



ISLAMI DHE TË STUDIUARIT E NATYRËS

Sejjid Husein Nasr

“Struktura e botës përbinë unitetin e veçanësisë derisa sa mëvetësia Hyjnore rronë në Unitet si e vetmja”

Ibn ‘Arabi - al - Futuhat al - makkiyyah

Diturit Kozmologjike dhe shpallja e Islamit

Në një civilizim tradicional që i gjason atij islam, dituritë kozmologjike janë ngushtë të lidhura me Shpalljen sepse në ato civilizime principet amshueshëm të shpallura, apo “ideja udhërrëfyese”, vetëvetiu manifestohet kudo në jetën shoqërore sikur edhe në kozmos në të cilën ky civilizim jeton dhe frymon. Në civilizimet e tilla diturë kozmologjike integrojnë fenomenin jo të barabartë të natyrës në skemat e tëra konceptuale të cilat i rrezatojnë principet e shpallura dhe ideja qendrore që kanë aq shumë aplikim në domenin e rastësisë. Në këtë mënyrë kozmologjia përtëritë procesin e artit tradicional që po ashtu nga shumëfishësia e formave i zgjedh ato që janë konformë frymës së traditës në krahërorin e së cilës kanë lindur.

Relacioni ndërmjet Shpalljes dhe njerëzve që e pranojnë është shumë më gjasuese se që është forma materies në teorinë e Aristotelit të hilomorfizmit. Shpallja ose Ideja në aspektin e vet manifestues është forma deri sa struktura shpirtërore dhe fizike e njerëzve që e pranojnë vepron si materia ndaj të cilës kjo është i është imponuar.

Civilizimi që lind në këtë mënyrë, nga kurorëzimi supra “formës” dhe “materies” i është përshtatur kualiteteve fizike dhe racionale të njerëzve që janë bartës të saj në dy mënyra. E para është ajo që Shpallja tashmë është shqiptuar me gjuhën e popullit të cilin i është dërguar, si insiston Kur’ani aq shpesh, dhe tjera është ajo që “materia” e këtij civilizimi luan rolin në kristalizimin e vet dhe ngritjen e mëtejme.

E vërteta në esencën e vet të pakufijshme dhe të pafund, në pajtim me këtë, është prezentuar gjerësisht me formën specifike të Shpalljes në mënyrën sikur që karakteristikat e njerëzve janë të predistinuara të pranohet ajo. Ky prezentim i gjerë i të Vërtetës drejtpërdrejt ka ndikuar në studimin (hulumtimin e thellë) të natyrës dhe në tërë perspektivën kozmologjike që në pjesën më të madhe dhe në tërë perspektivën kozmologjike që në pjesën më të madhe merret në botën e formave.¹ Për dallim nga metafizika dhe matematika e pastër të cilat janë relativisht të mëvetshme, dituritë kozmologjike janë në kontakt të fuqishëm me perspektivën e “vendvëzhgimit” ashtu që janë plotësisht të varura Shpalljet ose esencat kualitative të civilizimit në krahërorin e të cilit janë kultivuar. Madje brenda civilizimit të njëjtë disa dituri kozmologjike mund të ekzistojnë me studimin e domenit të njëjtë por kundrejt perspektivave tjetërfare.

Në civilizimet tradicionale të studiuarit e natyrës mund të bëhet për arsye të ndonjë fitimi siç vërehet kjo në teknologjitë e lashta e mesjetare ku aspektet e natyrës studiohen me atë qëllim që të zbulohen kualitetet që janë të aftë t’i bëjnë të dobishme për nevojat e përditshme të shoqërisë; apo studimi i tillë mund të jetë i motivuar me integrimin e ekzistencës kozmike në një sistem racional zgjerues siç është peripatetizmi apo në një sistem matematikor siç është i Arkimedit; apo ky studim mund të cytet me qëllimin e deskriptimit detaj të funksionimit të domenit individual të natyrës siç është rasti me punimet biologjike të Aristotelit dhe punimet e natyral-historianëve mesjetar; apo, më tej, ky studim mund të sajohet në formë kontakti me punimin e objekteve në të cilat procesi i artit dhe industrisë para periodës teknike gjithëherë kanë qenë të kombinuara siç vërehet në sallat e këshillat mesjetare, kurse

degët e hermetizimit gjithnjë kanë qenë në kontakt me ta. Më në fund, natyra mund të studiohet si libër i simboleve apo si kanë në atë mënyrë që të kontemplotet në shkallën e caktuar të udhëtimit shpirtëror dhe kriptit nga i cili mistiku duhet pa tjetër të nxirret që ta arrijë lirinë e pakufishme dhe iluminacionin siç është e dukshme në shkrimet e iluminacionistëve dhe sufistëve siç është Suhravardi dhe Ibn ‘Arabiu.² Për më tepër, të gjitha këto mënyrat e ndryshme të studimit të natyrës reciprokisht, herë herë, plotësohen në shkrimet e disa autorëve, veçan në civilizimin islam, dhe e bëjnë objekt të të studiuarit të tanishëm.

Simbolet që përdoren që ta interpretojnë dhe kuptojnë natyrën janë të varur nga forma e Shpalljes apo Idesë dominante në civilizim i cili destinon dhe thekson vargun e caktuar të simboleve për dallim nga simbolet gjenelare që janë inherent natyrës së gjërave;³ gjasuese ngjyrave të biëve dhe luleve, ose ngrohtësisë dhe dritës së diellit; në pajtim me këtë janë të mëvetshëm nga objektivizimi i soditësit individual, por, për më tepër, janë të varur nga aspekti antologjik i gjërave që gëzojnë njëmendësinë të pavarur nga teket tona.⁴

Në pajtim me këtë cili do studim për dituritë kozmologjike të një civilizimi duhet t’i marrë parasysh jo vetëm idetë dhe faktet e huazuara historike nga kulturat më të hershme por edhe këtë lidhje më të ngushtë ndërmjet Shpalljes dhe simboleve të cilët janë të vlefshëm për të studiuarit e natyrës. Vetëm në këtë mënyrë mund të kuptohet përse çdo civilizim zgjedh tipare një varg fenomenesh nga shumëfishësia e natyrës së objektit të studimit dhe përse ndërton tipare një varg diturish kozmologjike që t’i përjashtojë mundësitë tjera.

Përkundër formave të ndryshme të diturive të lashta dhe mesjetare kozmologjike ekziston një element të cilit ato jobashkarisht i kontribuojnë, element e unicitetit ekzistues natyror që të gjitha këto dituritë synojnë t’i demonstrojnë në të cilin të gjitha ato, në të vërtetë, janë të zëna fill. Ky unitet është konsekuencë natyrore të unitetit të principit Hyjnor që formon themelim të të gjitha “misteriet në të mëdha” të lashta dhe i cili i fsheh ose në ruho mitologjike ose drejtpërdrejt i shpreh si njëmendësi metafizike që të gjendet si Ide qendrore në të gjitha civilizimet tradicionale.⁵ Kozmologjitë e lashta nuk janë tentime fëmijërore të eksplikimit të konsolitetit të fenomeneve natyrore si në dukje mund t’i tërheqin sytë e pashkolluar, por janë, në me dëshirë, dituri qëllimi i të cilave është të kumtohet uniciteti gjithë ekzistues, uniteti gjithëekzistues.⁶

Pyetja e unitetit të principit Hyjnor dhe uniciteti konsekuent natyror është theksuar mjaft në islam ku ideja e unitetit (at-tawhid) i hijeson të gjitha të tjerat dhe sipas çdo kriteri të civilizimit islam mbetet principi më fundamental në të cilin zë fill çdo gjë tjetër. Por kjo nuk guxon të kuptohet se ky qëllim i gjetjes dhe zbulimit të unicitetit natyror është i varur për metodën portikulare që i përjashton të tjerët. Muslimanët kanë përdorur shumë “rrugë njohjeje” për formulimin e diturive që do të mbështeten në idenë e unicitetit natyror, njohje që vetë është nxjerr nga burimi i sigurtë i Shpalljes dhe intuitës intelektuale. Në rastin e diturive islame, sikur edhe në të gjithë shembujt tjerë, qëllimet skajore të diturive qëndrojnë jashtë atyre diturive që janë mundësi të përdorin shumë mjete që t’i arrijnë ato qëllime, por vetë nuk mund ta caktojnë sunimin e vet. Muslimanët kanë përdorë shumë metoda në dituritë e ndryshme: nga observimi dhe përfundimi logjik deri te kontemplacioni dhe iluminicioni... por caku kah synojnë këto metoda - që përbëhet në demonstrimin e interrelativitetit të të gjitha gjërave - vjen nga Shpallja e cila, siç kemi theksuar, vë “supra” diturive kozmologjike portikulare që kultivohen në traditë”.

Duke iu kthyer principit bazor të unitetit në Islam mund të thuhet se kjo doktrinë është shprehur në mënyrën më universale të mundur në pjesën e parë të Shahada-tit - La ilaha il-l' All-llah, që rëndom përkthehet se “Nuk ka hyjni pos All-llahut” por që në kuptimin e vet më të thellë domethënë se nuk ka njëmendësi jashtë njëmendësisë Absolute; me këtë mohehet çdo gjë pos All-llahut.⁷ Kjo formulë që është baza kur'anore e doktrinës sufiste të Unitetit të Ekzistencës (wahdat al-Wujud) nuk implikon ekzistimin e lidhjes substanciale ndërmjet Zotit dhe botës ose cilës do lloj forme të panteizmit apo monizmit, por, për më tepër, ajo domethënë se nuk mund të ekzistojë dy rrafshe të njëmendësisë njëri prej tjetrit.

Formula e unitetit është kriteti më universal i ortodoksizmit në islam. Ajo, mund të thuhet, se është islame nëse në këtë apo atë mënyrë e afirmon këtë unitet. Pejgamberi islam nuk ka ardhur të vendosi asgjë të re por ta reforojmë të Vërtetën që gjithherë ka ekzistuar, që përsëri ta themelojë traditën zanafillore (al-din al-hanif), dhe ta sqarojë doktrinën e unitetit të Zotit, principi që ka shndëritur, në këtë apo në atë mënyrë, në të gjitha traditat para islamit.

Diturit e lashta kozmologjike në pjesën më të madhe kanë qenë të bazuara në unitetin e natyrës dhe kanë synuar drejt shkakut transcendent të gjërave dhe, në pajtim me këtë, është fakt i pabazuar se janë joislame ndonëse i kanë autodatuar manifestimit historik të islamit. Ky faktor i përbashkët i përpjekjeve që ta zbulojnë dhe demonstrojnë unitetin natyror ndër dituritë e tilla kozmologjike sikur që janë ato të Pitagorianëve dhe hermetikëve është, në të vërtetë, ajo që i ka bërë të adaptueshëm formës së Shpalljes islame dhe lehtë të asimiluara brenda perspektivës së saj. Forma e Shpalljes islame ka qenë në këtë mënyrë drejtpërdrejt përgjegjëse për integrimin e diturive të lashta brenda islamit barabart sikur edhe llojet e diturive që janë kultivuar në vetë botën muslimane. Doktrina mbi unitetin e natyrës që është e bazuar në atë unicitet dhe e cila, në këtë mënyrë, mbështetet në esencën dhe frymën e formës së Shpalljes në islam ishte, në pajtim me këtë, qëllimi skajor i të gjitha diturive natyrore, kurse në masën më të madhe ajo me çka dituria arinë në shprehjen e këtij uniteti në thelb është e varur nga kriteriumi me anë të të cilëve suksesi dhe vlefshmëria të kësaj diturie janë vlerësuar.⁸

Pos formës specifike të Shpalljes islame duhet ta marrin në shqyrtim po ashtu edhe “materien” sipas së cilës kjo “formë” është inponuar e cila është, në të vërtetë, karakteri racional, psikologjik dhe lingvistik i njerëzve të cilët janë të predistinuara ta formësojnë përmbajtjen e civilizimit islam. Sepse, siç kemi cekur tashmë, kjo “materie” luan rolin e vet në formacionin e përgjithshëm të civilizimit e konsekuentësisht në dituritë kozmologjike që punohen në aspektin e përgjithshëm që ka të bëjë me natyrën.

Islami është shpallur në gjuhën arabe popullit që mbanë prejardhjen e vet nga fiset semite, e që më vonë është përhapur ndër Persianët, Turqit, Mongolët, zezakët dhe grupacionet tjera racore e etnike po që ta humbi karakterin e vet origjinal. Kjo i jep sperituoizitetit islam veçorinë nomade madje edhe atëherë kur vetën e vet e manifeston në midisin civilizues. Pos kësaj, Shpallja islame është dhënë në formën e Librit të Shenjtë, Kur'anit Fisnik, pozicioni qendror dhe rëndësia e të cilit në të gjitha aspektet e kulturës islame e special në raport kundrejt natyrës vështirë që mund të shprehet më shumë se që është. Kur'ani me gërshetueshmërinë e bukurisë gjeometrike të kristalit dhe me shumësinë e bimëve gjithnjë përuddhë në fenomenet natyrore si shenja të Zotit, në mënyrë që të kontemploten nga ana e besimtarëve.⁹ Nga ky shkak gjatë historisë islame “pa marrë” parasysh në numrin e vogël të hulumtuesve që kanë qenë të frymëzuar me idealet filozofike greke, muslimanët janë lëshuar në gjurmime për

studime të tilla, sikur Hebrejt, që në çuditë natyrore të zbulojnë shenjat apo simbolet e bukurisë së Zotit”.¹⁰

Arabët paraislamik të cilëve Kur’ani më së pari u është dërguar kanë poseduar dashuri të madhe ndaj natyrës dhe, sikur të gjithë nomadët që paskaj enden në horizontet më të mëdha të natyrës së virgjër, kanë poseduar intuitë të thellë mbi prezencën e të padukshmes në të dukshmen. Islami që gjithnjë e mbanë formën e spiritualitetit të nomadëve semitë e thekson këtë veçori të veçantë të frymës nomade dhe e bënë natyrën kopshtë të madh në të cilën puna e sunduesit të padukshëm gjithnjë është prezente. Islami thekson po ashtu relacionin intim ndërmjet njeriut dhe kreacionit tjetër, bekimi ndaj Pejgamberit (al-salat ala ‘l-nabi) në kuptimin e vet në universal është bekim ndaj totalitetit të manifestimit.

Poenta e dytë që është theksuar në Kur’an është ajo për arsyen njerëzore që është refleksion i Intelektit kur shëndosh, ekuilibrueshëm dhe natyrshëm shpie drejt tawhidit para së mohimit të Hyjnisë, kurse mund të mashtrohet vetëm atëherë kur epshet rrënojnë ekuilibrin e tij dhe e errësojnë vizionin e tij.¹¹ Në pajtim me këto, kur arsyeja nuk pengohet me pengesat e jashtme nuk shpie kah racionalizimi në kuptimin modern të fjalës, racionalizimin që paraqet negacionin e të gjitha principeve të transcendojnë arsyen njerëzore, por vetëvetiu bëhet instrument i unitetit dhe rrugë e arritjes së botës inteligjente.¹² Arti islam po ashtu po ashtu në vend që të bëhet “racionaliste” sikur që mundet së pari të duket e shpie soditësin nëpër simbolet abstrakte gjeometrike deri te principi i unitetit që mund të prezantohet vetëm “negativisht” dhe abstrakte. Ky aktivitet i arsyes nga brenda para se nga jashtë parimeve bazore të shpalljes është, më në fund, shkas shkathtësisë islame që të reagojë në domosdoshmërinë për kansalitetin, sa i përket ithtarëve të tij brenda traditës më me dëshirë së të shih nevojën e kërkimit të satisfaksimit të mallëngjimit të tyre jashtë fesë sikur që ka ndodh me krishterizmin kah fundi i mesjetës. Ky koncept i arsyes ka bërë po ashtu hulumtimin e diturive të shtrirë në botën islame dhe u ka mundësuar muslimanëve të përqafojnë notacionin pitagorian të matematikës aq thjeshtë si pjesë të pikëpamjes së vet mbi botën.¹³

Pas këtyre përsiatjeve të përgjithshme në lidhje me qëndrimin islam kundrejt natyrës dhe diturisë, duket diç të thuhet edhe për karakterin e gjuhës arabe si bartëse të Shpalljes dhe shumicës së diturive muslimane. Kjo gjuhë që, pa dyshim, është lingua franca e botës islame barabart sikur që është edhe gjuhë islame, jo vetëm që ka një precizitet që e bënë instruent të shkëlqyeshëm për diskutim shkencor por po ashtu edhe dimensionin e brendshëm që i mundëson që të jetë mjet i përkryer i hulumtimeve të formave më të thalla të njohjes. Ky fleksibilitet i gjuhës arabe për përkthyesit e hershëm e ka bërë tejet të lehtë t’i përkthejnë tekstet greke, siriane, sanskrit dhe pahlavi në arabishte të sajojnë fjalë të reja me lehtësi relative dhe t’i zgjerojnë domethëniet të termave tashmë ekzistuese që kyqin koncepte të reja. Vetë karakteri i gjuhës arabe, pra, ka qenë ndikues në studimin e të gjitha diturive në botën islame, duke kyqur, natyrisht, edhe ato që kanë të bëjnë me natyrën.

Në shkencat natyrore muslimanët kanë pasur fjalor të pasur të fjalëve arabe që t’i shprehin të gjitha konceptet dhe idetë e ndryshme që janë në kontakt me dituritë kozmologjike. Për vetë fjalën “Nature” (natyra) që i përgjigjet fjalës latine “natura” dhe greke “physis” fjala arabe “Sabi’ah” nga rrënja (tb’) përdoret por me kuptim tepër të ndryshëm nga ai në gjuhët klasike.¹⁴ Përkthyesit e hershëm arab përshtatshëm i kanë përdorur po ashtu terminet “kiyan” nga sirishtja “kjo no” si sinonim për tabi’ah.¹⁵ Në Kur’an vetë fjala “tabi’ah” nuk është e aplikueshme, por “tab’iu” është përdorur disa herë,¹⁶ kurse nga ana e komentuesve sunnit e shiitë është komentuar në

kuptim të vetit, mbulesës që e ndanë njeriun prej Zotit. Disa sufijë sikur Hall-Ilaxhi, më tej, e vënë “tabi’ah” në kundërshti mëshirës së Zotit. Termi “tab’iu” po ashtu te disa autorë ka përdorimin që është e kundërt me atë “matbu’u”. Të dy këto terma mbase e gjejnë prejardhjen e vet në termat latine “nature” dhe “naturave” dhe “natura” “naturata”, dhe sjellin gati domethënien e njëjtë sikur edhe variantet e tyre latine.¹⁷

Që ta shprehin raportin dhe kundërshtinë ndërmjet Krijuesit dhe botës autorët muslimanë rëndom kanë përdorur disa terma “haqu” dhe “khalq”. Në shkollën dominonte sunnite, teologjinë ash’aritare, Transcendencë absolute e Zotit duke e marrë parasysh botën (tanzih) dhe pafundin e “pakufishëm”, duke e ndarë “khalq” prej “haqq” është theksuar deri në atë masë që natyra individuale e gjërave, pikërisht sikur që natyra është shënuar me domen të ndryshëm të njëmendësinë, shkrihet në fuqinë absolute të Krijuesit. Kausaliteti “horizontal” është mohuar; nga nëntë kategoritë e Aristotelit që kanë të bëjnë me krijesën vetëm substaca, vendi dhe kualiteti konsideron se kanë njëmendësi objektive, kurse koha dhe hapësira, pikërisht sikur edhe “materja”, ndahen në “atome”.¹⁸ Të gjitha shkaqet e drejtpërdrejta dhe të pjesërishtme janë absorbuar në shkakun skajor, kurse Zoti është konsideruar shkak i drejtpërdrejtë i të gjitha gjërave. Për shembull, zjarri nuk djeg për atë se nga natyra e tij është ta bëjë këtë por për atë se Zoti dëshiron kështu. Më tej, ato “ligje natyrore” që na dëftohen janë të obligueshëm të mësojnë të bërit shprehi dhe kanë asgjë më shumë se status juridik,¹⁹ vetëm ligjet e vërteta janë ata që i ka shpallur Zoti me anë të pejgamberëve të vet. Teologët ash’aritë mbi të gjitha kanë theksuar diskontinuitetin ndërmjet përfundimitores dhe jopërfundimitares.²⁰ Të gjitha shkallët e hierarkisë kozmike, sipas qëndrimit të tyre, janë absorbuar në principin Hyjnor.

Në perspektivën e sufijëve, veçan atyre që i përkasin shkollës së teozofëve (hakime) të Ibn ‘Arebiut - që paraqesin atë kombinimin e filozofisë peripatetike, teozofisë ishraki,²¹ dhe gnosticizmit që e ka plotësuar Mulla Sadra - pikërisht sikur edhe në mendimin e vet peripatetikëve më të hershëm muslimanë, është theksuar aspekti tjetër i raportit ndërmjet principit Hyjnor dhe manifestimit të tij. Kontinuiteti ndërmjet përfundimitares dhe jopërfundimitares është theksuar duke e marrë parasysh seriozitetin e këtij relacioni barabart sikur që diskontinuiteti është përsiatuar nga ana e teologëve. Askush nuk mund të thotë, nga një anë, se jopërfundimtarja është absolutisht e ndarë nga përfundimtarja, ose Krijuesi nga kreacioni dhe, nga ana tjetër, se nuk mund të jenë dy rend absolutisht tjetërfare të njëmendësisë - ky mendim është konsideruar politeistë (shirk) - më në fund duhet të jetë në njëfarë mënyre asgjë tjetër pas jopërfundimtare.²² Ishraki mentarët dhe sufijët, pa mohimin e transcendencës absolute të Zotit, e kanë theksuar këtë tjetrin dhe me anë të përdorimit të simbolikës (tashbih)²³ kanë tentuar të njoftojnë që bota që manifestohet nuk është tjetër pos hija dhe simbol i botës shpirtërore dhe se tërë manifestimi kozmik është në kontakt me principin e vet Hyjnor vetëm nëpërmjet ekzistencës së saj.

Islami si religjion i rrugës së mesme zënë pozicionin ndërmjet tashbih dhe tanzih, apo imanencës dhe transcendencës. Secili i marrë individualisht mund të sjell deri te lëshimi serioz por të merren së bashku pikërisht shprehin raportin ndërmjet Zotit dhe universumit. Në tretmanin e diturive kozmologjike islame dhe konceptcionit të natyrës, të nënshtuara atyre, do të preokupohemi vetëm me ato shkolla në mësimet e të cilëve drita Hyjnore plotësisht nuk e absorbon kreacionin përfundimtar dhe për këtë do t’i lëmë anash shkollat e ndryshme teologjike sikur të Ash’ariut. Por nuk guxon të hiqet nga mendja mendimi se bota është tjetërfare prej Zotit dhe bindja se përfundimtarja nuk mund të jetë absolutisht tjetërfare nga jopërfundimtarja, bindja që

shpreh aspekte të ndryshme të njëmendësisë së njëjtë. Pasi që nuk merremi me përmbajtjet e sistemit së pastër racional, këtu nuk ka pyetje për seleksionimin ndërmjet alternativave. Për më tepër, pyetja përmban aftësinë e dallimit në çdo rast të shikimit personal nga ai problemi bazor të relacionit ndërmjet kozmosit dhe Burimit të tij të cilit i qasemi, pikëpamjes që ka ndikimin e drejtpërdrejtë në studimin e diturive kozmologjike.

Studimi i diturive kozmologjike në historinë islame

Përveç ekzistimit të Shpalljes së fundit në kohë dhe, pra, për shkak të sintezës simbolike të të gjitha traditave pararendëse, islami gjeografikisht shtrihet nëpër zonën e mesme të botës dhe, konsekuentësisht kësaj, historikisht është bërë trashëgimtar të shumë civilizimeve të mëhershme të Azisë Perëndimore dhe botës mesdhetare. Aleksandrie, Antiokia, Edesi, Nesibini, Horosani, Xhundi Shapuri dhe të gjitha qendrat tjera shkencore në Azinë Perëndimore dhe Afrikën Veriore janë bërë e pjesë e botës muslimane, dhe se në këtë mënyrë është arritur materiali dhe përmbajtja e nevojshme për lulëzimin e mëvonshëm të arteve dhe diturive islame.²⁴

Në shekullin e parë islam, kur forcat religjioze dhe shpirtërore kanë qenë më intenzive, shkollat dhe perspektivat e ndryshme që i kanë karektirizuar periodat e mëvonshme të historisë islame vetë ende nuk janë manifestuar; tradita ka qenë tepër e mbyllur burimit të vet që të kritikohet në elementet e veta konstitutive. Interes i madh është treguar për dituritë religjioze dhe literaturës siç janë: gramatika, hadithi, ose historia e shenjtë, dhe disa shembuj tjetër madje nga dituritë paraislame (awa'il) siç është rasti me Khalid Ibn Jazidin. Por, në pjesën më të madhe, fare shpirtërore që ishte mbjellur me mesazhin e Pejgamberit nuk sillte fryt dhe vetëvetin nga jashtë nuk është manifestuar sa i përkiste artit dhe diturisë deri në shekullin e katërt e të pestë kur intenziteti i zjarrit religjioz dhe fuqisë politike të pushtetit qendror tashmë kishte kaluar kulminacionin.²⁵

Me themelimin e hilafetit abasit përkthimet e burimeve greke, siriane, pahllavi dhe sanskrite për dituritë e ndryshme janë bërë të përdorshëm në arabishte, që ka rezultuar që shkollat e hershme të gramaticientëve dhe poetëve, tradicionalistëve, komentuesve, historianëve dhe sufijëve, dhe të gjithë ata që thuajse plotësisht i janë përkushtuar për njohuritë e veta Shpalljes islame, tash kanë filluar të marrin pamjen e shkollave të reja që po ashtu importojnë nga burimet joislame. Këto shkolla të reja degët e të cilave i përbënin logjikanët dhe racionalistët sikur mu'zezilitët, astronomët dhe matematikanët dhe, më në fund, ithtarët e formave ezoterike të diturive greke, aleksandriane dhe kaldejë, kanë qenë në kontakt me bashkësinë sabejase në Horran.²⁶ Gjatë kohës së shekullit të tretë kur shpirtëroriteti islam ka filluar që të kristalizohet në format e veta permanente sikur që është reflektuar në formacionet e shkollave të ligjit dhe vëllazërive sufiste, artet dhe dituritë e ndryshme njëjtë sikur edhe filozofia po ashtu kanë filluar të lulëzojnë, duke e arritur ngritjen e vet në shekullin e katërt e të pestë islam, që paraqet shkak të seleksionimit tonë të platformës historike të objektit të shqyrtimit në këtë libër.

Fillimin e shekullit të katërt me ngritje të lartë e kanë shënuar: Abu Nasr al-Farabi, Abu al Hasan al-Mas'udi, Jahja Ibn 'Adi, Ibrahim Ibn Sinan, Abu 'ul Faraj al-Isfahani, Abu'l Hasan al-Amiri dhe shumë personalitete tjera, në ndërtimin e arteve dhe diturive islame dhe, që është veçanërisht me rëndësi në këtë libër, në dituritë kozmologjike. Shekulli i katërt nuk është vetëm koha e aktiviteteve të mëdha në dituritë partikulare por edhe në "filozofinë e natyrës" dhe kozmologji që gjithëherë ka

ndikuar në dituri në shekujt e mëvonshëm. Kjo ka qenë perioda në të cilën Ihhwanu al-Saffa, al-Biruni, Abu'l Barakat al-Bagdadi, Ibn Sina, Abu Suleiman al-Mantiqi dhe Abu Hajjan al-Tawhidi, kanë jetuar dhe shkruar. Kjo ka qenë koha kur enciklopeditë e tilla të rëndësishme siç janë: Metafihi al-'ulum prej Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'al-Khwarizmit që është hartuar më 366/976,²⁷ dhe Fihrist prej Ibn Nadim al-Warraqa më 378/988, kanë paralajmëruar ardhjen e vet në jetën intelektuale të islamit. Në këtë shekull ka pasur po ashtu disa hermetistë të vlefshëm të përmenden sikur Abu Sa'id ibn Abd al-Jalif al-Sijzi, Abu'l Qasim al-Majriti dhe Shamlghani al-Kufi.²⁸ dhe shumë sufistë nga të cilët disa, sikur hakim al-Tirmidhiu në Nawadir al-usul, janë marrë me dituritë kozmologjike.²⁹ Kështu në dituritë matematikore janë emrat famozë siç janë: Abu Zaid al-Balkhi, Abu'l Vafa, Abu Sahl al-Kufi, 'Ab al-Rahman al-Sufi dhe Ibn Junus, kanë shënuar shekullin e katërt me aktivitetet të madh.

Ngjashëm në shekullin e pestë, ndonëse në vëllim diç më të vogël, artet dhe dituritë muslimane kanë vazhduar të përparojnë. Personalitetet e tilla siç janë: Ibn al-Haitham, 'Ali Ibn 'Isa, 'Umar Khajjam, al-Ghazali, Abu Ishaq al-Zargali, Nasir-i, Khasraw dhe Abu'l Hasan Ibn Marzban. Bahmanjar kanë vazhduar traditën e qendrave paraprahe në periodën selxhukase dhe i kanë komentuar mësimet e krerëve të hershëm të shkollave.

Atyre që u përket aktiviteti i madh në këto dy shekuj, nga të gjithë autorët teoritë e të cilëve dëshirojmë t'i mësojmë, pikërisht janë marrë nga kjo periodë. Duke i studiuar thellë konceptonet e natyrës në shkrimet e Ihhwan al-Saffasë, al-Burunit dhe Ibn Sina'as, të cilët mund të konsiderohen personalitete dominante në dituritë e ndryshme në këtë periodën më aktive të historisë islame, në fakt po i studiojmë elementet bazore të teorive kozmologjike islame që në këtë apo aë formë mund të gjenden në numër më të madh të shkrimeve të autorëve më të vonshëm muslimanë. Zgjedhja jonë e këtyre autorëve, në pajtim me këtë, nuk është e rastit, por nëpërmjet tyre shpresojmë ta arrijmë përshtypjen kalimthi të doktrinave të përgjithshme duke mos u kufizuar në periodën individuale në të cilën këta autorë kanë jetuar.

Mundet, natyrisht, të shtrohet pyetja përse shekulli i katërt dhe i pestë kanë paraqitur periodën e aktivitetit të madh në dituri. Shkaku është në synimet pasionuese rrethanave historike të kohës.³⁰ Nëse shoqërinë islame e thejmë në dy kategori, sunnitë dhe shi'itë, do të shohim se gjatë kohës së dy hilafeteve, emevitëve dhe abbasitëve, ka ekzistuar platformë e llojllojshme sociale dhe politike për zhvillimin e artit dhe diturisë nga të cilat është kristalizuar perioda në të cilën autoriteti qendror është dobësuar kurse elementet shi'ite janë bërë të fuqishme. Që ta kuptojmë shkaku e kësaj përçarjeje duhet t'i kthehemi dy shekujve të parë të historisë islame. Nga rrëfimet e caktuara të 'Ali Ibn Abu Talibit e veçant shkrimeve të imam Ja'fer al-Sadikut, imamt të parë e të gjashtë shi'it, është qartë e dukshme se dituritë hermetiste herët janë interpretuar në perspektivën shi'ite. Vetëm duhet të përkujtohem, se Jabir Ibn Hajjan, alkimisti më i famshëm musliman, ka qenë ithtarë i imam Ja'farit. Të gjitha punimet e veta ashtu i ka përsëritur që asgjë nuk paraqet tjetër pos kumtesave të mësimet të mësuësit të vet.³¹ Përveç kësaj, kuvendimet e imam Ridaut, sipas radhës imamt të tetë shi'itë, me Ma'munin dhe 'Imran al-Sabiun, i kanë bërë dituritë racionale (al-'ulum al-aqlijjah) njëherë e përgjithmonë të ligjësuara në botën shi'ite.³² Pranimi i hershëm i hermetizmit³³ nga ana e shi'itëve i ka bërë prepotentë të një fizike sintetike,³⁴ konceptoni "periodik" të kohës³⁵ që e përbëjnë ciklet e ndryshme, apo adwar dhe akwar, dhe traditat e medicinës së Hipokratit të lidhur me alkiminë.

Barabartë i ka bërë ata rezistentë në raport me elementet racionaliste të filozofisë së Aristotelit dhe shumë aspekteve të fizikës së tij. Së këndejmi kur filozofia më në fund

u bë pjesë përbërëse e perspektivës shi'ite, nuk ka qenë në formë të aristotelizmit të pastër, por në atë formë të urtësisë që e supozon "hikmah" në të cilën teoritë iluministe dhe gnostike luajnë rolin qendror, teoritë sipas të cilave arsyeja bëhet vetëm sadio i parë dhe njohja diskursive të formës më eminente të njohjes që me kontemplimin direkt t'i ndjek njëmendësitë inteligjibile.

Në botën sunnite mësimi "oficiel" nuk është marrë aq shumë as me hermetizmin as me filozofinë peripatetike duke përjashtuar pikëpërfshirjen e atyre metodave filozofike që i janë adaptuar caqeve teologjike nga ana e teologëve të mëdhenj sunnitë sikur imam al-Ghazaliu dhe Fahr al-Din al-Raziu.³⁶ Në fakt, prej fillimit sunnitët kanë treguar armiqësi më të madhe ndaj filozofëve nga shi'itët, si është demonstruar me evidencën historike të filozofisë së mbijetuar, në kurorëzimin e vet të ri me iluminacionin dhe gnozën në formën hikmah ndër shi'itët gjatë kohë pasi që ka pushuar të jetë traditë e gjallë në botën sunnite.

Kundërshtimi i mësuesve sunnitë të ligjeve të filozofisë e më së shumti diturive paraislame (awa'il) u bë më e shprehur pas rënies së mu'tezilitëve dhe fitores së teologjisë ash'arite në shekullin 4/11 dhe 5/12. Së këndejmi hilafeti sunnit rëndom ka pasur më shumë prirje në disiplinën fetare siç janë: tefsiri, hadithi dhe fikhu dhe se i ka mbështetur edhe dituritë tjera sikur medicinën dhe astronominë por në atë masë në të cilën janë pajtuar me nevojat e shoqërisë.³⁷

Kur ta shqyrtojmë këtë qasje tjetërfare të sunnitëve dhe shi'itëve arteve dhe diturive do të jetë më lehtë të zbulohen shkaqet e mbështetjes së aktivitetit të madh në dituritë e ndryshme në shekullin 4/11 dhe 5/12, periodë që e kemi zgjedh për studim të thellë në këtë libër. Sepse, gjatë kohës së këtyre dy shekujve shi'izmi bëhet i rëndësishëm, edhe shoqërisht edhe politikisht. Qysh gjatë kohës së sundimit të Ma'munit, një shekull para kohës që është në pyetje, me vendosjen e Tahir Dhul Yaminit në pozitën e guvernatorit në Horosan në vitin 208/820 është shënuar fillimi i gjysmëpavarësisë së dinastisë Tahirite të cilën pas gjysëm shekulli sundimi tashmë e rrënoi Ya'kub Ibn Laith Saffaridi.³⁸ Ndonëse brenda thuhetse kanë qenë të mëvetshëm, Saffaridët me përkrahjen e hilafetit e kthyen sundimin prej 254/867 deri 290/903 drejt provincave perëndimore të Persisë. Në Transaksioni po ashtu katër djem të Asad Ibn 'Abdallahut, i cili, para pranimit të islamit është quajtur Saman, i kanë shërbyer Ma'munit, me dallim të madh dhe kanë qenë të paguar për guvernator të Semerkandit, Fornganës, Shazit dhe Heratit. Kontrolli i kësaj familjeje mbi këto qytete ka shënuar fillimin e sundimit të dinastisë së samanidëve e cila, ngjashëm me saffaridët, ka poseduar pavarësinë e brendshme dhe ka dominuar me tërë Transaksioninë deri më 274/999 dhe anëtarët e së cilës kanë bërë patronë të shumë shkencëtarëve dhe poetëve më të njohur persik. Këta sundues persian, që e kanë dobësuar autoritetin qendror të halifatit nuk janë rrënuar deri në rritjen e fuqisë së fiseve të reja emigrante turke duke e arritur kulminacionin me pushtimin, nga ana e Mahmud Ghaznaviut, të Persisë Perëndimore, me çka është përfunduar roli permanent i Persioanëve në Azinë Qendrore. Nëse roli i këtyre dinastive dmth. dobësimi i autoritetit të hilafetit ato, përkundër kësaj, kanë pranuar, së paku toeretikisht, hilafetin sunnit dhe kanë sunduar me emrin e tij. Rasti i tillë megjithatë nuk ka qenë me Buwahidët,³⁹ shi'itët, që kanë sunduar në Persi prej vitit 320/932 deri 447/1055. Roli i kësaj familjeje ka filluar të rritet kur 'Aliu, i biri i Buwaihit, i cili qe i njohur me atë që tërheq prejardhjen e vet nga mbretërit e vjetër persianë, e mori guvernatoritetin në Karaj më 318/935. Së shpejti, i ndihmuar nga vëllezërit e vet, Hasani dhe Ahmed, qe i aftë ta zgjerojë diminimin e fuqisë së vet dhe, jo më shumë se disa vjet, u bë sunduesi më i madh i Persisë qendrore. Nga kjo

bazë Buwaihidët e shtrinë fuqinë e vet dhe politike edhe shoqërore deri më 334/945 kur vetë Ahmedi e pushtoi Bagdadin.

Halifi, al-Muktafi Bi'lah, që i shtrënguar të t'ua pranojë sundimin konkurentëve të ri. Tre vëllezërve iu ndau titujt; Imad al-Dawlah, Rukn al-Dawlah dhe Mu'izz al-Dawlah dhe pozitën e amir al-Umara. Buwaihidët me respekt të madh janë sjellur ndaj halifit, deri sa shi'itët gjatë kohë nuk kanë pranuar autoritetin e tij absolut religjioz dhe politik. Ata, në pajtim me këtë, kanë arritur ta vënë sundimin e vet mbi vendet e hilafetit perëndimor për herë të parë në historinë islame, sundim të cilin kanë qenë në gjendje ta ruajnë në familjen e vet deri te gaznevitët, dhe selxhukët turq kur për herë të dytë i kanë kthyer provincat perëndimore nën sundimin sunnit.

Deri sa me provincat perëndimore të botës islame kanë dominuar sunduesit shi'itë, Egjipti dhe pjesa më e madhe e Afrikës Veriore sërish kanë ra nën sundimin e shi'izmit këtë herë në formë të ismailizmit. Në vetë Egjiptin u themelua dinastia fatimite që garonte me halifët në Bagdad për dominim në botën muslimane. Ky halifati i ri shi'it ka luajtur rol me rëndësi në cytjen e diturisë dhe artit dhe themelimin e shkollave në të cilat janë studiuar disiplinat shkencore.⁴⁰

Rezultat i kësaj pasqyre të shkurt të historisë së vendeve muslimane në shekullin e 4/11 dhe 5/12 është zbulimi i periodës në të cilin autoriteti i sundimit qendror sunnit dobësohej kurse princërit shi'itë kanë sunduar nëpër segmentin e gjerë të botës islame. Duke e marrë parasysh interesimin më të madh të qasjes shi'ite diturive dhe filozofisë paraislame, që tashmë e kemi përmendur, nuk është për çudi të zbulohet apo që kjo periode e dominimit shi'it pajtohet me kohën e aktiviteteve të mëdha në dituritë e ndryshme intelektuale. Në realitet, sigurisht do të mund të dëshmohet se ngritja e shi'itëve në këtë periode ka qenë shkaku kryesor për kujdes më të madh arteve dhe dikurive. Edhe në Egjipt, edhe në Peris, shi'itët kanë themeluar shkolla ku janë studiuar dituritë dhe janë ndërtuar procedura arsimore dhe shkencore që, më vonë, i kanë përvetësuar vetë sunnitët; si shembull le të shërbejë antribuimi i al-Az'harit që në mënyrë origjinale e kanë formuar fatimitët - për studimet sunnite dhe godinë e Nidhamijjah në Bagdad që është ndërtuar sipas modeleve më të hershme shi'ite.

Shekulli 4/11 dhe 5/12, në pajtim me këtë, e përbëjnë perioda e ndërtimit të artit, diturive dhe filozofisë islame, periode në të cilën janë vënë themelet e diturisë në islam, dhe se në këtë mënyrë është vënë kontura e përgjithshme e atyre diturive pikërisht ashtu si janë kultivuar ato në botën muslimane gjithëherë. Atëherë, do të mund të thuhej se studimi i diturisë në këtë periode është pikërisht studimi i burimeve dhe trajtësimi i diturive të ndryshme islame e jo vetëm moment nisës gjatë shekujve të gjatë të historisë islame.

Dimensioni intelektual në islam dhe klasifikimi i kërkuesve të njohjes

Që të kuptohet raporti i përmbajtjes kryesore të këtij libri në jetën e tërësishme intelektuale të islamit është e domosdoshme jo vetëm të vëhet perioda nën shqyrtim brenda historisë islame por po ashtu edhe raportin e perspektivave të autorëve nën mbrojtjen e shqyrtimit mbi dimensionet gjenerale intelektuale në islam. Ndarja në thelbësore brenda islamit është klerarkia "vertikale" të Ligjit të Shenjtë (Shari'ah), Rrugës (Tariqah) dhe të Vërtetës (Haqiqah). Ligji i Shenjtë apo Shari'ati paraqet aspektin egzoterik të Shpalljes islame, i ndarë në interpretimin sunnit dhe shi'it të traditës, kurse dy të tjerët, Rrugja dhe e Vërteta, paraqesin aspekte ezoterike që rëndom janë të njohura nën mbrojtjen e sufizmit. Apo, mund të thuhet se e Vërteta

është qendra. Rruga apo “rrugët” janë vëllimi kurse Ligji i Shenjtë është madhësia e rrethit të totalitetit që paraqet, pra, islamit.⁴¹

Ndarja tjetër e perspektivave intelektuale brenda islamit që është më e drejtpërdrejtë në kontakt me këtë të studiuarit tonë është klasifikimi i dimensioneve tjetërfare intelektuale ndaj modeleve të njohjes drejt të cilave synon çdo shkollë.⁴²

Nga ky pikëshikim do të mund t’i numronin kërkuesit e njohjes në shekujt e hershëm të islamit në: komentues dhe tradicionalistë, gramaticientë, historianë dhe gjeografë, fizikanë dhe metafizikanë, mu’tezilitë dhe teolog, peripatetistë, neopitagorianë dhe hermetecistë dhe, në fund, sufistë.

Në shekujt e mëvonshëm kur dituritë e ndryshme në shumë janë kristalizuar, shkollat kryesore në botën sunnite janë bërë, pak a shumë, të kufizuar me dituritë juridike, teleologjike dhe sufiste. Këto të fundit i kanë absorbuar traditat paraislame siç është hermetizmi. Filozofia, dituritë natyrore dhe dituritë matematikore kanë vazhduar të ndërtohen por në shkallë shumë të vogël; sidomos filozofia në formën e vet racionaliste në botën sunnite pas shekullit 6/13 ka pushuar të ekzistojë.

Ngjashëm në botën shi’ite shkollat teleologjike dhe juridike, sikur dhe ao sufiste që i theksuan, mbahen në kuptimin supreme ndarjes sunnite - shi’ite, shkollat që kanë mbetur dominante. Por, duke i shtuar këtij dobësimi të racionalizimit nën goditjen e teleologjisë dhe sufizmit në shekullin 5/12 dhe 6/13, shkollat e reja të iluminacionistëve ose ishraki teozofisë i kanë themeluar Suhrawardi dhe ithtarët e tij, ato që kanë kryer ndikim të madh në Persi deri më sot. Ishraki teozofinë e ka reinterpretuar dhe harmonizuar me parimet e shi’izmit Sadr al-Din al-Shirazi, përgjithësisht i njohur si Mulla Sadra që në periodën safawidase ka hapur perspektivën e fundit të re intelektuale në islam,⁴³ që dominon në jetën intelektuale të Perisë deri në ditët tona. Në periodën e safawidasve studimi i diturive natyrore po ashtu është përtërirë në Persi nga Baba’ al-Din al-Amiriu e të tjerët, por në këtë rast, ka qenë, kryesisht, pyetja e përtëritjes së mësimi të Khwajah Nasir al-Din al-Tusit dhe matematikanëve të tjerë më të hershëm muslimanë, më me dëshirë se sa themelimi i shkollës së re.

Në pajtim me këtë, mund të themi se perspektivat dominante në historinë islame në aspekt të natyrës janë ato të matematikanëve, hermetikëve, peripatetikëve, iluminacionistëve, gnostikëve ose sufive dhe në fund, teleologëve rëndom të atyre që pasojnë “filozofinë e natyrës” sipas së cilës natyra dhe shkaku natyror janë absorbuar me Gjithfuqinë Hyjnore.

Që të zbulojmë në veçanti se si këto perspektiva janë paraqitur në shekullin 4/11 dhe 5/12 i drejtohem evidencës së vetë disa autorëve muslimanë. Në veprën e vet “Trajtesa mbi Ekzistencën” (Risalat al-wujud) ‘Umar Khayyam, një nga personalitetet më të rëndësishme në shekullin 5/12 ndër të tjera shkruan në lidhje me ata që kërkojnë njohjen skajore:

Kërkuesit e njohjes së Zotit, të Lartësuar e më të Madhit, mund të ndahen në katër grupe:

- 1) Teleologët (mutakal-limun) të cilët janë aftësuar të diskutojnë dhe sjellin dëshmi dhe e kanë konsideruar këtë dije të madhe mbi Krijuesi dhe emrin e Tij të shkëlqyeshëm të mjaftueshme.
- 2) Filozofët dhe metafizikanët (me inspirimin grek - hukama’) që i kanë përdorur argumentet rationale dhe kanë synuar ligjeve logjike kurrë duke mos u kënaqur me argumentet e siguruara, por kurrë nuk kanë mbetur besnik kushteve logjike dhe me këtë janë bërë të pandihmë.

3) Isma'ilitët dhe Ta'limigjunët që kanë pohuar se mënyra e vetme e njohjes është pranimi i informatës nga transmetuesi besnik (sadiq), sepse në argumentimin e njohjes për Zotin, esencës dhetributeve të Tij, nuk ka vështirësi, kurse rezonimi dhe spekulimi i kundërt para kësaj është i tepërt dhe i pandihmë. Në pajtim me këtë, më me vlerë është të kërkohet njohja nga fjalët e personit të besueshëm.

4) Sufistët që nuk e kanë kërkuar njohjen me meditim ose me përsiatje por me perfikim të ekzistencës së vet vetjake të brendshme dhe me pastrimin e karakterit. Ata e kanë pastruar shpirtin racional nga motivet e ndyta natyrore dhe format trupore deri se sa ai shpirt nuk bëhet substancë e pastër. Në këtë mënyrë shpirti bëhet fytyrë në fytyrë me botën shpirtërore (malakut) ashtu që format e tij reflektohen në ekzistencën e brendshme të njeriut, në të vërtetë pa dyshim apo ambiguitet. Kjo është më e mira nga të gjitha rrugët, duke e marrë parasysh se nuk mund të njihen cilësitë e persosura të Zotit nëse hidhet kjo rrugë, apo në këtë rrugë ka çfarë pengesash ose perdes që do të delnin para tij.⁴⁴

Disa shekuj më vonë, kur perspektivat e llojllojshme u bënë të dukshme, Sayyid Sharif al-Jurjani, mentori persian (hakim) nga shekulli 9/16 në komentimin e vet në "Matak' al-anvar u shkruan".

"Që ta arrijnë njohjen mbi fillimësinë dhe përfundimësinë e gjërave ka dy mënyra të mundshme: një është argumentimi dhe hulumtimi (apo aboservimi), kurse tjetri është asketizmi dhe vetëpastrimi (mujahadat). Pasuesit e argumentimit dhe hulumtimit janë ato që vetes ia 'ngarkojnë se i përkasin një religjioni dhe quhen teologë. Ata që nuk e pasojnë religjionin e cilit do pejgamber quhen peripatetikë, deri sa përfaqësuesit e asketizmit janë ata që vetes is lidhin Shari'atin dhe quhen sufistë, kurse ata që nuk përvetësojnë Shari'atin iluminacionistë".⁴⁵

Kur diskutojnë për pozicionin intelektual të autorit në këtë libër, në të vërtetë, duhet patjetër të diskutojnë edhe mbi perspektivat, e ndryshme intelektuale dhe, sidoqoftë, na jepet mundësia të kuptojmë se nga cili pikëshikim dituritë kozmologjike shqyrtohen dhe çfarë është raporti i pikëpamjes në lidhje me jetën e tërësishme intelektuale islame. Në shkrimet e Ikhwan al-Safa gjejmë shumësi të simboleve neopitagoriane dhe hermetiste, burime në të cilat ismailitët janë mbështetur shumë në shekujt e mëvonshëm. Me al-Birunit takohemi me një prej matematikanëve më eminentë muslimanë dhe në të njëjtën kohë me shkollën e pavarur dhe historianin që hulumton njohuritë e popujve dhe epokave tjera. Sa i përket Ibn Sina-së është e vërtetë se ka qenë peripatetiku më i madh musliman në shkrimet e të cilit mund të zbulohet filozofia peripatetike e natyrës në formën më të kulluar e më të zhvilluar. Përveç kësaj, punimet e mëvonshme të Ibn Sinait, veçan të narracionit vizionarist, na ofrojnë vizionin e kozmosit, vizionin që më vonë do ta pranojë Ishraki që paraqet shumë elemente së bashku me shikimet sufiste në natyrën dhe rolin e kozmologjisë në udhëtimin e gnostikut drejt iluminacionit.

Me shqyrtimin e shkrimeve të Ikhwan al-Safa, al-Birunit dhe Ibn Sinait, në pajtim me këtë, jo vetëm që merremi me tre autorët më të rëndësishëm të periodës më aktive të arteve dhe diturive islame, por edhe me pikëpamjet e përgjithshme të shkollave të hermetikëve dhe neopitagorianëve, matematikanëve, historianëve, shkencëtorëve, dhe në fund, me konceptimin peripatetik dhe tërthorazi me konceptimin ishraki dhe sufistë të natyrës.⁴⁶ Nuk do të ishte mbase tepër e guximshme të pohohet që ky libër është hyrje e përgjithshme në dituritë kozmologjike islame pa shqyrtim me të gjithë autorët e rëndësishëm që i kanë kontribuar përmbajtjes së tyre gjatë shekujve. Duke zgjedhur autorë specifik nga shekulli 4/11 dhe 5/12 shpresojmë se do të demonstrojmë jo vetëm atë që ky apo ai autor ka përsiatur nëpër një periudë spevifike, por që është

më me rëndësi do të demonstrojmë se cilat pikëpamje të çdo perspektive vetjake në civilizimin islam i kanë zënë dituritë natyrore.

* Teksti i përkthyer paraqet hyrje në veprën “An Introduction to Islamic cosmological doctrines - Conceptions of Nature and Methods Used Its Study by the Ikhwan al-Safa’, al-Biruni and Ibn Sina’ (Hyrje në doktrinat kozmologjike islame - konceptcionet dhe metodat e studimet të natyrës me vështrim të veçantë në studimin e Ikhwan al-Safa-së, al-Birunit dhe Ibn Sina’it), prej njërit nga mendimtarët më të mëdhenj të botës muslimane - Iranianët Sejjid Husein Nasrit. (Nga; Glasnik, Sarajevo, 2/85; 3/85.) (N.I.).

¹ Ndonëse natyra në kozmologjitë e lashta dhe mesjetare shpesh është konsideruar si princip i ndryshimit dhe, në pajtim me këtë, është sjellur në lidhje me botën e manifestimit material dhe subtil, herë herë është ngritur deri te principi që e trancendon botën e formave sikur që vërehet në shkrimet e Ibn ‘Arabiut mbi natyrën universale (tabi’at al-kal-l) në “Futuh al-makiyah” dhe tekstet tjera. Shih: T. Burxhhardt, “Nature Sait surmenter natyre”, Etudes, Traditonnelles, 51:10, 1950.

² Në Islam ku Shpallja ka marrë formën e Librit të Shenjtë simbolike e fjalës veçan është e theksuar. Kur’an shpesh natyrën e quan libër e cila është kopie makrokozme e vetë Kur’anit dhe cila duhet pa tjetër të lexohet dhe kuptohet se para se të lehet.

Prijatari sufist nga shekulli 8/15, ‘Aziz al-Nasafi në veprën e vet “Kashf al-haqa’iq” e krahason natyrën me Kur’anin në mënyrën që çdo lloj në natyrë korrespondon me suren, çdo gjini me ajetin, kurse çdo ekzistencë individuale me shkronjën. Në lidhje me këtë libër të natyrës shkruan: “Çdo ditë fati dhe kalimi i kohës ta ofrojnë këtë libër, sure pas sure, ajet pas ajeti, shkronjë pas shkronje, që të jesh në gjendje ta njoh përmbajtjen e këtyre koturave dhe shkronjave... Por ai që ia gjenë vetës syrin e syrit, veshin e veshit, që transcendon botën e komandës (botën spirituale), e arrinë njohjen e librit menjëherë, jo shkallërisht, kurse ai që përdorë njohjen e tërë librit që e liron zemrën e vet nga ky libër, e mbyll dhe vë anash. Ai është i ngjashëm me atë që e merrë librin dhe e lexon prej fillimit deri në fund deri sa në fund nuk e mëson përmbajtjen e saj. Njeriu i tillë do të mbyllë librin dhe do ta vë rreth vetes. Kjo është domethënia e fjalëve: “Atë ditë kur ne e palojmë qiellin sikur palimi i fletëve në libër”, (al-anbiya, 104), dhe pasusi tjetër i “... e qiejt të mbështjellë në forcën e Tij do të mbesin.” (az-Zumar, 67). F. Mier, Nature in the monism of Islam, Spirit and Nature, New York, 1954, fq. 202-203.

³ “Përveç kësaj duhet të nënvizohet dallimi ndërmjet dy llojeve të simboleve, të atyre të natyrës dhe atyre të Shpalljes. Të parat kanë efikasitetin shpirtëror vetëm me anë të “shenjtërimit” apo “revalorizimit” me anë të Avotarit, ose fjalës së shpallur, ose, me anë të, një shkalle mjaft të lartësuar të njohjes që i kthen në njëmendësinë e vet të themeltë. Para rënies çdo lumë patë qenë Ganges, çdo bjeshtëkë Kailas, pasi që bota ka qenë “interiore”, njohjet e të keqes dhe të mirës ende nuk e ka marrë formën “e jashtme” ose “materiale”. Po ashtu, për mentarin çdo lumë është edhe lum i xhennetit. Simbolizimi natyror që krahason, për shembull, Diellin me principin Hyjnor, del nga pajtimi “horizontal”, deri sa simbolike e shpallur ose simbolizimi, që e bënë këtë krahasim shpirtërisht efikas - në kultet e hershme diellit dhe para “gurëzimit” të tyre - rrjedh nga pajtimi “vertikal”; vendrezitencat e njëjta të të mirës janë për njohje që fenomenet ia kthen “ideve” ose “arketipave”. F. Schonn Stations of Wisdom, përkthye G. E. H. Palmer, London, 1961, fq. 96-97.

⁴ “Simbolet e diturisë” - është thjeshtë njohja e simboleve tradicionale - dalin nga kuptimi kualitativ i substanceve, formave, orientimeve hapëruese, numrave, fenomeneve natyrore, përpjestimeve, lëvizjeve, ngjyrave dhe veçorive tjera dhe gjendje të gjërave. Këtu nuk shqyrtojmë më vlerësim subjektiv, duke e marrë parasysh atë se kualitetet kozmike në të dy anët janë të radhitur, në rapor me Ekzistencën dhe në raport me kierarkinë që është më reale se individumi, ata janë, në pajtim me këtë, të pavarur nga teket tona, ose më me dëshirë i përcaktojnë ata në atë masë që në vetë i jemi të nënshtruar Ekzistencës, i pranojmë ato kualitete në atë masë se në vetë jemi “kualitativ”. F. Schoun, Gnosis, Divine Wisdom përktheu G. E. H. Palmer, London, 1959, fq. 110.

⁵ Qasja natyrës është gjithnjë qasje metafizikës, “toka” është refleksion i “qiejve” në kuptimin religjioz dhe simbolik.

Dituritë kozmologjike janë “mistere të vogla”, kurse njohjet metafizike “misterie më të mëdha” në dritën e së cilave “misteriet e vogla” rëndom janë absorbuar, sikur që dituritë kozmologjike aleksandriane janë integruar në perspektivën e gnozës islame. Shih: T. Burckhardt, *Nature de la perspective cosmologique, Etudess Traditionnelles*, 49:218 (1948).

⁶ Ky koncepton, po ashtu, është theksuar edhe në veprën e Pitagores *Golden Verses*: “Nëse Qielli e dëshiron këtë, atëherë do të dishë se natyra është e barabartë në çdo gjë”.

“Tashmë kam përmendur se homogjeniteti i natyrës ka qenë, së bashku me Zotin, një prej fshehtësive (më të mëdha të misterieve. Pitagora e ka themeluar këtë homogjenitet sipas unitetit të frymës me çka është përshkuar dhe nga e cila, sipas tij, të gjithë shpirtërat tonë e mbajnë prejardhjen vet. Kjo dogmë të cilin e ka përvetësuar prej Kaldejëve dhe spirituozëve egjiptianë, ka qenë e pranuar nga ana e të gjitha neutorëve të lashtë... Këta mentarë kanë ndërtuar një harmoni, analogji të përkryer ndërmjet qiejve dhe Tokës, inteligjibiles dhe senzibiles, substancët së dukshme dhe të padukshme, në atë mënyrë që ajo që zenë vend në një regjion të universumit, apo modifikimi i tri elementeve zanafillore paraqet fotografinë e saktë të asaj që zenë vend në një regjion tjetër”. A. Fabre d’Olivet, *The Golden Verses of Pythagoras*, New York, 1917, fq. 291.

⁷ Islami, si religjion, është rrugë e unitetit dhe totalitetit. Rregulli i tij bazor është at-Tawhid, me fjalë tjera uniteti apo aksioni i njësisimit. Si religjion universal, i pranor shkollësitë, por secila nga ato është islami i mirëfilltë në atë kuptim nëse çdonjëri aspekt i islamit zbulon principin e njëjtë... Formula at-Tawhid ose monoteizmit manifestohet çdo herë, duke u mbështetur në sufizmin e vet vetjak, të besimit personal. Çdo përfundim që mund të nxirret nga feja formulë pak a shumë është i vlefshëm me kusht që domethënia e saj e vërtetë kurrë nuk mund të rrënohet, sepse në atë rast rrënohet uniteti i islamit, dmth. universaliteti i tij, aftësia e vetë adaptimit dhe adaptimi i gjithë modaliteteve, rrethanave dhe epokave... Abdul Hadi, *L’Universalitë en l’Islam, Le Voile d’Isis*, janar 1984.

⁸ Duke e marrë parasysh se këtë princip e konsiderojmë bazor për të kuptuarit e diturive islame, në këtë punim do të përipiqemi ta përdorim si principin tonë udhëheqës.

⁹ Është shumë me rëndësi kjo që fenomenet natyrore, ndodhitë që ndodhin brenda shpirtit të njeriut dhe ajetet kur’anore të quhen “ajete”: shpirti i njeriut dhe ekzistenca natyrore që ka të bëjë me kopiet mikrokozme dhe makrokozme të arketipave qiellor janë të përmbajtur në fjalën Hyjnore. Ka shumë ajete në të cilat natyra dhe fenomenet natyrore përmenden, si, për shembull:

“Ne do t’ua ofrojmë shenjat Tona në horizont dhe në vetë ata, derisa sa nuk iu bëhet krejtësisht e qartë se Kur’ani është e vërtetë”.

Kur’ani po ashtu qartë përfshinë kozmologjinë dhe angiologjinë me terminologjinë e vet specifike kur’si, ‘arsh etj., që bëhen të mentarët e mëvonshëm muslimanë objekt ekzegjeze dhe komentimi, te ato mentarë që e kanë ngritur kozmologjinë kur’anore deri në proporcionet monumentale.

¹⁰ R. Levy, *The Social Structure of Islam* (Kembrixh, Angli, 1957, fq. 460).

¹¹ Roli që i është dhënë Intelektit dhe refleksioni i tij në rrafsh të njeriut - arsyes - është një prej elementeve të dallimit të islamit dhe krishterizmit. Krishterizmi në thelb është rrugë dashurie dhe fshehtësitë e tij përgjithmonë i mbesin të mbuluara besimtarit, së paku kështu duket në intepretimin e përditshëm të krishterizmit. Përkundër kësaj islami është gnozë (njohje) kurse caku i tij përfundimtar është që ta shpie besimtarin “rrezeve” të njëmendësive shpirtërore.

¹² “En effect”, selon la perspective islamique, la raisen (al-ahl) est avaut tout ce par quoi l’homme accepte les vËritËs rËvËlËs, qui, elles, ne sant ni irratiomelles, ni seulement rationnelles. C’est en cela que reside la noblles dela raison et par suite celle de l’art; direque l’art dËcoule de la raison on de la science come l’attestent les maitress de l’art musliman, ne signitie done nullement qu’il soit rationaliste et qu’il faille le retrancher de l’intuition

spirittuelle, bien au contraire”. T. Burckhardt, *Fondements de l’art musulman, Etudes Traditionnelles*, 55:162-163, (1954).

¹³ Shih: Hyrja prej S. H. Nasr në “*Science and civilization in Islam*, Chikago, 1964.

¹⁴ Autorët muslimanë në shekujt e mëvonshëm rëndom kanë dalluar “tabu si cilësi thelbësore të gjërave”, ose, me fjalë tjera, ajo që supozon shprehje dhe manifestimin e gjërave çfarë është vetëvetiu, dhe “tabi’ah, si diç që jep lëvizje ose qetësim të gjërave pa preokupim me vullnetin vetjak”.

Khvajah Nasir al-Din al_tusi, *Sharh al-isharat wa-l-tanbihat*, Teheran, 1378 (1958), II, 56.

¹⁵ L. Massignon, *La Nature dans la pensée islamique*, *Esanos Jorbuch*, 14:144-148 (1946).

¹⁶ Për shembull: “Zemrat tona janë të mbuluara. Jo, por për shkak të mohimit të tyre, All-llahu na vulosi do...” (en-Nisa, 155).

Po ashtu: “... All-llahu ka vulosur zemrat e tyre, ato nuk do të gjejnë rrugë”. (et-Tewbe, 93).

¹⁷ Në realitet ka një vepër prej Jabir ibn Hayyanit me titull “al-Tab’ wail-matbu”.

“Les termes scholastiques nature naturels et natura naturata paraissent Être colques sur Corabe”, P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan*, Kairo, 1943, II, 137, fq. 2.

¹⁸ “Pour le théologien musulman, le temps n’est pas une durée continue mais une constellation, une ‘voic lactée’ d’instants (de même l’espace n’existe pas, il n’y a que des points, L. Massignon, *Le Temps dans la pensée islamique*, *Eranos Jahirbuch*, 20:141, 1952.

Për format e ndryshme të atomizmit në islam, shih: S. Pines, *Beitrag zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, dhe M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Cotique by Averoes and Aquinas*, London, 1958.

Kjo karakteristikë e pampjes të aspektit të diskontinuitetit të kozmosit dhe gjendjeve të tij, sikur që janë koha dhe hapësira, paraqet karakteristika e frymës së popujve sunit që këtë botë e konsiderojnë, mbi çdo gjë tjetër, të brishtë, karakteristikë që vetëvetiu manifestohet në shumë fakte të jetër intelektuale islame.

¹⁹ “La distinction entre ‘raison’ et ‘loi’ ne tonche en somme que le mode de la connaissance. Car toute chose, pour le kalam ash’arite, n’a d’existence que par le statut juridique que Dieu lui octroie. Il n’est de loi que positive révélée et les ‘lois de la nature’ sont de simples de Dieu; que l’expérience et la répétition des actes nous font connaître, à titre, en quelque sorte, de constatation provisoire. Le miracle en conséquence se définit comme une ‘rupture d’habitude’ (khariq al-ada)”. L. Gardet dhe M. M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris, 1948, fq. 430-431.

²⁰ Rëndom shikimi “atomist” mbi natyrën, qoftë ky grek, ashbrit nga Nyaya Vesësikut, është i mbështetur në aspektin e diskontinuitetit ndërmjet kozmosit dhe njëmendësisë metakozmike, deri sa modelet e mendimeve që mohojnë ekzistimin e atomeve siç janë i Aristotelit, hermetistëve apo iluminacionalistave (Ishraki), theksojnë aspektin e kontinuitetit ndërmjet përfundimtare dhe jopërfundimësisë.

²¹ Kështu e përdorin “teozofinë” në domethënien e sj teozofiste, ashtu si është përdorë ajo deri para pak kohe nga ana e Jacob Böhme, e jo në mënyrën që i gjason atij që është dhënë nga ana e lëvizjes pseudospiritualiste që paraqitet në fillim të këtij shekulli me këtë emër.

²² Këtë është qenësore të shënohet ky raport me terma negative më me dëshirë se sa afirmative, me atë që të mos ngushtohet brenda një formulimi të kufizuar.

²³ Interpretimi simbolik i natyrës është shënuar me autoritetin biblik me tekstet kur’anore siç është edhe ky, “A nuk ke kuptuar se si All-llahu bën shembull: fjalën e marë si pema e mirë që rrënjët e saj janë thellë (në tokë) e degët e saj janë lart. E që me vullnetin e Zotit, ajo e jep frutin e vet në çdo kohë. All-llahu, po u parashtron njerëzve shembuj ashtu që ata të mendojnë”. (Ibrahim, 24-25).

²⁴ Në favor të qendrës së studimeve në veri-lindjen e kahershme dhe mjeteve të transmetimit të diturive të lashta të muslimanët, shih: D. Delaz O’Leary, *Haw greek Soicuece Passed to the Arab*, London, 1929, Gjithashtu: M. Meyereaf, *On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs*, *Islamic Culture*, 2:17-29; 1937; dhe Von Alexandrien nach

Bagdad, Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern. Sitz-Ber. Berlin Akad. Berlin 1930.

²⁵ Sa i përket shekullit të katërt, Taha Huseini thotë: “Gjatë historisë së vet, muslimanët nuk i kanë njohur qendrat tjera përplot me kundërthënie të qarta. Pasuria e madhe materiale dhe prosperiteti intelektual para së gjithash kanë koekzistuar me dekadencën politike”. Intraduction to the Rasa'il the Ikhwan al-Safë', Kairo, 1928, fq.3.

²⁶ Për platformën historike të diturive islame, elih: George Sarton, Intraduction to the history of Science, 2 vols, baltimor, 1927-1931, dhe A. Mieli, La Scieuce Arabe et sou role dans l'evolution scientilique mondiale, Leiden, 1938.

²⁷ Prej tash shënohet me dy data; viti lumor islam nga e majta dhe viti solar kristian nga e djathta.

²⁸ Ndonëse shumë sufistë kanë përdorur simole hermetiste, kurse hermetizmi Aleksandrian është integruar në gnozën islame, duhet të tërhiqet dallimi i qartë ndmjet tesawufit, hermetizmit dhe filozofisë të cilat në sytë e muslimanëve po ashtu erdhën në kontakt me emrin Hermes ose me pejgamber. Idrisin dhe, sikur të gjitha shpalljet, konsiderohen se rrjedhin nga burimi Hyjnor. Abu 'Arabi shkruan: “Njohja e filozofëve është lloj tjetërfare nga ajo njohja të religjionit politik (dhe, në pajtim me këtë, sufizmit), duke e marrë parasysh se e fundit është bazuar në ligjin e Muhammedit - para e shpëtimi qoftë mbi të - kurse e para në lidhin e Idrisit. 'Abd al-Wahhal al-Sha'rani, Kitab al-yawaqit, Kairo, 1305/1887, I, 133; po ashtu H. Corbin, Avicenne et le recit visionaire, Tehran, 1952, II, fq.

16.

²⁹ Konceptioni suficit i natyrës nuk është shprehur qartë deri në shekullin 6/13 dhe 7/14 kur teoritë gnostike islame janë formuluar në shkrimet e Ibn Arabiut, Sadr al-Din al-Quanawiut, 'Abd al-Karim al-Jiliut dhe liderëve të tjerë të shkollave: Por nuk guxon të mendohet se ekziston diskontinuiteti ndërmjet këtyre liderëve dhe sufistëve më të hershëm që kanë mbetur të lidhur nga aspekti praktik më me dëshirë se nga aspekti teorik të jetës frymore. Konceptioni i mëvonshëm i natyrë që e konsideron frymë të mëshirës (nafas al-rahman) ngushtë është e lidhur me simbolizimin e invokacionit (dhikr) që gjithnjë përbënë teknikën bazore të sufizmit.

Për çështjet e dhikrit (invokacionit), shih: L. Gordet, La mention du nom diviu en mystique musulmane, La Revuye Thomiste, 52:642-679, 1952,; 53:197-216; 1953; G. C. Anawati dhe L. Gardet, La Mystique musulmane, Paris, 1961, fq. 4.

³⁰ I jemi mirënjohës profesor H. A. P. Glibbit, për shumë çka që pason, duke e marrë parasysh historinë e kësaj kohe. Është fatkeqësi që analizat e tij, të formuluar gjatë kohës së kurseve të veta për historinë islame, kurrë nuk janë paraqitur në formën e shtypur që të mund të thirremi në to këtu.

³¹ Shkrimtarët e caktuar perëndimor sikur Julie Ruska dyshojnë në vetë ekzistimin e Jabirit, duke e marrë parasysh atë se shumë shkrime që i përshkruhen atij janë bërë në shekujt e mëvonshëm. Ndonëse duhet pranuar se shumë prej asaj nga korpusi i Jabirit nuk është shkruar nga vetë ai, duke pasur parasysh tendencën në dituritë tradicionale, që të identifikohen manifestimet e ndryshme të shkollës me themelusin e tij, askush nuk mundet thjeshtë të mohojë ekzistimin e Jabirit me argumentet e tilla. Përveç kësaj, nga pikëshikimi i caktuar personalitetit Jabirit dhe Pitagores ashtu të menduara nga ithtarët e vet janë me rëndësi për të kuptuarit e fuqive shpirtërore dhe intelektuale që janë dominante në epokat e caktuara se sa fotografia që është rezultat i analizave historike që bazohen vetëm evidencën e shkruar që është ruajtur nga shkatërrimi me ndikimin e kohës.

³² 'Abd al-Hajjat balaghi, Kitab maqalat al-hunafa'fi maqamët Shama al-'Urafa', Teheran, 1948, fq. 11.

³³ Me hermeticistët, apo haramisah, autorët muslimanë kanë nënkuptuar ithtarët e pejgamberit Idris apo Uknulk, që ka jetuar para Përmbytjes (Kur'ani, Merjem, 57, el-Enbija, 85), të cilin ata e kanë përshëndetur si themelues të artit dhe shkencës barabartë sikur edhe urtisë (hikmah) dhe filozofisë.

³⁴ “Une plysique synthetique, qui, bien loin d'apposer le monde sublunaire an ciel ewpureË (et les quatre Élements corruptibles a la quintessuce), affirme l'umite de l'univers;

théoriquement par une science des correspondances entre les diors horizons, de l'univers... pratiquement par l'exploitation, expérimentale systematique de ces correspondances, on 'provoquait des resultats' en astrologie horoscoquie, en typologie (taxiques en médecine, caracteres individuels et collectifs dans la combinaison des métiers et la science des cités), en alchimie (sublimation)." L. Massignon, *Inventaire de la littérature hermetique arabe*" në A. J. Festuqiere, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1950, I, fq. 389.

³⁵ Notacioni periodik i kohës përbën një pjesë të perspektivës islame dhe në mënyrë implicite është e konfirmuar në perioda pejgamberike që janë të përmendura në Kur'an.

Për notacionin "çiklik" të kohës në islam, shih: Abu Bakr Siraj ad-Din, *The Islamic and Cristian conceptions of the march of time*", *Islamic Quarterly*, 1:230, 1954. Ky notacion nuk nënkupton kthimin pikës së njëjtë pas kalimit të periodës së caktuar të kohës por paraqet numrin e periodës prej fillimit të krijimit deri në ditën e fundit, periodave që posedojnë shenja reciproke korrespondentive, kurse në fillim të çdo periode Zoti dërgon pejgamber botës që ta reafirmojnë të vërtetën e shpalljeve paraprake që janë harruar.

³⁶ Sa i përket hermetizmit, shumë simbole të tij i kanë përvetësuar sufistët siç janë Ibn 'Arabi dhe Sadr al-Din al-Qunawin (herë i quajtur Qunuyaw), ashtu që ata janë bërë trashëgimi permanente e shkollave ezoterike në botën sunnite barabartë sikur edhe në botën shi'ite.

³⁷ Me këtë pohim mendojmë vetëm në tendencën e përgjithshme që duket e pranishme në historinë islame më me dëshirë se sa në ndonjë rregull të rreptë e të përhershme. Shumë halifë dhe princër sunnitë, prej Khalid ibn Yazidit legjendar deri te Harun al-Rashidi dhe prej Ma'munit në Lindje deri te 'Abd al-Rahmani III në Endelus dhe vezirit sikur Khwajah Nidham al-Mulkit, kanë qenë përkrahës bujar të artit dhe diturisë, dhe se kanë luajtur rol me rëndësi në përhapjen dhe kultivimin e diturisë në botën islame. Po ashtu, halifët e hershëm abasit vetë kanë dëftuar interes për diturinë greke, që të mbrojnë besimin e bashkësisë me instrumentet e arritura të logjikës greke me përdorimin e vetë atyre.

³⁸ Për historinë e territoreve perëndimore në islam e veçan në Persi, gjatë kohës së kësaj periode, shih: S. Lane Pool, *The Mohammadan Dynasties*, Paris, 1925, fq. 128 dhe W. Borthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, re. ed., London, 1928, fq. 208.

³⁹ Emri i kësaj familjeje në Persi është Buyih "oe" zëri i mesëm tnal në persisht që paraqitet në shumë emra persik siç janë: Babuyih, Maskuyih etj. Ky zë nuk ekziston në gjuhën arabe. Është transformuar në "uwaih" ose awaih nga ana e autorëve arabë, së andejmi Ibn Miskawih, Buwaihidi etj. Pasi që forma arabe është më e njohur lexuesve perëndimor, po e përkthejmë në formën mirë të njohur më me dëshirë se në origjinalin persisht.

⁴⁰ Për raportet e fatimitëve me "realizimin" e caktuar në artin islam dhe lidhja e tyre e mundshme me dituritë, shih: R. Ettinghansen, *Realizmi në artin islam në: Studia orientistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma, 1:253, vëllimi, 1958.

⁴¹ Shih: F. Schoun, L. 'Ceil du cocur, Paris, 1950, fq. 150.

⁴² Ekziston po ashtu ndarja e përgjithshme e diturive në islam në: tradicionale (naqli) dhe intelektuale ('aqli) që po e zbatojnë këtu. Për këtë ndarjen tradicionale të diturive muslimane, shih: Ibn Khaldun, *The Mukaddimah*, përkthimi: F. Rosenthal, New York, 1958, II, fq. 436.

⁴³ Për njohjen e mësimin të Suhrawardit dhe rëndësinë e shkollës së tij shiko dy hyrjet e H. Corbinit mbi Suhrawardii, *Opera Metophysica et Mistica*, bleni I, Stamboll, 1945, bleni II, Teheran, 1952. Sa i përket ishraqi - shkollës, dhe shkollës së Mulla Sadrës, shih, po ashtu, S.H. Nasr, Suhrawardi, *The School of Ispahan*, dhe Sadr al-Dih Shirazi, në *Histori of Muslim Philosophy*, botoi M. M. Sharif, Viesbaden, 1963 (sipas botimit kroat të kësaj vepre; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, II, Zagreb, 1988, fq. 283-331, N. I.); Sadr al-Din Shirazi, *his life, doctrines and significance*, *Indo-Iranica*, 14:6-16, dhjetor 1961.

⁴⁴ Teheran National, MS. Bayadi (659), Po ashtu Afdal al-Din al-Kashami Musannafat publikuan Unjtaba Minovi dhe Yahya Uahdavi, Teheran, 1952, I, Hyrje; dhe 'Umar Khayyan, *Az nath-i fars-i Khayyam*, Sariq, 1:167-168, 1309/1930 (Në veprën përdorim përkthimet e përshtatshme nëse ekzistojnë në gjuhën anglishte, franceze dhe gjermane. Aty ku përkthimet e tilla nuk janë të përshtatshëm përkthejmë tekstin arabisht dhe persisht). Ngjashëm me këtë, al-

Ghazali në veprën e vet “al-Munqidh min al-dalal”, i ndanë kërkuesit e të vërtetës në: mutakal-limin” (kelamistët), batiniyyah ose Isma’ilis (ezoteristët), falasifah (filozofët) dhe sufiyyeh (sufistët); shih, W. Montgomery Watt, The Faith And Praticce of al Ghazali, London, 1953, fq. 26.

⁴⁵ Sayyad Sharif al-Jurjani, Sharsh matali’ al-anwar, Teheran, 1315/1897.

⁴⁶ Identifikimi i disa shkollave me disa autorë është e vlefshme në historinë islame sepse, sikur edhe te traditat tjera, ekzistojnë perspektivat intelektuale që dominojnë me modelet individualiste të mendimit, ose si thuhet kjo në arabishte ma qila (ajo që është thënë) është më me rëndësi se maqala (ai që thotë). Në pajtim me këtë këto autorë na paraqiten me pikëpamje të afërta me të gjitha perspektivat kryesore intelektuale islame duke i kyqur edhe ato të teologëve që, siç kemi cekur, nuk e sodisin natyrën njëmendësi të ndarë. Sa u përket doktrinave bazore gnostike të Ibn ‘Arabiut dhe ithtarëve të tyre, deri te dituritë kozmologjike që u përkasin, shumë principe të tyre mund të gjenden ndonëse ndoshta në formën më pak të tejdukshme në shkrimet e Ikhwan al-Safa’së dhe Ibn Sina’it, sepse, siç kemi cekur më herët, dituritë më të hershme Aleksandrite dhe hermetiste ose “misteriet më të vogla” u janë absorbuar në dritën e “misteriese më të mëdha” të gnozës islame.

Nexhat Ibrahimimi

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

dielli@dielli.net