



ISLAMI DHE BRENGA E NJERIUT TË SOTËM

Sejjed Hosein Nasër

Titulli i origjinalit:

ISLAM AND THE PLIGHT OF MODERN MAN

Longman Group Ltd 1975

Longman
London and New York

Përktheu nga anglishtja V. Nuhiu

VAILIT DHE LAILIT

Vepra të tjera nga autori në gjuhët evropiane

An Introduction to Islamic cosmological Doctrine (Hyrje në doktrinat islamike islamike kosmologjike), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964.

Three Muslim Sages (Tri urtësi muslimane), Cambridge, Harvard University Press, 1964.

Iran (botime në frëngjishte dhe në anglishte), Paris, UNESCO, 1966; Teheran, 1971 dhe 1973.

Ideals and Realities of Islam (Idealet dhe realiteti i Islamit), Londër, George Allen and Unwin, 1966; përkthimi në frëngjishte *Perspectives et réalités*, Paris, Buchet-Chastel, 1974; përkthimi në italishte *Ideali e realtà del' Islam*, Milano, Rusconi editore, 1974.

Islamic Studies - Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism (Studime islamike - ese mbi të drejtën dhe shoqërinë, shkencat, filozofinë dhe sufizmin), Bejrut, Librairie du Liban, 1967.

Science nad Civilization in Islam (Shkenca dhe qytetërimi në Islam), Cambridge (Kejmbrizh), Harvard University Press, 1968 dhe New York (Nju Jork), Mentor Books, 1970.

The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man (Ndeshja e njeriut me natyrën, kriza shpirtërore e njeriut bashkëkohor), Londër, Allen and Unwin, 1968.

Sufi Essays (Ese sufiste), Londër, Allen and Unwin, 1972; Albany State University of New York Press, 1973; Përkthimi në italishte *Il Sufismo*, Milano, Rusconi editore, 1974.

Jalal ad-Din Rumi, Supreme Persian Poet and Sage (Xhelal ad-Din Rumi, më i madhi poet dhe dijetar persian), Teheran, High Council of Culture and Arts, 1974.

An Annotated Bibliography of Islamic Science (Një bibliografi e pajisur e shkencës islamike), vëll. I, Teheran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975.

Persia, Bridge of Turquoise (Persia, urë bruzi) (me R. Beny), McClelland and Stewart, Toronto, 1975.

Islamic Science, An Illustrated Study (Shkenca islame, studim i ilustruar), World of Islam Festival Trust, Londër, 1976.

Në bashkëpunim me Henry Corbin dhe O. Yahya në *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

(teksti arabisht,v.p., 4 rreshta)

"Zoti është dritë e qiellit dhe e tokës. Ngjashmëria e dritës së Tij është si dollap ku qëndron llampa. Llampa është në xham, kurse xhami është sikur të ishte yll që ndizet e ndriçon nga pema e bekuar e ullirit, as e lindsjes as e perëndimit..."

Kurani (XXIV; 35), Përkth. nga Pickthall

Në emër të Zotit, më të Mëshirueshmit dhe më Mëshirëbërësit

Parathënie

Pasuria e brenshme e Islamit dhe qytetërimi i tij po fillojnë të tërheqin gradualisht një numër gjithnjë e më të madh burrash dhe grashë të Perëndimit pikërisht në atë çast kur përhapja e uesternizimit po e kërcënon vetë fortesën e Islamit. Kjo situatë paradoksale kërkon afirmim të parimeve të Islamit dhe një ritheksim të mësimave që qëndrojnë në degët e traditës që përdorshin që nga shpallja e Kuranit. Kjo duhet të plotësohet për t'ia paraqitur mësimet e Islamit njeriut të Perëndimit që kërkon të dalë nga moçali në të cilin e ka kufizuar modernizmi dhe muslimanit të modernizuar i cili ka nevojë të gjejë mjete për t'i luftuar forcat e ndryshkura që e rrezikojnë vetë ekzistencën e qytetërimit islamik.

Ky libër është një hap i ngathtë në këtë drejtim. Kemi kërkuar të sjellim çështjet kryesore me të cilat ballafaqohet njeriu bashkëkohor si në Lindje ashtu edhe në Perëndim, për të biseduar për mënyrat e studimit të trashëgimisë intelektuale dhe shpirtërore islame në ditët e sotme, dhe në fund, për të paraqitur mënyrat e zbatimit të mësimave të traditave islamike për t'i zgjidhur hallet e njeriut bashkëkohor si në botën e Lindjes ashtu edhe në atë të Perëndimit. Ne nuk jemi nga ata që besojnë se efektet negative të modernizmit në Perëndim janë vetëm për shkak të disa mangësive që ekzistojnë vetëm te njerëzit e Perëndimit, ose për shkak se mund të mënjanohen efektet e tilla në Lindje. As që është qëllimi ynë ta krahasojmë botën islamike me Perëndimin vetëm gjeografikisht, ose vetëm në mënyrë kulturore. Neve na intereson më shumë e vërteta, e vërteta që qëndron në traditën (*al-din*) dhe si kriter i gjithë veprimit njerëzor qoftë në Lindje ose në Perëndim në të gjitha kohët, të kaluara, të tashme dhe të ardhshme. Islami na intereson si shprehje e fundit tokësore e kësaj të vërtete dhe si realitet i gjallë, një realitet që mund të sigurojë kriter të nevojshëm për të gjykuar, sipas arketipeve të përhershëm dhe të qëndrueshëm përtej kufijve të kohës dhe të hapësirës, mundimet dhe veprimet e njerëzve që jetojnë sot në tokë, qofshin ata jo muslimanë të Perëndimit ose muslimanë tjerë. Na duket se ka shumë rëndësi në këtë çast kur aq shumë njerëz në Perëndim po interesohen gjithnjë e më seriozisht për të arriturat e qytetërimit muslimanë që ata po ashtu të bëhen të vetëdijshëm për natyrën e gjallë të traditës islamike dhe për lidhjen e saj me problemet e tyre të sotme. Ne po ashtu mendojmë se është koha e fundit që elementet e modernizuar brenda botës islamike të bëhen të vetëdijshëm për natyrën reale të forcave në ndikimin e të cilave kanë rënë ata dhe të përgatiten më mirë për ta mbrojtur traditën islamike kundër atyre forcave të cilat tani e kërcënojnë atë nga brenda kufijve të vetë botës islamike.

Në tekst të këtij libri kemi përfshirë një vëllim material të nxjerrë nga disa eseje tona të shkruara gjatë disa vjetve të kaluara që kanë të bëjnë me çështjen në fjalë. Jemi detyruar gjithashtu të përsërisim disa argumente që paraqiten në disa shkrime tona të tjera për shkak të natyrës së çështjes me të cilën po merremi. Në paraqitjen e doktrinës tradicionale dhe të zbatimit të saj në gjendjen e sotme, një pjesë e përsëritjes sido që të jetë, në të vërtetë, gati nuk mund të mënjanohet në kohën e nevojshme.

Në përfundim, dëshirojmë të falënderojmë Z. William Chittick dhe Z. Peter Wilson për arsye se e kanë rishikuar tekstin e librit dhe Zonjën I. Hakemi për përgatitjen e dorëshkrimit për botim.

Teheran
Shaban 1394 (A.H. lunar)
17 Shahrivan 1353 (A.H. solar)
8 shtator 1974

Pjesa e parë: GJENDJA E SOTME E NJERIUT

Kreu i parë

NJERIU BASHKËKOHOR I PERËNDIMIT MIDIS RRETHIT DHE BOSHTIT

Ejani ju atome të humbura në joshjen qendrore,
Dhe bëhuni pasqyrë e amshueshme që keni parë
Rreze që kanë bredhur haptas në errësi,
Kthehuni dhe prap në Diellin tuaj gjeni qetësi.

Farid al-Din Attar, Mantik al-tajër
Përkth. nga E. Fitzgerald, Boston, 1899.

Mësuesi hindus guru më tha vetëm një urtësi. Ai më tha
shkurt, "Prej ku s'ka hyrje ti je më i thelli!" Kjo m'u bë
rregull dhe udhëzim.

Lalla, e shenjta femërore e Kashmirit,
Përkthyer në anglishte nga Grierson dhe
Bareti, Londër, 1920, f. 107, parag. 94.

Ndonëse kjo vepër ka të bëjë në radhë të parë me Islamit dhe me muslimanët, kjo po ashtu merret drejtpërsëdrejti me botën bashkëkohore - ndikimi i së cilës gjatë shekullit të kaluar ka sjellë mbi botën islamike shkatërrim dhe hutitë që nuk mund të krahasohet me asgjë që ka dëshmuar historia islamike që nga fillimi i saj - si dhe me porosinë e Islamit dhe me rëndësinë e tij për Perëndimin bashkëkohor. Prandaj është më së miri të fillohet me studimin e gjendjes së njeriut bashkëkohor të Perëndimit dhe duke zbatuar atë të imituesve të tij në kontinentet e tjera, një studim ky që është bërë posaçërisht i domosdoshëm dhe urgjent si rezultat i keqësimit të shpejtë si të shoqërisë moderne ashtu edhe të ambientit natyror gjatë disa dekadave të fundit.

Kundërshtimi i shpikjeve dhe i përdorimeve të vetë njeriut, në formë teknologjike, me kulturën njerëzore, si edhe efekti dhunues i zbatimit të dijes së përvetësuar nga njeriu mbi natyrën ndaj shkatërrimit të rrethit natyror, kanë arritur, në të vërtetë, përpjestime të tilla sa që shumë njerëz në botën bashkëkohore, sidomos në Perëndim, më në fund po fillojnë të pyesin për vlefshmërinë e konceptit të njeriut që përkrahet në Perëndim që nga ngritja e qytetërimit bashkëkohor. Por, përkundër vetëdijës të kohës së fundit, për të biseduar për një problem aq të madh në mënyrë kuptimplote dhe konstruktive, njeriu duhet të fillojë të peshojë bazën e pengesave të cilat zakonisht nuk lejojnë të bisedohet për çështjet më thelbore që dalin kur është fjala për to. Njeriu bashkëkohor i ka djegur duart në zjarrin të cilin ai vetë e ka ndezur për të harruar kush është ai vetë. Duke pasë shitur shpirtin në mënyrën faustiane për të fituar mbisundim mbi ambientin natyror, ai ka krijuar një gjendje në të cilën vetë kontrolli i ambientit po kthehet në mbytje, duke sjellë si pasojë jo vetëm ekocid por tekembrazja edhe vetëvrasje.

Rreziku tani është mjaft evident sa nuk ka nevojë për ta përsëritur. Gjersa vetëm para dy dekadave çdokush fliste vetëm për mundësinë e pakufizuar të njeriut për zhvillim të kuptuar në aspektin fizik dhe materialistik, sot njeriu flet për "kufizimet e rritjes" - një shprehje kjo e mirënjohur sot në Perëndim - ose madje edhe për kataklizëm të pashmangshëm. Por konceptet dhe faktorët sipas të cilëve analizohet kriza, zgjidhjet që kërkohen, madje edhe ngjyrat me të cilat pikurohet përfytyrimi i një rrënimi kërcënues, janë zakonisht të gjithë sipas vetë elementeve që kanë sjellë në skenë krizën e njeriut bashkëkohor. Bota ende shikohet si e pa horizont shpirtëror, jo pse nuk ka të pranishëm horizont të tillë, por për shkak se ai që vështron panoramën bashkëkohore është në të shumtën e herës njeri që jeton në skaj të rrotës së ekzistencës, prandaj çdo gjë e vështron nga periferia. Ai mbetet mospërfillës ndaj spicave të rrotës, kurse plotësisht i papërqëndruar në boshtin ose në qendrën e rrotës, e cila sido që të jetë mbetet gjithmonë e arritshme për të përmjet atyre spicave.

Problemi i shkatërrimit të ambientit i sjellë me teknologji, kriza ekologjike dhe të ngjashme, të gjitha dalin nga sëmundja e amnezisë ose e harresës nga e cila vuan njeriu

bashkëkohor. Njeriu i sotëm thjesht ka harruar kush është ai. Duke jetuar në periferi të vetë ekzistencës së tij ai është në gjendje të fitojë një dituri mbi botën cilësisht sipërfaqësore por në sasi marramendëse. Ai ka projektuar përfytyrimin vetëm nga jashtë dhe në mënyrë sipërfaqësore mbi botën.¹ Pastaj, kur ka arritur ta njohë botën në kuptim të tillë të jashtëm, ai ka kërkuar ta rindërtojë një ideal të vetvetës të mbështetur mbi dijen e tij të jashtme. Ka një sërë "rëniesh" me anë të të cilave njeriu është lëkundur në shkallë zbritëse midis një përfytyrimi gjithnjë e më jashtë së vërtetës dhe botës që e rrethon duke u larguar vazhdimisht nga qendra si vetë ai ashtu edhe ambienti i tij kozmik. Historia e brendshme e të ashtuquajturit zhvillim të njeriut bashkëkohor të Perëndimit nga baza e tij historike si njeri tradicional - i cili njëherit paraqet stërgjyshërit në kohën dhe në qendrën e tij në hapësirë - është tëhuajsim gradual nga qendra dhe boshti përmjet spicave të rrotës së ekzistencës kah rrethi apo skaji, ku qëndron njeriu bashkëkohor. Por pikërisht siç ekzistimi i rrethit parasupozon spicat që e lidhin atë me boshtin e rrotës, ashtu edhe vetë fakti i ekzistencës së njeriut nënkupton praninë e qendrës dhe të boshtit, prandaj ka një lidhje të pashmangshme të njerëzve të të gjitha moshave me njeriun në realitetin e tij të lashtë dhe të amshueshëm siç ka qenë, është dhe do të vijojë të jetë ai, mbi të gjitha ndryshime dhe shndërrimet e jashtme.²

Askund nuk është tendencë e njeriut bashkëkohor të kërkojë zgjidhje të shumë problemeve pa i konsideruar faktorët që i kanë shkaktuar këto probleme, në radhë të parë në mënyrë më evidente në fushë të shkencave humanitare në përgjithësi dhe të shkencave që kanë të bëjnë në mënyrë specifike me njeriun, të cilat supozohet se duhet të sigurojnë posaçërisht të kuptuarit e natyrës njerëzore. Njeriu bashkëkohor, duke u ngritur kundër botës hyjnore, ka krijuar një shkencë të mbështetur jo në dritën e intelektit³ - siç e shohim në shkencat tradicionale të Islamit - por në fuqinë e arsyes njerëzore për të siguruar të dhënat e kuptimeve. Por suksesi i kësaj shkence ishte aq i madh në sferën e saj vetanake sa që së shpejti të gjitha shkencat filluan ta imitojnë, gjë që shpie në pozitivizmin e vrazhdë të shekullit të kaluar i cili shkaktoi që filozofia siç kuptohet përjetshëm të bëhet konfuzë me analiza logjike, me akrobatikë mendore ose madje edhe me informacion të thjeshtë teorik, kurse fushat klasike të njerëzimit të konvertohen në shkencë sasiore shoqërore të cilat e bëjnë madje edhe intuitën e literaturës mbi natyrën e njeriut të paarrtshme për shumë studiues dhe hulumtues të sotëm. Një numër shkencëtarësh, janë në të vërtetë, midis atyre më kritikëve të shkencave pseudo-humanitare që po ligjërohen në universitetet e Perëndimit në kuptimin psikologjik dhe mendor inferior, përballë shkencave të natyrës dhe të matematikës, shkencë "humanitare" të cilat përpiqen në mënyrë të dëshprueshme të bëhen "shkencore", vetëm për t'u degjeneruar në gjendjen sipërfaqësore, të mos themi edhe në gjendjen e trivialitetit.⁴ Dekadenca e shkencave humanitare në kohët e sotme shkaktohet nga humbja e drejtpërdrejtë e dijes së vetë njeriut po edhe e vetes që ai e ka pasur gjithmonë, kurse duke u mbështetur mbi dijen e jashtme, të tërthortë të vetvetes që ai kërkon ta përvetësojë nga jashtë, mbi dijen thjesht "sipërfaqësore" që nxirret nga skaji dhe është pa vetëdije të brendshme, pa bosht të rrotës dhe pa spica që gjithmonë qëndrojnë para njeriut dhe e lidhin atë si rrezja e dritës me diellin hyjnor.

Pikërisht duke mbajtur parasysh këtë bazë, duhet të analizohen disa çështje të kuptuara me ballafaqimin midis konceptit tradicional të njeriut dhe të konceptit shkencor dhe atyre duhet t'u jepet përgjigje. E para nga ato çështje që shpesh shtrohen në mendjen e njerëzve është: "Cili është raporti i evidencës jo të plotë shkencore mbi sjelljen njerëzore me atë që tradicionalisht quhet "natyrë njerëzore"? Për t'u përgjigjur kësaj pyetjeje është e qenësishme të mos harrohet se realiteti i gjendjes njerëzore nuk mund të shterret me anë të çfarëdo projekcionesh të jashtme. Një veprim ose sjellje e posaçme njerëzore gjithmonë pasqyron gjendjen reale, kurse studimi i saj mund të shpjerë në një lloj njohjeje të gjendjes reale të subjektit me kusht që tashmë të jetë një vetëdije e tërësisë me të cilën mund të lidhet fragmenti. Ekziston vërtet një raport midis tyre i cili është shkaktar dhe i rëndësishëm. Por gjersa të mos ketë njeriu vizion mbi detin dhe shtrirjen e tij dhe mbi horizonte të pakufizuara - të detit që pasqyron Infinitin dhe qetësinë e paimitueshme - nuk mund të ketë ai njohuri thelbësore për të

me anë të studimit të valëve të tij. Dija e copëtuar mund të lidhet me tërësinë vetëm kur më ekziston një vizion intelektual për tërësinë.

Studimi shkencor "me kujdes" i sjelljes fragmentare nuk mund të nxjerrë në shesh aspektin e thelluar të natyrës së njeriut pikërisht për shkak të një kufizimi *a priori* që aq shumë shkenca bashkëkohore të sjelljeve të njeriut - pseudo-shkenca të vërteta nëse ndonjëherë ka pasur diç të tillë⁵ - kanë vendosur kuptimin e vetë gjendjes njerëzore. Kurrë nuk ka pasur aq pak dije të njeriut, të *antroposit*, në aq kultura të ndryshme njerëzore siç gjenden sot midis antropologëve më bashkëkohorë. Madje edhe njerëzit e mjekësisë në Afrikë (e të mos flasim për urtësitë muslimane) kanë pasur një kuptim më të thellë të natyrës së njeriut sesa bihevoristët bashkëkohorë dhe shokët e tyre, për shkak se të parët janë marrë me thelbësoren, kurse këta të fundit me të rastësishmen. Tani, rastet shprehin realitet, por ato kanë kuptim vetëm në raport me substancën që i mbështet në mënyrë ontologjike. Përndryshe, njeriu mund të grumbullojë raste dhe fakte të jashtme pa fund pa e arritur ndonjëherë substancën apo atë që është thelbësore. Gabimi klasik i qytetërimit bashkëkohor, ngatërimi i grumbullimit cilësor të informacionit me depërtimin cilësor në kuptimin e brendshëm të gjërave, këtu zbatohet si edhe gjetiu. Studimi i sjelljes fragmentare pa vizion të natyrës së njeriut, gjë e cila është shkak i kësaj sjelljeje, nuk mund të shpjegjë vetë në njohjen e natyrës njerëzore. Ai mund të shkojë rreth rrotës pa fund pa hyrë ndonjëherë në spicë për t'iu afruar boshtit dhe qendrës. Por nëse vizioni tashmë është i pranishëm, përfitimi i dijes së sjelljes së jashtme njerëzore mund gjithmonë të jetë rast për rikujtime dhe kthim te shkakun me anë të efekteve të jashtme.

Me metafizikën islamike, katër cilësi themelore i përskruhen realitetit themelor, mbështetur drejtpërsëdrejti në versetin e Kuranit: "Ai është i Pari dhe i Fundit, i Jahstmi dhe i Brendshmi" (LVII;3). Ky atribut, pos rrafsheve të tjera të kuptimit, ka edhe një kuptim që lidhet drejtpërsëdrejti me argumentin e pranishëm. Zoti, realiteti themelor është edhe i brendshëm (*al-Batin*) edhe i jashtëm (*al-Zahir*), qendër dhe rreth. Njeriu religjioz e sheh Zotin si të brendshëm; laiku i cili është hutuar plotësisht me botën e shpirtit, e sheh vetëm si të jashtëm, por pikërisht për shkak të mospërfilljes së tij ndaj qendrës ai nuk kupton se edhe e jashtëmja është manifestim i qendrës ose i Hyjnisë. Prandaj dija e tij fragmentare mbetet e paaftë për ta rrethuar tërësinë e rrethit ose të unazës së tij, pra, me parashikim të qendrës. Segmenti i rrethit mbetet asgjë më shumë se një figurë pa pikë reference ose pa qendër, por i tërë rrethi nuk mund të mos e pasqyrojë qendrën. Më në fund, urtësia e sheh Zotin si të brendshëm dhe si të jashtëm. Ai është në gjendje të lidhë dijen fragmentare të jashtme me qendrën dhe të shohë në rreth pasqyrim të qendrës. Por këtë ai mund ta bëjë vetëm për arsye të vetëdijes së tij *a priori* për qendrën. Para se të jetë njeriu në gjendje të shohë botën e jashtme - qoftë ajo botë fizike për ne ose lëvozhga e jashtme e psikikës së njeriut - si manifestim i së brendshmes, njeriu duhet të lidhet me të brendshmen me anë të besimit dhe të dijes.⁶ Duke aprovuar këtë parim, mençuria mund pra të lidhë dijen fragmentare me shtresat më të thella të natyrës njerëzore; por për atë i cili duhet ende të bëhet i vetëdijshëm për dimensionin e brendshëm brenda vetvetës dhe gjithësisë mbi atë, dija fragmentare nuk mund të bëjë tjetër pos të mbetet fragmentare, posaçërisht nëse mbështetet mbi vështrimin e sjelljes së një kolektiviteti njerëzor shumica e anëtarëve të të cilit vetë jetojnë vetëm në shtresat më të largëta të ekzistencës së njeriut dhe rrallë pasqyrojnë në sjelljen e tyre dimensionin më të thellë të vetë qenies së tyre.

Kjo çështje e fundit shpie në në vështrimin që e plotëson bisedën e parimeve tashmë të zëna ngojë. Njeriu i Perëndimit jeton në të shumtën e herës në një botë në të cilën ndesh pak njerëz që jetojnë në rrafshe të larta të vetëdijes ose në shtresat e thella të qenies së tyre. Ai, pra, rëndom është i vetëdijshëm vetëm për disa tipare të sjelljes, siç mund lehtë të shihet në shkrimet e shumicës së shkencëtarëve të Perëndimit nga lëndët shoqërore, sidomos kur bëjnë studime të traditave të tilla siç është Islami. Njohja e pjesë-pjesëshme e sjelljes njerëzore, madje edhe nëse e mbështetur vetëm në vështrimet e jashtme, mund të ndihmojë njeriun bashkëkohor për t'u bërë i vetëdijshëm së paku në mënyrë të tërthortë për dimensionet e tjera të natyrës njerëzore, me kusht që studimi të bëhet për sjelljen e njeriut tradicional - për njeriun që jeton në një botë me qendrën. Sjellja e njerëzve tradicionalë të shoqërive të ndryshme, sidomos në nivelin më të lartë

të shenjtoreve dhe të të urtëve - qofshin ata nga fundamenti tradicional kinez, islamik, i indianëve të Amerikës Veriore ose i ndonjë tjetri - përballë shumë përpjekjeve, para vdekjes, në prani të bukurisë së natyrës së virgjër dhe të artit të shenjtë, ose në dhëmbje dashurie si njerëzore ashtu edhe hyjnore, mund vërtet t'i japë vështruesit bashkëkohor tregues pikëpamjesh të natyrës njerëzore. Një sjellje e tillë mund të nxjerrë në shesh qëndrueshmëri brenda natyrës së njeriut që vërtet është mahnitëse dhe mund të jetë edhe instrument i spikatjes së madhështisë së njeriut, gjë që ka qenë harruar shumë në botën ku ai është bërë i burgosur në kotësinë e krijimeve dhe të shpikjeve të veta triviale. Shikuar në këtë dritë, njohja fragmentare e sjelljes së njeriut mund të ndihmojë të fitohet dije nga disa aspekte të natyrës së njeriut. Por në çdo rast, njohja e gjithmbarshme e kësaj natyre nuk mund të arrihet ndryshe përveç përmes njohjes së qendrës, ose të boshtit, e cila gjithashtu "përmban" spicat dhe rrethin ose unazën. Një thënie e njohur e Pejgamberit për Islamin vijon kështu: "Ai që njeh veten njeh Zotin e vet." Por pikërisht për shkak se "veten" nënkupton Vetën e cila qëndron në qendër të qenies së njeriut, nga një këndvështrim tjetër kjo thënie mund edhe të kthehet mbrapsht. Njeriu mund të njohë veten plotësisht vetëm në dritën e Zotit, meqë relativja nuk dihet përveç deri në absoluten.

Pyetja tjetër që shtrohet shpesh sot dhe së cilës duhet t'i drejtohem vetë ka të bëjë me raportin e "objektivitetit" shkencor dhe me konstatimet e tij të univerzales dhe të pandryshueshmes të nënkuptuara me shprehjen "natyra njerëzore", siç përdoret tradicionalisht. Për t'u përgjigjur kësaj pyetjeje, lipet që para çdo gjëje tjetër të përcaktohet përsëri ajo që mendohet me objektivitet shkencor, sidomos kur kemi të bëjmë me studimin e njeriut. Është bërë e zakonshme, sidomos për jo specialistët në filozofinë e shkencës, t'i atribuohet objektiviteti shkencës bashkëkohore gati sikur njëri të nënkuptonte tjetrën. Padyshim, shkenca e sotme posedon formë të kufizuar objektiviteti në studimin e saj të botës fizike, por edhe në këtë sferë objektiviteti i saj rrethohet me subjektivitetin kolektiv të një humaniteti të posaçëm në një moment të caktuar të ekzistencës historike kur shpirti i simbolistit është atrofuar kurse dhurata e të parit të botës së shpirtit përmjet dhe përtej botës fizike gati se është zhdukur plotësisht. Vërtet ajo që muslimani tradicional e sheh "objektivisht" nuk është e njëjtë me vizionin e botës të parë nga njerëzit bashkëkohorë të sotëm "objektivisht" por pa dimensionin e transcendencës. Madje edhe në botën fizike, e gjithë ajo që nuk mund të kapet në rrjetë të shkencës bashkëkohore (të zëmë ngojë përfytyrimin e të famshmit Sir Arthur Eddington) mohohet kolektivisht, kurse mosekzistimi i saj mohohet në mënyrë "objektive". Kjo është sikur një audiencë e njerëzve të shurdhët në një koncert të vërtetojë se ata nuk kanë dëgjuar asfarë muzike kurse unanimitetin e opinioit të tyre e konsiderojnë si vërtetim të objektivitetit.

Tani nëse në sferën e vetë botës fizike koncepti i të ashtuquajturit "objektivitet" i shkencës bashkëkohore duhet të inkuadrohet me turp të madh kurse aspektet cilësore dhe simbolike të natyrës të mos mohohen për shkak se ato qëndrojnë jashtë pikëvështrimit të botës së shkencës bashkëkohore të përcaktuar "objektivisht", aq më shumë ka nevojë ky "objektivitet" të rishqyrtohet në fushën e studimit të njeriut. Kopjimi i metodave të shkencave fizike në studimin e njeriut u ka mundësuar shkencëtarëve të Perëndimit të grumbullojnë shumë informacione mbi njeriun e të gjitha moshave dhe klimave, por pak për vetë njeriun, për arsye të thjeshtë që baza filozofike e shkencës së sotme, përfundimisht karteziane, është e paaftë të sigurojë bazë të domosdoshme për studimin e njeriut. Qysh në shekullin XVII dualizmi mendje - trup i Dekartit u kthye mbrapsht në mendjen evropiane në parafytyrimin e ndarjes tripalëshe shumë më të thellë të qenies së njeriut - *corpus*, *onima* dhe *spiritus* - duke shtjelluar në mënyrë aq të plotë në traditën homerike dhe të përsëritur aq shpesh në veprat e filozofëve islamikë. Këtë gabimi iu shtua një iluzion më i keq në shekullin XIX i cili pengonte madje edhe të mblidheshin të dhëna për njerëzit e moshave të ndryshme që të mos bëhej mënyrë për të arritur së paku ndonjë formë të njohjes së vetë njeriut.

Ky iluzion është ai i evolucionit ashtu siç kuptohet ai sot. Evolucionin nuk është gjë më shumë se hipotezë shkencore që ka parakaluar gjatë shekullit të kaluar si fakt shkencor, përkundër mungesës dhe provës fare të vogël se ka ndodhur në fushën biologjike, në shkollë mësohet si gjë e provuar. Bisedat e tanishme nuk lejojnë të hyjmë në debat për evolucionin

biologjik, ndonëse shkrimet e biologëve dhe të gjeografëve, sidomos veprat e shkruara në vitet e fundit, nuk janë të pakëta kundër tij.⁷ Por sa i përket studimit të njeriut, është pikërisht imponimi i idesë së evolucionit në antropologji ai që e ka bërë gati të pamundshëm raportin potencialisht pozitiv të faktorëve të grumbulluar shkencërisht për një kuptim të pikëpamjes univerzale të pandryshuar të natyrës së njeriut. Shkencëtarët e Perëndimit dhe studiuesit e fushave të antropologjisë, të shkencave shoqërore, madje edhe të shkencave humanitare, janë ushtruar plotësisht për të studiuar vetëm ndryshimet. Çdo ndryshim, pa marrë parasysh sa trivial, në të shumtën e rasteve konsiderohet si ndryshim i dukshëm, ndërsa e pandryshueshmja thuaja pavetëdijshëm identifikohet si e parëndësishme ose si e vdekur. Kjo është sikur njeriu të ishte ushtruar të studionte vetëm lëvizjet e reve, kurse të mbetej plotësisht i papërqëndruar në qiellin, me shtrirjen e tij të pandryshueshme dhe të pafund, gjë që siguron suazë për vështrimet e lëvizjeve të reve. Nuk ka dyshim se aq shumë studim që bëhet mbi njeriun nga disiplinat bashkëkohore është vërtet jo më shumë se studim i trivialitetit, duke dhënë më së shpeshti rezultate të parëndësishme dhe duke dështuar thuaja në çdo hap të parashikimit të çdo gjëje të rëndësishme në rendin shoqëror. Shumë tregime folklorike tradicionale të thjeshta nxjerrin në shesh më shumë të dhëna për njeriun sesa vëllime të trasha me faqe statistikash në të cilat zakonisht përshkruhen si "ndryshime vitale". Në të vërtetë, i vetmi ndryshim vital që paraqitet sot është tëhuajsimi gjithnjë e më i madh i njeriut nga natyra e tij vetanake e përhershme dhe nga harresa e kësaj natyre, harresë e cila mund të jetë vetëm kalimtare por në të njëjtën kohë me siguri do të ketë efekte katastrofike mbi atë tip njeriu që e ka zgjedhur atë. Por ky është pikërisht ai ndryshim të cilin metodat shkencore "objektive" nuk janë në gjendje ta studiojnë.

Megjithatë, parimisht nuk ka kundërshtim të domosdoshëm midis fakteve shkencore të grumbulluara objektivisht dhe konceptit të natyrës së njeriut me nënkuptimet e saj të përhershme dhe univerzale. Po qe se pengesat e atij deformimi mental të quajtur të menduar evolutiv, gjë që nuk është as objektiv shkencor, do të mënjanoheshin, grumbullimi i fakteve mbi njeriun do të tregonte në një mënyrë plotësisht të verbër karakterin jashtëhapësinor dhe jashtëkohor të njeriut, nëse jo përtej historisë - sepse kjo do të qëndronte përtej arritjes së fakteve - së paku në periudha historike dhe në rajone të ndryshme të botës. Një ushtrim i tillë do ta paraqiste natyrën e njeriut si diç të pandryshueshme dhe të përhershme (atë natyrë së cilës Kurani i shenjtë i referohet si *al-fitrah*), nga e cila në disa momente të historisë dhe te disa njerëz ka pasur shmangie dhe largime që së shpejti janë korigjuar nga tragjeditë ose katastrofat duke shpënë në rivendosjen e normës. Librat e shenjtë siç është Kurani, pos rrafsheve të tjera të kuptimit, përmbajnë edhe histori të shpirtit të njeriut e cila në mënyrë madhështore thekson këtë koncept të natyrës së njeriut.⁸ Prandaj qëllimi që i është vënë njeriut në të gjitha librat e shenjta është të dijë dhe të kthehet në normë, në natyrën origjinale dhe të përhershme të njeriut, në *fitrah*. Siç thotë *Tao-Te Çing* (shek.XIX) "Kuptoje veten e thjeshtë. Përqafoje natyrën origjinale". Meqenëse qëllimi i njeriut nuk mund të jetë tjetër pos të njohë vetveten, nga e cila është ai.

"Ai që njeh të tjerët është i mençur;
Ai që njeh vetveten është dritëdhënës."

Tao-Te Çing, XXXIII

Ose të citohet një soditës i Perëndimit i mesjetës:

"Nëse mendja me ëndje do të hipte në lartësi shkence,
Studimi i parë e parimor i saj qoftë të njohë vetveten."

Richard of St. Victor

Në dritë të kuptimit i cili ka siguruar zbulimin dhe vizionin intelektual gjatë kohës që ka të bëjë me njeriun, përgjigjja e pyetjes shpesh të shtruar: "A mundet dija shkencore të kapë diç të qenësishme për njeriun?" mund të jetë si vijon: Nuk mund të nxëmë dije *qenësore* për njeriun përmes çfarëdo metode që mbështetet mbi racionalizimin e qenies së brendshme të njeriut dhe mbi vendin e këtij njeriu të racionalizuar, të njeriut që rri në rreth të rrotës së ekzistencës, si një

subjekt që njihet. Nëse fjala "qenësor" ka fare ndonjë kuptim, ajo duhet të lidhet me *qenësoren*, me qendrën ose boshtin i cili menjëherë i krijon spicat dhe rrethin e rrotës. Vetëm e larta mund ta kuptojë të ultën, meqë "të kuptosh" do të thotë "të mbërthesh në vete", kurse vetëm ajo që qëndron në pozitë më të lartë të jetës mund ta mbërthejë atë që shtrihet nën të. Njeriu përbëhet nga trupi, nga shpirti dhe nga intelekt; ky i fundit është njëherit mbi njeriun dhe në qendër të qenies së tij. Esenca e njeriut, ajo që është qenësore për natyrën e njeriut, mund të kuptohet vetëm me intelekt, përmjet "syrin të zemrës" (*ajnal-kalb* në arabishte ose *çishm-i dil* në persishte), siç kuptohet tradicionalisht, me intelektin që njëherit është në qendër të qenies njerëzore dhe i mbërthen të gjitha rrafshet e tjera të ekzistencës së tij. Kur njëherë mbyllet syri i zemrës dhe aftësia mendore, në kuptimin e mirëfilltë, e atrofuar, nuk ka mundësi të fitohet dija qenësore e njeriut. Ai pasqyrim i intelektit mbi fushën e shpirtit dhe të mendjes që quhet arsye kurrë nuk mund të arrijë esencën e njeriut, për këtë arsye as esencën e asgjëje tjetër, pa marrë parasysh sa ka të bëjë ajo me vetveten me eksperiment ose me vështrim, ose deri ku e shpie funksionin e drejtë të ndarjes dhe të analizës, funksionin legjitim dhe të drejtë të *ratio*-s. Mund të nxërë njeriu dije periferike të rasteve, të efekteve, të sjelljes së jashtme, por jo dije të esencës. Arsyeja, njëherë e ndarë nga drita prijëse e intelektit, mundet më së miri të vërtetojë ekzistencën e *noumena*-s, të realitetit të esencës së gjësendeve, siç shohim në filozofinë e Kantit, i cili duke kufizuar intelektin në arsye, e pranoi realitetin e *noumena*-s por e mohoi mundësinë për t'i njohur ato ndonjëherë në vetvete. Por arsyeja e vetme nuk mund të njohë *vetë* esencën. Dije qenësore është ajo që përfundimisht mbështetet mbi identitetin e njohësit dhe të së njohurës, mbi të njohurën që konsumohet nga zjarri i vetëdijes.

Njeriu ka epërsi të posaçme për ta njohur në thelb një gjë dhe ajo gjë është vetvetja, në qoftë se ai do të tejkalojë iluzionin e marrjes (të përdorim terma vedantike) përfytyrimin e racionalizuar dhe të objektivizuar të vetvetes për Vetën e tij të vërtetë, Vetën që nuk mund të përjashtohet për shkak të vetë natyrës së saj. Dija shkencore, si çdo formë tjetër e dijes që mbështetet sipas definicionit në dallimin midis subjektit që njeh dhe objektit që njihet, duhet doemos të mbetet e kënaqur me dijen që është periferike dhe jo qenësore.

Njeriu, natyrisht, është i prirur të pyes cili është raporti i studimit të posaçëm shkencor në kuptimin bashkëkohor me kërkimin e llojeve të tjera të dijes mbi njerëzimin në përgjithësi. Mund të ekzistojë një raport i një lloji legjitim dhe kuptimplotë - siç shihet në shkencat islamike - me kusht që të kihet parasysh përpjestimi dhe raporti i drejtë midis mënyrave të njohjes. E kjo është e mundshme vetëm nëse pranohet dija që tejkalon shkencën ashtu siç kuptohet shkencë tani. Rrethi mund të shërbejë si pikë e qasjes boshtit ose qendrës vetëm nëse ai merret ashtu siç vërtet është, gjegjësisht si rreth. Nëse harrohet fakti se rrethi është periferi, edhe qendra pushon të ketë kuptim dhe bëhet e paqasshme. Po u bë edhe një herë metafizika e vërtetë, *scientia sacra*, realiteti i gjallë në Perëndim, dija e nxënë nga njeriu përmes hulumtimit shkencor do të mund të integrohej në modelin e cili do të pranonte trajta tjera të dijes. duke u radhitur nga ato thjesht metafizike deri në ato që dalin nga shkollat tradicionale të psikologjisë dhe të kozmologjisë.

Por në fushë të shkencës së njeriut, si në atë të shkencës së natyrës, pengesë e madhe është pikërisht karakteri monolitik dhe monopolistik të cilin e ka zbatuar shkencë bashkëkohore e Perëndimit që nga shekulli XVII. Duke lënë anësh pjesën dërmuese të shkencës dhe thjesht teorinë a gabuara mbizotëruese në shkencat bashkëkohore mbi njeriun, siç janë antropologjia dhe psikologjia, elementet që mbështeten në vrojtme me kujdes të sjelljes së njeriut ose të psikikës së njeriut në rrethana të ndryshme mund të lidhen, pa ndonjë kundërthënë logjike, me atë që shkollat tradicionale të psiaologjisë, si ato që gjenden në sufizëm, ose në Joga, ose në Zen, e kanë zbuluar edhe psikikën e njeriut, dhe sidomos disa aspekte të saj fare të panjohura për shumë bashkëkohorë tanë.⁹ Por të lidhen këto elemente me shkollat tradicionale ka mundësi vetëm nëse pranohet doktrina e njeriut në tërësinë e tij, siç është parashtruar në metafizikën tradicionale - në "Njeriun univerzal" (*al-insan al-kamil*) të së brendshmes islamike - meqë, siç tashmë u tha, vetëm më i madhi mund ta përqafojë më të voglin. Të thuhet se mund të

njihet psikika e njeriut pa ndihmën e shpirtit (ose të intelektit) dhe të pohohet përfundimi i kësaj dijeje si "vërtet shkencore", e pavarur nga çdo formë tjetër e dijes, mund të dilet vetëm në rrugë pa krye, gjë me të cilën në të vërtet sot ballafaqohet bota bashkëkohore. Kjo mund të përfundojë vetëm me një "shkencë mbi njeriun" me më pak gabim dhe jo të plotë, të mos themi edhe të plotë, nga e cila kërkohet të luajë një rol për të cilin ajo nuk ka kompetencë. Shkenca e tillë më së shpeshti është më e dëmshme se mosdija e pastër dhe e thjeshtë, meqenëse nuk ka asgjë më të dëmshme se mosdija e thjeshtë pos mosdijes e cila ka pretendime të bëhet dije dhe urti.

Hulumtimi shkencor mbi natyrën e njeriut mund të ketë raporte konstruktive me mënyrat dhe me univerzale të përhershme të të njohurit të njeriut vetëm nëse ai kupton kufizimet e veta dhe nuk kërkon t'i kapërcejë ato. Ai studim mund të jetë legjitim vetëm nëse është në gjendje ta kapërcejë "racionalizmin totalitar" karakteristik për shkencën bashkëkohore¹⁰ - ndonëse jo i pranuar nga shumë shkencëtarë - dhe nëse pranon të bëhet ai që vërtet është, gjegjësisht mënyrë e kufizuar dhe e posaçme e njohjes së gjësendeve, ndonëse vëzhgim i aspekteve të jashtme, i *dukurive* të tyre, dhe i racionaleve të mbështetur në këtë kontakt me gjësendet; një mënyrë që do të pranohej nëse merret për atë që është, sepse edhe gjësendet kanë fytyrë të kthyer drejt së jashtmes dhe të nxjerrë jashtë.

Përgjigjja në pyetjen që ka të bëjë me vlerën e hulumtimit shkencor si burim i univerzales ose si njohje qenësore e njeriut - hulumtim që si model po përdoret gjithkund në botën e sotme - duhet pra të jetë e pavlefshme nëse konsiderohet si burim. Si mundet dija që mohon rregullin univerzal në kuptimin metafizik dhe mohon mundësinë e dijes qenësore të shërbejë si burim i dijes që është qenësore dhe univerzale? Hulumtimi shkencor mund të bëhet burim i dijes qenësore vetëm me kusht që fjala "shkencor" të merret në kuptimin tradicional si *al-ilm*, si dije që del nga rregulli kryesor dhe shpie drejt atij rregulli.

Megjithatë, është një mënyrë me të cilën hulumtimi shkencor mund të ndihmojë për të fituar vetëdije për diçka qenësore mbi kategorinë a tashme të njeriut bashkëkohor, nëse jo mbi natyrën e amshueshme të njeriut. Kjo do të thotë të shfrytëzosh metodën eksperimentale të zbatuar nga shkenca për të studiuar vetë qytetërimin bashkëkohor shkencor dhe industrial. Në shkencë, kurdo që një eksperiment nuk ka sukses, ai ndërprehet, pa marrë parasysh sa shumë mund është bërë për të, dhe bëhet përpjekje për të mësuar nga gabimet të cilat ishin shkaktarë për dështim të eksperimentit.

Qytetërimi bashkëkohor ashtu si është zhvilluar në Perëndim që nga Renesanca është eksperiment që ka dështuar¹¹ - ka dështuar në mënyrë aq të keqe sa të ngjallet dyshimi për vetë mundësinë e çfarëdo të ardhmeje, saqë njeriu duhet të kërkojë mënyra të tjera. Sot do të ishte gjëja më jo shkencore sikur të konsiderohej ky qytetërim, me të gjitha supozimet për natyrën e njeriut dhe për gjithësinë që shtrihet mbi këtë bazë, si çdo gjë tjetër pos si një eksperiment të dështuar. Dhe vërtet, hulumtimi shkencor, nëse jo i atrofuar nga ai sundim totalitar i nacionalizmit dhe i empirizmit për të cilat u aludua më lart, duhet të ishte mënyra më e lehtë për t'i mundësuar njeriut bashkëkohor të kuptonte se qytetërimi bashkëkohor ka dështuar pikërisht për shkak se premisat mbi të cilat është mbështetur ai ishin false, sepse ai qytetërim është mbështetur mbi koncept të njeriut i cili përjashton atë që është më qenësore për gjendjen njerëzore.

Në mënyrë mjaft paradoksale vetëdija për të metat e qytetërimin bashkëkohor është shfaqur te publiku i rëndomtë i Perëndimit - dhe jo tek elita e vogël intelektuale e llojit që qortonte për krizën me të cilën ballafaqohet bota bashkëkohore qysh para gjysëm shekulli¹² - jo për shkak të të kuptuarit të papritur të natyrës së harruar të njeriut, por për shkak të shkatërrimit të shpejtë të ambientit natyror. Është simptom i mentalitetit të njeriut bashkëkohor që kriza e thellë shpirtërore e cila po shkakton të fishken gradualisht vetë rrënjët e shpirtit të tij u desht të vihej në dukje përmjet krizës së ambientit fizik.

Gjatë disa vjetve të fundit, aq shumë është shkruar për ambientin dhe për krizën ekologjike saqë s'ka nevojë fare të theksohen këtu dimensionet e problemeve të krijuara. Studimi i famshëm që ka dalur nga M.I.T. *Limits to Growth* (Kufizimet e rritjes) kërkon të zbatohen pikërisht metodat e shkencës së sotme në studimin e efekteve të zbatimit të kësaj

shkence në të ardhmen. Autorët e asaj vepre, si dhe shumë të tjerë që merren seriozisht me krizën ekologjike, kanë propozuar një ndërrim të konceptit të njeriut mbi shtimin, një kthim në punën jo materiale, një kënaqësi me më pak objekte materiale dhe me shumë sugjerime të tjera me kuptim të mirë për ndryshime. Por shumë pak e kanë kuptuar se ndotja e rrethit nuk është gjë tjetër pos pas-efekt i ndotjes së shpirtit të njeriut, gjë që lindi në çastin kur njeriu i Perëndimit vendosi të luajë rolin e Hyjnisë mbi sipëfaqen e tokës dhe vendosi të përjashtojë dimensionin transcendent nga jeta e tij¹³.

Në këtë orë të vonë të historisë së njerëzimit vështrojmë dy tragjedi, një në Perëndim dhe tjetrën në Lindje. Në Perëndim ku kriza e qytetërimit bashkëkohor - krizë e cila në fund të fundit është prodhim i Perëndimit - ndiqet më së shumti, meqë ajo zakonisht lidhet me krizën e ambientit, janë propozuar zgjidhje që përmbajnë vetë faktorët që në radhë të parë shpiejnë në krizë. Prej njerëzve kërkohet të disiplinojnë epsheet e tyre, të jenë humanistë racionalë, të kenë konsiderata ndaj fqinjve të tyre, si njerëzore ashtu edhe jo njerëzore. Por pak kush kupton se këto urdhëra nuk ka mundësi të zbatohen gjersa nuk ka fare fuqi shpirtërore të mbajë nën fre tendenca të skëterës dhe të pasionit të psikikës së njeriut. Është vetë koncepti humanist i njeriut ai që e ka tërhequr në krijesë nën-njerëzore. Ky është rezultat i mospërfilljes së asaj që është njeriu, i mundësive të thellësive të errësisë si dhe i lartësisë së ndriçimit që ai bart në vete sepse propozohen zgjidhje të tilla të lehta. Me mijëra vjet religjionet e kanë mësuar njeriun t'i shmanget së keqes dhe të kultivojë virtytet. Njeriu bashkëkohor ka kërkuar të shkatërrojë së pari fuqinë e religjionit mbi shpirtin e tij e pastaj ta vërë në pyetje madje edhe kuptimin e së keqes dhe të mëkatit. Tani shumëkush propozon si zgjidhje të krizës së ambientit kthimin në virtytet tradicionale, ndonëse ata zakonisht nuk i përshkruajnë virtytet në atë kuptim për shkak se në të shumtën e rasteve njerëzit e tillë mbeten shekullarë dhe propozojnë që jeta e njerëzve të vazhdojë të jetë e ndarë nga e shenjta.

Do të mund të thuhej se kriza e ambientit si dhe mungesa e ekuilibrit psikologjik e aq shumë burrave dhe grave në Perëndim, e keqja e ambientit urban dhe të ngjashme, janë rezultat i përprjekjes së njeriut të jetojë vetëm me bukë, të "vrasë të gjithë zotërat" dhe të shpallë pavarësinë e tij të botës hyjnore. Por njeriu nuk mund t'i ikën efektit të veprimeve të tij, të cilat janë vetë fryte të gjendjes së tashme të qenies së tij. E vetmja shpresë e tij është të mos jetë më krijesë rebeluese siç është bërë, të lidhë paqe me botën hyjnore dhe me tokën dhe t'i nënshtrohet hyjnore. Vetë kjo do të ishte e barabartë me atë gjendje që të mos ishte më modern, siç kuptohet zakonisht me këtë term, e barabartë me vdekjen dhe me rilindjen. Prandaj ky dimension i problemit rrallë mbahet parasysh në bisedat e përgjithshme që bëhen mbi krizën e ambientit. Dimensioi që mungon në debatet ekologjike është roli dhe natyra e vetë njeriut dhe shndërrimi shpirtëror që ai duhet ta pësojë nëse ai duhet të zgjidhë krizën që vetë e ka përshpejtuar.

Tragjedia e dytë, që paraqitet në Lindje në përgjithësi, kurse në botën islamike në veçanti, është që kjo botë në të shumtën po i përsërit pikërisht gabimet që kanë shpënë në dështim shoqërinë urbane-industriale në Perëndim si dhe shoqërinë bashkëkohore që e ka prodhuar atë. Qëndrimi i Lindjes ndaj Perëndimit duhet të jetë ta vështrojë atë si rast studimi prej të cilit të mësojë më mirë, sesa ai të shërbejë si model për të bërë garë symbyllas. Natyrisht, trysnitë politike, ekonomike dhe ushtarake nga bota e industrializuar mbi botën jo perëndimore janë aq të mëdhaja, saqë i bëjnë shumë vendime të pamundshme dhe shumë zgjidhje thuaja të përjashtuara. Por nuk ka arsytim që po kryhen disa akte rezultatet negative të të cilëve janë të qarta, ose që të mos ketë arsye më të mirë për të ndërmarrë këtë apo atë projekt përveç faktit se ai është zbatuar në Perëndim. Bota nuk mund të mbështesë gabime tjera të llojit që janë bërë në qytetërimin perëndimor. Prandaj është fatkeqësi e madhe që asnjë fuqi e sotme në botë nuk ka perspektivë sa duhet të gjerë të mbajë parasysh mirëqenien e gjithë botës dhe të banorëve të saj.

Nga këto dy tragjedi, sigurisht e para hedh hije mbi të dytën, sepse është veprim i zbatuar në botën e modernizuar, të industrializuar, ai i cili ndikon në mënyre më të drejtpërdrejtë mbi të tjerët në glob. Për shembull, sikur kriza ekologjike të merrej vërtet seriozisht nga cilado fuqi industriale e madhe në politikën e saj ekonomike dhe teknologjike më

shumë se vetëm me deklarata verbale, do të kishte ndikim të pa masë mbi ata të cilët nga nevoja u bëjnë gara këtyre fuqive në fusha të tilla. Sa ndryshe do të ishte e ardhmja e njeriut sikur Perëndimi ta kishte përsëri ndër mend kush është ai, para se Lindja të humbte dijen që e ka ruajtur me shekuj mbi natyrën e vërtetë të njeriut!

Ajo që i duhet njeriut bashkëkohor, midis këtij moçali hutie dhe tollovie të botës mendore dhe fizike e cila e rrethon, është në radhë të parë porosia që vjen nga qendra dhe përcakton rrethin përballë qendrës. Kjo porosi ende është e pranishme në formë të gjallë në traditat e Lindjes siç është Islami dhe mund të sillet në botën e Perëndimit. Por kudo që të gjendet ajo porosi, qoftë në Lindje ose në Perëndim, nëse ajo del nga qendra që nuk është as e Lindjes as e Perëndimit, ajo është gjithmonë një thirrje drejtuar njeriut që jeton në periferi dhe në rreth të rrotës së ekzistencës për të vijuar spicave drejt boshtit ose qendrës e cila është origjina njëherit e vetvetes dhe e të gjitha gjësendeve. Ajo është thirrje drejtuar njeriut për ta kuptuar kush është ai dhe për t'u bërë i vetëdijshëm për atë shkëndijë të amshimit të cilën ai e ka brenda vetes.

Në çdo njeri ka një yll të paprishur, një substancë e cila thirret të kristalizohet në pavdekshmëri; ajo parashikohet në mënyrë të amshueshme në largësinë e ndritshme të Vetes. Njeriu nuk e shtie në punë atë yll për shkak se përkohësisht është ngatërruar në të vërtetën, në lutje dhe në virtyt, dhe vetëm në këto.¹⁴

Ai që e ka kristalizuar këtë yll brenda vetes jeton në paqe si me veten ashtu edhe me botën. Vetëm duke kërkuar ta tejkalojë botën dhe të bëhet yll në kulmin shpirtëror mundet njeriu të jetojë në harmoni me botën dhe t'i zgjidhë të gjitha problemet që ia imponon ekzistenca tokësore me vetë natyrën e saj gjatë këtij udhëtimit në vrapim të përkohshëm që paraqet jetën e tij në tokë.

Shënime të kreut të parë

1. Nuk duhet të harrohet se në Perëndim njeriu së pari u ngrit kundër botës hyjnore me humanizmin e Renesancës; vetëm më vonë erdhi në jetë shkenca bashkëkohore. Antropologjia humaniste e Renesancës ishte bazë e domosdoshme për revolucionin shkencor të shekullit XVII dhe për krijimin e një shkence e cila, ndonëse në një kuptim jo njerëzore, në kuptimin tjetër është forma më antropomorfike e dijes së mundshme, meqë ajo e mbështet arsyen njerëzore dhe të dhënat empirike mbi kuptimin njerëzor, të vetmet kritere për vlefshmëri të gjithë dijes.

Sa i përket çformësimit gradual të imixhit të njeriut në Perëndim, shih G.Durand, "Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l' homme en Occident" (Defiguracioni filozofik dhe figura tradicionale e njeriut në Perëndim), *Eranos-Jahrbuch*, XXXVIII, 1971, ff 45-93.

2. Po të mos ekzistonte raport i tillë, nuk do të ishte as e mundshme që njeriu të identifikohet me periudhat e tjera të historisë njerëzore, aq më pak që aspektet e përhershme të natyrës së njeriut të manifestoheshin madje edhe në botën bashkëkohore ashtu siç bënë në të kaluarën dhe vazhdojnë të bëjnë edhe sot.

3. Në këtë libër fjala "intelekt" është përdorur në kuptimin e saj origjinal në latinishte si *intellectus* ose si në greqishte *nous*, gjë që nënkuptohet dhe mund të nxërrë dije drejtpërsëdrejti ose menjëherë. Arsyeja është vetëm reflektim në pasqyrën e mendjes njerëzore.

4. Në këto lloje shkencash pseudo-humaniste ka pak më tepër patetikë seç është përpjekja që tani po bëhet në disa vende islamike për ta futur këtë dekadencë pikërisht në gjiun e kulturës islamike në emër të përparimit.

Disa studiues amerikanë si William Arrowsmith dhe William Thompson tashmë kanë kritikuar atë që mund të quhet "ndotje e humanitetit", por në këtë fushë si dhe në çështjen e

ndotjes së ambientit ka më së shumti tendencë që të provohet të shmangen efektet negative pa i shëruar shkaqet e nënkuptueshme.

5. Në kohët e sotme, shkencat e fshehtësive, parimet metafizike të të cilave janë harruar, janë bërë të njohura si "shkenca të rrejshme", kurse në të vërtetë ato përmbajnë një doktrinë të thellë përkitazi me natyrën e njeriut dhe gjithësinë, me kusht që të kuptohet simbolizmi i tyre. Shumë nga shkencat shoqërore dhe njerëzore sot përkundrazi mbulojnë dhe fshehin me maskë shkencore mosnjohjen e përgjithshme të natyrës së njeriut dhe në një kuptim janë rezervë e shkencave të fshehtësive. Prandaj ato meritojnë më shumë se shkencat e fshehtësive titullin "pseudo-shkencë".

6. Kjo temë është analizuar bollshëm nga F.Schuon në *Dimensions of Islam* (Dimensionet e Islamit), përkth. nga P.Townsend, Londër, 1970, kreu 2. Përkitazi me urtësinë ose sufistin ai shkruan: "Sufisti jeton nën vështirësi të *al-Awwal* (i Pari), të *al-Akhir* (i Fundit), të *al-Zahir* (i Jashtëm) dhe *al-Batin* (i Brendshëm). Ai jeton konkretisht në këto dimensione metafizike siç lëvizin krijesat e zakonshme në hapësirë dhe në kohë, kurse meqenëse ai hyn brenda ai është krijesë e vdekshme. Ai vetëdijshëm është pikë kryqëzimi ku takohen dimensionet hyjnore; i angazhuar në mënyrë të padyshimtë në dramën univerzale, ai nuk vuan nga mashtrimet mbi rrugët e pamundshme të ikjes dhe kurrë nuk e vë veten në "ekstra-territorialitetin" e pagabuar të të pafeut, i cili e merr me mend se ata mund të jetojnë jashtë realitetit shpirtëror, i vetmi realitet që është." ff. 36-37.

7. Shih, për shembull, L.Bounoure, *Déterminisme et finalité, double loi de la vie* (Determinizmi dhe përfundimi, ligj i dyfishtë i jetës), Paris, 1957, po ashtu *Recherche d'une doctrine de la vie* (Hulumtim i doktrinës së jetës), Paris, 1964; G.Berthault, *L'évolution, fruit d'une illusion scientifique* (Evolucioni, fryt i mashtrimit shkencor), Paris, 1972; dhe D.Dewar, *The Transformist Illusion* (Mashtrimi i shndërruesit), Murfreesboro (Mërfrisboro), 1957. Shih gjithashtu S.H.Nasr, *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (Ndashja e njeriut bashkëkohor dhe e natyrës, Kriza shpirtërore e njeriut bashkëkohor), Londër, 1168, ff 124 e tutje, ku bisedohet për veprat dhe për pikëpamjet që e kundërshtojnë evolucionin.

8. Për episodat e Kuranit që konsiderohen si ngjarje të shpirtit njerëzor dhe si histori e tij e brendshme, shih F.Schuon, *Understanding Islam* (Të kuptuarit e Islamit), përkth. nga D.M.Matheson, Londër, 1963 dhe Baltimor (Penguin Metaphysical Series), 1972, kreu 2.

9. Për fat të keq, shumë pak studime serioze të mbështetura në këndvështrimin tradicional, gjë që nuk është mirë, janë bërë deri tani në shkencat psikologjike tradicionale mbi traditat e ndryshme të Lindjes, shkenca që mund të kuptohen vetëm në dritë të parimeve metafizike dhe mund të ushtrohen vetëm me ndihmë të hirësisë shpirtërore të pranishme në traditën e gjallë. Shih A.K.Coomaraswamy (Kumërasvami) 'On the Indian and Traditional Psychology, or rather Pneumatology' (Mbi psikologjinë indiane dhe tradicionale, ose më mirë mbi pneumatologjinë), në *Selected Writings of Ananda K.Coomaraswamy*, bot. nga R.Lipsey, Princeton.

10. F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (Dritë mbi kohët e lashta), përkth. nga Lord Northbourne, Londër, 1965, f. 117.

11. "Por saktësisht, industrializmi urban duhet të konsiderohet si *eksperiment*. Ndërsa në qoftë se fryma shkencore na ka mësuar diçka me vlerë, ajo është se eksperimentet e ndershme mund të dështojnë fare mirë. Kur dështojnë, duhet të bëhet rikonsiderim rrënjësor i tyre, asish që nuk bëhet as vetëm me braktisjen e projektit. Sigurisht, si në mesin e shekullit XX,

industrializmi urban po vërtetohet se është eksperiment i tillë i dështuar, duke sjellë në agimin e tij çdo të keqe që duhet ta mposhte përparimin." T.Rozzak, *Where the Wasteland Ends, Politics and Transcendence in Postindustrial Society* (Ku mbaron toka e humbur, politika dhe transcendenca në shoqërinë pasindustriale), Garden City, New York, 1973, f. XXIV të hyrjes.

12. Njerëzit e tillë si R.Guénon në veprën e tij *Crisis of the Modern World* (Kriza e botës moderne), përkth. nga M.Pallis dhe R.Nicholson, Londër, 1962, botimi i të cilit në frëngjishte u paraqit së pari më 1927, i vijuar nga autorë të tjerë tradicionalë, sidomos F.Schuon dhe A.K.Coomaraswamy, kanë shkruar gjerësisht gjatë pesë dekadave të fundit mbi krizën e Perëndimit në mbështetje të zbatimit të kriterëve metafizike të përhershme në situatën bashkëkohore. Por shkrimet e tyre nuk u përfillën në qarqet akademike një kohë të gjatë dhe vijojnë ashtu në masë të madhe edhe sot. Duhet të paraqitet kriza në rrafshin fizik që të silleshin tendencat e rrezikshme të qytetërimit para syve të njeriut bashkëkohor.

13. Jemi marrë me këtë temë në mënyrë shkencore në veprën tonë *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*. "Çfarë është, fundja, kriza ekologjike që kap tani vëmendje aq shumë të vonuar pos ekstraversioni i pashmangshëm i shpirtit parazit? Si brenda, si jashtë. Në çastin e fundit pikërisht ambienti fizik shfaqet befas para nesh si pasqyrë e jashtme e gjendjes sonë të brendshme, për shumë njerëz si simptom i parë i dallueshëm i sëmundjes së zhvilluar përbrenda." T.Rozzak, vep. e cit., f. XVII të hyrjes.

14. F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, f. 117.

Kreu i dytë

DILEMA E MUSLIMANIT TË SOTËM

"Dhe ajo (ringjallja) nuk do të bëhet gjersa t'i shihni punët që do t'ju nxisin të pyetni njëri-tjetrin nëse Pejgamberi juaj ka zënë ngojë diçka që ka të bëjë me to, dhe gjersa malet të zhvendosen nga vendet e tyre."

(Hadith i Pejgamberit)

Kur i kthehemi muslimanit bashkëkohor ashtu si i duket atij vetja në botën e sotme, zbulojmë se ndonëse problemet e tij nuk janë identike me ato të njeriut të Perëndimit, edhe ai jeton në një gjendje e cila e paraqet me shumë vështirësi atë që lidh besimin (*iman*) me provën më të mundimshme që ekziston. Në botën islamike mund të gjendet spektër i gjerë njerëzish i cili shtrihet që nga elementët fare tradicionalë, përmes atyre që janë zënë midis vlerave tradicionale dhe modernizmit, deri te modernistët zhurmëmëdhenj të cilët, megjithatë, lëvizin brenda orbitës islamike, dhe në fund deri te ata të pakët të cilët nuk e konsiderojnë veten t'i përkasin fare gjithësisë islamike.¹ Me këtë grupin e fundit nuk kemi të bëjmë, meqenëse ata nuk mund të konsiderohen më si përfaqësues të *homo islamicus*-it i cili është objekt i bisedës sonë të tashme, ndonëse edhe ata i kthehen shpesh modelit islamik të çështjeve. Është *imani* i grupeve të tjera, të cilat tashmë kanë besim deri në një shkallë, ai që është vënë në provë në një botë e cila bën që e vërteta të duket e rrejshme, kurse e rrejshmja të duket e vërtetë, një botë e cila i josh njerëzit të besojnë që reliteti shpirtëror - i vetmi relitet që ekziston - është i demoduar në krahasim me botën e supozuar "reale" e cila po shturet para syve të hutuar të njeriut të sotëm si rëra që ikën nëpër gishta.

Dallimi kryesor midis muslimanit bashkëkohor dhe njeriut të Perëndimit është se i pari, në kundërshtim me të fundit, jeton në shoqëri ku ende shihet qendra, prandaj shihet edhe rrethi ashtu i vërtetë siç është.² Ai jeton në një botë ku dimensionin e transcencës është ende i pranishëm, ku shumica e njerëzve ende i zbatojnë ritet dhe detyrat fetare, ku Ligji Hyjnor ose Sheriati ende konsiderohet të jetë ligj i fundit, edhe pse nuk ushtrohet plotësisht nga secili, dhe ku figura e të shenjtit dhe e të urtit është e gjallë, ndonëse tani ndoshta nuk haset aq lehtë si përpara. Ka po ashtu dallim themelor që muslimani bashkëkohor di më pak për botën e sotme sesa di njeriu i Perëndimit, se inteligjenca e tij është provuar në mënyra më të pakëta dhe se ai në përgjithësi nuk e ka zhvilluar llojin e mendjemprehtësisë që haset midis atyre të Perëndimit të cilët e kanë rizbuluar traditën dhe nga e njëjta provë vijnë të njohin natyrën e vërtetë të botës moderne. Gjendja e muslimanit bashkëkohor, si dhe ajo e njerëzve të tjerë të Lindjes në përgjithësi, është po ashtu në një aspekt më e vështirë se ajo e njeriut të Perëndimit për arsye se ndryshimet që tani ndodhin në Lindje janë më të shpejta dhe shpesh më shkatërruese. Në një kuptim, Perëndimi ka pak më shumë të humbë në sulmin e tërbuar të modernizmit, ndërsa në Lindje ende ka shumë gjëra me vlerë shpirtërore që po kërcënohen të zhduken çdo ditë, qoftë me anë librash, të radios ose të buldozerit. Muslimani bashkëkohor duhet dhe nuk mund të mos bëjë luftë të vazhdueshme e të shpejtë (*xihad*), jo vetëm me veten për ta ruajtur mendjen dhe shpirtin të shëndoshë dhe të pacënuar por edhe për ta mbrojtur prej së jashtmi sa të mundet atë trashëgimi të mrekullueshme shpirtërore dhe artistike që gjyshërit ia kanë lënë trashëgim duke pritur që edhe ai ta ruajë dhe t'ia përcjellë brezit tjetër. Në këtë kuptim pra, meqë shtyhet nga forcat e traditës islamike, nga një anë, dhe nga shekullarizmi dhe modernizmi, nga ana tjetër, muslimani bashkëkohor, sidomos ai i klasës plotësisht të ndikuar nga bota moderne, mund të thuhet se është vendosur midis rrethit dhe boshtit të rrotës, ndonëse pozita e tij "ekzistenciale" dallon nga ajo e njeriut të Perëndimit në shoqërinë e shekullarizuar pasindustriale për shkak të elementeve të ndryshme që e kanë kushtëzuar mendjen dhe shpirtin e tij.

Muslimani bashkëkohor i cili jeton në këndet e largëta të botës islamike dhe ka mbetur i izoluar dhe i vetmuar nga ndikimi i modernizmit mund të thuhet se ende jeton me botën homogjene, në të cilën tensionet e jetës janë ato të ekzistencës normale të njeriut. Por muslimani që jeton në qendrat e botës islamike, i prekur në një mënyrë apo tjetër me modernizëm, jeton në

fushë të polarizuar tensioni të krijuar nga dy pikëpamje dhe sisteme botërore konkurruese të vlerave. Ky tension shpesh pasqyrohet në mendjen dhe në shpirtin e tij dhe ai zakonisht bëhet shtëpi e ndarë kundër vetë asaj, me nevojë të thellë për riintegrim. Nëse ai ka prirje intelektuale, ai sheh në një anë trashëgiminë e pasur intelektuale të Islamit si realitet që ende jeton, trashëgimi e cila është pikërisht porosi nga qendra dhe udhërrëfyes i njeriut në udhëtimin e tij nga rrethi në qendër. Kjo është pikëpamje botërore e mbështetur mbi epërsinë e realitetit verbues të Zotit para të cilit të gjitha krijesat janë në kuptim të plotë asgjë, dhe pastaj në gjithësinë hierarkike të krijuar nga Urdhëri i Tij (*Amr*) dhe të përbërë nga nivele të shumta të qenieve nga bota engjëlllore deri te niveli material i ekzistencës.³ Kjo është një *Weltanschauung* mbështetur në të vështruarit e njeriut si përfytyrim i Zotit (*khalaka'llahu Adama ala suratihi*),⁴ si zëvendës i Tij (*khalifah*) në tokë, por edhe si shërbëtor i tij i përsosur (*abd*) që zbaton çdo urdhër të Tij. Kjo mbështetet në idenë se të gjitha dukuritë e botës natyrore janë simbole që pasqyrojnë të vërtetën hyjnore dhe se të gjitha gjësendet lëvizin sipas dëshirës së Tij dhe natyrës së tyre shpirtërore (*malakut*) që është në duart e Tij.⁵ Kjo mbështetet në konceptin se vetëm ligji i Zotit, Sheriati, është fjala e fundit mbi besnikërinë dhe respektin e njeriut dhe vetëm ai mund të sigurojë lumturinë e njerëzve në kuptimin e plotë.

Në anën tjetër dhe në kundërshtim me këtë pikëpamje botërore, muslimani bashkëkohor sheh supozimet kryesore të qytetërimit modern të Perëndimit, gati të gjitha ato që janë pikërisht antiteza të parimeve islamike që ai i kultivon. Ai sheh filozofitë të mbështetura qoftë mbi njeriun të konsideruar si krijesë e ngritur kundër botës hyjnore, qoftë në kolektivitetin njerëzor të parë si një stivë thneglash në të cilën njeriu nuk ka asfarë dinjiteti të vlefshëm për natyrën e tij të vërtetë. Ai sheh gjithësinë të reduktuar në vetëm një nivel të realitetit - kompleksin hapësinor-kohor të materjes dhe të energjisë - kurse të gjitha nivelet më të larta të realitetit i sheh të rregulluara në kategorinë e përrallave të plakave - në rastin më të mirë - të idealeve të nxjerra nga pavetëdija kolektive. Ai sheh fuqinë e njeriut si sundues mbi tokë të thelluar në dëm të shërbëtorësisë së tij, kështu që ai konsiderohet të jetë jo *khalifatallah*, ndihmës administrativ i Zotit, por *khalifah* (kalif) i egos së tij⁶ ose i ndonjë fuqie botërore ose i ndonjë kolektiviteti. Ai sheh natyrën teomorfike të njeriut, të gjymtuar ose haptas të mohuar. Ai lexon argumentet e filozofëve dhe të shkencëtarëve të Perëndimit kundër konceptit simbolik të natyrës, koncept i cili zakonisht çrënjësohet duke u quajtur "totemik" ose "animik" ose me ndonjë term tjetër të atij zhanri, zakonisht i ngatërruar me kuptime përbuzëse. Ai, në të vërtetë, detyrohet të besojë se shndërrimi, shikuar si dukuri e natyrës, si ogur ose si shenja (*ajat*) të Zotit, në pamjet e këtyre dukurive si fakte shtazërore, është akti kryesor i përparimit i cili, megjithatë vetëm e përgatit natyrën për atë përdhunim ose plaçkitje mizore të cilën njeriu bashkëkohor po fillon tani ta paguajë shumë shtrenjt. Në fund, muslimanin bashkëkohor e kanë mësuar të besojë se ligji nuk është gjë tjetër pos marrëveshje e përshtatshme brenda një kolektiviteti njerëzor, prandaj është relativ dhe gjithnjë i ndryshueshëm, me nënkuptim se nuk ka gjë të tillë si Ligji Hyjnor i cili shërben si normë e pandryshueshme e veprimit njerëzor dhe i cili siguron masa sipas të cilave njeriu mund të gjykojë objektivisht mbi standardet e tij etike.

Këto dhe shumë çështje të tjera intelektuale dhe filozofike ngacmojnë vazhdimisht mendjen e atij muslimani bashkëkohor të cilin e prek në një shkallë apo në një tjetër ndikimi i modernizmit. Nuk i paraqiten secilit të gjitha çështjet me të njëjtën forcë as që çdo musliman i modernizuar është i modernizuar në të njëjtën shkallë. Për këtë arsye dilema e çdo muslimani bashkëkohor nuk është e njëjtë. Por, megjithatë, tensioni midis dy botëkuptimeve të natyrës kundërthënëse duhet të vështrohet gjerësisht, duke dalluar llojin dhe shkallën e tensionit, natyrisht, nga një mjedis, madje edhe individ, te tjetri.

I njëjti ballafaqim i botëkuptimeve dhe e njëjta dilemë duhet gjithashtu të vrojtohet në sfera të tjera. Në arsim - në kuptimin e tij universal, si mjeti më i rëndësishëm i përcjelljes së traditës nga njëri brez në tjetrin - përsëri dy sisteme konkurente rivalizojnë me njëri tjetrin, me muslimanin bashkëkohor të zënë midis tyre. Nga njëra anë, ka kanale klasike të arsimit që shtrihen që nga prehëri i gjyshërve dhe i prindërve deri në shkollat kuranore, mektepe, deri në univerzitetet tradicionale (medrese), në qendrat e sufistëve (konaqe ose *zawijah*), e të mos

flasim për atele dhe qendra esnafësh ku ligjërohen artet dhe shkathtësitë. Nga ana tjetër, ka programe të radios e të televizionit, shumica me nofka ngja gjuhët evropiane, kurse në rrafshin formal sistemi bashkëkohor i arsimit i vendeve të ndryshme muslimane gati i gjithë përbëhet nga imitime të dobëta të modeleve të ndryshme të Perëndimit, në kohën kur vetë sistemi i arsimit perëndimor po pëson krizë dimensionesh jo paralele.⁷ Dallimet midis raportit të prindërit me fëmijën ose midis arsimtarit me studentin në të dyja sistemet, si dhe përmbajtja e lëndës mësimore të ligjëruar janë aq të mëdha sa vetëm mund të merren me mend. Në qarqet më të modernizuara të botës islamike, madje edhe fëmijët e vegjël hasin në këtë tension, se nga një anë, ata ende mësojnë storie të ndryshme tradicionale të cilat përmbajnë urtësinë më të thellë në gjuhë të thjeshtë nga goja e gjyshit ose e kujdestares, e nga na tjetër, ata shikojnë storje vdekjesh dhe të ngjashme në ekranin e televizorit. Midis të rriturëve kundërshtimi dhe tensioni janë edhe më evident, me dy sisteme arsimore në konkurrencë duke u siguruar betejë natyrore mbi të cilën muslimani bashkëkohor, si individ i cili dëshiron të nxërë arsimim të mirë dhe si prind që dëshiron të zgjedhë më mirë për fëmijën e tij, mbetet i shastisur.⁸ Kalimi nga sistemi tradicional në atë bashkëkohor në të shumtën e rasteve ka qenë i menjëhershëm dhe përçarës si dhe njëri nga shkaqet kryesore të gjendjes konfuze me të cilën ballafaqohet muslimani bashkëkohor.⁹

Mund të mendohet se dilema e muslimanit bashkëkohor nën ndikimin dhe trysinë e modernizmit kufizohet me intelektualin dhe me sferën e arsimit, por kjo është larg së vërtetës. Në të vërtetë, krizë e të njëjtit intensitet, dhe ndoshta me efekt edhe më të drejtpërdrejtë dhe më të madh, ekziston në botën e formave me të cilat merret arti. Në këtë fushë, bota jashtëzakonisht homogjene ndonëse e shumëllojshme e artit islamik, e cila ka arritur t'u krijojë muslimanëve një ambient brenda të cilit kanë jetuar dhe vdekur, tani kërcënohet nga çdo drejtim. Arqitektura tradicionale islamike ka qenë në kulm thuaja gjatë gjithë historisë së saj të gjatë dhe mund të zihet ngojë si shembulli më epror i asaj arqitekture së cilës Gëte i referohet si "muzikë e rritur qetë".¹⁰ Sot në shumë qytete islamike arqitektura nuk është më muzikë e rritur qetë por zhurmë e madhe dhe kakofoni e shushatur. Arti që ishte thirrje e drejtpërdrejtë nga qendra dhe i cili pasqyronte qendrën dhe tejkalimin thujaja në secilën nga format,¹¹ tani kërcënohet nga një "art" i natyrës më të poshtër dhe të errët burimi i frymëzimit të të cilit zbulohet nga maska e të shëmtuarës me të cilën fsheh ambientin.

I njëjti konflikt duhet të shihet në artet auditive. Muzika klasike arabe, persiane dhe e indianëve të veriut, e cila është e tëra ndër shprehjet më të larta të Islamit, duhet t'i konkurojë muzikës së një rendi shumë të ulët të frymëzimit, thënë butë, jo vetëm në programin e posaçëm po nganjëherë edhe në të njëjtin kompozim. Poezia klasike gjithashtu duhet të bëjë gara me një armatë poetësh të rinj shpesh të shkëputur nga rrënjët e tyre tradicionale, por të dhënë pas imitimit me çdo kusht jo vetëm të përmbajtjes por edhe të formës së poezisë bashkëkohore evropiane dhe amerikane. Madje edhe këndimi i Kuranit të shenjtë, i asaj forme eprore të artit të shenjtë islamik, ndonjëherë sakatoset aq sa nuk njihet në shumë qendra qytetesh ku autoparlantët shfrytëzohen sikur njerëzit të donin të bënin gara me zhurmën e trafikut duke ua lëshuar tërë zërin.¹² E gjithë kjo, në sferën e formës si dhe në sferën e ideve, duket një tension dhe ballafaqim akut midis dy botërave garuese, ku muslimani bashkëkohor duhet të jetojë dhe të marrë vendime të përditshme.

Sa i përket jetës politike, shoqërore dhe ekonomike, konfliktet dhe tensionet janë aq të shumta dhe njëherit aq evidente saqë nuk ka nevojë tani të gërmojmë në to. Atyre tashmë u janë kushtuar shumë studime, si në Lindje ashtu edhe në Perëndim. Ecuritë kryesore në këto fusha, si dhe gjetiu, janë drejt shekullarizimit të jetës ekonomike dhe politike të popujve muslimanë, në kundërshtim të plotë me konceptin islamik, gjë që e kanë bërë të shenjtëruar jetën e përditshme të njeriut duke përfshirë, natyrisht, aktivitetet e tij politike dhe ekonomike si dhe në institucione.

Si shembull i kontrasteve të krijuara në këto fusha dhe të dilemave të sjella në jetën e muslimanit të sotëm, i cili është i vetëdijshëm për botën mbi vetë atë, mund të zihet ngojë koncepti i lirisë.¹³ Në pikëpamjen tradicionale të Islamit liria e plotë i takon vetëm Zotit kurse

njeriu mund të fitojë lirinë vetëm në shkallën që ai bëhet si Zoti. Të gjitha kufizimet e imponuara jetës së tij me Sheriat ose mbi artin e tij me kanune tradicionale shikohen jo si kufizime të lirisë së tij por si ndihmë e domosdoshme e cila bën të mundshme arritjen e lirisë së vërtetë. Koncepti i *hurriyah* (fjalë me të cilën zakonisht në arabishten moderne përkthehet "liria" merret nga idea e pasrenesancës e lirisë individuale, e cila do të thotë përfundimisht burgosje brenda kufijve të ngushtë të vetë natyrës së tij individuale. Kjo ide krejtësisht përëndimore është aq e huaj për Islamin tradicional sa që kjo fjalë nuk mund të gjendet në kurrëfarë teksti tradicional me po atë kuptim që ka marrë tani në arabishten e sotme. Në botëkuptimin islamik, liria për të bërë punë të ligë ose për t'u bërë i egër për burimin e gjithë ekzistencës është vetëm liri e rrejshme. E vetmja liri e vërtetë është ajo e cila ia bën të mundur njeriut të arrijë atë përsosje e cila i lejon të afrohet dhe më në fund të bashkohet me Atë, i cili është njëherit domosdoshmëri absolute dhe liri absolute. Sa larg ka shkuar ky koncept nga nocioni vijues i lirisë në Perëndim dhe çfarë hutish janë krijuar në mendjen e njeriut të cilin e tërheqin të dyja idet! Këto huti ndikojnë thuaja në të gjitha vendimet e tij të përditshme dhe në raportet e tij me gati të gjitha institucionet e shoqërisë, nga familja deri te shteti. Dhe ato pasqyrohen në artin dhe mbi moralitetin, duke ndikuar në modelet individuale të sjelljes në çështjet aq të ndryshme siç janë seksi dhe stili letrar.

Këto janë vetëm disa nga dilemat me të cilat ballafaqohet muslimani bashkëkohor në kontakt me botën moderne. Do të mund të thuhej shumë më tepër thuaja për çdo sferë të jetës. Këta faktorë konkurrentë së bashku kanë arritur të ndryshojnë jetën dhe mendimin e shumicës së muslimanëve të modernizuar në lecka mendimesh ose veprash konfliktore natyra kundërthënëse e të cilave shpesh mbetet e fshehur nga vetvetja. Natyrisht, mund të pyetet pse duhet fare të ekzistojë kjo dilemë. Pse muslimanët nuk mund të vlerësojnë qytetërimin modern sipas parimeve të traditës së tyre vetanake dhe thjesht të refuzojnë atë që u kundërvihet atyre parimeve? Përgjigjja qëndron në gjendjen e mendjes së shumicës së muslimanëve të modernizuar, të cilët, duke qenë dëshmitarë të fuqisë më të madhe të Perëndimit modern në fushat ekonomike dhe ushtarake, bijnë të magjepsur nga çdo gjë që vjen nga Perëndimi, nga filozofia deri tek etika, nga teoritë shoqërore deri në mostrat e bukurisë. Për më tepër, shumë prej tyre tregojnë kuptim inferioriteti përballë Perëndimit, gjë që është vërtet për të çuditur. Ata i marrin shumë seriozisht ecuritë e ndryshme që dalin tutje nga Perëndimi dhe rëndom zgjasin vetëm një kohë të shkurtër, kurse ata bëjnë çdo përpjekje të mundshme, qoftë t'i përshtatin qoftë t'i shtrembërojnë mësimet e Islamit, për t'i paraqitur në harmoni me ato ecuri. Burimi i tensioneve që egziston në shpirtin e muslimanit të modernizuar është pikërisht tërheqja e fuqishme e botës bashkëkohore ndaj një segmenti të *umma*-ut islamik (komunitet islamik) qëndrimi i të cilit ndaj traditës dhe rrënjëve të tij në atë traditë janë dobësuar gjatë atij procesi pikërisht historik i cili ka bërë të mundur që modernizmi të përhapet gjerë e gjatë botës islamike.

Mirëpo, duhet të shtohet se ekziston edhe një segment i botës islamike i cili, ndonëse i prekur nga stuhia e modernizmit, i ka rrënjët të ngulura fort në traditën islamike dhe, në të vërtetë, në ngjarjet që kalojnë mbi sipërfaqen e tokës sheh sot një vërtetim më shumë se një mohim të Islamit, meqenëse po ato ngjarje që kanë të bëjnë me ditët e fundit ishin paraparë shumë më herët në besimet tradicionale të Islamit. Pejgamberi i shenjtë (paqja qoftë mbi të) fliste më shumë se një herë për kushtet që do të paraqiteshin në fund të kohës për të cilat njerëzit do të pyesin nëse Pejgamberi kishte zënë ngojë gjësend që kishte të bënte me to, domethënë ngjarjet që do të prishnin plotësisht gjedhen e jetës tradicionale islamike. Ai fliste për malet që lëviznin nga vendi i tyre, duke aluduar në shkatërrimin e sjellë në ambientin natyror. Ai fliste përmjet dijes së dhënë atij nga Zoti për këto dhe shumë ngjarje të tjera për të cilat tani po bëhet dëshmitare bota bashkëkohore.

Këto vërtetime munden vetëm të përforcojnë besimin e atyre muslimanëve bashkëkohorë të cilët janë rrënjësor fort në traditën e tyre vetanake, ndërsa ata feja e të cilëve ka filluar të lëkundet si rezultat i ndikimit brejtës të modernizmit pezullohen në fushën e tensionit midis rrethit dhe boshtit, midis shekullarizmit dhe modernizmit, nga anjë anë, dhe midis së shenjtës dhe tradicionales nga ana tjetër. Njerëzit e tillë, kanë, pra, gjithashtu nevojë të madhe

për porosi nga qendra, porosi që do të ishte e mirëfilltë dhe njëherit e rishpjeguar në një mënyrë të re për t'i kursyer nga kushtet e posaçme të varjes së gjallë ose të paralizës intelektuale. Ndonëse gjendja e tyre dallon nga ajo e njeriut të Perëndimit, si psikologjikisht ashtu edhe mentalisht, nevoja e tyre për t'iu kthyer qendrës është e ngutshme, sepse si njeriu i Perëndimit i cili në një periudhë më të hershme të historisë së tij u shkëput nga traditat e tij shpirtërore, ata ballafaqohen me pasiguri të jetës dhe të vdekjes, me një vakuum i cili nuk mund me siguri të plotësohet me shenjë të mirë. Mirëpo, për dallim nga perëndimorët modernë, muslimanët bashkëkohorë i përkasin një tradite e cila ende gjallëron plotësisht dhe lipet vetëm të ringjallet dhe të ketë parimet e veta të pandryshueshme të zbatuara përsëri në kushtet ekzistuese që ata të kursehen nga vorbulli i dyshimeve dhe i pasigurive, në të cilat e kanë hedhur veten gati me pafajsi fëmije duke imituar të rriturit e "sofistikuar", por pa qenë vërtet edhe krejt të pafajshëm. Sepse, siç thekson Kurani shpesh, njeriu është përgjegjës për veprat e veta para Zotit, kurse muslimani i modernizuar nuk është vërtet përjashtim nga ky parim i urdhëruar në mënyrë hyjnore.

Shënime të kreut të dytë

1. Ky grup i fundit është vërtet i vogël, por megjithatë ai po fillon të bëjë të ndjehet prania e tij në disa qytete të modernizuara të botës islamike. Ka po ashtu disa muslimanë që po përpiqen të rizbulojnë traditën dhe të ndjejnë mallë të thellë për të, por që janë humbur në hutinë e lëvizjeve pseudo-tradicionale që kanë përfshirë Perëndimin në kohë të fundit. Natyrisht, është gjithashtu një elitë e vogël e cila, pasi që ka përvetësuar kulturën perëndimore deri në rrënjë, ka zbuluar dhe i është kthyer traditës islamike, por numri i tyre në këtë çast është vërtet shumë i kufizuar.

2. Në disa shkolla islamike të tipit të mbyllur vetë Sheriati është krahasuar me rrethin ose me perimetrin, tarikati është krahasuar me spicat, kurse hakikati me qendrën e rrotës. Shih S.H.Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Idealet dhe realiteti i Islamit), Londër, 1966, dhe Boston, 1972, f.122. Mirëpo, këtu ne përdorim simbolizmin e rrethit dhe të boshtit në kuptimin e dhënë në kreun e parë më shumë se në kuptimin e përdorur nga këta shkollarë.

3. Sa i përket kozmologjisë islamike, shih S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Hyrje në doktrinat kozmologjike islamike), Cambridge (ShBA), 1964.

4. Ky hadith i mirënjohur i Pejgamberit të shenjtë, i cili do të thotë "Zoti e krijoi njeriun sipas formës së Tij", nuk duhet megjithatë të merret në kuptim antropomorfik. Shih F.Schuon, *Understanding Islam* (Të kuptuarit e Islamit), kreu I; S.H.Nasr, *Ideal and Realities of Islam*, f.18.

5. Kurani i shenjtë thotë:

(vjen teksti arabisht,v.p.)

"Thuaj: Në duar të kujt është sundimi (*malakut*: domethënë edhe thelbi ose rrënja shpirtërore) i çdo gjëje? (XXIII;88)

6. Në të vërtet, nëse njeriu nuk mund të mbetet *khalifatallah* ai tërhiqet më në fund deri në gjendjen kur bëhet *khalifat al-shaitan*, ndihmës-regjent i Shejtanit. Humanizmi i shkëputur nga Zoti mund të shpjerë vetëm në nën-njeri. Mund të mendojë njeriu se eksperimenti i zbatuar nga njeriu i Perëndimit që nga Renesanca duhet të jetë provë "eksperimentale" e mjaftueshme e këtij pohimi metafizik. Por në disa tipe mentalitetesh të hipnotizuara nga shkëlqimi i botës moderne edhe "eksperimentet" e tilla duket se nuk mjaftojnë, ndonëse zakonisht njerëzit e tillë janë

mbrojtësit më të zhurmshëm të qasjes "shkencore" dhe "eksperimentale", zakonisht pa kuptuar se çka do të thotë ajo në të vërtetë. Në veprat e tjera tonat jemi marrë më gjerësisht me këtë parim dhe me parime të tjera themelore të Islamit dhe me paroditë e tyre në botën moderne.

7. Shih I. Illich, *Deschooling Society* (Shoqëria kundërshkollore), Nju Jork, 1970. Është interesant që përkundër kësaj krize në vendet muslimane, jo vetëm që sistemi arsimor kombëtar kërkon të imitojë gjithnjë e më besnikërisht modelet perëndimore, por edhe shkollat e huaja, të cilat dikur udhëhiqeshin nga misionarët, vazhdonin të zgjeroheshin nën maskën e "neutralitetit", gjë që në të vërtetë do të thotë zëvendësim i aktivitetit misionar të krishterë me zell misionari në emër të përhapjes së kulturës perëndimore, ose më në fund, të shekullarizmit. Nëse ka disa përjashtime që duhet të vështrohen, ato janë vetëm përjashtime që provojnë rregullën.

8. Shih H.A.R. Gebb, *Modern Trends in Islam* (Ecuritë bashkëkohore në Islam), Çikago, 1945, kreu 3. për një analizë të thellë të kësaj gjendjeje në botën bashkëkohore islame. Shih edhe W.C. Smith, *Islam in Modern History* (Islami në historinë e sotme), Nju Jork, 1957; S.H. Nasr, *Islamic Studies* (Studime islamike), Bejrut, 1966, kreu 2.

9. Për kalimin nga arsimi tradicional në atë bashkëkohor sa i përket botës arabe, shih A.L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National System* (Arsimimi islamik: tradita e tij dhe modernizimi në sistemin kombëtar arab), Londër, 1972.

10. "Një filozof fisnik ka thënë për arqitekturën si muzikë e ngrirë, prandaj ka shkaktuar shumë ngritje vetullash. Ne nuk dijmë të jetë paraqitur në ndonjë mënyrë më të mirë ky mendim i bukur sesa të quhet arkitectura "muzikë e rritur qetë". *Maximen und Reflexionen*, 1207, cituar në S. Levarie dhe E. Levy, *The Pythagorean Table*, në "Main Currents in Modern Thought", Nju Jork, vëll. 30, Nr. 4, mars-prill, 1974, f. 124.

11. Për krijimet metafizike të artit islamik, shih T. Burckhardt, "Perennial Values in Islamic Art" (Vlerat e përhershme të artit islamik), në J. Needleman (red.), *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), Baltimor, 1974, ff. 304-316; edhe N. Ardalan dhe L. Bakhtiyar, *The Sense of Unity - The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Kuptimi i unitetit - tradita e sufizmit në arqitekturën persiane), Çikago, 1973.

12. Përdorimi pa dallim i altoparlantëve, të cilët u bashkohen disa njerëzve në botën islamike që nga djepi gjer në varr, është shenjë e humbjes së aftësisë dalluese dhe e shijes artistike në mesin e shumë muslimanëve bashkëkohorë të ndikuar nga modernizmi.

13. Shih F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Koncepti musliman i lirisë para shekullit XIX), Lajden, 1960, ku analizohet kuptimi i këtij koncepti gjatë periudhave të ndryshme të historisë islame.

**Pjesa e dytë: METODA KRAHASIMTARE DHE STUDIMI I
TRASHËGIMISË INTELEKTUALE ISLAMIKE
NË PERËNDIM**

Kreu i tretë

**METAFIZIKA DHE FILOZOFIA NË LINDJE DHE NË
PERËNDIM: KUSHTET E DOMOSDOSHME PËR
STUDIM KRAHASIMTAR DHE KUPTIMPLOTË**

Është një fjalë e urtë arabe sipas së cilës peshku gjithmonë prishet nga koka. Kjo jehon si fjala e urtë e mirënjohur latine *corruptio optimi pessima* "prishja e më së mirës është më e keqja". Ajo që u paraqit në Perëndim gjatë Renesancës dhe që po ndodh sot në shumë pjesë të botës islamike është pikërisht prishja e më së mirës, prishja e kokës së peshkut trupi i të cilit ende është i paprekur. Të kundërshtosh këtë proces dhe të plotësosh nevojat e vërteta të njeriut në Lindje dhe në Perëndim, pra, lipet të fillohet nga "koka", nga mësimet që kanë të bëjnë me aspektin më të ndijshëm të traditës që qëndron në dimensionet shpirtërore dhe intelektuale të cilat duhet të parat të bëhen të paqasshme dhe "të mbuluara", para dimensioneve shoqërore dhe praktike të traditës të cilat zakonisht mbeten më të hapurat. Është prishja e më të mirës ose e më të talentuarës intelektualisht prandaj edhe më të ndikueshmes në afat të gjatë ajo e cila duhet të luftohet me ndihmën e doktrinave të urta, të porosisë nga qendra, harresa e së cilës është në rrënjë të vështirësive patetike të njeriut bashkëkohor tani të vrojtuar në shkallë aq të madhe. Prandaj ajo së cilës duhet t'i kthehemi tani, para së gjithash, është dimensionin metafizik i traditës që qëndron në thelb të religjionit.

Është shkruar shumë gjatë dekadave të fundit në metodologjinë e religjionit krahasimtar, në qasje të ndryshme të marra nga studiuesit e Perëndimit, që nga historianët e deri te fenomenologët mbi studimin e religjioneve të Lindjes. Këtu nuk do të merremi me këtë çështje tashmë të debatuar në mënyrë ekstensive.¹ Është më mirë të kufizohemi në çështjen e metafizikës orientale dhe posaçërisht në atë islamike si dhe në filozofinë tradicionale, nga të cilat aq shumëkush në Perëndim kërkon kuptimin por aq pak sish e arrijnë, duke mos harruar se në këtë fushë ajo që është e vërtetë për traditën islame zbatohet edhe në traditat e tjera orientale.

Në kundërshtim me pohimet ekstravagante të bëra për komunikimin gjerë e gjatë botës midis popujve të kulturave dhe të racave të ndryshme, Kulla e Babelit, në të cilën banon njeriu modern, komunikimin e çështjeve serioze e bën më së vështiri në kohën kur kontakti i jashtëm midis njerëzve duket të jetë bërë më i lehtë se në çfarëdo periudhe tjetër të historisë njerëzore. Meqenëse është humbur gjuha e përbashkët e urtësisë, për njerëzit e modernizuar nuk ekziston asnjë bazë e përbashkët për të bërë të mundshëm çfarëdo komunikimi të kuptimshëm, sidomos midis botës moderne dhe traditave të Lindjes. Njerëzit bisedojnë për humanitetin vetëm në kohën kur asnjëherë nuk ka pasur aq pak komunikim të brendshëm midis komponenteve të racës njerëzore. Sot, të shkëputur së jashtmi nga kërthiza që gjithmonë i ka lidhur me bazën hyjnore të përbashkët, njerëzit janë reduktuar në ujëdhesa të lëna mënjanë nga handeku i pakalueshëm të cilin nuk mund ta kalojë asnjë vëllim humanizmi. Në asnjë fushë kjo nuk është aq e vërtetë sa në doktrinat metafizike dhe në "filozofinë" tradicionale, ose në atë korpus të dijes i cili përcakton kornizën e fundit të të gjitha formave të tjera të dijes së njeriut si dhe vlerat e veprimeve të tij.

Për shkak të mungesës së mendjemprehtësisë që e karakterizon botën moderne, e që duhet parë edhe më shumë te njerëzit e Lindjes, te muslimanët dhe të tjerët të uesternizuar më shumë sesa vetë perëndimorët, komunikimin intelektual kuptimplotë dhe studimin krahasimtar të filozofisë dhe të metafizikës që meritojnë atë emër e kanë penguar në të shumtën e rasteve të gjitha llojet e teprimeve fantastike nga të dyja anët. Gnostikët dhe shenjtorët më të mëdhenj shpesh janë krahasuar me skeptikët, kurse janë përzier krejtësisht nivelet e ndryshme të frymëzimit. Një Tolstoj është quajtur Mahatma, mohimi i arsyeshmërisë nga Humi është lidhur me teologjinë asharite, nga një anë, dhe me budizmin, nga ana tjetër; Sankara është krahasuar me idealistët gjermanë, kurse Niçe me Rumin. Studiuesit perëndimorë të doktrinave orientale rëndom kanë provuar t'i reduktojnë ato doktrina në filozofi "blasfeme", kurse orientalet e modernizuar, shpesh të ngarkuar me kuptim gjysëm të fshehur të inferioritetit tashmë të zënë ngojë, kanë provuar t'i japin respektibilitet të njëjtave doktrina dhe t'i "ngrehin" ato duke u dhënë nderin të jenë në harmoni me mendimin e kësaj apo të asaj filozofie perëndimore, gjë që në të vërtetë zakonisht mbetet jashtë mode gjersa bëheshin ato krahasime. Në të dyja anët zakonisht harrohet raporti i "filozofisë" në fjalë me përvojën ose me njohjen e drejtpërdrejtë të së vërtetës e cila është burim i kësaj "filozofie", kurse ngatërrohen nivelet e realitetit.

Hapi i parë ndaj zgjidhjes së këtij problemi është të pastrohet terreni i hutisë ekzistuese për të sqaruar saktësisht çka krahasohet me çka. Duhet së pari të pyesim çka nënkuptojmë me

"filozofi". Kësaj pyetjeje krejtësisht të ndërlikuar mund t'i jepet një përgjigje e qartë po qe se është e pranishme drita e sigurisë metafizike. Mirëpo, pikërisht për shkak se mungon kjo dritë në shumicën e bisedave, mbretëron lloji më i keq i hutisë shi për përpjekjen për një përcaktim të çështjes në fjalë. Për më tepër, traditat e Lindjes dhe të Perëndimit i kanë dhënë këtij termi kuptime të ndryshme, ndonëse në nivelin më të lartë të *philosophia perrenis, sanatana dharma* të hinduizmit ose të *hikmah ladunijah* të Islamit, gjithmonë ka pasur pajtim të thellë lidhur me natyrën e *sophia*-s të cilën e "dashurojnë" dhe e kërkojnë të gjithë filozofët e vërtetë dhe vetëm në gjirin e saj mund të takohen Lindja dhe Perëndimi.²

Të fillojmë me atë mund të thuhet se, nëse pranojmë kuptimin e termit "filozofi" që përdoret në Perëndim në shumicën e gjuhëve evropiane, atëherë ajo bëhet gati sinonime me logjikën³ - duke lënë anësh lëvizjet e fundit kundër racionaliste të mbështetura në ndjenja të tilla si ankth dhe frikë. Në Perëndim, filozofia e kuptuar në mënyrë të rëndomtë e ka lidhur ndonjëherë veten me zbulim dhe teologji ose me intuitë të vërtetë intelektuale (duke kuptuar "intelektin" në kuptimin e mirëfilltë) si në Shën Bonaventure ose në Shën Thomas⁴; herëve të tjera ajo është lidhur me shkencat e matematikës ose të fizikës, si në disa shkolla të shekullit XVII, dhe përsëri në shekullin XX; megjithatë, kohëve të tjera ajo ka bërë përpjekje të analizojë dhe të shqyrtojë imtësisht të dhënat vetëm të kuptimeve, si në empirizmin britanik, dhe t'i shrbjë vetëm funksionit të praktikës.

Po ashtu në Perëndim, së paku në rrjedhën kryesore intelektuale, metafizika në kuptimin e saj të vërtetë, gjë që është dije e mprehtë e mbështetur në përvojën e drejtpërdrejtë dhe të menjëhershme të së vërtetës, është reduktuar - në saje të shpjegimit lindor të Aristotelit - në degë të filozofisë. Si pasojë e kësaj, njerëzit si Plotini, Prokleu, Dionisi, Erigjena dhe Nikolasi i Kuzës janë trajtuar si filozofë të rëndomtë, kurse nëse pranojmë kuptimin e filozofisë të dhënë më lart, ata nuk mund assesi të klasifikohen në të njëjtën kategori me njerëzit sikur Dekarti dhe Kanti, madje as me filozofët aristotelianë e tomistë, të cilët zënë pozitë ndërmjetësore midis këtyre dy grupeve, gjegjësisht midis filozofëve evropianë të pas mesjetës, nga njëra anë, dhe gnostikëve dhe metafizikanëve, nga ana tjetër. Si rezultat i harresës së dallimeve themelore midis intelektit, i cili njihet përmjet përvojës ose vizionit të drejtpërdrejtë, dhe arsyes, *ratio*, e cila mund të njihet vetëm me anë të analizës dhe të ndarjes, është mjegulluar dhe harruar dallimi themelor midis metafizikës si *scientia sacra* ose dije hyjnore dhe filozofisë si formë e thjeshtë njerëzore e veprimtimit mendor.⁵ Çështjet kanë arritur në shkallë të tillë, sa që në botën bashkëkohore të gjitha shkollat e ndryshme filozofike, që nga ato thjesht metafizike deri te përpjekjet më të vogla të mednjeve të atrofuar, janë vënë në të njëjtën kategori, kurse përmbajtja e tyre është reduktuar në emëruesin e përbashkët më të ultin.

Për ta ndërlikuar edhe më shumë çështjen, përkundër definicionit të pranuar tani mbi filozofinë në Perëndim, jehona e filozofisë si pikëpamje doktrinare e një mënyre integrale shpirtërore, ose si metafizikë dhe teozofi në kuptimin origjinal të fjalës, ende hiqet zvarur dhe vazhdon të ketë ekzistencë marginale. Mundet vërtet të dallohen, së paku në gjuhën e rëndomtë në Perëndim, dy kuptime të termit filozofi⁶; një në kuptimin teknik për të cilin u bë fjalë më lart, kurse tjetri në kuptimin "mençuri". Kundër këtij kuptimit të dytë, në të vërtetë, është ngritur pjesa më e madhe e filozofisë profesionale moderne evropiane dhe amerikane, më shumë se kurdoherë më parë, kështu që këto forma të mendimit vështirë mund të quhen *philo-sophia*, sepse ato nuk e donë por e urrejnë urtësinë. Logjikisht ato do të duhej të quheshin *miso-sophia*.

Sa u përket traditave orientale, si budizmit, taoizmit, hinduizmit dhe Islamit, gjendja është pikërisht e kundërt. Përveç disa shkollave, si *mashsha'i* ose shkollës udhëtuese të Islamit, e cila në shumë mënyra, ndonëse jo plotësisht, u përgjigjet aristotelianizmit dhe tomizmit në Perëndim,⁷ disa figurave individuale islame si Muhammed Ibën Zekerija al-Razi, si dhe disa shkollave periferike në Indi, në traditën orientale nuk ka asgjë që mund të konsiderohet "filozofi" në kuptimin e fjalë të përdorur sot në Perëndim pikërisht për shkak se traditat kryesore intelektuale të Lindjes lidhen gjithmonë me përvojën e drejtpërdrejtë të botës shpirtërore dhe me intuitën intelektuale në kuptimin më të saktë të fjalës. Ajo që zakonisht quhet filozofi e Lindjes është pjesa doktrinare e mënyrës së gjithmbarshme shpirtërore, e lidhur me metodën e realizimit

dhe e pandashme nga zbulimi ose tradita që i ka dhënë jetë mënyrës për të cilën është fjala. Prandaj të flitet për filozofinë racionaliste dhe për filozofinë kineze ose hinduse në të njëjtën kohë është një kundërthënie termash, përveç nëse nuk e përdorim fjalën "filozofi" në dy kuptime të ndryshme; në kuptimin e procesit të mendimit që lidhet me përvojën shpirtërore dhe në kuptimin e mendimit që plotësisht shkëputet nga kjo përvojë. Është mungesë e vetëdijes mbi këtë dallim themelor ajo që i ka bërë shtinjake aq shumë studime të filozofisë krahasimtare dhe u ka ndihmuar atyre të Perëndimit të errësojnë edhe rëndësinë e vërtetë të metafizikës orientale dhe burimet e dijes së atyre veprat e rëndomta të të cilëve janë mbi këtë temë. Larg asaj që të jetë objekt i lojës mendore, kjo metafizikë ka funksion t'i ndihmojë njeriut të kalojë vetë rrafshin mendor.

Kur njeriu merr parasysh dallimet e zëna ngojë më lart si dhe rolin qenësor të religjionit dhe metodat e të kuptuarit shpirtëror në krijimin dhe përkrahjen e asaj që rëndom quhet "filozofi orientale" - në kundërshtim me atë që gjendet në filozofinë bashkëkohore të Perëndimit - shihet se kusht i parë i domosdoshëm për studim krahasimtar kuptimplotë duhet të jetë vetëdija e plotë mbi strukturën dhe rrafshet e kuptimit të traditave të religjionit dhe të atyre metafizike të Lindjes dhe të Perëndimit. Njeriu mundet gjithashtu të krahasojë mësimet mistike dhe ezoterike të Lindjes dhe të Perëndimit në fushën e cila në kohë të fundit po quhet "misticizmi krahasimtar"⁸ dhe e cila në të vërtetë është një aspekt i religjionit krahasimtar. Këto janë disiplina të tjera, pos asaj që tani po bëhet e njohur si filozofi krahasimtar, disiplina të cila kërkojnë të studiojnë trashëgiminë intelektuale të traditave të llojllojshme orientale dhe atë të Perëndimit përmjet metodave krahasimtare.

Tani filozofia krahasimtare *per se* është ose krahasim i cekët i mësimëve që duken të ngjashme por janë qenësisht të ndryshme, ose nëse do që të jetë serioze, është studim krahasimtar i mënyrave të ndryshme të të menduarit dhe i matricëve të llojllojshme që përcaktojnë shkencat e ndryshme dhe format e dijes në referencë me vizionin e gjithmbarshëm të gjithësisë dhe të natyrës së gjësendeve, një vizion që është i pandashëm nga baza e religjionit dhe nga baza shpirtërore që e ka prodhuar "filozofinë" në fjalë. Krahasimi i jashtëm i një Emersoni dhe i një Hafizi, ose i një Sadiu, kurrë nuk do të ketë ndonjë kuptim, përveç nëse ajo që secili prej tyre ka thënë nuk konsiderohet në dritë të krishtërizmit protestan dhe të Islamit, respektivisht. Filozofia krahasimtare pa iu referuar bazës së religjionit, qoftë ai religjion të ketë pasur ndikim pozitiv ose të jetë trajtuar madje negativisht, është aq absurde si të krahasohen notat e veçuara të muzikës pa iu referuar melodisë pjesë e së cilës janë ato.

As që është filozofia krahasimtare e mundshme midis Lindjes dhe Perëndimit, pa i marrë parasysh natyrën hierarkike të aftësive të njeriut dhe format e dijes të arritshme pa të. Një ndër elementët fatkëqinj dhe në të vërtetë tragjikë që e ka penguar shumicën e njerëzve bashkëkohorë të Perëndimit të mos i kutojnë mësimet orientale, dhe në fakt shumëka nga tradita e tyre vetanake, është se ata dëshirojnë të studiojnë njeriun tradicional në dritë të modelit të njeriut bashkëkohor dy-dimensional të privuar nga dimensionin transcendent, tipin e njeriut me të cilin ata zakonisht bashkohen ngusht. Vetë koncepti i identitetit të njeriut mbizotërues në botën moderne është pengesa më e madhe për ta kuptuar njeriun tradicional, i cili ka qenë dhe vazhdon të jetë i vetëdijshëm për qendrën po edhe për rrafshet e shumfishta të ekzistencës dhe për shkallët e dijes së arritshme për të.⁹ Sikur i verbëri të duhej të zhvillonte filozofi të mbështetur në përvojën e tij të botës që del nga të katër shqisat e tjera të tij, sigurisht ajo filozofi do të dallonte nga një botë e bazuar në ato katër shqisa dhe në të parit. Sa do të ndryshonte "filozofia" e mbështetur në analizën racionale të njeriut nga të dhënat e shqisave prej asaj që është rezultat i përvojës së botës e cila i tejkalon si arsye ashtu edhe botën e ndjeshme? Funksionimi i syrit të zemrës (*ajn al-kalb* ose *çishm-i dil* i sufistëve i cili i përgjigjet "syrit të tretë" të hindusve) e bën të arritshëm vizionin ose përvojën e realitetit që ndikon në "filozofinë" e njeriut mbi natyrën e realitetit në mënyrë aq të plotë sa edhe perceptimi i cili me sy ngjyros pamjen tonë të natyrës dhe të ekzistencës materiale.

Pa vetëdije të plotë të hierarkisë së dijes - gjë që mund të reduktohet së paku në katër rrafshet kryesore, në rrafshin intelektual, në rrafshin imagjnativ (në kuptimin pozitiv të

imaginatio ose *khajal* në arabishte),¹⁰ në rrafshin racional dhe në rrafshin senzibil - përsëri nuk është i mundshëm studimi krahasimtar me plot kuptimin e fjalës. Kur njerëzit thonë se Sankara ka thënë kështu e ashtu, gjë që është vërtetuar nga Berkli ose nga ndonjë filozof tjetër i shekullit XVIII, duhet të bëhet pyetja nëse për që të dytë vlenin të njëjtat mënyra të të nxënimit të dijes. Ose kur thuhet se ky ose ai filozof ekzistencial kishte pasur një "përvojë të jetës" si Mulla Sadra ose ndonjë i mençur musliman,¹¹ duhet së pari të shtrohet pyetja se a është e mundur që një filozof i cili mohon se qenia ka përvojë të saj sepse, në të vërtetë, ne mund të kemi përvojë me qenien vetëm përmes hirësisë së siguruar nga vetë qenia dhe përmjet shtigjeve të siguruara nga ajo (qenia) me anë të atyre manifestimeve objektive të intelektit universal që quhet religjion ose zbulim. Kurdo që bëhen krahasime, duhet të pyetet cili është burimi i "filozofisë" në fjalë, a rrjedh ai nga racionaliteti, nga analiza empirike ose nga vizioni shpirtëror, ose me fjalë të tjera, mbi cilin pikëvështrim të qenies së njohësit varet ajo. Njeriu nuk duhet kurrë të harrojë *dictum*-in e Aristotelit se dija varet nga mënyra e atij që di.

Në disa fusha të kufizuara, si në logjikë ose në "filozofinë e natyrës", mund të bëhen krahasime kryesisht në mënyrë legjitime pa rrugëdalje në gjendje të gjithmbarshme, siç u zu ngojë më lart, ndonëse edhe këtu elementet nuk mund të shpëputen nga baza e tyre. Por deri diku ka mundësi të krahasohen logjika indiane dhe ajo islame me shkollat të llojllojshme të logjikës perëndimore, ose të krahasohet atomizmi, siç u zhvillua në Indi ose ndër asharitët muslimanë, me atomizmin në Perëndim, së paku para periudhës moderne. Por kur njëherë të kalohet ky kufizim, e gjithë baza dhe çështja e "burimit" të dijes në fjalë bëhet faktor me rëndësi të madhe të cilin njeriu mund të mos e përfillë vetëm nëse heq dorë nga mundësia e të kuptuarit të vërtetë.

Për shembull, ka mundësi të bëhen studime serioze krahasimtare midis doktrineve indiane, persiane dhe greke, ose midis filozofisë islamike dhe filozofisë skolastike perëndimore para periudhës moderne. Këto studime mund të jenë kuptimplote për shkak të ngjashmërive morfologjike dhe të raporteve historike. Por kur njëherë vijmë në periudhën bashkëkohore, gjendja ndryshon plotësisht.¹² Nga këndvështrimi i metafizikës e gjithë lëvizja e mendimit në Perëndim që nga periudha pas Nikolasit të Kuzës deri te Hegeli, e të mos flasim për filozofinë e shekullit XX, është një lëvizje ndaj "anti metafizikës" dhe tëhuajsim gjithnjë e më i madh nga e gjithë ajo që e përbën vetë bazën e gjithë "filozofisë" së vërtetë, gjegjësisht nga burimet dyfishe të së vërtetës, gjë që për filozofinë tradicionale ose të përhershme nuk janë tjetër pos zbulim dhe intuitë intelektuale ose vizion shpirtëror. Studimet krahasimtare të bëra në këtë periudhë duhet të merren ose me të treguarit e pangjashmërive, të konflikteteve dhe të kundërthënive, ose me shkollat që kanë qëndruar në margjinë, larg kryerrjedhës së historisë së mendimit evropian. Studimi krahasimtar që tregon ngjashmërinë midis doktrineve orientale dhe "mendimit" bashkëkohor të Perëndimit mund të ketë kuptim vetëm në rastin e figurave të tilla të Perëndimit si ato të njohura me emrin kolektiv të platonistëve të Kembrixhit, ose të Jacob Boehme (Jakob Bome), të Claude St. Martin (Klod Shën Martini), të Franz van Baader (Franc van Badër) dhe të ngjashëm, të cilët nuk janë në përgjithësi të mirënjohur as në Perëndim, e të mos themi më në Lindje. Përndryshe, të pohosh se kjo apo ajo e thënë e Hegelit i ngjan upanishadëve ose që Hume (Hjumi) paraqet ide të ngjashme me Nagarjunën do të thotë të biesh në formën më të keqe të gabimit, në atë që pengon të arrihet çfarëdo lloji i të kuptuarit të thellë, si për ata të Perëndimit që donë të kuptojnë Lindjen, ose anasjelltas.

Në këtë radhë të krahasimeve të padalluara, pa marrë parasysh natyrën e vërtetë të ideve të përmbledhura dhe kuptimin e tyre në kontekstin e gjithmbarshëm të gjërave, njerëzit e Lindjes kanë gabuar edhe më shumë se shkollarët e Perëndimit që merren me studimet orientale. Në shumë shembuj që hasen shpesh në shkrimet e lindorëve të modernizuar janë lënë plotësisht pas dore natyra e përvojës mbi të cilën mbështetet "filozofia" dhe botëkuptimi i gjithmbarshëm në të cilin ajo ka kuptim. Kurse shpesh dëshira sentimentale për të sjellë harmoni midis premisave plotësisht kundërthënëse dhe të papërputhshme - si ato mbi të cilat mbështeten shoqëritë tradicionale dhe qytetërimi modern kundër tradicional - bën që shkrimtarët e tillë të flasin për ngjashmëritë e dukshme, ku në të vërtetë janë vetëm kontrastet dhe kundërthëniet më të

thella. Ky qëndrim e zvogëlon rolin e filozofisë krahasimtare në atë të bamirësisë sentimentale, ndërsa funksioni i saj duhet t'i shërbejë së vërtetës dhe të zbulojë kontrastet dhe dallimet kudo që ekzistojnë.

Duke folur për dallimet, ne duhet gjithashtu ta kthejmë shikimin tonë për një çast në çështjen e studimit krahasimtar të doktrinave, jo midis Lindjes dhe Perëndimit, por midis vetë traditave të Lindjes. Një nga rezultatet e kolonizimit të Azisë nga Perëndimi gjatë shekullit të kaluar ka qenë që edhe sot qytetërime të ndryshme të Azisë ta shohin njëra-tjetrën, qofshin ato edhe fqinj, në pasqyrën e Perëndimit. "Filozofia krahasimtare" merret si gjë e rëndomtë me kuptim të krahasimit të ideve midis Lindjes dhe Perëndimit. Për më tepër, autorët nga Lindja që ndërmarrin studime krahasimtare zakonisht marrin parasysh traditën e tyre vetanake dhe Perëndimin dhe asgjë tjetër. Muslimani merr parasysh vetëm Islamit dhe Perëndimin, kurse hindusi merr parasysh hinduizmin dhe mendimin perëndimor, ndërsa kjo gjendje duhet të jetë disi ndryshe. Për shembull, sa u përket raporteve midis hinduizmit dhe Islamit, shkollarët e hinduizmit bashkëkohor dhe ata muslimanë duhet të bëjnë çmos t'ia dalin në krye sot, përmjet krahasimit të arrijnë një shkallë të të kuptuarit të traditave përkatëse ngjashëm me atë që është arritur nga Dara Shukuh dhe Mir Abul-Kazim Findiriski para tre shekujsh. Vetëm në kohë të fundit, vërtet, kanë filluar një grusht studiuesish të Lindjes të ndërmarrin seriozisht studime krahasimtare brenda traditave orientale, kurse disa vepra të dalluara janë përpiluar në këtë sferë,¹³ por shumë më tepër duhet të bëhet në këtë fushë pjellore por gati të pahulumtuar.

Në fushën e krahasimit të doktrinave të ndryshme orientale, natyrisht, njeriu gjen trol për krahasim shumë më të fortë sesa kur ka të bëjë me Perëndimin modern, duke parë se qytetërimet orientale janë të gjitha me një karakter tradicional, të rrënjosura në parimin hyjnor i cili i drejton dhe i mbisundon. Por edhe këtu lipet të vijohet me një frymë dallimi, duke u shmangur krahasimeve dhe barazimeve të cekëta dhe sentimentale dhe duke vendosur çdo shkollë dhe doktrinë në vendin e vet të merituar brenda matriçes së gjithmbarshme të traditës. Ndonëse në kuptim të thellë ekziston një Lindje ose Orient që qëndron përballë Perëndimit, një panoramë më e hollësishme e ambientit intelektual, e cila do t'u jepte thellësi përkatëse studimeve krahasimtare, do të nxirrte në shesh disa oriente të vëna përbri një Oksidenti modern tradita historike e të cilit, megjithatë, ka pasur elemente dhe periudha të ngjashme me Orientin, një term i cili simbolizon më shumë se lokacion gjeografik, më së shumti vërtetësi shpirtërore, botën e dritës dhe të ndriçimit.¹⁴

Mund të shtrohet pyetja: "Çfarë dobie ka nga studimi krahasimtar i filozofisë dhe i metafizikës?" Për Perëndimin, funksioni i saj i dorës së parë mund të jetë për të siguruar kriter të domosdoshëm për të kritikuar në thellësi vetë filozofinë perëndimore, gjë që ndonëse së jashtmi kritike për shkollat e hershme të filozofisë rrallë e kthen t'atë e ashpër të kritikës kundër vetvetes dhe mezi ndonjëherë i ekspozohet kritikës së tërësisë dhe premisave kryesore të saj. Për më tepër, doktrinat orientale mund ta plotësojnë detyrën më themelore dhe më të ngutshme duke ia përkujtuar Perëndimit të vërtetat që kanë ekzistuar në traditën e saj por të cilat janë harruar aq shumë, sa që shumkujt i duket sikur kurrë të mos kishin ekzistuar. Sot në të vërtetë, është gati e pamundur që njeriu i Perëndimit të rizbulojë tërë traditën e tij pa ndihmën e metafizikës orientale.¹⁵ Kjo është posaçërisht e vërtetë sepse doktrinat e urta dhe teknikat shpirtërore përkatëse të domosdoshme për kuptimin e tyre gati nuk janë të qasshme në Perëndim, kurse "filozofia" është shkëputur plotësisht nga përvoja e natyrës shpirtërore. Në Lindjen tradicionale pikërisht e kundërta është e vërtetë. "Filozofia" si lojë ose si disiplinë mendore e cila nuk e shndërron qenien e njeriut konsiderohet e pakuptimtë dhe në të vërtetë e dëmshme. Të gjitha mësimet, si të filozofëve islamikë si Sahravardi dhe Mulla Sadra dhe i gjithë sufizmi mbështeten në këtë pikë, siç bëjnë të gjitha shkollat e hinduizmit dhe të budizmit, sidomos Vedanta dhe Zeni. Vetë ndarja e dijes nga qenia e cila shtrihet në thelb të krizës së njeriut bashkëkohor mënjanohet në traditat orientale, të cilat e konsiderojnë legjitime vetëm atë formë të dijes e cila mund të shndërrojë qenien e të diturit. Perëndimi nuk mund të mësojë më shumë nga Lindja sesa të kuptojë rolin qendror të disiplinës shpirtërore për arritjen e çfarëdo dijeje me vlerë të përhershme.

Sa u përket njerëzve bashkëkohorë të Lindjes, mund të vështrohet në mesin e shumicës së tyre se janë të interesuar për jetën intelektuale dhe të ndikuar nga shpirti modernist, mungesa më neveritës e mendjemprehtësisë dhe prirje e rrezikshme që të përzihet e shenjta me të përdhosurën, duke krijuar kështu një grumbull eklektik të doktrinave të shenjta dhe laike dhe të "vendimeve" kalimtare të cilat bëhen instrumenti më i keq për shkatërrimin e gjithë asaj që ende mban gjallë një intelektualitet dhe spiritualitet të vërtetë në Lindje. Gabimet që kanë bërë ata të Lindjes në këtë fushë janë ndoshta edhe më të mëdha sesa ato të studiuesve të Perëndimit, për arsye se këtu, ashtu si në shembujt që zëmë ngjaj më lart, ka më shumë mundësi për dëmtim shpirtëror, këtu ku janë ruajtur më mirë traditat. Disa nga më shkatërrueset e atyre forcave që kanë rrënuar në shoqëritë e Lindjes gjatë shekujve të fundit janë pasojë e "sintezave" të cekëta dhe të lehta të mendimit të Lindjes dhe të Perëndimit dhe përpjekje sipërfaqësore për bashkimin e tyre. Një studim krahasimtar më serioz do t'u shërbente, pra, edhe studiuesve të Lindjes duke u bërë atyre të mundshme të njihnin më mirë vetë modelet e mendimit të ndërlikuar dhe kompleks të botës moderne dhe natyrën e vërtetë të vetë botës moderne, kështuqë ata do të mund të ishin në gjendje të mbanin më me kujdes autencitetin e vetë traditave të tyre, gjersa njëkohësisht të kërkonin të shprehnin të vërtetat e tyre të pakohë në mënyrë krahasimtare, pa e tradhtuar thelbin e tyre. Në këtë detyrë të lartë që sot qëndron para çdo intelektualit të vërtetë të Lindjes në përgjithësi dhe para intelektualit musliman në veçanti, frytet e studimit krahasimtar të bëra në bazë serioze mund të kenë vlerë të madhe.

Në fund, një studim i thellë krahasimtar i doktrinave të Lindjes dhe i shkollave të Perëndimit mund të ndihmojë të arrihet një mirëkuptim midis Lindjes dhe Perëndimit i mbështetur jo në rërën rrëshqitëse të natyrës njerëzore as në ndonjë formë të humanizmit, por në të vërtetë të pandryshueshme, nga të cilat bëhet e mundshme të dilet në krye me përvojë shpirtërore, punë e cila është e arritshme për njeriun e kualifikuar, qoftë nga Lindja ose nga Perëndimi. Është intuita intelektuale dhe përvoja shpirtërore, nga e cila në një kuptim del si fryt doktrina metafizike, ajo e cila mund të bëjë të mundshme të arrihet ai bashkim i cili në transcendencën e tij kupton si Lindjen ashtu edhe Perëndimin. Sot shumë njerëz që në një kuptim i janë ekspozuar botës moderne bartin në vete Lindjen dhe Perëndimin si dy pole dhe tendenca. Një studim krahasimtar i thellë mund të bëjë të mundshëm, përmjet mënjanimet të atij kompleksi të gabimeve vijuese i cili e përbën botën moderne, vizionin e atij "druri" që nuk është as i Lindjes as i Perëndimit ¹⁶, kurse Lindja dhe Perëndimi munden vetëm të bashkohen. Duhet të jetë qëllimi i të gjitha studimeve serioze të doktrinave dhe të filozofive të Lindjes dhe të Perëndimit që të kërkohet ky fund fisnik, gjë që do të ishte edhe zbulim i natyrës së pandryshueshme të njeriut dhe që është e vetmja mënyrë e mundshme për të korrigjuar mashtrimet optike viktimë e të cilave është bota moderne. Ai është qëllim për arrirjen e të cilit ftohet urgjentisht elita e vërtetë e zhytur në mendime dhe ajo intelektuale, si e Lindjes ashtu edhe e Perëndimit, nga vetë gjendja e njeriut në botën bashkëkohore, një gjendje që kërkon studim të tillë, pa marrë parasysh dallimet e tyre mbi problemet me të cilat ballafaqohet njeriu që jeton në Lindje ose në Perëndim.

Shënime të kreut të tretë

1. Shumë historianë bashkëkohorë të religjionit, si M.Eliade, W.C.Smith, C.Adams dhe R.H.L.Slater janë marrë me këtë objekt, i cili tani tërheq shumë vëmendjen e studiuesve të religjionit krahasimtar. Mbi metodën e pakrahasueshme të studimit të religjioneve të llojllojshme të zbatuar nga F. Schuoni, i cili më shumë se çdo autoritet tjetër i gjallë e ka furnizuar njeriun e Perëndimit me çelësin e të kuptuarit të traditave të Lindjes, shih H.Smith, "The Relation Between Religions" (Raportet midis religjioneve), në *Main Currents in Modern Thought*, vëll. 30, nr. 2, nëntor - dhjetor 1973, ff. 52-57, Rochester, New York.

2. "Ne njohim se e vetmja bazë e mundshme mbi të cilën mund të përmbushet antanta efektive e Lindjes dhe e Perëndimit është ajo e mençurisë thjesht intelektuale e cila është një

dhe e njëjta për të gjitha kohët dhe për të gjithë njerëzit, dhe është e pavarur nga ideosinkretia rrethanore". A.K.Coomaraswamy, "On the Pertinence of Philosophy"(Mbi përkatësinë e filozofisë), *Contemporary Indian Philosophy*, Londër, 1952, f. 16o.

3. "Filozofia, në kuptimin me të cilin e përdorim këtë term (i cili po ashtu është në kuptimin vijues) së pari përbëhet nga logjika; ky definicion i Guenonit e vë mendimin filozofik në vendin e tij të drejtë dhe e dallon qartë nga "intuita intelektuale", e cila është të kuptuarit e drejtpërdrejtë të së vërtetës". F.Schuon, *Language of the Self* (Gjuha e vetes), përkthyer nga M.Pallis dhe M.Matheson, Madras, 1959, f. 7.

4. Logjika mundet ose të veprojë si pjesë e intelektualit ose, përkundrazi, të vëhet në zbatim të gabimit; për më tepër, jointeligjenca mund të zvogëlojë ose të asgjësojë logjikën, kështu që filozofia mund të bëhet vërtet mjet i thuaja çdo gjëje; ajo mund të jetë aristotelianizëm që bart brenditë ontologjike ashtu siç mund të bastardohet në "ekzistencializëm" në të cilën logjika është bërë vetëm hije e vetes, operacion i verbër dhe jo real; në të vërtetë, çka mund të thuhet për "metafizikën" e cila e vë njeriun në mënyrë idiotike në qendër të së vërtetës, si thes me thëngjill, dhe i cili vepron me koncepte të tilla në mënyrë të zhurmsëm dhe subjektive ose me hamendje siç janë "mërzi", "ankth", po aty, f. 7.

5. "Doktrina metafizike është ringjallje e mendjes dhe e së vërtetës universale. Sistemi filozofik është përpjekje racionale për t'i zgjidhur disa çështje që ne ia shtrojmë vetes. Koncepti është "problem" vetëm në raport ndaj injorancës së posaçme". F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Perspektivat shpirtërore dhe të dhënat njerëzore), përkth. nga D.M.Matheson, Londër, 1953, f. 11. Për këtë dallim ka folur në mënyrë të plotë R.Guenoni në shumë vepra të tij.

6. Coomaraswamy po ashtu bën dallim midis dy llojeve të filozofisë bashkimi i të cilave përbëhet vetëm nga mençuria: "filozofia, prandaj, është mençuri mbi dijen, një *correction du savoir-penser...* Përtej kësaj, megjithatë, mendohet se filozofia do të thotë mençuri jo aq shumë për llojet e posaçme të mendimit, sa mençuri për të menduarit dhe analizë e asaj që do të thotë të mendosh, dhe një informatë për atë se çka mund të jetë natyra e referencës së fundit të mendimit". vep. e cit. ff. 151-152.

7. Shih S.H.Nasr, *Three Muslim Sages* (Tri urtësi muslimane), Cambridge (ShBA), 1964, kreu 1.

8. Kjo fushë ka tërhequr vëmendjen e disa studiuesve të mirënjohur gjatë disa dekadave të fundit, si R.Otto, L.Gardet, D.T.Suzuki dhe A.Graham. Megjithatë ajo ka arritur trajtimin më të thellë në shkrimet e F.Schuonit, i cili ka vijuar shtegun e shkelur para tij nga R.Guenoni dhe A.K.Coomaraswamy gjer në majen më të lartë.

9. Shih S.H.Nasr, "Who is Man? The Perennial Answer to Islam" (Kush është njeriu? Një përgjigje e përhershme e Islamit), *Studies in Comparative Religion*, vëll. 2, 1968, ff. 45-56; gjithashtu në J.Needleman (red.), *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), ff. 203-217.

10. Shih H.Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Tokë hyjnore dhe trup i ringjalljes), Paris, 1961.

11. Shih H.Corbin (red.), *Le livre des pénétrations métaphysique* (*Kitab al-masha'ir* i Mulla Sadras), Teheran - Paris, 1964, Hyrje.

12. Në rastin e disa filozofëve të shekullit XVII, si të Dekartit dhe të Spinozës, është e mundshme dhe ligjitime të gjurmohet ndikimi i filozofisë islame, i filozofisë greke si dhe i skolastikës mbi ta, siç është bërë aq me zotësi nga studiuesit e tillë si E.Gilson dhe H.A.Wolfson.

13. Kemi ndër mend sidomos veprën dyvëllimshë të T.Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Studim krahasimtar i koncepteve kyçe filozofike në sufizëm dhe në taoizëm), Ibën Arabi dhe Lao-Cu Çuang, Tokjo, 1966-67, e cila përmban studim të thelluar të këtyre njerëzve dhe krahasim të doktrinave të tyre.

14. Ky simbolizëm është bazë e veprës së Suhravardit, "Theosophy of the Orient of Light" (Teozofia e Orientit të dritës) (hikmat al-ishrak) e cila është njëherit orientale dhe iluministe. Shih Nasr, *Three Muslim Sages*, ff. 64 e tutje dhe dy fjalë hyrëse të H.Corbinit në veprën e Suhravardit, *Opera metaphysica et mystica*, vëll. I, Stamboll, 1945; vëll. II, Teheran - Paris, 1952.

15. Sa u përket mësimëve të Guenonit mbi këtë temë, Coomaraswamy shkruan, "Vetëm për shkak se kjo metafizikë ende jeton si fuqi e gjallë në shoqëritë e Lindjes, gjersa ende nuk janë prishur nga ndikimet e fyshkura të Perëndimit, ose më së miri, të qytetërimit modern... dhe jo për të orientalizuar Perëndimin, por për ta kthyer Perëndimin në vetëdije të rrënjëve të jetës së tij dhe... të vlerave... për të cilat na lut Guenoni t'i kthejmë në Lindje."Eastern Wisdom and Western Knowledge" (Urtësia e Lindjes dhe dija e Perëndimit), *The Bugbear of Literacy*, Londër, 1949, ff. 67-70.

16. Kjo i referohet vargut nga "The Light" (Drita) (*ajat al-nur*) në Kuran (XXIV; 35), cituar në fillim të kësaj vepre.

Kreu i katërt

RËNDËSIA E METODËS KRAHASIMTARE PËR STUDIMIN E TRASHËGIMISË INTELEKTUALE DHE SHPIRTËRORE TË ISLAMIT

Meqenëse u morëm me problemet dhe rëndësinë e "metodës krahasimtare", tani duhet ta zbatojmë këtë metodë në gjithësinë islame, me të cilën kemi të bëjmë në mënyrë të veçantë. Mund të thuhet me siguri se metoda krahasimtare, në kuptimin e dhënë në kreun paraprak, është mjeti më i përshtatshëm për t'i shpjeguar njeriut të Perëndimit trashëgiminë intelektuale dhe

shpirtërore të Islamit. Dhe ndonëse qartë jo doemos për muslimanët që dëshirojnë të studiojnë traditën e tyre, po edhe në rastin e tyre mund të jetë i dobishëm, si edhe për ata që kanë marrë ndonjë formë të arsimit bashkëkohor, modeli i mendimit dhe i qëndrimit të të cilëve shpesh përcaktohet deri diku nga elementet e nxjerra nga konteksti i historisë dhe i kulturës së Perëndimit.

Me zbatimin e metodës krahasimtare në trashëgiminë intelektuale dhe shpirtërore islamike, duhet të theksojmë edhe një herë se termi "filozofi" (*al-falsafah* ose *al-hikmah*), i përdorur në kontekstin tradicional islamik, nuk duhet të ngatërrohet ose të barazohet me përdorimin modern të këtij termi,¹ dhe gjithashtu duhet mbajtur në mend edhe dallimi themelor midis metafizikës orientale dhe filozofisë blasfeme.² Për më tepër, "filozofia" tradicionale islamike e cila është rëndom objekt i studimeve krahasimtare e plotëson, në të vërtetë, një pozitë ndërmjetësore në spektrin e jetës intelektuale islamike midis metafizikës së pastër të përmbajtur në trajta të llojllojshme të së brendshmes islamike, sidomos të sufizmit, por edhe në aspektin e brendshëm të shiitizmit dhe në filozofinë racionaliste, e cila përmes dekadencës graduale në Perëndim shpori në filozofinë e plotë blasfeme të së sotmes. Meqë duhet të mos harrohet se zhvillimi pasmesjetar i filozofisë së Perëndimit - pos shkollës skolastike e cila lidhet ngusht me filozofinë islamike në fjalë - mbështetet në shpërbërjen graduale të konceptit të qenies, i cili ishte aq qendror në filozofinë mesjetare të Evropës dhe ftohje graduale e arsyes, mjet *par excellence* i filozofisë bashkëkohore evropiane, nga drita e intelektit.³

Me këto dallime në mendje, mund të vijojmë të zbatojmë metodën krahasimtare të intelektualitetit dhe të spiritualitetit islamik, si në "filozofinë" e zënë ngojë më lart, e cila zakonisht është objekt i krahasimeve, ashtu edhe të metafizikës së pastër dhe të gnosës (*marifah*) në aspektin teorik dhe në atë praktik, duke mbajtur në mendje hierarkinë e dijes e cila formon bazën e jetës tradicionale intelektuale islamike. Në këtë sferë, duhet të jemi të vetëdijshëm për frymën e plotë të trashëgimisë së pasur intelektuale islamike, e cila përmbledh disa forma të doktrineve gnostike të përmbajtura në sufizëm dhe në forma të nduarnduarshme të shiitizmit, në shkollat e iluminizmit (*ishrak*) të Suhravardit, në "teozofinë transcendentë" (*al-hikmat al-muta'alijah*), në filozofinë dhe teologjinë e Ismailit, në filozofinë peripatetike, *Kalam* të më vonshëm, në punimet e jurisprudencës *usul al-fikh*, si sunite ashtu edhe shiite, dhe në shumë shkolla të tjera, të cilat nuk mund të gjitha të zihen ngojë këtu. Mësimet e të gjitha atyre shkollave mund të kthehen në jetë duke i krahasuar me shkolla metafizike dhe teozofike të një rendi gjegjës në traditat e tjera, kurse sa i përket njeriut të Perëndimit, natyrisht duke e krahasuar me traditat kryesore që kanë mbretëruar në Perëndim, gjegjësisht me ato greko-aleksandriane dhe judeo-krishtere. Për më tepër, kriza e thellë intelektuale e njeriut bashkëkohor mund të sillt në thjerrë, sidomos ajo e muslimanëve, me anë të krahasimit i cili do të tregonte kontrastin midis mësimëve të urta të këtyre shkollave islamike dhe asaj që kalon sot si filozofi ose "mendim" në Perëndim.⁴ Në fund, pikëpamjet operative dhe praktike të përmbushjes së gnosës ose të *marifah*-ut që përfshihen në mësimet e sufizmit mund të studiohen në dritën e nevojave vijuese të njeriut bashkëkohor, të cilave do t'u kthehemi në kreun e ardhshëm, si dhe duke marrë parasysh gjendjen e sotme të vetë muslimanëve.

Zbatimi i metodës krahasimtare në trashëgiminë intelektuale islame mund të jetë posaçërisht pjellor për studimin e metafizikës dhe të filozofisë, si në Lindje ashtu edhe në Perëndim, për shkak të funksionit dhe të rolit të vaçantë të Islamit në historinë e njerëzimit. Për arsye të fuqisë integruese të Islamit dhe të faktit se ai ishte paracaktuar të mbulonte "rrypin e mesëm" të botës, ai historikisht mori kontakt me shumë forma të mendimit, përfshirë edhe atë greko-aleksandrian, persian, indian dhe madje deri diku edhe të Lindjes së Largët. Baza e jetës intelektuale islamike ishte, pra, kosmopolitane dhe ndërkombëtare, në përputhje me perspektivën me gjerësi botërore të vetë Islamit dhe të natyrës universale të doktrinëve themelore islamike të bashkimit (*al-tawhid*).⁵ Për më tepër, për arsye se ishte zbulim i fundit prandaj dhe sintezë e porosive të traditave para tij, Islami zhvilloi një jetë intelektuale jashtëzakonisht të pasur, në të cilën u integrua shumë nga trashëgimia e njerëzimit që ishte paraparë, trashëgimi që u shndërrua me dritën e bashkimit dhe u konvertua në bllok godinash, në ndërtesë të re të arteve,

të shkencave dhe të filozofisë islamike. Filozofia islamike, nëse konsiderohet në tërësinë e saj dhe jo vetëm në kuptim të shkollës peripatetike të njohur në Perëndim, është jashtëzakonisht e pasur dhe ka shkolla që mund të krahasohen me shumicën e perspektivave intelektuale dhe të filozofive tradicionale të Lindjes, të botës së lashtë mesdhetare dhe të Evropës së mesjetës. Studimet krahasimtare do të ishin të frytshme si një ndihmesë metodave historike të studimeve dhe do të ishin themelore për ta nxjerrë strukturën morfologjike të shkollave të ndryshme duke i krahasuar me shkolla të ngjashme gjetiu. Ndonjëherë edhe kto dy qasje, gjegjësisht historike dhe krahasimtare, mund të kombinohen, si për shembull studimi i atomizmit në *Kalam* dhe krahasimi i tij me shkollat budiste të atomizmit, gjë që do të sqaronte rrënjët historike të kësaj ideje⁶ dhe do të nxirrte në shesh ngjashmëritë dhe dallimet midis atomizmit të *Kalami*-it dhe të atij të shkollës budiste. Ka shumë faqe dhe kaptina në historinë e filozofisë islamike që do të mund të sqaroheshin në këtë mënyre.

Filozofia krahasimtare mund po ashtu të lozë funksion interesant për vetë muslimanët, jo vetëm duke ua bërë më të njohura traditën intelektuale të Perëndimit, por edhe shmangiet e saj, si dhe duke ua tërhequr vëmendjen për traditën jo perëndimore dhe duke rivendosur ekuilibrin e prishur me mbizotërimin unilateral të qytetërimit perëndimor mbi Lindjen gjatë shekullit të kaluar. Siç u zu ngojë më lart, sot për shumicën e njerëzve në Lindje, jo vetëm për muslimanët por edhe për indianët, për japonezët dhe të tjerë, filozofia krahasimtare do të thotë krahasim i "filozofisë" së qytetërimit të tyre me anë të Perëndimit dhe, në të vërtetë, vetëm të Perëndimit modern. Jashtë qarkut të vogël të shkrimtarëve tradicionalë, punimet e të cilëve janë në çdo rast ende jo të njohura mirë në botën islame, ngjan rrallë të gjejë njeriu studime krahasimtare serioze të bëra midis metafizikës dhe filozofisë islame dhe të atyre të Indisë dhe të Lindjes së Lartë.⁷ Kultivimi i qasjes krahasimtare në fushën e metafizikës dhe të filozofisë islame do të mund t'i bënte muslimanët të vetëdijshëm për pasurinë e madhe të doktrinave tradicionale të Indisë dhe të Lindjes së Lartë, dhe përmes tyre do ta vënte filozofinë e Perëndimit në një perspektivë më të drejtë. Për më tepër, për shkak të natyrës së doktrinave orientale, vetë vetëdija e këtyre doktrinave do të mund të ndihmonte studiuesit muslimanë të zbulonin aspekte të tjera të traditës intelektuale perëndimore të mohuara shumë në botën islamike deri tani, pikërisht për shkak të ndikimit paralizues të mendimit modern evropian në shtresat e "shkolluara" në botën islame. Natyra e urtë e doktrinave orientale dhe vetë thellësia e mësimave të tyre metafizike mund të jenë instrument në mënyrë të drejtpërdrejtë të pjekjes së vetëdijës së traditës intelektuale të Perëndimit ndër muslimanët më të thelluar. Ajo do të mund, pra, t'u jepte një çelës shkollarëve muslimanë për kuptim më të mirë të Perëndimit dhe për mësimet e urta që qëndrojnë në shkrimet e grupeve të tilla, si të etërve kishtarë të mëhershëm, të teologjisë apofatike të kishës së Lindjes, të shkollës së çarcterëve, të rrjedhave intelektuale të misticizmit të krishterë të mesjetës dhe të Renesancës - sidomos të shkollës së Eckhardt-it (Ekhard) dhe të Angelus Silesiusit - dhe të alkemisë perëndimore dhe të krishterizmit.⁸ Si do që të jetë, futja e filozofisë krahasimtare në kuptimin serioz në fushën e filozofisë islamike do të ndikonte në vetë konceptin e raportit të filozofisë islamike me mendimin e Perëndimit dhe me atë të natyrës së vetë mendimit perëndimor që e përkrahin sot shumica e muslimanëve të arsimuar.

Sa i përket efektit të qasjes krahasimtare të të kuptuarit më të mirë të vetë filozofisë islamike, shkalla e mundësisë është e evidente për secilin që njeh strukturën e mendimit islamik. Disa ilustrime do të nxjerrin në shesh rolin që filozofia krahasimtare mund të lozë në fusha të ndryshme. Duke filluar me traditën greko-aleksandriane, duhet të përkujtomë se, natyrisht, ka probleme të dukshme të natyrës historike që merren nga një anë me rrënjët greke të shumë anëve të filozofisë islame, kurse nga ana tjetër, me gjallërimin e elementeve të rëndësishme të trashëgimisë greko-aleksandriane, sidomos të periudhës së vonshme, në arabishte. Kjo është temë për hulumtime historike dhe shumë studiues të Lindjes dhe të Perëndimit u janë kushtuar të dyja dimensioneve të saj.⁹

Mirëpo, pos kësaj, krahasimet morfologjike do të mund të luanin rol të rëndësishëm për zbulimin e dallimeve si edhe të ngjashmërive midis traditave greke dhe islamike dhe të nxirrnin

në shesh se si elementet e mendimit grek që ishin pranuar nga muslimanët ishin shndërruar nga ata në elemente të strukturës së re intelektuale, duke pasur një rëndësi përtej asaj që mund të zbulojë metoda thjesht historike për gjurmimin e ndikimit. Studimi krahasimtar i filozofisë hermetike në Aleksandri dhe filozofia alkimike në Islam, nga mësimet greke të urta dhe gnostike të platonistëve të mesëm dhe të rinj - sidomos të vetë Plotinit - dhe të mjeshtëreve të gnosës islamike, si Ibën Arabi, nga mësimet pitagoriane greke të Nikomakës (Nichomachus) dhe të pitagorianëve muslimanë, si Ikhwan al-Safa, dhe nga shumë shembuj të tjerë, do të zbulonin ngjashmëritë strukturore dhe po ashtu dallimet midis doktrinave të rendit të ngjashëm ose gjegjësisht në traditat që kanë karakter të ndryshueshëm.

Në rastin greko-aleksandrian studimet krahasimtare duhet t'i plotësojnë studimet historike. Metoda historike do t'i zbulonte rrënjët e shumë ideve të përvetësuara nga filozofia islamike prej trashëgimisë greke, kurse metoda krahasimtare do të hedhte dritë - për shkak të natyrës së gjallë të traditës islamike dhe të mësimëve të saj ezoterike dhe gnostike - mbi disa tipare të harruara të vetë traditës greko-aleksandriane. Do të ishte posaçërisht e dobishme t'u mundësohej shkollarëve të Perëndimit për ta rivlerësuar gjykimin e tyre vetanaka mbi filozofinë greke, në të cilin ata nuk bëjnë dallim midis filozofisë thjesht njerëzore dhe urtësisë së frymëzimit mbinjerëzor. Intelektualët muslimanë, në saje të historisë (*barakah*) së zbulimit islamik dhe të dritës së posaçme të porosisë "muhamedane" e cila u mundësoi të depërtonin në vetë thelbin e traditave jo islamike kur që e nevojshme, Otë shquanin gati në mënyrë automatike dallimin themelor midis doktrinave të urta të shkollave të tilla, si ato të Pitagorës, të Platonit, të Aristotelit dhe të shkollave neoplatonike, nga një anë, dhe të sofistëve, të epikureanëve dhe të ngjashme, nga ana tjetër. Ky dallim midis mësimit të frymëzimit përfundimisht hyjnor dhe të filozofisë thjesht blasfeme ishte aq i natyrshëm për ta sa që i ndanë ato të dyja menjëherë dhe madje as që fare e konsideronin këtë llojin e fundit të mendimit si filozofik. Duhet të përkujtojmë se Suhrevardi pohonte se Aristoteli ishte filozof i fundit grek dhe jo i pari, siç pohonin filozofia e pasrenesancës dhe ajo e Perëndimit në shpjegimet e tyre të trashëgimisë greke. Të kuptuarit e këtij dallimi themelor midis metafizikës së një rendi të pastër tradicional, të formuluar në gjuhën filozofike dhe të konsideruar vetëm si filozofi, dhe filozofisë thjesht blasfeme, të cilën muslimanët nuk e konsideronin të denjë për t'u quajtur fare filozofi, është qenësore për rishpjegim serioz të trashëgimisë greko-aleksandriane nga njeriu bashkëkohor i Perëndimit që gjurmon rrënjët e trashëgimisë së tij metafizike. Po që se do ta kuptonte sot njeriu natyrën e vërtetë të doktrinës së Ibën Arabit, e cila i përket traditës shpirtërore dhe intelektuale ende të gjallë, këto doktrina me radhë mund të shërbenin si çelës për kuptimin e Platonit dhe të Proklusit, metafizikantë dhe gnosticistë të cilët i përkasin një tradite burimet e gjalla të së cilës nuk janë më të arritshme, dhe të cilat, për më tepër, klasifikohen në mënyrë të pafajshme me filozofët akademikë të sotëm. Sa u përket muslimanëve, metoda krahasimtare do të mund t'u zbulonte atyre më shumë strukturën dhe natyrën e vërtetë të antikitetit greko-aleksandrian seç mund të lehtësojnë përkthimet e historive perëndimore standarde të filozofisë greke, vëpra të cilat zakonisht janë të ngjyruara me moda vijuese dhe kalimtare të mendimit dhe përsëri po fillojnë të ndikojnë në pikëpamjet bashkëkohore muslimane të trashëgimit të aktivitetit të cilin e kishin vështruar deri tani me sytë e vetë të të urtëve dhe të metafizikanëve.

Gjendje diç e ngjashme ekziston përballë traditës intelektuale të Persisë paraislamike. Këtu po ashtu ka disa ndikime historike të kuptuarit e të cilave ka rëndësi për ta kapur plotësisht gjenezën e filozofisë islamike. Por metoda krahasimtare mund të nxjerrë në shesh një dimension tjetër, i cili në këtë rast është një çelës për të kuptuar fatin shpirtëror dhe intelektual të popujve të Perëndimit.¹⁰ Të krahasohet engjëllorja e Suhrevardit me atë të zoroastrianizmit ose tregimi i Kej Kusroit (Key Khusraw) me tregimtarët vizionarë të Suhrevardit është më shumë se çfo gjë të depërtohet në mënyrën në të cilën gjithësia e persianëve paraislamikë ishte shndërruar në gjithësi islamike. Shumë nga arsyet e thella për vazhdimin e jetës së filozofisë islamike të Persisë pas ndalimit të saj në vendet perëndimore të Islamit mund të kuptohen përmjet metodës krahasimtare. Për më tepër, shumë nga karakteristikat më të thella të traditës së filozofisë

islamike në Persi mund të zbulohen me ndihmën e studimit krahasimtar të filozofisë islamike dhe të *Weltanschauung*-ut të persianëve të paraislamizmit.¹¹

Gjendja e Perëndimit mesjetar në raport me filozofinë islamike është diç e ngjashme me gjemdjem e filozofisë islamike përballë trashëgimisë greke. Natyrisht, ka raporte historike ekstensive, kurse puna që është kryer gjatë disa dekadave të kaluara për ta njohur më mirë korpusin latin të shkrimeve të Ibën Sinait dhe të Ibën Ruzhdiut si dhe të autorëve të tjerë muslimanë dhe për të shkruar gjurmëve të ndikimit të tyre në Perëndim është gjë e çmueshme. Por ka studime të natyrës më të thellë të mbështetura në metodën krahasimtare të cilat do t'u ndihmonin njerëzve të Perëndimit ta kuptonin më mirë Islamin dhe anasjelltas. Siç u tha tashmë, studimi krahasimtar dhe morfologjik i fytyrave të tilla, si Ekhadi dhe Ibën Arabi ose Rumi, Erigena ose iluministë të tjerë të Perëndimit me Suhravardin ose Shën Augustin me al-Gazalin (*Al-Ghazzali*) do të jepnin një pamje të brendshme më të mirë të traditave islamike ose të krishtera sesa çdo përpjekje vetëm për t'i zbuluar vijat e ndikimit të tyre.

Sa i përket botës aziatike, ajo paraqet një arenë mundësisht gati të pakufizuar për zbatimin e metodës krahasimtare. Kur është fjala për botën indiane, pos ndikimeve të tilla historike si ai i filozofisë morale budiste dhe hinduse dhe ndoshta i atomizmit në Islamin e hershëm, dhe i sufizmit në disa shkolla mesjetare *bhaktike* në Indi, ekziston bota e tërë e hapur nga përkthimet e veprave sanskrite në persishte dhe të veprave pesiane dhe arabe në sanskrit dhe në gjuhë të tjera indiane gjatë periudhës së Moghulit *Majma al-bahrajn* e Dara Shukuhit dhe komentimi persian i Mir Findirskit mbi atë shprehjen e paharrueshme të *jnana* të pastër, Joga Vasistha, ato tashmë janë mbështetur mbi krahasimet morfologjike dhe strukturore. Ekzistojnë po ashtu shumë vepra të tjera të këtij lloji, të cilat lipet të studiohen dhe të hulumtohen. Për më tepër, struktura e pasur intelektuale e hinduizmit dhe e budizmit natyrisht paraqet shumë ngjashmëri me intelektualitetin islamik, meqë të gjitha kanë karakter tradicional. Këto ngjashmëri mundin më së miri të sillen në dritë me anën e metodës krahasimtare. Shkolla *Advaita Vedanta* e Sankaras mundet pa dyshim të kuptohet më së miri nga muslimani duke e krahasuar me doktrinën *wahdat al-wuxhud* (bashkim i qenies) të Ibën Arabit dhe të vijuesve të tij; por muslimani, i cili nuk e kupton doktrinën e *wahdat al-auxhud*-it, nuk ka gjasa të kuptojë doktrinën Advaita, e cila është si pasqyrim i doktrinës së mëparme në një gjithësi tjetër shpirtërore. Ka variacione dhe ndryshime të ndjeshme të doktrinës *wahdat al-wuxhud* dhe *wahdat al-shuhud* (bashkim i vetëdijes) të zhvilluar nga një sufizëm indian dhe të panjohur në vendet e tjera muslimane, pikërisht për shkak të pranisë nxitëse të disa doktrinave metafizike hinduse, sidomos jo dualizmi i Sankaras. Marrëdhënia dhe përputhja që ekzistojnë në nivelin thjesht metafizik mundin, për më tepër, të hetohen në rrafshin e shkencave kozmologjike dhe të filozofisë natyrore, kurse studimet krahasimtare mund të bëhen me dobi të madhe midis *darsanas* tjetër si *Sankhja* dhe shkollave gjegjëse islamike.¹²

Sa i përket Lindjes së Largët, ajo paraqet një fushë që në raport me filozofinë islamike duhet të studiohet gati plotësisht nga aspekti sipëror i filozofisë krahasimtare, sepse këtu, pos disa ideve të hershme alkimike që arritën në Islamin lindor nga Kina dhe pos disa këmbimeve të ideve gjatë periudhës mongole, i tërë raporti është më shumë morfologjik sesa historik. Për ta kuptuar muslimani Lao-Cun ose Çuang-Cun, nuk ka mënyrë më të mirë sesa të bëjë studime krahasimtare midis taoizmit dhe sufizmit ose midis doktrinave të posaçme të të dyja traditave, si të asaj mbi njeriun universal, të cilat paraqesin ngjashmëri të spikatur. Kjo është fushë gati e pahulumtuar, e cila mund të hulumtohet në mënyrë ekstensive për t'ua bërë muslimanëve më të njohur traditën e Lindjes së Largët, kurse traditën intelektuale dhe spirtërore më të kuptueshme njerëzve të Lindjes së Largët dhe sidomos japonezëve, ndër të cilët tani duhet të ketë një interesim të madh për filozofinë dhe metafizikën islamike.

Në përfundim, pra, mund të thuhet se për vetë muslimanët metoda krahasimtare mund të luajë rol themelor për t'i bërë të vetëdijshëm për qytetërimin e madh të Lindjes dhe gjithashtu për ta bërë traditën intelektuale të Perëndimit më të kuptueshme në natyrën e saj të vërtetë, si dhe për t'ua nxjerrë në shesh të metat dhe dobësitë e dukshme të filozofisë moderne, filozofi të cilën e kanë marrë deri tani si tepër serioze. Ajo mund të jetë instrument për ta luftuar ndjenjën e

inferioritetit ndaj Perëndimit, e cila është zhvilluar në mesin e aq shumë muslimanëve të modernizuar, kurse mund të jetë edhe shok i domosdoshëm për t'i zgjuar ata nga transi hipnotik i Perëndimit modern. Për jo muslimanët të interesuar për ta kuptuar metafizikën dhe filozofinë islamike, metoda krahasimtare mund të bëhet instrument për ta shmangur konceptin e gabuar të filozofisë islamike thjesht si fazë në shndërrimin e ideve ndaj Perëndimit. Kjo metodë mund të ndihmojë edhe të zbulohen thesaret e jashtëzakonshme që përmban tradita intelektuale islamike dhe të manifestohet struktura e vërtetë e asaj tradite ashtu siç qëndron midis traditave të Lindjes dhe të atyre të botës mesdhetare dhe perëndimore. Në fund, kur të zbatohet nga aspekti operativ dhe praktik i spiritualitetit islamik, ajo mund të zbulojë para syve të njeriut bashkëkohor thesaret që mund të sigurohen për nevojat shpirtërore të thelluara. Për këto arsye dhe shumë të tjera, qasja krahasimtare meriton të zbatohet në shumë aspekte të trashëgimisë intelektuale dhe shpirtërore të Islamit. Ajo vetëm mund ta pasurojë njohjen e sotme të traditës shumë elemente të së cilës janë ende të pahulumtuara. Dhe kjo vetëm siguron disa nga çelësat me të cilët njeriu bashkëkohor mund të hapë dyert e burgut në të cilin ai e ka kufizuar veten me anë të mosdijes dhe të harresës së tij.

Shënime të kreut të katërt

1. Mbi kuptimin e *al-hikmah* dhe *al-falsafah*, shih S.H.Nasr, "The Meaning and the Role of "Philosophy" in Islam" (Kuptimi dhe roli i "filozofisë" në Islam), *Studia Islamica*, vëll. 37, 1973, ff. 57-80.

2. Mbi dallimin kryesor midis metafizikës orientale, e cila, siç u tha tashmë, është bashkuar në një disiplinë shpirtërore, dhe filozofisë blasfeme, shih R. Guénon, *La Métaphysique orientale* (Metafizika orientale), Paris, 1939, përkthyer nga J.C.Cooper (Kupër), *Oriental Metaphysics*, Tomorrow, (Londër), vëll. 12, 1964, ff. 6-16; po ashtu në *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), ff. 40-56. Gati nuk ka nevojë të zihet ngojë, së paku për ata që njohin shkrimet tradicionale të kohës në Perëndim, si Guénon, Coomaraswamy, T.Burchardt dhe sidomos F.Schuon, se qasja e këtyre autorëve paraqet zbatimin e "metodës krahasimtare" në rrafshin më të lartë dhe më të ndjeshëm, një arritje që është bërë e mundshme me praninë e fuqisë së dukshme të depërtimit intelektual, i cili në rrafshin e zbatuar në ato shkrime mund të vie vetëm nga lidhja me traditën dhe nga të kuptuarit e mësimëve të saj metafizike.

3. Shih E.Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Uniteti i përvojës filozofike), Nju Jork, 1937.

4. Krahasimi me atë të nxjerrjes së kontrasteve është pikërisht i kundërt i asaj që aq shumë muslimanë të modernizuar kërkojnë të bëjnë duke zvogëluar kontrastet dhe duke zmadhuar ngjashmëritë dukshëm midis mësimëve të shkollave të ndryshme islamike dhe filozofisë blasfeme në mënyrë që të tregohet se Islami fundi i fundit është modern.

5. Shih S.H.Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam), Cambridge (ShBA), 1968, dhe Nju Jork, 1970, Hyrje.

6. Kjo tashmë është provuar nga S.Pines në veprën e tij të mirënjohur *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Kontribut në mësimin atomik islamik), Berlin, 1936.

7. Sa i përket Lindjes së Largët, studimi tashmë i cituar (kreu i tretë, shënimi 13) nga T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Studim krahasimtar i koncepteve filozofike kyçe në sufizëm dhe në taoizëm), është i vetmi i atij lloji. Për Indinë janë disa studime të bëra kryesisht nga shkollarët indianë dhe një a dy nga persianët,

por shumica e tyre kanë të bëjnë më shumë me ndikimet historike sesa me krahasimet morfologjike.

8. Efekti paralizues i mendimit modern të Perëndimit në Lindje në përgjithësi, kurse në botën islamike në veçanti, vërtetohet nga e dhëna se në qindra studime krahasimtare të bëra nga vetë orientalistët midis urtive të nduarnduarshme të Lindjes dhe figurave të Perëndimit nuk u është kushtuar praktikisht kurrëfarë vëmendje përfaqësuesve të mirëfilltë të traditave metafizike dhe shpirtërore të Perëndimit. Nga çdo një qind studime që krahasojnë Sankaran ose Ibën Arabin me ndonjë vijues "idealist" të Hegelit, vështirë se mund të kërkojë njeriu të krahasohen ata me një Shën Denis Areopagit, me një Erigena, me një Ekhart (Eckhart), ose me një Angelus Silecius.

9. Shkrimet e Bergstrasserit, të Walzerit, të Badawit, të Goerrit dhe të shumë të tjerëve kanë nxjerrë në shesh rëndësinë e burimeve filozofike islamike për humbjen materiale në greqishten origjinale, duke përfshirë sidomos shkrimet e komentatorëve të Aleksandrisë dhe të Galenit.

10. Shih për shembull, H. orbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Tokë hyjnore dhe trup i ringjalljes); po ashtu S.H.Nasr, "The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic" (Jeta e misticizmit dhe e filozofisë në Iran: paraislamike dhe islamike), *Studies in Comparative Religion*, vjeshtë, 1971, ff. 235-240.

11. Një shembull i dalluar i këtij lloji të studimit është H.Corbin, *An Islam Iranian* (Iranasi islamik), 4 vëllime, Paris, 1971-72, ku janë bërë edhe studime krahasimtare midis shkollave islamike dhe taoizmit, nga një anë, dhe midis traditës së kupës së Krishtit në Perëndim, nga ana tjetër.

12. Shih, për shembull, D.Shayegan, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme d'après le 'Mojma' al-Bahraym* (Raportet e hinduizmit dhe të sufizmit sipas 'Mojma' al-Bahrajm) (Tezë e ciklit të tretë, Sorbonë, 1968).

Pjesa e tretë: TRADITA ISLAMIKE DHE PROBLEMET VIJUESE TË NJERIUT BASHKËKOHOR

Kreu i pestë

NEVOJAT SHPIRTËRORE TË NJERIUT TË PERËNDIMIT DHE POROSIA E SUFIZMIT

Nevoja për ta shëruar vizionin e qendrës bëhet gjithnjë e më e madhe për njeriun e Perëndimit, meqë bota mashtruese të cilën e ka krijuar ai rreth vetes për ta harruar humbjen e dimensionit transcendent në jetën e tij fillon të zbulojë në mënyrë gjithnjë e më të plotë karakterin e saj të vërtetë. Në një gjendje të tillë, përgjigjja natyrisht nuk mund të vie prej askund tjetër pos prej traditës së shenjtë në të gjitha format e saj të mirëfillta. Por për aq sa kemi të bëjmë këtu me Islamin, e fundit nga traditat që manifestohen në skenën e historisë njerëzore, ne do të kufizohemi në këtë traditë, ndonëse shumë nga ajo që kemi të themi do të vlejë edhe për traditat e tjera. Për më tepër, meqenëse kur të shikohet mali nga larg është maja ajo që shihet së pari dhe pastaj kërkohet mali, është sufizmi, maja si dhe thelbi i dimensionit të brendshëm të Islamit ai që tërheq shumicën e atyre që ndjejnë nevojën të shërohet qendra, duke iu nënshtruar porosisë nga qendra në formën e saj islamike. Shtimi i madh i interesimit në Perëndim për studimin e sufizmit në vitet e fundit, shumë nga i cili për fat të keq ia lëshon rrugën paraqitjeve të falsifikuara të mësimëve të sufizmit, është rezultat i nevojës shpirtërore që po shtohet, e të cilën e ndjejnë shumë njerëz sot, dhe i karakteristikave të veçanta të cilat i ka sufizmi si dimension i brendshëm i traditës islame. Zbatimi i metodës krahasimtare me mendjemprehtësi,

duke marrë parasysh strukturën e traditave islamike dhe të Lindjes, do të zbulonte se gati çdo aspekt i traditës islamike, që nga procedura e ligjit në gjyqet sipas Sheriatit deri në përshkrimin e bukurisë hyjnore në poezi, mund të jetë me dobi të jashtëzakonshme për zgjidhjen e problemeve të njeriut bashkëkohor. Por ajo metodë do të tregonte se mbi të gjitha janë mësimet thjesht metafizike dhe gnostike të Islamit që qëndrojnë në radhë të parë në sufizëm¹ ato që mund t'u japin përgjigje nevojave intelektuale më trysnore të njeriut të sotëm, dhe se prania shpirtërore që ka sufizmi në vete është ajo që mund të shuajë më lehtë etjen e frymëzuesve duke hulumtuar Zotin.

Sot nevoja që të përfitohet nga mësimet e traditave të shenjta, natyrisht për shkak të gjendjes jo normale të botës bashkëkohore, ku kanalet e zakonshme të transmissioinit nuk ekzistojnë më, shpie në zemër ose në aspektin më universal të traditave të shenjta të llojllojshme, në *Bhagavad-Gita* dhe në *Tao-Te Çing*, më shumë se në shprehjet më të jashtme të tyre. Islami nuk bën përjashtim nga kjo tendencë e përgjithshme, kurse sa më shumë njerëz të Perëndimit të kërkojnë jashtë kufizimeve të qytetërimeve të tyre mënyrat për të ikur nga labirinthi brenda të cilit ata janë burgosur dhe të kthehen në drejtim të Islamit, aq më shumë rritet interesimi për sufizëm dhe për porosinë e tij shumë të pasur, porosi e cila në nivelin doktrinar përmban një spektër aq të gjerë, që nga aforizmat e Abu Madjanit deri te përmbledhjet e gjera metafizike të Ibën Arabit, nga lutjet gnostike të Abu'l-Hasan al-Shadhillit deri në oqeanin e poezisë mistike të Runit.

Para se t'i kthehemi në mënyrë specifike sufizmit, është e domosdoshme të bëhen disa vërejtje të përgjithshme për kuptimin e traditës së shenjtë dhe të raportit të saj me nevojat e tashme shpirtërore dhe intelektuale të njeriut të Perëndimit. Për ta kuptuar traditën e shenjtë dhe për të biseduar për të vërtetën në kuptimin e saj metafizik, duhet të jenë (pos interesimit dhe kuptimit të nevojës) edhe ndihma e botës hyjnore dhe prania e inteligjencës shquese. Është pra e domosdoshme, para së gjithash, t'i hedhet një sy kuptimit të "traditës së shenjtë", nga e cila Islami është shembull eminent, dhe po ashtu natyrës reale të nevojave shpirtërore të njeriut të sotëm. Aq shumë huti është hedhur mbi këto tema, si pasojë e shpërthimit "pseudo-shpirtëror" të kohës së fundit në Perëndim, sa nuk ka mënyrë për të kuptuar se çfarë lloj kontributi mund t'i japë sufizmi detyrës që të kursejë njeriun nga brengat e tij vijuese, pa e pastruar terrenin e gabimeve dhe të konceptve të gabuara mbizotëruese.

Sot shumëkush flet për traditën në mënyra që dallojnë shumë nga përdorimi që ne bëjmë këtu dhe në shkrimet tona. Është e domosdoshme, pra, të sqarohet edhe një herë kuptimi i këtij termi kyç. Ata që i njohin veprat madhështore të autorëve tradicionalë në Perëndim, si të F., Schuonit, të R. Guenonit dhe të A.K. Coomaraswamy-t tashmë e kuptojnë domethënien e këtij termi. Është përcaktimi i traditës të përmbajtur në shkrimet e atyre autorëve së cilës ne i përmbahemi plotësisht në të gjitha veprat tona. Prandaj, me "traditë" nuk kuptojmë shprehi ose zakon ose transmissioin automatik të ideve dhe të motiveve nga një brez në tjetrin, por më tepër grup parimesh që kanë rrjedhë nga bota hyjnore dhe të cilat identifikohen në origjinën e tyre me manifestim të posaçëm të hyjnore, së bashku me zbatimin e radhitjes së këtyre parimeve në momente të ndryshme kohe dhe në kushte të ndryshme për humanitet të posaçëm. Tradita tashmë është e shenjtë në vete, kurse termi "traditë e shenjtë" është, në një mënyrë, pleonazëm të cilën e kemi përdorur vetëm për hir theksimi. Për më tepër, tradita është vazhdimësi e pandryshueshme dhe e gjallë, e cila përmban në vete shkencën e Realitetit të Fundit dhe mjetet për aktualizimin dhe të kuptuarit e kësaj njohurie në çaste të ndryshme të kohës dhe të vendit. Të citojmë Schuonin, "Tradita nuk është mitologji fëmijësh dhe as e demoduar, por shkencë që është plotësisht reale".² Tradita, më në fund, është shkencë e shenjtë, *scientia sacra*, e rrënjosur në natyrën e realitetit dhe vetë mjet i vetëm integral i qasjes këtij realiteti, e cila përnjëherë e rrethon njeriun dhe ndriçon në qendrën më të brendshme të qenies së tij. Ajo është thirrje nga qendra e cila e vetmja mund të lejojë njeriun të kthehet nga rrethi në qendër.

Sa i përket sufizmit, thënë drejt, ai nuk duhet të klasifikohet së bashku me traditat e tjera integrale, si hinduizmi dhe budizmi, sepse sufizmi është vetë pjesë e Islamit dhe jo traditë e pavarur. Për Islamin mund të flitet si traditë në po atë mënyrë siç flitet për krishterizmin ose për

budizmin, ndërsa sufizmi duhet të kuptohet si një dimension i traditës islamike. Kjo çështje bukur e qartë duhet të përpunohet sepse shpesh tani në disa qarqe sufizmi nxirret nga konteksti i tij islamik me motive të posaçme në mendje dhe pastaj bisedohet për të krahas traditave të tjera orientale dhe oksidentale.

Sufizmi, në të vërtet, është si lule e trungut të Islamit, ose në një kuptim tjetër, si forcë jetëdhënëse e atij druri. Ose ai mund të quhet xhevair në kurorën e traditës islamike. Por çfarëdo përfytyrimi të përdoret, mbetet e dhënë e pamohueshme se, i nxjerrë nga konteksti i Islamit, sufizmi nuk mund të kuptohet plotësisht, dhe metodat e tij, natyrisht, nuk mund kurrë të ushtrohen në mënyrë efikase, thënë më së paku. As që mund t'i bëhet e drejtë tërësisë së traditës islamike dhe mundësive të saj jashtëzakonisht të pasura shpirtërore duke lënë anësh dimensionin e saj të brendshëm.³ Duke folur për sufizmin, pra, në të vërtet, ne do të flasim për vetë traditën islamike në pikëpamjen e saj më të brendshme dhe më universale.

Kur është fjala për çështjen e nevojave të tashme të njeriut të Perëndimit, të cilat mund t'i plotësojnë porosia e traditës së shenjtë në përgjithësi dhe sufizmi në veçanti, ka rëndësi të dorës së parë të analizohet përmbajtja dhe kuptimi i tij, duke mbajtur parasysh mjegullën e mashtrimit që e rrethon njeriun bashkëkohor dhe e bën rrethinën dhe "hapësirën e jetës së tij", si të jashtëmën ashtu edhe të brendshmen, gati të pamundshme të shquhet në mënyrë të qartë. Siç u zu tashmë ngojë në kreun e parë, ka pasur aq shumë biseda gjatë shekullit të kaluar për ndryshime dhe për evolucion saqë natyra e përhershme dhe e qëndrueshme e njeriut gati është harruar fare, krahas me nevojat më të thella të brendshme të këtij njeriu. Në të vërtet, pseudo-dogma e evolucionit, siç kuptohet zakonisht, e cila vazhdon të mbizotërojë në horizontin e pjesës dërmuese të antropologjisë dhe të filozofisë moderne në dhëmbët e evidencës së grumbulluar shpejt e shpejt, gjë që ka të bëjë me natyrën qenësisht të pandryshuar të njeriut gjatë shumë mijëvjeçarëve që kanë kaluar që kur ai ka hyrë në etapën e historisë tokësore, ua ka bërë atyre të pamundshme të përpiqen të kuptojnë kush është njeriu.⁴ Për më tepër, duke u pasë harruar natyra e përhershme e njeriut, nevojat e njeriut janë zvogëluar deri në sferën e ndryshimeve të rastit të cilat ndikojnë vetëm në lëvizshëm të jashtëm të qenies njerëzore. Kur flitet për nevojat e njeriut sot, shpesh mendohet për njeriun i cili është kufizuar në rreth (të rrotës) dhe është shpëputur nga boshti, për njeriun i cili është vetëm rastërisht qenie njerëzore kurse thelbësisht ai është kafshë, për njeriun i cili nuk e plotëson më mandatin e lashtë si zëvendësues i Zotit (*khalifah*) mbi tokë.

Në të vërtet, nevojat e njeriut, sa i përket natyrës së tërësishme të njeriut⁵ dhe gjendja e njeriut në hierarkinë universale të qenies, qëndrimin të tij midis dy të panjohurave që përbëjnë gjendjen e tij para jetës tokësore dhe gjendjen e tij pas vdekjes, nevoja e tij për "strehim" në hapësirën e gjerë të ekzistencës kozmike dhe nevoja e tij e madhe për siguri (*jamin* në leksikonin e sufizmit) - mbeten të pandryshuara. Ky elementi i fundit, nevoja për të gjetur siguri, në të vërtet është aq themelor saqë sufizmi ka përshkruar etapat e të arriturit të përvojës shpirtërore si shkallë aq të shumta deri në arritjen e sigurisë.⁶

Vetë e dhëna se në Perëndim ka aq shumë interesim sot për metafizikën dhe spiritualitetin oriental, e dhëna që aq shumë njerëz në Evropë, madje edhe në Amerikë, hulumtojnë me lakmi libra udhëzimesh ose poezishë dhe të muzikës përkitazi me sufizmin, është vetvetiu provë e tërthortë e faktit se në njeriun ekziston natyrë e thellë e cila nuk "evoluo", një natyrë nevojat e së cilës mbeten të pandryshuara. Kjo më e përhershme natyrë mund të eklipsojë përkohësisht, por nuk mund të zhduket për gjithmonë. Filozofët racionalistë të shekujve XVIII e XIX kurrë nuk kanë ëndërruar që një apo dy shekuj pas tyre aq shumë njerëz në botën perëndimore përsëri do të tregojnë interesim për religjion, për metafizikë dhe për kosmologji, madje edhe për shkencat e mbinatyrshme, të cilat në formën e tyre të papërdhosur janë zbatime të shkencave tradicionale kosmologjike. Ata njerëz do të befasohen kur të zbulojnë se një apo dy shekuj pas tyre, veprat e aftësive taoiste ose të rishive të Indisë ose të mjeshtërive sufistë do të lexoheshin më me lakmi se vetë shkrimet e tyre. Filozofët racionalistë të dy shekujve të fundit, kundërshtarë të blasfemisë, merrnin parasysh vetëm unazën e jashtëm ose rrethin e qenies së njeriut dhe shihnin në ngjeshjen ose në përforcimin e saj

ndarjen e saj shkallë-shkallë nga bota e shpirtit ose nga boshti, një perparim dhe zhvillim që ata mendonin se do të ishte proces i vazhdueshëm. Ata nuk kuptonin se rrethi do të thyhej me pëlqimin e tij si rezultat i përparimit të vetë procesit të të forcuarit dhe se nevojat e brendshme të njeriut do të manifestoheshin edhe një herë në shkallën që shohim para nesh sot.

Një herë e pyetën Pejgamberin e Islamit se çka ekzistonte para Ademit. Ai u përgjigj: "Ademi". Kjo pyetje u përsërit. Ai përsëri u përgjigj: "Ademi", dhe shtoi se sikur të duhej t'i përgjigjej kësaj pyetjeje deri në fund të kohës ai do të përsëriste "Ademi". Kuptimi i thellë i këtij hadithi është se njeriu në realitetin qenësor nuk ka pësuar evolucion dhe se nuk ekziston "para njeriut" në kuptim të paraardhësit kohor ose një gjendje nga e cila u zhvillua njeriu "në kohë". Para një milion vjetësh njeriu i varroste të vdekurit e tij dhe besonte në botën e padukshme.⁷ Para më se dhjetë mijë vjetësh, njeriu jo vetëm që prodhonte kryevepra të artit por edhe përshkruante lëvizjen e qiejve në mënyrën më të dukshme në mite dhe tregime që zbulojnë fuqinë e abstrakcionit që do të puqej me çfarëdo veprë të njerëzve të periudhave të më vonshme të historisë.⁸

Është ai ky njeri - përkohësisht i zhdukur nga teoritë përparimtare dhe zhvillimore të disa shekujve të kaluar në Perëndim - të cilit i drejtohet vetë tradita dhe është ai ky njeri i brendshëm të cilin tradita kërkon ta lirojë nga burgimi i egos dhe nga ndikimi mbytës i pikëpamjes thjeshtë të përjashtme dhe të harrueshme të njeriut. Për më tepër, vetëm tradita është ajo që i ka mjetet për lirimin e tij, dhe jo pseudo-religjionet aq zotëruese sot, të cilat, duke parë ripërtëritjen e nevojave të njeriut të brendshëm, përpiqen t'i joshin këto me një sy më pak shques me anë parodish të mësimëve të traditave të shenjta, ti cilave ata gati pa dallim u shtojnë diçka të pseudo-filozofisë evolutive për të siguruar se njerëzit nuk zbulojnë kush janë vërtet ata. Por ai njeriu u brendshëm vazhdon të gjendet në të gjithë njerëzit dhe të kërkojë nga njeriu pa marrë parasysh sa larg kërkon të ikë nga boshti i tij vetanak dhe pa marrë parasysh çfarë mjetesh përdor ai për t'i zhdukur gjurmët e njeriut të brendshëm në të cilën ai e thërret "veten".

Natyrisht, kur thuhet e gjithë ajo që ka të bëjë me nevojat e përherëshme të njeriut - nevojat që, në të vërtetë, duhet të theksohen në mënyrën më të fuqishme që mundet sepse kanë qenë harruar në botën moderne - nuk duhet të harrohet se këto nevoja kanë të bëjnë vetëm me një pol të qenies së njeriut, gjegjësisht me polin qenësor. Sa i përket polit tjetër, polit i cili e përfshin njeriun përkohësisht dhe kushteve historike-kulturore që ngjyrojnë mbështjellësin e jashtëm të qenies së tij, mund të thuhet se nevojat e njeriut kanë ndryshuar. Ato kanë ndryshuar jo në thelb por në formën e jashtme. Madje edhe në shoqëritë tradicionale të cilat mbështeten në parimet e pandryshueshme transcendentë, forma me të cilën përmbushen nevojat shpirtërore të japonezitet nuk është e njëjtë me atë të një arabi. Kjo është aq më e vërtetë në botën moderne, ku njeriu jeton në rreth pa religjion të ndarë nga parimet, ku psikika ndahet nga shpirti i cili është burim i tij vetanak i jetës, ku përvoja e kohës dhe e vendit, të mos flasim për të gjitha llojet e marrëdhënieve njerëzore, ka ndryshuar plotësisht dhe kuptimi i autoritetit është zhdukur shkallë-shkallë. Në kushte të tilla, natyrisht, paraqiten forma të reja përmes të të cilave duhet të përmbushen madje edhe nevojat më të thella njerëzore.

Vetë e dhëna e avancimit të procesit të përforcimit të botës ka sjellë të çara në botën e mbyllur të materializmit, të cilat mundësojnë të hyjnë në këtë botë jo vetëm forca të errëta nga poshtë,⁹ por të hyjë edhe drita nga lart. Ky proces nënkupton njëherit rizgjimin e njeriut për nevojat e tij të vërteta, gjë që natyrisht shpie në përpjekje dëshpruese për të gjetur mjete për përmbushjen e atyre nevojave. Por pikërisht për shkak të rrethanave të jashtme të ndryshuara, shumë njerëz bashkëkohorë nuk i kuptojnë kushtet ose nuk dëshirojnë t'u nënshtrohen sakrificave të domosdoshme për të merituar që të marrin porosinë nga bota hyjnore, e cila në trajtë të papërdhosur qëndron vetëm në traditat e gjalla dogmatike dhe të shenjta të botës. Po ashtu, shumë autoritete nga ato tradita - të mos flasim për pretenduesit që në kohë të fundit kanë vërshuar në skenën perëndimore - janë mësuar me botën tradicionale nga e cila ata kanë dalur, prandaj nuk janë të vetëdijshëm për dallimet ekzistuese midis shpirtit të njeriut të Perëndimit dhe shpirtit të njerëzve të shoqërive tradicionale, as të formave të ndryshme që marrin nevojat shpirtërore të njeriut të Perëndimit, për shkak të botës së posaçme në të cilën ai ushqehet.

Kur flitet për nevojat e tashme, është e qenësishme të kihen në mendje të dyja këto pole, gjegjësisht natyra e përhershme e nevojave të njeriut, gjë që i bën përkatëse dhe vërtet të gjalla të gjitha mësimet tradicionale mbi njeriun dhe fundin e tij, dhe forma e ndryshuar e nevojave të njeriut për shkak të përvojës përkatëse të njeriut bashkëkohor, gjë që e bën të domosdoshëm zbatimin e këtyre mësimëve sipas kushteve ekzistuese. Nuk duhet të harrohet se duhet të ruhen autoriteti dhe autenticiteti tradicional, se e vërteta nuk mund të evoluojë, se është ai njeriu i cili duhet të jetë i denjë të bëhet marrës i porosisë së botës hyjnore, dhe jo anasjelltas, se e vërteta nuk mund të shtrembërohet për t'u përshtatur tekeve dhe modave të një periudhe të veçantë dhe se ekziston një realitet objektiv i cili e përcakton vlerën e njeriut dhe të mendimeve e të veprimeve të tij, dhe në fund e gjykon dhe përkufizon mënyrën e jetës së tij në botën që vjen. Duhet njëherit të mos harrohet se kjo traditë e shenjtë duhet të zbatohet për problemet e veçanta të njeriut bashkëkohor duke pasur parasysh kushtet e çrregulluara në të cilat ai jeton, pa e shtrembëruar ose shkatërruar ky proces autenticitetin e kësaj tradite. Bota moderne është dëshmitare e një rreshtimi të njerëzve dhe të organizatave që përpiqen t'ia plotësojnë njeriut bashkëkohor nevojat shpirtërore, duke përfshirë mjeshtrit dhe organizatat nga Lindja, të pavetëdijshëm për natyrën e posaçme të audiencës së cilës ata i drejtohen,¹⁰ që nga ata të pakët e të rrallë që ia kanë dalur t'i zbatojnë mësimet tradicionale sipas kushteve të veçanta të njeriut bashkëkohor,¹¹ deri te numri i madh i mësuesve të rrejshëm dhe i organizatave të dyshimta, që shtrihen që nga ata të padëmshmit deri tek ata vërtet satanikë, gjë që i përkujton njeriut atë që ka thënë Krishti për profetët falsifikatë që do të ngrihen në fund të kohës. Të nxjerrësh një traditë të shenjtë nga ato burime për t'i përmbushur nevojat e tashme është sikur të mbetesh plotësisht në kallëpin e traditës së shenjtë dhe njëherit t'i zbatosh metodat dhe mësimet e saj në një botë, ku njerëzit kanë nevoja që janë njëherit të përgjeshme, po megjithatë edhe të kushtëzuara nga përvoja e posaçme e njeriut bashkëkohor.

Një kusht i rëndësishëm që ka ngjyruar thellësisht proceset mendore të njeriut bashkëkohor dhe i cili sot qëndron në thelb të lëvizjes së re fetare në Perëndim, ndonëse zakonisht pavetëdijshëm, është dualizmi karteziian dhe reagimi i cili ka filluar kundër materializmit në Perëndim në kontekstin e atij dualizmi. Dualizmi karteziian e ndau realitetin në atë material dhe mendor, duke vënë një substancë jo materiale, e cila disi i gllabëron të gjitha rrafshet e ekzistencës jo materiale dhe i zvogëlon vetën në një realitet. Materializmi i tepruar i shekujve të kaluar ka bërë që shumë njerëz tani ta refuzojnë atë materializëm. Por pikërisht ashtu si në fizikë, reaksioni i kundërvihet një aksioni ekzistues, dhe po kështu ka filluar ky reaksion filozofik dhe fetar brenda suazës tashmë ekzistuese të dualizmit karteziian klasik. Për një numër të madh njerëzish, reagimi kundër materializmit do të thotë, gati pavetëdijshëm, tërheqje ndaj polit tjetër të dualizmit karteziian, gjegjësisht ndaj atij jo material, pa pasur ndonjë diskriminim në sferën jo materiale midis shpirtit dhe psikikës, *ruh*-it dhe *nafs*-it të sufizmit. Prandaj për shumë njerëz që janë të pavetëdijshëm për këtë dallim themelor, dukuritë psikike kanë ardhur dhe janë zëvendësuar me ato shpirtërore dhe fetare.

Islami mëson se ngritja kundër Zotit ndodh në rrafshin e psikikës, jo në atë të trupit. Mishi është vetëm instrument i tendencave që e kanë burimin në psikikë. Është psikika ajo që duhet të ushtrohet dhe të disiplinohet ashtu që të përgatitet të bashkohet me shpirtin. Si forcat engjëllore ashtu edhe ato demonike manifestohen në këtë fushë ndërmjetësore psikike, e cila nuk është as thjesht materiale as thjesht shpirtërore. Gjendjet parajsore dhe ato skëterrore referojnë në barazvlerësit makrokozmiqë të rrafshëve të ndryshme të kësaj substance ndërmjetësore, ashtu siç formësohet nga ndikimet engjëllore ose demonike. Kjo substancë, për më tepër, në mikrokozmiqë ose në njeriun, shtrihet nga gjendja trupore deri në qendrën hyjnore brenda zemrës së njeriut. Prandaj, të identifikosh gjithë atë që është jo materiale me atë fetare ose shpirtërore është marrëzi e kulluar dhe gabim i rrezikshëm, gjë që ka dalur si pasojë e mashtrimit optik që zvaritet për shkak të përcaktimit të realitetit në dy sfera të dualizmit karteziian. Por ky është një gabim që sot mbretëron shumë në lëvizjet e reja të religjionit në Perëndim dhe në Amerikë, një gabim i cili në disa raste mund ta hapë shpirtin e njeriut ndaj ndikimeve më skëterrore dhe shthurëse, duke nxjerrë nga barazpesha personalitetin e atyre që

bien pre e tyre. Të identifikosh thjesht jo materialen me shpirtëroren është moskuptim i natyrës së realitetit, i ndërlikueshmërisë së shpirtit të njeriut, i burimit dhe i së vërtetës së të keqes dhe i punës shpirtërore të domosdoshme për të arritur burimin e jetës i cili i vetmi mund t'i kënaqë në mënyrë të përhershme dhe jo në mënyrë mashtruese dhe kalimtare nevojat shpirtërore të njeriut.

Ky ngatërrim i psikikës në vend të shpirtërores, aq karakteristik për kohën tonë, rihorcohet me një tendencë tjetër të fuqishme që del nga nevoja e njeriut për t'i thyer kufijtë e botës së tij të kufizuar të përvojës. Sufistët gjithmonë kanë mësuar se njeriu është në kërkim të Pafundit dhe se edhe përpjekja e tij e pa fund për të fituar pronësi materiale dhe pakënaqësia e tij me atë që ka është jehonë e kësaj etjeje e cila nuk mund të shuhet me atë që ka fund. Prandaj sufistët konsiderojnë gjendjen e kënaqësisë (*rida*)¹² të jetë gjendje shpirtërore e ekzaltuar që arrihet vetëm nga ata që kanë arritur "aftësinë" e të pafundit dhe kanë lëshuar prangat e ekzistencës që ka fund. Kjo nevojë për të kërkuar dhe për t'i kapërcyer kufijtë e çkadoqoftë që ka fund sot shquhet qartë në tharmin e ri të religjionit në Perëndim. Shumë njerëz bashkëkohorë janë lodhur nga përvoja psikike që ka fund në jetën e përditshme pa marrë parasysh sa mund të jetë ajo jetë materialisht e rehatshme. Duke mos pasur qasje në përvojën e mirëfillët shpirtërore që në shoqëritë tradicionale siguron mjetet natyrore të thyerjes së kufizimeve të ekzistencës me fund, ata i kthehen të gjitha llojeve të përvojës që u hap atyre botëra dhe horizonte të reja, qofshin ato edhe të tmerrshme. Brenga e madhe për dukuritë psikike, "stërkëmbëset", "përvojat" e jashtëzakonshme dhe të ngjashme, lidhen thellë me këtë nevojë të brendshme për ta shkëputur botën e mbytur dhe të kufizuar të jetës së përditshme në një qytetërim i cili nuk ka qëllim përtej lëvizjes me shpejtësi të rritur drejt një gjendjeje ideali mashtrues të mirëqenies materiale që gjithmonë gjendet pikërisht pas qoshes.

Kjo prirje, e shtuar asaj që pavetëdijshtëm identifikon jo fiziken me shpirtëroren, ka arritur të sjellë hutinë më të rrezikshme në jetën religjioze të njeriut bashkëkohor të Perëndimit dhe sidomos në Amerikë, ku ndjehet më së ashpri nevoja për rizbulim të botës së shpirtit. Nga këndvështrimi sufist, i cili gjithmonë ka bërë dallim të qartë midis psikikes dhe shpirtërores, aq shumë nga ata që sot pohojnë se flasin në emër të shpirtit, vërtet flasin në emër të psikikës dhe përfitojnë nga etja e njeriut bashkëkohor diçka përtej shkallës së përvojës që ia ka bërë të mundur qytetërimi industrial modern. Është pikërisht kjo huti ajo që qëndron në thelb të tollovisë së thellë të cilën e vëren njeriu në fushën e religjionit në Perëndim dhe e cila i bën të mundshëm elementët të ikin sa më larg mundësisë së të shenjtës për absorbimin e energjive të njerëzve me qëllim të mirë dhe më shumë për t'i davaritur sesa për t'i integruar forcat e tyre psikike.

E shenja, siç u tha tashmë, lidhet me botën e shpirtit dhe jo me atë të psikikës. Kjo është e tëra dhe e shenja; ajo ndriçon dhe bashkon më shumë sesa i shtyt njerëzit të bredhin pa qëllim nëpër labirinthin që i karakterizon botën psikike dhe botën mendore kudo që atyre botërave u privohet drita e shpirtit. E shenja, pikërisht për shkak se vjen nga Zoti, kërkon prej nesh gjithë atë që jemi. Të shenjtërosh jetën dhe të arrish të shenjtën duhet të bëhesh vetë i shenjtë, si një vepër e shenjtë e artit. Duhet ta daltojmë substancën e shpirtit tonë në një ikonë e cila do të na zbulojë ashtu siç vërtet jemi në praninë e Hyjnisë, ashtu siç kemi qenë të krijuar, *imago Dei*, sepse siç ka thënë edhe Pejgamberi i Islamit, "Zoti e krijoi njeriun sipas përfytyrimit të tij". Që njeriu të bëhet ajo vepër e artit, të bëhet përsëri vetë-*vetja*, ai duhet të dorëzohet dhe t'u kushtohet plotësisht urdhërave të shpirtit, të së shenjtës. Është vetëm e shenja ajo që *mund* ta aftësojë njeriun të heqë nga vetja velin i cili e fsheh natyrën e tij të vërtetë dhe e bën të harrojë natyrën e tij fizike, teomorfike (*fitrah* që përmendet në Kuran). Dhe është vetëm e shenja ajo që vjen nga shpirti dhe jo nga psikika, që mund të jetë burim i etikës, i estetikës, në kuptimin tradicional, i doktrinës metafizike dhe i metodave të të kuptuarit. Psikika mund të paraqitet mahnitëse ose përvetësuese. Por në vetvete ajo gjithmonë është asgjë më shumë se amorfe, plot përshtypje që janë kalimtare dhe të pjesërishtme. Është shpirtërorja ose e shenja ajo e cila është e përhershme dhe e tërësishme dhe e cila pikërisht për shkak të tërësisë së saj i përkrah aspektet psikike dhe madje edhe fizike të njeriut dhe i shndërron dhe i ndriçon ato.

Zbatimi i traditës së shenjtë - qoftë ajo sufizëm ose ndonjë tjetër - për nevojat e vërteta të njeriut nuk mund të fillojë në një pikë më kritike se kjo lidhje e tashme e historisë njerëzore, ku ajo mund të sigurojë mjetet e dallimit midis shpirtërores dhe psikikes, dhe më tutje, midis atyre mësimet e të cilave kanë natyrë të vërtetë shpirtërore dhe të atyre porosia e të cilave rrënjosen vetëm në psikiken dhe mbështetet vetëm nga dukuritë psikike, të lidhura me përvojën, e cila pa mostrën mbrojtëse të traditës së shenjtë mund të shpjerë në thellësitë më të tmerrshme të ekzistencës kozmike dhe në gjendjet që janë më të rrezikshmet për shpirtin e njeriut, sesa në format e llojllojshme të materializmit të vrazhdë.

Duke iu kthyer vetë traditës së sufizmit, duhet të thuhet se të kuptosh atë, si edhe shumë tradita të tjera, është bërë punë shumë e vështirë në Perëndimin modern, për shkak të pranisë së një mashtrimi tjetër optik i cili e gabon të kuptuarit mendor të metafizikës për të marrë vesh të drejtën në mënyrë të plotë. Ky mashtrim, i cili është rezultat i ndarjes midis aktivitetit mendor të disa njerëzve dhe pjesës së qenies së tyre dhe i cili lidhet drejtpërsëdrejti me mungesën e virtyteve shpirtërore, është pengesa kryesore në zbatimin e mësimëve të shenjtave të traditave të ndryshme për nevojat e sotme të njeriut të Perëndimit. Ata kanë intuitë intelektuale, vetë kjo dhuratë e botës hyjnore, dhe mund të kuptojnë doktrinën e sufizmit ose format e tjera të metafizikës orientale, por nuk janë të gatshëm të çojnë jetë sipas mësimëve të traditës së shenjtë, lules së të cilës kanë mundësi t'ia ndjejnë erën që nga larg.¹³ Njerëzit e tillë e gabojnë vizionin e tyre të majes së malit, *teorinë* në kuptimin e saj origjinal, meqë në të vërtetë vetë janë në maje të malit. Prandaj ata tentojnë të zvogëlojnë të gjitha mësimet praktike, morale dhe operative të traditës sepse janë nën nivelin e interesimit të tyre. Ata më së shumti e ngatërrojnë theksimin e arritjeve të virtyteve shpirtërore (në sufizëm *fada'il*) me ndjeshmërinë si edhe besimin (*iman*) me "fenë e rëndomtë", duke i përkthyer vetëm rrafshit të jashtëm,¹⁴ duke harruar të dhënë se shenjtoret më të mëdhenj dhe të urtët kanë folur më së shumti për virtytet shpirtërore dhe se një ndër emrat e përdorur më së shumti në sufizëm është "varfëria muhamedane" (*al-fakr al-muhammadi*).¹⁵ Pa këtë varfëri, ose *fakr*, kupa e ekzistencës së njeriut nuk ka vend të zbrazët ku mund të derdhet nektari i urtësisë hyjnore. Pa atë nuk ka kurrëfarë mundësie shpirtërore, pa marrë parasysh sa e mpehtë mund të jetë inteligjenca.

Ky gabim mbizotërues i identifikimit të të kuptuarit teorik të metafizikës me kuptim shpirtëror lidhet me gjendjen jo normale të kohës sonë, në të cilën mësimet më të pastra metafizike të traditave të ndryshme mund të kihen në dorë fare lehtë të përkthyer vetëm për pak para në çdo librari, veprat që nga *Song of Solomon* (Kënga e Solomonit) deri te *Tao-Te Çing*. Pa dyshim, kurrë nuk ka pasur rast të tillë në gjendjen normale. Në shoqëritë tradicionale, shumica e atyre të tërhequr në botën metafizike dhe gnostike të traditës së tyre futen përmjet udhëzimit shkallë-shkallë i cili i përgatit ata për të pranuar doktrinën gnostike vetëm pasi të kenë ushtruar gjatë. Për më tepër, njohjen e traditës ata e bëjnë me anë të kontakteve personale. Ata jetojnë me një formë të jashtme të traditës - e cila është absolutisht e domosdoshme dhe e pashmangshme - në jetën e tyre të përditshme dhe kontaktojnë me të brendshmen më së shpeshti duke takuar mësuesin ose nxënësit e tij, ose duke vizituar varrin e të shenjtit, ose duke parë ëndërr e cila i nxit të kërkojnë mësues të posaçëm, ose duke shkuar në vend të veçantë. Madje edhe kur kontakti i tyre me të brendshmen bëhet përmes leximit, ai më së shpeshti bëhet përmes literaturës ose tregimeve që ia shtojnë gradualisht interesimin për atë Rrugë. Në çdo një mijë njerëz në botën islamike që lexojnë poezinë e Hafizit ose të Runit, vetëm një a dy lexojnë trajtime vërtetë doktrinare të sufizmit.

Sot në Perëndim është një gjendje vërtetë jo normale, në të cilën kontakti i shumicës së njerëzve me traditën e vet duhet doemos të fillojë nga kryet dhe përmjet kanalit të fjalës së shkruar ose të librave, të cilat lozin rol të posaçëm në kohën kur kanalet e zakonshme të transmetimit me gojë janë bllokuar në aq shumë pjesë të botës. Në të vërtetë, vetë mundësia e mësimëve më të larta metafizike, dhe jo vetëm e njëres por e shumicës së traditave të shenjtave sot - të mos flasim edhe për paraqitjet e dukshme të shkrimtarëve të mirëfilltë tradicionalë në Perëndim - është rezultat i mëshirës hyjnore e cila e ka bërë të mundur këtë kompensim gjatë një kohe të eklipsit shpirtëror, meqenëse një parregullësi meriton tjetrën. Por rrezik i pranishëm në

këtë gjendje është pikërisht ngatërrimi i të kuptuarit mendor i ndonjë teksti të shenjtë me jetën e ndonjë tradite, gjë që përfshin jo vetëm mendjen por edhe tërë qenien e njeriut.

Me këtë rezervë të mbajtur parasysh, duhet megjithatë të shtohet se edhe në fushën e mendjes prania e shtjellimit të doktrinëve tradicionale, qofshin ato të rendit metafizik ose kosmologjik, mund të përmbushin një nga nevojat më të thella të njeriut bashkëkohor, i cili mund të karakterizohet si qenie që mendon shumë dhe shpesh gabimisht dhe i cili është mbi-truror. Edhe të kuptuarit mendor të doktrinëve tradicionale mundet, pra, të jetë si një plaf bore, i cili sjell me vete paqe dhe qetësi dhe e qetëson trazimin e mendjes skeptike dhe dyshuese. Ai mund të vërë mbi njeriun një siguri intelektuale, e cila i përgjigjet asaj që në terminologjinë tradicionale të sufizmit quhet "shkenca e sigurisë (*ilm al-jakin*),¹⁶ prandaj personin i cili ka arritur një shkallë të tillë të dijes e bën të vetëdijshëm për faktin se qëllimi i fundit i dijes është jo të grumbullojë numër faktesh gjithnjë në rritje e sipër dhe të bëjë harta rajonesh *përtej* kufijve të tashëm të dijes, por të arrijë në qendër përbrenda dhe të fitojë vizion të dijes ose madje të *bëhet* vetë dije e cila gjithmonë ka qenë dhe gjithmonë do të jetë. Ky qetësim i mendjes së bezdisur duke gjetur përgjigje në pyetjet e shtruara nga arsyeja, në përgjigjet që janë fryt i zbulimit, i ndriçimit ose i intelektualitetit, siguron pastaj bazën e domosdoshme për ndriçimin e vërtetë të mendjes dhe, në të vërtetë, të gjithë qenies së tij, arsyeja e së cilës është ushqyer më shumë me dije tradicionale sesa që u është lënë makinacioneve të veta.¹⁷

Duke mbajtur parasysh rëndësinë e veprave doktrinare në këtë proces të qetësimit të mendjes dhe të përgatitjes së personit me prirje soditëse për intelektualitet të vërtetë, është fatkeqësi që sa i përket metafizikës islamike pak thesar është përkthyer në anglishte nga kjo fushë, në krahasim me atë që gjendet në burimet hinduse, budiste dhe taoiste. Pak kryevepra të mëdha të metafizikës islame, si *Fusus al-hikam* e Ibën Arabit dhe *al-Iman al-Kamil* e al-Xhilit tani njihen dhe pjesërisht janë përkthyer,¹⁸ por një thesar i madh i veprave të sufistëve dhe të teozofëve islamikë, si Suhrevardi, Ibën Turkah al-Isfahani, Mir Damad dhe Mulla Sadra, të cilët kanë përpiluar veprat kryesore doktrinare dhe metafizike, mbetën gati plotësisht të paarrishme për njeriun e Perëndimit që nuk e zotëron arabishten ose persishten.¹⁹ Në këtë mënyrë, zbatimi i mësimëve të Islamit në aspektet ezoterike dhe metafizike për nevojat e sotme të njeriut të Perëndimit pengohet nga mungesa e materialit të përkthyer mirë, i cili do të bënte të mundshme të arriheshin thesaret e mëdha të kësaj tradite nga ata që mund të korrin frytet e tyre. Po ashtu, të çmuarit e vërtetë të të gjithë asaj që mund të ofrojë tradita islamike njeriut bashkëkohor është bërë punë e vështirë, meqë në rastin e traditave të tjera, mësimet e tyre më universale njihen relativisht mirë, por në rastin e Islamit, shumica e studimeve në gjuhët perëndimore u janë kushtuar aspekteve të tij legale dhe formale, kurse aspektet e tij më universale nuk kanë arritur të tërheqin vëmendjen që meritojnë.

Dikush që dëshiron të ndjekë traditën sot, në të vërtetë, mashtrohet nga kjo gjendje, duke menduar se Islami ka të bëjë vetëm me ligj, me drejtësi hyjnore dhe me dënime, me ashpërsi etj., gjersa ka vërtet mundësi të ndiqen tradita të tjera vetëm duke lexuar traditat e tyre gnostike ose madje vetëm duke nxjerrë nga konteksti ndonjë praktikë të posaçme nistore dhe duke e ushtruar, pa u detyruar të ngarkohet me konsiderata ose me çështje morale të drejtësisë dhe të dënimit hyjnor. Në të vërtetë, ky është mashtrimi i sotëm më fatkeq që del nga fakti se, si rezultat i reagimit kundër një modalizmi të pashpjegueshëm në forma të ndryshme të krishterizmit modern, shumë njerëz sot e zvogëlojnë rëndësinë e moralitetit dhe si pasojë e rebelimit të njeriut bashkëkohor kundër botës hyjnore dhe e humbjes së kuptimit të autoritetit, rëndësia e frikës nga Zoti në jetën fetare gati është harruar sot nga shumica e njerëzve të Perëndimit. Shprehja profetike "Frika nga Zoti është fillim i mençurisë" (*na's al-hikmah makhafat Allah*), ajo që imiton thënien e njohur të Paulinës është e vërtetë jo vetëm për Islamin ose krishterizmin, por për të gjitha traditat. Në Islam është një ligj hyjnor (Sheriat) që ka të bëjë me veprimet e njeriut dhe të cilin duhet ta vijoje të gjithë muslimanët, sufistët dhe jo sufistët.²⁰ Theksohet gjithashtu frika nga Zoti dhe eskatalogjia e cila lidhet me gjykimin e Zotit mbi veprimet e njeriut mbi tokë. Por pastaj këto elemente janë po ashtu të pranishme, në forma të tjera, në hinduizëm dhe në tradita të tjera orientale. Hinduizmi nuk ka prodhuar vetëm *Gita* dhe *Vedanta* por ka përpunuar

edhe traktate mbi *pralaja*, Gjykimin e Fundit dhe mbi *karma* dhe mbi pasojat serioze të veprimit të njeriut në tokë për gjendjen e pasvdekjes. Do të ishte mashtrimi më i madh të merrej me mend se njeriu mund të ushtrojë, për shembull jogën, dhe të harrojë gjithë për moralitetin ose për pasojat e veprimit njerëzor në sytë e Zotit, thjesht për shkak se njeriu ka kaluar nga një traditë në tjetrën. Në çdo traditë integrale njeriu mund të gjejë frikën, dashurinë dhe njohjen e Zotit në një formë apo në një tjetër. Siç ka thënë Al-Ghazzali, ai që i frikësohet Krijuesit shkon drejt Tij, kurse ai që e do Atë e njeh Atë.

Manifestimet historike të sufizmit zbulojnë faza të frikës (*makhafah*), të dashurisë (*mahabbah*) dhe të dijes (*marifah*), kurse ky cikël përsëritet në shpirt të çdokujt që është në gjendje të arrijë të kuptuarit shpirtëror. Nëse dikush mund të ankohet nga një pikëpamje se veprat gnostike dhe metafizike të Islamit nuk janë përkthyer sa duhet bollshëm, njeriu mund të jetë mirënjohës nga një pikëpamje tjetër, që mësimet integrale të Islamit, duke përfshirë edhe Sheriatin, janë aty për të provuar seriozitetin e atyre që do të dëshironin të arrinin në dhomën e brendshme të saj, duke kërkuar që ata të bëhen para së gjithash të vetëdijshëm për drejtësi dhe madhështi të Zotit. Një vetëdije e tillë krijon në njeriun një respekt (nga frika) dhe frikë që është krejtësisht pozitive dhe që shkrin nga substanca e shpirtit gjithë atë që është e huaj për natyrën e qëmoçme.

Në të vërtetë, për ta mënjanuar këtë provë dhe këtë kriter mbrojtjeje, në kohë të fundit janë paraqitur në Perëndim pretendues që dëshirojnë të shkëpusin sufizmin nga Islami dhe ta paraqesin sikur ai të mos kishte fare të bëntë me mësimet e Islamit dhe të Sheriatit të tij, i cili siguron modelin hyjnor të veprimit të njeriut, dhe njeriun i cili e ndjek Sheriatin e mbron nga zemërimi i Zotit. Kjo përpjekje nuk është gjë tjetër pos mashtrim i kulluar. Në të gjitha manifestimet e mirëfillta të sufizmit, frika nga Zoti e përshkruar aq madhërueshëm në Kuran dhe e përfshirë në qëndrimet e shpallura në Sheriat, përgatit bazën për dashurinë ndaj Zotit, kurse dashuria ndaj Zotit e kthen duke e shpënë në gnosizëm, në dije të Zotit, e cila nuk mund t'i zhytë rrënjët në qenien e njeriut përgjersa trolli i asaj qenieje të mos jetë përgatitur për një bimë aq hyjnore nga frika nga Zoti dhe nga dashuria ndaj Tij, dashuri e cila në spiritualitetin islamik gjithmonë i bashkohet dijes.

Deri tani, shumica e asaj që u tha ka të bëjë me të gjitha traditat, por tani është e përshtatshme të shtrohet pyetja çka është unike në vetë sufizmin, sepse kjo u përket nevojave të tashme të njeriut. Është një thënie arabe e cila pohon se "doktrina e unitetit është unike" (*al-tawhid wahid*). Kjo do të thotë se në nivelin më të lartë ka vetëm një të vërtetë, në të cilën të gjitha traditat janë të njësuara. Por meqenëse e Vërteta Hyjnore zbrit nga një maje teposhtë drejt njerëzve, ajo i merr karakteristikat që dallojnë prej një tradite në tjetrën.

Sufizmi, duke qenë dimension i brendshëm i Islamit në aspektin formal, ka të përbashkëta këto tipare të posaçme me këtë traditë. Meqenëse Islami mbështetet në unitet (*al-tawhid*), të gjitha manifestimet e tij, në një mënyrë apo në një tjetër, pasqyrojnë unitetin; kjo vlen sidomos për sufizmin në të cilin parimet e zbulimit pasqyrohen në mënyrën më të drejtpërdrejtë. Prania e parimit të unitetit në sufizëm do të thotë, pos tjerash, se metodat dhe praktika e tij i bashkon ato që në praktikat e tjera janë zakonisht të ndara dhe tjetër farësh. Të përdorim terminologjinë e hinduizmit - e cila është çudi në fushën e religjionit për shkak të trajtave të ndryshme shpirtërore që kanë ekzistuar në të - mënyra e jogës *karna*, e jogës *bhakti* dhe e jogës *jnani* kombinohen në sufizëm në mënyrë të vetme, mund të thuhet në "jogën integrale". Është posaçërisht e rëndësishme të vërehet se derisa në hinduizëm tipet *jnani* dhe *bhakti* janë fare tjetër,²¹ spiritualiteti sufist është thelbësisht sufizëm *jnani*, i cili megjithatë kurrë nuk ndahet nga elementi *bhaktik*. Disa sufistë mund të theksojnë më shumë një aspekt sesa një tjetër. Disa, si Ibën Arabi, Ibën Ata'allah al-Iskendari dhe Shabistari mund të flasim më shumë për gnosën (*marifah*) dhe disa, si Attari dhe Hafizi, flasim më shumë për dashuri. Por në asnjë rast nuk gjen njeriu në sufizëm shteg të dijes, plotësisht të ndarë nga dashuria ose shteg dashurie pa element gnose, si lloji i dashurisë që misticizmi e gjeti në krishtërizëm dhe po ashtu në hinduizmin mesjetar. Për më tepër, ky kombinim i dijes dhe i dashurisë në sufizëm gjithmonë mbështetet në përkrahje të Sheriatit, ose në një kuptim, në një mënyrë të punës dhe të veprimit.

Po ashtu për shkak të natyrës unitare të zbulimit islamik, mënyrat nedituese dhe aktive kurrë nuk janë ndarë plotësisht në sufizëm, as për së jashtmi as për së brendshmi. Në Islam nuk ka jetë të jashtme manastirike (monasticizëm), kurse jeta e tendosur medituese në Islam zbatohet me modelin e jetës brenda shoqërisë. Sufisti për botën ka vdekur së brendshmi, ndërsa së jashtmi ai ende merr pjesë në jetën shoqërore dhe bart përgjegjësi të pozitës shoqërore të jetës në të cilën e ka vendosur fati. Në të vërtetë, ai kryen veprën më të përsosur, sepse veprimet e tij burojnë nga një dëshirë e integruar dhe nga një inteligjencë e ndriçuar. Më mirë se të jetë në çdo mënyrë kundërthënëse, jeta medituese dhe jeta aktive e plotësojnë njëra-tjetrën në gjithë spiritualitetin islamik,²² siç do të kemi rast të bisedojmë në mënyrë më të plotë në kreun tjetër, kurse mënyrat dhe teknikat e jetës medituese janë të tilla sa që mund të fryhen në çfarëdo rrethanash të jashtme, në të cilat mund të gjendet njeriu, dhe në çfarëdo forme të jetës aktive ku ai do të duhet të marrë pjesë.

Ky karakter bashkues i sufizmit, si në metodat e veta ashtu në raportin me jetën e jashtme të njeriut në shoqëri, i ofron përparësi të dukshme njeriut që jeton në botën bashkëkohore, ku tërheqja e brendshme është më shumë e mundshme sesa ndarja e jashtme nga bota. Po ashtu natyra bashkuese e sufizmit është shërim i fuqishëm i jetës së pabashkuar nga e cila vuajnë aq shumë njerëz në botën e sotme. Integrimi i plotë i personalitetit i arritur në ushtrimin sufist është qëllim që e kërkojnë shumë psikoterapia dhe psikanaliza, të cilat megjithatë kurrë nuk mund të arrijnë këtë qëllim, sepse metodat e tyre ashtu si praktikohen sot janë të shpëputura nga hirësia e shpirtit, e cila e vetmja mund ta integrojë psikikën dhe si rezultat del se ato më shumë shpiejnë në çintegrim sesa në integrim të tyre. Zoti e ka vendosur religjionin në botë për t'ia bërë njeriut të mundshme të kapërcejë kompleksitetin e tij, përveç që të kryejë shumë funksione të tjera të tij. Çdo karikaturë dhe parodi, sidomos e teknikave nismëtare, mund vetëm të japë si rezultat karikaturë dhe parodi të efektit që ka pasur religjioni gjatë periudhave kohore për t'i mënjanuar kompleksitetet e njeriut dhe për ta integruar personalitetin e tij.

Pyetja gjegjëse që padyshim do të shtrohet është: meqenëse sufizmi nuk i përmban këto karakteristika, cilat janë mundësitë për ta ushtruar atë? Natyrisht, nuk mund të matet me saktësi mëshira e botës hyjnore, sepse "shpirti fryn aty ku dëshiron", por sa u përket mësimëve tradicionale të sufizmit, gjithëmonë theksohet se nuk ka mundësi për kurrëfarë ushtrimi të sufizmit, përveç përmjet mësuesit i cili tradicionalisht njihet si sheik, murshid ose pir. I vetmi përjashtim është ai i individëve të veçantë (*afrad*) që janë nxënës të profetit gjithmonë të gjallë por të fshehur Khadir,²³ dhe të cilët për çdo rast zgjedhen për rrugën e botës hyjnore. Prandaj kjo mundësi nuk është opcion për ta zgjedhur njeriu. Sa i përket aspirantit të saj, e vetmja rrugë e hapur e tij është të gjejë një mësues të mirëfilltë. Çështja e mundësisë praktike për të jetuar sipas disiplinës së sufizmit, pra, mbetet që të gjendet një mësues të mirëfilltë, i cili mund të udhëzojë nxënësin e tij se çka dhe si duhet të ushtrojë. Sa i përket botës perëndimore dhe sidomos Amerikës, lipet të zihet ngojë rreziku nga mësuesit falsë, i atyre që pretendojnë të jenë gidë pa i pasur kualifikimet e nevojshme, të cilat i dhuron vetëm Zoti. Madje edhe në kohët klasike, kur rreziku nga "profetët mashtrues" i zënë ngojë nga Krishti ishte shumë më i vogël se në këto orë të vona të historisë njerëzore, mësuesit e mirëfilltë u kujdesën të tërhiqnin vërejtjen kundër rreziqeve që mund të kishte njeriu nëse i dorëzohej "mësuesit" të pakualifikuar.

(lihen pesë rreshta për tekstin arabisht, v.p.)

²⁴ "Meqë ka shumë dreqër me fytyrë të Ademit, s'është mirë t'ia shtrish dorën çdo dore".²⁴

"Njeriu i poshtër do të vjedhë gjuhën e dervishëve që të mund të këndojë vargje magjike për (të mahniturin e të gënjyerin) e thjeshtë".

"Puna e njeriut (të shenjtë) është (si) drita dhe i nxehti, puna e njerëzve të poshtër është mashtuese dhe e paturp".

"Ata vishen në të leshta për t'u bërë si lipës. Titutllin e Ahmetit (Muhamedit) ia japin Bu Musajlimit".

"Vera e Zotit, vula e tij (rezultati i fundit) është arma e pastër, (por) sa për verën tjetër, vula e saj është duhmë e torturë".²⁵

Është një fshehtësi se si njeriu e zgjedh mësuesin dhe shtegun shpirtëror, për të cilën e hedh fjalën vetë Rumi dhe e cila nuk mund të zgjidhet vetëm me analiza racionale. Problemi është ky: si mundet kandidati i inicjativës i cili ende nuk ka vizion shpirtëror të dallojë mësuesin e vërtetë nga mësuesi mashtrues, kur tashmë duhet të ketë një mësues të vërtetë për të vërtetësuar mundësinë në vetë nxënësin dhe për t'ia bërë të mundshme të ndajë shapin nga sheqeri? Këtu qëndron ajo marrëdhënie misterioze midis shpirtit dhe mishërimit të tij tokësor, i cili i shmanget për t'u kuptuar me fjalë të gjata. Njeriu beson se e zgjedh rrugën, por në të vërtetë atë e zgjedh rruga. Ajo që mund të bëjë njeriu është të lutet për të gjetur mësuesin e vërtetë dhe të mbështetet në Zotin gjersa e kërkon mësuesin. Për më tepër, ai mund të zbatojë kritere universale të autenticitetit dhe të dogmatizmit, në kohën kur ka shumë më tepër mëtues sesa kur shkroi Rumi për ta, në kohën së cilës i referohet Krishti në thënien e tij nismëtare që vijon: "Shumë thirren por pak zgjedhen".

E vërteta ka një mënyrë të mbrojtjes së vetes nga blasfemia, por shpirti i njeriut mundet të shkatërrohet nëse formohet në duart e dikujt i cili nuk ka kualifikimet e duhura dhe i cili nuk është më shumë se mësues. Më mirë të mbetesh agnostik ose materialist sesa të bëhesh vijues i ndonjë lëvizjeje pseudo-shpirtërore, e cila mund vetëm të dëmtojë atë që është më e çmueshmja te njeriu. Sufisti krahason njeriun me vezën që duhet të vendoset nën pulën për peridhën specifike për të çelur zog. Por nëse veza vendoset nën pulën e cila e lë strofullin herët ose nuk kujdeset sa duhet për të, atëherë veza kurrë nuk do të çelë dhe madje as që hahet.²⁶ Ajo do të bëhet e padobishme dhe mundet vetëm të hidhet poshtë. Ky tregim përshkruan rrezikun që i kërcënohet njeriut kur vendoset në duart e mësuesit, në kujdes të atyre që nuk përfillin traditën shekullore për një formë disi më të lartë dhe më të "zhvilluar" të spiritualitetit, ose të atij që dëshiron të hapë dyert e parajsës me anë të sufizmit, pa hirësi dhe pa ndihmë të Pejgamberit të Islamit, prania shpirtërore (*barakah*) e të cilit vetëm mund të mundësojë nismën për t'u ngritur mbi shakllët e përsosjes duke u ngjitur në botën hyjnore. Ne jetojmë në kohë të rrezikshme kur mundësitë për të gabuar janë të shumta, por si kompenzim i kësaj, shtigjet drejt Zotit janë të hapura për njerëzit, në një mënyrë që përpara as që është ëndërruar. Secilit individ i mbetet të ushtrojë mendjemprehtësinë dhe të bëjë dallimin midis së vërtetës dhe gënjeshtres, midis rrugës së Zotit dhe rrugës së Shejtanit, i cili tradicionalisht njihet si "majmun i Zotit".

Përkundër të gjithë mësuesve mashtrues dhe formave të spiritualitetit të rrejshëm, ka megjithatë mësues sufistë të mirëfilltë kurse mundësia për të ushtruar sufizmin në Perëndim është vërtet e pranishme. Por ne besojmë se mundësia e tillë ka të bëjë vetëm me disa nga numri i madh i njerëzve të interesuar sot për sufizëm. Ka shumë gjasa që në të ardhmen e afërt sufizmi të ushtrojë ndikim në Perëndim, jo vetëm në një nivel por në tri nivele të ndryshme. Para së gjithash, ka mundësi të ushtrohet sufizmi në mënyrë aktive. Shtegu i tillë natyrisht mendohet për pak njerëz. Ai kërkon nga njeriu dorëzim të plotë disiplinës së asaj rruge. Për ta ushtruar atë njeriu duhet të vijojë sipas të thënës së njohur të Pejgamberit, "Vdis para se të vdesësh". Njeriu duhet të vdesë për vete dhe të lindet shpirtërisht këtu dhe tani. Njeriu duhet t'ia kushtojë veten meditimit dhe lutjes, pastrimit të brendshëm, provimit të vetëdijshëm të njeriut dhe shumë ushtrimeve të tjera mbizotëruese tek ata që vërtet ecin shtegut (*salikun*). Tashmë janë disa në Perëndim që ushtrojnë sufizmin seriozisht, dhe pas lëvizjeve të sufizmit të rrejshëm me rëndësi të vogël, disa degë të sufizmit tashmë i kanë futur rrënjët e tyre në Perëndim dhe kanë themeluar atje degë të mirëfillta. Ky grup sigurisht duhet të rritet, ndonëse ai nuk mund t'i përfshijë të gjithë ata që i tërheq sufizmi sot në Perëndim.

Niveli i dytë mbi të cilin ka gjasa të ndikojë sufizmi në Perëndim është duke ia paraqitur Islamin në një formë më tërheqëse shumëkujt që do të gjente në ushtrimin e Islamit atë që ai kërkon sot në emër të sufizmit. Për shkak të konfliktit të qartë historik me Perëndimin, deri në kohë të fundit zbulim është trajtuar në Oksident në mënyrën më neveritëse të mundshme. Shumëkush që do të gjente pikërisht atë që kërkon në lutjet e përditshme dhe në agjërimin e Islamit, në integrimin e shekullarizmit me të shenjtën, në përhapjen e funksionit të prijësve fetarë të të gjithë njerëzve, në artin dhe në shkencën islame dhe në shumë tipare të tjera, u ik këtyre për shkak të mënyrës me të cilën ia paraqesin Islamin. Sufizmi mund të ndihmojë të shpjegohet Islami, duke hedhur dritë në aspektin e tij më universal dhe kështu, në një mënyrë, edhe më të kuptueshmin, duke e bërë edhe më të arritshmin për të jashtmit. Zakonisht kur njerëzit donë të studiojnë hinduizmin, ata fillojnë me *Bhagavad-Gita* dhe jo me Ligjin Manu, kurse në rastin e Islamit, siç u tha tashmë, zakonisht së pari mësohen aspektet ligjore, kurse pastaj vijojnë mësimet më universale, nëse fare preken dhe në mënyrë të palidhur. Duke u bërë e kuptueshme në mënyrë më të plotë se sufizmi është një pjesë e Islamit dhe lule e këtij trugu të zbulimit, do të bëhet më e evidente edhe mundësia për të ushtruar islamizmin për shumikë që tani e tërheq sufizmi, por që nuk mund ta pranojë disiplinën e vështirë të vetë këtij shtegu.

Këtu nuk është fare çështja e të kthyerëve në fe, sa na përket neve, por është e vërtetë e dhëna se shumëkush në Perëndim po kërkon forma religjioni të Lindjes për të ushtruar dhe për të ndjekur në jetën e vet të përditshme, por e lë Islamin anësh, për shkak se atë nuk e identifikon me aspektin e tij shpirtëror, thelb i të cilit është sufizmi. Kur njëherë të bëhet i qartë ky identifikim, sufizmi mund të luajë rol në Perëndim ngjashëm me rolin që luajti në Indi, në Indonezi dhe në Afrikën Perëndimore, duke përhapur vetë Islamin. Natyrisht, në Perëndim metoda e tij dhe shkolla e aktivitetit të tij sigurisht do të dallojë nga ajo që e hasim në rastet e zëna ngojë më lart, por funksioni i tij do të jetë i ngjashëm. Ai do të hapë mundësi brenda Islamit për shumë hulumtues perëndimorë të cilët i tërheq sot sufizmi dhe ai gjithashtu mund t'ua bëjë të arritshëm atë rajon të ndërmjetmë midis ezoterizmit (të brendshmes) dhe ekzoterizmit (të jashtmes), të cilin e njohin ata që kanë studiuar me kujdes strukturën e Islamit.

Në fund, është një nivel i tretë në të cilin mund të luajë sufizmi një rol të rëndësishëm në Perëndim, do të thotë, si ndihmë për rikujtim dhe rizgjim. Për shkak se sufizmi është traditë e gjallë me thesar të madh doktrinash metafizike dhe kozmologjike, me psikologji dhe psikoterapi të shenjtë thuaja kurrë të pa studiuar në Perëndim, me doktrinë të artit të shenjtë dhe me shkencë tradicionale, ai mund të kthejë në jetë shumë aspekte të traditës perëndimore sot të harruara. Deri para do kohësh, veprat e zakonshme historike mbi Islamin në gjuhët perëndimore e legalizonin sufizmin, krahas aspekteve të tjera të intelektualitetit islamik që nga shekulli i trembëdhjetë, dhe e përshkruanin sikur ai të ishte shuar para shumë kohësh. Tani, meqenëse më shumë njerëz në Perëndim zbulojnë se ai është traditë e gjallë, kontakti me pasuritë e tij mund padyshim të luajë rol për të rizgjuar njeriun e Perëndimit për shumë thesare të tij të harruara. Ecuritë e dy dekadave të fundit nuk kanë qenë shpresëdhënëse, por megjithatë ekziston mundësia.

Për më tepër, sufizmi posedon mësimet lidhur me natyrën e njeriut dhe me botën mbi të që përmbajnë çelësat për zgjidhjen e problemeve më akute të botës moderne, siç është kriza ekologjike.²⁷ Mësimet e tij, po të shfaqen në gjuhën bashkëkohore, do të mund të ndihmonin për zgjidhjen e shumë problemeve të sotme që janë paraqitur në radhë të parë për shkak të harresës së parimeve të para. Vetë prania e tij do të mund të krijonte, përmjet llojit të "dridhjeve të dhëmbshme", ringjalljen e veprimtarisë së mirëfilltë intelektuale më të madhe dhe ringjalljen e pikëpamjeve të çmueshme të traditës perëndimore, të cilat janë mbuluar me pluhur të krijuar nga shtrëngata e cila e ka goditur Perëndimin gjatë periudhës që ka ardhur dhe është bërë e njohur në mënyrë paradoksale si rilindje.

Mirëpo, nëse sufizmi duhet t'i sigurojë Perëndimit disa nevoja të sotme, ai duhet të jetë në gjendje të ruajë integritetin dhe pastërtinë e vet. Ai duhet të jetë në gjendje t'u rezistojë forcave të fuqishme të shmangies, të prishjes dhe të mashtimit që shihen sot gjithkund. Ai duhet t'i shërbejë botës për këtë si kristali që mbledh dritën dhe e përhap rreth e përqark.

Njëherit ai duhet të jetë në gjendje t'i drejtohet botës rreth vetes me një gjuhë që e kupton ajo botë. Sufizmi nuk mund të lerë pa përgjigje kërkesën e atyre që i drejtohen. As që mund ai në asnjë mënyrë të lëshojë pë në parimet e veta, në mënyrë që të hyjë më shumë në modë ose që të dëgjohet më gjerësisht, të bëhet trill që do të zhdukej nga skena me shpejtësi të njëjtë me të cilën edhe është bërë i njohur.

Për ta paraqitur sufizmin në mënyrë serioze mbi dhe përtej tekave dhe kapricave kalimtare, është pra e domosdoshme që ai të mbetet saktësisht tradicional dhe dogmatik nga pikëpamja e traditës sufiste dhe njëherit i kuptueshëm për njeriun e Perëndimit, me shprehje të posaçme mendore që i ka fituar dhe me reagime kundër gjërave që i ka zhvilluar brenda vetes. Gjithashtu, për të pranuar dhe ushtruar vërtetë mësimet e sufizmit, aspiranti i ri duhet doemos të kuptojë se, në të vërtetë, ai është duke u përmbytur, se tradita e shenjtë është litar i hedhur drejt tij nga mëshira hyjnore dhe se vetëm me ndihmën e saj ai mund të shpëtojë. Në gjendjen e tashme, ata që i kanë rrënjët në traditën sufiste dhe të cilët munden edhe t'u shpjegojnë në një mënyrë të kuptueshme njerëzve bashkëkohorë dhe që u drejtohen nevojave të tyre të vërteta bajnë përgjegjësi të madhe mbi shpatullat e tyre. Ata duhet ta ruajnë pastërtinë dhe integritetin e porosisë, por edhe të jenë në gjendje ta bartin te njerëzit në kushtet e përcaktuara nga faktorët që e karakterizojnë botën e sotme. Por duke kryer këtë detyrë, njerëzit e tillë e përmbushin detyrën e tyre më të madhe dhe kryejnë veprën e tyre më të vlefshme të bamirësisë, sepse nuk ka formë më të lartë bamirësie sesa shprehja e së vërtetës, e cila e vetmja mund të sigurojë nevojat më të thella dhe më të përhershme të njeriut.

Shënime të kreut të pestë

1. Themi "në radhë të parë në sufizëm" sepse sa u përket doktrinave ezoterike të Islamit gnozizmi shiit si në formën e Imamit të Dymbëdhjetë ashtu edhe në atë të Ismailit ka rëndësi të madhe. Për më tepër, teozofia e Suhravardit dhe e Mulla Sadras, e cila u zhvillua më së shumti në Persi dhe në gjiun e shiitizmit, ka rëndësi të posaçme për zgjidhjen e bllokimit të tashëm të mendimit perëndimor për shkak të pasurisë së tij metafizike të natyrshme dhe për shkak se ai ka karakter më sistematik sesa parashtrimi metafizik i shkollës së Ibën Arabit, me të cilën ai në të vërtetë lidhet ngusht. Metoda krahasimtare do të mund të zbatohet në mënyrë shumë të dobishme në këtë teozofi për t'i vënë mësimet e tij përbri subjekteve të tilla si strukturalizmit, evolucionit dhe raportit midis logjikës dhe intuitës etj, me çka merret mendimi bashkëkohor i Perëndimit, si në formën fetare ashtu edhe në atë jo fetare. Ky do të ishte një program i veçantë të cilit, pa dyshim, do t'i kthehen në të ardhmën intelektualët muslimanë si edhe ata që kërkojnë të ringjallin veprimtarinë e vërtetë në Perëndim, sepse kjo teozofi (*al-hikmat al-ilahijah*) po bëhet më e njohur.

2. F.Schuon, *Understanding Islam* (Të kuptuarit e Islamit), Parashtrimi, f. 11.

3. Për raportin midis sufizmit dhe pjesës tjetër të traditës islame, shih F.Schuon, vep. e cit., kreu IV; F.Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Uniteti transcendent i religjioneve), përkth. nga P. Townsend, Londër, 1953; S.H.Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Ideat dhe realiteti i Islamit), kreu V.

4. Shih S.H.Nasr, *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man* (Ndeshja e njeriut me natyrën, kriza shpirtërore e njeriut të sotëm), ff. 124-129; gjithashtu S.H.Nasr, "Man in the Universe" (Njeriu në gjithësi), në *Eternita e storia. I valori permanenti nel divenire storico* (Amshimi dhe historia. Vlerat e përhershme të zhvillimit historik), Florencë, 1970, ff. 182-193; gjithashtu në S.H.Nasr, *Sufi Essays* (Ese sufiste), Londër, 1972, kreu 6.

5. F.Schuon, "The Contradiction of Relativism" (Kundërthëniet e relativizmit), *Studies in Comparative Religion*, pranverë, 1973, f. 70.

6. Zakonisht dallohen tri faza të sigurisë, të mbështetura në gjuhën e Kuranit: "shkenca e sigurisë" (*'ilm al-jakin*), "syri i sigurisë" (*ajn al-jakin*) dhe "e vërteta e sigurisë" (*hakk al-jakin*). Këto faza janë krahasuar me "të dëgjuarit e përshkrimit të zjarrit", me "të parit e zjarrit" dhe me "të djegurit nga zjarri". Shih Abu Bakër Siraxh ed-Din, *The Book of Certainty* (Libri i sigurisë), Londër, 1952.

7. Shih J.Servier, *L'homme et l'invisible* (Njeriu dhe e padukshmja), Paris, 1964.

8. Shih G.Di Santillana dhe E.von Dechend, *Hamlet's Mill* (Mulliri i Hamletit), Nju Jork, 1967. Këta shembuj mund të shtohen dhjetë fish në shumë fusha dhe duke mos u çuditur aspak se në to janë zhvilluar alfabetet e rëndësishme nga disa kombe indigjene të Afrikës.

9. Shih R.Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Sundimi i sasisë dhe shenjat e kohëve), përkth. nga Lord Northbourne, Baltimor, Pinguin Metaphysical Series, 1972.

10. Kemi fjalën për shumë mësues shpirtërorë dhe për organizatat e tyre shpirtërore, të cilët kanë ardhur në Perëndim gjatë disa dekadave të fundit dhe kanë kërkuar të shtojnë vijimin e tyre duke propaganduar pikërisht të njëjtat teknika dhe metoda ashtu siç ishin zbatuar në Lindje, duke lejuar shumë që njerëz të pakualifikuar për atë inicjativë të ushtronin metoda që ishin ose të pafuqishme ose të dëmshme për ta, kurse në disa raste kishin shpënë në çmendi. Shumë mësues të mirëfilltë *bhakti* nga India kanë përhapur porosinë e tyre te nxënësit perëndimorë sikur t'u drejtoheshin spektatorëve tradicionalë hindusë. Rezultatet e përpjekjeve të tilla të gjithë i shohin qartas. Në çdo rast, pema gjykohet nga frytet që i jep. Rastet e tilla, megjithatë, mund të dallohen qartas nga mësuesit e vetëquajtur që nuk dalin nga ndonjë sfond tradicional dogmatik por kanë guxim të një kokëkrisuri të vënë veten "mbi" mësimet tradicionale dhe mbi të vërtetat e përvetshme të parashtruara nga të shenjtët dhe të urtët gjatë shekujve.

11. I tërë grupi i shkrimtarëve tradicionalë në botën perëndimore, i përbërë nga njerëz të tillë, si R.Guenon, A.K.Coomaraswamy, M.Pallis, T.Burckhardt dhe sidomos F.Schuon, i cili zë një vend të posaçëm në mesin e tyre, i përkasin kësaj kategorie dhe për këtë arsye kanë një rëndësi të dalluar në jetën shpirtërore dhe fetare të botës bashkëkohore, edhe pse veprat e tyre deri para do kohësh mohoheshin nga shumë qarqe.

12. Përkritazi me këtë gjendje shpirtërore, shih S.H.Nasr, *Sufi Essays*, kreu 5.

13. "Dija metafizike është një gjë; aktualizimi i saj në mendje një gjë tjetër. Gjithë dijen që mund ta mbajë truri, madje edhe nëse është pa masë e pasur, shikuar nga pikëpamja njerëzore, është sikurse asgjë krahasuar me të vërtetën. Sa i përket dijes metafizike, ajo është si fara hyjnore në zemër; mendimet janë vetëm shkëndijë e zbetë e saj." F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Perspektivat shpirtërore dhe të dhënat njerëzore), f.9.

14. Për rolin e "fesë" në të kuptuarit e së vërtetës më të lartë metafizike, shih F.Schuon, "The Nature and Arguments of Faith" (Natyra dhe argumentet e fesë), në *Stations of Wisdom*, përkth. nga G.E.H.Palmer, Londër, 1961, ff. 52 e tutje.

15. Shenjtori i madh algerian i këtij shekulli, Sheik Ahmad al-Alavi, shepsh e përsëriste të thënë sufiste, "Ai shpirti i të cilit nuk shkrihet si bora në dorë të fesë, në dorën e tij feja shkrihet si bora" (përkth. nga M.Lings, në veprën e tij, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (I shenjti sufist i shekullit njëzetë), Londër, 1971.) Kjo thënie është aluzion i drejtpërdrejtë për

nevojën e jetës së ndarë të njeriut për t'u shkrirë në vetveten përmjet arritjes së virtyteve të cilat janë e vetmja mënyrë në të cilën e vërteta mund të vërtetësohet në qenien e njeriut. Përkundër theksimit të këtij tipari kryesor të të gjithë spiritualitetit mirëfillës që kanë bërë mësuesit e përfaqësuesve të vjetër si dhe të përfaqësuesve prijës të sotëm të doktrinave tradicionale, siç janë F.Schuon dhe T.Burckhardt, tani është formuar një grup i tërë i "tradicionalistëve" në Perëndim, të cilët pranojnë mësimet e mentalitetit të traditës, por të cilët nuk e shohin të domosdoshme të ushtrojnë disiplinën e rrugës së mirëfilltë dhe të disiplinojnë shpirtin e tyre në mënyrë që vetë të bëhen mishërim i së vërtetës. Rasti i tyre është ai që zbatohet në pjesën e dytë të thënies së Sheik al-Alavit, sepse religjioni ose e vërteta thjesht shkrihen në duart e tyre në vend se të vërtetësohen në qenien e tyre.

16. Siç u tha tashmë (shënimi 16.), sufistët zakonisht bëjnë dallim midis tri shkallëve të sigurisë të cilat i mbulojnë hapat kryesorë të procesit nistor, dija mendore e së shenjtës, vizioni i saj dhe në fund të kuptuarit e saj në qenien e vet.

Në një aforizëm të famshme të tij, Ibën Ata'allah al-Iskenderi, duke përdorur terminologji diç tjetër, i zë ngojë këto etapa kryesore me këto fjalë:

(lihen 3 rreshta për tekstin arabisht, v.p.)

"Rrezja e dritës së vizionit shpirtëror (*shua al-basirah* që i përgjigjet *ilm al-jakin*) ju bën dëshmitarë të afërsisë së Tij ndaj jush. Syri i vizionit shpirtëror (*ajn al-basirah* që i përgjigjet *ajn al-jakin*) ju bën të dëshmoni mosqenien tuaj për hir të qenies së Tij. E vërteta e vizionit shpirtëror (*hakk al-basirah* që i përgjigjet *hakk al-jakin*) ju bën të dëshmoni qenien e Tij, e jo mosqenien ose qenien tuaj."

Shih V.Danner, *Ibn Ata'illah's Sufi Aphorisms* (Aforizmat sufiste të Ibën Atailahut), Lajden, 1973, f. 30, nr. 36, që përmban përkthimin e anglishtes të aforizmave të cilat ne i kemi ndryshuar pak. Shih po ashtu P.Nwiya, *Ibn Ata'illah et la naissance de la confrérie sadilite*, Bejrut, 1972, ff. 102-103, nr. 33, ku jepen origjinali në arabishte dhe përkthimi në frëngjishte.

17. "Në dije, arsyeja mund të mos luajë kurrëfarë roli tjetër pos atij që të jetë shkak i rastit të intelektit: intelektit do të vëhet në lojë papritmas - jo në mënyrë të vazhdueshme ose progresive - posa veprimi mendor, i cili më parë ishte i kushtëzuar nga intuita intelektuale, ka cilësinë që nga ai të bëjë një simbol të pastër." Schuon, *Spiritual Perspectives of Human Facts* (Perspektivat shpirtërore të të dhënave njerëzore), f. 13.

18. Në saje të përpjekjeve të T.Burckhardt-it, ka përmbledhje të shkëlqyeshme me shënime të çmueshme të të dyja këtyre veprave në frëngjishte, *La sagesse des prophète* (Urtësia e profetit), Paris, 1955, dhe *De l'homme universel* (Njeriu universal), Lion, 1953. Burckhardt po ashtu i ka përmbledhur mësimet doktrinare të shkollës së Ibën Arabit në veprën e tij *Introduction to Sufi Doctrine* (Hyrje në doktrinën sufiste), përkth. nga D.M.Matheson, Londër, 1959. Edhe në anglishte ka disa përkthime të pjesërishme të veprave doktrinare të sufizmit, duke përfshirë *Studies in Islamic Mysticism* (Studime në misticizmin islamik), nga R.A.Nicholson, Cambridge, 1919, e cila përmban një përkthim të pjesëve të *al-Xhilis al-Insan al-Kamil*, si dhe disa përkthime të A.J.Arberry nga al-Kalabadhi, Ibën al-Farid dhe të tjerë. Ato që nevojiten, megjithatë, janë përkthimet komplete në anglishte të atyre veprave dhe të shumë veprave të tjera të atyre mësuesve sufistë që kanë dhënë një parashtrim të hapët të doktrinës sufiste.

19. Sa i përket kësaj shkolle të teozofisë (*al-hikmat al-ilahijjah*) të cilën tashmë e kemi zënë ngojë, dhe rëndësisë së saj për të kuptuar metafizikën islame, shih S.H.Nasr, *Three Muslim Sages* (Tri urtësi muslimane), kreu II; Nasr, *The School of Isfahan* (Shkolla e Isfahanit) dhe "Sadr al-Din Shirazi" në M.M.Sharif (red.), *A History of Muslim Philosophy* (Historia e

filozofisë muslimane), vëll. II, Wisbaden, 1966, dhe shumë vepra të tjera të Korbinit, të cilave ai ua ka kushtuar jetën për ta bërë më të njohur në Perëndim këtë aspekt aq pak të studiuar të jetës intelektuale dhe shpirtërore të Islamit. Shih sidomos veprën e tij, *En Islam iranian* (Islami iranian), posaçërisht vëllimet II dhe IV. Ai po ashtu ka përkthyer një ndër traktatet e Mulla Sadras, *Kitab al-mashair* në frëngjishte si *Le livre des pénétrations métaphysiques*.

20. Shih S.H.Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, kreu IV.

21. Edhe në hinduizëm, megjithatë, është forma *parabhakti* e spiritualitetit ajo e cila është gnostike, por e mbuluar me elemente *bhakti*. Prandaj, duke iu referuar ndarjes së pastër midis këtyre dy formave të spiritualitetit në hinduizëm, nuk kishim ndërmend të përjashtonim sintezën e tyre në klimën hinduse.

22. Kjo nuk do të thotë të nënkuptohet se kurrë nuk ka pasur ndër muslimanët ndonjë oshënar ose dervish shëtitës. Ata edhe sot mund të hasen në pjesë të ndryshme të botës islamike. Kjo do të thotë se spiritualiteti islamik në rrjedhën e tij kryesore i kombinon këto dy forma. Disa urdhërues sufistë, si Shadhilijjah dhe Ni'matullahijjah, në të vërtetë insistojnë që ithtarët e tyre të kenë profesion të caktuar dhe të ushtrojnë jetën e soditësit gjatë jetës aktive në shoqëri. Ata e parapëlqejnë jetën e soditësit i cili jeton në shoqëri (*mutasabbib*) më shumë se të soditësit i cili jeton i tërhequr nga shoqëria (*mutaxharid*).

23. Khadiri, i cili i përgjigjet Eliasit, simbolizon funksionin ezoterik në tregimin e Khadiri dhe Musa në Kuran, dhe zakonisht paraqitet si "profeti i gjelbër". Shih A.K.Coomaraswamy "Khwaja Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art" (Kvaxha Kadiri dhe burimi i jetës, në Tradita e artit persian dhe mughal), *Studies in Comparative Religion*, vëll. IV, vjeshtë, 1970, ff. 221-230. Në Islamin shiit, Imami i Dymbëdhjetë përmbush funksion të ngjashëm, kurse në sufizëm në përgjithësi *uwajsi* janë një rend i posaçëm për të cilët thuhet se marrin inisjativë nga "mësuesi i padukshëm". Shih gjithashtu shumë studime të L. Massignonit mbi rëndësinë shpirtërore të Khadirit, për shembull, "Eli et son role transhistorique, Khadiriya, en Islam" (Eli dhe roli i tij tejhistorik, Kadiriya, në Islam), në *Etudes carmélitaines: Elie le prophète*, Paris, 1956, vëll. II, ff. 269-290.

24. Kjo është e drejtpërdrejtë në aktin e nismës përmjet të cilit nxënësi lidhet me një mësues dhe tarikat të posaçëm.

25. R.A.Nicholson, *The Mathnawi of Jilalu'ddin Rumi*, Londër, 1926, vëll. II, ff.20-21, bën një ndryshim të vogël në vargun "They make a woolen garb" (Ata bëjnë rrobe leshi), të cilin Nicholsoni e ka përkthyer si "Ata bëjnë luan leshi", duke u mbështetur në një version tjetër të vargut origjinal persian. Shih po ashtu S.H.Nasr, *Sufi Essays*, ff. 61 e tutje.

26. Me këtë temë jemi marrë në mënyrë më ekstensive në *Sufi Essays*, f. 63.

27. Shih S.H.Nasr, *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, kreu III.

Kreu i gjashtë

HARMONIA E MEDITIMIT DHE E VEPRIMIT NË ISLAM

(teksti arabisht,një rresht, v.p.)

"Një orë meditim është më mirë se gjashtëdhjetë vjet veprimi të adhurimit."
Hadith i Pejgamberit

"Dija pa veprim është sikur pema pa fryte."
Fjalë e urtë arabe

Pasi u morëm me rolin që sufizmi mund të lozë në përmbushjen e nevojave shpirtërore të njeriut bashkëkohor në përgjithësi, tani t'i kthehemi aspektit të posaçëm të traditës islamike, gjegjësisht raportit midis meditimit dhe veprimit, i cili ka të bëjë aq në mënyrë të drejtpërdrejtë me hallet e sotme të njeriut të Perëndimit dhe të cilit tashmë i është bërë referencë e shkurtër në kreun paraprak. Një ndër problemet e njeriut bashkëkohor është shkëputja midis meditimit dhe veprimit, kurse në të vërtetë gati shkatërrimi i plotë i të parit nga i dyti, madje edhe në qarqet religjioze të cilat gjithmonë u kushtoheshin jetës medituese. Kjo humbje e ekuilibrit midis këtyre dy formave të qëmoçme të ekzistencës njerëzore është një pasojë tjetër e humbjes së qendrës, kurse përpjekja e bërë nga njeriu bashkëkohor është të ngelë i kënaqur me periferinë, me veprim shpërbërës, pavarësisht nga vizioni dhe porosia nga qendra, e cila është e vetmja që mund të pengojë veprimin njerëzor të mos shndërrohet në shpërbërje të pakuptimtë. Prandaj, ka rëndësi të posaçme, për shembull, që mësimet doktrinare dhe praktike të traditës islamike të lidhen me problemet ekzistuese të njeriut të Perëndimit, t'i kthehen porosisë së Islamit që ka të bëjë me jetën medituese dhe vepruese, si mundësi që njeriu të vijojë udhëtimin e tij tokësor.

Dy çështjet në fillim të këtij kreu, nëse interpretohen në dritën e çështjes së raportit midis meditimit dhe veprimit, shprehin marrëdhënien e tyre të drejtë në Islam, religjioni i cili, siç u tha më, kurrë nuk ka lejuar që jeta medituese dhe vepruese të shkëputen plotësisht nga

njëra-tjetra ose të institucionalizohen veç e veç.¹ Për botën bashkëkohore e cila në mënyrë aq të plotë zhytet në një formë veprimi dhe është thjesht duke shkuar drejt fundit tokësor, saqë ka humbur pamjen e kuptimit të meditimimit, e jo më përparësinë mbi veprimin, vështirë se mund të parafytyrohet që në një qytetërim, siç është ai islamik, veprimi dhe meditimimi duhet të ekzistojnë bri njëri-tjetrit në mënyrë harmonike dhe, në të vërtetë, ta plotësojnë njëri-tjetrin. Sot është vështirë të merret me mend gjithësisë e mendimit, e veprimimit dhe e qenies në të cilën meditimimi shpie në veprim, kurse veprimi në fushën shpirtërore bëhet mënyrë e qasjes kopshtit të brendshëm të meditimimit.

Meditimimi në spiritualitetin islamik, si edhe në traditat e tjera integrale, është në thelb dije e cila e lidh të diturin me forma të larta të qenies. Ai identifikohet me *shuhud* (vizion) dhe me *ta'ammal* (fjalë për fjalë, "shikoj me vëmendje") dhe lidhet me *tafakkur* (meditim) në burimet tradicionale të Islamit. Ai përherë i referohet Kuranit, i cili e urdhëron njeriun të sodisë bukuritë e gjithësisë dhe prototipet e tyre hyjnore. Karakteri qenësisht gnostik i spiritualitetit islamik u jep frymë meditimimi të gjitha manifestimeve të mirëfillta të Islamit, duke përfshirë, natyrisht, artin e tij të shenjtë,² dhe e bën shpirtin e muslimanit të anojë nga meditimimi ashtu si shpirti i të krishterit që anon nga sakrifica.³ Atje qëndron thellë në thurjen e shpirtit të kalitur nga porosia e Kuranit tendenca për t'u çrrënjësuar nga bota e shumësisë dhe për t'u vendosur në qendër të asaj "zbraztësie" që simbolizon bashkimin hyjnor dhe pasqyrimi i të cilit duhet të gjendet në natyrën e virgjër dhe në artin e shenjtë islamik. Në shpirtin e muslimanit është një prirje për t'u kënaqur me soditjen e një luleje, të një kalliri të grurit, të një kaçube ose të një lisi të vetmuar, të cilët duke qenë hyjnorë të gjithë japin më shumë se që nevojitet për ta ndalur syrin soditës dhe të gjithë shërbejnë si derë e madhe për në Pafund. Meqë siç thotë poezia persiane,

(një rresht për tekstin arabisht, v.p.)

"Nëse ti hap zemrën e çdo atomi ti do mbash diellin në të."

Hatifi i Ispahanit

Për më tepër, në kontekstin islamik ky meditim gjithmonë ka qenë i bashkuar me veprim, marrë në kuptimin tradicional. Forma medituese e spiritualitetit islamik kurrë nuk i ka kundërshtuar veprimin të drejtë dhe, në të vërtetë, shpesh është kombinuar me një nxitje të brendshme të papërmbajtur për veprim. Është pikërisht ky bashkim i brendshëm ai që e ngriti qytetërimin islamik në lartësinë e fuqisë së tij, njërin nga më të fortët dhe më aktivët në historinë njerëzore, dhe që njëherit fsheh në vete jetën medituese më të fuqishme.

Këtu edhe një herë porosia e Kuranit shpreh raportin midis soditjes ose dijes dhe meditimimit, midis *al-'ilm* dhe *al-'amal* që ishte shpërblyer në mënyrë hyjnore për komunitetin islamik. Në Kuran urdhëri për të soditur urtësinë e Zotit në të krijuarit si dhe në realitetin e vet metakozmik rrjedh nga urdhëri për të vepruar drejt dhe sipas parimeve që dalin nga mençuria. Thirrja për lutje të përditshme në formën shiite, mbështetur në formulën e nxjerë nga Kurani, shërben si shembull i mirë i këtij parimi, sepse ai përmbledh marrëdhënien hierarkike midis urtisë së Zotit, dijes së njeriut për të dhe veprimin që del nga ajo dije. Pjesa e dytë e thirrjes drejtuar lutësit (*adhan*) përbëhet nga tri sintagma: *hajj ala'l-salat*, shpejto për lutje, *hajj ala'l-felah*, shpejto për shpëtim, *hajj 'ala khajir al-'amal*, shpejto në veprën më të mirë, në punë të mira ose në veprim të drejtë. Lutja e cila në formën e saj më të lartë është medituese dhe bashkuese shpie në shpëtim dhe në çlirim të shpirtit nga e gjithë varësia dhe papërsosjet dhe kjo ashtu shpie në veprim të drejtë. Pa lutje ose pa meditim njeriu nuk mund të jetë në gjendje hirësie ose mirësie dhe pa qenë i mirë njeriu nuk mund të bëjë mirë. Veprimi i drejtë varet nga forma korrekte e qenies, e cila po ashtu del nga marrëdhëniet e drejta me burimin e gjithë ekzistencës përmjet lutjes, e cila në formën e saj më të lartë është meditim i pastër. Shumë herë harrohet kjo e vërtetë e thjeshtë në botën bashkëkohore, ku njerëzit donë të bëjnë mirë pa qenë të mirë, të reformojnë botën pa u reformuar vetë, të ngrisin lart veprimin dhe të zvogëlojnë meditimimin, të pavetëdisjshëm se pa vështruar hierarkinë e zënë ngojë më lart asnjë veprim nuk

mund të japë rezultate plotësisht të frytshme, sidomos për aqsa i përket mirëqenies njerëzore në kuptimin më të gjerë.

Në dritë të marrëdhënieve të brendshme midis meditimit dhe veprimit, të përmbajtura në formulën e *adhan*-it, mund të thuhet që, ndonëse meditimi dhe veprimi e plotësojnë njëri-tjetrin, ata nuk janë në të njëjtën pozitë. Suditja dhe meditimi, të cilët lidhen ngusht në mes vete, qëndrojnë mbi veprimin, meqenëse hadithi thotë se një orë meditimi është më e vlefshme se gjashtëdhjetë vjet veprimi të adhurimit. Njëherit, veprimi i drejtë vijon nga meditimi dhe lidhet me aspektin e kuptuar të dijes të cilën, në të vërtetë, e bën të mundshme soditja. Thënia arabe se dija pa veprim është si pema pa fryte mund të shpjegohet se do të thotë që pikërisht dija teorike nuk është e plotë nëse ajo nuk vërtetësohet përmjet soditjes me të kuptuar, e cila pastaj shpie në shndërrim dhe, në të vërtetë, në "vdekje dhe në ringjallje" të njeriut dhe kështu në trajtë të drejtë të veprimit, e cila del pa mundim nga forma e qenies e fituar rishtas. Kjo do të thotë se dija e tillë teorike nuk e ka përmbushur funksionin e mirëfilltë. Vetëm soditja mund të kthejë këtë dije teorike në realizim konkret duke shpënë kështu në veprim të drejtë, i cili mund të jetë i brendshëm apo i jashtëm, varësisht nga kushtet të cilat ia ka zgjedhur njeriut dora e fatit. Ajo mund të kthejë doktrinën teorike metafizike, e cila është si borë pastruese në mendje, në zjarr midis zemrës, zjarr i cili jo vetëm që shkrin zemrën por edhe i ngjall gjymtyrët dhe u jep atyre jetë të re.

Marrëdhënia midis meditimit dhe veprimit në jetën e njeriut, pra e përshkruar kështu, është një jehonë në trajtë kohe dhe hapësire e fushës kryesore dhe përfytyrim, ndonëse i mbrapshtë, i vetë aktit kozmologjik. Në Kuran, akti i krijimit, *fiat lux*, shprehet në vargun madhështor:

(lihet një rresht për tekstin arabisht, v.p.)

"Por urdhëri i Tij, kur Ai do një gjë të bëhet, është vetëm të thotë: "Bëhu!" dhe ajo bëhet." (XXXVI; 82)

Krijimi lidhet me një akt i cili njëherit dhuron ekzistencë dhe i di parimisht të gjitha gjërat. Vepra e Zotit është njëherit fjala e arsyes (*al-kalimah*) dhe intelekti (*al-'akl*). Prandaj jo vetëm që Zoti e thotë fjalën *kun* (bëhu!), por edhe rrënja shpirtërore (*malakut*) e të gjitha gjërave qëndron në praninë e Tij, ashtu siç vërtetohet verseti i Kuranit që vijon menjëherë pas tij, i cili u zu ngojë më lart:

"Pra lavdia qoftë mbi Atë në dorë të të Cilit është sundimi (*malakut* ose "rrënja shpirtërore") i çdo gjëje: dhe ju do t'i ktheheni Atij." (XXXVI; 83)

Vepra hyjnore, pra, lidhet në mënyrë të ndërlikuar me soditjen e thelbit të gjërave, e *ajan*-it të tyre, ose të përdorim terminologjinë e versetit të Kuranit sapo të zënë ngojë, e *malakutit* të tyre, i cili njëherit do të thotë "zotërim", dhe me rrafshet e larta të realitetit ose të botës shpirtërore.⁴

Për më tepër, në metafizikën dhe kozmologjinë sufiste të cilat mbështeten drejtpërsëdrejti në zbulimet e Kuranit, krijimi i gjithësisë përfytyrohet si "frymëmarrje" e Zotit mbi arketipet e pandryshuara (*al-a'jan al-thabitah*), të cilat janë dija e Zotit mbi gjithçkafën si dhe thelbi shpirtëror i tyre. "Fryma e Mëshirës" (*nafa al-Rahman*) i nxjerr jashtë mundësitë hyjnore në trajtë të objekteve të jashtme. Vepra hyjnore krijon gjithësinë e cila vetë është rezultat i soditjes së vetvetes nga Zoti. Sepse Zoti krijoi gjithësinë për të soditur bukurinë e Vet.⁵

Ngjashëm, sipas filozofëve islamikë, si Ibën Sinai, vetë materja e gjithësisë është rezultat i soditjes së Zotit vetvetes. Duke soditur veten, qenia e domosdoshme (*waxhib al-wuxhud*) shkakton të ekzistojë intelekti i parë, kurse intelekti i parë kështu shkakton intelektin e

dytë, duke shkuar kështu me radhë teposhtë gjer në botën e brezave dhe të shthurjes në të cilën jeton njeriu.⁶ Soditja dhe ekzistenca, dija dhe qenia, ndërliken, kurse në rrafshin më të lartë vepra e Zotit dhe njohja e vetes janë përfundimisht e njëjta gjë.

Në procesin e të kuptuarit shpirtëror, i cili në një mënyrë është ndryshimi i veprës kozmologjike, gjegjësisht udhëtim me anë të harkut të ngritjes (*al-kaws al-su'udi*) përmjet të gjitha shkallëve që janë krijuar nga vepra kozmogjenike në fazat e harkut zbritës (*al-kaws al-muzuli*) të manifestimit kozmik, soditja dhe veprimi janë edhe njëherë të ndërlikuar. Meditimi shpie në veprim të drejtë, kurse veprimi i kuptuar si vepër e mundimshme shpirtërore ezoterike dhe ekzoterike që e vë shpirtin në gjendje të drejtë për ta kapërcyer alkiminë e brendshme, shpie në dyer të meditimit. Por për arsye se njeriu duhet së pari të dijë në mënyrë që të mund të veprojë, meditimi, siç u tha më, gjithmonë i prin veprimin në mënyrë parimore. Kështu njeriu i meditimit në shoqërinë tradicionale islame mbahet në shkallë më të lartë sesa njeriu i veprimin, siç vërteton edhe hadithi i famshëm:

"Boja e shkrimit e dijetarit vlen më shumë se gjaku i dëshmorit."

Megjithatë, pikërisht për shkak se nuk ka jetë manastiri në Islam, për shkak se Islami është shoqëri e "murgjëve të martuar",⁷ për shkak se ligji hyjnor i Islamit (Sheriati) është njëherit kod veprimi dhe mënyrë e përgatitjes së shpirtit për luftën e meditimit në botën shpirtërore, edhe për shkak të shumë faktorëve të tjerë, boja e shkrimit dhe gjaku kurrë nuk kanë qenë të shkëputur, kurse rendi islamik ka ruajtur ekuilibër të dukshëm midis jetës medituese dhe jetës vepruese, një ekuilibër që nuk mund të kuptohet plotësisht vetëm me bisedë teorike të bërë nga jashtë mbi këtë temë. Përderisa njeriu nuk merr pjesë në traditë në mënyrë vepruese dhe nuk përfiton nga hirësia ose *barakah* që del nga ritet dhe format e tjera të shenjta, është shumë vështirë të kuptohet komplementariteti (plotësueshmëria) i jetës medituese dhe vepruese. Shpesh ndodh në botën perëndimore të sotme që për meditimin dhe veprimin të mendohet në mënyrë abstrakte dhe të kategorizuar logjikisht, por rrallë jetohej dhe ushtrohej si duhet, dhe si rezultat i kësaj del që rrallë të çmohet dhe të kuptohet plotësueshmëria e tyre e brendshme. Sa herë në botën moderne dëgjon njeriu, i cili ka vetëm dije teorike të traditës pa pjesëmarrje të vërtetë në të, se një mënyrë e këtyllë a e atillë e jetës i përgjigjet mënyrës së veprimin dhe se një mënyrë e këtyllë a e atillë e jetës i përgjigjet mënyrës së meditimit; se njeriu duhet të bëjë diçka sipas një burimi të posaçëm tradicional dhe të meditojë në atë mënyrë sipas një burimi tjetër, mun sikur njeriu të mblidhte pjesë arti nga vise të ndryshme të botës për një ekspozitë muzeu. Megjithatë, ndonëse të gjitha burimet e mirëfillta të traditës flasin me autoritet, ato nuk mund të merren vesh vetëm me të kuptuarit teorik të mësimëve që përmbajnë ato, as që mund t'i zgjedhin ato mësimë njerëzit që vetë nuk ndjekin traditën dhe të cilët në fund e vendosin veten si gjyqtarë të traditave të dhëna nga Zoti.

Shumë njerëz bashkëkohorë, pra, të cilët mbeten në libra dhe thjesht flasin për traditën pa e ushtruar kurrë, nuk janë në gjendje të zbatojnë veprimin e drejtë në kuptimin shpirtëror, e të mos flasin për të arritur gjendjen e meditimit e cila në formën e pastër e vetmja ka efikasitet shpirtëror; ata i përkasin vetëm gjithësisë tradicionale. Njeriu i cili nuk e ushtron një mënyrë shpirtërore nuk mund ta përjetojë atë të vërtetë të brendshme, atë lidhje të brendshme të qenies së tij me Hyjninë, e cila nga veprimi i shpie në zbatim parimet e pandryshueshme⁸ dhe gjen rrugëdalje për botën e meditimit, e cila sjell në gjendje njësimi përmjet së cilës meditimi dhe veprimi bashkohen në njësi të patretshme.⁹ Në të vërtetë, çka është lutja (*dhikr*), ajo praktikë qenësore e sufizmit, pos një bashkimi të tillë midis veprimin dhe meditimit në nivelin e tyre më të lartë? Ka një dallim të pamatshëm midis njeriut që nuk e ushtron traditën dhe nuk jeton i lidhur "ekzistencialisht" me botën tradicionale dhe njeriut që merr pjesë në botën e tillë, sidomos nëse ai është njeri pjesëmarrja e të cilit është aktive, nëse ai është njeri që jeton me vetëdije se motivohet dhe shpërngulet në çdo çast të jetës nga "duart" e Zotit sipas vargut të Kuranit:

(lihet një rresht për tesktin arabisht, v.p.)

"Dora e Allahut është mbi duart e tyre." (XLVII; 10)

Ashtu si pohon sufisti i Aleksandrisë, Ibën Ata'allah al-Iskenderi:

" Ai që është i shkujdesur zgjohet në mëngjes duke menduar
çka do të bëjë ai vetë;
Kurse ai që është i mençur, duke menduar çka do të bëjë
Zoti me të."¹⁰

Ka dallim të jashtëzakonshëm midis këtyre dyve, madje edhe në kontekst të botës tradicionale. Po sa i madh është dallimi në një botë siç është kjo bashkëkohorja, në të cilën shumë njerëz jetojnë në gjendje të amnezisë së tërësishme ose më së miri duke kuptuar traditën në mënyrë të thjeshtë teorike dhe trurorë, një gjendje e cila ua fsheh mundësitë për të çuar një jetë tradicionale në mënyrë aktive dhe për të hapur dyert e brendshme të botës së meditimit midis rrethanave dhe situatave të jashtme të cilat, të para vetëm nga jashtë, duket se u kundërvihen mundësive të tilla dhe nuk përputhen me jetën shpirtërore.¹¹

{}

Kur u kthehemi mundësive të vërteta për të ushtruar jetën medituese në traditën islamike, së pari ballafaqohemi me një gjendje e cila duket se i shmanget mundësisë së jetës medituese, nëse kjo formë jete identifikohet në një mënyrë a në një tjetër me atë të manastirizmit, si në krishterizëm ose në budizëm. Manastirizmi ndalohej sipas thënies së njohur:
(teksti arabisht, një rresht, v.p.)

"Në Islam nuk ka manastirizëm", por ky ndalim institucional në asnjë mënyrë nuk nënkupton mbylljen e derës jetës medituese. Përkundrazi, spiritualiteti islamik, duke qenë me natyrë gnostike, mbështetet drejtpërsëdrejti mbi meditimin, dhe, siç u tha më lart, shpirti musliman ka një prirje për meditim e cila kombinohet me luftarakësi (*xihad*), të marrë në kuptimin e brendshëm të mënjanimit të të gjitha pengesave që e maskojnë të vërtetën dhe e bëjnë të paqasshme."¹² Siç pamë në kreun paraprak, sufizmi, manifestimi kryesor i ezoterizmit (të brendshmës) islam, përmban në vete mundësinë për jetë medituese më intensive, jo pse ai është *monachisme errant*, siç e kanë quajtur disa orientalistë,¹³ por për arsye se perspektiva e tillë qëndron në natyrën e zbulimit islamik dhe përbën thelbin e tij.

Parimi unitar i Islamit, megjithatë, nuk do të lejonte të kristalizohej kjo mënyrë e meditimit si ndërmarrje shoqërore e veçantë jashtë matricës së formësuar me vendim të ligjit hyjnor ose të Sheriatit. Është dashur të mbetet si dimension i brendshëm i atij ligji dhe institucionalisht si një organizatë e integruar në gjedhen shoqërore islamike dhe e pandashme nga ajo.¹⁴ Si pasojë, medituesit e rendit më të lartë shpesh kanë kombinuar jetën e tyre medituese me format më intensive të veprimit, kurse gjatë historisë islamike sufistë të dalluar janë njohur si shkencëtarë, artistë, arsimitarë dhe madje edhe administratorë dhe sundues. Në raste të tilla, jeta e brendshme medituese i ka intensifikuar veprat e tyre dhe u ka dhënë kuptim më shumë se që në çfarëdo mënyre e ka zvogëluar efikasitetin ose përshtatshmërinë e tyre.

Kur është fjala për gratë, njerëzit me bazë të krishterë që njohin dallimin midis Marisë dhe Martës dhe që janë të vetëdijshëm për shifrat e grave të krishtera medituese të dalluara dhe për të shenjtat si Hildegardën e Bingenit dhe Katerinën e Sjenës, shpesh e gjejnë të vështirë të kuptojnë si ka mundur të ekzistojë mundësia për jetë medituese të gruas në Islam. Duke lënë anësh disa gra askete, si Rabiën, e cila është një ndër shumë gra të shenjta dhe mistike në Islam, gratë muslimane më medituese, si edhe burrat, kanë gjetur mundësinë për jetë medituese brenda gjedhes së vetë rendit shoqëror musliman. Duke pranuar fatin si bashkëshorte dhe nënë e cila duhet doemos të merret me problemet e përditshme dhe duke iu dhënë pozitës dhe detyrave shoqërore me vetëdije se ajo është në të vërtetë dorëzim dëshirës hyjnore, shumë gra muslimane i

janë dhënë jetës së brendshme intensive medituese dhe të integruar në mesin e llojit të jetës aktive që ia ka imponuar dora e fatit. Pranimi i rolit dhe i detyrës nga gruaja muslimane, ashtu siç është caktuar me mësimet islamike, pasqyron gjendjen e varfërisë shpirtërore ose *fakr* madje edhe *fana* ose "asgjësim" ndaj Zotit dhe kur të kombinohet me nderim dhe përkushtim të vërtetë ushtrimit shpirtëror, mund edhe të shpjerë në ato gjendje. Si për burrin ashtu edhe për gruan e fesë islame jeta medituese qëndron jo jashtë por brenda normave aktive të jetës të specifikuar me Sheriat, rastet dhe rrethanat, natyrisht, janë gjithmonë të mundshme ashtu si dëshiron Zoti të jenë.

{}

Raporti më i rëndësishëm midis meditimit dhe veprimit në Islam duhet të gjendet në lutje, sidomos në lutje thelbore ose në lutje *dhikr* siç lavdohet nga sufizmi. Meditimi dhe veprimi, pra, bashkohen. Veprimi i përsosur, i cili është dhikër, shpie në meditim (*shuhud* ose *mushahadah*), kurse vetë meditimi është dhikër, përderisa dhikri bashkohet me "Atë të cilit i drejtohem" (*madhkur*). Në lutjen e përsosur, ai që lutet ose zbaton aktin e lutjes (*dhakir*) bashkohet me dhikër, kurse *madhkur* në bashkim të lartë i cili tejkalon dikotominë midis veprimit dhe meditimit, midis dijes dhe ekzistencës, midis atij që di dhe asaj që dihet, dhe në të cilën të gjitha polaritetet përfshihen në bashkimin qenësor dhe njëherit të qëmoçëm.¹⁵

Megjithatë, njeriu mund të dallojë në dhikër ose në lutjen e përbashkët veprim meditues dhe meditim veprues. Metodot e thënies së fjalëve magjike të sufizmit, nëse kryhen nën drejtimin e një mësuesi dhe në gjedhen mbrojtëse të dogmatizmit tradicional, janë të gjitha forma të veprimit meditues të nivelit më të lartë, duke shpënë në fund në bashkimin me Zotin. Meqenëse procesi i realizimit është, siç u tha, në një kuptim këmbim i aktit kozmogonik, kalimi i harkut ngjites (*al-kaws al-su'udi*) në shtegun e kthimit në burim dhe në origjinë me anë të aktit të meditimit jep si rezultat shkuarjen nga gjendja në të cilën dija dhe ekzistenca veçohen në një gjendje në të cilën ato bashkohen. Si rezultat i kësaj, në mënyrë misterioze, pala që zbaton aktin meditues është në gjendje të kapërcejë ekzistencën e vet të kufizuar si palë nëpër vetë veprimin. E fshehta e këtij paradoksi qëndron në të dhënë se në dhikër njeriu kryen një akt, por një akt të cilit i paraprin edhe gjendje e të qenët, një akt që në fund nuk është akt i njeriut, por akt i Zotit. Prandaj, siç e krijon Zoti botën përmjet fjalës, përsëri përmjet fjalës së Tij - dhikër, e cila në mënyrë misterioze është akt i njeriut që merr pjesë në aktin e amshueshëm dhe të pandryshueshëm të Zotit - krijimi ngrihet në shkallë të qenies dhe në fund kthehet në burim të vet. Lutja e përsosur është akt meditimi, e cila shpie në meditim të plotë dhe në fund në bashkim.

Sa i përket meditimit aktiv, ai po ashtu nuk është asgjë tjetër pos dhikër shikuar nga një këndvështrimi tjetër. Sufizmi nuk është formë pasive e misticizmit. Ai është udhëtim (*suluk*) për të kërkuar dijen hyjnore, arritja e së cilës shpie në bashkim dhe në kapërcim të ndarjes midis njeriut në gjendjen e tij të rëndë dhe njeriut si njeri universal dhe i përsosur (*al-insan al-kamil*), i cili është në bashkim të amshueshëm me Zotin, sepse ai është pasqyra e përsosur në të cilën reflektohen emrat dhe cilësitë hyjnore.¹⁶ Në çdo metodë të sufizmit ose në dhikër, ka pra soditje aktive të realitetit shpirtëror, meqenëse kombinohet me forma të ndryshme të meditimit (*fikr*). Për ata që vërtetë shkelin shtegut, *salikun*, përkundër anëtarëve të përhershëm të rendit sufist, të cilët mbeten të kënaqur të jenë vetëm të bekuar me hir të nismës (*mutabarrikun*), e tërë puna shpirtërore vazhdimisht kombinohet me elementin e soditjes aktive në të cilën arrihet përparim në rrugën shpirtërore me anë të pjesëmarrjes aktive të tërë qenies së ithtarit.

E gjithë kjo shpjegon pse në Islam vula e Sulejmanit ëshë një ndër simbolet e njeriut universal i cili mishëron të kuptuarit e plotë të së vërtetës dhe në të cilin dhikri vepron plotësisht. Trekëndshi me bazën ndaj botës hyjnore simbolizon meditimin, kurse tjetri me pozitën e kundërt simbolizon veprimin.¹⁷ Është pikërisht kjo harmoni e përsosur dhe bashkimi midis të dyjave ajo që e bën aktin e meditimit përnjëherë shpatë që pret midis të së vërtetës dhe

gabimit dhe vendos harmoni dhe drejtësi, kurse brushën atë që ngjyron në pëlhurën e kohës dhe të hapësirës bukurinë e botës shpirtërore dhe kështu hap portën për t'u kthyer në atë botë pikëriht përmjet soditjes së formave të bukurisë ashtu të krijuar.

Marrëdhënia midis veprimit dhe meditimit e përshkruar në nivelin e saj më qenësor si lloji më i mirë i lutjes pasqyrohet edhe në fushën e studimit të natyrës dhe të krijimit të artit. Shkenca islame vërtet i krijoi njeriut mundësi të njohë natyrën dhe gjithashtu të veprojë mbi të, siç shohim në bujqësi, në mjekësi dhe të ngjashme. Por qëllimi i fundit i kësaj shkence ishte t'ia bënte njeriut të mundur ta sodiste natyrën dhe t'i ndihmonte të vepronte mbi veten dhe ta rikrijonte veten me ndihmën e dijes soditëse dhe medituese kështu të fituar. Shkenca islamike kishte të bënte me procesin i cili gjithashtu nënkuptonte mundësi që natyra, e konsideruar si teofani (*taxhalli*), të vepronte mbi shpirtin e njeriut si dhe mbi mundësinë që njeriu të "vepronte" mbi natyrën përmjet soditjes së epifanive të saj.¹⁸ Shkenca islame, pra, filloi me objektivizimin e natyrës, e cila e bëri "objekt" studimi për të arritur njohuri përbashkimi të cilat më në fund e integruan njeriun me prototipin e tij si dhe me prototipe të natyrës, kështu që natyra u bë "ti", një dëshmitare intime për praninë e Hyjnisë. Për më tepër, veprimi mbi natyrën gjithmonë është rregulluar dhe mbajtur brenda kufijve në perspektivën islamike, për shkak se muslimani tradicional di fare mirë se lumturia e fundit vjen jo nga veprimi i pafund i kthyer përjashta drejt plaçkitjes dhe shkatërrimit të natyrës, por nga veprimi i kthyer përbrenda ndaj vetes për ta zbutur natyrën e tij të ulët dhe për ta "islamizuar djallin e vetë qenies së vet", siç do të thoshte sufisti.

Në kundërshtim të drejtpërdrejtë me këtë perspektivë, shkenca moderne e cila dallohet me mungesë të madhe të dimensionit meditues, ka kërkuar deri në shekullin XVII të futet pykë midis njeriut dhe natyrës duke e shtrirë gjithnjë e më larg "skajin e objektivitetit",¹⁹ me pasojë që ky "objektivitet" kishte shpënë më në fund në tëhuajsim të plotë të njeriut nga rrethi i tij natyror, tëhuajsim i cili i kombinuar me teori të veprimit si eksternalizim agresiv i energjisë së njeriut me qëllim të përdhunimit dhe të plaçkitjes së natyrës pa dallim, gjë që ka sjellë botën në krizën e tashme të ambientit. Marrëdhënia midis meditimit dhe veprimit në shkencat islamike të natyrës, e cila rrjedh nga raporti parimor tashmë i përvijuar, përmban porosi të rëndësishme më të madhe për njeriun bashkëkohor, duke kërkuar mjete për ta shpëtuar veten nga katastrofa e sjellë nga vetë marrëzia e tij.

Po kështu, në artin islamik është një raport intim midis veprimit dhe meditimit apo soditjes i cili në botën e formave rikap plotësueshmërinë që ekziston midis të dyjave në rendin parimor.²⁰ Artisti pa dyshim bën diçka; domethënë, ai vepron në një mënyrë apo në një tjetër mbi një çështje. Për shkak se ai ndjek mostrat, normat, rregullat dhe procedura konvencionale të cilat vetë janë fryt i vizionit soditës dhe rrejdhin nga to, veprimi i tij i nënshtrohet meditimit dhe vijon gjurmëve të tij. Në rastin e shumë artistëve tradicionalë të cilët vetë angazhohen në ushtrimin shpirtëror, faza e veprimit mbështetet mbi frytet e drejtpërdrejta të meditimit si dhe mbi frytet e meditimit të mësuesve paraprakë që u kanë lënë përmjet kanaleve të traditës. Si rezultat del se vetë manifestimet e ndryshme të artit islamik shërbejnë si ndihmë për meditim. Qoftë ajo faltore e xhamisë, dezen arabesk, varg i poezisë sufiste ose kompozim muzikor tradicional, forma të ndryshme të artit islamik i shërbejnë funksionit të forcimit të krihve të shpirtit për fluturimin meditues në qiellin më të lartë. Bukuritë e tyre janë, në të vërtetë, aq shumë përkujtime të bukurisë se parajsës të cilën njeriu mund ta shijojë edhe këtu në tokë në krihet e meditimit dhe të vizionit shpirtëror. Ato janë bukuri të cilat nuk e nxjerrin shpirtin jashtë por e tërheqin në qendrën e tze. Në artin islamik, si në shkencat islamike të natyrës, meditimi dhe veprimi janë të ndërthurur dhe plotësues, kurse gjithmonë ruhet raporti hierarkik sipas të cilit meditimi i paraprin veprimin. Raporti i parë në këto sfera, për më tepër, nuk është asgjë tjetër pos zbatim i këtyre fushave të raportit parimor që ekziston midis tyre në jetën shpirtërore, ai që është aq kryesor dhe themelor saqë mund të shihet në çdo manifestim të mirëfilltë të vetë Islamit si dhe të arteve dhe të shkancave të tij.

Sa u përket aspekteve vepruese dhe praktike të jetës shpirtërore të njeriut, çdo musliman duhet ta gjejë raportin e përsosur dhe shembullor midis meditimit dhe veprimit në jetën e Pejgamberit të shenjtë, i cili doemos është model për çdo formë të jetës shpirtërore në Islam. Nëse ka asish të cilët, si pasojë e ndikimit të modernizmit, kërkojnë të zvogëlojnë rëndësinë e jetës meditative në Islam, ata vetëm duhet të studiojnë jetën e Pejgamberit si përpara fillimit të misionit të tij profetik ashtu edhe gjatë njëzetë e tri vjetve kur ai jetonte në tokë si pejgamber. Në të dyja periudhat ai iu kushtua intensivisht meditimit dhe kaloi shumë kohë në vetmi, derisa në të njëjtën kohë ai e shndërronte historinë njerëzore me anë të një sërë veprimesh me rezultate që arritën aq larg, saqë nuk mund të maten me saktësi në kuptimin e rëndomtë njerëzor dhe janë përtej njohurive të imagjinatës. Po ashtu, nëse janë ata që dëshirojnë të mbitheksojnë rëndësinë e veprimit të jashtëm dhe të lavdojnë veprimin e pastër dhe të thjeshtë si qëllim të vetes, ata lipet përsëri vetëm të studiojnë veprimet e Pejgamberit të cilat gjithmonë ishin zbatime të parimeve të rrënjësura në meditim dhe që rridhnin nga dija e rendit hyjnor.

Natyrisht, askush nuk ka të drejtë të pohojë ose të shpresojë të arrijë përsosjen e profetit, por vetë harmonia midis meditimit dhe veprimit, midis zemrës që gjithmonë ishte në paqe në prani të Hyjnisë dhe të mendjes e të trupit që vepronin me vendosmërinë më të madhe të kombinuar me dorëzimin vullnetit hyjnor - siç shihet në jetën shembullore të Pejgamberit të Islamit - është mishërim i përsosur i marrëdhënieve ideale dhe i plotësueshmërisë midis meditimit dhe veprimit të muslimanit. Pejgamberi kështu mbetet model (*uswah*) për ta vijuar, dhe në të duhet të shihet në mënyrë besnike veprimi i përsosur soditës dhe soditja aktive, kurse në bashkimin e veprimit dhe të meditimit në *coincidentia oppositorum* i cili i kapërceu të gjitha dyanësitë dhe kundërshtimet. Qëllimi i jetës së njeriut, sipas fesë islame, duhet të jetë që të veprojë sipas vullnetit hyjnor dhe në fund të arrijë, me anë të vetëpastrimit, gjendje të tillë të dijes dhe të vizionit ose të meditimit sa ta shohë Zotin gjithkund. Pejgamberi ishte ajo qenie e përsosur dhe vepronte sipas vullnetit hyjnor në çdo moment të jetës së tij, vështrimin e tij e ngulte në realitetin hyjnor, duke soditur Zotin përtej manifestimit dhe në çdo pikë të krijimit të Tij. Në Pejgamberin, pra, gjendet manifestimi i përsosur i plotësueshmërisë së meditimit dhe të veprimit i cili qëndron në qendër të mënyrës së jetës islamike dhe i cili karakterizon, në rrafshin më të lartë të kuptimit, metodën qendrore të të kuptuarit të spiritualitetit islamik. Shembulli i tij jo vetëm që mbetet sipëror për muslimanët por është edhe me rëndësinë më të madhe për ata në botën moderne që kërkojnë edhe një herë të harmonizojnë jetën meditative me atë vepruese dhe të sjellin bashkimin e tyre në jetën e njeriut, vërshimi i gjithmbarshëm i shumicës dhe dorëzimi veprimit disperziv i të cilëve tashmë e ka tharë jetën me cilësi dhe kuptim shpirtëror dhe kërcënohet madje edhe të shkatërrojë pikërisht ekuilibrin midis shpirtit dhe trupit, në të cilin varet e gjithë jeta e njeriut, dhe pa të cilin natyra qenësore humane e njeriut përpohet nga vetia e tij shtazarake e rastit.

Shënime të kreut të gjashtë

1. Kjo nuk do të thotë se jeta meditative në formën e saj të institucionalizuar, siç ekziston në traditat e tjera, duhet të mos përfilllet, siç nuk përfilllet nga shumë muslimanë. Vetë Pejgamberi i donte posaçërisht murgjët e krishterë. Në çdo rast, jeta meditative është pjesë absolutisht e domosdoshme e çdo tradite integrale, kurse forma që merr ajo në një traditë varet krejtësisht nga ajo që ka dhuruar Zoti. Muslimanët sot, të cilët pohojnë haptas se i besojnë Zotit dhe Providencës së Tij, duhet pra të jenë të fundit për të kritikuar praninë e mënyrave krahasimtare të jetës në tradita të tjera të cilat dallojnë nga ajo që duhet të gjendet në Islam. Është moskuptim i plotë i religjionit në përgjithësi dhe i Islamit në veçanti nga ana e modernistëve që i japin epërsi Islamit mbi religjionet e tjera, sepse Islami nuk i lejuara njeriut të ndjekë jetën meditative në formë të caktuar. Por kjo është pikërisht ajo që kanë thënë disa muslimanë modernistë, të prirur për të qetësuar kritikën e cekët të perëndimorëve bashkëkohorë, duke harruar hadithet e shumta të Pejgamberit të shenjtë mbi epërsinë e meditimit mbi veprimin.

Sa i përket domosdosë për jetë medituese në tradita ku ajo merr formë manastirike, shih F.Schuon, "The Universality of Monasticism and its Relevance in Modern World" (Universaliteti i manastirizmit dhe vendi i tij përkatës në botën bashkëkohore) në *Light on the Ancient Worlds* (Dritë mbi kohët e lashta), ff. 119-135.

2. Shih T.Burckhardt, "The Foundations of Islamic Art" (Themelimi i artit islamik) në veprën e tij *Sacred Art in East and West* (Arti i shenjtë në Lindje dhe në Perëndim), përkth. nga Lord Northbourne, Londër, 1967; dhe në "Parental Values in Islamic Art" (Vlerat e përhershme në artin islamik), në Ch.Malik (red.), *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Zoti dhe njeriu në mendimin bashkëkohor islamik), Beirut, 1972, ff. 122-131; gjithashtu në *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), ff. 304-316.

3. Shih F.Schuon, *Understanding Islam* (Të kuptuarët e Islamit), ff. 18-19.

4. Në kozmologjinë tradicionale islamike fjala *malakut* (sfera e besnikërisë) përdoret për të referuar në gjendjen e të qenët, ose të "pranisë hyjnore" (*hadrah*) duke qëndruar nën botën krye-engjëlllore ose *xhabarut* (sfera e fuqisë) dhe nën botën fizike ose *mulk*, por në versetin e Kuranit të posa cituar ajo, sipas shumë komentuesve tradicionalë, ka të bëjë me rrënjën shpirtërore të gjërave, e cila njëherit është edhe thelbi i tyre dhe rrafshi më i lartë i qenies së tyre që qëndron "në duart e Zotit". Shih F.Schuon, *Dimensions of Islam* (Dimensionet e Islamit), kreu II, dhe S.H.Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam), ff. 92-97.

5. Shih Ibn Arabi, *Fusus al-hikam*, red. nga A.Afifi, Kajro, 1946, kreu I, ku paraqitet plotësisht kjo doktrinë. Shih gjithashtu edhe Ibn Arabi, *La sagesse des prophètes* (Urtësia e profetëve), përkth. nga T.Burckhardt, ff.19-36; T.Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Hyrje në doktrinën sufiste), ff. 64-72; T.Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Studim krahasimtar i koncepteve kyçe filozofike në sufizëm dhe në taoizëm), pjesa e parë, kaptinat XI, XII dhe XIII; dhe gjithashtu edhe S.H.Nasr, *Science and Civilization in Islam*, kreu XIII.

6. Sa i përket ontologjisë dhe kozmologjisë së Ibën Sinit, shih S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Hyrje në doktrinën kozmologjike islamike), kreu 12, 13 dhe 14.

7. Kjo është një shprehje e F.Schuonit. Sa i përket këtij aspekti të shoqërisë dhe të familjes islamike, shih veprën e tij *The Transcendent Unity of Religion* (Uniteti transcendent i religjionit), kreu VII.

8. Shih Marco Pallis, "The Active Life" (Jeta aktive), në veprën e tij *The Way and the Mountain* (Rruga dhe mali), Londër, 1960, ff.36-61.

9. Siç u zu ngojë në kreun paraprak, ka natyrisht përjashtime të rralla, të quajtura *afrad*, të cilave bota hyjnore u ka "dhënë" disa përvoja shpirtërore pa e ushtruar në mënyrë sistematike mënyrën e rregullt shpirtërore. Por ky është vetëm përjashtim i cili provon rregullën dhe sido, që të jetë, nuk është zgjidhje e hapur e njeriut. Përjashtimet e tilla nuk janë vërtet kurrëfarë arsytimi për ata që seriozisht refuzojnë të ushtrojnë traditën megjithëse kërkojnë ndriçim.

10. (dy rreshta lihen për tekstin arabisht,v.p.)

P. Nwiya, *Ibn 'Ata'illah et la naissance de la confrérie sadilite*, nr.106. Shih gjithashtu V.Danner, *Ibn 'Ata'illah's Sufi Aphorisms* (Aforizmat sufiste të Ibën Atailahut), f. 40, nr. 114, ku jepet një përkthim diç fare tjetër i të njëjtit aforizëm.

11. Shumë njerëz me prirje soditëse të cilët kërkojnë të vijnë një rrugë tradicionale në botën bashkëkohore kanë refuzuar të pranojnë Islamin në përgjithësi dhe sufizmin në veçanti, për arsye të gjykimit të tyre të jashtëm për mospërputhjen e kërkesave që i shtron Islami jetës në fushën e veprimit me kushte të imponuara nga bota moderne dhe po ashtu për arsye të asaj që duket si hendek i pakapërcyeshëm që e veçon jetën e shenjtoreve sufistë dhe të soditësve, siç është shënuar në burimet tradicionale nga të cilat mund të ushtrohet dhe të jetohet në botën bashkëkohore. Njerëzit e tillë mohojnë disa forma të kompenzimit kozmik si dhe efektin e *barakah*-ut që del nga format dhe praktikat tradicionale si dhe nga aspektet cilësore të veprimit të natyrës tradicionale para syve të Zotit. Këto janë të gjitha elemente të cilat në mënyrë paradoksale i bëjnë gjërat më të arritshme, gjë që në rrethana më normale vështirë se do të kapeshin. Këto elemente ia hapin dyert botës së meditimit përmjet hirësive të cilat nuk mund të llogariten së jashtëmi, me studim thjesht teorik të traditës dhe me merrdhënie midis veprimit dhe meditimit, siç është shënuar në burimet tradicionale.

12. "Zanafilla e një religjioni është baras me krijimin e një tipi moral dhe shpirtëror pa dyshim të ri, dhe në të vërtetë, shumë të ri në disa raporte; ky tip në Islam konsiston në ekuilibrin - paradoksal nga pikëpamja e krishterë - midis soditjes dhe shpirtit luftarak, pastaj midis varfërisë shenjtërore dhe seksualitetit të shenjtëruar: arabi dhe njeriu i arabizuar me anë të Islamit - ka si të thuash katër pole: shkretëtirën, shpatën, gruan dhe religjionin. Në soditje përmblihen që katër poet, duke u shndërruar shkretëtira, shpata dhe gruaja në gjendje ose në funksione shpirtërore." F.Schuon, "Images d'Islam" (Përfytyrimet e Islamit", *Etudes Traditionnelles*, nr. 432-33, Korrik-gusht dhe shtator-tetor, 1972, f. 145.

13. Shih, për shembull, R.Brunnel, *Le monachisme errant dans l'Islam* (Manastirizmi i shtrirë nëpër Islam), Paris, 1955.

14. Sa i përket raportit të sufizmit me Sheriatin, shih F.Schuon, *Understanding Islam*, kreu IV, ff. 106 e tutje. Schuon, "Imam, Islan, Ihsan" në *L'Oeil du coeur* (Syri i zemrës), Paris, 1950, ff. 150-156 (rishtypur 1974); edhe S.H.Nasr, *Ideals and Realities in Islam* (Idealet dhe realiteti në Islam), ff. 121-144.

15. Përkritazi me këtë bashkim, poeti sufist Xhami thotë:

"Sa i lumtur je që ke zemër të mbushur me dritë lutjeje
Drita që ka pushtuar shpirtin tënd trupor.
Mendimi i shumësisë ka ikur
Lutësi u bë lutje dhe lutja u bë lutës."

Shih F. Schuon, *Understanding Islam*, ff. 122 e tutje, ku doktrina sufiste e dhikrit sqarohet në mënyrë madhështore.

16. Bashkimi (*wisal*) në sufizëm nuk do të thotë bashkim i natyrës së papërsosur të njeriut me Zotin. Kjo do të ishte blasfemi e pastër. Siç thotë vjersha sufiste:

"Si mund të lidhet kjo krijesë pluhuri me botën e pastërtisë?"

Bashkimi më shumë do të thotë të kuptuarit e hiçit të njeriut, të cilësisë së skllavërisë së përsosur (*ubudijjah*) para absolute dhe të bërët pasqyrë, përmjet këtij të kuptuari të vërtetë, të emrave dhe të cilësisë së Zotit. Shih Ibn Arabi, *La sagesse des prophètes*, ff. 19-56 dhe F.Schuon, "The Servant and the Union" (Shërbëtori dhe bashkimi), në *Dimensions of Islam* (Dimensionet e Islamit), ff. 46-53.

17. Dy trekëndshat pa dyshim simbolizojnë edhe aktivitetin dhe pasivitetin si natyrë hyjnore dhe njerëzore si edhe bashkimin e tyre. Për shpjegimin e këtij simboli, shih Abu Bakr Siraxh ed-Din, *The Book of Certainty* (Libri i sigurisë), kreu I.

18. Mbi këtë pikëpamje të shkencës islamike, shih S.H.Nasr, *Islamic Studies*, kreu 13; dhe Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hyrja dhe kreu 13.

19. Të citojmë C.Gillepsie në studimin e tij të mirënjohur, *The Edge of Objectivity* (Skaji i objektivitetit), Princeton, 1960.

20. Shih veprat e shumta të T. Burckhardt-it mbi këtë çështje, siç janë veprat tashmë të cituara në shënimin 2.

Pjesa e katërt

MUSLIMANI BASHKËKOHOR MIDIS ISLAMIT DHE BOTËS MODERNE

Kreu i shtatë

ISLAMI NË BOTËN ISLAMIKE SOT

Gjatë thuaja të gjithë katërbëdhjetë shekujve të historië së tij Islami e mbushi tërë "hapësirën e jetës" të asaj pjese të kozmosit të quajtur botë islamike, duke mos lënë vakuumin për t'u plotësuar me elementë të cilët me të drejtë mund të quheshin jo islamikë. Manifestimi tokësor i Islamit ishte praktikisht sinonim me botën islamike, kurse çdo gjë në botën islamike që nga metoda e lërimin të fushës deri në përpilimin e poezisë ishte e veçuar nga shpirti dhe nga Islami. Vetëm tani, kur si pasojë e cënimit të modernizmit, homogjeniteti i krijuar me Sheriat në një nivel dhe arti islamik në nivelin tjetër janë shkatërruar pjesërisht, ka mundësi të flitet për Islamin në botën islamike si diç që dallon nga elementet e tjera të një natyre plotësisht jo islamike madje edhe kundërislamike që janë futur fshehtas në këtë botë për të shkatërruar pjesërisht bashkimin e tij dhe hegjemonitetin e mrekullueshëm. Është e vërtetë se në botën tradicionale të Islamit kishte edhe forma të rastit të dekadencës në art dhe në mendim të llojit karakteristik të Renesancës evropiane, por ato ishin aq periferike dhe aq shumë në skaj dhe aq më tepër qenë rrëmbyer aq shpejt me praninë shpirtërore të traditës, sa që ato sot nuk mund të krahasohen nga dimensionin në asnjë mënyre me përhapjen e modernizmit në botën islamike.¹ Pa marrë parasysh sa përpjekje bëjnë disa orientalistë duke kërkuar të ngjallin tendencat racionaliste të një Ibën al-Ravandi ose të Muhammed ibën Zakatijah al-Razi, ose të paraqesin në ekspozita të artit disa vaza natyraliste, freska dhe piktura të origjinës umajade osmane, mogule ose persiane, ato nuk mund të fshehin evidencën e bollshme të pranisë së karakterit shpirtëror të traditës islamike, prani e cila i mënjanoi të gjitha dukuritë e tilla kalimtare në botën islamike.

Uniteti i botës islamike, megjithatë, tani është thyer pjesërisht "si kurrë më parë", jo vetëm politikisht - gjë që është paraqitur qysh gjatë periudhës abaside - por edhe në mënyrë fetare dhe kulturore, me erozion të shkaktuar me uesternizimin, një proces i cili, si dhe futja e një elementi plotësisht të huaj në botën islamike, pasqyron drejtpërdrejt një botë të huaj e cila vetë vuan nga format më të dukshme të mosunitetit dhe të kundërtënieve. Janë shkruar shumë vepra në Perëndim me shkallë të ndryshme suksesi mbi lëvizjet bashkëkohore në botën islamike,² por pak prej tyre kanë marrë parasysh efektin e kundërtënieve dhe të tensioneve të brendshme të vetë qytetërimeve perëndimore në hutinë e krijuar në botën islamike nga elementet e modernizimit të sotëm. Mjafton të shihet dallimi i perspektivës dhe i qasjes që ekziston sot midis filozofëve, sociologëve dhe arsimtarëve të universiteteve muslimane, duke pasqyruar qendrat e mësimin në të cilat janë ushtruar në Evropën kontinentale ose në Angli apo në Amerikë, për të kuptuar sa është, në të vërtetë, e ndërlikuar gjedha e uesternizimit - e cila natyrisht ka qenë sinonim i modernizmit deri tani.³

Përveç rasteve historike të kolonizimit dhe të uesternizimit, është edhe një faktor tjetër për t'u marrë parasysh, i cili pasqyron prirjen e shumëllojshme në vetë qytetërimin perëndimor.

Për arsye se bota islamike gjithmonë ka qenë një unitet, deri tani ka funksionuar si një organizëm, në të cilin çdo pjesë ka lozur rol të posaçëm. Gjatë periudhës klasike të qytetërimit islamik, çdo pjesë e botës islamike ishte posaçërisht e njohur për zotërim të artit ose të shkencës së posaçme prej mbarimit të shpatave deri në lundrim, prej astronomisë deri në *Kalam*. Në një rrafsh më të brendshëm, secili nga popujt islamikë, si arabët, persianët, turqit, berberët dhe afrikanët e zinj, theksonin aspektin e posaçëm të përkushtimit fesë islame madje edhe shpjegimin e veçantë të Sheriatit, kurse ritet shariatane si dhe metafizika e pastër e *Tasawwuf*-it dhe teknikat për realizimin e tij siguruan fijen e unitetit përmjet kësaj shumëllojshmërie.

Përpjekja e modernizimit ka pasur efekt jo vetëm për të mbjellë farën e hutisë në mendjen e atyre që janë ndikuar nga ai dhe kështu për të dobësuar mbajtjen e Islamit ndër ta, por edhe për t'i copëtuar njëri nga tjetra pjesët e ndryshme të botës islamike më shumë se kurdoherë më parë. Bisedohet shumë për komunikimin e lehtë sot, por në të vërtetë, nga pikëpamja intelektuale dhe kulturore sot ka më pak komunikim midis pjesëve të ndryshme të botës islamike, jo vetëm sesa gjatë periudhës së kalifatit klasik, por edhe sesa pas invazionit mongol, kur marokenët punonin së bashku me astronomët sirianë në Maragah, nën udhëheqjen e Nasir al-Din al-Tusit.⁴ Pjesët e ndryshme të botës islamike, të cilat me shekuj e plotësonin njëra-tjetrën dhe funksiononin në mënyrë organike dhe harmonike, tani u janë lënë vetvetes të rikrijojnë një tërësi nga diçka e cila gjithmonë ishte pjesë e një tërësie më të lartë dhe vazhdimisht pasurohej me pjesë të tjera të tërësisë.⁵

Kur të studiohet gjendja e Islamit dhe kultura islame në botën islamike të sotme, shihet si rezultat njëfarë elementi i kësaj tërësie të ruajtur më mirë në një vend dhe një element tjetër në vendin tjetër. Në një pjesë të *dar al-islamit*, disa pjesë të Sheriatit zbatohen pa mangësi kurse disa pjesë të tjera zbatohen bukur me mospërfillje.⁶ Në një vend shkencat juridike ende studiohen dhe ligjërohen në mënyrë të plotë, kurse në një tjetër studiohen shkencat teologjike ose disa shkenca të tjera tradicionale. Disa nga popujt muslimanë i kanë ruajtur aspektet formale të Sheriatit në mënyrë më të përpikët, kurse të tjerët theksojnë më shumë përmbajtjen e tyre të brendshme dhe vërehen më pak sa i përket saktësisë së formave të jashtme. Po kështu, në sferën e artit të shenjtë të Islamit, disa kanë ruajtur psalmadinë më të bukur të Kuranit, të tjerët kaligrafinë, kurse disa të tjerë arkitekturën.⁷ Disa vijnë të ruajnë veshjen tradicionale, por janë më të modernizuar në mendje dhe në qëndrime sesa të tjerët që janë detyruar të braktisin veshjen e tyre tradicionale. Por në shpirtin dhe në mendjen e të cilëve ka ndikuar më pak modernizmi.

Shumë faktorë historikë, karakteristika etnike, elemente të brendshme shoqërore dhe politike dhe të ngjashme kanë krijuar një gjedhe në të cilën, duke mbështjellë shtresën më të thellë e cila i bashkon popujt muslimanë dhe paraqet unitetin dhe tërësinë e Islamit, mund të vërehen lloj-lloj mënyrash bashkëkohore të të menduarit dhe të të vepruarit nëpër vende të ndryshme islamike, gjë që pasqyron konfuzionin e botës perëndimore dhe proceset e ndërlikuara nëpër të cilat ka arritur ai konfuzion në botën islame. Në periudhat kur qytetërimi islamik ishte në kulm, kur homogjeniteti pasqyronte llojllojshmërinë islame në të gjitha rrafshet e jetës njerëzore, muslimani i kuptueshëm mund të fitonte vizion të tërësisë së rendit islamik përmjet kontaktit me cilëndo nga qendrat e mëdhaja; por sot përvoja e tillë e Islamit nuk arrihet lehtë në tërësinë e saj, atë nuk mund ta arrijë as muslimani që ndjek vetëm një pjesë të *dar al-islamit*, e të mos flasim për një të jashtëm. Për shembull, në fushën intelektuale, njeriu që kishte aftësi të domosdoshme intelektuale dhe shpirtërore dhe që jetonte në Kajro, ose në Damask, ose në Isfahan të shekullit IV/XI, ose të shekullit XI/XVII, do të ishte në gjendje të nxente dije përmjet arsimimit tradicional të hierarkisë së shkencave islamike që shtrihen që nga *scientia sacra* sipërore që përmban sufizmi deri në shkollat e ndryshme tradicionale të filozofisë dhe nga shkencat natyrore deri te teologjia dhe shkencat e ndryshme juridike. Ndonëse sot nuk është e mundur, detyra për të arritur dije të tillë është vërtet shumë më e vështirë se përpara për muslimanin e ngritur në medresenë tradicionale, e të mos flasim për atë të cilin arsimimi i ueternizuar e ka shkëputur nga shumë çështje thelbësore të trashëgimisë së tij intelektuale. Në të vërtetë, përhapja e modernizmit në botën islamike u bë më e kehtë pikërisht me këtë pakësim

të dijës së tërësisë islamike të shumë muslimanëve. Është pikërisht kjo dije e tërësisë, duke mos u kufizuar vetëm në një rrafsh por duke përqafuar tërësinë, ajo që është e domosdoshme, nëse duhet të krijohet një inteligjencë e aftë për t'u përgjigjur të gjitha sfidave që bota perëndimore ia paraqet Islamit.

Për çudi të madhe, një nga rezultatet e sulmit që u bëhen disa muslimanëve në ndeshjen e tyre me botën perëndimore ka qenë rizgjimi i interesimit për tërësinë islame. Në këto raste është bërë një "rizbulim" i Islamit, madje edhe një lloj i përtëritjes së vizionit të disa njerëzve për vetë fenë e tyre, në mënyrë të tillë sa që njerëzit e tillë do të mund të quheshin *khadid al-islam* (të posa bërë muslimanë) me të gjitha cilësitë pozitive të lidhura tradicionalisht me këtë term. Ndikimi i modernizimit në botën islamike, i kombinuar me një sasi të dekadencës e cila u fut në disa sfera të jetës dhe të mendimit duke filluar në shekullin XII/XVIII, e shkatërroi homogjenitetin e asaj bote dhe e fshehu me vel tërësinë e traditës madje edhe prej muslimanëve. Për ta kuptuar natyrën e ndikimit të modernizimit në botën islamike dhe për t'u përgatitur për t'i luftuar të këqiat e saj, nga ana e inteligjencës muslimane kërkohet rizbulim i vizionit të tërë traditës së tyre dhe dalje jashtë kufirit të përvojës së tyre kombëtare dhe lokale për të vështruar ndeshjen e Islamit dhe të modernizimit në pjesët e tjera të botës islamike. Si atyre ashtu edhe hulumtuesve që studiojnë Islamin nga jashtë,⁸ studimi i pjesëve vetëm u ndihmon të nxënë dije të tërësisë.

Duhet të shtohet, megjithatë, se theksimi i domosdosë për studimin e Islamit në çdo pjesë të botës islamike sot, në ballafaqimin e tij me trajta të llojllojshme të modernizimit, nuk guxon të shpjerë në mospërfillje të aspekteve tradicionale dhe të pandryshuara të jetës islamike, aq shpesh të harruara në studimet e bëra nga studiuesit e Perëndimit si dhe nga muslimanët modernistë. Kemi pasur rast të zëmë ngojë në shkrimet tona të mëhershme mbi Islamin⁹ rrezikun nga lloji i metodës që përdorin shumica e studiuesve bashkëkohorë të Islamit, të mbështetur në pseudoshkenca të tilla, si sociologjia moderne dhe të ngjashme, ose të paralizuara në historizim i cili doli nga filozofia evropiane e shekullit XIX. Por ka nevojë të përsëritet këtu se për një mentalitet për të matur dhe për të konsideruar si të rëndësishëm vetëm atë që ndryshon, e vetmja dukuri e vlefshme për të vërejtur në çfarëdo pjese të botës islamike bëhet ajo që lidhet me ndonjë lloj rebelimi kundër rendit ekzistues tradicional. Nëse ka një dyzinë komentaresh tradicionale të shkruar për Kuranin, ata konsiderohen si përsëritje të thjeshta, por nëse është vetëm një komentari që nuk përputhet me kanunin tradicional, ai menjëherë përshëndetet si nisje e rëndësishme dhe bëhet i njohur me artikuj të botuar në gjuhë të ndryshme evropiane. Gati nuk mund të theksohet sa duhet sa diabolike ka qenë kjo propagandë në emër të tendencave të çoroditura ose të ushtrimeve mendore të parëndësishme dhe sa e kanë shpënë lexuesin perëndimor në përfundim të gabuar për gjendjen bashkëkohore të Islamit, nga një anë, kurse nga ana tjetër, sa e ka shpënë gabimisht muslimanin fuqia e fesë (imani) e cila i është dobësuar nga mashtrimi se Islami tradicional është diç që i përket vetëm së kaluarës dhe se me identifikimin e vetes me teoritë dhe shpjegimet moderne ai e lidh veten me forcat që duhet patjetër të mbizotërojnë mbi të ardhmen.

Në realitet, asgjë nuk do të mund të ishte më larg së vërtetës. Përkundër shkeljeve serioze të trupit të Islamit nga modernizimi dhe nga konfuzioni i krijuar në mendje dhe në shpirt të disa muslimanëve të zënë midis tërheqjes nga tradita dhe ideologjive dhe vlerave perëndimore, Islami mbetet bukur shumë traditë e gjallë në rrafshin e së jashtmes dhe në atë të së brendshmes. Po të mos ishte kjo kështu, vështirë se do të ishte e mundur të flitej për zbatimin e mësimave të Islamit në çështjet me të cilat ballafaqohet njeriu bashkëkohor. Sikur asgjë të mos ishte lënë nga Islami, përveç një lloj shpjegimi sentimental ose apologetik bashkëkohor, gati nuk do të mund të pritej të sigurohej një kundërhelm për sëmundjet e shkaktuara nga vetë modernizimi. Por Islami i mirëfilltë dhe tradicional vazhdon të jetojë. Ai është aty për t'u studiuar dhe për t'u zbuluar në tërësinë e tij, duke iu kthyer si burimeve gojore ashtu edhe atyre të shkruara të traditës, meqenëse ai ka jetuar dhe është bartur që nga zbulimi i tij e deri në manifestimet e sotme në shpirtin dhe në jetën e popujve muslimanë në pjesë të ndryshme të botës islamike në kushte të ndryshme historike, politike dhe shoqërore të imponuara mbi *dar al-*

islamin njëherë të bashkuar gjatë periudhës më të vonshme të historisë islamike. Duke u njohur më shumë me botën arabe dhe me atë persiane, u kthehemi pikërisht këtyre pjesëve të botës islamike për të kërkuar të kuptohet diçka nga gjendja e Islamit në botën islamike të sotme dhe nga kundërshtimi i tij me modernizmin. Këto vende formojnë vetëm një pjesë të botës islamike, por ato vazhdojnë të jenë me rëndësi të madhe dhe qendrore për arsye të rolit themelor që kanë lozur në thelb të *dar al-islamit* që nga themelimi i qytetërimit islamik.

Shënime të kreut të shtatë

1. Vlen të shënohet se theksimi i orientalizimit evropian në disa dukuri skajore në shoqërinë tradicionale islamike nuk ka lozur fare rol të vogël në përhapjen e modernizmit në vetë botën islamike që nga fundi i shekullit XIX.

2. Mbi këtë më të shquarat, megjithatë, janë ato të H.A.R.Gibb dhe W.C.Smith tashmë të cituara. Për bibliografinë mbi këtë temë, shih C.Adams, *A Reader's Guide to the Great Religions* (Gidë e lexuesit në religjionet e mëdhaja), Nju Jork dhe Londër, 1965.

3. Shih S.H.Nasr, *Islamic Studies*, kreu VIII, ku bisedohet për këtë çështje në fushën e filozofisë.

4. Është tipike për mungesën e komunikimit midis pjesëve të ndryshme të botës islamike, sepse është më lehtë të flitet me telefon prej gati çdo kryeqyteti musliman me Londrën ose me Parisin sesa me ndonjë kryeqytet tjetër musliman. Në të vërtetë, në disa raste nuk mund të flitet me kryeqytetin e vendit fqinj përveç nëpërmjet ndonjë kryeqyteti evropian, si Parisi apo Londra. Ata që kanë provuar të bëjnë telefon, të themi nga Bejruti në Teheran, duhet të jenë befasuar nga kjo e dhënë.

5. Na kujtohet që kemi lexuar njëherë në një shqyrim të Xhabir ibën Hajanit se janë disa dyer për të cilat Zoti ka bërë një bravë me dy çelësa, duke u dhënë një çelës arabëve kurse tjetrin persianëve, dy grupeve etnike kryesore të cilët krijuan qytetërimin klasik islamik. Xhabiri shton se do të vijë dita kur të dyja racat do të ndahen dhe asnjëra nuk do të jetë në gjendje të hapë vetë dyert. Shtrohet pyetja sa dyer mbeten sot të mbyllura jo vetëm për shkak të "ndarjes" së arabëve e të persianëve por edhe të arabëve e të turqve, të turqve e të persianëve, të persianëve e të muslimanëve të nënkontinentit e të tjerë.

6. Kjo, natyrisht, nuk ka të bëjë me "shtyllat" kryesore të Islamit të cilat vërehen nga të gjithë muslimanët që ushtrojnë kudoqoftë, por me aspekte të tilla të sunitit si lutës të grumbulluar, me sakrificën e kafshëve, me haxhillëk në vende të ndryshme të shenjta, me lutje të shumta duke kënduar pas hoxhës, etj.

7. Duket se mëshira hyjnore (rahmeti) do të përjashtonte mundësinë që të gjitha kanalet tradicionale për përcjelljen e hirësisë përmjet formave që i përkasin artit të shenjtë mbyllen në një mjedis të posaçëm islamik, madje edhe nëse ky *mjedis* modernizohet. Prandaj në disa qytete muslimane të poshtëruara me arqitekturën më të shëmtuar dëgjon njeriu papritmas të kënduarit më të bukur të Kuranit të shenjtë ose sheh shembuj të çuditshëm të kaligrafisë ose forma të tjera të artit të shenjtë të cilat vazhdojnë të jenë kanal i rrjedhës së bereqetit të Islamit.

8. Në të vërtetë, nëse lihen anësh paragjykimet dhe moskuptimet e ndryshme të shumë orientalistëve të Perëndimit, bëhet e qartë që me insistimin e tyre për studimin e qytetërimit islamik në tërësi dhe me mbështetjen e studimeve të tyre më shumë në vetë botën islamike sesa në ndarjet provinciale, ata u kanë kryer shërbim studiuesve seriozë të Islamit. Shumë

intelektualë të rinj muslimanë kanë riarritur një vizion të tërësisë së Islamit dhe të qytetërimit të tij përmjet kontaktit me studimet e Perëndimit mbi Islamin, të cilat, për shkak se iu kanë qasur kësaj teme prej së jashtmi, kanë provuar të vështronjë tërë qytetërimin islamik më shumë sesa pjesët e tij. Kjo meritë, natyrisht, në asnjë mënyrë nuk fal mosparaqitjet e paramenduara ose të paqëllimta të Islamit nga shumë orientalistë veprat e të cilëve kanë luajtur rol jo të vogël duke shpejtuar shkretimin intelektual midis shumë muslimanëve të modernizuar, sidomos në vendet ku mbisundon një gjuhë evropiane. Shih M.Xhamilah, *Islam and Orientalism* (Islami dhe orientalizmi), Lahore, 1971, ku kritikohen pikëpamjet e disa islamistëve të njohur për nga këndvështrimi e Sheriatit dogmatik.

9. Shih sidomos S.H.Nasr, "The Immutable Principles of Islam and Western Education" (Parimet e pandryshueshme të Islamit dhe arsimimi perëndimor), *Muslim World*, jan. 1966, ff. 4-9; dhe Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Idealet dhe realiteti i Islamit).

Kreu i tetë

ISLAMI NË BOTËN ARABE BASHKËKOHORE

Arabët qenë zgjedhur si pranues dhe propagandues të parë të zbulimit islamik dhe që nga nisja e qytetërimit islamik fati i tyre mbeti i lidhur pashkëputshëm me manifestimet islamike të botës kudo që të jenë ata. Shumica dërmuese e arabëve janë muslimanë,¹ madje edhe ata pak midis arabëve muslimanë që në kohë të fundit janë ngritur kundër fesë janë, megjithatë, të ndikuar në shumë mënyra nga normat dhe shpirti islamik. Përbërja shpirtërore dhe mendore është modeluar dhe strukturuar për një kohë shumë të gjatë nga Islami, saqë nuk lejon që ndikimi i tij të çrrënjoset brenda natës. Në jetën e atyre arabëve të cilët me vetëdije ushtrojnë Islamin dhe i pranojnë mësimet e tij, madje edhe për ata pak që janë larguar nga gjedha e tij e shenjtë, Islami mbetet realitet i bollshëm, duke u përshkruar praktikiisht edhe në çdo aspekt të ekzistencës së tyre individuale dhe kolektive.

Por përkundër kësaj lidhjeje të pashkëputshme midis Islamit dhe arabëve, ngjarjet e shekullit të kaluar kanë shkaktuar përshkimin e shumë ideve të huaja në gjithësinë tradicionale të arabëve, duke u shtrirë që nga nacionalizmi dhe shekullarizimi deri te socializmi dhe marksizmi dhe kanë sjellë disa ndryshime në të kuptuarit e gjedheve tradicionale të religjionit në mesin e disa shtresave. Këta faktorë, natyrisht, duhet të vlerësohen dhe të mbahen parasysh në

çdo vlerësim të gjendjes së Islamit në botën arabe bashkëkohore, sepse ata formojnë bazën e skenës komplekse dhe shpesh të shastisur që vrojtohet sot.

Elementi i parë për t'u marrë parasysh në studimin e jetës religjioze të sotme tek arabët është sulmi që u është bërë të gjithë muslimanëve dhe sidomos arabëve, gjatë shekullit XIX, nga mbizotërimi i fuqive evropiane, një mbizotërim që muslimanëve ua vuri një krizë me dimensione kozmike. Për herë të parë në historinë e tyre, përveç episodës së shkurtër të pushtimit mongolian, muslimanët përjetuan poshtërim politik në duart e jo muslimanëve. Pikërisht premtimi i Kuranit të shenjtë që t'u jepte muslimanëve fitore në botë, me kusht që të mbeteshin besnikë ndaj Islamit, duket se është mohuar nga përvoja e vetë historisë. Ky sulm, njëherit politik, shoqëror dhe fetar, ishte burim i një sërë reagimesh të natyrave të ndryshme, duke u shtrirë që nga lëvizjet "reformuese", të cilat kërkonin të pastrojnë Islamin, deri te forma të ndryshme të mehdizimit, i cili në prishjen e kohërave shihte vërtetimin e mësimëve të Kuranit për ditët e mëvonshme dhe deri në shekullarizëm të plotë, i cili, megjithatë, nuk bëri për vete numër të madh përkrahësish gjithë deri në shekullin e sotëm.

Natyrë bashkuese e Islamit, e kombinuar me natyrën e sulmit politik të marrë nga mbizotërimi perëndimor, i ka bërë konsideratat politike aspekt kryesor të mendimit fetar dhe të shkrimeve të shumë arabëve bashkëkohorë. Për çudi të madhe, ky theksim është përforcuar në shekullin XX me poshtimin politik përfundimtar të arabëve në Palestinë, në duart të një lëvizjeje e cila është e pandashme nga religjioni, përkundër karakterit të saj rrebtësisht nacionalist dhe shpesh shekullar. Tragjedia e Palestinës, e cila për arabët që vërtetimi përfundimtar i imoralitetit të politikës perëndimore, ua theksoi njëherit shumë prej tyre aspektin religjioz të aktivitetit politik dhe lidhjen e drejtpërdrejtë të shprehjes politike të ndjenjave fetare madje edhe në botën bashkëkohore. Palestina për arabët është njëherit çështje kryesore politike mbi sfondin e historisë së përfytyrimit të vlerësimeve tradicionale të ngjarjeve eskatalogjike me rëndësinë më të madhe të religjionit lidhur me qytetin e Jerusalemit.

Preokupimet politike të arabëve në shekullin XIX, të kombinuara me zhvillimin e kuptimit të frustracionit dhe gjithashtu të kuptimit të dobësisë kulturore përballë Perëndimit, në fund pasoi me përpjekje për t'i vërtetësuar modelet e nacionalizmit të Perëndimit. Zjarri i nacionalizmit arab, së pari i ndezur nga një grup arabësh të shkolluar në Perëndim, shumica nga Siria dhe gjithashtu shumica të krishterë, e ndryshuan së shpejti jetën politike të botës arabe. Para së gjithash, ai ndihmoi të prishej Perandoria Osmane, pastaj të sillej pavarësia në shtete të ndryshme arabe dhe në fund të bëhej lëvizja për kërkimin e bashkimit të tyre; kjo sintagma e fundit mbetet ende në fazën e përpjekjeve dhe të eksperimentit. Por edhe kjo forcë, e cila në fillim kishte origjinë të pastër perëndimore dhe shekullariste, gradualisht u muslimanizua, siç i përshkonte masat, deri në shkallën që sot shumica e njerëzve të rëndomtë gati në mënyrë automatike e identifikojnë arabizmin ose *urubah*-un me Islamin.² Për arabin e thjeshtë në rrugë, çdo musliman që di disa vargje të Kuranit dhe mund të bëjë lutjet konsiderohej disi si të ishte "arab", sepse në mendjen e tij të jesh arab dhe të jesh musliman është gjë e njëjtë. Madje edhe në qarqet e të arsimuarëve në vendet e tilla, si Egjipti dhe Algjeria, shumë njerëz i identifikojnë ngusht lidhjet kombëtare dhe islamike dhe lidhjet e etnisë. Politika mbetet e pandashme nga religjioni dhe shumë nga të menduarit fetar të arabëve gjatë shekujve të fundit i është kushtuar aspekteve politike të Islamit dhe të botës arabe.

Sulmi i Perëndimit mbi botën arabe, përpos që kishte efekte politike, ishte edhe sulm i drejtpërdrejtë kundër Islamit si religjion. Arabi ka ngelur i vetëdijshëm për faktin se që nga nënshtrimi i tij politik, religjioni dhe kultura e tij kanë qenë shënjestër e goditjeve të panumërta, që nga shpifjet e bëra nga misionarët e vjetër dhe nga orientalistët deri te teknikat shumë më të ndjeshme të "deislamizimit" të mendjes së rinisë muslimane në institutet arsimore të poseduara dhe të drejtura nga Perëndimi në botën arabe. Shumë nga mendimi fetar musliman, pra, mori kthim shfaqës nga fundi i shekullit XIX dhe gradualisht filloi të paraqitej mendimtri religjioz musliman, i cili tashmë kishte humbur në mënyrë të pavetëdijshme betejën intelektuale me modernizimin dhe me Perëndimin, dhe tani kërkonte vetëm të mbrohej feja e tij duke treguar se disi çdo mendim i modës së kohës kishte qenë islamik para se të përvetësohej nga Perëndimi.

Madje edhe zbulimet e shkencës moderne të cilat, natyrisht, shpejt bëhen bajate dhe dalin nga moda, janë gjurmuar duke shkuar prapa deri te Kurani, sikur donin të tregonin se madhështia e Kuranit qëndron në parashikimin e këtij ose të atij zbulimi të fizikës ose të biologjisë.³ Qëndrimi shfajësues, për shkak të sulmeve të pareshtura të Perëndimit, u bë gati aspekt i paraqitur çdokund i mendimit dhe i shkrimeve fetare të arabëve të modernizuar, dhe deri sot, krahas preokupimeve politike të zëna ngojë më lart, ai mbeti me rëndësi në njëfarë lloji të shkrimeve fetare që i lexojnë shumë shtresat e modernizuara të shoqërisë.

Sulmi i bërë mbi Islamin e përshpejtoi një tendencë tjetër e cila ishte inauguruar në shekullin XII/XVIII në zemër të botës arabe nga Muhammed ibën al-Vahhabi dhe të tjerë për ta "pastruar" Islamin, duke u kthyer burimeve të religjionit dhe duke nxjerrë jashtë zhvillimet e mëvonshme të traditës islamike, si zhvillimet intelektuale ashtu edhe ato artistike. Po të mos kishte qenë sulmi i mbizotërimit perëndimor, ky monument me gjasë do të ishte zhvilluar vijave shumë të ndryshme nga ato në të cilat ai vërtet u zhvillua.⁴ Si të thuash, frustracioni përballë mbisundimit të plotë nga Perëndimi e detyroi këtë lëvizje të bëhej gjithnjë e më shumë pikë mbështetjeje për lëvizjen e mirënjohur "reformiste" që lidhet me emrat e njerëzve të tillë, si Abd al-Rahman al-Kavakibi, Xhamal al-Din al-Afghani (ose Astarabadi) dhe Muhammed Abduh dhe Rashid Rida, deri në shkallë që, me Rashid Ridan, baza intelektuale e reformës së *Salafijjah*-ut, siç quhej shkolla e tij, ishte gati e njëjta me atë të Vahhabit.⁵ Në të dyja rastet, përbrië theksit pozitiv mbi Sheriatin, ishte një opozitë e sufizmit dhe e jetës mistike ndaj filozofisë islame dhe gati ndaj gjithë traditës intelektuale islame. U zhvillua një "racionalizëm" i cili u kombinua me "puritanizmin" dhe u mbështet mbi qëndrimin juridik dhe teologjik, i cili nazon shumë nga shkrimet e Ibën Tajmijahut dhe studentëve të tij dhe i cili i kufizoi horizontet e gjera të jetës intelektuale islamike në pjesë të vogël të shtrirjes tradicionale. Efekti i këtij tipi të të menduarit religjioz brenda klasës së arsimuar në botën arabe, ende mund të konsiderohet me rëndësi, sidomos në Lindjen e Afërt arabe. Magrebi i botës arabe, megjithatë, ka qenë deri në një shkallë i kursyer nga kjo valë e cila u shtri mbi Egjipt dhe Siri, e të mos flasim për Arabinë Saudite të Vahhabit, gjatë shekullit të kaluar.

Në kundërshtim me këtë tendencë fundamentaliste dhe puritanike, nga fillimi i këtij shekulli tek arabët u zhvillua gradualisht një formë tjetër e medimit, e cila propagandonte shkallë të ndryshme të shekullarizmit dhe shtrihej që nga mbrojtja e butë e qytetërimit perëndimor deri në shkrimet e Salamah Musa dhe të Taha Huseinit të vjetër, të cilët predikonin përvetësimin e plotë të kulturës perëndimore dhe shkëputje të plotë nga ambienti i shenjtë i Islamit tradicional. Natyrisht, pikërisht në momentin kur njerëz të tillë filluan të mbronin kulturën perëndimore dhe shekullarizmin, të tjerët, si Mustafa Sadik al-Rafi'i, Mustafa Lutfi al-Mantaluti dhe Shakib Arsalan, u ngritën dhe sulmuan fuqishëm shkrimet e tyre. Megjithatë, pikëpamje të ngjashme me ato të shekullaristëve kanë vazhduar të përkrahen nga një numër njerëzish me ndikim, kurse gjendja e sotme në Islam në mesin e disa shtresave të shoqërisë arabe nuk mund të kuptohet pa këtë prapavijë, ndonëse përkrahësit e sotëm të pozitës së tillë janë një lloj që dallojnë pak nga shekullaristët e mëhershëm.

Përveç tendencave dhe lëvizjeve tashmë të zëna ngojë, tek arabët filloi një reagim tjetër, i cili e ka modifikuar shumë efektin e këtyre lëvizjeve të hershme. Ky reagim i ri ishte çmagjepsje me Perëndimin dhe me të kuptuarit e bankrotimit të tij moral, i bërë aq evident me mizoritë e Luftës Botërore dhe më vonë në luftën e Palestinës dhe në rrjedhojën e pastajme.⁶ Mahnitja e verbër me Perëndimin e përshkruar nga aq shumë "udhëheqës" të brezit paraparak i hapi shteg dyshimit për vlerën e qytetërimit, për hir të të cilit kërkohet nga arabët të hiqnin dorë nga religjioni i tyre dhe nga mënyra e jetës që bënin. Disa njerëz, si Taha Huseini, madje haptas hoqën dorë nga shkrimet e tyre të mëvonshme dhe shprehën dyshime serioze në qytetërimin perëndimor dhe në frytet e tij. Kjo vetëdije e cila ende është në proces të shndërrimit të idealit arab për Perëndimin ka efekt të thellë në rolin dhe në funksionin e religjionit tek arabët, sepse nuk duhet të harrohet se që nga shekulli XIX kjo gjithmonë ka qenë në forcën e argumenteve të nxjerra nga burimet e Perëndimit dhe duke iu drejtuar sukseseve të Perëndimit, sepse disa

udhëheqës miopë të të verbërve i kanë lutur arabët dhe, në të vërtetë, ende i lusin ta braktisin traditën e tyre vetanake.

Në botën arabe sot, përveç faktorëve thjesht intelektualë dhe mendorë të shprehur në rrjedhat e mendimit dhe që ndikojnë në religjion në sferën e tij të artikuluar, ka faktorë të natyrës shoqërore dhe ekonomike dhe elemente që kanë të bëjnë me jetën e përditshme që ka po aq - nëse jo më shumë - efekt në jetën fetare, si ide filozofike dhe teologjike. Në të vërtetë, sot në botën islamike në përgjithësi dhe në botën arabe në veçanti, Islamin po e gërryen më shumë depërtimi i modës së huaj të jetës së përditshme sesa idetë shkencore ose agnostike filozofike që kanë ndikuar në krishterizmin aq shumë që nga Renesanca. Një ndër mjetet më të mira për të matur intensitetin e jetës fetare të Islamit është të studiohet shkalla në të cilën Sheriati, në kuptimin e tij të plotë dhe i cili përfshin gjithë jetën, zbatohet në ambient të posaçëm. Në aspektin formal dhe legjislativ, Sheriati zbatohet në shkallë të llojllojshme, nga vendet si Arabia Saudite dhe Kuvajti, të cilat përdorin vetëm ligjin e Sheriatit, deri në vendet si Tunisi, ku shumë nga legjislatura e ka prejardhjen nga ligjet evropiane. Në rrafshin juridik dallohet një gjedhe komplekse e cila në pjesën më të madhe tregon përpjekjen e shumicës së qeverive arabe për t'i ndryshuar mësimet e Sheriatit, por të mbeten aq sa ka mundësi brenda vendimeve dhe parimeve.⁷

Mirëpo, problem më i vështirë dhe më i thellë është të studiohet deri në çfarë shkalle është shekullarizuar mënyra e jetës e cila dikur diktohej krejtësisht nga Sheriati. Këtu mund të zbulohet se, për çudi të madhe, madje edhe në vendet ku janë futur ligjet jashtë Sheriatit, koncepti i ligjit shekullar ose shekullarizimi i jetës mbetet i huaj për mendjen e shumicës dëmuese të arabëve, përveç disave që janë uesternizuar plotësisht. Por cenimi i llojit të jetës tokësore dhe të kotë, i cili është karakteristik për shoqëritë moderne industriale, mund të shihet në qytete të mëdha arabe. Shkelja e urdhërave të Sheriatit që kanë të bëjnë me çështje të tilla, si me traditën bashkëshortore ose me përdorimin e pijeve alkoolike, është si dukuri gjithnjë e më e shpeshtë në qytete të mëdha, madje edhe nga njerëzit që e konsiderojnë veten përfundimisht muslimanë dhe të cilët do të protestonin rreptas sikur të klasifikoheshin ndryshe, por të cilët zakonisht janë të pavetëdijshëm për kundërtënyet që ekzistojnë në mënyrën e tyre të jetës. Arabi i modernizuar, si dhe ekuivalenti i tij persian ose turk, është tërhequr nga religjioni më shumë për shkak të ëndjes për të krijuar një "parajsë" ndijimore dhe false rreth vetes sesa duke u përpjekur për të ruajtur rol të hyjnisë si ndonjë filozof agnostik i Perëndimit. Islamit rreziku i vjen më shumë nga njerëzit aq të gllabëruar nga jeta e kësaj bote, sa që harrohet plotësisht aspekti i shenjtë i jetës i mësuar nga religjion, sesa nga ana e ndonjë filozofi racionalist i cili në Renesancë e shkatërroi unitetin e krishterizmit dhe dobësoi mbajtjen e fesë mbi njerëz. Sheriati vazhdon të respektohet si shprehje konkrete e vullnetit të Zotit, por gjithnjë e më shumë njerëz në qytete të mëdha lejojnë që në jetën e tyre ai të zbatohet me kompromis, duke u përshkruar me mënyra plotësisht jo islamike të veprimit dhe të jetesës.⁸

Një ndër aspektet e rëndësishme të Islamit në jetën bashkëkohore ndër arabët ka qenë paraqitja e lëvizjeve të cilat përfaqësojnë rithemelimin e sundimit të plotë të Sheriatit në jetën e përditshme të muslimanëve. Këto lëvizje shtrihen që nga partia Istiklal në Marok, e cila ka edhe programe të caktuara politike dhe shoqërore, deri në Ikhvan al-Muslimin, lëvizja më e rëndësishme e këtij lloji që është paraqitur gjatë dekadës së fundit në botën arabe. Shkrimet e elitës intelektuale të kësaj lëvizjeje, si Sajjid Kutb, mbështetur më së shumti mbi zbatimin e ripërtërirë dhe energjik të Sheriatit në tërë jetën e njeriut. Këmbëngulja e ndikimit të kësaj lëvizjeje, madje edhe midis të rinjve, zbulon një dëshirë të madhe të një pjese të rëndësishme ose madje edhe të shtresave të modernizuara për ripërtëritje morale. Apeli i pandërprerë i njerëzve, si Hasan al-Banna dhe Sejjid Katb, nuk bëhet aq shumë për shkak të analizave të tyre intelektuale të problemeve të ndryshme bashkëkohore, analiza që shpesh nuk përqëndrohen në natyrën e vërtetë të disa çështjeve që përfshijnë, sa në besimin e tyre të plotë në Sheriat dhe në shembullin e tyre personal të ndjekjes së Sheriatit me besnikëri. Ekzistimi i lëvizjeve si ajo e Ikhvanit, përkundër naivitetit përballë problemeve të shtruara nga bota moderne, zbulon

sundimin e religjionit në jetën publike në aspektet e tij ekonomike, shoqërore dhe politike, e të mos flasim për jetën e brendshme të njerëzve.

Sa i përket jetës politike në botën arabe bashkëkohore, është vërtet për të çuditur islamizimi i saj gjithnjë e më i madh, përkundër ekzistimit të tendencave revolucionare, të cilat sjellin në fuqi forma të huaja të qeverisë shpesh me ideologji kundërislamike. Udhëheqësit nacionalistë zakonisht detyrohen të bijnë në ujdë gjithnjë e më shumë me pikëpamjet islamike të masave të cilat bëjnë trysni të përhershme mbi ta.⁹ Dhe shumë udhëheqës vetë kombinojnë tendencat politike majtiste me bindjet islamike shumë të fuqishme. Në botën arabe sot vërehet se atë e studiojnë jo vetëm sunduesit tradicionalë, të cilët janë muslimanë të përkushtuar, ose së paku mbështesin publikisht kauzën islamike, por edhe qevritë më revolucionare të cilat përbëjnë politikë krejtësisht "majtiste", me një shkallë ndjekjeje të Sheriatit dhe të traditave islamike, gjë që duket nga jashtë e papërputhshme dhe i çudit shumë vështrues perëndimorë që kanë përgatitur *a priori* kritere të nxjerra nga vetë përvoja e tyre në Perëndim.¹⁰ Tipi evropian i nacionalizmit, pra, i cili nga natyra është kundër universalizmit islamik, i cili ka bërë shumë për ta dobësuar Islamin në fazat e hershme të nacionalizmit arab dhe i cili ka prodhuar tendenca kundërislamike në shumë vende muslimane jo arabe, duket se pas disa dekadave po afrohet sot në mënyrë mjaft paradoksale ndaj etosit islamik në shumë pjesë të botës arabe, ndonëse ka bërë shumë për t'i tëhuajësuar popujt muslimanë nga njëri-tjetri dhe për të përçarë dhe ndarë trashëgiminë islame e cila u përket me të drejtë të gjithë popujve muslimanë.

Paralelisht me forcat shekullariste të çdo lloji, vërehen disa forca në skenë, të cilat kërkojnë të ripohohet Islami në fushën shoqërore dhe politike. Për më tepër, viteve të fundit janë bërë të dukshme edhe tendencat të cilat kërkojnë të arrihet po kjo gjë edhe në rrafshin intelektual. Disa dekada të kaluara kanë dëshmuar kthimin e interesimit të shumë njerëzve të letrave në religjion dhe në tema religjioni, deri në atë shkallë sa që disa nga më të njohurit midis tyre, si Abbas Mahmud al-Akkad dhe Taha Husein, të panjohur në shkrimet e mëhershme si të interesuar për religjion, kanë shkruar kah fundi i jetës disa studime bibliografike mbi Pejgamberin dhe shoqëruesit e tij, ose vepra mbi tema të tjera posaçërisht fetare. Kjo tendencë e plotëson vlerën vazhduese të literaturës mbi religjionin nga qendrat fetare, sidomos nga al-Azhari dhe nga të diplomuarit e atyre qendrave.¹¹ Ajo gjithashtu e plotëson numrin e vogël por në rritje e sipër të shkrimeve nga njerëzit e profesioneve të tjera, të cilat kanë shumë të bëjnë me religjionin. Njërin ndër veprat më të njohura fetare që janë botuar në botën arabe gjatë dekadave të kaluara, *City of Wrong* (Qyteti i gabimit) e shkroi Kamil Huseini,¹² kirurg egjiptas.

Ringjallja e interesimit intelektual për Islamin, gjë që natyrisht nuk do t'i gëzojë patjetër të ashtuquajturit "intelektualë" të modernizuar dhe të shekullarizuar, zakonisht me tendencë untranacionaliste dhe marksiste, plotësohet me përtëritjen e interesimit për tërë traditën e mendimit islamik, posaçërisht për filozofinë dhe sufizmin. Filozofia islamike tradicionale u ringjall në Egjipt nga Xhamal al-Din al-Afghani¹³ pas shekujsh gjatë të cilëve kishte pushuar të ligjërohej në shumicën e medreseve arabe dhe kishte mbetur traditë e gjallë intelektualësh vetëm në Persi dhe në viset përreth. Gjatë këtij shekulli u bë një studim lakmues i filozofisë islame në botën arabe dhe sidomos në Egjipt nga njerëz të tillë, si Mustafa Abd al-Razik, Ibrahim Madkour, Abd al-Rahman Badavi, Fuad al-Ahvani, Muhammed Abu Ridah, Uthman Amin dhe të tjerë. Përpjekjet e njerëzve të tillë duhet të shihen jo vetëm si dituri e thjeshtë akademike, por edhe si përpjekje për ta ngjallur trashëgiminë intelektuale të Islamit. Puna e tyre vërtet ka rëndësi të dukshme dhe në një mënyrë lidhet me shkrimet e njerëzve të letrave dhe të klasave të arabëve të shkolluar në lëndët e religjionit. Interesimi gjithnjë e më i madh i filozofisë islamike në botën arabe lidhet me dëshirën e përgjithshme për një vetëzbulim të ri nga klasat bashkëkohore të shkolluara pas zhgënjimit me Perëndimin, gjë që vërtet bëhet gjithnjë e më intensiv, me rënie të shpejtë dhe faktikisht me çintegrimin e shoqërisë dhe të kulturës perëndimore bashkëkohore, siç u bë e njohur gjatë disa shekujve të fundit.

Duhet të kihet në mend se intensiteti i jetës religjioze tek arabët nuk mund fare të vlerësohet vetëm duke studiuar reagimet e ndryshme të arabëve ndaj botës bashkëkohore. Duhet të studiohen edhe format e traditës së pandryshuar por gjithnjë të gjalla të jetës religjioze.

Shumica e studiuesve perëndimorë, të cilët, siç u tha më, janë të ushtruar nga profesioni të studiojnë vetëm ndryshimet dhe të cilët kanë gjykuar *a priori* se vetëm ajo që ndryshon është e rëndësishme, kanë tentuar të lënë pas dore elementet e përhershme në jetën tradicionale religjioze të muslimanëve në përgjithësi dhe të arabëve në veçanti, dhe e kanë ekzagjeruar rëndësinë e të ashtuquajturës lëvizje "reformiste". Në të vërtetë, sot ndikimi i "reformatorëve" në botën arabe është shumë më i vogël se ai i autoriteteve tradicionale muslimane, si të mëhershëm ashtu edhe të tashëm. Do të dëshironte njeriu të dinte, për shembull, cila vepër e "reformatorëve" modernistë krahasohet për nga popullariteti me ato të al-Ghazzalit. Zemra e jetës religjioze jeton dhe do të vijojë të jetojë në forma dhe në praktikën tradicionale, në qenien e brendshme të individëve për të cilët Islami do të thotë një qasje Hyjnisë dhe një shenjtërim i jetës njerëzore, e jo pasuri me të cilën të përkrahen veprimet e posaçme botërore, qofshin ato politike, shoqërore ose ekonomike.

Për të kuptuar religjionin në botën arabe bashkëkohëse duhet të kuptojë njeriu domethënien e konceptonit të lutësve që ende vazhdojnë të bëjnë lutjet e tyre në çdo qytet, të haxhinjve të panumërt që vazhdon t'i tërheqë poli shpirtëror i Mekës dhe të milionave që vizitojnë faltoret e shenjtorët që nga Mulaj Idrisi në Marok deri në Ras al-Husein në Kajro dhe faltoret shiite të Naxhafit dhe të Qerbelasë. Duhet të kuptohet vitaliteti dhe ekzistenca e vazhdueshme e mësimëve tradicionale të religjionit të sunitët dhe të shiitët. Duhet të jetë njeriu i vetëdijshëm për vazhdimësinë e traditave intelektuale të Islamit në mesin e ulemasë (shkollarë fetarë) dhe të klasave me traditë të të mësuarit dhe të jetës fetare (iman) ndër shumicën dërmuese të komunitetit, për të cilët lutja dhe përkushtimi ende përbëjnë modelin hyjnor në të cilin integrohet jeta e njeriut. Çfarëdo ndryshimesh ose reagimesh të shkaktuara nga mbizotërimi i Perëndimit dhe tragjedish politike dhe kulturore që kanë vazhduar, mund të kuptohen vetëm në dritën e pranisë mbizotëruese të traditës islame që ende gjallon. Për çdo arab, të ri ose të vjetër, i cili flet për shekullarizëm, ose për socializëm, ose për marksizëm, ka shumë njerëz për të cilët kurrëfarë "izmi" nuk mund ta zëvendësojë realitetin gjithpërfshirës të Islamit. Të përvetësosh jetën religjioze të arabëve në mënyrë të plotë, duhet të jesh i vetëdijshëm jo vetëm për "renovatorët", "reformatorët" dhe rebelët dëmi i të cilëve për rendin tradicional thuaja se nuk mund të mbitheksohet, por edhe për elemente të panumërta të qëndrueshmërisë dhe të vazhdimësisë që nënkuptohen me vetë nocionin e traditës së gjallë dhe që zbatohen plotësisht nga Islami në manifestimin e tij nga arabët dhe jo arabët

Gjithashtu, duke folur për jetën religjioze të arabëve bashkëkohorë, nuk ka mundësi të mos vërehet sufizmi, i cili rri në thelb të traditës islame dhe i cili ka vepruar gjatë historisë islame si burim i ripërtëritjes shpirtërore dhe fetare, duke pasur prejardhjen e padukshme madje edhe nga lëvizjet e jashtme dhe shoqërore të natyrës religjioze.¹⁴ Për çudi të madhe, megjithatë, shumica e vlerësimeve bashkëkohore mbi religjionin në botën arabe nuk ia dalin të kenë parasysh këtë element themelor, dhe lënë pas dore porosinë sufiste dhe përsëritjen e tyre gjatë shekujve të fundit, me të vetmin përjashtim të tarikatit Sanusijjah, i cili është studiuar më shpesh pikërisht për shkak të prirjeve të tij puritanike dhe të tendencave "vahhabi".¹⁵

E vërteta është se gjatë shekullit XIX, krahas depërtimit gradual të modernizmit edhe në botën arabe dhe ngritjes së "reformatorëve" për të cilët ekzistojnë aq shumë studime në gjuhët evropiane, është paraqitur edhe një përtëritje e vërtetë e jetës brenda disa nga urdhërat sufiste nga shenjtorët të cilët në të vërtetë ishin "përtëritës" (*muxhaddid*) në kuptimin tradicional të fjalës, e cila dallon shumë nga fjala "reformator" (*muslih*) në kuptimin e saj bashkëkohor.¹⁶ Përtëritja e jetës së tarikatit Shadhilijjah dhe themelimi i disa degëve dhe të urdhërave të reja si Jashrutijjah, Badavijjah dhe Madanijjah, shumica në Lindjen e Mesme arabe, dhe Darkavijjah¹⁷ në Magreb, shënon ringjallje të një jete shpirtërore intensive që ka ndikuar në tërë jetën religjioze të komunitetit deri më sot.

Gjatë këtij shekulli, mund të vërehen po ato forca të përtëritjes së brendshme. Ndikimi i mjeshtrit të dalluar algerian Darkavi, Sheik Ahmad al-Alavi, i cili themeloi një degë të re të tarikatit Shadhilijjah, i përhapur përtej kufijve të Magrebit, madje edhe përtej botës arabe¹⁸ dhe ndjehet gjerë e gjatë deri në ditë të sotme. Çdokush që ka ndjekur ndonjë tubim të tarikatit

Shadhilijah - Alavijjah në Damask ose në Halep është bërë i vetëdijshëm për shkallën e ndikimit të atij mjeshtri (mësuesi) dhe për zgjerimin e hirësisë së tij të gjallë (beteqet) brenda degëve të tarikatit të themeluar nga nxënësit e tij në shumë vende arabe aq të largëta prej njëra-tjetrës, si Siria, Jemeni dhe Maroku.

Në Egjipt gjithashtu, gati njëkohësisht me Sheikh al-Alavin, një mësues tjetër, Shadhili, Salamah Hasan al-Radi, e themeloi degën Hamidijjah të këtij tarikati, i cili filloi së shpejti të tërhiqte shumë njerëz në kope të vet.¹⁹ Theksimi i tij i vënë si mbi praktikën e Sheriatit ashtu edhe mbi disiplinën shpirtërore e ka bërë atë një nga forcat shpirtërore kryesore në Egjiptin bashkëkohor, duke tërhequr ithtarë të shumë profesioneve, duke përfshirë edhe të rinj nga universitetet.²⁰ Roli i tij kryesor në Egjipt e thjeshton rëndësinë kryesore të sufizmit në jetën fetare bashkëshortore të shumë pjesëve të botës arabe.

Ngjarjet e dy a tri dekadave të kaluara kanë shkaktuar tendosjet kryesore shoqërore dhe politike në botën arabe dhe kanë theksuar shumë tendenca të zëna ngojë më lart dhe që kanë shkaktuar të dalin në shesh edhe tendenca të reja. Një kuptim i konfuzionit i kombinuar me iracionalitetin emocional e ka robëruar mendjen e disa njerëzve si pasojë e dëshprimit të jashtëzakonshëm dhe si stres i pabesueshëm i shkaktuar nga padrejtësitë e sjella arabëve nga tragjedia paletineze dhe nga pasojat e saj, duke përfshirë edhe të gjitha format ekstremiste të qeverisë, të cilat kjo ngjarje i ndihmoi të dilnin në shesh. Po ashtu, një shkallë gjithnjë e më e madhe e prishjes së cilësisë fetare të jetës duhet të shihet në qytetet e mëdha, sidomos midis segmenteve të dukshme të të rinjve të tërhequr nga jeta jo serioze dhe nga gjërat e parëndësishme të jetës moderne. Për më tepër, ideologjitë e tërësishme shekullariste dhe të politikës kundërislamike kanë fituar fuqi në disa regjione të botës arabe.

Por krahas rritjes së të gjitha këtyre forcave dhe tendencave kundëtradicionale mund të vërehet ringjallje e dukshme e interesimit për religjion, sidomos ndër të rinjtë. Mjafton të krahasohet numri i të rinjve të cilët vizitonin një vend, siç është varri i Ibën Arabit në Damask ose i Ra's al-Hurein në Kajro, para dy dekadash me numrin që shihet sot atje. Ushtrimi islamik, si i sufizmit ashtu edhe i Sheriatit, ka tërhequr shumë njerëz në kohët e fundit, jo vetëm nga shtresat tradicionale të fshatit, por edhe nga shtresat urbane të cilët vetëm para një brezi tregonin pak interesim për religjion.²¹ Krahas arabëve të rinj që studiojnë në Perëndim ose në universitete të Lindjes me orientim perëndimor të cilët po e prishin mendjen me forma të llojllojshme të mendimit perëndimor, duke përfshirë që nga pozitivizmi deri në marksizëm, ka asish që përsëri po i hulumtojnë rrënjët e tyre dhe po kërkojnë në traditën e tyre përgjigjen për dilemat e ekzistencës njerëzore në botën jo njerëzore kundërthëniet e hapëta të të cilëve po bëhen çdo ditë gjithnjë e më të dukshme. Rritja e interesimit fetar në botën arabe gjatë një apo dy dekadave të fundit është dukuri me rëndësi qendrore e cila nuk mund të fshihet anësh si reagim emocional i çastit para sulmit të tërbuar të pashmangshëm të shekullarizmit të plotë, siç do të thoshin historianët e shekullarizmit.

Në të vërtetë, ajo që ka ndodhur gjatë kësaj periudhe është se nga një anë, pezullimi verbues i qytetërimit perëndimor ka filluar të venitet, kurse gabimet e tij të brendshme dhe vështirësitë tashmë janë bërë më të dukshme, ndërsa nga ana tjetër, zotërat e rrejshëm për hir të të cilëve arabët e modernizuar kërkonin të lihej mënjane Islami, kanë dështuar në mënyrën më të keqe që mund të merret me mend. Për disfata në luftën e vitit 1967 dhe për armiqësitë para dhe pas saj nuk mundet me gjasë në asnjë mënyrë të fajsohen institucionet tradicionale islamike. Ai është dështim i ideologjive moderne përvetësimi i të cilave u bë qysh në shekullin XIX, i cili tani ka dalur në shesh. Për shumë arabë, ngjarjet e fundit vetëm e kanë forcuar zhgënjimin e tyre serioz me program i cili thjesht e imiton Perëndimin. Ata më vonë shohin tragjeditë e fundit si dënim hyjnor për shkak se kishin braktisur Islamin. Ata kanë ardhur e i vështrojnë të gjitha këto vështirësi si prova nëpër të cilat, sipas mësimëve të Kuranit, muslimani individual si dhe shoqëria muslimane në tërësi duhet të kalojnë në këtë botë. Ata po ashtu kanë arritur të kuptojnë se për t'iu kthyer Islamit ata duhet të rizbulojnë Islamin në tërësinë e tij, jo në formën e atrofuar dhe shfajësuese, siç është paraqitur nga aq shumë "reformatorë" modernistë të shekullit të kaluar.

Edhe në nivelin shkollor është paraqitur një klasë e re, e vogël por me rëndësi të konsiderueshme, e cila është tradicionale dhe njëherit e njohur mirë me Perëndimin pa qenë imituese e tij si robi. Si në nivelin popullor ashtu edhe në atë intelektual duhet të shquhet në shumë qarqe vetëdija për domosdonë për ta marrë religjionin seriozisht, në mënyrë që anëtarët e atyre qarqeve t'i kthehen rrjedhës së gjallë të traditës së mirëfilltë islamike në aspektit e Sheriatit dhe në atë sudist.

Sot bota arabe qëndron në fazën më qenësore të historisë së saj. Ende janë ata që do të donin të shekullarizonin botën arabe dhe ta shkëputnin sa më shumë nga Irani. Por meqë arabishtja u zgjodh si mjet i zbulimit kuranor, kurse arabët propaganduesit e parë të islamit, fati i arabëve mbetet i pandarë nga fati i gjithë botës islamike dhe, në të vërtetë, nga manifestimi tokësor i vet Islamit. Për më tepër, mirëqenia e ardhshme e arabëve varet nga shkalla deri në të cilën kanë mundësi të mbajnë mend identitetin e tyre të vërtetë dhe t'i mbeten besnikë detyrës, të cilën ua ka dhënë mbi shpatullat e tyre identifikimi me Islamin në skenën historike. Derisa është e mundshme që njerëzit ta bartin gjurmën e Hyjnisë mbi rendin njerëzor, Islami vazhdon sot si forca më e fuqishme, më e qëndrueshme dhe më motivuese në shpirtin dhe mendjen arabe dhe si një faktor gjithnjë i pranishëm në të gjitha aspektet e jetës arabe. Është burimi ai të cilit duhet doemos t'i kthehen të gjitha gjërat, qoftë edhe të enden momentalisht, dhe ai vazhdon si normë objektive e cila e formon jetën dhe njëherit u shërben si ideal shumicës dërmuese të arabëve, si në mënyrën individuale ashtu edhe në mënyrën kolektive. Islami mbetet realiteti i gjallë, pa të cilin është e pamundshme të kuptohen sot arabët. Të flasësh për arabët do të thotë të flasësh për një popull gjuha e të cilit është ajo e Kuranit, dhe godina e shpirtit të të cilit është gërshetuar gjatë shekujsh nga elementet e zbulimit kuranor, në një mënyrë që bën historinë e tyre bashkëkohore të pandashme nga Islami dhe nga gjithësia islamike, në të cilën ende linden shumica e arabëve dhe në të cilën jetojnë dhe vdesin.

Shënime të kreut të tetë

1. Natyrisht, ka një popullatë arabe të krishterë jeta fetare e të cilëve meriton të studiohet seriozisht dhe në vete. Por në këtë ese ne do të kufizohemi në Islam, i cili pos që është religjion i shumicës dërmuese të arabëve, ka siguruar gjatë shekujsh gjedhen kulturore për minoritetet fetare të tjera, midis të cilëve janë të krishterët dhe çifutët.

2. "Edhe sot ende vlen të thuhet se për arabin fjala musliman do të thotë plotësisht arab..." L.Gardet, *Muhammedanism*, përkth. nga W. Burridge, Nju Jork, 1961, p. 147.

Sinteza është pothuaj: identifikimi, ndonjëherë i pavetëdijshëm i Islamit dhe i arabizmit." W.C.Smith, *Islam in Modern History* (Islami në historinë e sotme), p. 99.

3. Shkrimet e njerëzve të tillë, si për shembull, Farid Vajdi, që gjenden kryesisht në al-Azhar Journal, ishin dikur shumë të popullarizuara në botën arabe dhe, në të vërtetë, në gjithë botën muslimane. Me këtë qëndrim jemi marrë në shumë shkrime tona. Shih, për shembull, S.H.Nasr, *Islamic Studies*.

4. Kjo çështje është theksuar nga H.A.R.Gibb. Shih sidomos veprën e tij, *Modern trends in Islam* (Ecuritë bashkëkohore të Islamit) shumë të njohur.

5. Mbi "reformatorët" ka shumë shkrime nga studiuesit perëndimorë, duke përfshirë veprat e mirënjohura të Gibbit dhe të Smithit, të zëna ngojë më lart; po ashtu A.Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Ages* (Mendimi arab në kohn liberale), Londër, 1962, dhe K.Cragg, *Councils in Contemporary Islam* (Këshillat në Islamin bashkëkohor), Edinburg, 1965.

Edhe autorët arabë ua kanë kushtuar reformatoreve një numër studimesh. Shih Ahmad Amin, *Zu'ama al-islam fi'l-asr al-hadith*, Kajro, 1948; dhe *Tawfik al-Tawil, 'al-Fikr al-dini al-islami fi'l-alam al-arabi* në "Al-fikr al-arabi fimi'ah sanah", Bejrut, 1967.

Mbi "reformatoret" Tavfik al-Tavil shkruan, "Mund të thuhet se në lëvizjen Vahhabi u paraqit theksimi i doktrinës së unitetit (*tawhid*); në lëvizjen Sanusi, lidhja e apelit fetar me përpjekje dhe veprim për rezultate të kërkuara në jetën e kësaj bote; te Kavakibi, beteja kundër trysnisë politike dhe thirrja e nacionalizmit arab, nga një anë, kurse e socializmit, nga ana tjetër; te Xhamajl al-Din al-Afghani, beteja e shenjtë kundër kolonialistëve evropianë; te Muhammed Abduh, vendosja e arsyes si kriter për të menduarit fetar, dhe vullneti i Rashid Rida-s për përhapjen e thirrjes së Islamit"., vep. e cit. f.326. Ky vlerësim "pozitiv" është karakteristik për disa tipe të arabëve të modernizuar të cilët shohin rolin e "reformatoreve" plotësisht në dritë pozitive dhe i vështrojnë ata si shpëtimtarë të Islamit gjatë ditëve të tyre, duke harruar dobësitë e brendshme të pozitës së atij grupi përballë tekeve dhe rrjedhave perëndimore dhe mospërfilljen e tyre nga ndonjë aspekt ose tjetër të traditës së shenjtë të Islamit.

6. Shih H.A.R.Gibb, "The Reaction of Middle East against Western Culture" (Reagimi i Lindjes së Mesme kundër kulturës perëndimore), në veprën e tij, *Studies on the Civilisation of Islam* (Studime mbi qytetërimin islamik), red. nga S.J.Shaw dhe W.R.Polk, Londër, 1962, kreu 14, J.Baroque ka analizuar gjithashtu këtë tendencë në shumë shkrime të tij.

7. Shih N.J.Coulson, *A History of Islamic Law* (Historia e ligjit islamik), Edinburg, 1964, pjesa e tretë.

8. Mbi rëndësinë qendrore të Sheriatit, shih S.H.Nasr, *Ideal and Realities of Islam* (Idealet dhe realiteti i Islamit), kreu IV.

9. "Posa të vijnë nacionalistët në pushtet, hapet një konflikt i fshehtë midis një grushti udhëheqësish dhe trysnisë së pamëshirshme që haset kudo e ushtruar nga ata që i rrethojnë, një trysni që qëndron me këmbëngulësi, meqenëse është e qartë prishja morale e Perëndimit dhe e shtresave të uesternizuara." H.A.R.Gibb, *Studies on the Civilisation of Islam*, f. 330.

10. Një vend si Siria është e çuditshme me kombinimin e saj të programeve politike "majtiste" me shkallë të dukshme të besnikërisë ndaj Sheriatit.

11. Madje sa u përket edhe shkrimeve të Azharitëve, pa dyshim, në mesin e shtresave të ndryshme të shoqërisë ka aktivitete më të madh dhe përhapje më të gjerë të shkrimeve nga njerëz të tillë, si Muhammed al-Bahij, Sheikh Shaltut dhe të tjerë, sesa që ka pasur përpara.

12. *Karijah Zalimah*, përkth. nga K.Cragg si *The City of Wrong* (Qyteti i gabimit), Londër, 1959.

13. Shih M.Mehdi, "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought" (Filozofia islamike në mendimin bashkëkohor islamik), në *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Zoti dhe njeriu në botën bashkëkohore islamike), ff. 99 e tutje.

14. Për shembull, duhet të përkujtohet se Hasan al-Banna, themelues i Ikhwan al-Muslimin, kur ishte i ri i përkiste degës së rendit (tarikatit) Shadhilijjah.

15. Shih, për shembull, N.Z.Ziadek, *Sanusijjah*, Leiden (Lajden), 1938. Si përjashtim mund të citohet studimi i thellë i J.Spenser Trimmingham-it, *The Sufi Orders in Islam* (Rendet (tarikatet) sufiste në Islam), Oksford, 1971, ff.110 e tutje, ku së paku është regjistruar ringjallja e rivalëve tradicionalë të sekteve sufiste.

16. Reformat më fetare të llojit të studiuar dhe të debatuar aq shpesh nga studiuesit bashkëkohorë janë më shumë deformime sesa reformime, nga njerëzit që më shumë duan të reformojnë religjionin sesa të reformojnë vetveten. "I vetmi mjet i "reformimit" të religjionit është të reformohet vetë njeriu." F.Schuon, "No Activity without Truth" (S'ka aktivitet pa të vërtetën), *Studies in Comparative Religion*, vjeshtë, 1969, f. 199, po ashtu *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), f. 34.

17. Shih T.Burckhardt (përkth.), *Letters of a Sufi Master* (Letrat e një Mësuesi sufist), Londër, 1969.

18. Në saje të parashtrimit të bukur të M.Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Një shenjtor sufist i shekullit të njëzetë).

19. Shih M.al-Kahin al-Fasi, *al-Tabakat al-kurba'l-shadhilijah*, Kajro, 1920; dhe "Abd al-Alim Mahmud, *al-Madrasat al-shadhilijjat al-hadithah*, Kajro, 1969.

20. "Përmbajtja që e karakterizon tarikatin Hamidije i cili lidhet me traditën e Shadilijes, i cili përvetësohet gjithnjë e më shumë në jetën e Egjiptit të sotëm, shpjegon përse shumë të rinj, në mesin e të cilëve përfshihen edhe njerëz nga universiteti, i tërheq ky tarikat, në të cilin hasin shprehjen më të shquar të sufizmit". E.Bennerth, "Aspects de la Shadhilijja" (Aspektet e Shadilijes), *Mélanges de l'institut Dominicain des Etudes Orientales*, vjeshtë, 1969, f. 199; po ashtu *The Sword of Gnosis*, f. 34.

21. "Në fund, shumë njerëz të arsimuar në kohë të fundit janë interesuar shumë për disa pikëpamje të religjionit. Profesorë, gjyqëtarë, administratorë të lartë dhe oficerë ushtarakë takohen spontanisht në mënyrë të paftuar në xhamia dhe në shtëpia private për të lexuar së bashku Kuranin, për të biseduar për misticizmin madje edhe për të bërë dhikrin e famshëm...grupe të tilla duhet të jenë shtuar dukshëm në dekadën e fundit." M.Berger, *Islam in Egypt Today* (Islami në Egjipt sot), Cambridge, 1970, f. 74. Po kjo vlen për shumicën e vendeve të Lindjes së Afërt arabe.

Kreu i nëntë

ISLAMI NË PERSI, DJE DHE SOT

Gjendja e Islamit në botën arabe dallon nga gjendja e tij në botën tjetër islamike, me atë se muslimani arab, edhe nëse i modernizuar, nuk sheh në të kaluarën e tij paraislamike asgjë pos "periudhës së padijes" (*al-xhahilijjah*), të cilën ai vështirë se mund ta lëvdojë në rrethin e modernizmit, dhe gjithashtu me atë se arabi musliman i sotëm nuk mund të shkëputet nga lidhja e tij etnike dhe gjuhësore me bazën e tij tokësore të zbulimit kuranor.¹ Për dallim nga kjo gjendje, muslimanët jo arabë kanë të kaluar tjetër paraislamike që dallon krejtësisht nga sfondi në të cilin u zbulua Islami dhe nuk i kanë të njëjtat lidhje etnike dhe gjuhësore me mishërimin tokësor të zbulimit kuranor, së paku jo në shkallë të njëjtë si arabët.

Ky dallim vlen posaçërisht për persianët, të cilët kishin qytetërim të shkëlqyeshëm islamik me bukuri të madhe shpirtërore dhe artistike dhe lozi rolin kryesor në vetë themelimin e qytetërimit islamik. Ata së bashku me arabët (*al-'arab wa'l-'axham* në burimet tradicionale islamike) themeluan qytetërimin islamik dhe kanë ndikuar thuaja në çdo fazë të historisë së tyre të mëvonshme. Në të vërtetë, ndonëse mendimi dhe kultura islamike ia dolën të lirohen nga ajo që të mos bëhen vetëm "arabe" ose "persiane" gjatë periudhave Umajjad dhe Abbasid, të dy këta popuj lanë gjurmën e tyre të pashlyeshme në përhapjen dhe në zhvillimin historik. Persianët, nga një anë, lozën rol qendror në ndërtimin e qytetërimit islamik,² kurse nga ana tjetër, qenë në gjendje që në perspektivën e gjithmbarshme të Islamit të integronin shumë elemente të së kaluarës së tyre paraislamike, të cilat ashtu u islamizuan plotësisht. Ata, pra, jo vetëm që u bënë plotësisht islamikë dhe intelektualisht dhe artistikisht mbeten një nga popujt islamikë më produktivë, por ata gjithashtu qenë në gjendje të ruanin identitetin e tyre vetanak dhe të ngelnin persianë të dalluar, duke krijuar fokus kulturor të dorës së dytë brenda unitetit të qytetërimit islamik, gjë që në fazën klasike dhe gati deri në kohët e sotme mund të ndahet në mënyrë kulturore në zonën arabe dhe në zonën iraniane. Gjendja e Islamit në Persinë e sotme dhe kërcënimi i modernizmit në unitetin e dukshëm të krijuar midis së kaluarës së lashtë persiane dhe islamit, nuk mund, pra, të kuptohen pa iu referuar sfondit historik dhe pa analizë të forcave dhe të elementeve që u integruan për të krijuar kulturën islamike klasike të Persisë.³

Kur shikojmë sot Persinë, shohim se ajo është një ndër vendet muslimane më mbizotërueset në botë.⁴ Jetën e shumicës dërmuese të persianëve sot e mbisundon dhe e formëson Islami, kurse njëherit, jeta religjioze dhe kulturore e atij vendi, natyrisht, pasqyron historinë e gjatë të popullit persian. Për arsye se persianët u islamizuan plotësisht, po megjithatë krijuan një kulturë të veçantë persiane islamike të lidhur në një sferë me të kaluarën e tyre paraislamike,⁵ për ta kuptuar jetën e tyre religjioze të sotme - sidomos në formën e Ithna Asharit ose të Imamit të Dymbëdhjetë të shiitizmit, e cila mbizotëron sot në Persi - është e domosdoshme të hedhet një shikim i shkurtër në historinë fetare të njerëzve që kanë jetuar në rrafshnaltën iraniane gjatë tre mijë vjetve të kaluara.

Persia është bërë qendër nga e cila kanë rrezatuar ndikimet kryesore të religjionit dhe udhëkryq në të cilin janë takuar traditat fetare të botës mesdhetare dhe të Azisë, duke dhënë shpesh si rezultat rrjedha të reja të jetës religjioze. Duke i përkatur në fillim grupit të njëjtë etnik dhe gjuhësor si pushtues arianë të Indisë, iranianët e hershëm të cilët u vendosën në rrafshnaltë kishin një religjion të afërt me atë të Vedës. Nga kjo bazë e vjetër u ngrit reforma e Zoroasterit dhe u themelua religjioni specifik iranian i zoroastrianizmit. Ndonëse për kohën e Zoroasterit ende bisedohet shumë, nuk ka fare dyshim se në shekullin V p.e.r. mësimet e tij u bënë religjion zyrtar i Perandorisë Persiane. Libri i shenjtë i zoroastrianizmit, *Avesta*, është dokumenti fetar më i çmueshëm i historisë së hershme të Persisë si dhe burim themelor për studimin e gjuhëve iraniane. Zoroastrianizmi, me nesimin e tij të fortë në botën engjëlllore, me theksimin e dimensionit moral të ekzistencës njerëzore, me nënvizimin e realitetit të pas-jetës dhe të

gjykimit të fundit, dhe me të theksuarit e pastërtisë së elementeve dhe të karakterit të shenjtë të jetës njerëzore, ka lënë gjurmë si në jetën fetare të mëvonshme të Azisë Perëndimore ashtu edhe në botëkuptimin e përgjithshëm të persianëve.⁶

Cilësitë pozitive të cilat i mbolli kjo fe në shpirtin e persianëve mbetën gjallë dhe u shndërruan në gjedhen islamike, pasi vetë zoroastrianizmi ishte shkatërruar dhe kishte humbur luftën shpirtërore kundër forcave të reja të Islamit. Për shembull, kujdesi që tregojnë shumë persianë të devotshëm për të mbajtur pastër në mënyrë rituale rrobet, ushqimin dhe vendin ku banojnë, ndonjëherë madje edhe duke mbitheksuar këtë element të religjionit, mbështetet mbi mësimin e vjetër zoroastrian, i përforcuar me theksimin e pastërtisë në fenë islame. Çkadoqoftë të ketë mbetur gjallë nga zoroastrianizmi në shpirtin persian, ajo megjithatë është islamizuar plotësisht dhe është interpretuar në dritën e çështjes së përbashkët të pikëpamjes së Islamit.

Nga modeli i zoroastrianizmit, i cili është bazë e qëndrueshme dhe dogmatike e religjionit iranian, u rritën disa lëvizje të religjionit që patën jehonë botërore dhe gjithashtu i dridhën vetë bazat e zoroastrianizmit. Me rënien e Perandorisë Akemeniane, ndikimet helene u përhapën nëpër sferën e popullit persian. Kjo lëvizje kulturore u kombinua me lëvizjen fetare të njohur si mitraizëm (konsiderohet si lëvizje e veçantë fetare dhe jo përkushtim i përgjithshëm Mitrës, e cila i parapriu edhe vetë zoroastrianizmit), e cila vetë përmbante elemente të rëndësishme helene. Kulti misterioz i Mitrës, i cili u përhap deri në Perëndim, si në Gjermani dhe në Skandinavi, ishte sintezë elementesh zoroastriane, helene, babilonike dhe anatoliane, si edhe e praktikës fetare persiane para-zoroastriane. Po qe se për gjithë botën kjo lëvizje fetare do të thoshte përhapje e elementeve fetare iraniane, për vetë Persinë ajo nënkuptonte, ndoshta më shumë se çdo gjë tjetër, themelimin e masave fetare për jetën kulturore sinkretike, përmes së cilës po kalonte atëherë Persia, si pasojë e pushtimeve të Aleksandrit dhe e themelimit të sundimit seleucid.

Gjatë periudhës së Partës, zoroastrianizmi dhe tradita kulturore e pastër persiane filluan t'i mbronin të drejtat e tyre, kurse me ardhjen e sasanidëve religjioni zoroastrian u bë edhe një herë religjion zyrtar shtetëror, duke mbetur në atë pozitë deri në rënien e Perandorisë Sasanide. Megjithatë, autoriteti i tij nuk vijoi pa sfida as në fushën e religjionit. Në shekullin III p.e.r. u paraqit një religjion tjetër misterik iranian me përfshirje botërore, manikizmi. Themeluesi i tij, Mani, së pari hasi në simpati te sunduesi sasanid, por në fund u dënua me vdekje për shkak të kundërshtimit ndaj klerit zoroastrian. Kulti i tij, megjithatë, u përhap që nga Kina deri në Francë, kurse në vetë Persinë fitoi shumë adhurues. Një lëvizje për shoqërinë revolucionare dhe për nga feja mistike, menjëherë shënoi protestë të madhe kundër institucioneve fetare të themeluara. Ndonëse disa mësimë kozmogonike dhe kozmologjike të saj gjetën vend në disa forma të filozofisë islamike, për persianët e periudhës së mëvonshme manikizmi u përhap si kryengritje kundër autoritetit fetar. Ai kurrë nuk ka gëzuar status aq të lartë si zoroastrianizmi, nga i cili ai doli dhe kundër të cilit u revoltua.

Periudha sasanide ishte po ashtu dëshmitare e lëvizjeve tjera fetare, si mazdakizmi, "komunizmi religjioz" i njohur sot kryesisht përmjet asaj që shkruan kundër tij armiqtë e tij, si zoroastrianët ashtu edhe të krishterët. Kjo lëvizje, e cila së shpejti u shtyp, ishte përsëri protestë kundër rendit shoqëror zoroastrian dhe profetizoi shkatërrimin e atij vendi i cili edhe ndodhi me ardhjen e Islamit. Po ashtu në këtë kohë, brenda zoroastrianizmit u zhvillua shkolla filozofike-religjioze e njohur si zurvanizëm, e cila tregon përzierje të mendimit religjioz iranian me disa ide filozofike greke. Në fund, duhet të mos harrohet se përmjet rivalitetit me bizantinët dhe me sasanidët u trimëruan sektet krishtere të Lindjes, sidomos nestorianët. Këtyre sekteve u ishin lënë duart të lira të themelonin shkolla dhe misione nëpër Perandorinë sasanide, duke dhënë si rezultat krijimin e komuniteteve të njohura të krishtera në Persi dhe u bënë komunitete fetare të rëndësishme të minoriteteve në periudhën islamike. Çifutët gjithashtu kishin pasur disa qendra në Persi nga kohët akemeniane dhe kishin vazhduar të lulëzonin si nën sundimin zoroastrian ashtu edhe nën atë musliman. Toleranca ndaj feve të minoriteteve e treguar me Qipron e Madhe ka qenë rregull me pak përjashtime në historinë e religjionit të Persisë.

Shndërrimi kryesor shpirtëror në Persi erdhi, për çudi të madhe, jo nga një anëtar i ri i familjes së religjioneve iraniane, por nga religjioni i bazës ibrahimiane dhe semitike, gjegjësisht nga Islami. Ndonëse dështimi ushtarak i sasanidëve para armatave arabe ishte proces i befashëm dhe i shpejtë, lufta shpirtërore midis islamit dhe zoroastrianizmit ishte graduale dhe, në të vërtetë, nuk përfundoi deri në shekullin IV/X. Kjo e dhënë tregon vetë se persianët e pranuan Islamin, jo me forcë, siç pohohet nga historianët bashkëkohorë, por për shkak të nevojës shpirtërore të brendshme. Kur persianët e rifituan pavarësinë e tyre politike nga kalifati, në Persi ende kishte komunitete zoroastriane shumë të mëdha. Por në vend se të tregohesh ndonjë anim për t'iu kthyer asaj tradite, sunduesit e rinj të pavarur persianë u bënë vetë shampionë të përhapjes së Islamit, gjersa instistonin për pavarësi të jetës letrare dhe kulturore të Persisë. Shumica e vendeve muslimane të Azisë, në të vërtetë, janë islamizuar me anë të ndërmjetësimit të formës persiane të Islamit. Dhe sot e gjithë ditën, kur persiani mendon për mbizotërimin e "kulturës persiane", ai sheh para vetes gati të gjitha vendet e Lindjes të Islamit, nga kufijtë perëndimorë të rrafshnaltës së Iranit deri në Kinën Perëndimore, me Irakun si sferë e ndërmjetme, ku u ndeshën elementet persiane, arabike dhe më vonë ato turke.

Gjatë historisë së hershme islamike në Persi mbizotëronte forma sunite e Islamit. Në të vërtetë, kjo ishte që nga Khurasani kur u bë mbrojtja teologjike e sunitizmit gjatë shekujve të dhjetë e të njëmbëdhjetë nga mësuesit e tillë të teologjisë, si al-Xhuvajni dhe al-Ghazzali, kur në shumë vende të tjera të Islamit mbizotëronte shiitizmi. Megjithatë, disa qendra të Persisë, si Kumi, ishin që nga fillimi shiite, kurse persianët në përgjithësi kishin respekt të posaçëm për Pejgamberin e Islamit që nga shekujt më të hershëm të historisë islamike. Figura Salman al-Farisi, persian i cili duke hulumtuar profetin ideal udhëtoi gjithë rrugës deri në Arabi për ta takuar Pejgamberin dhe u bë aq i afërt me të sa të quhej "një prej anëtarëve të familjes" (*ahl-i bait*) së Pejgamberit, ka rëndësinë më të madhe për të treguar vetëdijen fetare islamike të Persisë.⁷ Gjatë shekujve të hershëm, prandaj, Persia ishte njëherit qendër e madhe e Islamit sunit, duke dhënë shkollarë dhe teologë të tillë, si al-Bukharin, al-Ghazzalin dhe Fakhr al-Din al-Razi, dhe një vend brenda të cilit ekzistonin qendra të rëndësishme të shiitizmit, ku u lindën dhe u arsimuan shumë nga teologët e hershëm sunitë më të mëdhenj, si Ibën Babujah dhe Kalujni.

Para pushtimit mongol, i cili ishte shkatërrim material dhe fatkeqësi shoqërore për Persinë, forcat e ismailizmit ishin gjithashtu të fuqishme në atë vend. Ndonëse qendra e pushtetit të tyre ishte në Jemen e më vonë në Egjipt, nga shekulli III/IX e tutje pati filozofë dhe teologë të shquar të kësaj shkolle në Persi, njerëzit si Abu Hatim al-Razi, Hamid al-Kirmani dhe Nasir-i Khusrav, të cilët na kanë lënë aq shumë vepra doktrinare mbi ismailizmin. Për më tepër, me "ringjalljen e Alamutit", ismailizmi fitoi pushtetin kryesor politik në Persi dhe vazhdoi të ushtronte trysni politike deri në prishjen e Alamutit nga Hulagu.

Midis pushtimit mongol dhe themelimit të safavidëve, Persia ngadalë-ngadalë lëvizte drejt shiitizmit përmjet faktorëve shoqërorë, politikë dhe thjesht fetarë të dalluar me aktivitete të disa sekteve sufiste dhe nga disa teologë të dalluar shiitë.⁸ Megjithatë, në kohën e themelimit të safavidëve dhe të njohjes së shiitizmit si religjion zyrtar i shtetit, shumica e Persisë ende ishte sunite. Ndryshimi, megjithatë, u bë relativisht shpejt dhe së shpejti vendi u bë kryesisht shiit, ndonëse elementet e dukshme sunite kanë gjalluar deri në ditën e sotme në treva të tilla, si në Khurasan dhe në Kurdistan.

Persia gjithashtu prej fillimit të historisë islamike ishte një prej vendeve në të cilat sufizmi, dimension i brendshëm dhe mistik i Islamit, u përhap shpejt dhe u shpreh në format më të shquara letrare dhe artistike. Disa nga sufistët e hershëm më të mëdhenj, si al-Bastami dhe al-Hallaxhi, ishin persianë, kurse më vonë ndikimi i drejtpërdrejtë i sufizmit e shndërroi poezinë persiane në njërin nga format më universale të letërsisë. Si përmjet pranisë drejtpërsëdrejti të sekteve sufiste ashtu edhe përmjet efektit të sufizmit në letërsinë persiane, në muzikë, në arkitekturë dhe në format e tjera të artit, si edhe përmjet disa organizatave shoqërore, shpirti i sufizmit ka lënë gjurmë të pashlyeshme në shumë anë të jetës së persianëve.⁹ Duhet të mos harrohet, megjithatë, se duke qenë me karakter të brendshëm, sufizmi gjithmonë i ka ruajtur

mësimet e veta të brendshme për ata që janë kualifikuar të ndjekin shtegun sufist. Është vetëm manifestimi i jashtëm i sufizmit ai i cili ka pasur lidhje kulturore dhe shoqërore dhe aq shumë bie në sy një fill i tij në strukturën e jetës dhe të kulturës persiane.

Pikërisht në dritën e këtij sfondi duhet të studiojmë rolin e Islamit në Persinë e sotme. Për arsye të kësaj periudhe të gjatë, gjatë së cilës u islamizuan persianët në kuptimin më të thellë që mundet, botëkuptimin e persianit sot e përcaktojnë, më shumë se çdo gjë tjetër, mësimet e Islamit. Si muslimanët e tjerë, persiani lindet, jeton dhe vdes me vargjet e Kuranit të shenjtë duke i kumbuar në vesh. Ai e sheh botën në dritë të konceptit të Hyjnisë dhe në kuptimin e Tij, ashtu siç përshkruhet në Kuranin e shenjtë. Në të vërtetë, përkundër tendencave shekullariste të pesëdhjetë vjetve të fundit, ende nuk ka koncept të mënyrës së jetës, në të cilën religjioni do të ishte vetëm një element midis shumë sish ose një botëkuptim në të cilin faktori fetar do të ishte vetëm një dimension. Botëkuptimi i gjithmbarshëm është fetar, madje edhe vetë mohimi i qartë i religjionit nga disa njerëz ka rëndësi fetare.

Gjithësia në të cilën jeton persiani, si ajo e të gjithë muslimanëve, është ajo e krijuara dhe e mbajtura nga Allahu, Krijuesi i gjithfuqishëm dhe i gjithdijshëm, i cili njëherit është Fillimi dhe Fundi i të gjitha gjërave, i Pari dhe i Fundit. Vullneti i tij sundon më së larti mbi botën e natyrës dhe mbi jetën e njerëzve dhe të shoqërive të tyre. Ai di gjithçka dhe madhëria e Tij shkakton që gjithë ajo që është pranë Tij të shkrihet në asgjë hij. Megjithatë, ai i ka dhënë njeriut vullnet të lirë për të ndjekur jetën e vet dhe për të zgjedhur "shtegun e drejtë" (*al-sirat al-mustakim*) sipas pëlqimit të tij, pa detyrim. Sekretet e jetës së njeriut qëndron midis këtyre dy pohimeve logjike kundërthënëse, i Allahut absolutisht të gjithfuqishëm dhe i vullnetit të lirë dhe i përgjegjësisë para Tij si Gjyqit të Lartë.¹⁰

Çdo musliman është i vetëdijshëm gjatë gjithë jetës për rëndësinë themelore të veprimeve të tij përtej kësaj bote ndryshimesh dhe bastardhimesh. Muslimani persian, si dhe vëllezërit e tjerë nga feja, mundet ndonjëherë, për arsye të dobësive të veta, të çojë një jetë që është tokësore dhe madje drejtpërsëdrejti kundër urdhërave të ndryshme hyjnore, por ai kurrë nuk dyshon as për një çast në praninë e urdhërit hyjnor (*al-amr*) dhe në përgjegjësinë e tij për ta ndjekur atë. Siç tashmë u tha për muslimanët në përgjithësi, ashtu mund të thuhet edhe për persianët se janë disa që nuk ia vënë veshin zërit hyjnor, por praktikisht nuk ka asnjë që dyshon në praninë e "zërit të Tij". Prandaj pas jetës së shthurur njeriu mund të bëhet papritmas i devotshëm, madje edhe në mesin e jetës më blasfeme ai mbetet i vetëdijshëm për praninë e dimensionit të përtej jetës.

Gjersa vullneti i Zotit manifestohet në Islam në formë të ligjit konkret dhe gjithpërfshirës, të Sheriatit, persiani është gjithmonë i vetëdijshëm për karakterin religjioz të të gjitha anëve të jetës. Meqenëse Sheriati i përfshin të gjitha aspektet e jetës njerëzore, për shumicën dërmuese të persianëve të gjitha ligjet me të cilat kanë të bëjnë ata dhe të gjitha veprat që i kryejnë gjatë jetës së përditshme kanë karakter të shenjtë, madje edhe nëse për disa sfera të jetës janë shpallur ligje jashtë Sheriatit. Shumica e persianëve mendojnë se ata kryejnë detyrë fetare kur punojnë për të bërë jetë, madje edhe nëse puna e posaçme që e kryejnë ata nuk është e natyrës tradicionale fetare. Për dallim, shtresat e vogla të shkolluara në Perëndim, mbi të cilat ka ndikuar dallimi perëndimor midis fetarëve dhe shekullarëve, shpesh nuk e hedhin këtë rëndësi të religjionit me punën e tyre të përditshme. Për ta Sheriati identifikohet me veprat specifike të adhurimit, gjë të cilën, në të vërtetë, ata rrallë e bëjnë. Por ata janë pakicë e vogël. Për shumicën e persianëve, si të pashkolluarit ashtu edhe ata të shkolluarit, natyra gjithpërfshirëse e vullnetit të Hyjnisë, e cila përfshin të gjitha anët e jetës së njeriut me anë të një ligji të shenjtë, është bukur shumë realitet dhe faktor i përhershëm në botëkuptimin e tyre të përgjithshëm.

Vullneti hyjnor shikohet nga muslimanët persianë, si edhe nga muslimanët e tjerë në përgjithësi, në botën natyrore, nga e cila këto dukuri, në pajtim me mësimet e Kuranit të shenjtë, konsiderohen si "shenja të Zotit". Nuk ka dallim të rëndësishëm midis Ligjit hyjnor që i udhëheq njerëzit dhe ligjeve që përfshijnë natyrën, midis ligjit fetar dhe ligjit natyror ashtu siç kuptohet në Perëndim.¹¹ Natyra është aspekt plotësues i realitetit fetar, e cila del në shesh

drejtpërsëdrejti me anë të zbulimit. Ajo prandaj mund të nxitë përgjigjen më të thellë intelektuale dhe soditëse në persishten tradicionale, e cila i kthehet si një burimi të kënaqësisë, po edhe si një baze të jetës shpirtërore. Vetë ashpërsia e natyrës në Persi, malet e larta, shkretirat e gjera, luginat e gjelbëra të fshehura lart në bjeshkë, ngjallin një vetëdije të përtej jetës. Vetë pamja është vetëm një vel i të padukshmes, kurse ligjet e botës së natyrës janë vetëm pjesë të ligjit universal i cili doemos përfshin gjithçka.

Persiani po ashtu është fare i vetëdijshëm për natyrën kalimtare të gjërave, një çështje aq shpesh e theksuar në fenë islame. Ai jeton me të vërtetën e vdekjes dhe me të kuptuarit e jo stabilitetit të gjithçkahes që e rrethon atë. Për të bota engjëllore, hierarkia e qenieve shpirtërore që qëndron mbi botën e formave materiale, janë realitet i pandryshueshëm, ai që theksohet si në religjionin e lashtë të Iranit ashtu edhe në fenë islame. Nëse kjo botë është jo e përhershme dhe kalimtare, përtej saj qëndron një botë e përhershme dhe e ndritshme e substancës engjëllore.¹²

Vetëdija e natyrës kalimtare të kësaj bote kombinohet me gëzim të madh të jetës dhe me bukuritë e saj që pasqyrojnë bukurinë e rendeve më të larta të ekzistencës. Pak njerëz i jepen aq shumë shijimit të kënaqësive dhe të bukurive të jetës si persianët, por ai qëndrim gjithmonë kompensohet duke kuptuar se një moment që shkon njëherë kurrë nuk kthehet më dhe se gjithçka që është fizike dhe e pshore ka karakter kalimtar. Këto dy qëndrime shpesh pasqyrohen madje edhe në aktivitetin posaçërisht fetar të këndimit të Kuranit të shenjtë, gjatë të cilit njerëzit qajnë dhe kalojnë përtej brengave të kësaj bote, por ai këndim shpesh bëhet në kopshtet më të bukura, ku shërbehen pijet freskuese më të mira që kanë, kurse zëri i atij që reciton ka cilësinë më të hajthme muzikore. Këto dy qëndrime hasen në gjithë poezinë sufiste persiane në nivelin më të lartë shpirtëror: këtu njeriut vazhdimisht i sillet ndërmend se e Pafundmja pasqyron një aspekt të bukurisë së saj në çdo çast, por për shkak të Pafundësisë së saj teofanitë (*taxhallijat*) e saj kurr nuk përsëriten.¹³

Është edhe një element i tragjedisë i cili e karakterizon persianin dhe i cili shihet plotësisht në etosin e shiitizmit. Kjo nuk është tragjedi humaniste e grekëve të mëvonshëm, rebelim i njeriut kundër zotërave i lidhur me mentalitetin prometean aq karakteristik për periudhën dekadente të kulturës greke dhe të Evropës së pas mesjetës, por është cilësi shpirtërore e mbështetur në bindjen e njeriut ndaj Zotit dhe, megjithatë, në ndarjen e tij nga Ai.¹⁴ Elementi tragjik dhe i pikëllueshëm (*huzn*), i cili fare nuk e mbron aspektin e gëzimit (*farah*) në jetë, ishte gjithmonë me karakter fetar dhe bazë për meditim. Ai pasqyrohet në mënyrën më të drejtpërdrejtë në muzikën persiane klasike, ku cilësia qartë dëshpuese është, në të vërtetë, nostalgji për hyjnoren. Është tragjedi e mbështetur në të kuptuarit se gjendja njerëzore përmban kundërthënie të qartë. Njeriu ka nevojë të madhe për ta kuptuar Hyjninë dhe të bëhet i vetëdijshëm për natyrën e tij shpirtërore. Megjithatë, realizimi i kësaj bëhet gati i pamundshëm për shkak të largësisë që e ndan nga Hyjnia dhe për shkak të nevojës së tij që ka për të pritur ndihmën hyjnore që ta përmbushë këtë qëllim.¹⁵

Ngusht i lidhur me këtë pikëpamje është koncepti i ndërmjetësimit dhe i ndërmjetësuesit para Zotit dhe pritja e shpëtimtarit të ardhshëm, që të dyja këto aq të rëndësishme për shiitizmin; njeriu ka nevojë për një ndërmjetësues midis vetes dhe Zotit. Madje edhe pas shpalljes së zbulimit, roli i dërmjetësuesit duhet të vazhdojë. Prandaj, pas Pejgamberit të Islamit duhet të ketë imamë që veprojnë si ndërmjetësues midis njerëzve të bezave të mëvonshëm dhe Zotit. Duhet të ekzistojë edhe një shpëtimtar i ardhshëm, Mehdiu, i cili do të rimarrë botën nga gjendja e saj e shthurur. Marrë nga pikëvështrimi shiit, edhe ai është imam, në të vërtetë Imami i dymbëdhjetë i shiitizmit, por një imam i cili, edhe pse jeton tani, është në fshehtësi (*ghajbah*) dhe nuk do të zbulohet deri në një çast të ardhshëm që vetëm Zoti e di. Pikërisht pritja e paraqitjes së tij (*intizar*) është një veti fetare. Idealet për t'u drejtuar shenjtorëve dhe imamëve dhe për të pritur me durim atë që në të ardhmën do të çrrënjosë të padrejtën dhe shthurjen dhe ashtu t'u japë fund vështirësive të jetës së sotme janë elemente të qëndrueshme të pamjes fetare të persianëve.

Sa u përket institucioneve të organizatave fetare, qendra më e rëndësishme në jetën e prsianëve, si edhe në jetën e muslimanëve të tjerë, është xhamia, madhësia e së cilës ndryshon,

që nga xhamitë kolosale të të Premtes në qytetet kryesore deri në ato njëdhomëshe në qyteza dhe në fshatra. Edhe arqitektura ndryshon, që nga xhamitë me tjegulla të stolisura deri tek ato të baltës muret e të cilave lyhen me gëlqere. Në të gjitha format e saj, xhamia është qendra e aktivitetit fetar dhe e aktivitetit shoqëror të komunitetit. Me dyert e saj që gjithmonë qëndrojnë të hapura ajo mbetet një vend i shenjtë, i qetë, në mesin e turbullirës së jetës së përditshme, një vend ku njerëzit hyjnë për t'u lutur si dhe për të shqyrtuar një dokument, ose thjesht për të pushur me miqtë në atmosferë medituese dhe të qetë të cilën e krijojnë xhamia. Në qytete, në të vërtetë, xhamitë e mëdhaja janë thuaja gjithmonë të vendosura në pazare dhe janë pjesë e pandashme e jetës së përditshme.¹⁶

Xhamia po ashtu shfrytëzohet për lutje me xhematë, sidomos për lutjet e së premtes, si dhe për raste të posaçme të ankimit ose të festimit fetar ose për falje xhenazesh. Lutjet e së premtes, megjithatë, theksohen më pak në Persi sesa në ato vende muslimane ku mbizotëron Islami sunit. Kjo është për arsye se në mungesë të Mehdiut lutjet e së premtes nuk kanë kurrëfarë rëndësie politike ashtu siç kanë në Islamin sunit, kurse rëndësia e tyre fetare nuk theksohet shumë nga ulemaja. Thënë më mirë, klima fetare është e tillë që lutjet kanonike të kryera individualisht dhe shpesh lutjet në shtëpi konsiderohen të rëndësishme si edhe lutjet në xhami, kështu që shumëkush që nuk shkon rregullisht në xhami asgjëmangu i kryen lutjet dhe ritet e tjera fetare individualisht në shtëpi.

Roli i xhamisë dallon midis jetës së banorit të fshatit dhe të banorit të qytetit dhe midis jetës tradicionale dhe jetës së persianit bashkëkohor. Në fshat, imami i xhamisë shpesh vepron si mësues për arsimimin fillor, sidomos për arsimimin e hershëm fetar, kurse ai gjykon edhe për shumë konflikte. Pas lutjeve të ditës, njerëzit zakonisht tubohen rreth tij për të shtruar pyetje për problemet për të cilat përndryshe do të duhej të nxirreshin në gjyq. Në qytetet e vogla këto zakone kanë ngelur ende deri në njëfarë shkalle, por në qytetet e mëdha të dyja funksionet, arsimimi fillor dhe rastet e gjykimit, kryhen jashtë xhamisë, ndonëse në rastin e dytë gjykuesi është vetë autoritet fetar. Xhamitë e mëdhaja në qytete kryejnë edhe shërbime arsimore në nivel më të lartë, duke u lidhur me shkollën fetare ose me medresenë në të cilën zhvillohet shkollimi fetar më i lartë.

Sa u përket shtresave moderne të shkolluara, sidomos atyre që janë shkolluar në Perëndim, si rregull ata nuk shkojnë në xhami, pos në raste të posaçme. Shumë prej tyre bëjnë haxhillëk ose marrin pjesë në ankimin e Muharremit ose në rite funerale, shumë prej të cilave zakonisht lidhen me xhami, por ata rrallë shkojnë në xhamitë lokale për lutje të përditshme. Ndonëse ka shumë përjashtime, mund të thuhet se në këtë aspekt të jetës fetare ata dallohen qartë nga pjesa tjetër e shoqërisë persiane.

Sistemi i medresesë i cili i ka rrënjët në shekujt e hershëm të historisë së Islamit është mjet me të cilin mbahet gjallë aspekti intelektual i traditës së religjionit. Në ato shkolla, të cilat sigurohen me para dhe zakonisht lidhen me xhamitë kryesore, i vazhdojnë studimet e tyre studentët që kanë kaluar shkollimin fetar të hershëm. Ata përkrahen plotësisht nga medreseja, duke marrë premisa strehimi dhe ushqimi si dhe për shpenzime të tjera. Nuk ka fare trysni mbi ta për të kryer studimet e tyre në një periudhë si në universitetet bashkëkohore, as që ka ndonjë shkallë specifike të dhënë në to. Disa rrinë në medrese gjatë gjithë jetës, dhe nëse janë kompetentë, bëhen mësues kur t'u vijë radha. Studentët kryesisht e zgjedhin fushën e shkencave transmetuese (*nakli*), të cilët studiojnë drejtësinë, parimet e jurisprudencës, shpjegimet kuranore, hadithin, etj. Mirëpo, disa zgjedhin shkenca intelektuale (*akli*) dhe ndjekin logjikën, filozofinë islamike, teologjinë, etj.

Sistemi më i madh i medresesë sot, i cili është në Kum, ka mbi gjashtë mijë studentë dhe ka qendra të tjera të mëdha në Mishhad, në Teheran, në Isfahan dhe në disa qytete të tjera. Për më tepër, përveç mësimeve zyrtare të ligjëruara në medrese, orët e mësimit shpesh mbahen në shtëpitë e profesorëve dhe të mësuesve individualë, shpesh në faza më të përparuara të studimeve. Ato orë mësimi janë posaçërisht të rëndësishme në fushën e filozofisë ose të teozofisë (*hikmah*) islamike tradicionale si dhe të gnosës (*irfan*). Në këto qarqe private merr pjesë edhe shumëkush që nuk i përket medresesë, duke përfshirë shpesh disa që kanë pasur

shkollë më shumë moderne sesa thjesht tradicionale. Mund të thuhet madje se shumica e mësimi të shkencave intelektuale islamike në Persi sot zhvillohet jashtë institucioneve formale dhe në qarqe private.

Varret e imamëve shiitë, të pasardhësve të tyre dhe të shenjtoreve sufistë lozin rol të rëndësishëm në jetën e të gjitha shtresave të persianëve. Ato i përbëjnë zakonisht mauzeliumet dhe xhamitë me mederese dhe biblioteka ngjitur me to dhe mbahen me ndihma dhe donacione. Nga ato në vetë Persinë më i rëndësishmi është ai i Imamit të tetë, Ali al-Rida, në Mashhad, të cilin e vizitojnë qindëra e mijëra njerëz çdo muaj. Gjendet një kompleks i madh xhamiash dhe varrezash rreth mauzeliumit qendror si dhe dispanzeresh, spitalesh, një bibliotekë e madhe, mauzeliumi, medreseja etj. Mbi një mijë vetë marrin çdo shujtë pa pagesë dhe nuk ka kohë të vitit kur varri nuk është i mbushur plot me mori besimtarësh, jo vetëm nga të gjitha anët e Persisë, por edhe nga bota arabe dhe nga nënkontineti indo-pakistanez. Pas Mashhadit, qyteti i shenjtë Kum është më i rëndësishmi, meqenëse është vend i varrit të motrës së Imamit Rida, Hadrat-i Masumah, dhe selia e muxhtahidëve shiitë me ndikim më të madh.¹⁷ Atë gjithashtu e vizitojnë shumë haxhinj gjatë gjithë vitit. Varret e Hidrat-i Abd al-Azimit afër Teheranit në Rejj, të Shah Çiragh në Shinaz dhe të Shah Nimetullah Wali, sufist i famshëm, afër Kirmanit, janë të gjitha institucione varresh të rëndësishme së dorës së parë. Varre të tjera janë vendosur në maje të maleve, në vise të vështira, në treva frikësuese të natyrës të lidhura me skena tradicionale të gjeografisë së shenjtë. Nuk ka qytet ose qytezë pa një vend për haxhinj dhe pa të shenjtë, të cilëve populli u drejtohet në momente provash si dhe në momente mirënjohjeje. Të gjitha ato varre lozin rol themelor në jetën religjioze të përditshme, gjersa njerëzit u kthehen atyre shenjtoreve si ndërmjetësues midis tyre dhe Zotit dhe kërkojnë përmjet tyre atë që dëshirojnë të kërkojnë nga Zoti. Vështirë së mund të gjendet dikush në Persi, madje edhe ndërmjet atyre më modernëve, për të cilët fuqia e hirësisë së *bereqetit* të atyre varrezave ka pushuar të ekzistojë.

Qendrat sufiste të quajtura në persishte *khanakah* (konaqe), janë fokuset kryesore të jetës religjioze, ndonëse vetë sufizmi e kapërcen dimensionin e jashtëm të religjionit dhe ka të bëjë me mësimet e brendshme të Islamit. Konaku është zakonisht ose shtëpi e ndonjë mësuesi sufist të gjallë ose varr i ndonjë mësuesi sufist të vdekur që është bërë qendër e rendit (sektit). Në secilin nga këto dy raste, ai është kompleks godinash, në të cilin *fukara* (fakirët), ose dërvishët, takohen në sesionet e praktikës së tyre shpirtërore dhe ku ka dhoma për dërvishët udhëtarë si dhe qelia për ata që bëjnë tërheqje shpirtërore (*khalwah*). Në festat e posaçme fetare, si në ditëlindjen e Pejgamberit dhe të Aliut si dhe gjatë ditëve të pikëllimit, konaqet ua hapin dyert të gjithëve atyre që vijnë për të marrë pjesë në ceremonitë që mbahen aty. Madje edhe në kohë të tjera konaku vepron si pol i tërheqjes shpirtërore për vetë komunitetin, edhe pse ata jashtë organizatës së tij nuk janë plotësisht të vetëdijshëm për gjithë atë që u mësohet anëtarëve të asaj sekte brenda atyre mureve.

Sektet kryesore të sufizmit në Persi janë nimetullahët, me shumë degë në tërë vendin, gunabadët (vetë një degë e nimetullahëve) të përqëndruar në Khurasan; dhahabitë me qendrën kryesore në Shiraz, kadirët, e fuqishme kryesisht në Kurdistan dhe në regjionin e Gjiut Persik, khaksarët, i popullarizuar sidomos midis zejtarëve, dhe nakshbanditë me qendër në Kurdistan. Këto sekte, shumë nga të cilat kanë kontakt të ngushtë me degë në vende të tjera muslimane, vazhdojnë të ndikojnë në strukturën e përgjithshme të një shoqërie dhe në jetën kulturore, sidomos në letërsi, në muzikë dhe në kaligrafi. Pikërisht prania e rrugës së gjallë gnostike të spiritualitetit po ashtu ka efektin e vet në vazhdimet intelektuale, posaçërisht në filozofinë tradicionale islamike, e cila mun për këtë arsye nuk është vetëm formë racionale e dijes por teozofi ose *hikmah*, më në fund një ndihmë për të kuptuarit shpirtëror. Por, natyrisht, për arsye të natyrës së sufizmit, ndikimi më i thellë i mësimi mbetet i izoluar brenda qarkut të elitës shpirtërore.

Institucioni i ndihmës materiale të religjionit (*wakf*), vakëfi, i cili është një ndër institucionet e rëndësishme islamike, është mjet me anë të të cilit mbështeten në shumë raste organizatat fetare të zëna ngojë më lart si dhe shumë të tjera. Zakonisht toka të kultivuara, por edhe kulloza, burime, druj etj. jepen si ndihmë për një institucion të posaçëm fetar. Për të

vepruar si mbrojtës dhe kryes i ndihmës materiale zgjedhet një person dhe nën drejtimin e tij shpenzohen të ardhurat në pajtim me dëshirën e themeluesit. Sot këtë çështje qeveria e organizon përmjet themelimit të një sektori të vakëfit.¹⁸ Por ky institucion është larg asaj që të kontrollohet nga qeveria, kurse në shumicën e rasteve udhëheqjen e mban në duar personi i ngarkuar për ndihmat materiale ose familja e tij.

Në shoqërinë tradicionale të Persisë, si edhe në shoqëritë e tjera tradicionale, çdo institucion shoqëror ka pasur rëndësi fetare dhe shpirtërore. Në kohët e sotme, ndonëse si rezultat i shkeljes së shekullarizmit, disa nga këto institucione nuk kanë më ngjyrim të drejtpërdrejtë religjioni, të tjerat kanë lidhje fetare madje edhe nëse nuk janë, thënë drejt, organizata fetare. Nga këto, rëndësi të madhe kanë shoqatat gilde ose esnafa. Duke ekzistuar në të gjitha qytetet e mëdha, esnafët tërhiqin anëtarë të profesioneve të veçanta, si bukëpjekës, muratorë ose endës qilimash në një organizatë e cila ende në shumë fusha ruan lidhjen e saj fillestare me sektet sufiste dhe me vëllazërinë kalorsiake ose *futu watt*-in. Shumica e esnafëve kanë respekt të veçantë për Aliun, shenjtorin tradicional mbrojtës të të gjithë esnafëve islamikë dhe kanë ndjenjë të fuqishme për vëllazërim. Madje edhe organizatat e punës, të cilat u ngjasojnë sindikatave në kuptimin perëndimor, kanë disa karakteristika të esnafëve dhe në shumicën e rasteve vështirë mund të tërhiqet vijë midis esnafit dhe sindikatës.

Në disa lagje, njëfarë rëndësie shoqërore ende lidhet me mbeturinat e sekteve të kalorësisë, të përqëndruara rreth palestrave të quajtura *zur-khanah*. Megjithatë, të lidhura ngusht me emrin e Aliut, ato sekte shërbenin tradicionalisht për ta ngrehur shpirtin e kalorësisë (*xhawan-mardi*) dhe për të shtuar karakterin moral dhe shpirtëror. Në qendrat e tyre bëhen ushtrime trupore duke përfshirë edhe të mëshuarit e tamburinës dhe këndimin e vargjeve fetare dhe epike. Qytetet tradicionale të Persisë, si edhe qytetet muslimane, kanë pasur njerëz të fortë që kanë mbrojtur paqen dhe moralin (namuzin) në lagjet e tyre të qyteteve. Tipat e tillë janë lidhur në Persi zakonisht me *zur-khanah* dhe ende kryejnë këtë funksion në shumë qytete, ndonëse qënndrojnë në kundërshtim bukur të madh me disa nga të rinjtë e uesternizuar në pjesët e modernizuara të Teheranit, të cilët janë pa virtyte tradicionale të kavalerisë të futura në gjak nga ato sekte.

Në fund, duhet të zihen ngojë disa organizata të themeluara në kohë të fundit, zakonisht të lidhura me profesionet burokratike dhe disa që lidhen me sektet sufiste. Ka gjithashtu shtëpiza masonësh të cilët në klimën persiane në disa raste kanë marrë ngjyrim musliman, ndërsa është bërë përpjekje për t'i lidhur ato me disa nga konaqet.¹⁹ Në disa raste është paraqitur një version persian i organizimit që u përngjan atyre shtëpizave por me karakter religjioni më të drejtpërdrejtë dhe duke tërhequr shumë nga shtresat moderne të shkolluara. Në të gjitha ato raste është i pranishëm elementi fetar, ndonëse ai ndryshon nga një brez madje edhe nga një individ në tjetrin.²⁰

Për shkak të natyrës gjithpërfshirëse të Ligjit të shenjtë ose të Sheriatit, në të vërtetë nuk ka asnjë aspekt të jetës shoqërore në Persi, as në pjesët e tjera të botës muslimane, i cili është plotësisht i shkoqitur nga parimet fetare, edhe pse modernizmi dhe forcat e vjetra historike të sjella si pasojë e ndikimit të modernizmit kanë mënjeluar disa anë të jetës shoqërore nga jurisdikcioni i drejtpërdrejtë i Sheriatit. Ato sfera të jetës shoqërore, në të cilat Sheriati ende zbatohet drejtpërsëdrejti, në Persi janë e drejta personale siç janë martesat, shkurorëzimi, etj. si dhe mjaft gjëra nga jeta qytetare. Në këtë fushë, madje edhe ajo që është marrë nga kodet evropiane është marrë me pajtimin e ulemasë dhe është integruar në modelin e Sheriatit me anë të praktikës të mendimit juridik të pavarur" ose të *ixhtihadit*. Për më tepër, ata që ushtrojnë drejtësinë dhe e administrojnë atë janë gati të gjithë ose produkte të medresesë, ose të fakulteteve juridike, ose të fakulteteve teologjike, ku ata i janë ekspozuar jurisprudencës islamike (*fikh*).

Praktika jo sipas Sheriatit shihet thujaja më së shpeshti në sferën e jetës ekonomike. Në fushën e tatimeve, sistemet jo islamike përdoren që nga kohët e Umajadit, përveç taksës fetare islamike e cila në shiitizëm përbëhet nga *zakat*-i dhe *kum*-i. Shumë njerëz të pasur, sidomos tregëtarët në pazare, megjithatë, vazhdojnë të paguajnë taksat fetare, përveç atyre që kërkohen

nga qeveria. Taksa e religjionit, në të vërtet, është burimi kryesor i përkrahjes materiale të qendrave shiite, ku zhvillohen mësimet, në qytete të tilla si Kumi.

Shpirti religjioz manifestohet në jetën ekonomike jo aq shumë në norma specifike sa në qëndrime. Pikëpamja islamike e të lejuarës (hallalli) dhe e të ndaluarës (harami), dënimi i fajdes, i grumbullimit të pasurisë në ar dhe në argjend, i uzurpimit të së drejtës të jetimave dhe i shumë urdhërave të tjera, edhe pse nuk ushtrohen nga të gjithë, depërtojnë hollë-hollë në jetën ekonomike. Gjithashtu, qëndrimi më filozofik i pasigurisë për atë se ç'do të sjellë e nesërmja, mosbesimi në atë që shkakton njeriu, ndjenja e jopërhershmërisë së gjërave, të gjithë lozin rolin e tyre në fushat e jetës ekonomike, ku mund të duket se mungojnë normat specifike religjioze.

Sa i përket jetës politike, meqenëse shiitizmi, për dallim nga sunitizmi, nuk pranon legjitimitetin fetar të institucionit të kalifatit dhe beson se monarkia është forma më e mirë e qeverimit në mungesë të Mehdiut, monarkia persiane ka aspekt pozitiv fetar. Që nga themelimi i shiitizmit si religjion zyrtar i shtetit nga safavidët, monarku konsiderohet, shikuar nga këndvështrimi i religjionit, si sundues legjitim i cili duhet të qeverisë në pajtim me "shkollat fetare" ose me ulematë, kurse detyrë e tij është të përkrahë Sheriatin dhe të përhapë Islamin. Kjo pikëpamje zihet ngojë në mënyrë të qartë në kushtetutën e sotme të Persisë. Lidhja e monarkisë me strukturat fetare të shiitizmit në Persi ka qenë element i qëndrueshëm i historisë persiane gjatë katër shekujve të kaluar dhe i jep ton religjioz jetës politike, edhe pse qeveria parlamentare nuk është vetë institucion me origjinë islamike.

Ballafaqimi midis normave të religjionit dhe të atyre shekullare të sotme shihet më së miri në sistemin e sotëm shkollor të Persisë. Në të vërtet, janë dy sisteme të shkollimit, një medresor i cili prodhon shkollarë religjiozë, juristë, imamë të xhamive etj., kurse sistemi tjetër i shkollimit modern që shpie në shkallë universiteti në fusha të ndryshme. Religjioni këtu mësohet si një lëndë midis të tjerash në programet e shkollave fillore dhe të mesme, por karakteri i përhapjes së religjionit nuk haset në gjithë shkollimin, gjë që gjithmonë ka ekzistuar në shoqërinë islamike tradicionale. Edhe në universitete, pos fakulteteve të teologjisë, ligjërohen lëndët që janë të afërta me filozofinë e religjionit, lëndët juridike etj. në fakultetet e letërsive dhe juridike, por edhe këtu lihen jashtë sferës së religjionit lëndë të tjera. Ekziston një ballafaqim i drejtpërdrejtë midis disiplinave të të mësuarit fetar dhe "shekullar", një ballafaqim që nuk ka ekzistuar në botëkuptimin islamik tradicional ku çdo shkencë, qoftë ajo natyrore, matematike ose filozofike, ka pasur aspekt tradicional dhe të shenjtë dhe kurrë nuk është shkëputur nga jeta e gjithmbarshme religjioze dhe intelektuale e Islamit.

Sa i përket filozofisë, ka rëndësi të vëhet në dukje se filozofia tradicionale islame ende është shumë e gjallë në Persi.²¹ Shkollat shekullare evropiane të filozofisë ligjërohen në universitete, por deri tani kanë pasur fare pak efekt në jetën e përgjithshme intelektuale të vendit. Në të vërtet, vetë prania e traditës së gjallë intelektuale të Islamit ka parandaluar shpjegimet moderne të lehta dhe të cekëta të Islamit në Persi ashtu siç gjenden në disa vende të tjera muslimane. Për më tepër, siç u tha më parë, edhe në bisedat filozofike të sotme, dikur të përkthyer në gjuhën persiane, është dashur të njihet prania e traditës filozofike islamike.

Në letërsi, në arkitekturë, në arte plastike, në muzikë, në teatër dhe në forma të tjera të jetës artistike dhe kulturore, ruhen format tradicionale të cilat kanë bazë krejtësisht fetare dhe shpirtërore, gjersa format moderne janë futur me shkallë të ndryshme të "suksesit" në mesin e disa shtresave. Në rastet e tilla, si në teatër, ku format tradicionale përbëheshin vetëm nga pjesët teatrale të *epshit*, format perëndimore të teatrit që përshkruajnë problemet e njeriut perëndimor nuk e kanë tërhequr shumë pjesën dërmuese të popullatës, duke mbetur popullariteti i tyre te pak sish, ndër njerëzit e shkolluar në Perëndim dhe tek ata të vendosur kryesisht në Teheran. Janë bërë edhe disa përpjekje për të përdorur temat dhe motivet persiane dhe islamike. Në artet e tjera format tradicionale nganjëherë janë përdorur në disa skena bashkëkohore, nganjëherë me sukses, por shpesh me rezultat i cili nuk i arrin format e artit të mirëfilltë tradicional. Por në përgjithësi, gjallojnë forma fetare tradicionale të shprehjes artistike dhe kulturore, dhe në disa raste edhe mbizotërojnë, gjersa pakicën e modernizuar në shoqërinë persiane e rrethojnë gjithnjë e më shumë aspekte të shprehjeve dhe të formave artistike perëndimore.²²

Format më të rëndësishme të religjionit të persianëve, si edhe ato të muslimanëve në përgjithësi, janë ritet e lutjeve, agjërimi, haxhillëku dhe kurhani, të cilat janë të ngjyruara lehtë me aspekte të dorës së dytë që kanë marrë këto rite kundër prapavijës së kulturës persiane. Elementi i tyre themelor është ai i normave universale të vetë Islamit. Lutjet e përditshme, të cilat shumica e shiitëve zakonisht i bëjnë tri herë në ditë, duke i lidhur me një pushim të shkurtër ato të drekës dhe të pasdrekës dhe po ashtu ato të mbrëmjes dhe të natës, shënojnë ritmin e jetës së përditshme. Nuk do të ishte tepër të thuhej se koncepti i kohës dhe rrjedha e vetë jetës përcaktohen nga këto lutje kanunore të cilat konsiderohen si shtylla të Islamit. Pas kësaj, ata më të përkushtuarit bëjnë lutje të tepruara (*nawafil*), dhe ka lutje të posaçme që lidhen me shpresën, me frikën, me atë që pritet, etj.

Agjërimi si rit fetar lidhet posaçërisht me muajin e shenjtë të Ramazanit, ndonëse, megjithatë, shumë njerëz të devotshëm agjërojnë në raste të ndryshme gjatë vitit, sidomos në fillim, në mes dhe në fund të muajve islamikë të hënës. Gjatë Ramazanit ndryshon ritmi i jetës dhe bëhet një shndërrim i dukshëm i shumicës së aspekteve të jashtme të jetës së përditshme. Shumë nga persianët e modernizuar nuk agjërojnë, por në tërësi agjërimi vrojtohet në gjithë vendin. Gjatë muajit të shenjtë ditët bëhen të qeta dhe të zymta, kurse mbrëmjet bëhen të hareshme. Shumë më tepër vizita shoqërore bëhen te farefisi gjatë mbrëmjeve dhe në atë kohë, pasi të bëhet iftari, gërshetohen plotësisht jeta fetare dhe shoqërore.

Kulmi i muajit të shenjtë bëhet midis netëve 19-21-të, periudhë gjatë së cilës imami i parë, Aliu, që goditur në kokë derisa po falej në xhaminë në Kufa dhe vdiq nga plagët pas dy ditësh. Gjatë atyre netëve pezullohen të gjitha dëfrimet dhe ndejat dhe vrojtohet pikëllim, si në shtëpia ashtu edhe në xhami. Kjo periudhë vjen në kulm natën e 21. e cila quhet "nata e syçelësisë" (*ihja*), gjatë së cilës xhamitë janë plotë njerëz deri në orët e mëngjesit. Njerëzit bëjnë namazin njëqindpërmbysjesh (reqatesh) dhe këndojnë litani (qilime) dhe lutje (sidomos lutjen e njohur shiite të quajtur *xhawshan-i kabir*) deri në lindje të diellit.

Haxhillëku, siç është theksuar tashmë, luan rol të madh në jetën religjioze të persianit. Haxhillëku i obliguar është, natyrisht, ai i bërë në Mekë, me të cilin njeriu i kurorëzon veprat religjioze të jetës së tij. Meqenëse për të bërë atë haxhillëk kërkohen mjete financiare dhe aftësi për ta siguruar familjen që përpara, ata që bëjnë haxhin, të cilët quhen haxhinj, identifikohen me njëfarë pasurie dhe mirëqenie ekonomike. Haxhiun e respektojnë të gjithë njerëzit e devotshëm, e sidomos në pazar; të jesh haxhi do të kesh përparësi shoqërore dhe ekonomike. Meqenëse të gjithë haxhinjtë në pazar nuk janë gjithmonë pa të shara në veprimet e tyre, nga shtresat e modernizuara u bëhet atyre njëfarë kritike. Gjatë shumë vjetve, në të vërtetë, segmenti i shkolluar bashkëkohor i shoqërisë persiane shkon më rrallë në haxh. Por në dekadën e fundit kjo ka ndryshuar plotësisht, kurse tani karvani vjetor i haxhinjve përfshin njerëz nga të gjitha profesionet.

Ka gjithashtu vende të tjera të pelegrinazhit (haxhillëkut), sidomos Naxhaf, Qerbela, Samara, al-Kazimajn i Irakut dhe Mashhad dhe Kum të Persisë, të cilat kanë rëndësi të madhe për jetën religjioze të përditshme. Këto qendra si dhe trevat më të vogla që lidhen me shenjtore të ndryshëm, sjellin bereqetin e qendrës së Islamit dhe të Pejgamberit në territore të jashtme. Këto qendra janë të gjitha jehonë e qendrës kryesore ku bashkohen qielli dhe toka. Vështirë se gjendet një persian i cili nuk bën së paku disa pelegrinazhe në një varr të ndonjë shenjtori me shpresë të vazhdueshme se do të jetë në gjendje të vizitojë ato më "qendroret" kurdo që do të jetë e mundshme. Ndonëse për disa pelegrinazhe lipet mundim i veçantë, në qendrat që janë të vendosura në maje të maleve ose në vende me klimë të keqe, shumica e pelegrinazheve e kombinojnë asketizmin fetar me kënaqësinë e dhuratave të Zotit dhe me bukuritë e artit dhe të natyrës. Për një segment të madh të popullatës pelegrinazhi i tillë është përvoja më e kënaqshme e vitit, ndonëse ajo është edhe koha e pastrimit më intensiv, periudhë e lutjeve dhe e kërkesave për t'u falur gabimet, gjë që lë gjurmë në individin një kohë të gjatë edhe pasi të ketë marrë fund pelegrinazhi.

Haxhillëku përfundon me festën e sakrificës apo të kurbanit (*id-i adha* ose *id-i kurban*) duke përkujtuar sakrificën e Ibrahimit. Gjatë asaj dite, jo vetëm në Mekë por gjithkund në botën muslimane, bëhen kurban dhen. Tufat e dhenve shënohen me ngjyra të posaçme dhe sillen në qytet para atij rasti, kurse në mëngjesin i *id-it* bëhet kurban, duke ua dhënë mishin të varfërve dhe fqinjve. Por përveç kësaj, kurban bëhet gjatë gjithë vitit. Së pari, gjithë mishi i cili përdoret për ushqim të përditshëm prehet me ritual dhe bëhet kurban; së dyti, gati në çdo rast gëzimi, siç janë arritja e një udhëtari nga rruga e gjatë, lindja e një fëmije (sidomos e një djali), ardhja e një mysafiri të nderuar, ndërtimi i një shtëpie të re, bëhen shkak për kurban, zakonisht të ndonjë deleje a dashi por ndonjëherë edhe i kafshëve të tjera të lejuara, duke përfshirë ndonjëherë edhe deven.

Praktika fetare që është e posaçme për botën shiite, sidomos persiane, është *rawdah*, e cila u zhvillua në formën e tashme gjatë periudhës safavide. *Rawdah*-u (fjala rrjedh nga titulli i veprës *Rawdah al-shuhada*, që do të thotë "kopsht martirësh" përbëhet nga sesionet gjatë të cilave bëhet predikimi i kombinuar me këndimin e vargjeve të Kuranit dhe të poezive fetare, me theks të posaçëm në tragjedinë e Qerbelasë. Këto sesione mbahen më së shumti gjatë periudhës dymujore të Muharremit dhe të Saferit, duke sjellë në mend vdekjen e Huseinit dhe rrjedhjen e saj. Në këto raste bëhet shumë predikim fetar dhe moral për publikun. *Rawdah*-u mbahet në xhami si dhe në shtëpia private. Në datat kryesore, më nëntë dhe dhjetë të Muharremit, në të cilat ndodhi vetë tragjedia e Qerbelasë, ka edhe *rawdah* nën patronatin e qeverisë në gjithë vendin. Sesionet shënohen me dënesje dhe vajtim, sidomos nga ana e grave, siç sillen gjithë ligjërimi sipas periudhave prapa në temën e vdekjes së anëtarëve të familjes së Pejgamberit.

Praktika fetare gjithashtu futet edhe në jetën e përditshme në momentet kritike të lindjes, të martesës dhe të vdekjes si edhe në pjesët e tjera të botës islame, në të vërtet, edhe në religjionet e tjera. Në momentin e lindjes bëhet recitimi i thjeshtë i "dëshmisë së Islamit" ose i shahadetit në veshin e foshnjës së posalindur. Në qoftë se është djalë, me praktikën e religjionit lidhet riti i synetit ndoshta edhe më drejtpërsëdrejti sesa vetë lindja. Sa i përket martesës, ajo është kontratë dhe jo akt kungate. Megjithatë, meqenëse ajo bëhet e vlefshme nga pozita e Sheriatit, ajo është përfundimisht akt religjioni. Vargjet që kanë të bëjnë me lidhjen e kontratës zakonisht lexohen nga një ulema, ndonëse çdo musliman mashkull mund të kryejë atë dhe funksione të tjera të natyrës fetare.

Është e natyrshme që në çastin e vdekjes ritet e religjionit të kujtohen më së shumti dhe të ushtrohen seriozisht. Akti i larjes së xhenazes dhe varrosja bëhen gjithnjë në pajtim me ligjet islamike. Pastaj mbahet një shërbim funeral të cilin e ndjekin burrat në xhami, dhe një tjetër kur tubohen gratë në shtëpinë e të ndjerit a të ndjerës ose në shtëpinë e dikujt nga farefisi i tij apo i saj. Meqenëse pjesëmarrja në ato shërbime është detyrë shoqërore dhe meqë shumica e burrave kanë shumë miq dhe farefis të gjerë, mbajtja e shërbimit funeral në xhami është ngjarje e rregullt në jetën e muslimanit. Predikimi i dhënë pasi të këndohet nga Kurani i shenjtë është mjeti më i mirë i mundshëm që autoritetet fetare të arrijnë te shtresat më të larta të shoqërisë, sidomos tek ata që mbajnë në dorë pushtet politik. Prandaj shërbimi funeral i mbajtur për një anëtar qeverie ose për një person të reputacionit të lartë ka rëndësi të posaçme në jetën fetare-politike të Persisë. Në të vërtet, disa atentate politike dhe përpjekje për atentat janë bërë pikërisht në rastet e tilla gjatë historisë së vonshme të Persisë.

Është edhe një praktikë e quajtur përgatitja e sofrës (*sufrah*), e popullarizuar midis grave, në të cilën shtrohet tryeza plot me gjithfarë llojesh ushqimi, në të cilën ftohen miq dhe fqinj. Gjatë kësaj "feste" një person i cili specializon për të bërë *rawdah*, i quajtur *rawdah-khwan*, këndon nga Kurani dhe poezi fetare dhe predikon mbi tema fetare. Pjesa tjetër e ushqimit pastaj u jepet të varfërve, kurse nga pak u dërgohet pjesëmarrësve nëpër shtëpia dhe u jepet miqve dhe farefisit, sidomos atyre që janë të sëmurë, si një gjësend që ka *barakah* (bereket) (*tabarruk*). Meqë sofra është posaçërisht për gratë, zakonisht lidhet me ngjarjet e rëndësishme në jetën e grave të familjes së Pejgamberit, si të Fatimes dhe të Zejnepes. E gjithë procedura e përgatitjes së sofrës, e cila bëhet me kujdesin më të madh dhe me shijen më të mirë,

konsiderohet si punë religjioni, në të cilën edhe njëherë kombinohet mohimi i botës me kënaqësitë e krijuara nga të mirat e Zotit.

Sofra, si edhe pelegrinazhi dhe shumë vepra të tjera fetare, bëhet si rezultat i betimit dhe i premtimit solemn para Zotit (*nadhr*) për t'ia dhuruar atë që personi kërkon nga Zoti. Praktika e *nadhr*-it është shumë e popullarizuar në të gjitha segmentet e shoqërisë persiane, sidomos ndër gratë. Gratë betohen se do të paguajnë aq e kaq të holla për të varfërit ose do të organizojnë një sofër nëse lindin fëmijë ose nëse e bija gjen një burrë të përshtatshëm. Studentët shpesh betohen të agjërojnë ose të bëjnë një pelegrinazh të caktuar nëse kalojnë provimet. Tregëtarët në pazar bëjnë *nadhr* të bëjnë kurban aq e kaq dhen nëse ndërmarrjet e tyre tregëtare do të kenë sukses. Ekziston "trambë fetare", në të cilën persianët si edhe njerëzit e tjerë tradicionalë kërkojnë nga Zoti diçka si këmbim për të cilën ata kryejnë vepra për ta kënaqur Atë. Vështirë mund ta kuptojë njeriu psikologjinë e persianit dhe tensionet e shpresës dhe të frikës së tij pa e kuptuar qëndrimin e tij ndaj *nadhr*-it dhe "trambës" që ai bën vazhdimisht me Krijuesin. Vetëm njeriu i shenjtë jeton plotësisht sipas vullnetit të Zotit, pa kërkuar asgjë për t'iu kthyer. Por ky qëndrim i lartë shpirtëror nuk ia humb vlerën formës së jashtme fetare të gjithmbarëshme.

Përveç praktikës fetare që është sanksionuar dhe mbrojtur nga ulemaja dhe paraqet e vetëdijes dhe ato intelektuale të traditës islame, ka shumë praktika të popullarizuara të cilat shpesh kombinohen me zellin dhe me entuziazmin fetar më intensiv. Gjatë muajit Muharrem organizohen procesione burrash, të cilët të veshur në të zeza, shënojnë zemërimin e Qerbelasë duke kënduar poezi fetare dhe shpesh duke rrahur veten derisa të bijnë në gjendje tërbimi. Ndonjëherë këto ushtrime shkojnë deri në ekstrem; disa rrahin veten me zingjir, madje edhe me shpatë derisa t'u bjerë të fikët nga humbja e gjakut. Shumica e procesioneve, megjithatë, parakalojnë rrugëve të qyteteve me ritmin solemn, sipas taktit të tupanëve dhe me harmoni të zërit të këshuar që mbytet në hidhërim. Në qytete të mëdha pamja e mijëra burrave dhe e djemëve duke parakaluar prapa emblemave dhe simboleve fetare të familjes së Pejgamberit është përvoja fetare më prekëse.

Ka edhe pjesë teatrale (*tazijah*), e cila ndonëse e zhvilluar nën artin aristokrat në kohët e safavidëve dhe të kaxharëve, në thelb është manifestim fetar popullor. Kjo zakonisht nuk përkraket nga ulemaja, ndonëse ajo nuk e kundërshton, sepse pjesa teatrale është një mjet për shprehje të thellë fetare. Duke ndryshuar që nga versionet e thjeshta nëpër fshatra për t'u përpunuar në qytete të mëdha, *tazijah*-u përshkruan ngjarjet që kanë shpënë që Huseini në Qerbela të bëhej dëshmor. Kulmi zakonisht arrihet në pikë të ditës, në ditën e ashureve, dita e dhjetë e Muharremit, kur vdiq Imami i tretë, Huseini, dhe kur ia prenë kokën. Në një qytet si Kumi, ku marrin pjesë disa mijëra njerëz në shfaqjen e dramës dhe mija të tjerë dalin nga fshatrat për t'u bashkuar me popullin e qytetit për ta vështruar *tazijah*-un, shihet njëri nga manifestimet më të begatshme të jetës fetare në Persi.

Në fund, midis dukurive fetare të njohura nuk mund të mos bjerë në sy interesimi për ogur, për magji dhe për arte të tjera sekrete. Islami në nivelin e Sheriatit kundërshton praktikën e magjisë, por kjo nuk i ka penguar njerëzit, sidomos gratë, të mos e përdorin shpesh magjinë të kombinuar me një praktikë në mënyrë specifike muslimane. Për më tepër, është një shkencë e plotë tradicionale e përdorimit të sintagmave të Kuranit në mënyrë "si magjike", domethënë recitimi i formulave për veprime të duhura. Ndonëse kjo shkencë është vetë larg asaj që të jetë e "popullarizuar" në kuptimin e zakonshëm, ajo ka një fushë shumë të zgjeruar të zbatimit në jetën e përditshme. Ka edhe lutje (*du'a*) lidhur me emrat e imamëve dhe të të shenjtëve sufistë, të cilat njerëzit i bëjnë ose i recitojnë në raste të ndryshme. Përveç aspektit të tyre thjesht fetar, praktika e këtij lloji ka fituar njëfarë cilësie magjike. Në "krijimin e lutjeve" (*du'a-niwis*) paraqiten praktikantë të përshkrimit ose të profetizimit (*rammal*), zakonisht në jetën e grave persiane, si në qytet ashtu edhe në fshat. Ai kombinon saktësisht elementet fetare me të gjitha format e të qiturit fall dhe me shkencat misterioze dhe pseudo-misterioze.

Ritmi i jetës në Persi përcaktohet nga numri i festave, shumë prej tyre islamike, disa që rrjedhin nga Persia e lashtë dhe nga disa ngjarje bashkëkohore. Si datat islamike ashtu edhe ato persiane të lashta kanë aspekt të shenjtë fetar. Madje edhe *naw-ruzi* ose "Viti i ri" i lashtë

zoroastrian, i cili shënon vitin e ri persian deri në ditët e sotme, ka marrë ngjyrë plotësisht islamike. Në momentin e barasnatës pranverore, njerëzit e vendosin Kuranin mbi tavolinë krahas shtatë objekteve që fillojnë me shkronjën "s" (*haft sin* ose shtatë "s") që ka mbetur që nga ditët zoroastriane. Po ashtu bëhen lutje dhe bekime për Pejgamberin dhe familjen e tij.

Sa u përket datave fetare islame, festat e *adha-s* në fund të haxhit, të *id-i fitr*-it në fund të Ramazanit, të ditës së lindjes së Pejgamberit, të ditëlindjes së Aliut dhe të *id-i ghadhir*-it, kur sipas besimit shiit Aliu ishte zgjedhur nga Pejgamberi si trashëgimtar i tij, kremtohen si raste të gëzueshme. Me rëndësi të madhe është po ashtu dita e lindjes së Mehdiut, kur të gjitha qytetet ndriçohen me drita të shumta.

Kalendari është i shënuar edhe me ngjarje tragjike, më e rëndësishmja ndër të cilat është më dhjetë të Muharremit, vdekja e Huseinit, më njëzetën të Ramazanit, vdekja e Aliut, më njëzetetë të Saferit, vdekja e Pejgamberit dhe e Imamit të dytë, Hasanit, si dhe datat e vdekjeve të imamëve të tjerë dhe e vdekjes së Fatimes. Të gjitha këto data shënojnë një intensifikim të jetës fetare dhe shndërrim të shumë aspekteve të jetës së përditshme. Elementi tragjik në shpirtin e persianit shpreh vetë nivelet më të larta gjatë këtyre rasteve, të cilat kanë efektin e pastrimit të individit dhe të shoqërisë që të mos bëjnë shprehi të lënë pasdore prirjen e tyre fetare.

Sot në Persi ekziston një numër sektesh të cilat dallohen me theksimin e aspekteve të caktuara të mësimave shiite në llogari të elementeve të tjera dhe me pasimin e tyre për t'u ndarë nga komuniteti kryesor. Nga këto, me gjasë më të vjetrat janë ato të Ismailisë, që kanë mbetur nga komuniteti shumë më i madh i Ismailisë së kohëve të mesjetës së hershme. Në besimet fetare ata janë afër me shiitët e dymbdhjetë imamëve, pos në çështjen e Imamit të fshehur, ose të Mehdiut. Teologjikisht, me interes të posaçëm janë *shajkh*-ët (sheikët, apo shehlerët) të përqëndruar më së shumti në Kirman dhe të themeluar nga Shajkh Ahmad Ahsai para dy shekujsh. Ata theksojnë rolin e *ta'wil*-it ose të hermetikës shpirtërore dhe kanë respekt të veçantë ndaj imamëve. Ali-Allahi dhe Ahl-i Hakk kanë vijues të tyre në Kurdistan, në Mazandaran dhe në disa krahina jugore. Disa anëtarë të këtyre sekteve shkojnë edhe në ekstremitet duke besuar në hyjnisi të Aliut dhe në ringjallje.

Karakteristikë e këtyre sekteve, shikuar nga këndvështrimi i jetës së përgjithshme fetare të Persisë, është se shumica e tyre e zvogëlojnë rëndësinë e Sheriatit dhe disa as që i kryejnë lutjet e ditës në mënyrë të zakonshme. Në shumicën e rasteve ata paraqesin sektet sufiste që janë politizuar ose që kanë marrë karakter të jashtëm shoqëror, duke dhënë si rezultat shthurjen e ekuilibrit që e karakterizon komunitetin musliman dogmatik, po edhe atë sunit dhe shiit. Ato megjithatë janë sekte islamike me faktin se ende janë brenda modelit të gjithmbarshëm të traditës islamike. Mirëpo kështu nuk është rasti me babizmin dhe me bahaizmin, sidomos me këtë të dytin, i cili është shkëputur plotësisht nga struktura e Islamit dhe nuk mundet në asnjë mënyrë të konsiderohet si lëvizje ose sektë islamike. Prania e bahaizmit në Persi sot, pra, edhe pse është i kufizuar me numër të anëtarësisë së vet, luan rol në procesin e shekullarizmit dhe për shkatërrimin e unitetit fetar të vendit.

Në përfundim, duhet të vëhet në dukje se shpirti persian ka një elasticitet i cili e bën të vështirë studimin e religjionit në Persi, nëse mbështetet vetëm në format e jashtme. Nga shenjat e jashtme shihet mbivendosja e shtresës moderne, e uesternizuar, e shkëputur pak a shumë nga praktika e religjionit, mbi shoqërinë tradicionale të Persisë, gati në të gjitha aspektet e jetës së të cilëve mbizotëron shpirti religjioz. Edhe normat paraislamike janë muslimanizuar plotësisht për ata që jetojnë sipas gjedhes së botës tradicionale të Persisë. Por edhe ndër të modernizuarit, të cilët nga jashtë duken plotësisht të shekullarizuar, ekzistojnë shumë tendenca fetare tradicionale të cilat nuk do të besoheshin nga një popull me mentalitet më pak elastik. Shpesh shihen gra që vishen sipas modave evropiane të fundit dhe përpiqen të veprojnë si gratë e Perëndimit, por të cilat, njëherit, tregojnë sjellje fetare krejtësisht tradicionale në momente stresi ose dhembjeje ose në raste fetare. Gjithashtu, shumë burra që paraqesin front racional indiferent ndaj religjionit pësojnë plotësisht shndërrim kur gjenden në vende të shenjta ose në pelegrinazhe, ose në çastet kur marrin pjesë në ceremonitë fetare.

Mund të thuhet, pra, se në pjesën më të madhe të jetës bashkëkohore të persianit mbizotërojnë parimet e tij universale si dhe në veprimet e përditshme mbizotëron shpirti dhe forma e zbulimit islamik, dhe se ai po ashtu ka integruar në botëkuptimin e tij elemente nga religjionet më të vjetra, të cilat ishin në përputhje me vetë parimet e tij.²³ Për më tepër, derisa disa sfera të jetës janë larguar nga orbita e jetës tradicionale fetare si rezultat i shfaqjes së modernizmit, por edhe në ato sfera vazhdojnë elementet dhe qëndrimet e religjionit. Natyrisht, në Persi si edhe në botën arabe, janë të pakët ata që janë shkëputur plotësisht nga Islami, së paku së jashtmi, dhe të cilët kanë botëkuptim të mbështetur në imitimin e ideologjive të ndryshme perëndimore dhe të cilët vazhdimisht përjetojnë atë tension midis Lindjes dhe Perëndimit, për të cilin u fol në kaptinat e mëhershme përsa u përket muslimanëve në përgjithësi. Por, për shumicën dërmuese të persianëve të vërtetat fetare me të cilat ata kanë jetuar dhe kanë vdekur me shekuj vijojnë të mbizotërojnë mbi horizontin e jetës së tyre sot, edhe pse në sytë e dikujt e mbyllin horizontin herë pas here disa re të rastit. Retë, megjithatë, nuk mund të jenë kurrë të përherëshme, dhe vështirë se gjendet dikush i cili gjatë jetës së vet nuk ka arritur ndonjë lloj vizioni të atij horizonti i cili ka koordinuar dhe orientuar jetën e persianëve si dhe të muslimanëve të tjerë gjatë shekujsh dhe vazhdon si realitet i qëndrueshëm edhe sot e kësaj dite.

Shënime të kreut të nëntë

1. Në të vërtetë, gabimi i muslimanëve arabë të modernizuar, sidomos i atyre të ndikuar nga format intensive të nacionalizmit, është në drejtim tjetër. Ai është në "nacionalizmin" e Islamit, duke parë Pejgamberin e shenjtë si një hero arab, kurse Islamin si lloj prodhimi të gjenit arab, duke harruar rolin e krye-engjellit Xhebrail dhe origjinën e zbulimit kuranor. Kjo pikëpamje mbi Pejgamberin e shenjtë si "hero racor" i arabëve pasqyrohet në shumë studime biografike të sotme, të shkruara jo vetëm nga muslimanët arabë por edhe nga të krishterët arabë.

2. Për kontributin e persianëve vetëm në shkencat fetare të Islamit, shih S.H.Nasr dhe M.Mutahhari, "The Religious Sciences" (Shkencat fetare), *Cambridge History of Iran*, vëll. IV, Cambridge, 1975, ff. 464-480; sa u përket kontributeve të persianëve për filozofinë dhe shkencat islamike, shih S.H.Nasr, "Philosophy and Cosmology" (Filozofia dhe kozmologjia), po aty, ff. 419-441 dhe "Life Sciences, Alchemy and Medicine" (Shkencat e jetës, alkimia dhe mjekësia), po aty, ff. 396-418; shih gjithashtu H.Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (Tokë hyjnore dhe trup i ringjalljes). Biseda më e pasur mbi ndikimi dhe veprimin e ndërsjellë të Islamit, të qytetërimit të tij dhe të persianëve duhet të gjendet në veprën persiane të H.Mutahhari, *Khadamat-i mutakabil-i Islam wa Iran*, Teheran, 1394 h.

3. Kemi vendosur të bisedojmë për Islamin në Persi në hollësi më të mëdhaja sesa në kreun e kaluar që ka të bëjë me botën arabe, sepse në gjuhët evropiane ka shumë pak studime të natyrës serioze që kanë të bëjnë me Islamin në Persi. Gati në çdo studim perëndimor mbi Islamin sot, si në veprat e mirënjohura të H.A.R.Gibb, W.S.Smith dhe K.Cragg, mungojnë kaptinat mbi Persinë.

4. Prej afër tridhjetë e tre milionë banorësh të Persisë së sotme, rreth 98 për qind janë muslimanë, të tjerët u përkasin komuniteteve të religjioneve: zoroastriane, të krishtere dhe izraelite, si edhe degëve të ndryshme të babizmit dhe të bahaizmit. Nga popullata islamike rreth nëntë të dhjetat janë shiite dhe një e dhjeta sunite.

5. Mbi çëshjten e "vazhdimësisë" së kulturës persiane, shih S.H. Nasr, "Cosmographie en l'Iran pré-islamique et islamique, le problème de la continuité dans la civilisation iranienne" (Kozmografia në Iranin paraislamik dhe islamik, problemet e vazhdimësisë në qytetërimin iranian), *Arabic and Islamic Studies in Honour of H.A.R. Gibb*, Lajden, 1965, ff. 507-524; po

ashtu S.H.Nasr, "The Life of Mysticism and Philosophy in Iran: Pre-Islamic and Islamic" (Jeta e misticizmit dhe e filozofisë në Iran: paraislamike dhe islamike), si dhe Corbin, vep. e cit.

6. Mbi religjionet e Iranit, shih G.Widengren, *Die Religionen Irans* (Religjionet e Iranit), Shtuttgart, 1965, ku mund të gjendet një bibliografi e veprave kryesore mbi këtë temë.

7. Mbi rëndësinë e Salmanit për muslimanët e Persisë, shih studimin ende të vlefshëm të L.Massignori, *Salman Pak et les prémisses spirituelles de l'Islam iranien* (Salman Pak dhe fillimet shpirtërore të Islamit iranian), Paris, Société des études iraniennes, 1934, përkth. në anglishte nga J.M.Unvalla, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, Bombej, 1955. Mbi rëndësinë e *Ahl-i bajt* në shiitizëm, shih A.Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, red. dhe përkth. nga S.H.Nasr, Albany (N.J.), 1975.

8. Mbi raportin midis shiitizmit dhe sufizmit dhe mbi rolin që ka lozur sufizmi gjatë periudhës pasmongoliane në përhapjen e shiitizmit, shih M.Mole, "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shi'isme aux huitieme et neuvieme siecle de l' Hegire" (Kubravitë në sunitizëm dhe në shiitizëm në shekujt XVIII dhe XIX), *Revue des Etudes Islamiques*, XXIX, 1961, ff. 61-142. Gjithashtu S.H.Nasr, *Sufi Essays*, kreu VIII, dhe M.Mazzaoui, *The Origin of the Safavids* (Origjina e safavidëve), Wiesbaden, 1972.

9. Si shembull i ndikimit të sufizmit mbi aspektet e ndryshme të kulturës persiane, shih N.Ardalan dhe L.Bakhtiar, *The Sense of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture* (Kuptimi i unitetit, tradita e sufizmit në arkitekturën persiane), dhe S.H.Nasr, "The Influence of Sufism on Traditional Persian Music" (Ndikimi i sufizmit në muzikën tradicionale persiane), përkth. nga W.Chittick (Çitik) në *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), ff. 330-342.

10. Për bisedë mbi gjithfuqinë hyjnore, sa i përket mundësisë së lirisë të veprimit dhe të të këqiave njerëzore në botë, shih F.Schuon, *Islam: the Perennial Philosophy* (Islami: filozofi e përhershme), Londër, 1976, sidomos shih kreun mbi teodosinë.

11. Jemi marrë me këtë doktrinë ekstenzivisht në shumë shkrime tona, sidomos në *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam).

12. Natyrisht, këto elemente, meqenëse janë aspekte të botëkuptimit islam në përgjithësi, mund të gjenden gjithashtu në shumë forma dhe me shkallë të ndryshme të theksimit ndër popujt e tjerë muslimanë. Ajo që ndoshta e karakterizon kulturën persiane në veçanti është se ajo merret në mënyrë të veçantë me stërhollimin dhe me shprehjen e bukurisë në thuaja çdo aspekt të jetës, si pasqyrim i bukurisë hyjnore dhe si kombinime të saj në mënyrë të posaçme me karakterin jetëshkurtër të kësaj bote me një kuptim intensiv të gëzimit në jetë.

13. Sipas thënies arabe të mirënjohur *la takrar fi'l taxhalli* "nuk ka përsëritje të 'dëxhallit'".

14. Ky etos tragjik, pra, lidhet ngusht me kuptimin e nostalgjisë për origjinën hyjnore të njeriut. Të dyja qëndrimet shpirtërore, *huzn* dhe *farah*, gjenden në plotësueshmëri dhe në harmoni të përsosur në poezinë sufiste të mjeshtërve të tillë, si Hafizi dhe Rumi.

15. "Shenjtëria është një lis i cili rritet midis të pamundshmes dhe mrekullisë," F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Perspektivat shpirtërore dhe të dhënat e njerëzimit), f. 209. Megjithatë, lisi rritet se rritet dhe ka shenjëtorë nëpër hirësinë e botës hyjnore. Prania e tyre, në të vërtetë, është pikërisht mrekulli e cila nxjerr në shesh pozitën e posaçme qendrore që

ka njeriu në rendin e ekzistencës universale, i cili një herë u largua nga origjina dhe e vetmja krijesë në rrethinën tokësore e cila mund të arrijë bashkimin me Zotin dhe të fitojë gjendjen e shenjtërisë.

16. Për marrëdhënien e xhamisë me pazarin në qytetet tradicionale persiane, shih Ardalan dhe Bakhtijar, vep. e cit. (shënimi 9.).

17. *Muxhtahidi* në shiitizëm është ai i cili mund të ushtrojë *ixhtihadin*, domethënë të japë mendime të pavarura mbi çështjet që kanë të bëjnë me legjislaturën islamike.

18. Përpjekja për të organizuar vakëf duke themeluar institucion qeveritar, qoftë edhe ministror, për ta mbikëqyrur, natyrisht, nuk kufizohet vetëm në Persi. Qeveritë e shumicës së vendeve islamike sot kanë një lloj sektori që merret me organizimin dhe me administrimin e vakëfit.

19. Kemi ndërmend zhvillimin e posaçëm që është bërë në sektin Safi Ali Shaki gjatë gjysmë shekulli të kaluar. Duhet të shtohet, megjithatë, se shumica e sekteve të tjera janë larguar reebtësisht nga çfarëdo lidhjeje me shtëpizat masonike.

20. Në raste të tilla gjithmonë ekziston edhe rreziku nga çoroditja dhe nga shmangia nga perspektiva tradicionale e mirëfilltë, sa i përket mendimit që mund të gjendet në masonerinë e lirë të Perëndimit nga koha e të ashtuquajturave reforma që u bënë gjatë revolucionit francez dhe të cilat e bënë masonerinë spekulative, duke e shkëputur nga praktika vepruese e masonerisë së vërtetë dhe nga baza e saj e esnafëve zyrëtare.

21. Sa i përket filozofisë islamike në Persinë e sotme, shih S.H. Nasr, "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World" (Tradita e filozofisë islamike në Persi dhe rëndësia e saj për botën moderne), përkth. nga W.Chittick, *Iqbal Review*, vëll. 12, nr. 3, Tetor, 1971, ff. 28-49; dhe H.Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today" (Fuqia e filozofisë tradicionale në Iran sot), *Studies in Comparative Religion*, dimër, 1968, ff. 12-26.

22. Është edhe një prirje e kundërt ndër persianët e modernizuar, për t'iu kthyer vlerësimit të artit tradicional, e cila, megjithatë, shpesh mbetet sipërfaqësore për shkak të mungesës së vlerësimit të forcave shpirtërore përgjegjëse për prodhimin e artit të tillë.

23. Një ndër dallimet kryesore midis persianit të modernizuar dhe arabit të modernizuar qëndron pikërisht në këtë sferë, me faktin se forca e modernizimit e kombinuar me nacionalizmin ekstrem i bën arabët e ndikuar nga ajo të duken si krenarë me gjithë atë që është arabe, duke përfshirë edhe Islamin, gjë që në këtë rast shihet si "dukuri" thjesht arabe, duke i përbuzur muslimanët jo arabë, sidomos persianët dhe turqit. Po këto forca bëjnë që persiani i ndikuar nga ata të ndjejë një tension të madh brenda vetes midis së kaluarës islamike dhe asaj paraislamike dhe kur në veten e tij të dobësohen forcat islamike, krijohet një mospërfillje ndaj arabëve, madje deri në atë shkallë sa që të dëshirohet të "pastrohet" gjuha persiane nga ndikimet arabe, me të cilat ajo u pasurua aq shumë dhe iu mundësua të bëhej gjuhë universale e kulturës islamike në gjithë Azinë gjatë një mileniumi.

Kreu i dhjetë

DEKADENCA, SHMANGIA DHE RILINDJA: KUPTIMI I TYRE NË KONTEKST TË ISLAMIT BASHKËKOHOR

Duke u pasë marrë me gjendjen e tashme të Islamit në botën islamike, tani lipet t'u kthehemi problemeve më specifike të shkaktuara nga futja e modernizmit në mendjen e atyre muslimanëve të vendeve islamike, të cilët, ndonëse të modernizuar, përsëri e konsiderojnë veten me Islamin dhe me historinë e tij. Në kundërshtim me dijen islamike tradicionale, ku termat janë përcaktuar qartë në të gjitha degët e shkancave dhe gjithmonë përdoren me kuptimin specifik në mendje, gjatë shekullit të kaluar ndër një numër të madh muslimanësh të modernizuar që merren me traditën e tyre është përhapur një prirje ndaj dykuptimisë dhe përdorimit pa kujdes të shumë termave të rëndësishme, prirje e cila, thënë më së paku, pasqyron gjendjen konfuze të mendjes. Shumë prej tyre përdorin fjalë dhe shprehje në mënyrë të tillë sa të nxjerrin jashtë gjendjen e sulmit kulturor dhe shpesh edhe kuptimin inferior përballë Perëndimit nga i cili vuajnë. Shkrimet e tyre nxjerrin në shesh mbi të gjitha një skllavëri të mendjes ndaj normave dhe gjyqimeve të qytetërimit perëndimor. Për më tepër, ato norma zakonisht fshihen nën velin e një "Islami" nga i cili shpesh mbetet vetëm pak më shumë se emri dhe disa lidhje emocionale, një Islam që është shkëputur nga e vërteta intelektuale dhe shpirtërore e cila qëndron në qendër të zbulimit islamik. Në këtë analizë qëllimi ynë është të bisedojmë për tri shprehje gjerësisht të përdorura, gjegjësisht për "dekadencë", për "shmangie" dhe për "rilindje", të cilat shpesh vëhen në punë duke iu referuar historisë islamike dhe botës islamike të sotme dhe të cilat pasqyrojnë në mënyrë të thellë qëndrimin e një lloji muslimani të modernizuar ndaj tërë Islamiit si religjion dhe si realitet historik.

Të fillojmë me termin "demokraci", i cili shumë shpesh haset në shkrime të shkollarëve muslimanë bashkëkohorë, të cilët vazhdimisht i referohen gjendjes së botës islamike para shfaqjes së modernizmit, si ajo që mund të përshkruhet me aftësi si "dekadente". Ky gjykim i vlerës menjëherë e shtron këtë pyetje: "Me çka ka të bëjë kjo dekadencë, ose me cilën normë ka të bëjë ajo?" Duhet të kihet një

normë me të cilën matet diçka dhe në raport me të cilën gjykohet se është shkatërruar. Këtu, derisa disa marrin shënjës të hershëm të Islamit si normë, më së shpeshti ndodh që sistemi i vlerave i përvetësuar me vetëdije ose pa vetëdije nga Perëndimi është ai që siguron, në mënyrë të fshehtë dhe delikate, normën dhe kriterin për vendosjen e gjendjes së dekadencës. Kjo mund të ilustruhet më së miri me çështjen e shkencës të marrë në kuptimin e saj të sotëm të Perëndimit. Shumë muslimanë të modernizuar, si edhe shumë njerëz të tjerë të Lindjes, e barazojnë shkencën me qytetërimin dhe gjykojnë vlerën e çdo shoqërie njerëzore dhe të kulturës së saj nga ajo nëse ajo ka prodhuar apo s'ka prodhuar shkencë, pa i marrë parasysh fare mësimet e historisë së vetë shkencës.¹ Qytetërimi islamik pastaj konsiderohet se ka filluar të rrënohet kur ka pushur të prodhojë shkencëtarë të dalluar, ashtu si e kupton Perëndimi sot funksionin e shkencës. Pastaj edhe datën e pushimit të atij aktiviteti shumë shkrimtarë muslimanë e marrin nga burimet perëndimore, ku deri bukur vonë interesimi në të gjitha aspektet e jetës intelektuale islamike ka qenë në pjesën më të madhe i kufizuar me periudhën kur Islami ka ndikuar në Perëndimin. Si rezultat i kësaj del se çdo gjë në Islam, nga filozofia deri në matematikë, papritmas "kalbet" në mënyrë misterioze diku rreth shekullit VII/XIII, saktësisht kur kontakti intelektual midis Islamit dhe Perëndimit mori fund për të gjitha qëllimet praktike.² Autorët muslimanë bashkëkohorë që përkrahin këtë mendim as që mërzhiten të bëjnë ndonjë hulumtim të tyre e as të gërmojnë në studimet më të fundit ose më pak të njohura të atyre shkollarëve të Perëndimit të cilët kanë treguar sa e rëndësishme ka qenë astronomia islamike në shekullin

IX/XV, ose sa në mënyrë aktive është ndjekur mjekësia në Persi dhe në Indi deri në shekullin XII/XVIII.³

Rezultati i këtij koncepti të dekadencës i cili mbështetet në kriteret bashkëkohore të "qytetërimit" të Perëndimit më shumë në aspektin botëror⁴ sesa në perspektivën islamike tradicionale e cila e sheh komunitetin e Medinës në shoqëri islamike më të përsosur - një shoqëri sipas së cilës gjykohen të gjitha "shoqëritë" e tjera islamike - ka qenë atrofim i mendjes së muslimanëve të rinj dhe detyrim që të humbin besimin në vetvete dhe në vetë kulturën e tyre. Autorët e tillë shtrojnë teorinë fantastike dhe neveritëse se bota islamike filloi të kalbej në shekullin VII/XIII, më parë sesa të pikturojnë dekadencën e cila ndodhi në botën islamike si proces gradual dhe normal i "moshimit" dhe i largimit në kohë gjithnjë e më shumë nga origjina hyjnore e zbulimit, dhe për më tepër, pa theksuar natyrën e kohës fare të fundit të kësaj dekadence. Ata mbetën fare harraqë të faktit se po të kishte ndodhur ashtu do të kishte qenë e pamundshme të vazhdonte Islami të ngrihte atë qytetërim të madh dhe të mbetej forcë e gjallë deri në ditët e sotme. Ata i shlyejnë kryeveprat e tilla të artit si Xhaminë Shah të Ispahanit, Xhaminë e Kaltër të Stambollit, Taxh Mëhallën, ose kryeveprat letrare të një Xhami ose të një Shaib Tabrizi, ose sintezat metafizike ose teologjike të një Mulla Sadra ose të një Shajkh Ahmad Sirhindi, e të mos flasim për traditën shpirtërore të përjetshme të Islamit të përmbajtur në sufizëm, e cila ka vazhduar të prodhojë shenjtorë të mëdhenj sot e gjithë ditën. Sigurisht, po të kishte marrë dekadencia përpara botën islamike në kohë të hershme aq shpesh siç e ka thënë ky grup, ashtu siç e kanë përfytyruar shkrimtarët muslimanë të modernizuar, të cilët kanë zhvilluar norma plotësisht perëndimore të të gjykuarit, nuk do të kishte pasur fare qytetërim islamik të lënë grupit të tillë që ta "ringjallte" gjatë këtij shekulli. Qytetërimi islamik do të kishte vdekur shumë kohë më parë dhe do të bëhej vetëm lëndë e interesimit arkeologjik, ashtu siç vërtet do të donin ta konsideronin shumë orientalistë.

Sa i përket termit "shmangie", në të vërtet, ai rrallë përdoret nga modernistët dhe shihet vetëm në shkrimet e shkrimtarëve muslimanë më dogmatikë të cilët janë ende të vetëdijshëm për praninë e normës shpirtërore dhe fetare, me të cilën mund të gjykohej çdo shoqëri njerëzore duke përfshirë edhe të veten, sepse të filtret për "traditën" në kuptimin më të gjerë të fjalës *al-din* do të thotë të flitet edhe për mundësinë e shmangies. Në të vërtet, vendi ku duhet të përdoret ky term është gjegjësisht në referencë ndaj qytetërimit perëndimor modern, i cili është vetë shmangie kryesore dhe anomali, të mos themi edhe "monstruoizitet" me fjalët e R.Guenonit,⁵ një grup i shkrimtarëve të sotëm të cilët na vjen turp t'i zëmë ngojë, përsëri pikërisht për shkak se u mungon norma objektive me të cilën duhet të gjykohej rrjedha e përkohshme, e cila i përcakton kushtet specifike të kohës dhe të vendit të çdo "bote" të posaçme, një normë e cila duhet doemos ta kapërcejë këtë rrjedhë. Kjo është gjithnjë e më tronditëse, meqenëse burimet tradicionale islamike sigurojnë gjithë materialin që nevojitet për të zbuluar normën e tillë dhe për të formuluar kritikën e tillë në gjuhë të kuptueshme për njeriun bashkëkohor.

Kur vijmë te fjala "rilindje", hasim në bollëk përdorimesh të këtij termi thuaja në çdo kontekst, duke përfshirë që nga arti dhe letërsia e deri në politikë. Modernistët kurrë nuk lodhen së foluri për thuaja çdo formë veprimi në botën islamike si rilindje, përkthimi arabisht i së cilës, *al-nahdah*, është bërë fjalë aq shumë e përdorur në literaturën arabe të sotme. Ka diç djallëzore rreth përdorimit të pa kujdes të kësaj fjale, sepse ajo përkujton Renesancën e Perëndimit kur u bë ri-lindja e disa elementeve të paganizmit greko-romak, e vdekur nga pikëvështrimi shpirtëror - jo e elementeve pozitive të asaj tradite të lashtë e cila tashmë ishte integruar në krishterizëm nga etërit kishtarë, sidomos nga Shën Augustini - i bëri goditje marramendëse qytetërimit të krishterë dhe e pengoi të mos arrinte periudhën e saj të natyrshme të lulëzimit si qytetërim krishterizmi. Në lidhje me rilindjen njeriu mundet vetëm të përkujtojë ardhjen në jetë edhe një herë të shpirtit prometean dhe titanesk në Perëndim, i cili qëndron pikërisht në antipod të Islamit.⁶ Ajo të cilën sot shumë muslimanë e marrin si rilindje është pikërisht ri-lindje në një formë a në një tjetër të vetë forcave që Islami erdhi dhe i zëvendësoi, forca që identifikohen me figurshmërinë muslimane tradicionale të periudhës së injorancës ose *xahilijjah*. Nuk mund të thuhet se është e pranueshme një formë e "rilindjes" në një fushë të posaçme, sepse paraqitja e

një shenjtori të madh mund të shkaktojë një "rilindje" shpirtërore në një trevë të veçantë të botës islamike.⁷ Një mjeshtër i madh i artit islamik mund të ringjallë një formë të posaçme artistike, ose një figurë intelektuale e fuqishme mund të shkaktojë ringjalljen e disa aspekteve të jetës intelektuale islamike, me kusht që ai vetë të rrënjoset në mënyrë gjeniale në traditën intelektuale islamike.⁸ Por pjesa dërmuese e asaj që sot demonstron si "rilindje" nuk ka të bëjë fare me të. Sa herë është shpallur drejtpërsëdrejti një formë e mendimit kundrislamike si "rilindje" e mendimit islamik, ose si aktivitet drejtpërsëdrejti në kundërshtim me mësimet e Sheriatit, si rilindje shoqërore islamike! Ndershmëria intelektuale do të kërkonte prej nesh së paku t'i shmangemi përdorimit të epitetit "islamik", edhe po qe se për ndonjë arsye duhet të përdoret termi "rilindje". Këtu përsëri është pikërisht mungesa e vizionit të normave islamike objektive ajo që i shtyt shumë njerëz të emocionuar nga gabimet e botës moderne të identifikojnë thjesht çdo ndryshim dhe aktivitet në botën islamike me rilindjen islamike, njësoj si edhe në botën shekulare të Perëndimit dhe në shtetet e varura në kontinentet e tjera, ku çdo ndryshim barazohet me "përparim" dhe me "zhvillim", madje edhe nëse ai ndryshim është sidoqoftë një poshtërim dhe zvogëlim i cilësisë së jetës së njeriut.

Në të gjitha këto raste gabimi i rëndomtë del nga humbja e vizionit të parimeve islamike objektive, të tejkalueshme dhe të pandryshueshme, të cilat mund vetëm t'ia bëjnë njeriut të mundshme të gjykojë nga këndvështrimi islamik, nëse një formë e posaçme e aktivitetit ose një periudhë e shoqërisë njerëzore është dekadente, devijuese dhe e ringjallur me karakteristikat e një rilindjeje të vërtetë. Pa absoluten relativja kurrë nuk mund të kuptohet plotësisht, kurse pa të pandryshueshmen nuk mund t'i caktohet drejtimi i rrjedhës së asaj që ndryshon. Për shkak të "miopisë metafizike" të kombinuar me nënshtrim të verbër marrëzive të Perëndimit modern, i cili ka humbur vizionin e të pandryshueshmes, grupi i muslimanëve të modernizuar në fjalë nuk posedon as vizion intelektual për t'i shquar çështjet dhe sendet thelbësore të pandryshueshme, *malakut*-in e tyre, në terminologjinë kuranore, as besimin e lidhur për të mbetur të patundur ndaj normës së përcaktuar nga tradita profetike (synet dhe hadith). Meqenëse e para nga këto mënyra për të arritur parimet e pandryshueshme të gjësendeve i përket rendit intelektual dhe shpirtëror, ajo lidhet mënjane nga modernistët e llojit në fjalë pa kundërshtim të madh, kurse energjia e tyre pastaj përqëndrohet në përmbysjen e fesë normale në strukturë të pandryshueshme të Islamit tradicional, një ndërmarrje e cila, për arsye të ngjyrës së saj qartë religjioze, me siguri do të shkaktojë kundërshtim më të madh ndër muslimanët besimtarë. Por në të dyja rastet motivi themelor është i njëjtë. Duhet të mënjanoen kriteret objektive islamike sipas të cilave mund të gjykohet shoqëria islamike e sotme dhe në të vërtetë bota bashkëkohore në përgjithësi.

Dëshira për t'i evituar këto kriteret objektive dhe të dhëna nga Zoti përqëndrohet, pra, në përprjekjen për ta dobësuar në sytë e muslimanëve besnikë rëndësinë tejhistorike të synetit dhe të hadithit profetik duke i bërë ata objekt të të ashtuquajturës metodë të "kritikës historike", sipas së cilës mungesa e dëshmisë për një gjësend zakonisht barazohet me mosekzistencën e vetë gjësëndit. Pejgamberi i shenjtë u siguron muslimanëve, si individualisht ashtu edhe kolektivisht, normën e përsosur të jetës së tyre individuale dhe shoqërore, *unswatun hasanah*, të Kuranit të shenjtë. Derisa të repspektohet dhe të mbahet i paprekur syneti i tij, në komunitetin islamik mbetet një normë e caktuar në mënyrë hyjnore, me të cilën mund të gjykohet sjellja njerëzore, kurse krahas vetë Librit të shenjtë mbeten mjete për të siguruar bazën për jetën kolektive të shoqërisë njerëzore si edhe për jetën e brendshme religjioze të anëtarëve të saj.⁹ Sulmi kundër integritetit të literaturës së hadithit si një ndër objektivat kryesorë, qoftë të kuptuar me vetëdije ose pa të, duhet të shmangë kriterin e dhënë në mënyrë hyjnore për gjykimin e muslimanëve, prandaj i lënë dyert të hapura për njerëzit që ndjekin vijën e rezistencës më të vogël para modernizmit dhe që t'u dorëzohen epsheve ose modave kalimtare të ditës, sado demonike të jenë ato. E gjithë kjo bëhet, për më tepër, në emër të "rilindjes islamike" dhe duke kritikuar si reacionar ose dekadent çdo grup që refuzon të imitojë verbërisht prodhimet më të lira të qytetërimit perëndimor. Gjykimet dykuptimshe dhe shpesh të shpëlara të shumë modernistëve që kanë të bëjnë me Islamin, të kaluara dhe të tashme, janë të pandashme nga përprjekja për të njollosur shembullin dhe normën e qartë të jetës njerëzore të siguruar nga Kurani dhe nga

syneti. Dhe, anasjelltas, shumë muslimanë dogmatikë që kanë kërkuar të mbrojnë integritetin e Islamit e kanë parë të domosdoshme të theksohet vazhdimisht rëndësia e normës profetike, ashtu si qëndron në hadith dhe në synet, pa të cilën edhe porosia e Kuranit të shenjtë do të bëhej në shumë pjesë e pakuptueshme për njerëzit.

Tani mund të shtrohet pyetja: "Kur njëherë të jetë bërë kjo kritikë e përdorimit mbisundues të termave të tilla si rilindje, dekadencë dhe shmangie, çka mund të shënojnë vërtet këta terma nëse pranojmë autoritetin e plotë të Kuranit dhe të synetit si dhe shpalosjen graduale të traditës në etapa deri në ditët e sotme?" Kësaj pyetjeje mund t'i jepet përgjigje e saktë, e cila megjithatë, për shkak të dallimeve në premisa dhe në pikën e nisjes, do të ndryshojë shumë nga ajo e dhënë nga grupi modernist në fjalë.

Rilindja në kuptimin islamik mund të ketë kuptim vetëm të lindjes rishtas, ose fjalë për fjalë ri-lindje, e parimeve dhe e normave islamike, e jo vetëm ri-lindje e çfarëdo qoftë ajo. Çdo shenjë e jetës nuk është shenjë e jetës shpirtërore, dhe çdo verpimtari që paraqitet ndër popujt muslimanë nuk është patjetër veprimtari islamike, sidomos jo gjatë kësaj periudhe të rënies së aq shumë aspekteve të së vërtetës. Rilindja në kuptimin e saj islamik do t'i përgjigjej fjalës *taxhdid*, ose ripërtëritje, e cila në kontekstin e saj tradicional identifikohet me funksionin e ripërtëritësit ose të *muxhaddid*-it. Historia islame ka qenë dëshmitare e shumë rilindjeve në kuptimin e vërtetë të fjalës në formë aktiviteti të *muxhaddid*-it në një pjesë ose në një tjetër të botës islamike. Por *muxhaddid*-i i tillë gjithmonë ka qenë mishërim i shkëlqyeshëm i parimeve të Islamit, të cilin ai ka kërkuar ta vërë përsëri në fuqi dhe ta zbatojë në situatë të posaçme. Ai pra dallon thellësisht nga "reformatori" në kuptimin modern,¹⁰ i cili zakonisht është "deformator" sepse është i gatshëm të sakrifikojë një aspekt të traditës islame për këtë apo për atë faktor të rastit, më së shpeshti të detyruar të duket i pazezistueshëm, duke u quajtur "gjendje e pamënjanueshme dhe e pashmangshme e kohëve". Shtrohet pyetja çka do të kishte ndodhur me Islamin gjatë pushtimit mongolian dhe pas tij po të ishin paraqitur "reformatorë" të tillë dhe të kishin provuar të bënin Islamin të përputhej me ato që atëherë ishin sigurisht "kushtet e kohës" më të paqëndrueshme, ato të lidhura me mongolët fitimtarë dhe në rrugët e tyre të jetës. Rilindja e vërtetë islamike është, pra, jo vetëm lindja ose ri-lindja e çdo gjëje që ndodh të jetë e modës në një çast të veçantë të historisë njerëzore, por rizbatim i parimeve të natyrës vërtet islamike.

Dhe këtu kushti i parë për rilindje të vërtetë islamike bëhet i qartë. Ky kusht në ditën e sotme qëndron në pavarësinë nga ndikimi i Perëndimit dhe i gjithë asaj që e karakterizon Perëndimin bashkëkohor. Muslimani larg ndikimeve të modernizmit mundet ndoshta të përjetojë ripërtëritje shpirtërore derisa mbetet i papërqëndruar në atë që ndodh në botën moderne. Por udhëheqësi intelektual ose fetar musliman i cili dëshiron të përtërijë jetën intelektuale dhe fetare të botës islamike, tani nën tryzni të tillë të rëndë nga Perëndimi dhe nga modernizmi në përgjithësi, nuk mund të shpresojë të sjellë rilindje islamike qoftë në nivel intelektual ose në atë shoqëror, përveç përmjet një kritike drejtuar modernizmit dhe vetë botës moderne. Të flitet për rilindje islamike dhe njëherit të pranohet pa dallim e gjithë ajo prapa së cilës qëndron bota bashkëkohore është përbindësh i vërtetë dhe ëndrra më e tmerrshme, ëndërr e cila në fund nuk mund të mos shndërrohet në ankth. Sot aktiviteti i vërtetë islamik, sidomos në fushën intelektuale, nuk mund të zhvillohet pa një qëndrim kritik e të thellë drejt botës moderne, i kombinuar me të kuptuarit e thellë të kësaj bote. As që mundet njeriu i cili ka pësuar shndërrim nga doktrinat e modernizmit të japë mendim, ose *ixhtihad* në fushën e së drejtës islamike. Në qoftë se, pëkundër gjithë bisedës mbi rilindjen islamike ndër modernistët muslimanë gjatë shekullit të kaluar nuk ka ndodhur diç e tillë - sigurisht jo e dalë nga lagjja e tyre - kjo ndodh pikërisht për arsye se atyre u mungon ky vështrim kritik absolutisht i domosdoshëm, po edhe dija e thellë mbi botën moderne dhe u mungojnë mjetet për t'i çmuar vlerat e saj kalimtare në dritën e parimeve të amshueshme të Islamit. Është vërtet koha që ata që dëshirojnë të flasin në emrin e inteligjencies muslimane dhe që dëshirojnë t'ia sjellin rilindjen Islamit, të mos flasin më nga pozita e inferioritetit përballë Perëndimit, por të fillojnë të përdorin në vetë botën bashkëkohore shpatën e dallimit metafizik që qëndron në formën më të pastër në shahadet.

Në një perspektivë të këitillë edhe kuptimi i dekadencës dhe i shmangies bëhet i qartë. Dekadencia gjithmonë është rënie nga norma e përsosur, por ajo ndjek një rrugë që ende ka lidhje me atë normë, ndërsa shmangia është largim i plotë prej vetë normës. Për më tepër, janë dy forma të dekadencës, njëra është pasive dhe tjetra aktive; njëra të cilën e ka pësuar qytetërimi i Lindjes gjatë disa shekujve të kaluar, dhe tjetra të cilën e ka ndjekur Perëndimi modern në po atë periudhë¹¹ dhe e cila, për shkak të cilësisë aktive dhe dinamike të Perëndimit, thënë qartë u bë shmangie. Shumë njerëz të Lindjes - muslimanë si edhe të tjerë - e kanë gabuar këtë veprimtari të jetës së vërtetë, pikërisht për shkak se e kanë parë në kontrast me mungesën e dinamikës dhe me aktivitetin e botës orientale tradicionale. Për çudi të madhe, sot para syve të habitur të shumë njerëzve të modernizuar nga Lindja, kjo shmangie e Perëndimit po kthehet në dekadencë të formës që njihet lehtë, madje edhe prej vetë atyre. Në të vërtetë, mund të thuhet se lakorja e jetës së qytetërimit bashkëkohor, duke filluar me mbarimin e normales shpirtërore të vet gjatë mesjetës, ka shkuar nga "rilindja" në shmangie, në dekadencë, kjo faza e fundit duke u bërë gjithnjë e më e evidente gjatë dy dekadave të fundit. Sa i përket atij shpjegimit të Islamit nga grupi i modernistëve që sapo u zunë ngojë, mund të përshkruhet se lakorja shkon drejt shkatërrimit të "rilindjes" dhe drejt shmangies - një shmangie e cila me siguri do të pasohet nga një fazë tjetër e dekadencës, por e një tipi tjetër nga ai të cilin sa për fillim modernistët kanë kërkuar ta shërojnë. Për fat të mirë, megjithatë, tërësia e traditës islamike mbetet përmbi këtë proces.

Ka vetëm një mënyrë për t'i ikur zingjirit djallëzor të shmangies e cila shpie në dekadencë. Ajo mënyrë është të mbetet njeriu besnik ndaj parimeve të amshueshme dhe të pandryshueshme të Islamit, të cilat qëndrojnë mbi gjithë atë që mund të bëhet, e pastaj të zbatohen ato parime në çfarëdo gjendje që të gjenden muslimanët, në çfarëdo "bote" që të paraqitet ajo para tyre. Të merret çfarëdo qëndrimi kalimtar i vendit dhe i kohës së kushteve ose i "botës" si kriter për vlerën e parimeve dhe të mësimëve të Islamit është sikur të kthesh mbrapështrë rendin natyror të gjërave. Kjo është sikur të vësh qerren para qeve, kjo është të bësh të rastësishëm kriterin e të amshueshmes. Rezultat i saj mund të dalë vetëm një shpallim i ngjashëm me rrugën fatale të ndjekur nga Perëndimi, fundi i së cilës është i pakalueshëm, me të cilin tani ballafaqohet qytetërimi bashkëkohor dhe i cili i kërcënohet vetë ekzistencës së vetë njeriut në tokë.

"Inteligjencia" muslimane nuk mund të bëjë asgjë më të mirë sesa të përfitojë nga mësimet që mund të nxirren nga një studim i thellë i fazave të historisë së Perëndimit modern, të cilat kanë sjellë krizën e saj të sotme. Nëse donë të flasim për Islamin dhe të ringjallim jetën e vet, ata duhet të mos harrojnë përgjegjësinë jashtëzakonisht të madhe që bajnë. Duhet të rikujtohet se më mirë është vdekja e vërtetë sesa jeta e rrejshme, dhe po qe se dikush dëshiron të përtërijë jetën e komunitetit islamik, ajo duhet të jetë përtëritje e jetës rrënjët e së cilës zhyten thellë në botën hyjnore. Nuk ka fare mënyrë për t'i ikur dekadencës dhe shmangies dhe për të arritur rilindje të vërtetë, pos të rizbatohen parimet dhe e vërteta të përmbajtura në zbulimin islamik, të cilat gjithmonë kanë qenë të vlefshme dhe do të vazhdojnë gjithmonë të jenë të tilla. Dhe për të qenë në gjendje të zbatohen këto parime ndaj botës së jashtme është e domosdoshme, para së gjithash, që ato të zbatohen ndaj vetvetes. Njeriu duhet të ringjallet vetë shpirtërisht para se të jetë në gjendje të ringjallë botën rreth tij. Mësimi më i mirë që mund të mësojnë sot të gjithë reformatoret e vërtetë, me shumë dështime edhe reformatoret me qëllime të mira në botën bashkëkohore, është se reforma e vërtetë e botës fillon me reformën e vetvetes. Ai që e pushton veten e pushton edhe botën, dhe ai në të cilin bëhet përtëritja e parimeve të Islamit në gjerësinë e tyre të plotë ka bërë tashmë hapin më themelor drejt "rilindjes" së vetë Islamit, sepse vetëm ai që është ringjallur në të vërtetë mund të ringjallë botën rreth tij, pa marrë parasysh shkallën që mund të ketë arritur "bota" sipas dëshirës së Perëndisë.

Shënime të kreut të dhjetë

1. Shih S.H.Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam), ku jemi marrë më ekstensivisht me këtë çështje, sidomos në Parafjalën e veprës, ff. 21 e tutje.

2. Ka pasur, natyrisht, kontakte të rastit midis otomanëve dhe Evropës, por ato kanë pasur një natyrë plotësisht tjetër nga këmbimi intelektual i cili e shndërroi historinë e Evropës mesjetare.

3. Gjendja e filozofisë islamike është edhe më alarmuese, meqenëse filozofia dhe metafizika kurrë nuk janë prishur fare. Shih S.H.Nasr, *Islamic Studies* (Studime islamike), kaptinat 8 dhe 9; Nasr, "The Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World" (Tradita e filozofisë islamike në Persi dhe rëndësia e saj për botën e sotme); gjithashtu Nasr, "Persia and the Destiny of Islamic Philosophy" (Persia dhe fati i filozofisë islamike), *Studies in Comparative Religion*, dimër, 1972, ff. 31-42.

4. Për njeriun e Perëndimit, sidomos pas shekullit XVII, "qytetërimi" u identifikua fare thjesht me njerëzoren dhe, në të vërtetë, me vetë-rritje të njeriut të tokës, gjë që arriti kulmin me Luigjin XIV. Shih F.Schuon, "Remarks on Some Kings of France" (Vrojtime mbi disa mbretër të Francës), *Studies in Comparative Religion*, dimër, 1972, ff. 2 e tutje.

5. Shih dy veprat themelore të Guenonit mbi botën moderne, *Crisis of the Modern World* (Kriza e botës moderne) dhe *The Reign of Quantity and the signs of the Times* (Sundimi i sasisë dhe shenjat e kohëve), shih gjithashtu analizën mjeshtërore të F.Schuonit, *Light on the Ancient Worlds* (Dritë mbi kohët e lashta).

6. Çdo musliman të cilit nuk iu ka prishur krejtësisht shija për artin ndjen neveri ndaj natyrës botërore të artit dhe të arkitekturës së Renesancës dhe të Barokut, madje edhe atij të llojit të religjionit. Tani ai art që duket aq i përbotshëm dhe jo shpirtëror për atë që shikon prej anësh është vetëm pasqyrim i revoltës kundër botës hyjnore që mishërohet në humanizmin e Renesancës, e cila ia doli ta shkatërronte në Perëndim konceptin tradicional të njeriut si *imago Dei*.

7. Si shembull i këtij lloji të "rilindjes" mund të zihet ngojë paraqitja e mjeshtrit të madh sufist të Algjerisë, Shajkh al-Alavi, në Afrikën Veriore në fillim të këtij shekulli. Shih M.Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Një shenjtor sufist i shekullit XX).

8. Shih H.Corbin, "The Force of Traditional Philosophy in Iran Today" (Fuqia e filozofisë tradicionale në Iran sot).

9. Mbi rëndësinë e hadithit profetik dhe për përgjigjen dhënë kritikëve bashkëkohorë të tij, shih S.H.Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Idealet dhe raliteti i Islamit), ff. 79 e tutje; dhe F.Schuon, *Understanding Islam* (Të kuptuarit e Islamit), kreu 3.; shih gjithashtu S.M.Yusuf, *An Essay on the Sunnah* (Një ese mbi synetin). Lahore, 1966.

10. Zakonisht i quajtur *muslih*, ai që reformon (*islah*), për dallim nga ai që përtërin (*taxhidid*) traditën nga brenda.

11. "Të gjitha qytetërimet janë kalbur, vetëm se janë kalbur në mënyra të ndryshme; kalbja e Lindjes është pasive, kurse ajo e Perëndimit është aktive."

"Gabimi i Lindjes së kalbur është se ajo nuk mendon më; Perëndimi i kalbur mendon tepër shumë por mendon gabimisht", F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Perspektivat shpirtërore dhe të dhënat njerëzore), f. 22.

Kreu i njëmbëdhjetë

BOTA PERËNDIMORE DHE SFIDAT E SAJ NDAJ ISLAMIT

Më në fund, është e domosdoshme t'u kthehemi sfidave të posaçme të një rendi intelektual dhe shpirtëror të cilat i ka mundësuar Perëndimi bashkëkohor ndaj Islamit të sotëm dhe rolit që mund të lozë tradita islamike duke siguruar mjetet për t'u përgjigjur atyre sfidave. Siç u zu ngojë tashmë, është në natyrën e gjërave në kushtet e sotme që nëse dikush dëshiron të bisedojë për sfidat e Islamit të Perëndimit dhe, në të vërtetë, të qytetërimit bashkëkohor në përgjithësi, ai duhet të fillojë duke përdorur shpatën e dallimit dhe duke i hyrë një lloji të "ikonoklazmës intelektuale" për të sqaruar bazën e të gjitha "idoleve" të cilat bëjnë rrëmujë në skenën bashkëkohore. Qytetërimi modern, qoftë në Perëndim ose në vështrim e sipër në Lindje, krenohet se ka zhvilluar mendjen kritike dhe fuqinë e kritikës objektive, kurse, në të vërtetë, ai në kuptimin themelor është më së paku kritik nga gjithë qytetërimi i njohur dhe ai që është larguar më së shumti nga kuptimi i vërtetë i të shqarrit, sepse ai nuk posedon kritere objektive për të gjykuar dhe kritikuar veprimtaritë e veta. Ai është një qytetërim i cili dështon në çdo lloj të reformës themelore sepse nuk mund të fillojë me vetë reformën.

Është një e thënë islamike tradicionale sipas së cilës djalli i urren majat dhe skajet e mprehta. Kjo fjalë e urtë e vjetër përmban të vërtetën më të thellë e cila zbatohet drejtpërsëdrejti në mendjen e sotme. Djalli, duke qenë kudo, manifeston ndikimin e vet duke i topitur të gjitha majat dhe skajet e mprehta të cilat i qasen atij, kështu që dallimet e mprehta zhduken në rethin e mbizotëruar nga ndikimi i tij. Tehat e doktrinave ndryshken dhe forma e tyre e mprehtë gradualisht topitet. E vërteta dhe gabimi bëhen gjithnjë e më konfuz, madje edhe ritet e shenjta dhe formulimet doktrinare, të cilat janë dhuratat më të çmueshme të Zotit për njeriun, bëhen të mjegulluara dhe të pacaktuara, si pasojë e këtij ndikimi të ndryshkjes i cili bën çdo gjë të duket e padalluar dhe e dykuptimshme. Të bisedohet për sfidën e botës bashkëkohore ndaj Islamit lipet, pra, që kjo mjegullinë të shpërndahet me anë të zbatimit të rreptë të një mendjemprehtësie intelektuale të mbështetur përfundimisht në shahadet, goditja e parë e të cilit kur shkruhet në arabishte është, në të vërtetë, në formë shpate. Kjo shpatë duhet të përdoret për t'i këputur idolet e rrejshme të kohës së re të injorancës (*xhahilijah*), idole të cilat aq shumë muslimanë i pranojnë madje as pa u mërzhitur të pyesin për natyrën e tyre. Ajo duhet të përdoret për të shkurtuar dhe shmangur të gjitha idetë false dhe "izmat" që e bëjnë rrëmujë mendjen e muslimanit të modernizuar. Ajo duhet të ndihmojë për të daltuar shpirtin e muslimanit bashkëkohor nga masa amorfe në kristal të mprehtë i cili shkëlqen në dritën hyjnore, sepse kristali shkëlqen pikërisht për shkak të teheve të tij të caktuara në mënyrë të mprehtë.

Kurrë nuk duhet të harrohet se në gjendjen e tashme çdo formë e kritikës drejtuar botës së sotme e mbështetur në parime metafizike dhe fetare është vepër bamirësie në kuptimin e saj më të thellë dhe sipas virtyeteve më qendrore të Islamit. Po ashtu kurrë nuk duhet të harrohet - duke konsideruar një farë qëndrimi që mbisundom te disa muslimanë të cilët frikësohen të kritikohen nga droja të mos duken të pasjellshëm, ose të mos u mungojë *adab*-i (i cili në gjuhët islamike tradicionale do të thotë njëherit mirësjellje, korrektësi e sjelljes, e kulturës dhe e letërsisë) - se Pejngamberi i Islamit (paqa qoftë mbi të) jo vetëm që kishte *adab* në formën më të përsosur por edhe pohonte të vërtetën në mënyrën më të drejtpërdrejtë dhe më të hapët. Kishte çaste në jetën e tij kur ishte jashtëzakonisht kategorik, dhe ai kurrë nuk e sakrifikoi të vërtetën për hir të *adab*-it. Islami kurrë nuk ka mësuar që duhet të pranohet se dy dhe dy bëjnë pesë për ta paraqitur *adab*-in. Në të vërtetë, *adab*-i gjithmonë ka qenë plotësues i perceptimit dhe i pohimit të së vërtetës në çdo situatë dhe rrethanë. Njëherë një autoritet shpirtëror eminent nga Afrika Veriore pat thënë: "E dini ç'është *adab*-i? Ai është për t'ju mprehur shpatën kështu që kur duhet të preni një gjymtyrë të mos ndjeni dhëmbje." Është pikërisht ky lloj i qëndrimit i cili

u nevojitet muslimanëve në bisedën e tyre për Perëndimin dhe për sfidën ndaj Islamit. E vërteta jo vetëm që ka të drejtë për jetën tonë dhe për qenien tonë, por ka dhe të drejta të veçanta të na kërkojë të ketë kuptim për të tjerët dhe të shprehë e të parashtojë atë kurdoherë dhe kudoherë që ka mundësi. Sot lipet të jemi kritikë, edhe deri në shkallë të rreptësisë, pikërisht për shkak se një qëndrim i tillë është aq i rrallë dhe i cili aq shumë kërkohet.

Ajo që mungon në botën islamike sot është provimi i plotë dhe kritika me vëmendje e gjithë asaj që po ndodh në botën bashkëkohore. Pa kritikë të tillë kurrë ndonjëherë nuk mund të bëhet asgjë serioze për të kundërshtuar Perëndimin. Të gjitha deklaratat e muslimanëve të modernizuar të cilat fillojnë me pohimin, "Mënyra për ta harmonizuar Islamit dhe..." - çfarëdo qoftë që mund të vijojë pas asaj "dhe" - e kanë fundin në dështim, pos nëse ajo që vijon nuk është botëkuptim tjetër i zbuluar dhe i frymëzuar në mënyrë hyjnore. Përndryshe, përpjekjet për të vënë në ujdi Islamit me socializmin, ose me marksizmin, ose me ekzistencializmin, ose me evolucionin, ose me çkado tjetër perëndimore të këtij lloji, janë të dënuara të dështojnë që në fillim, nga vetë fakti se fillojnë pa ia ekspozuar sistemin e "izmit" në fjalë kritikës së plotë në dritën e kriterëve islamike, dhe po ashtu për shkak se ato e konsiderojnë Islamit më shumë si pikëpamje e pjesërishme e gjërave, i cili duhet të plotësohet me ndonjë ideologji moderne, sesa si sistem dhe perspektivë të plotë në vetvete, vetë tërësia e të cilit përjashton mundësinë që ai të bëhet pikërisht mbiemër për të përcaktuar ndonjë emër tjetër i cili merret gati pavetdijshëm si qendror në vend të Islamit. Ndryshimi i shpejtë i modave të ditës i cili një ditë e bën socializmin islamik të popullarizuar, kurse një ditë tjetër e bën ashtu liberalizmin ose ndonjë "izëm" tjetër perëndimor, është vetë provë e absurdit dhe e cektësisë së qasjes së tillë. Ai që kupton strukturën e Islamit në tërësinë e tij e di se ai kurrë nuk lejon të reduktohet vetëm në përcaktor ose në një gjë të rastit përballë një sistemi të mendimit i cili mbetet i pavarur nga ai ose madje edhe armiqësor ndaj tij.

Qëndrimi mbrojtës dhe shfajësues i përvetësuar nga aq shumë muslimanë të modernizuar ndaj modave të llojllojshme të mendimit që dalin nga Perëndimi gati me shpejtësinë e ndryshimeve stinore lidhet ngusht me mungesën e kuptimit për kritikë dhe të shpirtit të shquar të tyre. Zakonisht, kritikohen të metat që shihen qartë dhe ajo që mund të kritikohet lehtë, por pak sish kanë guximin të ngrihen më këmbë dhe të kritikojnë gabimet kryesore të kohës sonë. Është lehtë të theksohet se jeta e studentëve në medreset tradicionale nuk është higjienike, por është shumë më vështirë të merret qëndrim i qartë dhe të pohohet se shumë nga ajo që mësohet në institucionet arsimore të sotme është shumë më vdekjeprurëse - për shpirtin e studentëve - sesa rrethanat fizikisht jo të shëndosha të disa ndërtesave të vjetra të medreseve. Ka shumë pak njerëz në botën islamike të cilët mund të balafaqohen me Perëndimin dhe të kritikojnë e t'i përgjigjen me shpatën e intelektit dhe të shpirtit pikërisht bazës së sfidës me të cilën Perëndimi e kundërshton Islamit. Kështu është gjendja sot - por nuk është e thënë se do të jetë kështu. Nuk ka kurrëfarë arsye logjike pse nuk do të mund të zhvillohej një elitë e re intelektualësh në botën islamike, një elitë e cila do të ishte në gjendje të siguronte një kritikë objektive ndaj botës bashkëkohore nga këndvështrimi i të vërtetave të amshueshme që përmbahen në procesin e zbulimit islamik, duke zbatuar thesaret e Islamit të dhëna nga Zoti, mbi gjendjen e mjerueshme të njeriut të sotëm dhe mbi hallin gjithnjë e më serioz me të cilin ai ballafaqohet.

Siç tashmë u zu ngojë në kreun para këtij, sot janë qenësisht dy klasa kryesore njerëzish në botën islamike që merren me çështje religjioni, intelektuale dhe filozofike: ulemaja dhe autoritete të tjera fetare dhe tradicionale në përgjithësi (duke përfshirë edhe sufistët), si dhe modernistët ende të interesuar për religjion. Vetëm tani një grup i tretë dalëngadale po del në shesh, i cili tradicionalisht është si ulemaja por njih edhe botën moderne. Sa u përket ulemave dhe autoriteteve të tjera tradicionale shpirtërore, tashmë u tregua se ata nuk kanë dije të thellë mbi botën moderne dhe mbi problemet dhe ndërlikueshmërinë e saj. Por ata janë rojtaret e traditës islamike dhe mbrojtësit e saj, pa të cilët vetë vazhdimi i traditës do të rrezikohej. Ata zakonisht kritikohen nga modernistët pse nuk njohin filozofinë dhe shkencën evropiane ose ndërlikimet e ekonomisë moderne dhe gjëra të ngjashme. Por kjo kritikë e cila përsëri i përket llojit të lehtë, në të shumtën e rasteve, është e drejtuar gabimisht. Ata që kishin fuqinë financiare

dhe politike në botën islamike gjatë shekullit të kaluar rrallë lejonin të zhvilloheshin medreset në atë drejtim që t'ia bënte ulemasë të mundur të nxënte dije më të mirë mbi botën bashkëkohore pa u prishur nga ajo. Në pak vende ku janë bërë përpjekje për të ndryshuar programin mësimor të medresesë, qëllimi i fshehtë ishte më shpesh t'i jepej fund sistemit tradicional duke u shformuar përtej kufirit, më shumë se vërtet të zgjerohej programi i tij për të përfshirë kurse që do t'i njihnin studentët me botën moderne ashtu siç shihet në dritën e mësimëve islamike. Për më tepër, pak përpjekje janë bërë për të krijuar institucione të cilat do të siguronin një urë midis medreseve tradicionale dhe institucioneve bashkëkohore të arsimit. Sidoqë të jetë, modernistët nuk kanë të drejtë të kritikojnë ulematë pse u mungon njohuria e gjërave të cilat ata kurrë nuk kanë arritur t'i përvetësojnë.

Sa i përket klasës së dytë, qëndrimi i së cilës u analizua në kaptinat paraprahe, ata janë prodhim ose i universiteteve perëndimore ose i universiteteve të botës islamike të cilat pak a shumë e imitojnë Perëndimin. Tani universitetet e botës islamike janë vetë në gjendje krize e cila buron nga çështja e identitetit, sepse sistemi i arsimit lidhet në filllet e tij me kulturën në gjedhen e së cilës ai funksionon. Aeroplani me gaz të kompresuar mund të detyrohet të lëshohet në një aeroport të cilitdo vend të Azisë ose të Afrikës dhe të identifikohet si pjesë e atij vendi. Por sistemi i arsimit nuk mund të importohet në mënyrë të thjeshtë; e dhëna se universitetet e sotme të botës islamike

ballafaqohen me krizën e një natyre tjetër nga ajo që haset në Perëndim është vetë provë e këtij pohimi. Aq më tepër, kjo krizë ndikon thellë në ata që janë shkolluar në këto universitete dhe të cilët rëndom quhen "inteligjencë". Ky term, si ai i "intelektualit", është ndër më të paqëlluarit, për arsye se shpesh ata që karakterizohen ashtu janë larguar më së shumti nga sfera e intelektit në kuptimin e vërtetë të fjalës. Mirëpo, me çfarëdo emri të quhen ata, shumica e atyre që janë prodhim i universiteteve të orientuara ndaj Perëndimit kanë një tipar të përbashkët: parapëlqimin e të gjitha gjërave perëndimore dhe një ndjenjë inferioriteti për gjërat që lidhen me Islamin. Kjo ndjenjë inferioriteti përballë Perëndimit ndër aq shumë muslimanë të modernizuar, të cilën, për më tepër, e kanë edhe hindusët, budistët dhe lindorët e tjerë në përgjithësi, të cilët ndikohen nga psikoza e formave moderne të idolatrisë, është sëmundja më e madhe me të cilën ndeshet bota islamike dhe i shkakton dhë

mbjet më të thella pikërisht grupit i cili pritet të ballafaqohet me sfidën e Perëndimit. Për ndeshjen e Islamit me Perëndimin nuk mund të bisedohet pa marrë parasysh atë mentalitet i cili në të shumtën e rasteve është prodhim i arsimimit universitar bashkëkohor,¹ një menatilitet i cili gjatë shekullit të kaluar ka qenë përgjegjës për shumicën e veprave islamike shfajësuese që kanë të bëjnë me ndeshjen e Islamit me Perëndimin.²

Kjo qasje shfajësuese ndaj krizës së ndeshje së Islamit me Perëndimin është përpjekje për t'iu përgjigjur sfidës së Perëndimit, duke bërë çmos për të treguar në një mënyrë apo në një tjetër se ky apo ai element i Islamit i përgjigjet pikërisht asaj që është e modës sot në Perëndim, kurse elementet e tjera të cilave nuk u gjendet ekuivalent perëndimor madje edhe me zgjerimin më të madh të imagjinatës, janë mënjanoar fare si të parëndësishme ose madje edhe si diç e huaj e mëvonshme.³ Argumente të pafundme janë paraqitur për natyrën higjenike të riteve islamike ose për karakterin e "barabarësisë" të porosisë së Islamit, jo për arsye se gjërat e tilla janë të vërteta, nëse shihen në kontekst më të gjerë të porosisë së tërësishme islamike, por meqë higjena dhe barabazia merren sot si ide dhe norma të Perëndimit - ose së paku ishin të tilla para lëvizjes së hipikëve. Duke afirmuar karakteristika të tilla të qarta dhe që mbrohen shumë lehtë, apologjetët i kanë bishtëruar gjithë sfidës së Perëndimit, gjë që e kërcënon bërthamën e Islamit dhe nuk mund të mënjanojë asnjë përpjekje për të pajtuar armikun. Kur ka nevojë për kirurgji duhet të ketë njeriu thikë me të cilën të mënjanojë pjesën e sëmurë. Po ashtu, kur gabimi i kërcënohet së vërtetës fetare, asgjë nuk mund të zëvendësojë shtatën e kritikës dhe të mendjemprehtësisë. Efekti negativ i gabimit nuk mund të mënjanohet duke u pajtuar me të dhe duke u përpjekur për ta bërë shok të pandashëm.

Qëndrimi shfajësues është edhe më patetik kur ka të bëjë me çështje filozofike dhe intelektuale. Kur dikush lexon diçka nga kjo literaturë apologjetike, e cila ka rrjedhë më së

shumti nga Egjipti dhe nga nënkontinenti indian në fillim të këtij shekulli dhe e cila ka provuar të fusë në garë debatet tashmë shumë bajate dhe të vdekura midis teologjisë dhe shkencës në Anglinë viktoriane ose në Francën e po asaj periudhe, dobësia e veprave të tilla, të cilat supozohej t'i përgjigjeshin sfidës së Perëndimit, del fare e qartë, madje edhe më e qartë përballë sfondit të dekadave që kanë kaluar prej atëherë. Natyrisht, në atë kohë ende është dëgjuar zëri i fuqishëm i autoriteteve të traditës, të cilët, duke u mbështetur në parime të pandryshueshme të zbulimit islamik, kanë provuar t'u përgjigjen atyre sfidave në nivelin fetar, edhe pse nuk ishin të vetëdijshëm për idetë e përfshira filozofike dhe shkencore të errëta dhe të fshehta. Por ky zë gradualisht u dobësua, natyrisht, pa pushuar fare të ekzistonte, kurse tjetri, ai i modernistëve, u bë gjithnjë e më i dëgjuar dhe më pushtues.

Kjo dukuri ka shpënë sot në gjendje bukur të çuditshme, në të cilën ndër shtresat e shkolluara, posaçërisht ndër mbrojtësit më të flakët të qytetërimit perëndimor të sotëm në botë, janë njerëzit e uesternizuar të Lindjes. Studentët më inteligjentë të Oksfordit ose të Harvardit kanë shumë më pak besim në Perëndimin dhe në të ardhmën e tij sesa ata lindorë të uesternizuar, të cilët gjatë një kohe kanë sakrifikuar çdo gjë para oltarit të modernizmit dhe tani papritmas ballafaqohen me mundësinë e shthurjes së plotë të idolit të tyre. Prandaj, ata provojnë gjithnjë e më dëshprueshëm të kapën për të. Për muslimanët e modernizuar, sidomos për ata më ekstremët ndër ta, "kuptimi i vërtetë" i Islamit ka kohë që është ai të cilin e diktorn Perëndimi. Nëse evolucioni është në modë, "Islami i vërtetë" është evolucionar. Nëse socializmi është ai që është modë e ditës, "mësimet e vërteta" të Islamit mbështeten në socializëm. Ata që e njohin këtë mentalitet dhe veprat që i ka dhënë ai janë shumë të vetëdijshëm për natyrën e tij të arsyeshme, servile dhe pasive. Madje edhe në fushën e së drejtës, sa herë janë përvetësuar doktrina plotësisht jo islamike madje edhe kundërislamike me një *bismillah* të shtuar në fillim dhe me *bihi naitain* në fund, kurse substanca e materialit e përmbajtur në mjedis është nxjerrë ose është kopjuar nga ndonjë kod perëndimor?

Tani papritmas, njerëzit e këtij grupi të cilët ishin të gatshëm ta shitnin shpirtin për t'u mbajtur me Perëndimin, shohin para syve të tyre pamjen e pabesueshme të rropatjes së vetë atij qytetërimi perëndimor. Çfarë pamje e dhembshme duhet të jetë ajo për njerëzit e tillë! Prandaj ata provojnë, përballë gjithë evidencës, të mbrojnë "sistemin e vlerave" perëndimore dhe të zemërohen egërsisht me ata perëndimorë të cilët vetë kanë filluar të kritikojnë botën moderne. Me gjasë, në qoftë se shthurja e qartë e qytetërimit bashkëkohor, e cila u bë e evidente pas Luftës së Dytë Botërore, u manifestua pas Luftës së Parë Botërore, kur traditat e Azisë qenë shumë më të paprekura, ka mundur të shpëtohej shumë më tepër nga këto qytetërime tradicionale. Por dora e fatit ka ravizuar një drejtim tjetër për njerëzimin. Megjithatë, edhe në gjendjen e tashme ka shumë gjëra që mund të bëhen, sepse siç thotë fjala e urtë persiane, "Deri sa rrënja e bimës të gjendet në ujë ende ka shpresë". Në fushën e veprimtarisë së vërtetë, sipas parimeve tradicionale, ekziston gjithmonë mundësia për të bërë diçka pozitive, duke përfshirë aktin më të qartë dhe më qendror të thënies së të vëretës dhe duke vepruar sipas saj.⁴ Dëshprimi nuk ka kurrëfarë kuptimi aty ku ka besim (iman). Edhe sot, nëse në botën islamike vjen e formohet një inteligjencë e vërtetë njëherit tradicionale dhe e gatshme plotësisht të bisedojë me botën moderne, sfidës së Perëndimit mund t'i jepet përgjigje dhe të ruhet palca e traditës islamike nga paraliza e cila tani u kërcënohet gjymtyrëve dhe trupit të saj.

Për të kuptuar saktësisht edhe sa mund të shpëtohet në botën islamike, mjafton të përkujtohet se për shumicën dërmuese të muslimanëve edhe tani kultura islamike ende është realitet i gjallë në të cilën ata jetojnë, marrin frymë dhe vdesin. Nga Indonezia deri në Marok, për shumicën dërmuese, kultura islamike duhet t'i referohet kohës së tashme e jo të merret si diçka e kaluar. Ata që i referohen kohës së kaluar i përkasin atij minoriteti të vogël por të zëshëm i cili ka pushuar të jetojë në botën e traditës dhe e ngatërron (përziën) humbjen e vet të qendrës me zhvendosjen e gjithë shoqërisë islamike.

Tragjedia e gjendjes megjithatë qëndron në të dhënë e cila është pikërisht pamja e tillë e Islamit si gjë e së kaluarës ajo të cilën e kanë shumica e atyre që kontrollojnë mas median në shumë vende të botës islamike dhe të cilët prandaj ushtrojnë në mendjen dhe në shpirtin e

njerëzve më shumë ndikim sesa e arsyeton numri i tyre. Në shumë vende ata që kontrollojnë mjetet e tilla si radion, televizionin dhe gazetat e revistat jetojnë në një botë në të cilën kultura islamike duket si një gjë e së kaluarës, pikërisht për shkak se janë aq shumë të magjepsur me Perëndimin saqë asnjë mënyrë tjetër për t'i parë gjërat pos asaj të Perëndimit nuk duket të jetë realitet për ta, madje edhe nëse ajo mënyra tjetër është ende realitet i gjallë që ekziston pikërisht te pragu i derës së tyre.

Për çudi të madhe, kjo pakicë e uesternizuar në botën islamike ka fituar pozitë të lartë që në çastin kur Perëndimi ka humbur plotësisht orientimin dhe nuk di çka bën ose ku shkon. Në qoftë se një fshatar i thjeshtë arab ose persian do të sillej në ndonjërin nga aeroportet e Lindjes së Mesme dhe t'i thuhej të vështronte evropianët që hyjnë në vend, i cili nuk do të shihte tjetër dallim pos veshjes e cila ndryshon që nga ajo e murgeshës e deri praktikisht te nudisti, do të mjaftonte për ta mahnitur mendjen e tij të thjeshtë mungesa e homogjenitetit dhe e harmonisë së prodhimeve të qytetërimit perëndimor. Por edhe ky vështrim elementar zakonisht i mungon muslimanit plotësisht të uesternizuar, i cili, ndonëse rëndom me qëllim të mirë, nëse asgjë tjetër, nuk do që të ballafaqohet me kundërthëniet e hapëta të qytetërimit me të cilin po përpiqet të përputhet me aq lakmi të madhe.

Natyrisht, përkundër mbizotërimit dhe vazhdimit të këtij qëndrimi, në shumë qarqe ka ndryshuar pak gjendja gjatë tri dekadave të fundit. Muslimanët që kanë shkuar në Evropë midis dy luftërave botërore kanë menduar për drunjtë pranë Senës ose pranë Temzës sikur të ishin praktikisht *Shaxharat al-tuba*, kurse për lumenjtë si prroje të Parajsës. Qoftë me vetëdije ose pa vetëdije, shumica e anëtarëve të atij brezi të muslimanëve të modernizuar e shndërruan thuaja plotësisht përfytyrimin e tyre të Parajsës dhe përsosjen e saj në qytetërimin perëndimor. Por sot nuk duhet të vështrojmë këtë homogjenitet dhe pranimin e verbër të Perëndimit si idol. Kundërthëniet e brendshme të Perëndimit që janë manifestuar gjithnjë e më shumë gjatë tri dekadave të fundit nuk lejojnë një qëndrim të tillë. Brezi i sotëm i muslimanëve të modernizuar shumë më pak beson në vlerën absolute të qytetërimit perëndimor sesa që besuan baballarët dhe ungjit që kishin shkuar në Perëndim para tyre. Kjo për vete mund të jetë tendencë pozitive, nëse bëhet parathënie e vlerësimit pozitiv dhe objektiv të modernizmit. Por deri tani ajo vetëm ka shtuar huti në rrafshin e muslimanëve të modernizuar, dhe vetëm aty-këtu ka dhënë rezultat në pamjen e atij grushti shkollarësh muslimanë të cilët janë zgjuar e kanë dalur në realitetin e gjendjes dhe kanë pushuar të sillen verbërisht si Perëndimi. Por, o Zot! Mbetet problemi kryesor i cili është mungesa e dijës së thellë të natyrës së vërtetë të botës bashkëkohore e mbështetur me kriteret e kulturës islame. Ende ka shumë pak "oksidentalistë" në botën islamike të cilët për Islamin mund të kryejnë aspektin pozitiv të funksionit të cilin "orientalistët" e kanë kryer për Perëndimin që nga shekulli XVIII.⁵

Përkundër dobësisht të besimit të muslimanëve të modernizuar në Perëndim, muslimanët ende janë në fundin pranues të sferës së ideve dhe të objekteve materiale. Duke u munguar besimi në traditën e tyre intelektuale, muslimanët më të modernizuar janë *tabula rasa* që presin të fitojnë një lloj përshtypjeje nga Perëndimi. Për më tepër, çdo pjesë e botës islamike pranon lloj tjetër të bagazhit të ideve, varësisht nga pjesa e botës perëndimore së cilës i është ngjitur ngushtësisht. Për shembull, në sferën e sociologjisë dhe gjithashtu, siç u tha më lart, në filozofi, nënkontinenti indian ka ndjekur besnikërisht shkollat angleze gjatë shekullit të kaluar, kurse Persia ka ndjekur shkollat frënge.⁶ Por qarqet e modernizuara janë ulur kudo dhe presin të përvetësojnë çkado që u vjen pranë. Një ditë ai është pozitivizmi, kurse ditën tjetër strukturalizmi. Rrallë lodhet kush të përvetësojë një qëndrim intelektual islamik të vërtetë, i cili do të vepronte nga një qendër e pandryshueshme dhe në mënyrë pozitive e me mendjemprehtësi drejt gjithë asaj nga fryn era rrugës sonë. Gjendja intelektuale është aq e keqe sa edhe sfera e modës së grave, ku në shumë vende islamike gratë mbeten pasive si konsumuese të dëgjueshme dhe pranojnë të bëjnë verbërisht çkado që u ofrojnë disa përpilues të modës perëndimore. Në modën e veshjes, si edhe në modën filozofike dhe artistike, muslimanët e modernizuar nuk kanë rol për të lozur në burim ku merren vendimet.

Është e vërtetë, natyrisht, se madje edhe vetë njerëzit e Perëndimit gati nuk janë të vetëdijshëm për rrënjët e thella të lëvizjeve që përfshijnë Perëndimin njëra pas tjetrës, dhe se para njëzetë vjetësh askush nuk parashikonte që një lëvizje e tillë ekstensive si ajo e hipikëve do të përhapej gjerë e gjatë në Perëndim. Por muslimanët e modernizuar janë zhvendosur edhe më larg nga e tashmja për arsye se janë të pavetëdijshëm, jo vetëm për rrënjët e tyre por edhe për etapat e inkubacionit dhe të rritjes së lëvizjeve të tilla, dhe presin gjersa të pushtojnë qendrën e asaj etape dhe pastaj të reagojnë me befasi ose përsëri në gjendje të dorëzimit të verbër.

Kriza ekologjike është shembull i përsosur i gjendjes së vërtetë. Muslimanët kanë pritur derisa kriza është bërë brengë qendrore e numrit të madh të njerëzve të Perëndimit, madje ende pa u bërë të vetëdijshëm për ekzistimin e problemit. Madje edhe sot, sa shumë njerëz në botën islamike mendojnë për këtë problem kryesor në dritën e traditës jashtëzakonisht të pasur të Islamit, që ka të bëjë me

natyrën e cila, në të vërtetë, mund të sigurojë çelës për zgjidhjen e mundshme të kësaj krize kryesore, sikur njerëzit ta shfrytëzonin?⁷

Për të studiuar në mënyrë më konkrete sfidat e Perëndimit ndaj Islamit, lipet të merren si shembull disa nga "izmat" që janë të modës në botën bashkëkohore sot dhe të cilat kanë ndikuar në jetën kulturore madje edhe në jetën fetare të botës islamike. Të fillojmë me marksizmin, ose thënë në mënyrë më të rëndomtë, me socializmin.⁸ Sot në shumë pjesë të botës islamike bëhet bisedë e madhe për marksizmin, i cili, ndonëse zakonisht nuk e sulmon Islamit drejtpërsëdrejti, bën efekt të dukshëm të tërthortë në jetën fetare - e të mos flasim për veprimtarinë ekonomike dhe shoqërore. Shumë nga ata që flasin për marksizmin ose për socializmin në botën islamike në përgjithësi bëjnë ashtu duke i pasur në mendje disa probleme ekzistuese të shoqërisë të cilat ata kërkojnë t'i zgjidhin. Por shumë pak prej tyre, në të vërtetë, e njohin marksizmin ose socializmin teorik, në kuptimin e vërtetë të fjalës. Përkundër gjithë asaj që studiuesit e rinj muslimanë flasin për marksizmin në aq shumë qendra universitare, shtrohet pyetja sa prej tyre, në të vërtetë, e kanë lexuar *Kapitalin*, ose së paku burimet e rëndësishme të dorës së dytë.. Trilli marksist është bërë arsye e shumë muslimanëve të rinj për të refuzuar të mendojnë seriozisht për problemet e shoqërisë islamike nga këndvështrimi islamik dhe brenda modelit të gjendjes së tyre shoqërore. Mjafton të pranohet etiketa e kësaj kutie të zezë me përmbajtjen e saj të panjohur për t'iu fryrë dikujt egoja dhe për t'iu mashtruar mendja se është bërë "intelektual" ose anëtar i "inteligjencies" së liruar, por i një inteligjencie e cila, duke vijuar me zgjidhjet tashmë të themeluara marksiste të të gjitha llojeve të problemeve, të menduara në kontekst shoqëror-kulturor krejtësisht tjetër, në vende të tjera, nuk kanë më përgjegjësi për të menduar në mënyrë të freskët për problemet e shoqërisë islamike si shoqëri islamike. Është pikërisht kjo ndjekje e marksizmit si pako përmbajtja e të cilit kurrë nuk është analizuar, ose si aspirin për të zbutur çdo lloj dhëmbjeje ajo që e përgatit terrenin për demagogjinë e llojit më të keq. Në vend se të bisedohet për problemet në mënyrë të arsyeshme dhe kuptimplote, ata që kanë rënë nën ndikimin e asaj që çlirshëm quhet marksizëm zhvillojnë dëgjueshmëri të verbër dhe jo inteligjente, gjë që shpie në kundërshtim të pakuptimtë dhe në fund në sklerozë mentale, duke dhënë si rezultat dëm të paparë te të rinjtë e shoqërisë islame - e të mos flitet për dëmin e saj të dukshëm shkaktuar jetës dhe fesë.

Për fat të keq, përgjigjja e dhënë nga autoritetet islamike sfidës së materializmit dialektik, në pjesën më të madhe, deri tani ka qëndruar më shumë në argumente të nxjerra nga skenat e transmetuara (*nakli*) ose nga religjioni, sesa nga tradita intelektuale e pasur e Islamit e përmbajtur në shkencat intelektuale tradicionale (*'akli*).⁹ Tani mund t'u paraqiten argumente fetare vetëm atyre që tashmë kanë fe. Çfarë dobie ka të citohet ndonjë kaptinë e posaçme e Kuranit për të kundërshtuar një ide që e ka dikush i cili nuk e pranon Kuranin si pikënisje? Shumë nga veprat e shkruara nga ulematë në këtë fushë mund të kritikohen pikërisht për shkak se u drejtohen veshve të shurdhët dhe paraqesin argumente që nuk kanë kurrëfarë efikasiteti në kontekstin në fjalë. Kjo është posaçërisht e pikëllueshme, kur të merret parasysh fakti se tradita islamike posedon pasuri dhe thellësi të tillë, sa që është plotësisht e aftë t'i përgjigjet me nivel intelektual çdo argumenti të nxjerrë nga filozofia e sotme evropiane. Në të vërtetë, çka është

tjetër e gjithë filozofia bashkëkohore para urtësisë tradicionale, pos një zë që kërkon të pushtojë botën hyjnore me vetëmashtrim? Aq shumë nga të ashtuquajturat probleme të sotme mbështeten në çështje të vendosura keq dhe në mospërfillje të së vërtetës, dhe janë të një natyre të cilën mund ta zgjidhë vetëm tradita, urtësia tradicionale e cila gjendet që nga Babiloni i lashtë deri në Kinën mesjetare, dhe që gjendet në një nga format më universale dhe sigurisht më të nduarnduarshme në Islam dhe në traditën e gjerë intelektuale të cilën e ka sjellë Islami në jetë gjatë katërbëdhjetë shekujve të ekzistencës së tij.

Rreziku nga marksizmi për Islamin është shtuar në kohë të fundit nga paraqitja në disa vende islamike, duke krijuar kurth joshës për disa shpirtëra të thjeshta. Ky përdorim djallëzor i religjionit, shpesh me qëllim të drejtpërdrejtë politik në mendje, është, në të vërtetë, më shumë i rrezikshëm sesa kundërfetar dhe më së paku "marksizëm i ndershëm" dhe i përgjigjet mendimit dhe qëndrimit të asaj shtrese njerëzish të cilët Kurani i quan *munafikun* (hipokritë). Në këtë rast, po ashtu nuk ka mënyrë për të dhënë shpjegim islamik të sigurtë për t'u përgjigjur pseudo-sintezave të tilla në mënyrë intelektuale dhe për të treguar qartë se Islami nuk është fare çdo gjë të cilit mund t'i shtohet *bismillah* në fillim, por është vizion i tërësishtëm i realitetit, i cili nuk mund të lëshojë për çdo gjysmë të vërteteje, çkadoqë të jetë ajo.

Edhe një "izëm" me rrezik edhe më të madh për Islamin, me histori edhe më të gjatë të futjes në botën islamike sesa marksizmi, është darvinizmi ose evolucionizmi në përgjithësi, efekti i të cilit bie në sy posaçërisht ndër muslimanët e nënkontinentit indian, qartë për shkak të ndikimit të madh britanik në arsimimin e asaj treve. Tashmë kemi pasur rast të flasim për veprat e biologëve të dalluar evropianë kundër evolucionit¹⁰ dhe të aludojmë në provat e sjella nga antropologët bashkëkohorë për të treguar se çkado që mund të ketë ndodhur përpara, vetë njeriu nuk është përzier as një çikë në të, meqenëse ai i pari shkeli në skenën e historisë tokësore.¹¹ Mirëpo, për fat të keq, thuaja asnjë mendimtar musliman bashkëkohor nuk i ka shënuar këto burime dhe nuk i ka shfrytëzuar argumentet e tyre për të mbështetur pikëpamjen tradicionale islamike mbi njeriun. Për një segment të shquar të muslimanëve të modernizuar evolucionit mbetet praktikisht si artikulli i religjionit i besimit, të cilët nuk e kuptojnë kundërthënien e hapët të tij me mësimet e Kuranit.

Në të vërtetë, teoria e evolucionit e Dravinit, e cila metafizikisht është e pamundur dhe logjikisht absurde, është tjerre hollësisht në disa pjesë, sipas aspekteve të Islamit, për të prodhuar përzjerjen më të pafatshme dhe ndonjëherë më të rrezikshmen. Nuk mendojmë vetëm për komentatorët e cekët të Kuranit në fillim të këtij shekulli, por kemi në mend edhe mendimtarin me shtat të Ikbali, në të cilin kishin ndikuar koncepti viktorian i evolucionit dhe ideja e Niçes për mbinjeriun. Ikbali është figurë bashkëkohore me ndikim të Islamit, por me gjithë respektin e duhur ndaj tij si poet, idetë e tij duhet të studiohen në dritën e *ixhtihad*-it, të cilin ai aq shpesh vetë e predikonte. Ai vërtet nuk duhet të vëhet në pedestal. Nëse analizojmë mendimin e tij me kujdes, shohim se kishte një qëndrim ambivalent ndaj shumë gjërave, duke përfshirë edhe raportin dashuri - urretje sipas sufizmit. Ai adhuronte Rumin, por shprehte mospëlqim me figurën e Hafizit. Kjo është për shkak se atë, nga një anë, e kishte tërhequr ideja e sufizmit, dhe thënë në mënyrë më të përgjithshme, ideja e Islamit, për njeriun e përsosur (*al-insan al-kamil*), kurse nga ana tjetër, ideja e Niçes për mbinjeriun, dy koncepte të cilat, në të vërtetë, janë shumë të kundërta njëra me tjetrën. Ikbali bëri gabim të madh që kërkoi t'i identifikonte që të dyjat. Ai bëri këtë gabim fatal sepse, përkundër të të kuptuarit të thellë të disa aspekteve të islamit, erdhi dhe e mori shumë seriozisht idenë mbisunduese të evolucionit. Ai demonstroi në nivelin më të lartë dhe të qartë tendencën që haset ndër shumë shkrimtarë muslimanë bashkëkohorë të cilët, në vend që t'u përgjigjen gabimeve të teorisë së evolucionit, janë përpjekur të bëjnë çmos që në mënyrë shfajsuese ta pranojnë atë, madje edhe t'i shpjegojnë mësimet islamike sipas tij.¹²

Prirja kryesore e muslimanëve të ndikuar nga mentaliteti evolucionist është të harrojnë gjithë konceptin islamik të ecjes së kohës.¹³ Harrohen plotësisht ose kalohen në heshtje kaptinat e fundit të Kuranit mbi ngjarjet eskatalogjike dhe mbi ditët e fundit të njerëzimit. Të gjithë hadithet që kanë të bëjnë me ditët e

fundit dhe me paraqitjen e Mehdiut lihen anësh ose keqinterpretohen, qoftë për arsye të injorancës, qoftë për qëllim të keq. Vetëm hadithi i vetëm i Pejgamberit i cili pohon se brezi më i mirë i muslimanëve janë ata që janë bashkëkohës të tij, pastaj brezi pas tij, pastaj brezi tjetër, deri në fund të kohës, mjafton të mohohet, nga pikëvështrimi islamik, ideja e evolucionit linear dhe e progresit në histori. Ata që mendojnë se i bëjnë shërbim Islamit duke përfshirë idetë e evolucionit, ashtu siç kuptohet sot, në mendimin islamik, në të vërtetë, bien në grackën më të rrezikshme dhe ia dorëzojnë Islamit një dogmë të rrejshme më djallëzore të njeriut bashkëkohor, asaj të krijuar në shekujt XVIII dhe XIX për t'ia bërë të mundshme njeriut të harrojë Zotin.

Për më tepër, pranimi i tezës së evolucionit nxjerr në jetën e përditshme paradokse të hapura të cilat nuk mund të zgjidhen lehtë. Po qe se gjërat do të ndryshojnë në të mirë, atëherë pse të mërzitemi e të bëjmë përpjekje për t'i përmirësuar ato? Gjërat do të përmirësohen vetë sido që të jetë. Vetë dinamizmi i predikuar nga modernistët qëndron në kundërshtim me idenë e rëndomtë të pranuar për evolucionin. Ose shikuar nga një këndvështrim tjetër, mund të argumentohet se po qe se përpjekja, puna, lëvizja dhe të ngjashme të predikuara në botën bashkëkohore janë efektive, atëherë njeriu mund të ndikojë në të ardhmen dhe në fatin e tij. Dhe po qe se ai mund të ndikojë në të ardhmen e vet, ai po ashtu mund të ndikojë në të edhe për ta keqësuar, prandaj, thënë më së paku, nuk ka garanci për përparim dhe evolucion të vetvetishëm. Të gjitha këto dhe shumë paradokse të tjera lihen anësh në disa lagje për shkak të qëndrimit intelektual të dobësuar, i cili do të duhej deri tani t'i kishte dhënë hipotezës së evolucionit përgjigje serioze dhe gjerësisht të njohur të Islamit, përgjigje të natyrës metafizike dhe intelektuale. Sfidat e mendimit të evolucionit ka marrë përgjigje në Islamit bashkëkohor, gati në të njëjtën mënyrë siç ka marrë edhe sfida e marksizmit. Ka pasur disa përgjigje fetare të mbështetura në Librin e shenjtë, por jo edhe përgjigje intelektuale e cila do t'i bindte muslimanët e rinj besimi i të cilëve në Kuran paksa u është lëkundur nga vetë argumentet e shkollës së evolucionit. Në ndërkohë, veprat e autorëve të evolucionit, madje edhe të shekullit XIX, si të Spenserit, të cilat nuk mësohen më si ndikime të gjalla filozofike as në vendin e tyre të më, vazhdojnë të mësohen nëpër universitete gjerë e gjatë botës islamike, sidomos në nënkontinentin e Indisë, sikur ata të paraqitnin dijen më të fundit shkencore të pavarur ose shkollën e fundit filozofike të Perëndimit. Pak kush lodhet madje edhe të studiojë zhvillimet kundër evolucionit të kohës së fundit në vetë biologjinë ose në ripohimin e konceptit të para evolucionit të njeriut - pikëpamje të cilat sot gjithnjë e më shumë fitojnë përkrahje në shumë qarqe të vetë Perëndimit. Dhe ajo që është më e keqja, ka shumë pak përpjekje nga ana e elitës intelektuale muslimane për të formuluar nga burimet islamike doktrinën e vërtetë mbi njeriun dhe raportin e tij me gjithësinë, e cila do të vepronte si kriter për gjykimin e çdo teorie të mundshme mbi njeriun dhe kozmosin, evolucionare ose tjetër fare, dhe e cila do të siguronte gjithashtu dritën dhe evidencën shkencore nga parakalimi i materializmit filozofik të vrazhdë me veshje të të dhënës shkencore, ose amdje edhe të besimit fetar.¹⁴

Një sfidë tjetër "filozofike" e dukshme ndaj botës islamike ka të bëjë me shpjegimin freudian dhe jungian të psikikës. Pikëvështrimi i sotëm psikologjik dhe psikanalitik provon t'i zvogëlojë të gjitha elementet e larta të qenies njerëzore deri në nivelin e psikikës, dhe për më tepër, të zvogëlojë vetë psikikën deri në asgjë më shumë sesa në atë që mund të studiohet me metodat bashkëkohore psikologjike dhe psikanalitike. Deri tani kjo mënyrë e të menduarit në formën shkencore të saj nuk ka ndikuar aq drejtpërsëdrejti në botën islamike siç ka ndikuar evolucionizmi dhe nuk dijmë ndonjë autor musliman të rëndësishëm dhe me ndikim që të jetë freudian ose jungian, por efekti i kësaj do të shtohet së shpejti. Duhet, pra, të kihet në mendje se freudianizmi, si edhe shkollat e tjera bashkëkohore perëndimore të psikologjisë dhe të psikoterapisë, janë prodhim i dytë i një shoqërie të posaçme e cila dallon shumë nga shoqëria islamike. Lipet të përkujtohet gjithashtu se Freud ishte çifut i Vienës, i cili ishte larguar nga judizmi dogmatik. Pak njerëz dijnë se ai ishte lodhur me lëvizjen mesiane, të cilën e kundërshtonte komuniteti i judizmit dogmatik i vetë lagjes qendrore dhe se atë prandaj e kundërshtonte rrjedha kryesore e jetës çifute, e të mos flitet më për krishterizmin. Shumëkush e

studion frejtdianizmin, por pak sish gërmojnë në zanafillën e tij më të thellë e cila e zbulon natyrën e tij të vërtetë.¹⁵

Rishtas një ndër figurat e shquara të sufizmit nga Lindja shkroi një sërë artikujsh mbi sufizmin dhe psikanalizën në frëngjisht, duke bërë krahasim midis këtyre të dyjave. Me gjithë respektin e merituar të tij, duhet të thuhet se ai qe shumë i sjellshëm dhe i butë ndaj psikanalizës, gjë që është vërtet një parodi e metodave nismëtare të sufizmit. Për fat të mirë të muslimanëve, ndikimi i psikanalizës deri tani nuk ka depërtuar thellë ndër ta, as që ata kanë ndjerë nevojë për

të. Kjo është bërë më së shumti për shkak të vazhdimit të ushtrimit të riteve të religjionit, si të lutjeve të përditshme dhe të pelegrinazhit. Me lutjet, "bisedat" dhe format e kërkesave që i kryejnë njerëzit në qendrat fetare, burrat, gratë dhe fëmijët e hapin shpirtin për t'u hyrë brenda hirësia hyjnore dhe janë mjeti më i fuqishëm për t'i shëruar sëmundjet shpirtërore dhe për t'i zgjidhur nyjet e tij. Këto forma të lutjes arrijnë qëllimin që e kërkon psikanalisti ta përmbushë pa sukses dhe, për më tepër, shpesh me rezultate të rrezikshme, sepse atij i mungon fuqia që vjen nga shpirti dhe e cila është e vetmja që mund ta mbizotërojë dhe ta kontrollojë shpirtin.

Por mendimi psikanalitik, i cili është agnostik ose madje në disa raste edhe demonik, me siguri do të depërtojë gradualisht në botën islamike, me gjasë në pjesën më të madhe përmjet përkthimit të literaturës perëndimore në arabisht, në persisht, në turqisht, në urdu dhe në gjuhë të tjera islamike. Efekti i përkthimeve të tilla do të jetë të sjellë në jetë, kurse, në të vërtet, tashmë po e sjell në jetë një të ashtuquajtur "literaturë psikologjike", e kundërt me vetë natyrën dhe të vërtetën islame. Islami është religjion i cili refuzon subjektivizmin individualist. Simboli material më i kuptueshëm i Islamit, xhamia, është ndërtesë me hapësirë në të cilën janë mënjanuar të gjitha elementet e subjektivizmit. Është një përcaktim objektiv i së vërtetës, një kristal përmjet të cilit rrezaton drita e shpirtit. Ideali shpirtëror i vetë Islamit është të shndërrojë shpirtin e muslimanit, si një xhami, në kristal që reflekton dritën hyjnore.

Literatura e vërtetë islamike dallon shumë nga lloji i literaturës subjektive që e hasim në shkrimet e Franc Kafkës ose më së mirë të Dostojevskit. Këta dhe shkrimtarë të tjerë të ngjashëm janë, natyrisht, ndër më të rëndësishmit në literaturën perëndimore bashkëkohore, por ata përbrija shumicës së figurave të tjera letrare bashkëkohore të Perëndimit, megjithatë, paraqesin një pikëpamje që dallon shumë prej asaj të Islamit dhe zakonisht është plotësisht e kundërt me të. Ndër figurat letrare perëndimore të vjetra, të cilat janë të afërta me perspektivën islamike, mund të zihen ngojë Dante dhe Gëte, të cilët, ndonëse thellësisht të krishterë, në shumë mënyra janë si shkrimtarët muslimanë. Në kohët e sotme mund të zihet ngojë, natyrisht në një nivel tjetër, T.S. Elioti, i cili, për dallim nga shumica e shkrimtarëve bashkëkohorë, ishte i krishterë i devotshëm, prandaj pikërisht për këtë arsye kishte vizion të botës jo krejtësisht tjetër nga ai i Islamit.

Përballë veprave të njerëzve të tillë, megjithatë, romani psikologjik, përmjet vetë formës dhe përpjekjeve të veta për t'u përshkuar në psikikën e njerëzve, pa poseduar asnjë kriter me të cilin do të shquante të vërtetën si realitet njerëzor, është element i huaj për Islamin. Marcel Proust ishte, pa dyshim, mjeshtër i gjuhës frënge dhe vepra e tij *In Search of Time Past* (Duke kërkuar kohën e kaluar) ka interes të madh për ata që i kushtohen letërsisë bashkëkohore frënge, por ky lloj shkrimi nuk mund të bëhet në asnjë mënyrë gjedhe për letërsinë e vërtetë muslimane. Megjithatë, pikërisht ky lloj i letërsisë filozofike është ai i cili tani po fillon të shërbejë si "burim frymëzimi" shumë shkrimtarëve në gjuhën arabe dhe në atë persiane. Ka interes të vërehet se figura më e famshme letrare bashkëkohore e Persisë, Sadek Herdajat, i cili është ndikuar thellë nga Kafka, bëri vetëvrasje për shkak të dëshprimit psikologjik dhe se, ndonëse vërtet person me prirje të madhe letrare, ai ishte shkoqitur nga rrjedha e jetës islamike. Sot, në të vërtet, idetë e tij kundërshtohen nga elementet islamike në shoqërinë persiane. Megjithatë, shkrimtarë të tillë, të cilët shpesh merren me probleme dhe shqetësime psikologjike që gjenden në shoqërinë perëndimore, probleme të cilat muslimanët nuk i kanë përjetuar deri tani, po bëhen të popullarizuar ndër të rinjtë muslimanë, të cilët kështu po njihen madje edhe po goditen me këto sëmundje të reja.

Një nga tragjeditë më të këqia sot në botën muslimane është se kohëve të fundit është paraqitur një tip i ri njeriu i cili përpiqet me vetëdije të imitojë sëmundjet e qarta të Perëndimit. Njerëzit e tillë, për shembull, nuk janë vërtet në gjendje depresioni, por përpiqen të vëhen në depresion për t'u dukur modernë. Ata shkruajnë poezi që supozohet të kenë dalur nga shpirti i vuajtur dhe i depresionuar, ndërsa fare nuk janë të depresionuar. Nuk ka gjë më të keqe sesa gjendja e nihilizmit pos imitimit të tij nga dikush që nuk është nihilist por provon të prodhojë letërsi ose art nihilist, vetëm për të imituar dekadencën e artit perëndimor. Ndikimi i psikologjisë dhe i psikanalizës, i kombinuar me pikëvështrim atheist dhe nihilist dhe i përhapur në botën islamike përmjet literaturës dhe artit, paraqet sfidën kryesore të Islamit, e cila mund të marrë përgjigje vetëm duke iu drejtuar për ndihmë psikologjisë dhe psikoterapisë tradicionale islamike të cilat hasen më së shumti në sufizëm, dhe gjithashtu duke krijuar një kritikë letrare të mirëfilltë islamike, e cila do të ishte në gjendje të siguronte një vlerësim objektiv të gjithë asaj që sot kalon si letërsi.

Shkalla e depërtimit të ideve kundërislamike psikologjike dhe filozofike të Perëndimit përmjet letërsisë në botën islamike mund të matet më së miri vetëm duke ecur rrugëve pranë universiteteve në qytete të ndryshme të Lindjes së Mesme. Ndër librat e shpërndara nëpër stenda gjithkund mund të vështrohen libra tradicionale fetare, natyrisht përveç Kuranit. Mirëpo, vërehet po ashtu numër i madh veprash në gjuhët islamike, që kanë të bëjnë me lëndët që shtrihen që nga marksizmi dhe ekzistencializmi gjithë deri te pornografia, të paraqitura zakonisht si "literaturë". Natyrisht, ka edhe refuzime dhe përgjigje të denja, sepse Islami dhe spiritualiteti i tij ende janë të gjallë. Por vetë prania e gjithë këtyre shkrimeve zbulon madhësinë e kësaj sfide.

Sa i përket nihilizmit, përgjigjja islamike është posaçërisht e fuqishme, dhe po u lanë anësh pretendentët e tij, muslimanët, madje as ata të modernizuarit, nuk e kanë përjetuar nihilizmin njësoj si e kanë përjetuar njerëzit e Perëndimit, për të cilët nihilizmi është bërë përvojë me rëndësi thuaja qendrore. Arsyeja kryesore për këtë është se në krishterizëm shpirti thuaja gjithmonë ka qenë i pranishëm në formë pozitive, si afirmim, sepse arti i shenjtë i krishterizmit zbulohet shumë qartë. Boshllëkut ose nihilit zakonisht nuk i është dhënë rëndësi shpirtërore në teologji dhe në artin e letërsisë, ashtu siç ka qenë rasti, për shembull, në Islam, po ashtu edhe në Lindjen e Largët.¹⁶ Prandaj, si rezultat i rebelimit kundër krishterizmit, njeriu bashkëkohor e ka përjetuar *nihilin* vetëm në aspektin negativ dhe të trishtueshëm, kurse disa njerëz i ka tërhequr doktrina lindore, sidomos për shkak të theksimit të kësaj të dytës mbi boshllëkun.

Në kundërshtim me krishterizmin, ku manifestimi i shpirtit identifikohet gjithmonë me afirmim dhe me formën pozitive, arti islamik shfrytëzon vetë "negativen" ose "boshllëkun" në kuptim shpirtëror dhe pozitiv, njësoj si fillon pjesa e parë e shahadetit në mënyrë metafizike, me mohim të pohohet boshllëku i gjësëndeve përballë Zotit. Hapësira në arkitekturën dhe në urbanizmin islamik nuk është hapësirë rreth objektit ose e përcaktuar nga ai objekt. Ose më mirë, hapësira negative është e shkëputur nga format materiale, si për shembull, në pazaret tradicionale. Kur shëtit njeriu nëpër pazar, ai ecën nëpër hapësirën vijuese të përcaktuar nga sipërfaqja e brendshme e murit që e rrethon, dhe jo nga ndonjë objekt në midis të tij. Prandaj ajo që po ndodh në mënyrë arkitekturale në shumë qytete të Lindjes së Mesme - siç është ndërtesa e një monumenti të madh në mes të sheshit për të imituar atë që haset në Perëndim - është mohim i vetë parimeve të artit islamik dhe mbështetet në mungesën e të kuptuarit të rolit pozitiv të hapësirës negative dhe të *nihilit* në arkitekturën islamike.

Për t'iu kthyer çështjes së psikologjisë dhe të psikanalizës, duhet të shtohet se prania e kësaj perspektive në aq shumë kritikë të artit në Perëndim ka lejuar që ky lloj i të menduarit të rrjedhë në mendjen e një pjese të vogël por të rëndësishme, për arsye se ushtron ndikim dhe shpesh formon shijen e masave psikologjikisht pasive të muslimanëve tradicionalë. Shijet letrare tradicionale të Islamit, pra, janë duke pësuar ndikim nga idetë plotësisht kundër tradicionale që burojnë nga qarqet jungiane dhe frojdiane dhe kërcënojnë një nga kanalet qendrore dhe të arritshme të normave dhe të vlerave islamike. Për më tepër, do të mund të shtohet, siç u tha më,

se psikologjia jungiane është më e rrezikshme se ajo frojdiane në këtë pikëpamje, meqenëse ajo duket se ka të bëjë me botën e shenjtë dhe noumenale, kurse, në të vërtetë, ajo deformon idealin e të shenjtës, duke ngatërruar sferën shpirtërore dhe atë psikologjike dhe duke përmbysur burimin ndriçues dhe transcendent të arketipit në pavetëdije kolektive, e cila nuk është gjë më shumë se depo grumbullimi për psikikën kolektive të popujve të ndryshëm dhe për kulturat e tyre. Metafizika islamike, si të gjitha metafizikat e vërteta, qëndron plotësisht kundruall kësaj përmbajtjeje blasfeme si dhe kundruall metodave të psikanalizës blasfeme të cilat janë, siç është thënë tashmë, jo më shumë se parodi e teknikave sufiste. Por sa muslimanë bashkëkohorë janë të gatshëm të qëndrojnë më këmbë dhe të pohojnë dallimet e tyre kryesore, më mirë sesa të përpiqen të rrëshqasin mbi to për të qetësuar botën bashkëkohore me të gjitha gabimet e veta themelore dhe me të këqiat që vijnë pas?

Një sfidë tjetër ndaj Islamit e cila ka dalur përpara vetëm pas Luftës së Dytë Botërore është një sërë e tërë lëvizjesh të mendimeve dhe të qëndrimeve të lidhura çlirshëm ndërmjet vete të quajtur ekzistencializëm, i cili është vala e fundit e mendimit perëndimor që arrin te muslimanët të cilët vijnë në formë të llojllojshme të pozitivizmit. Natyrisht, ka shumë degë të ekzistencializmit që shtrihen që nga *Existenz Philosophie* e filozofëve gjermanë deri në filozofinë teistike të Gabriel Marcelit dhe në fund në idetë agnostike dhe ateiste të Sartrit dhe të vijuesve të tij. Ky lloj i filozofisë, i cili u zhvillua në kontinentin evropian në pjesën e hershme të këtij shekulli, ende e mban qendrën e skenës në shumë vende kontinentale. Ndonëse deri tani nuk ka pasur efekt serioz në botën muslimane, gjatë disa vjetve të fundit ndikimi i saj - i cili mund të karakterizohet kategorikisht si negativ - po fillon të ndjejë veten përsëri përmjet artit dhe më drejtpërsëdrejti përmjet veprave filozofike si të tilla, të cilat po fillojnë të ndikojnë mbi disa muslimanë që merren me filozofi dhe me jetën intelektuale. Për shkak të qëndrimit kundër metafizikës nga pjesa dërmuese e asaj që është mësuar në këtë shkollë dhe për shkak të faktit se e ka harruar domethënien e qenies në kuptimin tradicional, e cila qëndron në bërthamë të gjithë filozofisë islamike, përhapja e ekzistencializmit, sidomos në venën e saj agnostike, është rreziku më djallëzor për të ardhmën e jetës intelektuale islamike.

Për më tepër, është një prirje në disa qarqe që të shpjegohet vetë filozofia islamike në dritë të formave të mendimit perëndimor. Kjo e fundit është shkollë ekzistencial. "Intelektualët" muslimanë duhet të fajsohen drejtpërsëdrejti për këtë risi (bidat) të rrezikshme, e cila, për çudi të madhe, është lloji më i verbër dhe jo me mend i imitimit (*taklid*).¹⁷ Nëse ky lloj i shpjegimit vazhdon, ai do t'i kushtojë shumë shtrenjtë brezit të ri të muslimanëve. Sot çdokund në vendet e ndryshme muslimane shihen njerëz që mësojnë për të kaluarën e tyre intelektuale dhe filozofike nga burimet perëndimore, shumë nga të cilat mund të përmbajnë informata të dobishme dhe mund të jenë të vlefshme nga pikëpamja e dijes, por gati të gjitha ato doemos janë shkruar nga këndvështrimi jo musliman. Në fushën e mendimit dhe të filozofisë, në kuptimin më të gjerë të fjalës, vendet që kanë vuajtur më së shumti janë ato që përdorin anglishten ose frëngjishten si gjuhë ligjërimi në universitetet e tyre: vendet si Pakistani, sektorët muslimanë të Indisë, të Malezisë dhe të Nigerisë, ose të Magrebit musliman, si Maroku dhe Tunizia. Sigurisht ka kaluar shumë kohë me të gjitha këto biseda për kundërkolonializëm që muslimanët të kapërcenin llojin më të keq të mundshëm të kolonializmit - të kolonializmit të mendjes - dhe të kërkonin të shihnin dhe të studionin kulturën e tyre, sidomos zemrën e tyre intelektuale dhe shpirtërore nga pikëvështrimi i tyre. Madje edhe sikur, mos e dhëntë Zoti, të ketë muslimanë që dëshirojnë të refuzojnë ndonjë aspekt të trashëgimisë së tyre intelektuale, ata, para së gjithash, do të duhej ta njihnin atë trashëgimi. Si pranimi ashtu edhe refuzimi i çdo gjëje duhet të mbështetet në njohje, kurse nuk ka arsyetim për injorancë, pa marrë parasysh çfarë drejtimi do të vazhdojë dikush. Nuk mund të refuzojë njeriu atë që nuk e njeh më shumë sesa mund të pranojë diçka në thellësi pa njohje të vërtetë. As që mund të hedhë njeriu atë që nuk e ka. Kjo është e vërtetë shumë e thjeshtë, por diçka që shumë shpesh harrohet sot.

Para disa vjetësh një mjeshtër i famshëm i Zenit vizitoi një ndër universitetet më të mira të Perëndimit. Pas ligjëratës së tij mbi Zenin, e pyeti një student i studimeve pasdiplomike: "A

nuk besojnë mjeshtrit e Zenit se duhet të ndizen pergamentet budiste dhe të hidhen poshtë idealet e Budës?" Mjeshtri buzëqeshi dhe u përgjegj: "Po, por mund të ndezni vetëm një pergament që keni dhe të hidhni poshtë një përfytyrim që keni." Kjo ishte përgjigjja më e thellë. Mjeshtri deshi të thoshte se mund të kapërceni vetëm dimensionin e jashtëm (ekzotërik) të religjionit, nëse e ushtroni atë ekzotërizëm, dhe pastaj të depërtoni në kuptimin e tij të brendshëm dhe t'i kapërceni format e tij. Ai që nuk ushtron ekzotërizmin nuk mund kurrë të shpresojë të kalojë përtej tij; ai thjesht bie nën të dhe e ngatërron atë rënie me kapërcimin e formave. E njëjta gjë zbatohet në nivel tjetër të trashëgimisë intelektuale tradicionale të njeriut. Nuk mund të kalojë njeriu "përtej" formulimeve të urtësive të pleqëve kur njeriu as që i kupton ato. Ai që provon të veprojë ashtu e ngatërron mospërfilljen e tij të keqardhjes, "zgjerimin" dhe "lirinë" e dukshme nga normat tradicionale të mendimit - një padije e cila në, të vërtet, është lloji më i keq i burgosjes brenda kufizimeve të vetë natyrës së tij - me lirinë e vërtetë e cila vjen vetëm nga horizontet e pakufizuara të botës së shpirtit dhe e cila mund të arrihet vetëm me anë të mjetit të siguruar nga religjioni dhe nga doktrina e urtë e tij.

Muslimanët bashkëkohorë duhet të jenë mjaft realistë sa të kuptojnë se duhet të fillojnë udhëtimin e tyre, në çfarëdo drejtimi që dëshirojnë të shkojnë, nga aty ku janë. Një fjalë e urtë kineze e njohur thotë: "Udhëtimi prej njëmijë milash fillon me një hap të vetëm". Tani duhet të bëhet ai hap i parë doemos aty ku njeriu jeton, dhe kjo është aq e vërtetë në mënyrë kulturore dhe shpirtërore sa është edhe në mënyrë fizike. Kudo që të jetë bota islamike ku duhet të "shkohet", duhet të nisët nga realiteti i traditës islamike dhe nga gjendja e saj e vërtetë dhe jo nga ajo e imagjinuara. Ata që nuk e kanë këtë të dhënë parasysh, në të vërtet, nuk udhëtojnë fare në mënyrë efektive. Ata vetëm e marrin me mend se udhëtojnë. Një "intelektual" pakistanez, persian ose arab, i cili dëshiron të bëhet prijës i mendjes për muslimanët, duhet ta dijë kush është ai, nëse do që të jetë efektiv, e jo të jetë i shkëputur nga pjesa tjetër e shoqërisë muslimane. Pa marrë parasysh sa shumë përpiqet të bëjë një lagje e Lahores, ose e Teheranit ose e Kajros, që t'i përkasë kompletit të Oksfordit ose të Sorbonës, ajo nuk do t'ia dalë dot. Të ashtuquajturit intelektualë muslimanë të llojit të uesternizuar të cilët ankohen se nuk i kupton dhe nuk i çmon shoqëria islamike, harrojnë se janë pikërisht ata vetë të cilët kanë refuzuar ta çmojnë dhe ta kuptojnë kulturën dhe shoqërinë e tyre vetanake, prandaj i refuzon vetë komuniteti i tyre. Ky refuzim, në të vërtet, është shenjë jete, shenjë se kultura islamike ende ka gjallëri.

Sa i përket filozofisë, vendet ku përdoren gjuhët muslimane për ligjërata të universitetit janë në pozitë pak më të mirë, sidomos Persia, ku filozofia islamike ende vazhdon si traditë e gjallë dhe ku nuk është vështirë të thuhet asgjë fare në emër të filozofisë pa u sfiduar seriozisht nga elita intelektuale tradicionale. Por, natyrisht, edhe kjo pjesë e botës muslimane nuk është kursyer plotësisht nga studimet denjuese dhe shfajtsuese të mendimit islamik nga pikëvështrimi i filozofisë perëndimore, ndonëse, thënë në mënyrë të përgjithshme, aty ka më pak ndikim filozofik të Perëndimit për shkak të dy arsyeve të zëna ngojë më lart: bariera gjuhësore dhe tradita ende e gjallë e filozofisë islamike. Do të ishte interesante që lidhur me këtë të krahasohej efekti i botimit të dy veprave filozofike të Iballit në gjuhën angleze në Pakistan, *The Development of Metaphysics in Persia* (Zhvillimi i metafizikës në Persi) dhe *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Rikonstruktimi i mendimit fetar në Islam), me efektin e botimit të tyre në Paris, të përkthyer tash së voni në persishte.

Megjithatë, edhe në vendet ku përdoren gjuhët islamike paraqiten libra filozofike në gjuhët siç është persishtja dhe sidomos arabishtja, nga një perspektivë tërësisht e huaj nga ajo e Islamit dhe mbajnë tituj të tillë si *Falsafatum, our Philosophy* (Filozofia jonë), sikur filozofia si vizion i së vërtetës ose si kërkesë e urtësisë ose si *sophia* mund të bëhej ndonjëherë "e imja" ose "e jona". Asnjë filozof arab ose persian tradicional nuk ka përdorur ndonjëherë shprehje të tillë. Për muslimanët që kanë kultivuar filozofinë islamike, filozofia gjithmonë ka qenë *al-falsafah* ose *al-hikmah* "filozofi", një vizion i së vërtetës duke kapërcyer rendin individual dhe ka rrjedhë nga vetë e vërteta (*al-hakk*). Vetë paraqitja e koncepteve dhe e termave të tilla si "filozofia jonë"

ose "mendimi im" në vetë gjuhët islamike nxjerr në shesh shkallën e lëshimit të normës islamike. Arma e doktrineve tradicionale e cila qëndron në thesarin e madh të mendimit islamik duhet të përdoret pikërisht kundër gabimeve të tilla., kurse para se të ndodhë ndonjë erozion i mëtejshëm i jetës intelektuale islamike duhet të sigurohen përgjigjet e nxjerra nga ato burime.

Duke iu kthyer çështjes së ekzistencializmit dhe të filozofisë tradicionale islamike në Persi, duhet të zihet ngojë se për shkak se atje gjallëron një lloj filozofie tradicionale e mbështetur në parimin e ekzistencës (*asalat al-wuxhud*), dhe pikërisht e quajtur *falsafat al-wuxhud* (të cilën disa e kanë përkthyer gabimisht "ekzistencializëm"), ekzistencializmi i llojit evropian ka hasur në rezistencë të fortë nga qarqet tradicionale. Në të vërtetë, kushdo që ka studiuar filozofinë tradicionale të Islamit që nga Ibën Sinai dhe Suhravardi e deri tek ekspozuesi i madh i qenies metafizike, Sadër al-Din Shirazi (Mulla Sadra), do të kuptojë lehtë hendekun e thellë i cili e ndan "filozofinë e qenies" tradicionale islamike nga ekzistencializmi modern, i cili madje edhe në aspektet dukshëm më të thella mund të arrijë, në mënyrë fragmentare, disa mësimë rudimentare që qëndrojnë me tërësinë e tyre në metafizikën tradicionale. Henry Corbin, i vetmi studiues perëndimor i cili ka zbuluar deri në një shkallë këtë fazë të fundit të filozofisë islamike në Perëndim, ka vënë në dukje dallimet e pikëpamjeve midis filozofisë islamike dhe ekzistencializmit dhe korrektuesi i cili e siguron të parin për të dytin, në parathënien e gjatë në frëngjishte në botimin dhe përkthimin e Sadra al-Din Shirazi Kitab al-mashair (i përkthyer në frëngjishte si *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Libri i depërtimeve metafizike).¹⁸ Është me këtë rast interesante të shënohet se Satri së pari e nxori ekzistencializmin nga përkthimi i Corbin-it të *Sein und Zeit* (Qenia dhe koha) të Heidegger-it, kurse vetë Corbin-i u largua plotësisht nga kjo formë e mendimit në oqeanin e "Orient of Light" (Orienti i dritës) të Suhravardit dhe të filozofisë së ndritshme të qenies së Sadër al-Din Shirazit.

Duhet zënë ngojë një problem të fundit por themelor dhe të nevojshëm, e ai është kriza ekologjike e cila ka dalura në shesh nga qytetërimi, por e cila tani është sfidë e vetë jetës së njerëzve gjithkund, natyrisht, duke përfshirë edhe muslimanët në botën islamike. Kushdo që është i vetëdijshëm për gjendjen e botës bashkëkohore e di se problemi më i drejtpërdrejtë, së paku i punës materiale me të cilin ballafaqohet bota, është kriza ekologjike, prishja e ekuilibrit midis njeriut dhe rrethit në natyrë. Islami dhe shkencat e tij kanë një porosi posaçërisht të nevojshme dhe pikërisht të kësaj kohe e cila, siç u tha më lart, mund të ndihmojë për të zgjidhur deri në shkallë të mundshme këtë sfidë kryesore ndaj botës në tërësi. Megjithatë, kjo porosi, për fat të keq, tërheq vëmendjen më të pakët te vetë muslimanët e modernizuar.

Dijmë se muslimanët kanë kultivuar me lakmi shkencat e natyrës, si astronominë, fizikën dhe mjekësinë dhe kanë dhënë kontribut të madh për to, pa humbur ekuilibrin e tyre dhe harmoninë e tyre me natyrën. Shkencat e tyre të natyrës janë kultivuar gjithmonë në suazën e "filozofisë së natyrës", e cila ishte në harmoni me strukturën e gjithmbarshme të gjithësisë ashtu siç shihet nga perspektiva islamike. Në sfodnin e shkencës islamike shtrihet filozofia e vërtetë e natyrës e cila, po të sillet në dritë dhe të përdoret me gjuhën bashkëkohore, mund të zëvendësojë filozofinë e sotme false të natyrës. Sepse është kjo filozofia e fundit e kombinuar me mungesën e të kuptuarit të vërtetë metafizik të parimeve të para ajo e cila ka përgjegjësi të madhe për krizën e sotme të raportit të njeriut me natyrën.¹⁹

Fatkeqësisht, trashëgimi shkencor islamik është studiuar shumë rrallë nga vetë muslimanët, po edhe kur është bërë një studim i tillë, ai zakonisht është mbështetur përsëri me një inferioritet i cili i ka detyruar autorët të përpiqen për të provuar se muslimanët i kanë paraprirë Perëndimit në të arriturat kulturore. Rrallë është parë kjo trashëgimi e çmueshme shkencore muslimane si shteg alternativ, si shkencë e rendit natyror e cila do të mundte dhe ka mundur të mënjanonte *impasse*-në (të pakalueshmen, v.p.) katastrofike të cilën ia kanë krijuar njeriut shkenca bashkëkohore dhe zbatimet e saj me anë të teknologjisë. Muslimanët me vizion duhet të jenë vetëm tepër të lumtur që nuk ishin ata të cilët e sollën revolucionin shkencor të shekullit XVII, pasojat logjike të të cilit po i shohim sot. Shkollarët dhe mendimtarët muslimanë duhet të ushtrohen të ringjallin filozofinë e natyrës e cila qëndron në shkencat islamike dhe t'i studiojnë vetë ato shkenca.

Fundi i propozuar kështu dallon shumë nga qëllimi i shumë muslimanëve të modernizuar të cilët krenohen me Islamit se i ka hapur rrugën rilindjes. Ata rezonojnë se, meqenëse rilindja ishte një ngjarje e madhe në histori dhe meqenëse kultura islamike ndihmoi të krijohej rilindja, kultura islamike, pra, duhet të jetë e para për nga vlera. Kjo është një mënyrë absurde e rezonimit e cila fare nuk përfill faktin se ajo nga e cila vuan sot bota moderne është pikërisht rezultat i hapave të bërë nga Perëndimi, kryesisht gjatë Renesancës, kur njeriu i Perëndimit u ngrit bukur ashpër kundër religjionit të tij të dhënë nga Zoti. Muslimanët duhet të jenë të kënaqur që nuk u ngitën kundër botës hyjnore dhe që nuk kanë dorë në atë farë humanizmi kundërshtor i cili ka dhënë si pasojë një botë nënshtrëzore. Ajo që bëri Islami ishte, në të vërtetë, ta pengonte rebelimin individual kundër botës hyjnore, kundër manifestimit të shpirtit prometean dhe titanik i cili tregohet aq qartë në pjesën më të madhe të artit të Renesancës dhe qëndron diametrisht kundër shpirtit të Islamit, i cili mbështetet në përluajtjen ndaj Zotit. Është e vërtetë se shkencat dhe kultura islamike qenë faktorë për ngritjen e Renesancës në Perëndim, por elementet islamike hynë në punë vetëm pasi ato u shkëputën nga gjithë rendi në të cilin ato kanë kuptim dhe rëndësinë e plotë.

Muslimanët duhet të përtëritin studimin e shkencave islamike, së pari për t'u treguar muslimanëve të rinj, aq shumë nga të cilët janë të prirur të mos luten më pasi t'i kenë mësuar formulat e para të algjebërës, faktin se gjatë shumë shekujsh muslimanët i kanë kultivuar shkencat, duke përfshirë pjesën dërmuese të matematikës që sot mësohet në shkollat e mesme, por megjithatë kanë mbetur muslimanë të devotshëm; dhe së dyti, të nxjerrin në shesh harmoninë e shquar të shkencave islamike me filozofinë, me teologjinë dhe me metafizikën islamike, një harmoni e cila lidhet ngusht me filozofinë e natyrës të zënë ngojë më lart. Kryeveprat e mëdhaja të shkencës islamike, siç janë veprat e Ibën Sinait, të Al-Birunit, të Khajamit dhe të Nasir al-Din Tusit, mund të hyjnë në punë të gjitha duke pasur parasysh të dyja anët.

Për të përfunduar, duket të pohohet në mënyrë kategorike edhe një herë se për ta ruajtur Islamit dhe qytetërimin islamik duhet të bëhet një mbrojtje e vetëdijshme dhe intelektuale e traditës islamike. Për më tepër, duhet të bëhet një kritikë e bollshme intelektuale mbi botën bashkëkohore dhe mbi të metat e saj. Muslimanët nuk mund të shpresojnë të vijojnë të njëjtën rrugë si të Perëndimit pa e arritur të njëjtin *impasse*, ose një edhe më të keq, për shkak të shpejtësisë së tempos së ndryshimeve sot. Inteligjencia muslimane duhet të ballafaqohet me të gjitha sfidat e përmendura këtu dhe me shumë të tjera me besim në vetë. Ata nuk duhet të jetojnë më në gjendje të kuptimit psikologjik dhe kulturor të inferioritetit. Ata duhet t'i ngjeshin rradhët midis tyre dhe gjithashtu t'i bashkojnë forcat me traditat e tjera të mëdhaja të Azisë, jo vetëm për të mos qenë më në mbrojtje por edhe për të bërë ofensivë dhe për të siguruar nga thesari i urtësisë të dhënë nga Zoti mjekësinë e cila e vetmja mund të shërojë botën bashkëkohore nga sëmundjet e saj më të rrezikshme dhe ta shpëtojë nga gjendja e mjerueshme e sotme, natyrisht, me kusht që pacienti të jetë i gatshëm t'i nënshtrohet shërimit të domosdoshëm. Por edhe në qoftë se e marrim pikëpamjen më pesimiste që ka të bëjë me gjendjen e sotme dhe nëse besojmë se asgjë nuk mund të shpëtohet, pohimi i vetë së vërtetës është më i vlefshmi i të gjitha veprave dhe efekti shkon larg përtej asaj që mund të parashihet. Duhet të thuhet, pra, e vërteta dhe duhet të bëhet mbrojtja intelektuale e Islamit në çdo front ku i bëhet sfidë. Rezultati është në duar të Zotit. Siç thotë Kurani, "E vërteta ka ardhur kurse gënjeshtria është zhdukur. Kujdes! Gënjeshtria gjithmonë zhduket." (XVII; 81) Përkthimi nga Pickthall.

Wa'llahu a'lam

(Teksti arabisht, një rresht, v.p.)

Shënime të kreut të njëmbëdhjetë

1. Duhet thënë, megjithatë, se për shkak të dekadencës shumë të shpejtë të shoqërisë perëndimore gjatë dy dekadave të fundit, disa nga muslimanët e rinj që e kanë provuar botën

perëndimore në nivelin "intelektual" shumë më pak kanë luajtur mendsh për të sesa bënin më përpara, dhe në të vërtetë kanë filluar edhe ta kritikojnë. Por nga këta numri i atyre që mendojnë në suazat islamike është shumë i kufizuar. Vepra të ndryshme të Merjem Xhemilah përmbajnë shumë faqe me plot mendime mbi këtë temë dhe mbi tërë problemin e kundërshtimit midis Islamit dhe qytetërimit të Perëndimit. Shih sidomos veprën e saj *Islam versus West* (Islami kundruall Perëndimit), Lahore, 1968.

2. Disa nga "ulematë" e modernizuara duhet gjithashtu të vendosen në këtë kategori. Shih W.C.Smith, *Islam in Modern History* (Islami në historinë e sotme), ku analizohet stili dhe qasja një qëndrimi të tillë shfajsues, sidomos sa i përket Egjiptit.

3. Është pikërisht këtu vendi ku takohen lëvizjet "fundamentaliste" puritanike si ajo e Salafijes dhe ecuritë moderniste.

4. Shih F.Schuon, "No Activity without Truth" (Nuk ka veprimtari pa të vërtetën), *Studies in Comparative Religion*, vjeshtë, 1969, ff. 194-203; gjithashtu *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), ff. 27 e tutje.

5. Nuk duam të themi se "oksidantistët" muslimanë duhet të sillen me paragjykime dhe kufizime të orientalistëve, por se ata duhet ta njohin Perëndimin sa më mirë nga pikëvështrimi islamik, njësoj siç më të mirët ndër orientalistët kanë kërkuar të njihnin mirë Lindjen, ndonëse brenda suazave që kanë të bëjnë me Perëndimin. Natyrisht, për shkak të natyrës kundërtradicionale të Perëndimit bashkëkohor, një suazë e tillë e referencës nuk është adekuate, kur kemi të bëjmë me mëtimet fetare dhe metafizike të traditës orientale, por ajo është një çështje tjetër, gjë që nuk ka të bëjë me krahasimin e tashëm.

6. Shih S.H.Nasr, *Islamic Studies (Studime islamike)*, kreu 8.

7. Shih S.H.Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (Ndeshja e njeriut me natyrën), ff. 93 e tutje.

8. Sa i përket socializmit në formën jo marksiste, i cili tani gëzon popullaritet të madh në formën e "socializmit islamik", të "socializmit arab", etj., ai është zakonisht një emër i papërshtatshëm për drejtësi shoqërore dhe përvetësohet në shumë qarqe pa ndonjë analizë të kuptimit të tij të vërtetë, për hir të përshtatshmërisë politike ose thjesht për t'u dukur bashkëkohor dhe përparimtar. Shih A.K.Brohi, *Islam in the Modern World*, Karaçi, 1968, ff. 91 e tutje.

9. Përjashtim kryesor i kësaj është pesëvëllimshi *Usul-i falsafah* i 'Allamah Sajjid Muhammed Husejn Tabataba'i, një nga mjeshtrit e nderuar të filozofisë tradicionale islamike në Persi sot, me koment nga Murtada Mutahhari, Kum, 1932. Sa dijmë ne, kjo është vepra e vetme e karakterit islamik e cila ka provuar t'i përgjigjet materializmit dialektik nga kënvështrimi filozofik, duke rrjedhë nga filozofia tradicionale islamike, sidomos nga Mulla Sadra.

10. Shih kreun I, shënimin 7.

11. Shih, për shembull, A.Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole* (Gjesti dhe fjala), 2 vëllime, Paris, 1964-1965; J. Servier, *L'homme et l'invisible* (Njeriu dhe e padukshmja); E. Zolla, (red.), *Eternità e storia, I valori permanenti nel divenire storico* (E amshueshmja dhe historia. Vlerësimet e përhershme të zhvillimeve historike); dhe G.Durand, "Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident" (Defiguracioni filozofik dhe figura tradicionale e njeriut të Perëndimit). Madje edhe një autoritet akademik si Levi Shtrosi, themeluesi i

strukturalizmit, ka thënë, "les hommes ont toujours pensé aussi bien" (njerëzit gjithnjë kanë menduar mirë).

Servier, gjersa ofron një shumë të madhe të evidencës shkencore kundër idesë së evolucionit të njeriut, kritikon evolucionistët bashkëkohorë me këto fjalë: "Më mirë do të ishte të pranohim se evolucionizmi materialist është një religjion që kërkon shumë nga besimi e pak nga arsyeja. Darvini ka folur për "syzet e errëta të teologut" dhe kështu kjo fjalë pati sukses. Por cilat syze të errëta mund të vëhen në hundë të evolucionistit!" Servier, vep. e cit., f. 9.

12. Duhet thënë, megjithatë, se fatbardhësisht në Islam deri tani nuk është dukur ndonjë figurë që paraqet "religjionin evolucionar" që ka të njëjtën shkallë të ndikimit siç mund të shihet në hinduizëm dhe në krishterizëm, ku njerëz të tillë si Sri Aurobindo dhe Teilhard de Chardin kanë grumbulluar përkrahës rreth vetes. Mësimet metafizike të Islamit të mbështetura në pandryshueshmërinë e parimeve hyjnore deri tani kanë qenë tepër të fuqishme, sa nuk kanë lejuar ndikim të përhapur të çfarëdo mënjanimi të tillë.

13. Shih Abu Kakr Siraxh ed-Din, "The Islamic and Christian Conceptions of the March of Time" (Konceptet islamike dhe krishtere të marshimit të kohës), *Islamic Quarterly*, 1954, vëll. I, ff. 229-235.

14. Shih Lord Northbourne, *Looking Back on Progress* (Duke shikuar prapa përparimin), Londër, 1971; M.Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (Besimet e lashta dhe bestytnitë e sotme), Londër, 1965; dhe F.Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (Dritë në kohët e lashta).

15. Shih W.N.Perry, "The Revolt against Moses" (Revolta kundër Musas), *Studies in Comparative Religion*, pranverë, 1966, ff. 103-119; F.Schuon, "The Psychological Imposture" (Mashtrimi psikologjik), po aty, ff. 98-102; dhe R.Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Sundimi i sasisë dhe shenjat e kohëve), kaptinat XXIV e tutje. Sa i përket Jungut, ndikimi i tij mund të jetë madje edhe më i rrezikshëm sesa ai i Frojdit, pikërisht për arsye se ai merret më shumë me simbole tradicionale, por më tepër nga pikëpamja psikologjike sesa nga pikëpamja shpirtërore. Shih T.Burckhardt, "Cosmology and Modern Science, III" (Kozmologjia dhe shkenca e re, III), *Tomorrow*, vëll. 13, nr. I, dimër, 1965, ff. 19-31; gjithashtu *The Sword of Gnosis*, ff. 122 e tutje; shih edhe veprën e tij, *Scienza moderna e saggezza tradizionale* (Shkenca moderne dhe urtësia tradicionale), Torino, 1968, kreu 4.

16. Për rëndësinë e boshllëkut të artit islamik shih T.Burckhardt, "The Void of Islamic Art" (Boshllëku i artit islamik), *Studies in Comparative Religion*, pranverë, 1970, ff. 96-99; dhe S.H.Nasr, "The Significance of the Void in the Art and Architecture of Islamic Persia" (Rëndësia e boshllëkut në artin dhe në arqitekturën e Persisë islamike), *Journal of the Regional Cultural Institute* (Teheran), vëll. V, nr. 2 dhe 3, 1972, ff. 121-128; gjithashtu në *Islamic Quarterly*, vëll. XVI, nr 3 dhe 4, 1972, ff. 115-120.

17. Shih S.H.Nasr, *Islamic Studies*, kaptinat 8 dhe 9.

18. Shih Mulla Sadra, *Kitab al-masha'ir* (*Le livre des pénétrations métaphysiques* "Libri i përshkimeve metafizike"), kreu IV i Hyrjes. Shih gjithashtu T.Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Koncepti dhe realiteti i ekzistencës), Tokjo, 1971, ku mund të gjendet një analizë e thellë e ontologjisë islamike, ndonëse në kreun XI janë bërë disa krahasime me ekzistencializmin perëndimor, të cilin na duket vështirë ta pranojmë. Jemi marrë me këtë temë edhe në veprën që pritet të dalë në dritë, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi* (Teozofia transcendentë e Sadr al-Din Shirazit).

19. Shih S.H.Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytetërimi në Islam); *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Hyrje në doktrinat kozmologjike islamike) dhe *The Encounter of Man and Nature* (Ndeshja e njeriut me natyrën), kreu 2.

Bibliografi e zgjedhur

- A.K.Brohi: *Islam in the Modern World* (Islami në botën moderne), Karaçi, 1968.
- T.Burckhardt: *Alchemy* (Alkimia), Përkth. W.Stoddart, Londër, 1967.
- - *Fes, Stadt des Islam* (Fesi, qytet i Islamit), Lausanne (Lozanë) dhe Freiburg (Frajburg), 1960.
- H.Corbin: *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Libri i përshkimeve metafizike), Teheran-Paris, 1964.
- - "The Force of Traditional Islamic Philosophy in Iran Today" (Fuqia e filozofisë tradicionale e Islamit sot në Iran), *Studies in Comparative Religion*, vëll. 2, 1968, ff. 12-26.

- - *En Islam iranien* (Iranasi islam), 4 vëll., 1971-2.
- G.Durand: "Défiguration philosophique et figure traditionnelle en Occident" (Defiguracioni filozofik dhe figura tradicionale e njeriut në Perëndim), *Eranos-Jahrbuch*, vëll. XXXVIII, Zurich, 1971, ff. 45-93.
- R.Guenon: *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Sundimi i sasisë dhe shenjat e kohëve), përkth. nga Lord Northbourne, Baltimor, 1972.
- T.Izutsu: *The Concept and Realities of Existence* (Koncepti dhe realiteti i ekzistencës), Tokjo, 1971.
- Marjam Xhamilah: *Islam versus the West* (Islami kundruall Perëndimit), Lahore, 1968.
- M.Lings: *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (Besimet e lashta dhe bestytnitët e sotme), Londër, 1965.
- Abu Hasan Ali Nadwi: *Saviours of Islamic Spirit* (Shpëtuesit e shpirtit islamik), përkth. M. Ahmed, Lucknow, 1971.
- S.H.Nasr: *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (Ndeshja e njeriut me natyrën, kriza shpirtërore e njeriut të sotëm), Londër, 1968.,
- - *Islamic Studies* (Studime islamike), Bejrut, 1967.
- - *Science and Civilization in Islam* (Shkenca dhe qytërimi në Islam) Cambridge (Kejmbrixh), 1968; Nju Jork, 1970.
- - *Ideal and Realities in Islam* (Idealet dhe realiteti në Islam), Londër, 1966; Boston, 1972.
- - *Sufi Essays* (Ese sufiste), Londër, 1972, përkth. nga J. Peter Hobson, Albany, (Nju Jork), 1973.
- J.Needleman: *The Sword of Gnosis* (Shpata e gnosës), Baltimor, 1972. (red.)
- Lord Northbourne: *Religion in Modern World* (Religjioni në botën e sotme), Londër, 1971.
- - *Looking Back on Progress* (Duke shikuar prapa përparimin), Londër, 1971.
- F.Schuon: *Islam: the Perennial Philosophy* (Islami: filozofi e përhershme), Londër, 1976.
- - *Light on the ancient Worlds* (Dritë mbi kohët e lashta), përkth. Lord Northbourne, Londër, 1965.
- - *Understanding Islam* (Të kuptuarit e Islamit), përkth. nga D.M.Matheson, Londër, 1963; Baltimor, 1972.
- - *Logic and Transcendence* (Logjika dhe transcendenca), përkth. nga P. Townsend, Nju Jork, 1975.
- - *Dimensions of Islam* (Dimensionet e Islamit), përkth. nga P.Townsend, Londër, 1970.
- J.Serveier: *L'homme et l'invisible* (Njeriu dhe e padukshmja), Paris, 1964.
- E.Zolla (red): *Eternita e storia. I valori permanenti nel divenire storico* (Amshimi dhe historia. Vlerat e përhershme të zhvillimit historik), Florencë, 1970.

Tekstet e prezentuara domosdoshmërisht nuk përfaqësojnë politikën e redaksisë të
Dielli.net!

dielli@dielli.net