilën është përmbajtur teoria e Mir Damadit.

Në vendin e dytë janë Aga Muhammed Bidabadiu (1198/1783-1784) dhe nxënësit e tij. Vetë shejh Bidabadi ka qenë nxënës i Mirza Muhammed-Taki Almasit dhe Ismail Hoxha'it. Ka studiuar në Isfahan librat e Mulla Sadrasë: është ruajtur teksti i ligjëratave të tij për veprën *Esfar*. Sikur edhe Mir Findiriskiu, ka hartuar trajtesën për alkiminë, të cilën më 1209/1794-1795 gjerësisht e ka komentuar një mjek isfahanas, Mirza Muhammed Rida ibn Rexheb Aliu. Ka pasur shumë nxënës, ndër të cilët kanë qenë: Mulla Mihrab Xhejlaniu (1217/1802-1803); Ebu'l-Kasim Hatunabadiu (1203/1788-1789), i cili kryesisht ka shkruar për temat shi'ite (p.sh. për veprën e Kulejniut *Kafi*); Mehdi Narakiu (1209/1794-1795), që po ashtu ishte edhe nxënës i Ismail Hoxha'it. Personalitet i fuqishëm dhe njeri prej aksioni, Mehdi Narakiu do të tregohet njëjtë i udhëzuar në filozofi, etikë, matematikë si edhe në dituritë juridike (vendosmërisht qëndron në anën e *usulijjunëve* kundër *ahbarijjunëve*). Ka lënë dhjetë-dymbëdhjetë vepra të cilat të gjitha bartin vulën e tij personale, për më tepër edhe në çështjet klasike siç është çështja e ekzistencës dhe esencës. Trajtesa e tij e madhe për moralin (*Xhami-us-sa'adat*) edhe më tej shpesh lexohet. Këtu duhet theksuar edhe Mirza Ahmed Ardakani Shiraziun, autorin e komentit të rëndësishëm të veprës së Mulla Sadrasë, *Kitab-ul-mesha'ir*, kurse për të cilin vetëm mund të themi se ka vepruar në Shiraz më 1225/1810.

Në vendin e tretë janë Mulla Ali ibn Xhemshid Nuriu (1246/1830-1831) dhe nxënësit e tij. Mulla Ali Nuriu ka qenë një prej nxënësve më të lavdishëm të Muhammed Bidabadit dhe një prej profesorëve më autoritativë të asaj kohe. Ka studiuar në Mazandiran dhe Kazvin, para se të vendoset në Isfahan. Ia kemi borxh ligjëratat e rëndësishme për shumë vepra të Mulla Sadrasë; të *Fevaid* (mësimëve) të Shejh Ahmed Ahsa'it (2, IV), pas kësaj edhe komentit të madh të surës *Tevhid* dhe përgjigjen në polemikën e një misionari të krishterë. Ka pasur shumë nxënës prej të cilëve këtu mund të përkujtojmë vetëm disa: Mulla Ismail Isfahaniu (1277/1860-1861), i cili edhe vetë ka lënë ligjëratat të rëndësishme për shumë vepra të Mulla Sadrasë; Mulla Agaji Kazviniu, njëkohësisht nxënës i Mulla Ali Nuriut dhe Mulla Ismail Isfahaniut; Muhammed Xha'fer Langaradiu, i cili shkroi koment mjaft të vëllimshëm të veprave të Mulla Sadrasë *Mesha'ir* dhe *Hikme arshijje* (*Teozofia e fronit*): (Komenti i tij i veprës së Nasiruddin Tusiut *Texhrid* mbanë datën e vitit 1255/1839-1840). Më të njohurit prej të gjithë nxënësve të Mulla Ali Nuriut do të jenë më posht të përmendurit Abdull-llah Zanuzi dhe Hadi Sabzavariu.

Në vendin e katërt është shkolla nga Teherani. Gjatë sundimit të Feth Ali-Shah Kaxharit (1797-1834) në Teheran është themeluar *Medrese Han Mervi*. E kanë ftuar Mulla Ali Nuriun të vijë atje që të japë mësim, por ai më shumë dëshiroi ta dërgojë njërin nga nxënësit e vet më të shkëlqyeshëm, Mulla Abdull-llah Zunuzin (1257/1841-1842). Kjo ftesë, në një mënyrë, është shenjë e zhvendosjes së qendrës së diturive islame nga Isfahani në Teheran. Shumë figura të mëdha filozofike këtë do ta tregojnë. Në vend të parë, pra, Abdull-llah Zunuzi (me prejardhje nga Zunuzi, pranë Tebrizit), i cili studioi në Qerbela, pastaj në Kum e më vonë në Isfahan, ku në filozofi u bë nxënës i Mulla Ali Nuriut. Ka lënë disa vepra të mëdha ku të gjitha janë në frymën e Suhraverdiut dhe Mulla Sadrasë. Pritet botimi i shpejtë i tyre. Ka pasur dy djem prej të cilëve njëri, Husejn Zunuzi, ka qenë i shkathët në matematikë dhe astronomi. Djali tjetër, Aga Ali Zunuzi (i njohur me ofiqin *Muderris*, “profesor” në kuptim të plotë të fjalës, vdiq më 1307/1889-1890), si filozof që barazuar me famën e babait të vet. Ka lënë shumë vepra, edhe ai në gjurmë të Mulla Sadrasë, mësimin e të cilit e ka ligjëruar dhe komentuar, e veçan theksojmë një vepër të shkruar persisht (*Beda'iu-l-hikem*), e krijuar si përgjigje në shtatë çështjet e paqarta që i shtroi princi i Imaduddevles, Bedi'ulmulk Mirza, i cili edhe vetë ka përkthyer veprat e Mulla Sadrasë në persisht. Muhammed Rida Kumshahiu (1306/1888-1889) ka qenë metafizikan, ithtar i zjarrtë i Mulla Sadrasë, e njëkohësisht edhe figurë me ndjenjë mjaft fisnike për moralin. Në Isfahan ka qenë nxënës i Mulla Ali Nuriut dhe Muhammed Xha'fer Langaradiut, pastaj u vendos në Teheran ku dha mësim në medresenë Sadr, veçan *Esfarin* e Mulla Sadrasë dhe *Fususin* e Ibn Arabiut. Sejjid Ebu'l-Hasan Xhelve (1315/1896), po ashtu profesor autoritativ i orientimit të njëjtë, ka dhënë mësim dyzet vjet në Teheran, në medresenë *Daru-sh-shifa*. Ka

lënë një trajtesë mbi lëvizjen intrasubstanciale, shumë ligjërata mbi veprën *Esfar* të Sadrasë, veprën *Shifa* të Avicenës dhe veprën *Hidaje* të el-Abhariut etj.

Është e pamundur të theksohen qoftë vetëm emrat e nxënësve të këtyre liderëve. Prej brezit në brez, madje duke mos i theksuar veprat e tyre, do t'i mbajmë mend emrat e Mirza Tahir Tunkabaniut, Mirza Mehdi Ashtijaniut, Mirza Muhammed Ali Shahabadiut, Sejjid Husejn Bakubihiniut. Ky i fundit, profesor në Nexhef, ka qenë mësues i dy filozofëve të zëshëm bashkëkohorë të orientimit tradicionalist: Sejjid Kazim Assariut, profesor i Fakultetit Teologjik në Teheran, dhe Shejh Al-lame Muhammed Husejn Tabatabaiut, profesor i Universitetit Teologjik në Kum, të cilit, ndër të tjera, ia kemi borxh botimin e ri të veprës së Mulla Sadrasë *Esfar* dhe komentit filozofik të Kur'anit.

Shejh Ahmed Ahsa'iu dhe shejhi-shkolla nga Kirmani

Ndonëse e njëkohësishme me filozofët që sapo i përmendëm, *shejhi-shkolla* zë vend plotësisht të veçantë. Sa u përket emrave “*shejihizmi*” dhe “*shejhi-tët*”, nuk i ka zgjedhur shkolla që vetveten ta shënojë; “të tjerët” ia kanë dhënë, që pjesëtarët e saj t'i karakterizojnë si ithtarë të “shejhut”, që do të thotë Shejh Ahmed Ahsa'iu. Ky, në anën tjetër, kurrë nuk ka synuar të themelojë shkollë; ka menduar se nga të “tjerët” dallon vetëm me lojalitetin rigoroz ndaj mësimin të tërësishëm teozofik të imamit të shiizmit duodecimal. Këtë mësim ai e ka thelluar tërë jetën me përsiatjen vetjake, për të i ka garantuar përvoja e brendshme, e ndihmuar me bisedimet vizionariste me imamët, të cilët i ka konsideruar si mësues të tij të vetëm. Ky imamizëm gjithëpërfshirës ka hasur në mosmarrëveshje të ngurtë, historia e të cilit nuk është veçanësisht këshilluese. Por megjithatë mund të themi se ka pasur pikëpamje të një re-formacioni, i cili ka synuar drejt gjërave krejt ndryshe nga lëvizjet “reformiste” që janë lindur tjetërkund në Botën islame.

Figura e lartësuar spirituale, e cila ka treguar të gjitha karakteristikat e “njeriut hyjnor” të cilat akëcili kurrë nuk ia ka kontestuar, Shejh Ahmed Ahsa'iu është i lindur më 1166/1753, në vendin el-Ahsa, në territorin e Bahrejnit. Me prejardhje nga ajo pjesë e Arabisë që gjendet përbri bregut të Gjirit Persik (ku Karmatët në shekullin X themeluan Shtetin e vogël Ideal të cilin e vizitoi Nasir-i Husrevi). Shejh Ahmedit tregohet arab i pastër. Por, kaloi për afërsisht pesëmbëdhjetë vjet në Iran, dhe pa atë jehonën dhe entuziazmin që personaliteti dhe mësimi i tij e nxitën në Iran, pa dyshim nuk do të kishte “shejihizëm”. Hapat e tij të parë në rrugën shpirtërore na janë të njohur nga autobiografia. Shejhi-tradita nuk njeh asnjë mësues, nxënës i të cilit Ahsa'iu do të pranohej. Sikur nuk ka pasur mësues tjetër pos atij *ustadh-i gajbi*, atë mësues të brendshëm të cilin edhe më herët e kanë njohur mistikët tjerë, por i cili në rastin e tij, shprehimisht shënon me radhë çdonjërin prej “Katërmëdhjetë të panjollësive”. Sidoqoftë, i dimë emrat e disa mësuesve ligjëratarat e të cilëve i ka ndjekur. Pas jetës jashtëzakonisht të përmëshur, duke fituar lojalitetin e ithtarëve të zjarrtë por, për fat të keq kështu edhe xhelozinë njerëzore të disa kolegëve, shejhu vdiq më 1241/1826, në tri ditë ecje prej Medines; shkoi me qëllim që me familjen të vendoset në Mekke. Vepra e tij është e konsiderueshme: më shumë se njëqind e tridhjetë e dy tituj, në të vërtetë shumë më tepër, sepse disa vepra të tij janë përmbledhje që përmbajnë nga disa trajtesa. Pothuaj të tëra janë botuar në botime litografike.

Të gjithë vazhduesit e Shejh Ahmed Ahsa'iu kanë qenë figura të mëdha mendimtarësh dhe mistikësh, që fare nuk i ka kursyer nga vështirësitë. Në vend të parë është ai i cili vërtet qe biri i tij shpirtëror, Sejjid Kazim Rishtiu, i lindur në Risht (jugperëndimi i Liqenit Kaspik) në vitin 1212/1798, vdiq në Bagdad më 1259/1843. I talentuar me aftësinë natyrore për spekulime të thella metafizike çfarë rrallë takohet, edhe Sejjid Kazimi ka lënë vepër të konsiderueshme, nga e cila një pjesë fatkeqësisht është zhdukur (krahas shumë autografeve të Shejh Ahmedit) me rastin e dy vjedhjeve që e shkreteruan vendqëndrimin e tij në Qerbela. Me vijuesin tjetër të Shejh Ahmedit shkolla përqëndrohet në Kirman (në juglindje të Iranit), ku disponon me shkollën teologjike (*medrese*), me shkollën e mesme dhe shtypshkronjën. Shejh Muhammed Karim-han Kirmaniu (i lindur në Kirman më 1225/1809, vdiq më 1288/1870) i përkiste, sipas babait Ibrahim-

hanit, familjes sunduese mbretërore. Në Qerbela qe nxënës i Sejjid Kazimit dhe ka lënë vepër të madhe (më shumë se 278 tituj) nga të gjitha sferat e diturive islame dhe filozofike, duke e inkuadruar edhe alkiminë, medicinën, optikën dhe muzikën. E trashëgoi djali i tij, Shejh Muhammed-han Kirmani (1263/1846-1324/1906), i cili edhe vetë ka lënë vepër të madhe. Ndërmjet babait dhe të birit ka ekzistuar bashkëpunimi i ngushtë intelektual dhe spiritual, i cili vazhdon ndërmjet Muhammed-hanit dhe vëllait të tij të ri, Shejh Zejnulabidin-han Kirmaniut (1276/1859-1360/1942), i cili e trashëgoi dhe vepra njëjtë e rëndësishme e të cilit në pjesën më të madhe është e pabotuar. Më në fund, edhe i pesti është vijues, Shejh Ebu'l-Kasim Ibrahim i quajtur “Sarkar-Aga” (1314/1896-1389/1969); ka lënë vepër të rëndësishme në të cilën u rrekut çështjeve më të nxehta. Vijues i tij është i biri Abdurrida-han Ibrahim i, i cili tashmë ka botuar numër më të madh veprash. Dhe derisa veprat e këtyre liderëve, çfarë janë ruajtur në Kirman, së bashku numërojnë një mijë tituj, mezi gjysma deri më sot kanë mund të botohen.

Dy qëndrime bazore karakterizonin ndarjen e fuqishme në radhën e mendimtarëve shi'itë, si domos prej shekullit XVII. Nga njëra anë, ekzistojnë *usulijtë* (ose *usulijunët*), të cilët, duke mos hyrë në detaje mund t'i karakterizojmë si “teologë kritikë”, derisa në anën tjetër janë *abharijtë* (ose *abharijunët*), të cilët tregohen si teologë “fundamentalistë”. Të parët prej tyre në kritikën e *corpusit* të madh të transmetimeve shi'ite aplikojnë kriteret e jashtme të cilat nuk shpiejnë deri te kurrfarë sigurie, që të tjerët e refuzojnë, duke e pranuar *corpusin* në tërësi. Lider i tyre ka qenë Muhammed Emin Astarabadiu (1033/1623-1624). “*Fundamentalistët*” konsideroheshin si njerëz të rëndomtë, të cilët nuk kanë përzier kurrfarë pyetjesh të teozofisë mistike. Kjo nuk ka penguar që edhe ndër *abharijunët* të ketë metafizikanë të dalluar siç janë Muhsin Fejdiu dhe Kadi Sa'id Kummiu (2, IV). Por, ndonëse kundërtia e dy shkollave në dukje i përket pikësëpari të drejtës kanonike, me të vërtetë supozimet hermeneutike të *ahbarive* kanë nxitur edhe kundërefekt në aspekt të burimeve të metafizikës tradicionale. Që të vendosin se a rrjedhin apo nuk rrjedhin hadithet nga imamët, *abharijunët* nuk thirren në autoritetin e muxhtehidit (*muxhtehidun*, hulumtuesit origjinalë, N.I.), as në autoritetin njerëzor të transmetuesve të traditave, por në vetë përmbajtjen e atyre haditheve. Prandaj meqë ahbarizmi, duke i marrë parasysh ato supozime, *thërret* thellimin metafizik dhe teozofik, mund ta kuptojmë dhe ta përcaktojmë pozicionin themelor të *shejhi*-shkollës: ky është pozicioni qendror, por pa dyshim më afër pozicionit të *abharijunëve*.

Shejh Ahmed Ahsa'iu dhe pas tij, vijuesit e tij, më së rrepti u janë përmbajtur konkluzioneve të teologjisë apofatike të shiizmit. Ideja e ekzistencës “absolute”, çfarë rëndom paraqitet te filozofët, nuk është madje zanafillore, sepse ky atribut “absolut” supozon njëfarë *absolvensi*, “absolucion” të ekzistencës, i cili ekzistencën e çliron duke e konstatuar jo në infinitiv (*esse*) as në participim substancial (*ens*), por në imperativ (*esto*). Kozmogonia tregohet në aspekt të adamologjisë transcendentale. Vullneti Kryesor atemporal, njëkohësisht subjekt dhe objekt, materie, formë dhe përfundim i aktit të vet vetëkrijues, paraqitet si Adami (Ademi) *zanafillor* metafizik (*Adem ul-ekber*, Ademi Më i madhi, *Homo maximus*), kurse Eva (Hava) metafizike, e barabartë me këtë Adam, është çlirim i ekzistencës, të *çliruar* (*shkarkuar*) nga joekzistenca, Gremina e madhe. Antizeniti (nadir) i këtij zeniti, i cili është *Adam maximus*, “babai ynë” Adami, i lindur pa baba dhe nënë, gjendet në botën e historisë sonë tokësore, dhe në të vërtetë është Adami i tretë, sepse ndërmjet atyre dyve është “Adami i dytë”, i cili është Logosi muhammedan apo Drita muhammedane (*nur muhammedi*) me katërmbëdhjetë entitete të dritës. Domethënia e shprehjes së hilemorfizmit peripatetik është shtrembëruar; materia është drita, vetë ekzistenca, rojtja. Forma është cilësi, mëshirë, *shtrirja e mbuluar* me hije e cila e stabilizon dhe e përcakton këtë dritë. Për këtë materia është baba, mashkull, derisa forma është femër, dhe kjo është “Forma imaginale” (*sure mithalijje*) e cila është element i partikularizmit. Kështu konfirmohet hadithi i Imamit të Gjashtë, Xha'fer es-Sadikut: “Besimtari për besimtarin është vëlla për shkak të babait dhe nënës. Babai i tyre është Drita, kurse nëna Mëshira”.

Pikërisht me anë të produktivitetit të këtillë të hadithit të imamëve të shenjtë, Shejh Ahmedi ka përpunuar antropologjinë me të cilën karakterizohet shkolla e tij: ajo e shpie deri te ajo që mund ta quajmë “alkimi e trupave ringjallës”, e cila dallon ndërmjet trupit të dyfishtë *seusab* (*xhased*) - trupit të seusalitetit shkatërrues dhe trupit të seusalitetit shpirtëror joshkatërrues (*caro*

spiritualis) - dhe trupit të dyfishtë subtil (*xhism*): trupit yjor dhe trupit të praformës origjinale, esenciale. E tërë kjo i përgjigjet, mjaft saktë, *okhémás* së dyfishtë te neoplatonisti Prokli. Mënyra e të bërit të trupave ringjallës (të trajtësuar prej *xhesedit* B dhe *xhismit* B) është përshkruar në komparacion me veprimin alkimik, dhe këtu arrijmë deri te mësimi i ezoterizmit perëndimor. Më në fund, ekziston edhe një doktrinë karakteristike e *shejhi*-shkollës, të cilën liderët e saj e karakterizojnë si “Shtyllë e katërt”. Shkurtimisht, ajo vetëm i zhvillon urdhrat e imamëve: të jeshë në bashkësi me të gjithë të cilët janë “Miq të Zotit” (*evlija*), të ndahesh nga ata të gjithë që janë kundër tyre (në persishte *tevel-la u teberra*). Por nocioni i “Miqve të Zotit” tërheq me vete idenë e hierarkisë permanente ezoterike, dhe *eo ipso* kushtet që përcaktojnë rrojtjen e saj në periudhën e zhdukjes së Imamit, d.m.th. në periudhën tonë. Zhdukja e Imamit (*gajb*), “strumbullarit mistik” të botës, përmban *eo ipso* zhdukjen e atij i cili është Pragu (*bab*) i tij, e në këtë mënyrë edhe i tërë hierarkisë e cila këtu përfundohet. Kur flitet për këtë hierarki përgjithësisht, ose për atë që është përfaqësuesi i saj (*natik-i vahid*) nga brezi në brez, kjo shënon një kategori personash, por në asnjë rast nuk supozon që ata persona mund publikisht të paraqiten, individualisht të emërtuar; zhdukja e tyre është e domosdoshme; akëcili nuk mund të lavdohet me atë virtyt. Këta persona i janë të njohur vetëm Imamit, vullneti i fundi i të cilit, i shprehur në traktatin e tij të fundit, është ajo që çdokush që publikisht do të thirret në investiturën e fituar prej tij, Imamit, *eo ipso* duhet të dënohet si mashtrues. Nuk mund të vijë deri te ndërprerja e *gajbatit* para pëshpëritjes së Imamit. Liderët e *shejhi*-shkollës pikërisht këtë me palodhje e kanë përsëritur. Së andejmi çdo lëvizje religjioze që ndërmer shkëputjen e *gajbatit*, sidoqoftë vetvetiu që të jetë interesante, sipas kësaj është edhe shkëputje nga shiizmi dhe nuk mundet pra, të thirret në lidhjen me shejhizmin.

Këta rreshta janë vetëm dëftim sumar në *shejhi*-mësimin; ata udhëzojnë në atë që të perceptuarit e këtyre doktrinave nuk i është mundësuar secilit, dhe që shqyrtimet kurrë nuk do të duhej lëshuar në rrafshin e masës. Vërejtjet e njëjta vazhdimisht janë përsëritur e që nuk u është kushtuar kujdes përgjigjeve të *shejhi*-filozofëve, as që dikush është përpjekur ta kuptojë terminologjinë e tyre. Orientalistët, duke mos njohur mbase ndonjë model tjetër pos kishës rimokato-like, kanë shkruar se Shejh Ahmedi ka qenë “i përjashtuar” nga ana e muxhtehidëve, që s’është e vërtetë. Asnjë *muxhtehid* nuk është përzier në intrigën krejtësisht personale dhe të pasukseshme të Mulla Barganiut nga Kazvini, i cili nuk ka pasur kurrfarë fuqie që në Islam ta fusë nocionin e “përjashtimit”. Shejh Ahmedi, pos tjerash ka shkruar dy vëllime të mëdha për dy vepra të mëdha të Mulla Sadra Shirazit. I kapur në befasi, i pikëlluar, i çarmatosur para murit të moskuptimit, kërkoi nga një mik i veti, Muhammed ibn Mukim ibn Sherif Mazandaraniut, gjatë kohës së qëndrimit të vet të dytë në Isfahan, që të përgjigjet në kritikën e drejtuar kundër komentit të tij të *Teozofisë së Fronit (Hikme ‘arshijje)*. Këtu duhet të tërheqim vërejtjen në këtë vepër (të pabotuar). Hulumtimi i të gjitha këtyre veprave është në rrjedhë e sipër, dhe këtu asgjë më tepër nuk mund të themi.

Xha’fer Keshfiu

Në vend të veçantë po ashtu duhet ta vemë edhe këtë mendimtar origjinal, që ka ngjashmëri të caktuara me *shejhi*-shkollën. Vepra e tij mirë i dëfton preokupimet e teozofëve metafizikë të Iranit në shekullin XIX. Sejjid Xha’fer Keshfiu i ka takuar familjes e cila kishte gjenealogjinë nga Imami i Shtatë, Musa Kadhimi (183/799). U lind në Darabgard në Farsë (Persi), gjithnjë ka jetuar në Buruxherd dhe vdiq më 1267/1850-1851, duke lënë veprën që përfshin dhjetë tituj në arabishte sikur edhe në persishte (hulumtimi në rrjedhë e sipër). Këtu mund të përmendim vetëm veprën e madhe të tij në persishte, me titull *Tuhfet ul-muluk (Dhuratë sunduesve)*, e hartuar me kërkesë të një princi kaxharit, të birit të Fet’h Ali-Shahut, Shah-Zadeh Muhammed-Taki Mirzaut. Vepra përfshin dy vëllime. I pari është ndarë në tre libra, që merren me: *primo*, me esencën e Inteligjencës (*‘akl, nus*), me hipostazën e parë, të identifikuar me *ruh muhammedi*, me Shpirtin e Shenjtë muhammedan; *secundo*, me epifanitë (*medhahir*) e Inteligjencës, me raportet e saj dhe pikat kontaktuese me qeniet; *tertio*, me shenjat, bërjet, virtytet dhe karakteristikat e In-

teligjencës. Vëllimi i dytë është sistematizim i vëllimshëm enciklopedik i filozofisë dhe historiozofisë spekulative, tërësi e cila në këtë mënyrë krijon Koleksionin edhe më të rëndësishëm ngase është shkruar në persishte.

Sistemi i Xha'fer Keshfiut në tërësi mbështetet në tekstet tradicionale shi'ite mbi Inteligjencën, para së gjithash në hadithet I dhe XIV të *Librit të Inteligjencës* të përmbledhjes së madhe të Kulejniut (*Kafi*). 1) Në fillimin e fillimeve është urdhri i cili i urdhëron Inteligjencës që të zbrapset nga Fillea e vet e të kthehet nga krijesat “e zbritura në botë”. Nga kjo lëvizje zhvillohet fytyra ekzoterike e Inteligjencës, e cila i përgjigjet dërgatës pejgamberike (*nubuvve*) dhe shpalljes së shkruar (*tenzil*). 2) Urdhëresa e dytë e urdhëron që rishtazi t'i kthehet Fillesës së vet. Kjo lëvizje me rastin e ndryshimit të orientimit “e shtrëngon” fytyrën ekzoterike të Inteligjencës nga fytyra e saj ezoterike, që i përgjigjet *velajetit* apo karizmës së Imamit dhe *te'vilit* i cili e dërgon shkronjën e shpallur domethënies së tij të fshehtë, pra shembullin e tij shpirtëror. Kognicizmi i cilitdo realitet paraqet *demonstrimin* dhe kognicizmin e kundërshtisë së tij. Qenësia Hyjnore, duke mos pasur asgjë ngjasuese, as kundërshtuese, është akognitive. Ajo që për të është kognitive, duke e marrë parasys mendjen njerëzore, lindet në rrafsh të teofanisë fil-luese, me fjalë të tjera të asaj, që ajo Inteligjencë - është Dritë dhe, si e tillë, Shpirti i Shenjtë muhammedan (*ruh muhammedi*), njëmendësia e amshuar muhammedane. Manifestimi i kësaj Inteligjence - Dritë tërheq manifestimin e kundërshtisë së saj: hijes, territ, padijes, agnosionit, por jo sikur kjo të jetë hije e Inteligjencës, sepse një qenie e dritës nuk ka hije, por kjo është sikur në rastin e murit të fshehur në terr, i cili e dëfton hijen e vet me daljen e diellit. Kështu epifania e ekzistencës zbulon joekzistencën. Joekzistenca nuk bëhet ekzistencë, antiekzistenca nuk pranon ekzistencën. Por ekziston *negativiteti*, hiçi, antagonist i ekzistencës, d.m.th. Dritës.

Epopesë metafizike të Inteligjencës i kundërvihet kështu kundërepopeja e antagonistit të saj: dy botë zbresin dhe i ngjiten njëra-tjetrës në takim, kurse deri te përzierja vjen në rrafshin e botës njerëzore, ndër “bijtë e Dritës” dhe “bijtë e Territ”. Është evidente që toni themelor i kësaj metafizike është drejtuar me preokupimin që gjendet në vetë fillimet e mendimit iranian: ballafaqimi i Dritës dhe Territ, që e zgjidh eskatologjia, “ndarja” që do të jetë vepër e Imamit të Dymbëdhjetë në kohën e përshpirtësisë së tij, sikur që kjo në zoroastrizëm do të jetë vepra e *Saoshjanit*. Kohën e kthimit dhe rikthimit të Inteligjencës e konstaton Epoka e botës. Koha e *velajetit*, e cila vjen pas kohës së *nubuvve*-tit e shpie Xha'fer Keshfiun në historiozofinë parakletike, periudhat e së cilës mund të sillen në lidhje - kurse rast të këtillë tashmë kemi hasur - me tri mbretëritë e historiozofisë të cilat i ka mësuar Joachim de Flore. Metafizika shi'ite këtu arrin një nga apogjetë e veta. Ndërkaq, vepra e këtij mendimtari iranian është njëkohësisht ndër “sistemet” e mëdha metafizike që lindin në Perëndim në gjysmën e parë të shekullit XIX.

SHKOLLAT NGA HORASANI

Hadi Sabzavariu dhe shkolla nga Sebzivari

Figura e lartësuar e “Mentarit nga Sebzivari” shquhet në periudhën që në Iran i përgjigjet mesit të shekullit tonë XIX. Për të thuhet se ka qenë “Platoni i kohës së vet”, e që të arrihet vlera e vërtetë thuhet edhe se ka qenë Aristotel. Në çdo rast, ai për filozofinë në kohën e Nasiruddin-Shah Kaxhariut (1848-1896) ka qenë ai që Mulla Sadra Shirazi ka qenë në kohën e Shah Abbasit të Madh. Po ashtu ka qenë edhe komentues besnik i Mulla Sadrasë dhe kontribuoi që ky të bëhet “mësues i mendimit” për filozofët iranianë. Njëjtë mund të shtohet se edhe rrethanat, më tepër se Mulla Sadrasë, i kanë lejuar që ta lëshojë në vullnet të lirë gjenialitetin e tij të filozofit mistik, pasi ka pasur liri që të shprehet më haptas se që ka qenë e mundur në periudhën e Safavidëve.

Mulla Hadi Sabzavariu u lind më 1212/1797-1798 në Sebzivar, në qytetin e vogël në Horasan (ndërmjet Shahrudit dhe Nishapurit, në verilindje të Iranit), ku babai i tij Muhammed Mehdi Sabzavariu ishte aristokrat. Këtu edhe e mori edukimin e parë, të cilin e plotësoi duke studiuar në Meshhed deri në moshën njëzetvjeçare. Në vitin 1232/1816-1817, duke dëshiruar t’i thellojë hulumtimet e tij filozofike, u gjend në Isfahan, i cili, edhe pse në perëndim e sipër, ende ishte qendër ku takoheshin më të mëdhenjtë ndër krerët e diturive filozofike dhe teologjike. Për mësues i ka pasur Mulla Ismail Isfahaniun dhe Mulla Ali ibn Xhemshid Nurin (shih më lart). Pas dhjetë vjetësh kthehet në Horasan, ku dha mësim pesë vjet, e pastaj shkoi në vizitë haxhi në Mekke. Mungoi tre vjet, e pastaj kthehet në Iran: qëndron një kohë në Kirman, ku dha mësim dhe ku u martua. Përfundimisht kthehet që të vendoset përgjithmonë në Sebzivar, i cili prej atëherë bëhet vatrë e arsimimit filozofik dhe jetës shpirtërore, dhe ku vijnë nxënës nga trevat më të largëta: nga vendet arabe, nga Kaukazi dhe nga Azerbajxhani, nga India etj. Pas jetës së përmbushur duke dhënë mësim dhe duke bërë hartimin e veprave të rëndësishme, Mulla Hadi Sabzavariu vdiq në vitin 1259/1878 (ose 1289/1290/1872-1873, sipas disa burimeve).

Origjinaliteti i këtij mendimtari mund të ndjehet para së gjithash në tonin e veçantë të veprave të tij, në mënyrën në të cilën e organizon lëndën, të marrë para së gjithash nga vepra e Mulla Sadrasë, nga *Teozofia lindore* e Suhraverdiut, nga vepra e Ibn Arabiut dhe nga hadithet dhe transmetimet e imamëve shi’itë. Hadi Sabzavariu në mënyrën më të mirë të mundur e personifikon atë lloj të mentarëve që Suhraverdi, në parathënien e *Teozofisë lindore* të tij i vë në vendin më të lartë; këta janë ata që janë të parë barabartë në filozofinë spekulative dhe në përvojën personale shpirtërore, dhe sundojnë njëkohësisht me dijet ekzoterike dhe me dituritë e larta ezoterike. Ai është *ishraki*-teozof në kuptimin e drejtë të fjalës. Kjo na lejon që menjëherë ta kuptojmë tronditjen emotive të cilën mësimi i mësuesit e ka provokuar te disa nxënës. Hadi Sabzavariu është barabartë i yni kur përpunohen çështjet më të rënda të metafizikës së ekzistencës të Mulla Sadra, sikur edhe kur e komenton *Methnevinë* e Xhelaluddin Rumiut. E në këtë drejtim shkolla nga Sebzivari edhe e vazhdoi mësimin e Mulla Sadrasë. Hadi Sabzavariu e pranon prioritetin burimor të ekzistencës, “rrojtjes”, mbi cilësinë, unitetin transcendental të ekzistencës, shkallët e fuqizimit apo dobësimit të të cilit e përcaktojnë mënyrën e të ndodhurit të cilësisë; në botën e inteligjencave të pastra, në *mundus imaginalis* (*‘alem ul-mithal*), në botën fizike. Ai e pranon parimin e lëvizjes intrasubstanciale, e cila i shpjegon transformimet e ekzistencës dhe rrugën zhvilluese posthume të qenies njerëzore.

Vepra e mësuesit nga Sebzivari është e konsiderueshme; nja tridhjetë realizime. Njëra nga më të lexuarat është *Sherh-i manzume*. Në fillim (*manzume*) e cila përpunon logjikën dhe filozofinë. Autori vetë ia jep komentun (*sherh*), të stërmëbushur në shënime dhe vërejtje. Në fund, tërësia prej shtatë librash: metafizika e përgjithshme; trajtesa mbi substancën dhe përkatësinë; metafizika e veçantë ose teologjia filozofike (*ilahijjat*); fizika; filozofia e pejgamberisë dhe imamologjia; eskatologjia, morali dhe dituria mbi moralin. Këtë koment personal të autorit, nxënësit si dhe nxënësit e këtyre nxënësve, shumë e kanë përsiatuar dhe përpunuar. Ahund Hi-

daxhiu, Shejh Muhammed-Taki Amuliu, Aga Mirza Mehdi Ashtijaniu (vdiq më 1372/1952-1953) kanë punuar në atë mënyrë që kjo vepër të mbetet edhe sot e kësaj dite *text-book* për çdo student të filozofisë tradicionale.

Do t'i vemë tok katër vepra të mëdha që dëftohen si komente të veprave të Mulla Sadrasë, por të cilat në fakt tubojnë doktrinën vetjake dhe mësimet e Hadi Sabzavariut. Këtu është komenti i veprës *Esfar* (katër udhëtimet shpirtërore), i cili, vetvetiu përbën vepër tërësore; këtu është edhe komenti i veprës *Shevahidur-rububijje* (*Dëshmitarët e epifanive hyjnore*); pastaj komenti i veprës *Kitab ul-mebde' vel-mea'd* (Për prejardhjen dhe kthimin e qenësisë); dhe komenti i veprës *Mefatih ul-gajb* (*Çelësat e botës transcendentale*). Këto katër komente përbëjnë *corpusin* sebzivarian, në të cilin mund ta hulumtojmë produktivitetin veprues të mendimit të Mulla Sadrasë, ballafaqimin me vështirësitë të cilave ai nuk u lejon të linden. Mulla Hadi po ashtu ka hartuar edhe komentin e fragmenteve më të paqarta dhe më vështirë të kuptuara të përmbytura në gjashtë librat e veprës së Xhelaluddin Rumiut, *Methnevi* (tërë komenti është një in-folio prej pesëqind faqesh, në litografinë teheranase më 1285/1868-1869). Krejtësisht do të mashtroheshim nëse në këtë do ta vërenim ndërmarrjen filozofike e cila synon nga racionalizimi i parabollave mistike. Dhe që këtu ta japim fundin e çdo ekuivokësie të fjalës “filozofia”, të themi edhe atë se kjo vepër është e një *ishraki*-metafizikani, i cili edhe vetë kundruall filozofëve racionalistë gjendet në të njëjtën pozitë në të cilën është edhe metafizika e sufizmit kundruall teologëve racionalistë të *kelamit*.

Një vepër tjetër e madhe, *Esrar ul-hikem* (*Filozofemat ezoterike*) përpunon grumbullin e çështjeve mbi krijimin e qenieve dhe mbi eskatologjinë, dhe ekspozon domethënien ezoterike të ritualeve liturgjike. Vetë autori ka hartuar një rezymë të kësaj veprë, me titullin *Hidajet ut-talibin* (*Orientimi i hulumtuesve*), me kërkesë të Nasiruddin-Shah Kaxhariut, i cili ka ardhur që ta vizitojë në Sebzivar. Sikur Mulla Sadra, Muhsin Fejdiu, Kadi Sa'id Kummiu, edhe mësuesi nga Sebzivari shquhet në zhvillimin e mësimit teozofik të dhënë në tekstet e imamëve. Studimi i madh mbi emrat e Zotit (*Sherh-i esma'*) në të vërtetë është koment i një lutjeje shi'ite. Emrat hyjnorë (shih veprën e Ibn Arabiut) kanë njëkohësisht funksionin kozmogonik dhe liturgjik; me anë të këtij të fundit, ata janë ndërmjetës gjatë kthimit të ekzistencës drejt *melekutit* dhe drejt Fillesës. Më në fund, duhet theksuar përmbledhjen mjaft të rëndësishme prej gjashtëmbëdhjetë trajtesash, të shkruara persisht dhe arabisht; përpilimi i kësaj përmbledhjeje ka qenë i nxitur me pyetjet të cilat Sabzavariut ia kanë shtruar nxënësit apo miqtë me të cilët ka korresponduar. Këtu mund vetëm të tërheqim vërejtjen, krahas fortësisë së përgjigjeve themelësisht të studiuar, në interesit të skajor të vetë pyetjeve, variteti i të cilave na ndihmon t'i kuptojmë preokupimet e përditshme të bashkëkohësve të Hadi Sabzavariut.

Që vetes t'i shtrojmë se çfarë ashpërsie në atë kohë ka ndezur vatrën filozofike në Sebzivar, duhet të theksojmë emrat e disa nxënësve të cilët, siç thamë, arrinin nga të gjitha trevat e Iranit dhe nga vendet tjera. Tre prej tyre i përmendëm më herët. Do t'i gjejmë më vonë në qendrat kryesore në të cilat, në Iran, është mësuar filozofia tradicionale: në Teheran, Tebriz, Isfahan, Shiraz, Meshhed. Fatkeqësisht, gjendja aktuale e hulumtimeve tona na lejon vetëm të cekim emrat më të njohur; tubimi i veprave është ende larg nga ajo që fatmirësisht të kryhet. Do ta theksojmë këtu Mulla Abdulkërim Kuçaniun, i cili ka dhënë mësim në Meshhed dhe ka lënë glosa mbi *Sherh-i menzumin*; Shejh Ali Fadil Tabbatiun (Tibétin), emri i të cilit jep prejardhje tibetase, kurse të cilin Hadi Sabzavariu e ka çmuar mjaft: një trajtesë nga “përmbledhja prej gjashtëmbëdhjetë trajtesave”, lart e përmendur, përgjigjet në pyetjen që ai e ka shtruar - kjo është apologji e bukur dhe e stërholluar e përsiatjes filozofike si përgjigje në konfliktet dhe dyshimet të cilat i nxitën ekzotërisht; Mirza Abbas Hakim Darabi Shiraziu (vdiq më 1300/1882-1883), që dha mësim të filozofisë në Shiraz, dhe ka pasur shumë nxënës; Mulla Kazim Hurasaniu (vdiq më 1329/1911), teozof i plotë shi'it, i cili ligjëronte se askush që nuk e njej mjaft filozofinë dhe metafizikën nuk mund t'i kuptojë *hadithet* dhe transmetimet e imamëve të shenjtë; Aga Mirza Muhammed Jezdi (Fadil Jezdi), i cili, duke shkruar përgjigjen në kritikën të cilat Shejh Ahmed Ahsa'iu ia ka drejtuar Muhsin Fejd Kashaniut me rastin e *Trajtesës mbi njohjen* e tij, kërkoi nga mësuesi i tij që të sqarohet për këtë pyetje: edhe kjo përgjigje e Hadi Sabzavariut gjendet në “përmbledhjen e gjashtëmbëdhjetë trajtesave”. Mirza Sejjid Ebu Talib Zinxhaniu ka lënë, ndër

të tjera, librin mbi kompetentësinë e muxhtehidëve (*Ixhtihad u taklid*), pyetjen e madhe që i ndau *usulijjunët* dhe *abharijjunët* në kontekstin për të cilin më parë përkujtuam. Mulla Ismail Arif Buxhnruidi ka ndjekur ligjëratat e Hadi Sabzavariut atëherë kur ky ka dhënë mësim në Meshhed. Mirza Husejn Sabzavariu jepte mësim në Teheran, ku ka qenë kolegë me krerët më herët të përmendur të shkollës teheranase. Për nxënës ka pasur Mirza Ibrahim Zinxhaniun, Ahund Hidaxhiun (shih më lart), Mirza Ali Ekber Jezdiun i cili jepte mësim në Universitetin Teologjik në Kum.

Shkolla nga Meshhedi

Meshhedi, qyteti i shenjtë i Horasanit, me vendin e shenjtë të Imamit të Tetë, imamit Ali Rida'it (203/818), vend i pelegrimit për të gjithë shi'itët, ka pasur nga shekulli në shekull mësonjë-tore (*medrese*) ku është ekspozuar *hikme ilahijje*. Këtu Meshhedi, ndërkaq, na intereson vetëm për shkak të atij elani që jetës intelektuale dhe shpirtërore të Horasanit i kanë dhënë Hadi Sabzavariu dhe shkolla e tij. Veçan do të përmendim dy personalitete; Aga Mirza Muhammed Sarukadiun, i cili filozofinë e studioi në Sebzivar, dhe Mulla Gulam Husejniun (1318/1900-1901), i cili në Sebzivar ka qenë gjashtë vjet nxënës i Mulla Hadi Sabzavariut dhe pastaj u bë *shejh ul-islam* në Meshhed. Prej këtyre dy krerëve rrodhën edhe dy të tjerë, të cilët asaj që e quajmë shkolla nga Meshhedi i kanë dhënë fizionominë e saj vetjake. Nga njëra anë, Haxhxi Fadil Hurasani (vdiq më 1342/1923-1924), i cili gjatë kohë dha mësim në Meshhed dhe që mësues me zë në filozofi si dhe në dituritë fetare (e kanë pranuar për *muxhtehid*). Nga ana tjetër, Aga Buzurg Hakimiu (vdiq më 1355/1936-1937), i cili po ashtu jepte mësimin e filozofisë në Meshhed, duke u gjendur krejtësisht në gjurmën e Mulla Sadrasë. Fatkeqësisht kritikën e ekzotistëve, duke e përtërirë këtë dramë të përhershme të brendshme të shiizmit, e kanë detyruar që të heq dorë nga mësimi i vet. Me vdekjen e tij krijohet zbrazëtirë e madhe në mësimin e filozofisë në Horasan. Këto dy personalitete të njohura i kanë edukuar nxënësit, ndër të cilët Aga Mirza Hasan Bugnardi është dalluar me aftësinë të ligjërojë edhe dituritë kanonike dhe filozofike.

Atëherë ndodh një gjë e madhe në jetën intelektuale të Iranit: me nxitjen e sunduesit të sots-hëm, Muhammed Rida-Shah Pahlaviut¹ rritet numri i universiteteve. Në përbërjen e dy universiteteve shtetërore, atij në Teheran dhe në Meshhed, gjenden fakultetet teologjike, roli i të cilave fare nuk është vetëm në atë që thjeshtë të arsimojnë mulla, por të përhapin dituritë islame, duke e inkuadruar edhe gjithë atë që i përket filozofisë tradicionale. Këtë përkujtim të shkurtër në shkollën e Meshhedit e përfundojmë duke theksuar veprën e një filozofi të ri të dalluar, profesor në Fakultetin Teologjik të Universitetit në Meshhed, Sejjid Xhelaluddin Ashtijaniut, orientimin, veprimtarinë dhe aftësinë kreative të të cilit mund më së miri t'i karakterizojmë nëse e quajmë *redivivus* të Mulla Sadrasë. E rrjedhur nga mësimi tradicional i mësuesve sipër të theksuar, vepra e tij qysh tash është e konsiderueshme: trajtesa e madhe mbi ekzistencën nga pikëpamja metafizike dhe mistike; studimi i hollësishëm mbi parathënien e Davud Kajsariut komentit vetjak të veprës së Ibn Arabiut *Fusus*, vëllimi i parë i të cilit (prej 700 faqeve) i thellon dhe përtërinë pyetjet që janë në lidhje me këtë. Pastaj shumë botime të teksteve të ndryshme të përcjellura me shënime dhe vërejtje të ashpërsisë së jashtëzakonshme: teksti i komentit të Langarudiut të veprës *Kitab ul-mesha'ir* të Mulla Sadrasë, teksti i veprës së Sadrasë, *Shevahid* me komentin e Sabzavariut, teksti i "gjashtëmbëdhjetë trajtesave" lart të përmendura etj. Më në fund, ndërmarrja e madhe çfarë ende s'ka pasur (në të cilën autori i kësaj pasqyre merr pjesë nga ana franceze): *Antologjia e filozofëve iranianë prej shekulli XVII deri më sot*. Një vëllim tashmë është publikuar, kurse do të duhej që Antologjia të përfshijë pesë vëllime dhe t'i ngjallë veprat e afro dyzet mendimtarëve iranianë. Ajo nuk do të dëshironte të jetë fjala e fundit, por themeli fillestar.

¹ Autori nënkupton vitet kur është shkruar vepra, vër. përk.

V. GJASAT

Prezentimi i familjes së madhe të mendimtarëve, këtu për herë të parë i hedhur, nuk kërkon përfundim. Nuk besojmë, vërtet, se filozofia tradicionale islame, veçan ajo shi'ite, është përfunduar. Këtë filozofi tradicionale këtu vetëm edhe e kemi shqyrtuar. Na duket se vepra e personaliteteve të tilla, siç është për shembull, Muhammed Ikbali, i përket një kaptine tjetër të historisë së filozofisë. Sa i përket ardhmërisë së filozofisë tradicionale, për të mund të flitet vetëm duke tentuar të dëftohet në rreziqet dhe shpresat. Mbase do të vërehet që para futjes së transportit ajror Irani ka qenë mjaft larg dhe se filozofia tradicionale këtu ka qenë e mbrojtur nga kontaktet rrënuese. Sidoqoftë, kjo periudhë u përfundua. Sot rreziqet dhe shpresat arrijnë njëkohësisht edhe nga Lindja edhe nga Perëndimi.

Në anën lindore kanë qenë autorë të shumtë, shumë a pak me prirje reformiste, të cilët duke mos përvetësuar në të vërtetë as filozofinë vetjake tradicionale, as filozofitë bashkëkohore të Perëndimit, kanë hedhur sineteza jo të pjekura, dashamirësia e të cilave nuk mund ta përmirësojë karakterin e tyre të mjerë. Vepra e tyre është pandan i pseudoezoterizmave me të cilat Perëndimi është përplot. Edhe këta edhe ata vetëm e rëndojnë konfuzionin dhe hutinë. Situata shkurtimisht redukohet në vijuesen: në vendet islame ekziston, nga njëra anë, shtresa e intelektualëve të cilët perëndimizmi i ekzagjeruar, në lidhje me teknologjinë depërtuese, duket se ka shkullur rrënjët tradicionale shpirtërore. Derisa në anën tjetër, veçan në Iran, ende ekziston shumësi njerëzish të të gjitha moshave jetësore, të cilët me moralin personal dhe arsimimin intelektual janë të aftë ta paraqesin kulturën tradicionale shpirtërore. Fatkeqësisht, ato personalitete që janë të afta të sigurojnë *traditio lampadis*, më së shpeshti pothuaj fare nuk dinë për trashëgiminë e madhe shpirtërore të Perëndimit. Ekzistojnë vështirësi gjuhësore dhe leksikore; tekstet filozofike mjaft shpesh përkthehen nga dora e dytë apo e tretë. Çështja e ardhmërisë është në këtë: a është filozofia manifestim i gjendjes shoqërore të një epoke dhe a duhet, në atë rast, që atë që e quajmë filozofi tradicionale të tretet nën presionin e ideologjive të çastit shoqëror - politik? Apo, ndoshta, filozofia sheh se konfirmimi i saj nuk është në agnosticizmin i cili me breza paralizon aq mendimtarë perëndimorë, por në ruajtjen e metafizikës pa të cilën *gjunjëzohet* para çdo ere historike? Metafizika assesi nuk është kushtëzuar me ndërrimet shoqërore, por me vetë lëndën që e arrin, me fjalë të tjera me botët shpirtërore që është e thirrur t'i zbulojë dhe hulumtojë.

Mbase nga ky aspekt do të mund të vlerësohet ç'do të thotë humbja e *mundus imaginalis*-it, i cili aq i ka preokupuar mendimtarët tanë islamë. Me arsye flitet për goditjen perëndimore e cila i ka rrënuar strukturat e civilizimeve tradicionale. Kurse do të mund të flitej edhe për atë që mund të jetë kundërvlera. Për herë të parë pas aq shekujsh, mundësitë me të cilat disponojmë na lejojnë që ta realizojmë lidhjen e kërkuesve që kanë vepruar secili në njërin nga tri degët e trashëgimisë abrahamite (ibrahimite). Veçanësia duhet doemos të ndërrohet me reciprocitet, sepse vetëm kjo trashëgimi në tërësinë e vet mund t'u kundërvihet kundërshtimeve gjigante që sot vehen. Por të mësuarit e metafizikanëve tanë të Islamit është që ata kurrë nuk kanë konsideruar se ezoterizmi i tyre, d.m.th. interiorizmi i tyre, është i mundur pa lindjen e sërishme të brendshme. Ndonjë *trashëgimi* është e gjallë dhe përcillet në jetë vetëm në kushtet e *rilindjes* së përhershme.

BIBLIOGRAFIA

P. ANTES, *Zur Theologie der Schi'a, eine Untersuchung des Jami' al-asrar... von Sayyed Haydar Amuli*, Freiburg-am-Brisgau, 1971.

Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, t. I: Tekstet persisht dhe arabisht që i zgjodhi dhe përgatiti S.G Ashtiyani, fragmentet e komentuara nga vepra e Mir Damadit, Mir Findiriskiut, Mulla Sadra Shirazit, Rexheb Ali Tebriziut, Abdurrez-zak Lahixhit, Husejn Hvansariut, Shemsa Xhejlanit, hyrja analitike e H. Corbinit, Bibliotheque Iranienne, vëll. 18, Teheran - Paris, 1972.

R. ARNALDEZ, *L'oeuvre de Fakhr el-Din Razi, commentatuer du Qoran et philosophe*, "Cahiers de civilisation médiévale", III/3, ss. 307-323, Poitiers, 1960.

H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, t. I; *Le shi'isme duodecimain*, t. II; *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, t. III, *Les fidèles d'amour* (Ruzbihan Bakli Shirazi), *Shi'isme et soufisme* (Haydar Amuli, Sa'inuddin Turkeh Ispahani, Simnani); t. IV: *L'école d'Ispahan* (Mir Damad, Sadra Shirazi, Kadi Sa'id Kummiu), *L'école shaykhie, Le Douzième Imam*, - Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris, 1972-1973.

H. CORBIN, *L'école shaykhie en théologie shi'ite*, me përkthimin persisht të Fereydu Bahmanyarit, Teheran, 1967.

H. CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Ruzbihan, Nexhmuddin Kubra, Nexhm Dayeh Razi, Simnani), Chambéry, Librairie de Medicis, Paris, 1971.

H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, Paris, 1958 (*Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Muhjiddin*, translated from the French by Ralph Mannheim, Bollingen Series, XCI, Princeton University Press, 1969).

H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*: 1 - Abu Ya'qub Sejestani, *le Livre des sources* (IV/X, sh.); 2 - Sejjid-na el-Husejn Ibn Ali, *Cosmogonie et eschatologie* (VII/XIII, sh.); 3 - *Symboles choisis de la Roseaie du Mystère de Mahmud Shabestari* (VIII/XIV shek.). Tekstet, përkthimet franceze dhe komenti, Bibliothèque Iranienne, vëll 9, Teheran, Adrien - Maisonneuve, Paris, 1961.

HAYDAR AMOLI, *La philosophie shi'ite*: 1 - *Somme des doctrines ésotériques (Xhami-ul-esrar)*; 2 *Traité de la connaissance de l'être (Fi ma'rifet-ul-vuxhud)*, tekstet janë publikuar me hyrje të dyfishtë, të H. Corbinit dhe O. Jahjasë, Bibliothèque Iranienne, vëll, 16, Teheran - Paris 1969.

HAYDAR AMOLI, *Le Texte des textes (Nass-ul-Nusus), commentaire des Fous el-Hikam d'Ibn Arabiu*. Parathënia është publikuar me hyrjen e dyfishtë të H. Corbinit dhe O. Jahjasë, Bibliothèque Iranienne, vëll. 22, Teheran - Paris, 1974.

M. HORTEN, *Die speculative und positive Theologie des Islams nach Razi und ihre Kritik nach Tusi*, Leipzig, 1912.

IBN KHALDÛN, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal (Bollingen Series, XLIII), Nju-Jork, 1958.

IBN SAB'IN, *Correspondance Philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstafen*. Editor Sh. Yaltkaya, hyrjen H. Corbin, Stamboll - Paris, 1943.

W. IVANOW, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey*, The Ismaili Socitey Series, A. n 15, Teheran, 1963.

W. IVANOW, *Kelami Pir, a Treatise on Ismaili Doctrine, also (wrongly) called Haft-Babi Shah Sayyed Nasir*, Bombaj, 1935.

JALALODDIN RÛMI, *The Mathnawi*, edited... with critical Notes, Translation and Commentary, by Reynold A. Nicholson, vëll. 8 Cambridge University Press, Londër, 1925-1940.

F. KHOLEIF, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana* (hulumtimet janë publikuar me nivelizimin e Entit për letërsinë orientale nga Bejruti, seria, 1, t. XXXI), Bejrut, 1966.

H. LANDOLT., *Correspondance spirituelle échangée* entre Nuroddin Esfarayeni (717/1317) et son disciple 'Alaoddawleh Semnani (736/1336), teksti persisht i përcjellë me hyrje në frëngjishte, Bibliothèque Iranienne, vëll. 21, Teheran; Adrien - Maisonneuve, Paris, 1972.

H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takiddin Ahmad Ibn Taymiya*, Kajro, 1939.

F. MEIER, *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams*, "Eranos Jahrbuch" XIV, Cyrih, 1946, fq. 149-227.

F. MEIER, *Die Welt der Urbilder bei 'Ali Hamadani (1385)*, "Eranos Jahrbuch. XVIII, Cyrih, 1950, fq. 115-172.

NAJMODDIN KOBRA, *Die Fawa'ih al-Jamal wa-Fawatih al-Jalal... eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam...*, herausgegeben und erläutert von Fritz Meier, F. Steiner, Viesbaden, 1957.

AZIZODDIN NASAFI, *Le Livre de l'Homme Parfait...*, përmbledhja e trajtesave persisht të shkruara mbi sufizmin, editues dhe hyrjen e ka shkruar Marijan Molé, Bibliothèque Iranienne, vëll. 11, Teheran - Paris, 1962.

NASIRODDIN TÛSI, *The Rawdatu't-Taslim commonly called Tasawworat*, Persian Text, edited and translated into English by W. Ivanow, The Ismaili Society Series A, n° 4, Leiden, 1950.

R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1921. (Kaptinë e rëndësishme për Abdulkarim Xhilin).

H. RITTER, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*, Brill, Leiden, 1955.

RUZBEHAN BAKLI SHIRAZI, *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, tekstin persisht e përgatiti dhe hyrjen në frëngjishte e ka shkruar H. Corbin, Bibliothèque Iranienne, vëll. 12, Teheran - Paris, 1966.

RUZBEHAN BAKLI SHIRAZI, *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, trajtesa mbi sufizmin në persisht, e kanë përgatitur dhe kaptinën e parë e përkthyer H. Corbin dhe M. Mu'in, Bibliothèque Iranienne, vëll. 8, Teheran - Paris, 1958.

HADI SABZAVARI, *Sharh-i Ghurar el-Fara'id or Sharh-i Manzumah*. Part One: Metaphysics, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Introduction: *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, by Toshihiko Izutsu), Teheran, 1969.

Molla SADRA SHIRAZI, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)*, teksti arab, përkthimi persisht i Badi'ulmulk Mirza 'Imaduddavlatit, përkthimi frëngjisht dhe shënimet përcjellëse të H. Corbin, Bibliothèque Iranienne, vëll. 10, Teheran; Adrien - Maisonneuve, Paris, 1964.

SHIHABODDIN SHAH HOSEJNI, *True Meaning of Religion (Risala dar Hakikati Din)*, Persian text and English Translation by W. Ivanow, Bombaj, 1933.

R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Abhandlungen der Vissenschaften in Göttingen, Phil - Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 28, Göttingen, 1943.

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schi'a zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*. O. Harrasowitz, Leipzig, 1926, (Kaptinë e rëndësishme mbi Nasiruddin Tusiu).

J. K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung der Scheichs 'Ali-e Hamadani (1385)*, Leiden, 1962.

Traité des compagnons - chevaliers (Rasa'il-e Javanmardan), përmbledhja prej shtatë "Futuvvat-name", editoi Morteza Sarraf, hyrja analitike e Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, vëll. 20, Teheran; Adrien - Maisonneuve, Paris, 1973.

I. VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des 'Adudoddin el-Ici (al-Ixhi)*, *Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*, Viesbaden, 1966.

O. YAHIA, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi, Muhjiddin*, Institut Français de Damas, 1964.

PASTHËNIE

Dr. Hasan Sushiq

Para nesh është botimi i dytë i *Historisë së filozofisë islame* të Corbinit në gjuhën tonë.¹ Kjo dëfton se kjo vepër shpejt ka gjetur rrugën deri te lexuesi ynë dhe se ende ekzistojnë nevojat për llojin e këtillë të literaturës. Ndonëse në ndërkohë janë paraqitur vepra me rëndësi të cilat, në këtë apo në atë mënyrë, i përkasin filozofisë islame (B. Lewis, Fazlur Rrahman, Ibn Haldun, Ibn Tufejl etj.) dhe punimet e orientalistëve tanë bashkëkohorë, megjithatë nevoja për këtë lloj të literaturës po rritet. Duket se veprimtaria më intensive në këtë fushë do të sjellë deri tek ajo që sa më parë të fitojmë histori të filozofisë islame konsiderueshëm më të plotë nga kjo që është para nesh. Kjo nuk do të thotë se vepra e Corbinit nuk e plotëson destinacionin e vet. Mirëpo, duhet të vërehet se Corbini nuk i është qasur me erodin e njëjtë të gjitha aspekteve të filozofisë islame. Jobarazia ndërmjet pjesës së parë dhe të dytë është krejtësisht transparente, dhe ajo nuk është vetëm e natyrës metodologjike, por ka të bëjë me përcaktimet qenësore të autorit të kësaj vepre. Dallimet në nivelin e interpretimit, veçan në përpunimin e pyetjeve të shumta të filozofisë islame, në zgjidhjen e përmbajtjes e të tjera, më tepër dëftojnë në disa përcaktime më të thella të vetë autorit. Parashtrijmë se ka të bëjë me dy motive qenësore deri te raporti i këtillë i pabarabartë në strukturë, në të vërtetë të trajtimit të aspekteve qenësore të filozofisë islame. E para, Corbini nuk ka dashur të shkruajë histori të rëndomtë të filozofisë islame, niveli dhe struktura e së cilës më së shpeshti janë të përcaktuara nga nevojat që i imponojnë programet shkollore dhe universitare. Shkaku tjetër do të mund të ishte në dëshirën që të përmirësohet padrejtësia që gjatë kohë i është bërë rrymës shi'ite në filozofinë islame dhe që në këtë mënyrë të vendoset njëfarë baraspeshe. Na duket se as njëra as tjetra nuk e arsyetojnë autorin dhe qasjen e tij të aplikuar në këtë *Histori të filozofisë islame*. Shkurtimisht, procedura e Corbinit ka sjellë deri te ajo që pjesa e parë edhe nuk ka karakter të historisë së filozofisë, por më tepër lë përshtypje të studimeve qëllimisht të lidhura të nivelit jashtëzakonisht të lartë të interpretimit, derisa pjesa e dytë duket vetëm si skicë për shkruarjen e një historie të ndryshme të filozofisë islame. Megjithatë, kjo vepër paraqet kontribut jashtëzakonisht të rëndësishëm dhe ka karakteristika të shumta që e veçojnë nga ndërmarrjet e ngjashme të këtij lloji, e sidomos me atë që këtu për herë të parë më hollësisht elaborohet një fushë e filozofisë islame e cila gjatë kohë ka qenë e mospërfillur pa të drejtë.

Kjo vepër është shkruar me anim të dukshëm, së këndejmi nga lexuesi kërkon shikim konsiderueshëm më kritik. Duke pasur parasysh tërë atë që deri tash është publikuar nga kjo fushë te ne, lexuesi do të mund të vlerësojë cilësitë e mirëfillta të kësaj ndërmarrjeje të Corbinit, por edhe t'i vërejë të metat të cilat autori ka mund t'i evitojë sikur të kishte qasje qoftë përafërsisht të barabartë në trajtimin e dimensioneve të ndryshme të filozofisë islame. Kjo do të lehtësohet mjaft edhe me faktin që, ndryshe nga i pari, në këtë botim njëkohësisht paraqiten të dy pjesët e *Historisë së filozofisë islame*.

Këto vërejtje nuk e zvogëlojnë esencialisht rëndësinë e ndërmarrjes së Corbinit, sepse këtu krejtësisht qartë dëftohet se shkrimi i historisë së filozofisë islame mund të paraqesë risi të rëndësishme në të kuptuarit e gjenezës dhe kuptimit të saj, d.m.th. t'i sugjerojë filozofisë që në historinë vetjake të gjejë në një pjesë të mirë lëndën themelore për hulumtimet e veta, dhe për

¹ Autori aludon në bot. I (1977) dhe bot. II (1987) në gjuhën boshnjake-kroate, të cilat na kanë shërbyer për përkthimin shqip. (N.I.)

këtë arsye ka rëndësinë e vet tipike si për historinë e filozofisë islame, sidomos për kompletimin e saj, ashtu edhe për çdo filozofi tjetër. Që ta arrijë mozaikun e traditës ideore islame, Corbini, me fjalë të tjera, ka ecur shtigjeve të patrasuara, që më tej ka pasur domethënien e refuzimit të mënyrës së provuar të marrjes për fillim të kësaj historie të el-Kindiut, kurse për mbarim të saj Ibn Rushdin (Averroesin). Pikërisht për shkak të qasjes së atillë ka qenë edhe e mundur të nxirren në dritë të ditës disa momente, tema dhe koncepcione filozofike, pa arsye të mospërfillura, që bëjnë përshtypje se para nesh është vepra e krijuar me hulumtimet e gjata të mundimshme të traditës islame, krahas njohjes fundamentale të shpirtit të saj dhe përpjekjes që kjo traditë të interpretohet dhe prezentohet në një mënyrë origjinale.

Kjo risi përbëhet pikësëpari në përzjerjen e përmbajtjeve problematike dhe kronologjike, të cilat autori arrin t'i unifikojë dhe t'ia ofrojë lexuesit si tërësi të rrymave ideore, problemeve dhe tendencave, deri te të cilat ky mund të ngrihet vetëm me përpjekjen që e parashtron kjo vepër.

Që nga vëllimi i parë mund të shihet që Corbini më gjerësisht dhe më me plotni shqyrton disa përmbajtje të filozofisë islame se që kjo është e rëndomtë në historitë e deritashme të filozofisë, prandaj historitë e reja të filozofisë islame dhe filozofitë përgjithësisht do të duhet t'i marrin parasysh rezultatet deri te të cilat ka ardhur Corbini. Vetë zgjerimi i vëllimit të filozofisë islame e ka kushtëzuar zbulimin dhe refuzimin e lajthitjeve dhe dështimeve me të cilat janë përplot veprat për filozofinë islame, ka mundësuar mënjanimin e padrejtësisë së palejueshme ndaj pjesës së madhe të trashëgimisë së kësaj filozofie të cilën e lanë trashëgim shi'itët, veçan ata që kanë menduar dhe vepruar në horizontin kulturor-historik persian. Te Corbini filozofia islame fillon me Muhammedin, përkatësisht me Kur'anin, pra, me ekspozitën sistematik të filozofisë profetike. Atje ku për evropianët dhe një numër të konsiderueshëm të sunnitëve qenë shterur të gjitha temat e filozofisë islame, Corbini sheh fillimin e një rilindjeje të shkëlqyeshme të lidhur me emrin e mendimtarit të madh Suhraverdiut. Duke e marrë parasysh kontributin e Lindjes islame në zhvillimin e mëtejshëm të filozofisë islame, Corbinit konflikti ndërmjet Ibn Rushdit dhe el-Gazaliut i dëftohet si një episod, derisa insistimi në kontributet e shi'itëve pa dyshim zgjeron suazat e filozofisë islame edhe tematikisht edhe kohësisht, sikur që përpjekja që të mënjanohej lajthitjet shpie domosdo deri te hipostazimi i rëndësisë së filozofisë shi'ite, madje deri në atë përmasë sa që ndërmjet shi'izmit dhe ezoterizmit mund të vihet shenja e barabarësisë, sepse Corbini konsideron se ezoterikja është ajo e vërteta dhe e mirëfillta në filozofi, se ajo paraqet pjesën më esenciale të filozofisë si profetologji, imamologji, teozofi, metahistori etj., derisa dimensionin ekzoterik në të cilin insiston sunnizmi, në këtë pjesë nuk ka rëndësinë që realisht i takon. Së këndejmi, thënë butë, u është bërë padrejtësi e madhe sidomos filozofëve me frymëzim helenist të cilët me shekuj kanë bartur lavdinë e kësaj tradite shpirtërore. Atyre u janë kushtuar vetëm 35 faqe të kësaj vepre. Në këtë kontekst nuk na tingëllojnë bindshëm fjalët vijuese të Corbinit: "Meqë hapësira me të cilën disponojmë këtu është mjaft e kufizuar, do të duhej frikësuar që me copëtimin e madh në periudha mos po e thyejmë pamjen e tërësisë. Tashmë edhe kështu do ta kemi të pamundur ta sendërtojmë pasqyrën e plotë për veprën e çdonjërit prej filozofëve që do t'i theksojmë. Për shumë prej tyre do ta cekim vetëm regjistrin e veprave, ndërsa një numër i caktuar, detyrimisht, do të lëshohet". Është vështirë të arsyetohet me çfarëdo qoftë fakti që një el-Biruniut ose Ibn Haldunit t'i kushtohen vetëm nga tri apo katër faqe.

Duke insistuar në spiritualitetin e pastër Corbini nuk i shqyrton pyetjet që hyjnë në suazat e filozofisë praktike, d.m.th. etikës, politikës dhe poetikës, kurse edhe aty ku është detyruar të flasë për pyetjet nga ato fusha, atë e bënë në mënyrë mjaft superficiale dhe të kufizuar. Corbini edhe vetë ka ndier se po i humbet nga shikimi tërësia e filozofisë islame dhe në mënyrën vijuese tenton ta arsyetojë qëndrimin e këtillë: "Është me rëndësi se në pasqyrat e përgjithshme të filozofisë islame, gjithnjë lëshohet shqyrtimi i rolit dhe domethënies vendimtare të mendimit shi'it për hovin e mendimit filozofik në Islam. Ai madje, te orientalistët është heshtur ose u është ekspozuar paragjykimet që kufizohen me armiqësinë, përndryshe, krejtësisht në pajtim me atë se Islami sunnit nuk i njeh problemet e vërteta të shi'izmit. Tashmë nuk mund të thirret në atë se është vështirë të vihet deri te tekste. Ja tashmë tridhjetë vjet që është filluar me publikimin e disa trajtesave të mëdha ismailite..." Megjithatë, Corbini në përpjekjen e vet ka përsëritur gabimet

e proveniencës sunnite, por nga pozicionet e kundërta, nga pozicionet e shi'izmit, duke e kërkuar shi'izmin madje edhe atje ku vërtet nuk ekziston.

Mirëpo, vetë mënyra e interpretimit, veçan në pjesën e parë, meriton kujdesin e veçantë sepse është mjaft e komplikuar dhe produktive, thellë koherente e mendimtarit të formatit të gjerrë. Pas çdo fjalie, thënë ashtu, njihet autori me invencion të fuqishëm, me çka pakontestueshëm shpjegohet domethënia fascinuese për zbulimin e atyre distinkcioneve më subtile të cilat në plotësi e përshkrojnë veprën e tij. Prandaj kjo *Histori e filozofisë islame* më tepër ka karakter të studimeve shkathtësisht të komponuara se sa të shqyrtimit të tradicionalizuar të temave dhe filozofëve. Disa kaptina mund të kuptohen si tërësi të mëvetësishme dhe të rrumbullakuara të cilat të nxjerra nga konteksti i tërë nuk do të humbin shumë, ndonëse jashtëzakonisht shumë i kontribuojnë koncipimit dhe mbarështrimit të veprës në tërësi. Vetëm mënyra e këtillë e mbarështrimit ka mund t'i japë veprës rëndësinë që pa dyshim ajo e ka. Prandaj, nuk është fjala për elaborimin shkollor, as vetëm për destinacionin didaktik, përkundrazi, vepra prioritetësisht u është destinuar njohësve të filozofisë, por pothuaj po aq edhe atyre që për herë të parë takohen me filozofinë islame, dhe për të cilët është me rëndësi që të njoftohen me rrjedhat e saj pikërisht me ndërmjetësimin e kësaj vepre, sepse ajo do t'i nxisë që pak më ndryshe t'i lexojnë disa histori të filozofisë islame. Së këndejmi, kjo *Histori e filozofisë islame*, krahas destinacionit të vet historik - kronologjik, të shprehur me titullin që ka, ka edhe karakterin e përsiatjes studioze të një varg problemesh. Qasja kritike dhe përsiatja inventive janë veçori të veprës që Corbini i ka manifestuar në të kuptuarit si të arritjeve më të larta ideore evropiane ashtu edhe të atyre më të thella ideore islame. Kjo njëherit është ajo që i ka mundësuar ta shprehë origjinalitetin e një vepre të rëndësishme të filozofisë islame.

Vëllimi i parë përfshin zhvillimin e filozofisë islame prej fillimeve të para deri te Ibn Rushdi, d.m.th. periudha në të cilën më së shpeshti është vendosur historia e tërësishme e filozofisë islame. Para nesh këtu kemi tetë tërësi tematike të lidhura fuqishëm ndërmjet veti me fijet shpirtërore të orientimit ezoterik në këtë filozofi. Duke u përpjekur t'i flakë disa lajthitje të rrënjësura, autori u kthehet burimeve të meditimit filozofik në Islam duke e argumentuar tezën mbi rëndësinë e Kur'anit si burim i një filozofie, dhe në lidhje me këtë e shqyrton Shpalljen që paraqitet në suksesion prej Ademit (Adam), Nuhut (Noah), Ibrahimit (Abraham), Musaut (Mojsi) dhe Isaut (Jezusi) deri te Muhammedi si përfundim i ciklit profetik. Duke kërkuar në Kur'an burimin e meditimit, Corbini me të drejtë konfirmon se krahas shumë motiveve të përbashkëta kjo vepër përmban shumë më tepër diç të re dhe specifike në raport me shpalljet e mëhershme, andaj vlerësimet e shprehura në *Historinë e filozofisë* së Uebervegut duken të shpejtuara dhe jo të sakta.²

Me këtë nuk thuhet se ideja e Zotit në Islam nuk ka mbështetjen e vet në idenë semite të një Zoti dhe se shpallja kur'anore nuk është përfundim i këtij procesi. Përndryshe, si të shpjegohet ndryshe qëndrimi kur'anor “*nuk bëjmë dallim ndërmjet asnjë të dërguari*” dhe respektimi i njëmendtë i Muhammedit të *ehlu-l-kitabëve*, d.m.th. të atyre që kanë Librin, Shpalljen e Zotit, e këta janë të krishterët dhe hebrenjtë.

Duke e filluar kështu veprën e vet nga vetë burimi, Corbini vazhdon shqyrtimet e veta me mjetet e një interpretimi shprehimisht spiritualist, sipas të cilit historia e filozofisë dhe historia e spiritualitetit janë të pandashme, kurse në bazën e tyre janë temat më të rëndësishme:

- Zoti
- Pejgamberi (Profeti)
- Njohja.

² Muhammedi ka pasuar një sektë krishtero-judeje, sepse e ka pranuar Jezusin pa kryq, kurse kryqin e ka konsideruar hohshtapleri të grekëve... Ka të bëjë me zotin kristian të dashurisë ndonëse ai nuk proklamohet për at”. Dhe më tej: “Islami prej vitit 632 ka depërtuar në shtigjet shpirtërore të Krishterimit nga i cili ka përvetësuar dogmat më kryesore dhe ato harmonikisht i ka lidhur me ato nga periudha më e vjetër. Motivet e Krishtit janë përcjellur mbi Muhammedin”. (Max Horten, *Arabische Philosophie*, Bazel, 1951, fq. 299-300).

As këto tema nuk janë të pavarura njëra prej tjetrës. Gërshetimi i tyre reciprok është e mundshme të abstrahohet vetëm në një procedurë analitike, sepse pyetjet e Zotit, njohjes së Zotit,tributeve të tij, vizionit të bukur etj., janë fuqishëm të lidhura për atë që ndërmjetëson ndërmjet Zotit dhe njerëzve, që e përcjell fjalën e Zotit. Filozofia në këtë përpiket me sistematizimin e vet ta arrijë kuptimin e atyre pyetjeve dhe ta shpjegojë atë që me Shpallje është dhënë.

Pikënisja themelore që e ka zgjedhur, i ka imponuar Corbinit t'i kushtojë kujdesin më të madh anës ezoterike të filozofisë islame, duke nxjerrë konkludim të qartë sipas të cilit ezoterizmi paraqitet në të gjitha fazat e filozofisë islame të shi'itët, sufijët dhe filozofët.

Ideja e një Zoti krijues, zotëriut të Ditës së gjykimit, i cili paraqitet nëpërmjet profetit dhe të dërguarit, ka ekzistuar edhe para Muhammedit. Këtu zë fill besimi se Muhammedi nuk është krijues i Islamit pos përtëritës i tij, se ai në të vërtetë vetëm e mbyllë rrethin e ciklit profetik (*hatim*), si përfundim dhe sintezë që sjell risi për Zotin, botën, njeriun, historinë etj. Zoti është kuptuar si absolutisht transcendent dhe i pafund dhe askush nuk është i barabartë me të. Muhammedi është vetëm qenie njerëzore që e ndërmjetëson Fjalën e Zotit. Vetë ai mjaft shpesh e ka theksuar këtë njerëzishmëri të vet të rëndomtë, prandaj habit qëndrimi i Hortenit se “motivët e Krishtit janë transmetuar në Muhammedin”. Ai nuk është zot - njeri, por njeri i rëndomtë. Pikërisht për atë që Libri i dërguar njerëzve është mësim për Zotin, Profetin dhe Shpalljen, implikon domosdo edhe antropologjinë e cila është bazë e filozofisë së caktuar.

Me interpretimin e vet Corbini përpiket ta arrijë dhe të eksplikojë domethënien e mirëfilltë si domethënie shpirtërore, kurse tërë kjo, sipas mendimit të tij, varet nga akti nismëtar i vetëdijes. “Ky akt me të cilin vetëdija i shpallet vetvetes, ajo natyrë hermeneutike njëkohësisht ia shpall botën të cilën ajo duhet ta organizojë dhe ta hierarkizojë”.

Mosekzistimi i kishës në Islam (nuk ka sinod ose koncil) si interpretoese zyrtare e mësimin të Kur'anit, ka shpjerë në atë kuptim deri te një situatë tjetërfare se që është ajo në Krishterim. Vetëdija e këtyllë nuk është e orientuar në faktin historik, por në faktin e metahistorisë. Që ta realizojë këtë, Corbini bën dallimin e qartë ndërmjet ezoterikes dhe ekzoterikes në Islam, dhe kështu religjioni pozitiv (Sheriati, *sheri'a*), d.m.th. Ligji hyjnor, në të vërtetë është aspekti ekzoterik i Idesë (hakika), kurse Ideja është aspekti ezoterik i religjionit pozitiv. Ekzoterikja i nënshtrohet ndryshimit, kurse ezoterikja jo. Pasi për aspektin ezoterik janë të domosdoshëm udhëheqësit (sepse ky është territor i fshehtë), ata që janë të udhëzuar në fshehtësitë e kuptimeve të fshehta, për këtë shtrohet pyetja vendimtare çka pas profetit duke e marrë parasysh se me Muhammedin si të fundit është mbyllur rrethi i ciklit profetik. Shi'izmi, në krye të të cilit qëndron figura tragjike e Aliut, jep përgjigjen në këtë pyetje me një teori të re konzistente për profetologjinë, përkatësisht për imamologjinë. Shi'izmi, thotë Corbini, dëshiron ta ruajë domethënien shpirtërore të shpalljeve hyjnore, duke u thirrur në Muhammedin i cili së pari Aliut i ka shpjeguar domethënien e brendshme të çdo ajeti kur'anor.

Corbini pohon se mendimi filozofik në Islam lëviz në dy drejtime: prej burimit dhe drejt burimit. “Në këtë vertikale klasifikohen domethëniet e shpalljeve hyjnore, domethëniet që u përgjigjen hierarkive shpirtërore, niveleve të universeve që hapen qysh prej fillimit të metahistorisë. Mendimi këtu lirisht lëviz dhe nuk duhet patjetër të mendojë në ndalesat e pushtetit dogmatik”. Kjo i ka kontribuar lidhjes së fuqishme ndërmjet hermeneutikës kur'anore dhe meditimit filozofik.

Në themel të ezoterizmit qëndron qëndrimi se shpalljet kanë nivele të ndryshme të domethënies. Disa mendojnë se ekzistojnë katër kurse të tjerët shtatë aso nivelesh dhe se ato nuk janë të kapshme për të gjithë njerëzit. Pikërisht për shkak të mundësisë së interpretimeve shumëllojëshe të shi'izmit të mirëfilltë shpirtëror, ai njëkohësisht ka ardhur në konflikt të përhershëm si me ortodoksinë sunnite ashtu edhe me vetveten, duke u dekomponuar në një varg sektesh dhe drejtimesh ndër të cilat disa kanë humbur çdo lidhje shpirtërore me mësimin shi'it, dhe se prej shi'izmit më së shpeshti u ka mbetur vetëm emri.

Duke e marrë parasysh se Islami është religjion profetik, këtu është i domosdoshëm edhe mendimi i drejtuar Zotit. Filozofinë e parë të mirëfilltë profetike e takojmë në imamologjinë shi'ite, sipas së cilës vetëm imamët e zgjedhur prej Zotit (liderët shpirtërorë) mund të përcjellin domethënien e mirëfilltë të fshehtë të shpalljeve hyjnore, të cilat në tërësi do të zbulohen me

shfaqjen e imamatit të fundit të fshehur që do të paraqitet diku në tokë, por i cili në zemra tashmë ka herë ekziston. Për këtë kjo profetologji, përkatësisht kjo imamologji, ka shprehimisht karakter eskatologjik.

Në vargun e qëndrimeve kur'anore, shi'izmi gjen bazën e fuqishme për zhvillimin e konceptcionit mbi domosdoshmërinë e zbulimit të asaj që është e fshehur në shpallje. Pika më e fortë e tyre e mbështetjes është në ajetin kur'anor 33/72 në të cilin thuhet: “Vërtet, Ne ua kemi shtruar thesarin e fshehtësive tona (el-emane) Qiejve, Tokës dhe maleve; të gjithë kanë mohuar ta pranojnë këtë, të gjithë janë frikësuar ta pranojnë këtë. Por, njeriu pranoi që mbi vete ta pranojë. Ai është i padrejtë dhe injorant”.

Imamët që ua shpjegojnë nxënësve të tyre domethëniet e fshehta, sipas konceptcionit shi'it, nuk janë vetëm trashëgimtarë të profetit në kuptim të suksesionit kohor. Këtu koha është kuptuar si hapësirë, prandaj shi'itët konsiderojnë se çdo profet ka pasur imamin e vet, duke e plotësuar këtë me qëndrimin se edhe Muhammedi si profet i fundit njëkohësisht është edhe i pari, dhe se edhe ai edhe Imami i Parë (Aliu) kanë ekzistuar qysh para Ademit, dhe që sërish çdo profet ka pasur edhe imamin e vet.

Shi'izmi herët është çarë në dy grupe të mëdha: duodecimal (mësimi për 12 imamët) dhe septimal (7 imamët). Ndonëse përveç numrit të imamëve ekzistojnë edhe cilësi të tjera që i dallojnë dhe i ndajnë, megjithatë të dy grupet kanë mbajtur emërtimin e përbashkët metafizik.

Nuk çudit që kaptina mbi shi'izmin dhe filozofinë profetike, në konceptcionin e këtyre të veprës, zë pjesën më të rëndësishme dhe më inspirative të kësaj *Historie të filozofisë islame*. Aty shqyrtohen pyetjet e lindjes së shi'izmit, gjenezës së tij, njohjes etj., hollësisht dhe të elaboruara jashtëzakonisht me kompetencë. Sipas vëllimit kjo kaptinë zë një të tretën e librit të parë. Dy të tretat mbeten për shtatë kaptinat tjera.

Anën ezoterike të Islamit ka mundur, siç thotë Corbini, ta tematizojë vetëm shi'izmi, sepse kelami sunnit nuk ka pasur mjete për elaborim të këtyre. Ndonëse profetologjia edhe te filozofët më të mëdhenj islamë paraqitet si teori e njohjes, megjithatë mendimi shi'it prej fillimit ka kultivuar filozofinë profetike. “Kurse filozofia profetike e postulon mendimin që nuk mund të mbyllet as me anë të së kaluarës historike, as me shkronjën që e përcakton këshillën e saj në formën e dogmës, e as me horizontin që e kufizojnë mjetet dhe ligjet e logjikës racionale. Mendimi shi'it orientohet me pritjen e Shfaqjes së plotë të të gjitha domethënieve të fshehta ose shpirtërore të shpalljeve hyjnore e jo me shpalljen e ndonjë Sheriati të ri”.

Bazën e strukturës kategoriale të mësimin shi'it e përbëjnë dy nocione: *batini* (e brendshmeja, e fshehta, ezoterikja) dhe *velaje* përkatësisht cikli i imamatit. Kështu, sipas këtij mësimi, domethënia e vërtetë e religjionit pozitiv nuk është në Sheriat por në diç që fshehet pas atij të jashtëmit, kurse kjo ezoterikja është njëmendësi e vërtetë për shi'itët dhe rregullativë e mirësjelljes praktike.

Ana e brendshme e profecisë (*batin un-nubuvve*) është *velaje*. Vetë fjala *velaje* d.m.th. miqësi, protektorat, mbrojtje - dhe ata që quhen evlija në realitet janë “miq të Zotit”, d.m.th. profetë dhe imamë që janë të udhëzuar në fshehtësitë hyjnore kurse kjo u jep prerogativa të udhëheqësve shpirtërorë. Vetëm ata mund të udhëzojnë në mësimet e fshehta. Njohja që ata e përhapin, në realitet është njohja e shpëtimit. Uniteti i *batinit* dhe *velajetit* përbën gnosën e Islamit. “Imami është i fshehur nga shqisat kurse i pranishëm në zemër, njëkohësisht është i pranishëm në të kaluarën dhe të ardhmen”.

Edhe kategoritë tjera që e konstituojnë mësimin shi'it (*hakika* - dimensionin shpirtëror të religjionit, *nubuvve* - profecia etj.), Corbini mjaft saktë dhe qartë i përkufizon dhe këtë në lidhjen e tyre të veçantë, dhe pohon se “nuk ka aso histori të filozofisë islame që do të mund, prej tash, të kalojë heshtazi mbi këto pyetje. Ato nga fillimi nuk janë diskutuar në kelamin sunnit”.

Pastaj Corbini ekspozon, në realitet, në mënyrë koncize, fazat dhe ekzegjezën e luftës së shi'izmit për ruajtjen e Islamit shpirtëror. Për këtë shkak kjo luftë ka qenë e orientuar kundër sunnizmit, kurse në këtë fon zhvillohet historia e tërësishme kulturore e Islamit.

Siç i mospërfill pyetjet e shumta të fushave tjera të filozofisë praktike, kështu edhe këtu Corbini fare nuk flet për konceptcionin politik të shi'itëve i cili është jashtëzakonisht i rëndësishëm dhe interesant, kurse paraqet pjesën integrale të shi'izmit.

Shqyrtimi i teologjisë dialektike, përkatësisht i kelamit sunnit, për Corbinin është ardhje nën një nënqiell krejtësisht tjetër.

Ilmu-l-kelami (shkenca mbi *kelamin*, kurse kelam është të folurit) në realitet është teologjia e Islamit apo dialektika rationale e cila i përpunon përmbajtjet teologjike. Përfaqësuesit më të vjetër të kelamit janë mu'tezilitët (secesionistët). Ende në tërësi nuk është shpjeguar si dhe prej kur kjo rrymë ka marrë këtë emërtim. Emri vjen nga folja *i'tezele* që d.m.th. të ndahesh, të shkëpu-tesh, dhe kryesisht edhe është pranuar mendimi se ata janë ata që janë ndarë nga mësuesi i tyre, teologu Hasan el-Basriu dhe janë lidhur për nxënësin e tij, mu'tezilitin më të njohur Vasil bin Ata'un.

Në themel mësimi i mu'tezilitëve përmban idetë e unitetit të Zotit, drejtësisë së Zotit, prem-timit për botën tjetër, gjendjen ndërmjetëse në mëkat dhe imperativit moral. Të gjithë mu'tezilitët pajtohen se njeriu është krijuar i veprave të veta dhe se për këtë është përgjegjës për atë që e bënë. Është interesante se teoria e unitetit të Zotit mjaft gjerësisht dhe ekzakt është përpunuar te mu'tezilitët, e kjo duket se prioritetësisht ka qenë e motivuar me luftën kundër dualizmit iranian dhe trinitetit të krishterë, konsideron Corbini. Është interesant edhe mësimi i tyre mbi bashkësinë. Qëllimi i bashkësisë njerëzore, sipas tyre, është realizimi i drejtësisë, barabarë-sisë, lirisë dhe vëllazërisë. Mirëpo, ata të gjitha këto pyetje, të lidhura për njeriun e sidomos për lirinë, i kanë mbështetur në parimet teologjike.

Drejtimi tjetër i kësaj teologjie është esh'arizmi, i cili emrin e vet e mori sipas el-Esh'ariut, mu'tezilitit të dikurshëm i cili në mënyrë spektakulare e hodhi mësimin mu'tezilit. Esenca e mësimi të tij dhe e mësimi të esh'arizmit në tërësi mund të nxirret pikërisht nga reagimi i tij në çastin e çarjes me mu'tezilitët. Dëshmitë flasin se para auditorit të madh të njerëzve ka bërë turr: "Atij që nuk më njeh, unë do t'i prezantojem. Unë jam Ali ibn Ismail el-Esh'ari. Deri para pak kohësh kam predikuar mësimin mu'tezilit dhe kam besuar se Kur'ani është i krijuar, kam kontestuar të pamurit e Zotit në atë botë, i kam mohuar Zotit çdo cilësi dhe çdo shenjë pozitive... Të gjithë bëhuni dëshmitarë se tash e hedh poshtë këtë mësim dhe se definitivisht e lëshoj". Madje sikur kjo dëshmi edhe të mos jetë e sigurt, elementet e mësimi që janë dhënë këtu paraqesin e-sencën e dallimit ndërmjet mu'tezilizmit dhe esh'arizmit. Nga këto elemente pastaj janë nxjerrë edhe dallimet në qëndrimet kundruall aftësisë së arsyes njerëzore, besimit në të padukshmen, cilësitë e Zotit, lirinë njerëzore etj. Pikërisht rreth këtyre temave është konstituuar rryma esh'arite që ka pasur ndikim të fuqishëm në zhvillimin e mendimit islam, sidomos me përpjekjen që ta harmonizojë besimin religjioz dhe mendimin religjioz. Ai e ka themeluar teologjinë ortodokse islame si opozitë racionalizmit të inspiruar helenist të mu'tezilitëve dhe ortodoksinë ekstreme, duke aplikuar gjatë kësaj metodën filozofike greke. Në fund kjo ka përfunduar me tentimin që besimi të interpretohet me nocionet e mendimit të pastër.

Pjesa e katërt e kësaj *Historie të filozofisë islame* përfshin pyetjet e raportit të filozofisë dhe diturive natyrore. Në qendër të interesimit të Corbinin janë filozofët dhe shkencëtarët e njohur Sarahsi, Xhabir bin Hajjani, mësimi i të cilëve ka lidhje të forta me gnosën ismailite, pastaj shqyrtimet mbi enciklopedistët arabo-islamë, 52 trajtesat e ruajtura të të cilëve paraqesin, në njëfarë mënyre, enciklopedinë e të arriturave shpirtërore në Islam deri në shekullin e dhjetë të e.s. Ato kanë dhënë disa klasifikime interesante të diturive, por në themel këto klasifikime mbështeten në ndarjen e Aristotelit. Edhe këtu Corbini zbulon një fije shi'ite, sepse ky grup i mendimtarëve është i afërt me shi'izmin, kurse mënyra e tyre e shoqërimit ka pasur karakteristika të dukshme ismailite. Teoria e tyre e njohjes së ezoterikes në themel është shi'ite, sepse konsiderojnë se zbulimi i fshehtësisë arrihet me shugurim (me shenjtërim) dhe me autoritetin e imamit, përkatësisht mësuesit, kurse mësuesi këtë njohje e ka fituar prej profetit i cili është burimi përfundimtar i njohjes së Zotit. Vepra fshehurazi është shpërndarë, sepse sikur edhe mësimi shi'it në tërësi, ka qenë e orientuar kundër të kuptuarit të fjalëpërfjalshëm të religjionit në kuptim të Sheriatit. Qëllimi i tyre po ashtu ka qenë arritja e besimit të pastër shpirtëror gnostik. Prandaj nuk është e rastit që halifi el-Mustexhid në vitin 1150 ka urdhëruar që të digjen të gjithë ekzemplarët e trajtesave të tyre. Ndërkaq, vepra e tyre, përkundër kësaj, ka mbijetuar dhe ne sot i kemi të gjitha këto trajtesa të cilat vërtet, edhe sipas formës edhe sipas përgjigjes, kanë

karakter jo vetëm të një enciklopedie jashtëzakonisht të shkëlqyeshme, por edhe të sintezës së qëlluar të diturive të arritura deri në atë kohë.

Pastaj pasojnë shqyrtimet për Raziun, e veçanërisht për mësimin e tij mbi profecinë, për të cilën ai konsideron se as nuk është e domosdoshme as e nevojshme për bashkësinë njerëzore. Njëkohësisht ka instistuar në misionin e filozofëve dhe në egalitarizëm, që në realitet është burim i kundërvënies edhe idesë sunnite edhe shi'ite për njerëzit e zgjedhur prej Zotit që kanë misionin ose profetik ose imamik.

Në këtë tërësi është edhe filozofia e gjuhës ku do të “takohen dhe ndeshen drejtimet kryesore të cilat deri tash i kemi hulumtuar”, thotë Corbini.

Shekulli i njëmbëdhjetë, në të cilin kanë lulëzuar dituritë natyrore, ka dhënë edhe një prej figurave më të dalluara - Birunin (emri i plotë Ebu Rejhan Muhammed ibn Ahmed Biruni). Fryma enciklopediste, përndryshe karakteristike për shumicën e filozofëve islamë, te Biruniu ka rezultuar me rezultate të shkëlqyeshme në fushën e historisë, matematikës, astronomisë etj. Pikërisht madhështia e veprave të tij në tërësi i ka siguruar vend të veçantë në historinë e filozofisë islame dhe të shkencës dhe ka bërë ndikime të fuqishme në mendimtarët e mëvonshëm. Bashkëkohësi i tij Hvarizmi ka lënë enciklopedinë e vëllimshme, e pastaj vijojnë shqyrtimet për Ibn Haldunin e të tjerët. Lulëzimi i diturive natyrore të bazuara në eksperimente ka qenë i atillë në nënqiellin kulturor islam sa ka sjellur deri te arritje jashtëzakonisht të rëndësishme dhe epokale.

Tashmë kemi përmendur se filozofëve me frymëzim helenist, Corbini u jep më së paku hapësirë. Nëse kihet parasysh se në historitë e filozofisë islame deri më tash të shkruara ata zënë më së shumti vend dhe paraqesin pjesën më esenciale, atëherë ky veprim i Corbinit me të vërtetë mund të konsiderohet edhe si e meta më e madhe e veprës së tij.

Kur është fjala për el-Farabiun, Corbini me të drejtë konsideron se teoria e tij mbi Shtetin ideal është e frymëzuar nga Platoni, por që njëkohësisht u përgjigjet aspiratave filozofike të këtij filozofi islam. Ndërkaq, është i vështirë pajtimi me Corbinin kur pohon se filozofia politike e el-Farabiut në qenësi është filozofi profetike, duke ia mohuar me këtë këtij filozofi kuptimin për ndodhitë reale shoqërore. Ky qëndrim i Corbinit bindshëm e demanton veçan shqyrtimin e el-Farabiut mbi format e shtetit, në të cilat kritikës së rreptë i nënshtrohen sistemet ekzistuese shoqërore-politike.

Një nga figurat më të mëdha filozofike që i ka dhënë Bota islame gjithsesi është Ebu Ali Husein Ibn Abdull-llah ibn Sina, i njohur në Evropë si Avicena. Bibliografia e veprave të tij numëron 242 tituj. “Vepra e tij, e cila i ka dhënë vulë mesjetës perëndimore dhe Lindjes deri në ditët tona, mbulon fushën e tërë të filozofisë si dhe të diturisë që kanë ekzistuar në kohën e tij. Avicena në kuptimin e mirëfilltë paraqet figurën e njeriut universal të mesjetës”, thotë Corbini.

Për Ebu Hamid el-Gazaliun është e lidhur kritika e filozofisë së cilës ai, pos tjerash, i bën vërejtje si vijon: dogma e filozofëve mbi amshueshmërinë e botës është e gabueshme, qëndrimi i tyre se Zoti është krijues i botës është inkonsistent me dogmën mbi amshueshmërinë e botës, teoria e tyre e kauzalitetit po ashtu është e gabueshme kurse refuzimi i ringjalljes trupore është filozofikisht i padëshmuar. Në lidhje me këtë ai konsideron se filozofët fatalisht kanë ndikuar në religjionin dhe moralin e masave. Qëndrimi i tij i përgjithshëm kundruall filozofëve, shkurtimisht do të mund të reduktohej në vijuesen: të vërtetat e fakteve pozitive të religjionit nuk mund as të dëshmojnë as të mosdëshmojnë, dhe kështu, sipas mendimit të tij, filozofimet e filozofëve nuk dëshmojnë asgjë. Ndërkaq, Corbini me mendjemprehtësi vëren se edhe Gazaliu ka qenë i shtrënguar të dëshmojë pikërisht me mjetet filozofike të mendimit.

Sufizmi paraqet sigurisht njërin prej veçorive më të rëndësishme të shpirtit islam dhe me këtë shprehet ekzistimi i besimit mistik në Islam. “Në realitet”, thotë Corbini, “sufizmi është fryt i porosisë shpirtërore Të të Dërguarit, përpjekje që ajo me përvojën vetjake të përjetohet nëpërmjet vetëkundrimit të përmbajtjes së shpalljes kur'anore”. Kështu sufizmi shkon po ashtu sikur edhe shi'izmi nga ajo e fshehta, vetëm që mjetet e arritjes i janë tjetërfare. Jashtëzakonisht janë të rëndësishme dhe interesante shqyrtimet e Corbinit mbi sufizmin si brenda shi'izmit ashtu edhe brenda sunnizmit. Edhe në njërin edhe në tjetrën fushë, sufizmi ka qenë objekt i sulmeve të rrepta. Kjo analizë na zbulon ato lidhje subtile me të cilat edhe sunnizmi edhe shi'izmi janë

lidhur për sufizmin. Është dëm i vërtetë që Corbini më hollësisht nuk i ka përpunuar qëndrimet e sufizmit, rendet sufiste dhe të japë interpretimin e vet të rrugës mistike.

Termet - sufi dhe sufizëm janë fjalë të cilat në fillim kanë filluar të përdoren në Bagdad dhe konsiderohet se ky nocion ka qenë përdorur qysh gjatë kohës së Muhammedit. Në themel sufizmi insiston në kontaktin e drejtpërdrejtë me Zotin, kurse parashtesa për këtë është refuzimi i çdo dyshimi në ekzistencën e Zotit. Raporti i sufizmit kundruall Zotit është raport i drejtpërdrejtshmërisë së pastër pa kurrfarë lidhje materiale. Burimi i konfliktit ndërmjet sufizmit dhe kelamit është në faktin që për dallim nga sufijtë, teologët kanë konsideruar se Sheriati dhe njëmendësia shpirtërore janë një gjë e njëjtë, derisa sufijtë, pohojnë se njëmendësia e vërtetë është aspekti special i Zotit të cilin njeriu nuk mund ta kuptojë.

Suhraverdiu i pari ka tentuar të vendosë lidhje të fortë ndërmjet sufizmit dhe njohjes. Ai më tej konsideron se sufijtë janë personalitete të cilat arrijnë hyrjen e brendshme në religjion, dhe se kjo u mundëson ta kryejnë misionin e nxjerrjes në rrugë të drejtë.

Sufizmi në esencë është një shkencë e introspeksionit devocionues, në përpjekjen e së cilës është caku që me mortifikimin e shqisave të arrihet gjendja e caktuar ekstatike, e cila njëherit është edhe forma më e lartë e njohjes mistike. Me praktikën e vet sufizmi ka ardhur në konflikt si me ortodoksinë ashtu edhe me filozofinë: teologët nuk kanë miratuar idenë dhe praktikën e spastrimit dhe anulimit të pseudosubjektit, kurse filozofët u kanë bërë vërejtje në mungesën e vetëdijes dhe synimit për të kuptuarit e asaj që duhet të ndiqet. Mortifikimi i shqisave, anulimi i pseudosubjektit dhe orientimi i personalitetit drejt hiçgjësë, kanë qenë objekt i kritikës së rreptë filozofike.

Përfaqësuesit më të rëndësishëm të sufizmit janë: Ebu Jezid Bestami i cili në mënyrë të shkëlqyeshme i ka përshkruar etapat e kalimit deri te realizimi shpirtëror; Xhuneidi me përkufizimet e qarta e ekzakte të nocioneve themelore; Tirmidhiu dhe el-Hal-laxhi i cili me krye e ka paguar qëndrimin e vet kritik dhe panteizmin e vet. Qëndrimi i tij themelor ka qenë se Zoti është i pranishëm në çdo pore të njeriut dhe se për emrin e tij lidhet thënia e njohur: “Unë jam e vërteta” (*ene el-hakk*), përkatësisht është identifikuar me Zotin, d.m.th. me të vërtetën krijuese, për çka edhe është dënuar.

Sufizmi hollësisht i ka përpunuar teknikat e a.q. “dëtuari mbi brendësinë”, me anë të të cilave grupe të tëra të ithtarëve, më vonë të lidhur edhe për hanikanet e llojit të vet, kanë qenë të udhëhequra deri te njohja më e lartë. Pikërisht në këtë fushë literatura e doracakëve të sufizmit ofron pasqyrën e pasurisë së madhe.

Sufizmi nuk ka qenë e as nuk ka mbetur lëvizje unike shpirtërore. Shprehje e vërtetë e këtij jouniteti janë rendet, të cilat mjaft shpesh nuk kanë pasur as themelin e përbashkët metafizik. Rende ka pasur aq sa madje është vështirë të gjitha edhe të numërohen. I njohim nga ata, mësimet e të cilëve kanë qenë të bazuara në Kur’an ose sistemet filozofike e deri te kërcimtarët në zjarr të cilët në esencë me praktikën e vet hollojnë çdo lidhje me sufizmin e vërtetë.

Filozofia e dritës paraqet kaptinën e shtatë të vëllimit të parë. Kjo mënyrë e mendimit është e lidhur me emrin e rimëkëmbësit të urtisë së Persisë së vjetër, Shihabuddin Jahja Suhraverdiut. Kontributi i tij intelektual njëherit është edhe renesensa e të a.q. filozofi lindore në Islam, e cila ka ithtarë deri më sot. Kjo rimëkëmbje ka futur freski, kurse domethënia e saj është shprehur me fjalët vijuese të Suhraverdiut: “Ka ekzistuar në Persinë e vjetër bashkësia me të cilën ka udhëhequr vetë Zoti. Ai i ka orientuar mentarët e dalluar, që thelbësisht janë dalluar nga Mexhusijët (*Mexhusi*). Në librin tim “Filozofia lindore” (*Hikmet ul-ishrak*), unë e kam ngjallur mësimin e tyre të lartë mbi dritën, të cilin e përfaqësojnë tashmë Platoni dhe pararendësit e tij; ndërkaq, në vetë planin e rimëkëmbjes së këtij mësimi unë jam pa pararendës”.

Duke i bazuar shqyrtimet mbi mësimin e Suhraverdiut në hulumtimet shumëvjeçare vetjake, Corbini shkallërisht analizon nocionet themelore të një filozofie të vizionit të brendshëm, përvojës mistike të vetëdijes dhe Botës së dritave të pastra. Në bazë të ndriçimit të dritës së pastër Suhraverdiu krijon gjeografinë shenjtërore dhe fotografinë e kozmosit nga Drita arkangjeliste deri te *berzahu-terri*. Në kuptim të spiritualitetit islam, konsideron Corbini, përpjekja fisnike e Suhraverdiut paraqet apogjenë e këtij spiritualiteti dhe ajo e ushqen. Kështu, këtu në lidhje plotësisht të qarta janë sjellë qëndrimet e *ishraki* filozofisë dhe të shi’izmit. Përveç tjerash, pohon

Corbini, me meritën e Suhraverdiut janë unifikuar filozofia dhe sufizmi. Suhraverdiu ka bërë ndikim të fuqishëm i cili sidomos është manifestuar në tërë një shkollë të quajtur *ishrakijun*, kurse për fatin dhe pikarritjet e këtij ndikimi, flet edhe fakti mbi ekzistimin e ithtarëve të tij në Iran deri në ditët tona.

Kaptina e fundit paraqet shqyrtimin mbi mendimtarët islamë në Andaluzi. Deri tash ka qenë e rëndomtë që ata të lidhen për *felasife* ose grupin e filozofëve me inspirim helenist. Mirëpo, vetëm në këtë kaptinë Corbini fut parimin rajonal dhe fare nuk na jep shpjegim bindës përse e bën këtë.

Ndër mendimtarët më të njohur të Andaluzisë janë Ibn Masarra, Ibn Sidi nga Badajoz, Ibn Tufejli, Ibn Baxhe, kurse sigurisht ndër ta më i rëndësishëm, dhe në Perëndim më i njohur është Ibn Rushdi (Averroesi). “Siç tashmë kemi konkluduar me keqardhje, shumë herë është thënë dhe shkruar se Averroesi paraqet emrin më të madh dhe se është përfaqësuesi më i dalluar i asaj që quhet “filozofi arabe”, se ai ka shënuar apogjenë e saj, por edhe fundin e saj. Me këtë është lënë anash ajo që ka ndodhur në Lindje, ku megjithatë vepra e Averroesit ka kaluar pothuaj e pavërejtur. Nasir Tusi, Mir Damadi, Mulla Sadra dhe Hadi Sabzavariu as nuk kanë marrë me mend se çfarë rëndësie librat tanë të filozofisë i kanë dhënë polemikës ndërmjet Averroesit dhe Gazaliut. Sikur rastësisht të kenë dëgjuar për këtë, do të befasohehin po aq sa janë të befasar sot trashëgimtarët e tyre”. I preokupuar me ezoterizmin, Corbini e mospërfill faktin se raporti ndërmjet filozofisë dhe religjionit nuk reduktohet vetëm në polemikën ndërmjet këtyre dy mendimtarëve. Hulumtimet e deritashme kanë treguar mjaft qartë se pjesa më e madhe e filozofisë islame kalon në përpjekjen që të pajtohen mendimi dhe besimi, përkatësisht filozofia dhe religjioni, dhe se konflikti ndërmjet filozofisë dhe teologjisë në të vërtetë vetëm ka arritur kulmin në raportet ndërmjet el-Gazaliut dhe Ibn Rushdit.

Ibn Rushdi është sigurisht njëri prej komentuesve më të mëdhenj të veprave të Aristotelit. Me trajtesën e vet mbi marrëdhëniet e njohjes filozofike dhe fetare ka futur njëfarë konfuzioni, dhe edhe sot hasim në pohimet kategorike se ai është krijuesi i teorisë mbi dy të vërtetat. Ndërkaq, në bazë të studimit bazor të Ibn Rushdit nuk mund të vihet deri te asnjë konkludim mbi dy të vërtetat, siç edhe Corbini me të drejtë përfundon. Për Ibn Rushdin është e sigurt se ekziston vetëm një e vërtetë kurse ajo mund të arrihet në dy mënyra: me njohjen filozofike dhe fetare. Me trajtesën e vet dhe me përgjigjen rigorozë në kritikën e el-Gazaliut të filozofisë, Ibn Rushdi nxit edhe më tej kujdesin e rëndësishëm të hulumtuesve. Përveç kësaj edhe tek Ibn Rushdi ndeshen motivet të cilat te Corbini janë shënuar si shenja thelbësore të shi’izmit, me fjalë të tjera edhe te ai takojmë distinkcionin e qartë ndërmjet anës ezoterike (*batini*) dhe ekzoterike (*dahiri*) të Shpalljes. Edhe pse motivi është i njëjtë, mënyra e interpretimit të raportit të të brendshmes dhe të jashtmes te Ibn Rushdi konsiderueshëm dallon nga ajo shi’ite.

Ndonëse temat qendrore filozofike janë të përbashkëta pothuaj për të gjithë filozofët islamë, megjithatë në zgjidhjen e vargut të pyetjeve filozofike ndër ta ekzistojnë dallime qenësore. Pikërisht këto dallime Corbini qartë i kundron në ato qëndrime që i ka postuluar Ibn Rushdi. Kështu nga këto shqyrtime është e qartë se Ibn Rushdi refuzon skemën trishtesore të Ibn Sinasë të kozmologjisë, duke e kapërcyer me këtë parimin e Ibn Sinasë *Ex Uno non fit nisi Unum*, ndonëse po këtë e ka bërë edhe Suhraverdiu por me mjete tjera.

Pjesën e parë të *Historisë së filozofisë islame* Corbini e përfundon me pyetjen e ardhmërisë së filozofisë islame dhe thotë: “Të shtrohet pyetja për ardhmërinë, d.m.th. në të njëjtën kohë edhe të thirret në dëshimim. Kurse pikërisht këtë dëshimitar, librat tanë të historisë së filozofisë kurrë nuk e kanë ftuar që të deklarohet. Do të dëshironim të dijmë përse nuk ka ndodhur tek ata ajo që në Perëndim parandjehej qysh prej shekullit XIII, ndonëse edhe ata, sikur edhe ne, janë bijtë e Biblës dhe të urtisë greke. A thua dituria që ka fuqinë që deri në fund ta pushtojë botën e jashtme, por që si kompensim ofron krizë të tmerrshme të mbarë filozofisë, zhdukjen e personalitetit dhe pajtimin me hiçgjënë, a thua që kjo dituri të ketë më tepër rëndësi për dëshmitarin se sa pakoja e librave që mund të jetë baraspeshë e kufomës njerëzore”.

Besnik përpjekjes së vet themelore në të cilën gjurmimi pas substancës ezoterike të filozofisë konsiderohet si caku më i rëndësishëm, Corbini edhe në pjesën e vet të dytë të *Historisë së filozofisë islame* dëshiron ta rumbullakojë shikimin në tërësinë e mendimit tradicional në Islam.

Nga pikëpamja e suazës vetjake teorike në këtë edhe ka sukses. Ndërkaq, shtrohet pyetja se a është kjo suazë produktive në kuptimin filozofik? Derisa në pjesën e parë të librit ka përfshirë në mënyrë problemore fusha vërtet të papërpunuara, e nganjëherë edhe pothuaj të paprekura, në këtë të dytën dhe sipas vëllimit pjesë shumë më e vogël, ai radhit një varg filozofësh, jetën dhe veprat e të cilëve përpiqet t'i pajtojë në shtratin e Prokrustit të suazave rigoroze të parimeve vetjake interpretative.

Tërë një periudhë prej tetë shekujsh të filozofisë islame (prej shekullit XIII deri XX) këtu është redukuar në nja njëqind faqe, dhe këto shqyrtime herë-herë duken sikur skica në të cilat qëndrimet dhe tezat e shumta janë plotësisht të pazhvilluara. Tërë kjo nuk është e rastit, sepse është rezultat i të kuptuarit të Corbinit të qenësisë së filozofisë islame. Pikëpamjes metahistorike më shumë i përgjigjet mënyra e interpretimit e zhvilluar në pjesën e parë, kurse atje ku paraqiten individët dhe rrjedha kohore që kufizon, këtu Corbini e lëshon ngapak imagjinatën filozofike dhe aftësitë më herët të treguara të nivelit të kënaqshëm të interpretimit. Së këndejmi, nga filozofia islame kështu e kuptuar, domosdo por megjithatë pa të drejtë është përjashtuar një pjesë e mendimtarëve të cilët kësaj filozofie i kanë dhënë kontribut të rëndësishëm. Vështirë është të arsyetohet raporti drejt një Muhammed Ikbali për shembull, për të cilin s'ka as të dhëna elementare, ndërsa edhe Corbini i është mirë e njohur se ky mendimtar ka lënë gjurmë të thellë që edhe sot shprehet te ithtarët e shumtë të veprës së tij në Botën islame. Edhe ata të cilëve s'ka mund t'iu shmanget, kurse nuk pajtohen në skemat e tij, nuk kaluan më së miri. Pikërisht për arsye se te një Ibn Haldun nuk mund ta gjejë substancën mistike-metafizike, Corbini atë nuk e ka nderuar as me analizën sipërfaqësore qoftë të kategorive qendrore të cilat ky tunizian për herë të parë në historinë e mendimit njerëzor detajisht i ka elaboruar. Me Ibn Haldunin ka ndodhur kthesa nga hierohistoria në histori të vërtetë, por Corbini fare edhe nuk pyet përse ka ardhur deri te kjo kthesë. Nga aspekti i profetologjisë dhe i imamologjisë, është e qartë se Ibn Halduni ka bërë gabim të pafalshëm duke e zbritur historinë qiellore në vetënjëmendësinë. Sikur të ketë tentuar në mënyrën e vet, pikërisht nëpërmjet Ibn Haldunit t'i elaborojë relacionet e metahistorisë dhe historisë njëmendësore, nga pena e Corbinit do të dilte shqyrtimi sigurisht mjaft i rëndësishëm dhe filozofikisht produktiv i shkaqeve të kthesës së një mënyre shekullore të mendimit. I shqetësuar për atë lloj të filozofisë së cilës i është lojal deri në fund, Corbini me rastin e Ibn Haldunit do të thotë: “Ndoshta ajo që është pranuar si shenjë e gdhirjes ka qenë vetë rënia e muzgut”.

Me kyçjen e mendimtarëve të rinj dhe temave të papërpunuara në filozofinë islame si dhe me aplikimin e mënyrës së re të interpretimit, Corbini ka mundur në mënyrë të veçantë të zbulojë kontinuitetin e shprehur të filozofisë islame, duke refuzuar lajthitjen për fundin e saj dhe pikëpamjen se me Ibn Rushdin ka përfunduar fati i filozofisë islame, duke ofruar fotografi krejtësisht të parëndomtë mbi rrjedhat e filozofisë islame.

Pas vdekjes së Ibn Rushdit filozofia islame transferohet në Lindje, për Corbinin në pjesën më të madhe në Iran. Prandaj edhe kryesorja e shqyrtimit u përket filozofëve të atij nënqielli, të grupëzuar në tri fusha:

1. Mendimi sunnit i cili përfshin ithtarët e *felasifes*, skolastikën e kelamit dhe kundërshtarët e tyre.

2. Sufizmi.

3. Mendimi shi'it pas Nasiruddin Tusiut.

Në grupin e parë me madhësinë dhe rëndësinë e vet ngrihet Fahrudin Raziu, përpjekja e të cilit ka qenë e orientuar në pajtimin e rrymave të ndryshme në Islam. Sipas mendimit të Corbinit, Raziu për këtë ndërmarrje nuk ka pasur fuqi sepse nuk ka arritur “transformimin e tillë i cili krijon filozofinë spekulative ose ezoterike”. Corbini madje ia zë për të madhe që nuk ka mund ta parandiejë të kuptuarit metafizik të imamatit dhe imamit.

Për të kuptuarit e dallimit qenësor ndërmjet të të kuptuarit shi'it dhe sunnit të Islamit, e pakalueshme është vepra e Ibn Tejmijes i cili pothuaj sikur el-Gazaliu rreptë i ka sulmuar filozofët, por edhe të gjithë ata të cilët, sipas mendimit të tij, e kanë rrënuar pastërtinë burimore të Islamit dhe të mendimit të tij. Prandaj Corbini me të drejtë thekson se Ibn Tejmije fuqishëm i ka inspiruar lëvizjet fundamentaliste të kohës së re të Vehabitëve dhe Selefijëve. Në rrugën e

pastrimit të Islamit, Ibn Tejmijje me zjarrin e njëjtë i ka qëruar hesapet si me sufijetë dhe shi'itët ashtu edhe me filozofët. Megjithatë, duhet të pranohet se filozofia më së shumti ka pësuar nga ky zjarr i tij.

Brenda metafizikës së sufizmit figura qendrore është mistiku dhe poeti Ibn Arabiu, të cilin Corbini e quan njërin prej teozofëve më të mëdhenj vizionaristë të të gjitha kohëve. Me Ibn Arabiun fillon diç krejt e re dhe origjinale e jo fundi, ashtu siç është rrënjësor gjatë. Për Corbinin si pikë më interesante e mësimi të Ibn Arabiut paraqitet insistimi i tij në fshehtësinë e Qenësisë së pastër, të të panjohurës dhe të pashprehurës, për çka ky poet ka shkruar edhe faqet më të bukura në literaturën sufiste.

Pikërisht metafizika e sufizmit këtu paraqitet si terren i përshtatshëm, në suaza të të cilit bëhen përpjekje të theksohet dallimi qenësor ndërmjet filozofisë dhe metafizikës. Për këtë të dytën Corbini veçan është ndalur, sepse ajo është det pa kufij dhe sipas mendimit të tij, nuk është kushtëzuar me ndërrimet shoqërore por me vetë lëndën që e arrin. Prandaj ajo ka vazhdimësinë që i mungon filozofisë.

Në kontekstin e këtyre plotësisht pajtueshëm puthitet edhe *Methnevia* (Mesnevi), vepra e Xhelaluddin Rumiut e cila me të drejtë mund të quhet margaritar në gjerdanin e urtisë sufiste dhe literaturës së tërësishtme të këtij nënqielli. Nga pikëpamja e njëjtë sikur edhe Ibn Arabiu, Rumi i qorton filozofët për nënshtrueshmërinë logjikës dhe paafësinë ta arrijnë njëmendësinë shpirtërore.

Pjesa e fundit merret me mendimin shi'it prej Nasiruddin Tusiut deri te shkollat horasanase dhe shkolla nga Meshhedi ku i takojmë Shiraziun, Kummium, Keshfiun, Sabzavariun etj. Veprat e këtyre mendimtarëve veçan janë të rëndësishme për të kuptuarit e klimës shpirtërore në Iranin bashkëkohor. Idetë e tyre fuqishëm e kanë ujitur spiritualitetin bashkëkohor në të cilin intensivisht jeton ajo që në Evropë është varrosur me përpjekjet e të djathtës hegeliane. Është vështirë të pranohen bindjet e Corbinin se perspektiva e filozofisë islame është në atë lloj të metafizikës, sepse kjo mund ta mbarojë kufizimin joproduktiv të perspektivave të spiritualitetit dhe izolimit të panevojshëm, i cili domosdo shpie drejt provincializmit intelektual.

Corbini tërë shikimin e vet në filozofinë islame e ka bazuar në fenomenin e Librit të Shenjtë dhe në fenomenet me të të lidhura të profetologjisë, imamologjisë, ezoterizmit, metahistorisë, teozofisë etj. Është meritë e tij që themelësisht, me domethënie shprehëse për këtë mënyrë të mendimit, për herë të parë në historinë e filozofisë, sistematikisht i ka elaboruar dhe në horizontet vetjake teorike i ka vendosur këto kategori. Përveç kësaj, ai me sukses, prej fillimit e deri në fund, ka nxjerrë një fije të hollë e të veçantë të mendimit shi'it dhe sufist. Duke e aplikuar me përpikëri rregullën e vet në përpunimin e “diturive hyjnore”, ai në një pjesë të konsiderueshme e ka kompletuar filozofinë islame, sepse kështu i ka ringjallur dhe në dritë të ditës ka nxjerrë ato ide të cilat në filozofinë islame kanë qenë pa të drejtë të papërfillura dhe të cilat pothuaj fare nuk janë në historinë e filozofisë islame. Prandaj nuk është e rastit që Corbini me të drejtë i ka zhvendosur disa kufij tashmë të përcaktuar të kësaj filozofie. Faktet e shumta, mënyra e elaborimit dhe erosi filozofik, dëshmojnë për një vepër që është e pakalueshme në studimin e filozofisë islame. Mirëpo, në gjithë këtë Corbini me qëllim, por pa të drejtë, edhe vetë ka mospërfillur një pjesë të rëndësishme të historisë së filozofisë islame, pikërisht atë në të cilën nuk ka mund të gjejë konfirmimin për tezat dhe qëndrimet vetjake. Prandaj disa mendimtarë këtu kanë kaluar keq, kurse disa as nuk janë marrë parasysh. Një vepër që dëshiron ta bartë titullin Historia e filozofisë islame, do të duhej të ketë më tepër *sens* për ato mënyra të mendimit që kanë lulëzuar jashtë horizontit shpirtëror shi'it. Për këtë shkak nuk na befason shqetësimi i Corbinin për fatin kështu të kuptuar të filozofisë tradicionaliste islame. Pikën e vetme të shpresës Corbini e sheh në tezën e paqëndrueshme, që filozofia e kuptuar si metafizikë nuk është e kushtëzuar shoqërisht dhe se në vete përmban agense, për njëmendësinë të pavarura, të cilat gjithnjë dhe rishtazi e lindin.

Por edhe në formën e këtyre vepra e Corbinin është rezistencë e fuqishme, nga njëra anë e evrocentrizmit, kurse nga ana tjetër - ekskluzivitetit sunnit i cili i ka kontribuar kufizimit të vëllimit dhe përmbajtjes së filozofisë islame, dhe kështu edhe varfërimin të saj. Aq më parë që në bazën e përpjekjeve të Corbinin është jo vetëm dëshira për dhënien e një shikimi krejtësisht të ri

por edhe qëllimi që filozofisë islame t'i sigurohet vendi që vërtet i takon në historinë e mendimit njerëzor. "Është fakt dëshpërues se filozofia islame ka qenë aq kohë të gjatë jo e pranishme në historitë tona të filozofisë së përgjithshme, ose së paku është shikuar nëpërmjet prizmit të asaj që për të kanë ditur skolastikët latinë". Vallë kjo kritikë a nuk do të mund t'u përkiste pjesërisht edhe marksistëve evropianë të cilët ende nuk kanë dhënë studime fundamentale për filozofinë islame dhe në gjurmët e parimeve interpretuese të Marksit të varolizohet kjo trashëgimi shpirtërore? Pikërisht për atë se raporti i tillë ka dalur nga qenia e tërësishme kulturore historike e Evropës, e cila gjatë kohë ka menduar se është burim dhe strehim i çdo gjëje që fryma njerëzore e ka krijuar, këtë raport nuk ka mund ta kapërcejë as marksizmi. Gjatë kësaj nuk duhet humbur parasysh se ka pasur shembuj të rrallë të mendimtarëve marksistë për të cilët ka qenë i huaj ky mosinteresim për horizontet shpirtërore të Botës arabo-islame.

Vetëm sot kur një botë, deri dje e fundosur në letargji dhe provincializëm, bëhet subjekt i rëndësishëm dhe në skenën botërore luan rol gjithnjë e më të rëndësishëm, çështjet e traditës së saj shpirtërore, pastaj kulturës dhe civilizimit përgjithësisht bëhen me rëndësi të madhe. Gjithnjë e më vendosmërisht gjenden elementet e rëndësishme të vetënjohjes dhe dinjitetit vetjak, të cilat aq gjatë kanë qenë të kontestuara, kurse të cilave në kohën e tyre Marksi, Engelsi dhe Lenini u kanë kushtuar kujdes të rëndësishëm.

Përgjigjet në evropocentrizmin në botën bashkëkohore islame janë të llojllojshme - prej injorimit deri te një centrizëm i ri, "lindorocentrizmi". Pavarësisht nga ajo se çka mendon për ta Evropa, shumë krijues të Lindjes kanë vazhduar të veprojnë në themel të traditës vetjake, të tjerët kanë tentuar që në çdo vend dhe në çdo rast t'i refuzojnë jo vetëm qëndrimet e evropocentrizmit, por edhe çdo gjë që është evropiane, duke e stërmadhuar kulturën e Lindjes dhe duke konsideruar se ajo është burimi i vetëm i kulturës dhe civilizimit të vërtetë, duke ua mohuar popujve evropërorë rolin më të rëndësishëm në zhvillimin e shkencës, filozofisë dhe kulturës në tërësi.

Mirëpo, përgjigjja e vërtetë dhe e mirëfilltë të gjitha centrizmave, janë veprat të cilat e konfirmojnë jetësinë e kulturave dhe të cilat krijojnë mundësi për ura dhe bashkëpunim të popujve të nënqiejve të ndryshëm kulturorë.

Shumë vepra të mëdha të filozofëve jashtë evropianë dhe të sistemeve filozofike të ne janë ende të panjohura ose për to dihet fare pak. Viteve të fundit të ne janë paraqitur një varg veprash të shkëlqyeshme nga fusha e filozofisë islame, por kjo ende nuk mjafton që për të të kompletet fotografia e qartë. Në këtë kuptim edhe ky botim i përsëritur i *Historisë së filozofisë islame* të Corbinit, ka rëndësi dhe arsyetim të qëndrueshëm.

Dyert e kërshërisë së filozofisë sonë tashmë kaheerë janë të hapura. Po hyri në ato thesare të pafund që ofrohen, do të pasurohet edhe vetë. Po u ndal, e pret sklerotizimi dhe shkretëtira e provincializmit të lastuar. Ajo që është bërë deri tash dhe ajo që po bëhet në teorinë jugosllave, është garanci se deri te ngecja nuk do të vijë. Shembull i qartë janë studimet e shumta, krestomacitë, artikujt, trajtesat, përkthimet dhe komentet e filozofëve, orientalistëve, sociologëve, kulturologëve jugosllavë etj., që i legjitimojnë për hulumtime të mëtejme më gjithëpërfshirëse dhe përpjekje në fushën që ende është plot provokime.

DY-TRI FJALË

Henry Corbini (Anri Korbeni) bën pjesë në radhën e intelektualëve më të njohur evropërisht të preokupuar me kulturën/filozofinë islame përgjithësisht, kurse me atë të provinencës shi'ite islame veçanërisht. Si rezultat i këtij preokupimi kemi veprën e tij të njohur *Historie de la philosophie islamique* (Historia e filozofisë islame), botim i Galimardit, Paris, 1964, por edhe shumë vepra e studime nga ai.

Dhe pikërisht në 30-vjetorin e botimit të kësaj vepre, përfunduar edhe përkthimin e saj në gjuhën shqipe. Është interesant se gjatë vitit 1992 hulumtonim një përkthyes dhe një sponsor për ta botuar këtë vepër, por këto planifikime shkuan huq. Mirëpo, më 1994 me propozimin e miqve të dashur nga Shkupi, përkundër hamendjes dhe ngurrimit, pranuar t'i qasemi përkthimit. Ndërmjet skillës dhe haribdes nga njëra anë, dhe dëshirës që gjuha shqipe të begatohet me këtë thesar të çmueshëm, nga ana tjetër, ngadhënjeu kjo e dyta.

Vepra si në aspektin përmbajtësor ashtu edhe në aspektin metodologjik karakterizohet me nivel të lartë e cilësor të interpretimit, për çka edhe theksoi H. Sushiqi në Pashëniën e tij. Ai potencoi edhe ca mungesa esenciale të veprës. Miratojmë faktin se historitë e filozofisë islame rëndom e kanë marginalizuar filozofinë islame të provinencës shi'ite, por ky fakt fare nuk i jep të drejtë H. Corbinit që ta asfikësojë filozofinë islame të provinencës sunnite, fakt ky që vërehet shumë lehtë në çdo kaptinë të veprës. Pos asaj që e theksoi H. Sushiqi, shohim të arsyeshme të përmendim se animi dhe simpatia ndaj shi'izmit bëri që H. Corbini të harrojë një Ebu Hanife me *Fikh ul-ekberin* dhe *Kitab ul-vasijjen* e tij. Më mirë nuk kaloi as Imam Maturidiu, që kalimthi ceket në disa rreshta. Në tërësi u harruan Umer Nesefiu, Xh. Sujutiu e shumë të tjerë. Këtë e ilustron fakti tjetër se derisa filozofia islame shi'ite dhe sufizmi trajtohet deri në gjysmën e parë të shekullit XX, filozofia islame sunnite përfundon me Ibn Haldunin. Këtu harrohen edhe personalitetet markante si p.sh. M. Abdulvehhabi, Xh. Afganiu, M. Abduhu, Sanusiu e shumë të tjerë, që me jetën dhe veprën e tyre kanë bërë kthesa radikale në Botën muslimane.

Duke e përfunduar këtë shkrim të shkurtër, e shohim të arsyeshme të theksojmë diç edhe për disa nga problemet kryesore me të cilat u ballafaquam gjatë përkthimit. Niveli jashtëzakonisht i lartë interpretues dhe invencionues impononte përqendrim maksimal në të kuptuarit e drejtë të problematikës dhe në interpretimin e saj përkatës në gjuhën shqipe. Mungesa pothuaj totale e terminologjisë filozofike islame në gjuhën shqipe ishte kaptinë e veçantë. Nëse këtyre u shtohet e dhëna se tërë kjo punë është bërë në mungesë të literaturës shkencore përkatëse, fjalorëve të ndryshëm, dhe atë pas grilave dhe nga droja se materiali mund të konfiskohet sepse është bërë fshehurazi "baballarëve" të kazamateve, bëhet e qartë se nëpër çfarë pengesash është kaluar. Me këtë nuk duam që me patetizëm t'i arsyetojmë lëshimet eventuale gjatë përkthimit, por dëshirojmë të vëmë në pah se gjatë përkthimit nuk kemi pasur alternativë. Jemi mbështetur në fuqinë tonë intelektuale dhe në përvojën e deritashme.

Përkthimi është bazuar sidomos në botimin e dytë (1987) të kësaj vepre, por shumë zgjidhje terminologjike dhe stilistike janë marrë nga botimi i parë (1977). Me ca ndryshime, është ruajtur transkribimi nga përkthimi i vitit 1987.

Çdo sugjerim për të metat objektive e subjektive do të mirëpritet, si ndihmesë për botimet eventuale të mëvonshme të kësaj vepre. U jam mirënjohës të gjithë atyre që dhanë përkrahjen e tyre dhe ndihmuan në përfundimin dhe publikimin e kësaj vepre me rëndësi kapitale.

Përkthimi përfundoi Natën e Mi'raxhit 1994.

Nexhat Ibrahim

TREGUESI I EMRAVE PERSONAL

A

- A`xhubeh Arif Ali-Shah, 348
Abaga-hani, 296
Abbasi III, 378
Abdak, 38, 203
Abdel-Kader, Ali Hassan, 276
Abduhu, M., 424
Abdulhusejn, Mirza, 345
Abdull-llah, 233
Abdulmesih b. Abdil-lah b. Na'im el-Himsi, 168
Abdulvahid, 294
Abdulvehhab, Muhammed, 424
Abdurrahmani III, 234
Abdurrahmani IV, 238
Abdurrahmani V, 239
Abdurrida-han Ibrahim, 383
Abrahami, 22, 36, 343, 405
Absali, 186, 251, 252, 253, 254, 342
Abu Ridah, M.A.H., 275
Ademi, 36, 48, 52, 53, 54, 63, 71, 72, 74, 76, 77, 82, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 109, 112, 113,
146, 149, 175, 213, 320, 331, 343, 384, 405, 408
Afrodizi, Aleksandër, 28, 29, 170, 175, 185, 259, 260,
266, 295
Aga Muhammed-hani, 378, 383
Aga-hani, 88
Aga-hani II, 357
Agathodaimoni, 28, 139, 343
Ahmed, imami, 87
Ahriman, 96, 371
Ahsa'i, Ibn Ebi Xhumhur Muhammed, 303
Ahsa'i, Muhammed ibn Ebi Xhumhur, 46
Ahsa'i, Shejh Ahmed, 46, 338, 362, 380, 382, 383, 384,
392
Ahudemme, 26
Akbar, Shah, 231, 232
Alamulhuda, Sejjid Murteda, 44
Alamut, 9, 37, 38, 45, 56, 85, 86, 88, 89, 105, 106, 107,
108, 110, 113, 114, 145, 229, 349, 355, 356, 357
Alauddevleti, 182, 188
Albategnius, 163
Alberti i Madh, 187, 242
Albumasar, 30
Alevi, Sejjid Ahmed ibn Zejnulabedin, 20, 23, 46, 187,
369
Alfons I Aragoni, 242
Alfraganus, 30, 163
Alhazeni, 162, 164, 165
Ali en-Naki, 61
Ali ibn Ebi Talib, 18, 39, 46, 53, 61, 119
Ali ibn Ebu Talib, 88, 155
Ali Rida, 61, 70, 203, 345, 348
Ali Zejnulabedin, 40, 49
Ali Zejnulabidin, 61, 332, 352
Aligieri, Dante, 216, 255
Almasi, Mirza Muhammed Taki, 379
Alonso, M., 279
Alpetragius, 163
Amili, Ibn Junus Nebati, 353
Amr ibn Ubejdi, 120
Amuli, Sejjid Hajdar, 32, 36, 37, 38, 39, 45, 48, 56, 59,
62, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 82, 107, 108, 167, 194,
202, 203, 204, 229, 267, 284, 286, 290, 301, 305,
309, 310, 324, 327, 330, 351, 354, 362, 363, 364, 365
Amuli, Shejh Muhammed-Taki, 390
Amuli, Shemsuddin Muhammed, 309
Anawati, G.C., 266, 269, 273, 274
Antes, P., 397
Anushirvan, Husrev, 26, 27
Apoloni, 141, 143, 362
Arberry, A.J., 269
Ardebili, Shejh Safiuddin, 320
Ardistani, Muhammed Sadik, 378
Arepagit, Dionis, 29, 164
Aristoteli, 26, 28, 29, 140, 153, 155, 161, 162, 163, 167,
168, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181,
182, 185, 186, 221, 222, 228, 235, 242, 243, 250,
255, 256, 258, 263, 266, 272, 279, 295, 335, 368,
377, 411, 416
Arnaldez, R., 278, 397
Arnaldez, Roger, 299
Ashkivari, Kutbuddin, 7, 190, 370
Ashtijani, Aga Mirza Mehdi, 381, 390
Ashtijani, Sejjid Xhelaluddin, 394
Assari, Sejjid Kazim, 216, 381
Astarabadi, Muhammed Emin, 384
Attari, Feriduddin, 107, 142, 186, 214, 216, 318, 319,
320, 333
Avenpace, 242, 278
Averroes, 6, 8, 9, 45, 167, 217, 242, 243, 244, 250, 254,
255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 278,
279, 283, 284, 309, 313, 324, 402, 416
Avfi, 147
Avicebron, 242
Avicena, 5, 6, 16, 17, 29, 86, 161, 179, 181, 182, 183,
185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 198, 199,
216, 218, 219, 221, 224, 230, 249, 250, 251, 252,
253, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 274, 278, 297,
299, 305, 309, 342, 350, 352, 367, 369, 371, 375,
378, 379, 381, 413
Azizuddin Nesefi, 399
Azraeli, Azraili, 319

B

Babuje, Shejh Saduk, 372
Bacon, Roger, 165
Badahshani, Sejjid Suhrah Vali, 107, 356
Badavi, A., 29, 189, 206
Badawi, A., 266, 274
Baeumker, C., 272
Bagdadi, Ebu'l-Berekat, 142
Bahrani, Kemaluddin Mejthem, 350, 351, 352
Bahrani, Mejthem, 47
Bahtjesh, Zhorzh, 26
Bakosh, J., 274
Bakubihini, Sejjid Husejn, 381
Balhi, Ebu Jezid Ahmed ibn Sahl, 179
Balhi, Ebu Mesh'ar, 30, 171
Bardenhewer, O., 265, 270
Barmaki, Jahja, 30
Bastami, Ebu Jezid Tajfur ibn Isa Surushan, 206, 222, 228
Bauer, H., 271
Baumstark, A., 265
Bedi'ulmulk, Mirza, 381
Bektashi, Haxhi, 341
Belhi, Ebu Zejd, 171
ben Gabirola, Salomon, 236, 242
ben Mejmun, Moshe, 243
Bergstraesser, C., 265
Berthelot, 142
Berzishabadi, Mir Shihabuddin Abdull-llah, 347
Bharuçi, Hasan ibn Nuh el-Hindi, 356
Bidabadi, Aga Muhammed, 362, 379, 380
Bil-lah, Xhelaluddin el-Mustansir, 88, 354, 356
Bi-l-lah, Xhelaluddin el-Mustansir, 88
bin Adem, Ebu Musa Isa, 206
bin Razin, Abdulmelik, 248
Bochmeov, 15
Bronnle, P., 278
Browne, E.G., 266, 342
Buçan, Daniel, 256, 311
Buda, 26
Bugnurdi, Aga Mirza Hasan, 393
Buni, Muhjiddin Ahmed, 146, 158
Bursi, Rexheb, 45, 363, 367
Busti, Ebu Sulejman, 147
Buxhnurdi, Mulla Ismail Arif, 392

C

Caramé, N., 273
Cardano, Girolamo, 170
Chidiac, R., 275
Chwolsohn, D., 270
Corbin, Henry, 10, 265, 267, 268, 270, 271, 274, 276, 277, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423

D

da Vinçi, Leonardo, 296
Dabili, Ebu Musa, 206

Darabi Shirazi, Mirza Abbas Hakim, 392
Dashtaki, Sadruddin, 337, 366
Dashtaki, Sadruddin Muhammed Shirazi, 365
Davudi, 55, 63, 77
Davvani, Xhelal, 231
De Boer, T.J., 271, 272
de Flore, Joachim, 295, 365, 388
de Janduni, Jean, 260
de Thignonville, Guillaume, 189
Descartes, R. (Rene Dekarti), 6
Devvani, Xhelaluddin, 302, 337, 343, 359, 365, 366
Dieterici, F., 265, 270, 272
Dikkani, Shah Ali Rida, 345
Dizbadi, Rakkami, 357
Dozy, R., 238
Duhem, P., 271, 272, 278

E

Ebu Bekr Muhammed ibn-ul-Hasani, 133
Ebu Bekri, 119
Ebu Hanife, 423
Ebu Ja'kub Jusuf, 249, 255
Ebu Sa'id, 296
Ebu'l Hattab, 85
Ebu'l-Kasim, Aga Mirza, 348
ed-Darimi, Ebu Sa'id Othman, 269
edh-Dhahiri, el-Malik, 218
Eichhorn, J., 278
el-Abhari, Atiruddin Mufaddal, 293, 307, 381
el-Amir bi-ahkamil-lah, 88
el-Amiri, Ebu'l-Hasan Muhammed bin Jusuf, 179
el-Bagdadi, Abdulkahir ibn Tahir, 118, 133
el-Bagdadi, Hibatull-llah Ali ibn Mulq Ebu'l-Berekat, 190, 191, 192, 194, 245, 261, 298
el-Bakilani, Ebu Bekr, 133
el-Basri, Hasan, 118, 123, 410
el-Battani, Ebu Abdil-lah Muhammed, 163
el-Biruni, Ebu Rejhan Muhammed ibn Ahmed, 51, 152, 160, 161, 162, 188, 201, 271, 404, 412
el-Bitruxhi, 163, 243, 244, 249
el-Emiri, 355
el-Esh'ari, Ebu'l-Hasan Ali ibn Ismail, 22, 118, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 136, 168, 270, 410
El-Esh'ari, Ebu'l-Hasan Ali ibn Ismail, 121
el-Fanari, Shemsuddin, 293
el-Farabi, Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhan ibn Uzalag, 17, 28, 34, 90, 117, 160, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 193, 219, 224, 243, 245, 246, 262, 295, 298, 305, 412, 413
el-Hakimi, 87, 162
El-Hal-laxhi, Ebu Abdil-lah el Husejn bin Mensur, 115, 140, 210, 211, 212, 213, 228, 316, 414
el-Hammar, Ebu Hajr ibn, 28
El-Hasan el-Askeri, 41, 44, 61, 79
El-Hasan el-Muxhteba, 61, 106, 110
el-Himsi, Abdulmesih b. Abdil-lah b. Na'im, 27
El-Husejn Sejjidu-sh-Shuheda, 61
el-Isfara'ini, Ebu Is'hak, 133
el-Jamani, Xha'fer ibn Mensur, 87
el-Kalbi, Ebu Thevr, 207
el-Kannaja, Ebu Bishr Matta, 28
el-Karani, Uveys, 205

el-Kassabi, Muhammed ibn Ali, 207
el-Kindi, Ebu Jusuf bin Is'hak, 28, 44, 140, 160, 168,
169, 170, 171, 272, 402
el-Kjari', el-Hasan el-Hatib, 364
el-Mahmud, 160, 182, 299
el-Makdisi, Shemsuddin, 305
el-Mallurkuini, Ebu Bekr, 237
el-Maturidi, Ebu Mensur, 131, 132, 423
el-Mavsili, Bakr ibn-ul-Kasim, 180
el-Mavsili, Ibn Ebi Sa'id, 178
el-Me'muni, 21, 27, 141, 168, 189
el-Mehdi, Ubejdull-llah, 43, 87, 149
el-Mekki, Amir ibn Uthman, 211
el-Mensur, 26
el-Mensur, Ebu Nasr, 160
el-Mensuri, 255
el-Mensuri, Ebu Jusuf Ja' kub, 255
el-Mu'tesimi, 168
el-Muhasib, el-Harith, 207
el-Musta'li, 88, 106
el-Mustedhbir, 195
el-Mustenxhid, 150, 411
el-Mutevekkili, 21, 168, 169
el-Xhevziji, Ibn-ul-Kajjim, 132, 240, 306
Emir Sadruddin, 365
Emir Sadruddini II, 366
Empedokle, 180, 223, 234, 235, 236
Engels, 421
Envari, Kasim, 107
Erdebili, Safiuddin, 345
er-Rashid, Harun, 30
er-Ru'ejni, Ismail, 237
er-Ru'ejni, Ismail bin Abdil-lah, 237
es-Sakati, Sari, 203, 207
es-Samarrai, Ali, 44, 79
es-Simnani, Ebu Xha'fer Ahmed ibn Muhammed, 133
et-Tajjib, Ebu'l Kasim, 88
et-Tevdi, Hasan ibn Ali, 211
et-Tustari, Sahl, 211, 222, 228

F

Fadlull-llah, Rashiduddin, 296, 329, 341, 353
Fahrulmuhammadik, 352
Fargani, Ahmed, 30
Farshadi, Farzaneh Bahrami, 232
Fatimeja, 39, 40, 59
Fejd Ali-Shah, 345
Feth Ali Shah, 378
Feth Ali-Shah Kaxhar, 380
Filipon, Xhon, 28, 170
Firdevs, 193
Firgani, Ebu'l-Abbas, 163

G

Gabrieli, 224, 319
Gabrieli, F., 265
Gairdner, V.H.T., 275
Galen, 26, 162, 167, 266
Galland, 269
Gardet, L., 269, 273
Gauthier, L., 278

Gazali, Ahmed, 212, 213, 214, 215
Gazali, Ebu Hamid Muhammed, 6, 69, 88, 132, 167,
174, 187, 193, 194, 196, 197, 198, 199
Gazen-han, Sulltan Muhammed, 296, 309
Gemist Plethon, 218, 263
Georr, Kh., 266
Gerhard, 29
Gilson, E., 164, 187, 271, 272, 273, 278
Gisudirazi, Sejjid Muhammed Husejni, 215
Gjoni, ungjilli, 82, 104, 109, 339, 365
Gnostik, Mark, 86, 145, 158
Goichon, A.M., 273
Goldziher, I., 195, 241, 265, 269, 275, 277
Gonzales Palencia, A., 272, 278
Grosseteste, Robert, 165
Gulam Ali, 357
Gundisallinus, Dominicus, 193
Guttman, M., 269

H

Hafari, Shemsuddin Muhammed, 366, 375
Hafizi, 25, 367
Hajdar Amuli, 398
Hajj bin Jakdhan, 250
Hajj ibn Jakdhan, 182, 186, 187, 216, 218, 244, 251,
252, 254, 259, 261
Hakimi, Aga Buzurg, 393
Halili, 155
Hamadani, Ajnulkudat, 203, 215
Hamadani, Mir Mahmud, 332
Hamadani, Sejjid Ali, 332, 337, 347, 399, 400
Hamdani, Sejfiddevle, 172
Hamuje, 328
Hamuje, Sa'duddin, 39, 45, 78, 81, 203, 330
Hannes, L., 278
Haravi, Mir Husejni Sadat, 336
Harrakani, Ebu'l-Hasan, 228
Haruni, 53, 101
Hasani, Husamuddin, 334, 336
Hatunabadi, Ebu'l Kasim, 380
Hava, 141, 384
Havarizmi, Muhammed ibn Musa, 30
Hegeli, 6
Heidegger, 285
Henoh (uhnuh), 354
Henoh (Uhnuh), 139, 141
Hermes, 28, 139, 140, 142, 146, 192, 218, 220, 270,
294, 354
Hidaxhi, Ahund, 390, 393
Hidri (Elijas), 113, 339
Hil-li, Al-lame (Xhemaluddin Ebu Mensur Hasan ibn
Jusuf ibn Mutahhar), 45, 295, 296, 297, 305, 350,
351, 352, 353
Hindul, Kutbuddin, 332
Hirat, Hajr-Hvah, 107, 357
Hohenstaufen, Friedrich II, 154, 256, 294, 295
Hollister, J.N., 267
Holmyard, 143
Horovitz, S., 265, 269
Horten, M., 271, 272, 279, 398
Horten, Max, 273, 406
Hourani, G.F., 279
Hoxha Abdull-llah Ensariut, 205

Hoxha Beha'uddin Nakshbendi, 342
Hoxha Is'hak Hutallani, 347
Hoxha Muhammed ibn Mahmud Dihdari, 367
Hoxha Nasi, 351
Hoxha Nasir, 349, 350, 351, 354
Huji, 47
Hujwiri, 276
Hulagu-han, 295, 349, 353
Hunejd, 99
Hurasani, Haki, 357
Hurasani, Haxhxi Fadil, 393
Hurasani, Mulla Kazim, 392
Husejn ibn Ali, 268, 356
Hushang, 189
Hvansari, Husejn, 371, 397
Hvansari, Sejjid Razi, 371
Hvansari, Sejjid Xhemaluddin, 371, 379
Hvarezmi, 271
Hvarezmi, Muhammed bin Jusuf Katib, 162



Iblisi, 96, 99, 154, 215
ibn Abbas, Abdull-llah, 18, 57
Ibn Adem, 206
ibn Adij, Ebu Zekerija Jahja, 28, 178, 273
ibn Akaxheni, Muhammed ibn Ali Rida, 369
ibn Ali, Sejjid Husejn, 88
Ibn Arabi, Muhjiddin, 8, 9, 15, 19, 38, 45, 77, 86, 108, 143, 145, 167, 196, 205, 216, 218, 226, 228, 231, 235, 236, 237, 238, 240, 242, 244, 262, 263, 283, 288, 289, 290, 294, 300, 301, 306, 313, 315, 316, 317, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 333, 335, 338, 339, 340, 342, 344, 346, 357, 361, 362, 363, 364, 365, 374, 381, 390, 391, 394, 419, 420
Ibn Asakiri, 126
ibn Ata, Vasil, 410
ibn az-Zajjati, Ebu Talib Ahmed, 141
Ibn Babuje, 44, 50, 78, 141, 188
Ibn Barraxhuni, 237
ibn Batrika, Jahja, 27, 44
Ibn Baxhe, 179, 190
Ibn Baxhe, Ebu Bekr Muhammed ibn Jahja ibn es-Sa'ig, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 251, 262, 416
Ibn Ebi Usejbiati, 235
ibn Ebi Vekkas, Sa'd, 118
Ibn Ebi Xhumhuri, Muhammed, 108, 167, 229, 231, 361, 365
Ibn en-Nadim, 28
Ibn es-Sid, 248, 249
Ibn es-Sidi, 248, 249
Ibn Fatik, 188, 189
ibn Hajjan, Xhabir, 23, 30, 86, 142, 143, 148, 165, 179, 361, 411
ibn Hajlam, Juhanna, 172
Ibn Haldun, 251, 271, 310, 311, 312, 313, 398, 401, 404, 412, 418, 423
Ibn Hammudi, 238
Ibn Hanbeli, 126
ibn Haravi, Ebu Is'hak, 206
ibn Haravi, Muhammed Sherif, 231, 360
ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali, 238
Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali, 238, 239, 240, 241, 242, 277, 278

ibn Hidraje, Ahmed, 206
Ibn Hindi, Ali, 179, 188, 190
ibn Hunejn, Is'hak, 27
ibn Ibrahim, Sejjid Hatim, 88, 356
ibn Is'hak, Hunejn, 27
Ibn Isa, 212
ibn Ismail, Muhammed, 40, 149
ibn Jusuf, Ebu Umer, 212
Ibn Kajsi, 237, 238
Ibn Kammuna, Sa'id Ibn Mensur, 358
Ibn Kammuna, Sa'id Ibn Mensur, 230
ibn Kurra, Thabit, 28, 139, 163, 180
ibn Luka, Kusta, 28
ibn Marvan, Hukajm ibn Isa, 140
ibn Marzbani, Bahmanjar, 187
Ibn Masarra, 180, 233, 234, 235, 236, 237, 242, 244, 277, 416
Ibn Maskuje, Ahmed ibn Muhammed ibn Ja'kub, 179, 188, 189
ibn Maslama, Muhammed, 119
Ibn Masuje, Jahja, 27, 30
ibn Mensur, Nuh, 181
ibn Muhammed, Mahmud, 367
ibn Muhammed, Sejjid Ali, 88
Ibn Mukaffa, 30, 155, 180
ibn Muktib, Hasan, 78
ibn Navbahti, Ebu Sehl, 30
ibn Rexheb Ali, Mirza Muhammed Rida, 380
Ibn Rushd, Ebu'l Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed, 6, 8, 45, 46, 163, 167, 217, 243, 254, 256, 263, 278, 295, 324, 402, 403, 405, 416, 417, 418
ibn Rushd, Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed, 254
Ibn Sab'in, Muhammed ibn Abdilhakk, 294, 295, 305
Ibn Sab'in, 398
ibn Sahli, Fadl, 30
Ibn Shahrashuba, 44
Ibn Sid, 416
Ibn Sina, Ebu Ali Husejn ibn Abdull-llah, 6, 16, 17, 20, 25, 34, 50, 51, 69, 86, 155, 161, 169, 173, 174, 175, 179, 181, 182, 194, 257, 260, 298, 417
Ibn Takasi, Muhammed, 333
Ibn Tavusi, Sejjid Radiuddin Ali, 44
Ibn Tejmijje, 132, 269, 300, 304, 305, 351, 353, 419
Ibn Tiblon, Moshe, 248
Ibn Tufejl, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 401, 416
ibn Tufejl, Ebu Bekr Muhammed ibn Abdulmalik, 249
Ibn Tumarti, 133
ibn Umer, Abdull-llah, 119
ibn Umer, Muhammed, 323
Ibn Vahshijj, 141, 218
Ibn Xhinni, 159
ibn Zajlati, Husejn, 187
ibn Zejd, Usame, 119
ibn Zijad, Kumejl, 47, 70, 82
ibn Zijadin, Kumejl, 229
Ibn-ul-Amidi, 179, 188
ibn-ul-Arifi, Ebu'l Abbas, 237
Ibn-ul-Enbari, Ebu'l-Berekat, 271
Ibn-ul-Faridi, 344, 363
Ibn-ul-Hadid, 47
ibn-ul-Hakem, Hisham, 43, 56
ibn-ul-Hamidi, Sejjid Ibrahim, 88

ibn-ul-Hasan, Hubejsh, 27
Ibn-ul-Hejthem, Ebu Ali Muhammed ibn-ul-Hasan, 162, 163, 164, 189, 243
ibn-ul-Husejn, Ibrahim, 356
Ibn-ul-Kifti, Xhemaluddin, 147, 190, 235
ibn-ul-Validi, Sejjid Ali ibn Muhammed, 196
ibn-ul-Velid, Ali ibn Muhammed, 356
Ibn-us-Sarraxhi, 160, 206
Ibrahim-hani, 383
Ibrahimi, 22, 36, 55, 63, 77, 101, 343, 405
Ibrahimi, Shejh Ebu'l-Kasim, 383
Idris Imaduddin, 356
Idrisi, 139, 354
Ikbal, Muhammed, 395, 418
Ilaki, Sherafuddin, 309
Imaduddin, Sejjid Idriz, 89
Imam Ali, 47
Imam Ali Rida'i, 393
Imam el-Haremejn (el-Xhuvajni), 133, 193
Imam Hasani, 355
Imam Ismail, 40, 85, 87, 143, 149
Imam Mehdi, 87, 148
Imam Nizari, 355
imam Rida'i, 143
Imami, 17, 18, 19, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 70, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 137, 143, 145, 146, 148, 149, 155, 168, 176, 177, 188, 203, 204, 205, 209, 229, 230, 286, 289, 300, 330, 332, 334, 340, 341, 343, 345, 348, 350, 351, 352, 355, 359, 361, 362, 364, 365, 370, 371, 373, 379, 385, 386, 387, 388, 393, 408, 409
Imam-ul-Haremejn (El-Xhuvajni), 269
Imam-Xhum'e, 346
Iraki, Fahrudin, 342
Iranshahri, 152
Isa, 36, 55, 63, 76, 77, 101, 113, 146, 405
Isfahani, Efdaluddin Muhammed Sadr Turkeh, 363
Isfahani, Fadil Hindi, 379
Isfahani, Fadlull-llah ibn Ruzbihan, 353
Isfahani, Mulla Ismail, 380, 389
Isfahani, Sa'inuddin Ali Turkeh, 45, 363, 397
Isfahani, Sadruddin Ebu Hamid Muhammed Turkeh, 362
Ismail Hoxha, 378, 379, 380
Ismaili, 101
Ispahani, Ebu Hamza, 160, 171
Ispahani, Ebu'l-Hasan Amili, 20
Ispahani, Muhammed ibn Davud, 214, 239
Ispahani, Muhammed Ibn Davud, 212, 213, 214, 240
Ispahani, Sadr Turkeh, 69, 77
Israfilii, 319
Ivanow, W., 267, 398
Ixhi, Azududdin, 133, 300, 301, 303, 309, 400
Izolda, 317, 342

J

Jabre, F., 275
Jafi'i, Shejh Abdull-llah, 340
Jahja, Osman, 9, 11, 276, 327, 398, 400
Jakov, 27
Jezdi, Aga Mirza Muhammed, 392

Jezdi, Ali, 78
Jezdi, Fadil, 392
Jezdi, Mirza Ali Ekber, 393
Jezdi, Mu'inuddin, 321
Jezid, 238
Jezusi, 36, 53, 196, 365, 405
Jobi, 142
Jovian, 26
Junusi, 63
Justinian, 26
Jusufi, 342

K

Kaj Husrevi, 220
Kajsari, Davud, 327
Kajvani, Azar, 231
Kanti, 6, 263, 285
Karhi, Ma'ruf, 345, 348
Karki, Muhakkik (Ali ibn Abdil'ali), 366
Kashani, Abdurrezak, 19, 361
Kashani, Efdaluddin, 5, 29, 45, 69, 140, 180, 353
Kashani, Izuddin Mahmud, 323
Kashani, Kemal, 69, 77
Kashani, Kemaluddin Abdurrezak, 327
Kashani, Mulla Muhsin Fejd, 46, 199, 286, 374, 376, 384, 391
Kashgari, Sa'duddin Muhammed, 342
Kashifi, Husejn Va'idh, 322, 342, 343
Katibi, Ebu'l-Kasim, 179
Kaxhari, Nasiruddin-Shah, 389, 391
Kaziruni, Ebu'l-Kasim, 219
Kazvini, Katibi Dabiran, 351
Kazvini, Mulla, 380
Kazvini, Nexhmuddin Ali Katibi, 295, 302, 359
Kazvini, Zekerijja, 307, 309
Kejvani, Azar, 360
Kerim Aga-hani IV, 355
Keshfi, Sejjid Xha'fer, 20, 171, 386, 387, 388, 420
Keshfiu, Sejjid Xha'fer, 386
Kholeif, F., 398
Kirmani, Hamiduddin, 87, 89, 90, 100, 150, 183
Kirmani, Nidham Ali-Shah, 346
Kirmani, Shah Ni'metull-llah Vali, 146, 203, 340, 345
Kirmani, Shah Ni'metull-llah Valiu, 45
Kirmani, Shejh Muhammed Karim-han, 383
Kirmani, Shejh Muhammed-han, 383
Kirmani, Shejh Zejnulabidin-han, 383
Klein, W.C., 269
Konjevi, Sadruddin, 45, 306, 327, 330, 333, 342, 359
Kraus, Paul, 30, 142, 143, 144, 150, 159, 173, 266, 270, 276, 298
Krishti, 76, 121, 203, 406
Kubra, Nexhmuddin, 9, 45, 142, 276
Kuçani, Mulla Abdulkarim, 392
Kuhistani, Ebu Is'hak, 107, 356, 357
Kulejni, Muhammed ibn Ja'kub, 44, 46, 51, 59, 62, 78, 137, 227, 267, 371, 372, 374, 377, 380, 387
Kummi, Ebu Xha'fer, 44
Kummi, Kadi Sa'id, 29, 46, 168, 368, 376, 377, 384, 391, 397, 420
Kummi, Saffar, 78
Kumshahi, Muhammed Rida, 381
Kushki, 371

L

Laerti, Diogen, 189
Lahixhi, Abdurrezzak, 297, 350, 374, 376
Lahixhi, Mirza Hasan, 375
Lahixhi, Muhammed Abdurrezak, 46
Lahixhi, Shemsuddin Muhammed Xhejlani, 75, 82, 276, 336, 337, 338
Lahixhi, Sherif, 370
Landolt, H., 398
Langarudi, Muhammed Xha'fer, 380, 381, 394
Laoust, Henry, 305, 398
Lasinio, F., 278
Lejlaja, 317, 342
Leka i Madh, 31
Lenin, 421
Leon Hebreu, 317
Lessing, 154
Lewis, B., 401
Lullus, Raymondus, 325
Luti, 63

M

Ma'sum Ali, 345
Ma'sum Ali-Shah, 345, 346, 347
Mac-Carthy, R.J., 270
MacDonald, D.B., 269, 275
Mac-Kane, 275
Madkour, I., 266, 272
Madkuri, Ibrahim, 174
Mahdavi, J., 274
Mahdavi, Jahja, 182
Mahdumi, Mirza, 303
Maier, Michael, 371
Majbudi, Kadi Mir Husejn, 359
Mani, 82, 139, 180
Marks, 421
Marks, Karl, 312
Marsili, 260
Martin, Raymond, 300
Marvarudi, Halid, 30
Marvazi, Habash, 30
Mashall-Allah, 30
Maskuje, Ahmed ibn Muhammed ibn Ja'kub, 190
Maskujeh, 188, 189
Maskujeh, Ahmed-i, 188
Massignon, Louis, 141, 211, 214, 266, 267, 268, 270, 275, 294, 344
Mavsili, Bakr ibn-ul-Kasim, 180
Mavsili, Ibn Ebi Sa'id, 273
Maxhriti, Maslama, 142
Mazandarani, Muhammed ibn Mukim ibn Sherif, 386
Mehren, A.F., 269
Meier, Fritz, 276, 332, 399
Mejbudi, Kadi Mir Husejn, 293, 337
Mejbudi, Rashiduddin, 19
Mejmunidi, 164, 243
Merjeme, 113
Mes'udi, 182
Mevlana, 333
Mevlevi, 333
Mevlevi, Abbas, 376

Mexhd ul-Eshref, 348
Mexhduddevle, 181
Mexhlisi, 35, 46, 78, 141, 143, 353
Mexhlisi, Muhammed Bakir, 379
Mexhlisi, Muhammed Taki, 379
Mexhnuni, 317, 342
Meyerhof, M., 266
Mihaeli, 319
Mikaili, 86, 96, 223, 319
Mingana, A., 266
Mir Damad, Muhammed Bakir Astarabadi, 6
Mir Damadi, Muhammed Bakir Astarabadi, 20, 29, 32, 39, 45, 46, 48, 168, 183, 187, 188, 190, 194, 198, 204, 229, 231, 254, 267, 284, 367, 368, 369, 370, 379, 397, 416
Mir Findiriski, Ebu'l Kasim, 308, 309, 362, 370, 379, 397
Mirza, Shah-Zadeh Muhammed Taki, 386
Misri, Dhunnun, 140, 228
Mjeshtri Eckhart, 315
Moisiu, 22, 36, 260
Moren, Henry, 237
Moshe, 244, 250, 260
Muaviu, 119
Mudhaffer Ali-Shah, 147, 346
Muftiq, Teufik, 311
Mugira, 86, 145, 148, 158
Muhakkik, Burhanuddin, 334
Muhammed Bakir, 40, 48, 61, 340
Muhammed el-Mehdi, 40, 61
Muhammed Xhevad et-Teki, 61
Muhammed, Shemsuddin, 352
Muhammedi, 36, 53, 54, 55, 63, 70, 76, 77, 78, 82, 101, 112, 113, 145, 146, 177, 320, 331, 343, 364, 367, 377, 403, 405, 406, 407, 408, 414
Mukaddesi, 147
Mulla Ali Nuri, 380, 381
Mulla Bargani, 386
Mulla Fet'hull-Allah, 48
Mulla Gulam Husejni, 393
Mulla Muhammed Ali, 346
Mulla Sadra, 20, 21, 24, 28, 32, 36, 39, 46, 47, 48, 50, 57, 58, 65, 66, 67, 68, 72, 75, 117, 141, 142, 168, 174, 177, 179, 180, 198, 199, 227, 229, 231, 232, 237, 254, 260, 267, 286, 287, 291, 293, 297, 299, 301, 316, 320, 324, 330, 335, 360, 365, 366, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 377, 378, 386, 389, 390, 391, 397, 416
Mulla Sadra Shirazi, 399
Müller, A., 265
Muller, M.J., 278
Munk, S., 244, 256, 271, 278
Musa el-Kadhim, 40, 44, 61, 85
Musa Kadhim, 386
Musau, 22, 36, 40, 53, 55, 58, 63, 69, 77, 101, 113, 114, 238, 260, 405
Mushtak Ali-Shah, 346

N

N.I., 190, 212, 243, 256, 342, 384, 401
Na'ini, Mirza Rafi'a, 371
Nablusi, Abdulgani, 344
Nader, A.N., 269

Nadir-Shah, 378
Nahrkhuri, Muhammed ibn Ahmed (Mihrxhani), 147
Nallino, 221
Nallino, C.A., 266, 271
Naraki, Mehdi, 380
Narcise, 79
Narkese, 79
Nasir-i Husrev, 5, 15, 24, 89, 150, 151, 152, 153, 158, 268, 271, 382
Nasiriddinull-llahu, 322
Nasiruddin Tusi, 399
Nasr, Sejjid Husejn, 9, 11, 270, 274
Nataniel, 190
Navbahti, Ebu Is'hak Ibrahim, 30, 44, 118, 351
Navbahti, Hasan ibn Sahl, 189
Nesefi, Azizuddin, 45, 78, 107, 330
Nesefi, Umer, 423
Nexhmuddin Kubra, 399
Ni'metull-llah, Amir Nuruddin, 340
Nicholson, R.A., 275, 276, 336, 398, 399
Nidhamulmulk, 132, 193
Nihavandi, Al-lame, 78
Nikomahu, 173
Nishapuri, Ahmed ibn Ibrahim, 87
Nizariu, 106
Noje, 36
Nu'mani, 78
Nu'mani, Kadi, 87
Nuhu, 36, 54, 63, 77, 101, 113, 405
Nur Ali-Shah, 147, 344, 345, 346
Nur Ali-Shahu II, 347
Nurbahshi, dr. Xhevad, 347
Nurbahshi, Sejjid Muhammed, 303, 337, 347
Nuri, Mulla Ali ibn Xhemshid, 380, 389
Nyberg, H.S., 120, 269
Nykl, A.R., 277
Nykl, A.R., 240

O

Obermann, J., 275
Ostanes, 141
Ötinger, F.C., 373

P

Pahlavi, Muhammed Rida-Shah, 393
Pal Persiani, 27
Palacios, Miguel Asín, 233, 235, 236, 240, 241, 244, 248, 275, 277, 278
Parakleti, 82, 104, 365
Patton, W., 269
Peres, H., 277
Perier, A., 273
Pervizi, Shemsuddin, 348
Pines, S., 185, 190, 191, 266, 271, 273, 274
Pir-zade, Muhammed Rafi, 376
Pitagora, 30, 235
Platoni, 27, 28, 29, 39, 159, 167, 172, 173, 177, 213, 218, 219, 220, 222, 235, 239, 263, 272, 389, 412, 415
Plessner, M., 270
Plutarku, 28, 30
Pocock, 278

Pococke, E., 250
Pollak, I., 265
Polo, Marko, 105
Pomponazzi, 259
Porfiri, 236, 293
Princi Ahmed, 168
Probi, 26
Profeti, 35, 36, 37, 38, 43, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 66, 69, 72, 73, 75, 81, 89, 95, 108, 114, 127, 154, 176, 188, 201, 205, 406, 407
Prokli, 29, 152, 385
Ptolomeu, 30, 163

Q

Quadri, G., 272
Quiro Rodriguez, C., 279

R

Ragib-pasha, 344
Rahman, Fazlur, 274
Raknuddin Shah, 355
Ravindi, Kutbuiddin Sa'id, 44
Razes, 87, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 161, 180, 211
Razi, Ebu Hatim, 87, 150, 151
Razi, Fahrudin, 133, 211, 271, 286, 297, 298, 299, 300, 301, 333, 350, 397, 398, 412, 419
Razi, Mir Kavam, 376
Razi, Muhammed ibn Ebi Xha'fer Kutbuiddin, 296, 297, 299, 302
Razi, Muhammed ibn Zekerijja, 150
Razi, Nexhmuddin Dajeh, 330, 331, 337, 397
Razi, Sejjid Sherif, 44, 46
Razi, Shahmardan ibn Ebi'l-Hajr, 165
Renan, 256
Renan, E., 278
Rida, Nexhibuddin, 348
Rida'i, Muhammed Ali ibn Muhammed, 379
Rishti, Sejjid Kazim, 383
Ritter, Hellmut, 209, 214, 270, 272, 276, 318, 399
Robinzon, 253
Ronak Ali-Shah, 346
Rosenthal, F., 266, 269, 272, 279, 398
Rrahman, Fazlur, 401
Rumi, Mevlana Xhelaluddin, 107, 328, 329, 330, 333, 334, 335, 336, 390
Ruska, 31, 143
Ruska, J., 265, 270, 271
Ruske, Juli, 30
Ruzbihan Bakli Shirazi, 399

S

Sabbah, Hasan, 106, 107
Sabzavari, Mirza Husejn, 392
Sabzavari, Muhakkik, 371
Sabzavari, Muhammed Bakir (Muhakkik), 371
Sabzavari, Muhammed Mehdi, 389
Sabzavari, Mulla Hadi, 6, 232, 254, 335, 338, 380, 389, 390, 391, 392, 393, 399, 416
Sadruddin Kebir, 365

- Safi Ali-Shah, 347
Sahlaxhi, Muhammed, 206
Salahuddini, 218
Salamani, 186, 251, 342
Saliba, Gj., 273
Salmagani, 140
Sana'i, 107
Sana'i, Hakim, 319
Sana'i, Mexhdud ibn Adem, 215
Sanusi, 133, 424
Sarahshi, Ahmed ibn Tajjib, 160, 171
Sarahsi, 140
Sarkar-Aga, 383
Sarukadi, Aga Mirza Muhammed, 393
Satana, 96, 99, 215
Sauter, C., 265
Sbath, P., 272
Schelling, 377
Schuon, F., 265
Scot, Duns, 259, 273
Scot, Michael, 256
Sebuht, Sever, 27
Sefevi, Shah Sulejman, 364
Sejestani, J., 267
Sejjide, 181
Selman Farisi, 70, 86, 111, 112, 113, 114, 145, 146
Serafieli, 319
Sergji, 26
Shabistari, Mahmud, 46, 107, 114, 268, 336, 348, 356, 363
Shah Abbasi i Madh, 389
Shah Abbasi II, 375
Shah Ekber, 25, 353
Shah Husejni, Pir Shihabuddin, 357
Shah Ismaili, 337
Shah Kalendar, 356
Shah Shuxha, 302
Shah Sulejmani, 348, 371, 376
Shah Sulltan Husejni, 378
Shah Tahir Radiduddin Ismaili Husejni, 367
Shah Tahmasp, 366
Shahabadi, Mirza Muhammed Ali, 381
Shahrastani, 96, 118, 133, 139, 189, 199, 235, 350, 363
Shahrazuri, Shemsuddin, 147, 169, 189, 229, 230, 235, 358, 359
Shakuhi, Dara, 370
Sham'uni (Shimoni), 101
Sharuhu, 340, 363
Shejh Mufid, 44, 78, 371
Shejh Saduk, 44, 267, 297, 377
Shemi, 101
Shemsuddevle, 181
Shemsuddin, Sejjid, 303
Shihabuddin Shah Husejni, 399
Shirazi, Baba-ji, 348
Shirazi, Ebu Muhammed, 181
Shirazi, Gijatuiddin Mensur, 231, 366
Shirazi, Kutbuddin Mahmud ibn Mes'ud, 230, 295, 358, 360
Shirazi, Kutbuddin Muhammed Najrizi, 379
Shirazi, Mirza Abdulkерim Rajizuddin, 348
Shirazi, Mirza Ahmed Ardakani, 380
Shirazi, Muejjed, 183
Shirazi, Mulla Masiha Pasai, 371
Shirazi, Raz-i, 348
Shirazi, Ruzbihan Bakli, 19, 206, 213
Shirazi, Sadruddin Muhammed, 365, 372
Shiti, 77, 82, 101, 146, 343
Shushtari, Abdull-llah, 374
Shushtari, Kadi Nurull-llah, 188, 294, 303, 352, 353
Sibuje (Sibavajh), 155
Sigistani, Ebu Ja'kub, 34, 87, 90, 104, 158, 178, 183
Sigistani, Ebu Sulejman Muhammed, 178
Sigistani, Sulejman Mantiki, 143
Simnani, Alauddevle, 19, 22, 196, 276, 301, 310, 329, 330, 331, 397
Simplik, 164
Sinani, Rashisuddin, 107
Smailagiq, Nerkez, 243
Smith, Margaret, 275
Sokrati, 29, 142, 159, 235
Spengler, 31
Spinoza, 6
Spitta, W., 269
Steiner, 269
Steinschneider, M., 265
Strasburg, Ulrich, 187
Strothmann, R., 267, 400
Suhraverdi, Ebu Nexhib, 217, 321
Suhraverdi, Shihabuddin Jahja, 6, 7, 25, 28, 31, 39, 67, 75, 142, 164, 167, 171, 174, 179, 180, 186, 187, 189, 190, 194, 196, 198, 199, 200, 204, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 245, 247, 250, 257, 259, 262, 263, 276, 277, 283, 284, 290, 293, 294, 298, 320, 321, 323, 328, 329, 335, 352, 354, 357, 358, 359, 360, 365, 366, 368, 372, 376, 381, 390, 403, 415
Suhraverdi, Shihabuddin Umer, 321
Suhraverdi, Umer, 217, 321, 322, 323, 343
Sujuti, Xh., 423
Sulami, 19, 276
Sulltan Ali-Shah, 347
Sulltan Husejni, 378
Sulltan Selimi, 352
Sulltan Veledi, 334, 336
Surhi, Muhammed, 150, 152
Sushiq, Hasan, 311, 401
Swedenborg, 15

T

- Tabarsi, Fadl, 44
Tabatabai, Al-lame Muhammed Husejn, 20, 381
Tabbati, Shejh Ali Fadil, 392
Taberi, Umer ibn Farruhan, 30
Tabrizi, Nexhmuddin Mahmud, 359
Taftazani, Sa'duddin, 296
Tahmaspa II, 378
Tamerlani, 302, 340, 341, 363
Tebrizi, Nexhmuddin Zarkub, 322
Tebrizi, Rexheb Ali, 371, 375, 376, 397
Tebrizi, Shems, 107, 334
Tebrizi, Vedud, 231, 359
Tejmur Leng, 302
Teuferl, J.K., 400
Teukros, 30
Tevhidi, 147, 180
Tevhidi, Ebu Hajjan, 178, 179

Themisti, 28, 29, 185
Thoma Akuini, 185, 192, 261
Tirmidhi, Hakim, 203, 209, 276, 414
Tkatsch, I., 266
Tor Andra, 38
Tristani, 317, 342
Tritton, A.S., 270
Tugra'i, Mu'ajjuddin Husejn, 146
Tunkabuni, Husejn, 375
Tunkabuni, Mirza Tahir, 381
Tunkabuni, Mulla Muhammed, 376
Tusi, Muhammed ibn Hasan, 44, 78
Tusi, Nasiruddin, 5, 29, 44, 45, 69, 107, 169, 174, 180,
188, 189, 199, 231, 251, 254, 259, 267, 291, 295,
297, 299, 305, 328, 342, 343, 349, 350, 352, 353,
354, 356, 357, 358, 365, 366, 371, 374, 375, 380,
400, 416, 419, 420
Tusi, Shejh Aziri, 321

U

Uberveg, 405
Ulkhajti, Sulltan Muhammed Hudabendeh, 309, 351
Uthmani, 119

V

Vajda, G., 273, 275
Valensa, Vecia, 30
Valla, Lorenzo, 259
Van den Bergh, S., 279
Van den Bergh, Simon, 256
Van Ess, I., 400
Veledi, Behaaddin Muhammed, 329, 333, 334
Vilim IX Akvitani, 240
Vohu Manah, 223
von Baader, F., 290
von Hammer, Purgstall, 105

W

Walzer, R., 266, 272
Watt, W.M., 270, 275
Weil, Gotthold, 157, 271

Wensinck, A.I., 269, 275

X

Xha'fer es-Sadik, 17, 18, 19, 40, 49, 52, 61, 85, 140,
143, 145, 158, 341, 348, 385
Xhahizi, 240
Xhami, Mulla Nuruddin Abdurrahman, 216, 251, 319,
341, 342
Xharabard, Ahmed ibn Hasan, 300
Xheberti, Sherafuddin Ismail, 338
Xhejlani, Abdulkadir, 338
Xhejlani, Inajetull-llah, 379
Xhejlani, Mulla Hamza, 379
Xhejlani, Mulla Mihrab, 380
Xhejlani, Mulla Shems, 370
Xheldeki, Ejdamiir, 143, 146, 312
Xhelve, Sejjid Ebu'l-Hasan, 381
Xhennebi, Ebu Sa'id, 211
Xhibrili, 17, 64, 66, 97, 113, 178, 224, 319
Xhili, Abdulkadir, 338
Xhili, Abdulkadir, 338, 339
Xhingis-hani, 328, 330
Xhunejd, Ebu'l-Kasim ibn Muhammed ibn-ul-Xhunejd
el-Hazzazi, 19, 203, 206, 207, 208, 211
Xhurxhani, Ebu'l-Hejthem, 89, 133, 150, 181, 182, 187,
274
Xhurxhani, Mir Sejjid Sherif, 219, 301, 302, 303

Z

Zanuzi, Abdull-llah, 380
Zarkub, Salahuddin, 334
Zenoni, 26
Zenxhani, Ali ibn Harun, 147
Zhorzh, 27
Zinxhani, Mirza Ibrahim, 393
Zinxhani, Mirza Sejjid Ebu Talib, 392
Zolondek, L., 275
Zozim, 141
Zulejha, 342
Zunuzi, Abdull-llah, 232, 381
Zunuzi, Aga Ali, 381
Zunuzi, Husejn, 381

Përmbajtja:

PARATHËNIE	2
 PJESA I: PREJ FILLIMIT E DERI NË VDEKJEN E IBN RUSHDIT (AVERROES) (1198)	
I. BURIMET E MEDITIMIT FILOZOFIK NË ISLAM	9
1. Komentimi (ekzegjeza) shpirtëror i Kur'anit	9
2. Përkthimet.....	16
II. SHIIZMI DHE FILOZOFIA PROFETIKE	21
Shqyrtimet paraprake	21
A. SHIIZMI DUODECIMALIST	
1. Periudhat dhe burimet	27
2. Ezoterizmi	29
3. Profetologjia	30
4. Imamologjia.....	34
5. Gnoseologjia.....	37
6. Hierohistoria dhe metahistoria.....	42
7. Imami i fshehtë dhe eskatologjia.....	45
B. ISMAILIZMI	
Periudhat dhe burimet. Protoismailizmi.....	49
I. ISMAILIZMI FATIMIJ	
1. Dialektika e tevhidit.....	53
2. Drama në Qiell dhe lindja e Kohës.....	55
3. Koha ciklike: hierohistoria dhe hierarkitë.....	56
4. Imamologjia dhe eskatologjia.....	58
II. ISMAILIZMI I REFORMUAR NGA ALAMUTI	
1. Periudhat dhe burimet	61
2. Koncepti i imamit.....	63
3. Imamologjia dhe filozofia e ringjalljes	64
4. Ismailizmi dhe sufizmi.....	65
III. KELAMI SUNNIT	67
I. MU' TEZILITËT	67
A. Fillimet	67
B. Mësimi	69
2. EBU'L-HASAN EL-ESH'ARI-U	72
A. Jeta dhe veprat e el-Esh'ariut	72
B. Mësimi i el-Esh'ariut.....	73
3. ESH'ARIZMI	75
A. Ngritjet dhe rëniet e shkollës esh'arite.....	75
B. Atomizmi.....	76

C. Arsyeya dhe feja.....	77
--------------------------	----

IV. FILOZOFIA DHE DITURITË MBI NATYRËN..... 79

1. Hermetizmi.....	79
2. Xhabir ibn Hajjani dhe alkimia	81
3. Enciklopedia e vëllezërisë Ihvan us-safa	83
4. Razes (Raziu), mjek dhe filozof.....	85
5. Filozofia e gjuhës.....	88
6. Biruniu.....	90
7. Hvarezmii.....	91
8. Ibn-ul-Hejthemi.....	91
9. Shahmardan Raziu.....	93

V. FILOZOFËT E FRYMËZIMIT HELENIST..... 95

Hyrje.....	95
1. El-Kindiu dhe nxënësit e tij.....	95
2. El-Farabiu	97
3. Ebu'l-Hasan el-Amiri.....	101
4. Avicena (Ibn Sina) dhe avicenizmi.....	102
5. Ibn Maskuje, Ibn Fatiku, Ibn Hindu.....	106
1) Ibn Maskuje	106
2) Ibn Fatiku	107
3) Ibn Hindu.....	107
6. Ebul - Berekat el-Bagdadi	107
7. Ebu Hamid Gazaliu dhe kritika e filozofisë	109

VI. SUFIZMI..... 113

1. Vërejtjet hyrëse	113
2. Ebu Jezid Bastami.....	115
3. Xhunejdi.....	116
4. Hakim Tirmidhiu.....	117
5. El-Hal-laxhi	118
6. Ahmed Gazaliu dhe “dashuria e pastër”.....	119

VII. SUHRAVERDIU DHE FILOZOFIA E DRITËS..... 123

1. Rimëkëmbja e urtisë së Persisë së vjetër.....	123
2. Lindja e Dritës (ishrak).....	125
3. Hierarkia e universeve.....	126
4. Internimi perëndimor.....	128
5. Ishrakijjunët.....	130

VIII. MENDIMTARËT ISLAMË NË ANDALUZI..... 133

1. Ibn Masarra dhe Shkolla almerite	133
2. Ibn Hazmi nga Kordoba.....	135
3. Ibn Baxhe (Avempace) nga Saragoza	138
4. Ibn es-Sidi nga Badajoza	141
5. Ibn Tufejli nga Gvadisi	142
6. Averroesi (Ibn Rushdi) dhe averroizmi.....	144
Metabaza /Periudha kalimtare	148
Elementet e bibliografisë	151

PJESA II: NGA VDEKJA E IBN RUSHDIT (AVERROESIT) E DERI MË SOT

I. VËSHTRIMI I PËRGJITHSHËM 161

II. MENDIMI SUNNIT 167

<i>FILOZOFËT</i>	167
<i>Abhariu</i>	167
<i>Ibn Sab'ini</i>	167
<i>Katibi Kazviniu</i>	168
<i>Rashiduddin Fadlull-llahu</i>	168
<i>Kutbuddin Raziu</i>	169
<i>TEOLOGËT E KELAMIT</i>	170
<i>Fahrudin Raziu</i>	170
<i>Ixhiu</i> 171	
<i>Taftazaniu</i>	172
<i>Xhurxhaniu</i>	172
<i>KUNDËRSHTARËT E FILOZOFËVE</i>	173
<i>Ibn Tejmijje dhe ithtarët e tij</i>	173
<i>ENCIKLOPEDISTËT</i>	175
<i>Zekerijja Kazviniu</i>	175
<i>Shemsuddin Muhammed Amuliu</i>	176
<i>Ibn Halduni</i>	176
III. METAFIZIKA E SUFIZMIT	179
<i>Ruzbihan Bakli Shiraziu</i>	180
<i>Attari nga Nishapuri</i>	181
<i>Umer Suhraverdiu</i>	182
<i>Ibn Arabiu dhe shkolla e tij</i>	183
<i>Nexhmuddin Kubra dhe shkolla e tij</i>	186
<i>Simnaniu</i>	187
<i>Ali Hamadaniu</i>	188
<i>Xhelaluddin Rumi dhe rendi i mevlevijëve</i>	189
<i>Mahmud Shabistariu dhe Shemsuddin Lahixhiu</i>	190
<i>Abdulkerim Xhiliu</i>	191
<i>Ni'metull-llah Vali Kirmaniu</i>	192
<i>Rendet hurufi dhe bektashi</i>	193
<i>Xhamiu</i>	193
<i>Husejn Kashifiu</i>	194
<i>Abdulgani Nablusiu</i>	195
<i>Nur Ali-Shahu dhe përtëritja e sufizmit në fund të shekullit XVIII</i>	195
<i>Rendi sufist dhehebijeh</i>	197
IV. MENDIMI SHIIT	199
<i>Nasiruddin Tusiu dhe kelami shi'it</i>	199
<i>Ismailitët</i>	202
<i>Rryma ishraki</i>	203
<i>Shiizmi dhe alkimia: Xheldeki</i>	205
<i>Inkorporimi i doktrinës së Ibn Arabiut në metafizikën shi'ite</i>	206
<i>Sadrudin Dashtakiu dhe shkolla nga Shirazi</i>	208
<i>Mir Damadi dhe shkolla nga Isfahani</i>	209
<i>Mir Findiriskiu dhe nxënësit e tij</i>	211
<i>Mulla Sadra Shiraziu dhe nxënësit e tij</i>	211
<i>Rexheb Ali Tebriziu dhe nxënësit e tij</i>	213
<i>Kadi Sa'id Kummiu</i>	214
<i>Prej shkollës nga Isfahani deri te shkolla nga Teherani</i>	215
<i>Shejh Ahmed Ahsa'iu dhe shejhi-shkolla nga Kirmani</i>	217
<i>Xha'fer Keshfiu</i>	219
<i>Shkollat nga horasani</i>	221
<i>Hadi Sabzavariu dhe shkolla nga Sebzivari</i>	221
<i>Shkolla nga Meshhedi</i>	223
V. GJASAT	225
<i>Bibliografia</i>	227

Pasthënie	229
Dy-tri fjalë.....	241
Treguesi i emrave personal	243

Henry Corbin (Anri Korben)

Filozof-orientalist, historian i religjioneve, Henry Corbin (1903-1976) me veprën e tij maestrale i tronditi njohuritë tona për filozofinë islame. Vepra e tij nuk ishte një erudicion i pastër, por, përkundrazi, ai arriti ta bëjë të njihet si më e dëgjua në shërbimin për interpretime filozofike.

Në vitin 1935, duke qenë i larguar nga Biblioteka kombëtare e Institutit Francez në Berlin, e bëri përkthimin e parë të Heidegerit në gjuhën franceze. I ngarkuar si misionar në Turqi (1939), pastaj në Iran (1945), e themeloi Departamentin e Iranologjisë të Institutit Francez në Teheran, para se të zëvendësohet nga Louis Massignoni (1954) si titullar i Katedrës Islame prej shkollave praktike (fillore) deri në studimet e larta (Seksioni V, Shkencat teologjike).

Me botimet e tij të teksteve në gjuhën arabe dhe persiane, të botuara në përmbledhjen “Biblioteka iraniane”, ua zbuloi vetë iranianëve autorët kryesorë të filozofisë dhe poezisë mistike të tyre. Po ashtu, me përkthimin e këtyre teksteve, u lejoi lexuesve francezë t’i zbulojnë pasuritë e këtij mendimi.

Në veprën që na e la, temat e mëdha për vizionin doktrinor dhe mistik të filozofisë islame na janë të përshkruara gjatë vlerësimeve krahasimtare dhe në afinitet të ngushtë me rrjedhat më të thella të filozofisë perëndimore.

Në mesin e shkrimeve kryesore të tij, ku është afirmuar metoda e tij e cila përbëhet prej një fenomenologjie-hermeneutike, duhet cekur “Avicենën dhe tregimin vizionar” (1954), (*Avicenne et le récit visionnaire*, 1954), “Imagjinatën krijuese në sufizmin e Ibn Arabiut” (1958) (*L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, 1958), dhe madhështorin “Në Islamin iranian: Aspektet shpirtërore dhe filozofike”, (1971) (*En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, 1971). Lexuesi do ta gjejë autobiografinë e tij, titullin e shkrimit të tij të fundit si dhe një bibliografi komplete në numrin special të *Cahires de l’Herne*, kushtuar Henry Corbinut më 1981.

Për këtë botim të ri, vetëm bibliografia dhe indeksi i emrave kanë qenë të kompletuara. Pjesa e parë bën përsëritjen e tekstit të paraqitur në koleksionin “Idées”. Pjesa e dytë është version i shkurtër i përgatitur prej autorit për vëllimin e Plejadës (*la Pleiade*), Historia e filozofisë, III (*Histoire de la philosophie, III*). Qëllimi i Henry Corbinut ishte që me ndihmën e profesorit S.J. Ashtijani ta zhvillojë pjesën e dytë.

HENRY CORBIN

Historia e filozofisë islame

Filozofia në Botën islame nuk e ka përfituar vetëm trashëgiminë e grekëve të vjetër. Roli i saj nuk ka mbaruar me Averroesin. Deri sot, ajo nuk është ndalur se krijuari në një ndër metafizikat më të pasura ekzistuese.

Henry Corbin bën më shumë që të na i zbulojë aspektet e kësaj historie të gjatë. Ai zbulon mendimin dhe qëllimin hermeneutik: se si nga Ismaelitët deri tek Avicena, nga Suhraverdi apo Ibn Arabiu e deri tek Shkolla e Isfahanit, është formuar një egzegjzë për Librin e Shenjtë, dhe si ka lindur filozofia profetike.

Autori dëshiron që këto mendime të mos i mbeten të panjohura publikut perëndimor, por që këto, më në fund, ta zënë vendin e merituar në rrethin e problematikës sonë.

Lexuesi në këtë libër më në fund do t'i gjejë të bashkuara të dy pjesët, deri tani të edituara veç e veç, për këtë *Histori* e cila e përshkon më se dhjetë shekuj.