



TRE DIJETARËT MUSLIMANË

(Ibn Sina - Suhrawardi - Ibn Arabi)

SEJJID HUSEJIN NASR

PARATHËNIE

Kur profesor Sejjid Husejn Nasrin e lutën që gjatë qëndrimit të tij në Qendër për Studimin e Religjioneve Botërore të mbajë një sërë ligjeratash mbi tre dijetarët muslimanë (hakimët), ai pa hamendje iu qas ligjërimeve të tilla, por as që i shkoi mendja që ato t'i botojë në një libër. Megjithatë, përcjellësit e këtyre ligjëratave shprehën dëshirë dhe i bënë lutje që këto të përmblihdeshin dhe të botoheshin në një libër. Ne e falënderojmë profesor Nasrin që ua plotësoi dëshirën përcjellësve të ligjëratave. Gjithashtu i jemi mirënjohës edhe Qendrës Botuese të Univeritetit të Harvardit e cila pa përtesë iu qas bashkëpunimit që këto ligjerata të publikoheshin në këtë libër.

Metodologjia kërkimore dhe diskutimet e profesor Nasrit mbi tre dijetarët muslimanë për të cilët flitet në këtë libër, u mundësuan lexuesve, të cilët para këtij botimi nuk patën rast të njoftohen me veprat e këtyre mendimtarëve, të kenë një pasqyrë pak a shumë complete për një trashëgimi tejet të vlefshme islame.

Libri i profesor Nasrit është i vlefshëm edhe për atë se ai është libri i parë i një seriali të këtillë që gradualisht do të botohen në Qendrën për hulumtime në edicionin me titull "Studimi i religjioneve botërore në Universitetin e Harvardit".

*Robert H. L. Slater,
Drejtor i Qendrës për Studimin
e Religjioneve botërore.*

HYRJE

Koha e artë e islamit për nga aspekti i jetës shpirtërore e fetare, si dhe për nga aspekti i realizimit të idealeve islame, është koha kur jetoi Muhammedi a.s. si dhe ditët kur u themeluan dhe u përforcuan bashkësitë e para muslimane në Medine. Ashtu siç zhvillohet trangu nga fara e mbjellë dhe pastaj, pas një kohe të caktuar në kushte të volitshme vjen e zhvillohet edhe fruti i saj, po ashtu është zhvilluar edhe trangu i civilizimit islam i cili disa shekuj pas mbjelljes së kësaj fare sollli edhe frute dhe që janë produkte intelektuale dhe artistike, ndërsa si ushqim i parë i këtij trangu, gjatë shekujve të kaluar, ishin civilizimet e mëparshme, të cilët i trashëgoi islami. Ata ndikuan në një zhvillim më të mirë të këtij trangu. Vetëm atëherë kur bashkësia islame plotësisht u konsolidua dhe kur parimet e saj filluan të realizohen në forma konkrete, me ç'rast, përkundër depërtimit të elementeve joislame, civilizimi i ri filloi t'i formësojë specifikat e veta, ngjyrën islame, - pra, vetëm atëherë shkencë dhe arti, si dhe metafizika dhe filozofia e arritën kulmin e vet.

Përhapja e islamit dhe konsolidimi i shoqërisë islame, që u arrit më vonë, bëjnë pjesë në ndodhitë e fundme dhe më të shpejta të historisë së njerëzimit. Para ndërrimit të jetës së kësajbotshme të të Dërguarit, Muhamedit a.s. për herë të parë nën flamurin islam u bashkua mbarë Gadishulli Arabik dhe, rreth vitit 700, pra në periudhën më pak se 80 vjet pas shpalljes së islamit, kjo fe u përhap anekënd Lindjes së Mesme dhe Afrikës Veriore dhe muslimanët e kapluan hapërisën që shtrihej prej fushës së lumit Inda e gjer në Andaluzi. Nga ana tjetër, përkundër të gjitha ekspansioneve tjera, që në çfarëdo mënyre do të mund të krahasoheshin me ekspansionin islam, për shembull, invazioni i mongolëve shtatë shekuj më vonë në Azinë Perëndimore, "pasojat" e shtrirjes së islamit ishin të karakterit të përhershëm. Me përjashtim të Andaluzisë, prej nga në shekullin XV u dëbuan muslimanët, çdo rajon tjetër ku për kaq kohë të shkurtë u përhap islami, u islamizua, e në disa raste edhe u arabizua dhe i tillë mbeti edhe sot e kësaj dite.

S'do mend se pas këtyre ekspansioneve befasuese dhe të dominimit të muslimanëve në shumë terriore, duhej kohë që viset e pushtuara të transformoheshin në një bashkësi të re, të organizoheshin sipas parimeve islame. U imponua nevoja urgjente që të vihen rregullat administrative dhe ligjet shtetërore në aso rethanash çfarë nuk ekzistonin në bashkësinë islame gjatë kohës së të Dërguarit si dhe në atë bashkësi të vihen rregullat sipas urdhërave Kur'anore dhe të praksës së Pejgamberit a.s. Për këtë shak edhe katë kalifët e parë, të cilët erdhën menjëherë pas ndërrimit të jetës së Muhamedit a.s. e që rëndom quheshin **hulefa' er-rashidin**, pjesën dërmuese të veprimtarisë së vet ia kushtuan zgjidhjes së problemeve të organizimit të bashkësisë islame. Ata e ndihmuan dhe e nxitën zhvillimin e shkencës, si p.sh., interpretimin e Kur'anit, mbledhjen e traditës apo të haditheve të Pejgamberit si dhe sistematizimin e studimeve në gjuhën arabe. Pra, u nxit tërë ajo që ishte nevojë e domosdoshme e kësaj bashkësie të re. Studimi i këtyre shkencave ishte i nevojshëm edhe për atë se sheriat apo drejta e kësaj bashkësie u themelua në bazë të parimeve të Kur'anit dhe të kodeksit të traditës së Pejgamberit a.s. (Hadithit), ndërsa gjuha e Kur'anit dhe e kodeksit të të Dërguarit, pra gjuha arabe, ishte e panjohur për shumicën e vëllezërve të rinj muslimanë me prejardhje joarabe.

Preokupimi serioz për këta probleme i pengoi kalifët që t'i kushtojnë vëmendje më të madhe trashëgimisë së pasur kulturore që për fat të mirë me to të disponojnë muslimanët. Kështu që,

në periudhën e hershme të historisë islame rrallëherë takojmë personalitetin, siç është për shembull Halid ibn Jezidi, që kanë treguar interesim për njohuritë paraislame. Për të njëjtat shkaqe, atëbotë rrallëherë është përkthyer ndonjë libër prej gjuhës greke apo siriane në atë arabe. Respektivisht, kjo është ajo periudhë kur bëhet përsosshmëria dhe forcimi i disiplinave tradicionale fetare - komentimi i Kur'anit dhe kultivimi i traditave të Pejgamberit a.s. Studimi i gjuhës arabe e arriti kulmin me themelimin e shkollave gramatikore në qytetin e Dufës dhe të Basrës si dhe me paraqitjen e një numri të madh të gramatikanëve, poetëve dhe kritikëve letrarë. Mirëpo, ishte e pashmangshme vëmendja që, muslimanët herët a vonë, do t'i kushtonin një rëndësi të madhe thesarit të pasur të trashëgimisë kulturore paraislame që ekzistonte në radhët e bashkësisë islame. Qysh para shpalljes së islamit veprat shkencore të shumë shkencëtarëve dhe profesorëve të Aleksandrisë dhe të shkollave aleksandraine, pra edhe ato të civilizimit helen, hebre, babilonas dhe egjiptas, që u përkthyen në gjuhën siriane dhe u bartën në Antioki prej nga pastaj arritën në qytetet, siç janë, Nisibini dhe Edesa. Deri te kjo situatë, që më vonë do të ketë ndikim të madh në civilizimin islam, u arrit pas skizmës në kishën krishtere lindore. Kjo përçarje e brendshme në kishën krishtere i ndan nestorianët, ndërsa më vonë edhe monofizitët, nga kisha krishtere e zonës gjuhësore greke dhe i nxiti që për vete të krijojnë shkolla speciale dhe qendra mësimore. Kësisoj dëshironin që të shmangen nga kisha aleksandrine dhe bizantine. Kjo, pra, nxiti që sërish t'i kthehen mësimin dhe përsosshmërisë së gjuhës siriane. Nestorianët, nën mbrojtjen e sunduesve iranianë, që në çdo aspekt u dolën në ndihmë oponentëve të armiqëve të vet, kishin mundësi që në Mbretërinë Iraniane të zhvillohen, madje edhe ta themelojnë organizatën kishtarë në Azinë Qendrore. Kudo që u themeluan këso kishash atje depërtuan edhe ndikimet e filozofisë dhe të teologjisë helene, të cilat krishterizmi i shpalli për të vetat. Gradualisht u krijua dhe u përhap tradita e leximit dhe e interpretimit të teksteve greke të filozofisë dhe të shkencave të ndryshme.

Veç qendrave helenistike, ekzistonte edhe qyteti Harran, qendër e Sebejëve, i cili kishte një pozitë specifike. Serbejëvet veten e konsideronin si pasardhës të të dërguarit Idriz apo Hermasit. Ata, në kohën e përhapjes së islamit i ruajtën dhe i propaganduan mësimet e kohës helene madje edhe mësimet e shkollës neoptigariene dhe të hermetizmit. Ç'është e vërteta, hermetizmi në Iran ekzistonte para islamit. Në disa libra të vjetra, që më vonë u përkthyen edhe në gjuhën arabe, përmes mënyrës së të menduarit iranian vërehet depërtimi i elementeve helenistike dhe indiane.

Për t'iu kundërvënë qendrave mësimore bizantine mbretërit iranianë në qytetin e Xhundishapurit themeluan një qendër të lartë shkollore në të cilën me punë kërkimore-shkencore u morën shkencëtarët dhe filozofët e ndryshëm krishterë, hebreitë e indianë. Në atë shkollë u mësua tradita mjekësore indiane dhe u kombinua me të arriturat e mjekësisë greke. Falë kësaj shkolle sasanidët u njoftuan me astronominë dhe me astrologjinë indiane dhe me ndihmën e astronomëve indianë u formuan tabelat e njohura astronomike të njohura me emrin tabelat mbretërore.

Nëpër qytetet siç janë, Xhudishampuri, Harrani, Edesai dhe Nisibini, ishin të ruajtura një pjesë e madhe e diturive greke, babilonase, indiane dhe perse dhe si një traditë e gjallë u bartën në botën islame. Veç kësaj, kur muslimanët filluan të merren me shkencat paraislame dhe kur vendosën që ato t'i integrojnë në rrjedhat e civilizimit të tyre, nuk patën vështirësi që të gjejnë mjeshtër për t'i përkthyer tekstet nga gjuhët e ndryshme në atë arabe. Nëpër këto qendra që gjendeshin në kuadër të bashkësisë islame jetonin mjaft shkencëtarë, prej të cilëve shumica ishin të krishterë, hebrejë dhe në numër të vogël kishte edhe iranianë. Këta shkencëtarë në drejtimet e tyre shkencore ishin mjaft të fortë dhe i njihnin mirë gjuhët prej nga përkthenin si dhe gjuhën arabe në të cilën përkthenin. Kur kalifët abbasidë, e sidomos Harun er-Reshidi, Me'muni dhe Mu'tesimi, filluan të tregojnë interesim më të madh për dituritë paraislame dhe kur u përpoqën që burimet shkencore të përktheheshin në gjuhën arabe në qendër të Hilafetit, në Bagdad, fare lehtë i gjetën përkthyesit e kualifikuar shkencorë. Për dy shekuj e gjysëm, pra prej vitit 750 e gjer më vitin 1000, nga gjuha greke, siriane, sanskrite dhe pahleve në gjuhën arabe u përkthyen një numër i konsiderueshëm i veprave shkencore e filozofike. Kjo punë u krye në disa qendra të

përkthyesve të cilët për nga profesioni dhe aftësitë dalloheshin në mes vet. Të përmendim disa përkthyes të aftë të asaj kohe. Si mjaft të aftë ishin të krishterët Hunejn ibn Ishaku dhe i biri i tij Ishak ibn Humejni. Këta para se të përkthenin ndonjë burim i mblidhnin dhe i mësonin tekstet kritike mbi atë burim. Ishin të njohu edhe Sabit ibn Qurrei nga Harrani dhe kthimtarit në islam zoroastriti ibn Muqaffa'i. Çdo njëri prej tyre përmes përkthimeve të veta në mënyrë të veçantë e pasuronin gjuhën arabe dhe përgatitnin terren për paraqitjen e shkollave të ndryshme shkencore e filozofike. Këto shkolla, të cilat në mënyrë kronologjike paraqiteshin pas përkthimeve të shumë burimeve shkencore e filozofike prej gjuhëve të tjera, në gjuhën arabe, në të vërtetë janë rezultat i integritit dhe i gërshetimit të trashëgimive të ndryshme të civilizimit dhe të diturive islame.

Gjithësesi, këtu mund të parashtrohen pyetja se pse kështu befas shoqëria islame filloi të tregojë interesim për shkencat dhe për filozofinë paraislame dhe pse kalifët arabë financuan dhe themeluan qendra speciale për përkthimin e burimeve të huaja shkencore në gjuhën arabe? Mbase përgjigje më përkatëse për një pyetje kaq të rëndësishme do të mund të ishte kjo se atëbotë muslimanët filluan të takohen dhe të diskutojnë me shkencëtarët autoritativë hebrej dhe të filozofisë aristoteliane, që do të thotë se muslimanët fillimisht nuk kishin njohuri mbi këtë, i mbronin parimet e kultivimit të fesë së tyre dhe me të njëjtat argumente i sulmonin dhe tentonin t'i thejnë parimet e mësimave islame. Është e njohur se këso debatesh e diskutimesh janë zhvilluar në Damask. Është fare e qartë se kalifët arabë, veçanërisht Me'muni, vazhdimisht u angazhuan që në gjuhën arabe të përkthehen veprat filozofike greke, me qëllim që bazat e fesë islame t'i forcojnë edhe me argumentet me të cilët dispononte armiku dhe ta mbrojnë Sheriatin ku mbështetej autoriteti i tyre. U muar vesh, nuk duhet harruar faktin se kalifët e parë abbasitë me vetëiniciativë shprehin dëshirë për studimin e shkencave paraislame. Megjithatë, këtu para së gjithash vinte në shprehje

interesi i përgjithshëm që ishte i lidhur ngusht me interesat e bashkësisë islame, pra, në përgjithësi me Hilafetin. Ky interes i përgjithshëm i nxiti kalifët që me një vrull të paparë e të flaktë t'i krijojnë kushtet që në gjuhën arabe të përkthehet "urtësia e shekullit".

Falë filozofisë dhe njohurive të tjera të shumta greke, indiane dhe iraniane, muslimanët filluan të pasurohen me vështrime të ndryshme intelektuale të cilët edhe sot e kësaj e dite do të mbizotërojnë në horizontet e civilizimit islam. Shkollat e drejtësisë dhe sufijët, në mënyrë të veçantë, u krijuan dhe u përforcuan në shekullin e tretë. Shpallja islame që deri atëherë ishte e mbyllur dhe e orijentuar kah burimet e veta për çka edhe ishte e përgjithësuar dhe në gjendje e "fuzionit", filloi të "kristalizohet" në komponentet e veta, kështu që çdo komponentë mësohet në veçanti dhe emërtohet me emër. Në të njëjtën mënyrë, gjatë shekujve intelektualët e botës islame i bënë vështrime kritike thesarit të pasur të së kalurës që ishte përkthyer në gjuhën arabe. Falë kësaj u themeluan shumë shkolla filozofike, shkolla të shkencës e të artit. Për këtë shkak, me të drejtë, këto shkolla do të mund të konsideroheshin si islame, ndonëse konceptet dhe formulimet e tyre rrjedhin nga ato të botës jashtë islame. Mirëpo, ato në botën islame e kanë arritur kulmin e zhvillimeve dhe të sukseseve të veta.

Në këtë libër jemi munduar të flasim për tre dijetarë më të njohur islam, për Ibn Sinain, për Suhrawardin dhe për Ibni Arabin, me shpresë se, duke i shprehur njohuritë dhe pikëpamjet e tyre, në mënyrë përkatëse do t'ua paraqesim dhe sqarojmë doktrinën e tri shkollave më kryesore filozofike islame. Këto janë: shkolla e filozofëve-shkencëtarëve, shkolla e ilimunistëve dhe shkolla sufije. Në Lindje vazhdimisht ka mbizorëtuat ideja mbi njeriun, porse fare pak është shtruar pyetja se prej nga dhe prej cilit rrjedh një ide e caktuar. Kjo është, madje, një porosi e Ali ibn Ebi Talibit, përfaqësues "par exelleace" i shkencave islame dhe studiues i porosive të të Dërguarit dhe të Kur'anit, i cili nxënësve dhe pasardhësve të vet u thoshte kështu: "Duhet të keni kujdes nga ajo që është thënë e jo nga ai që e ka thënë atë". Tre personalitet e ndritshëm, studimet e të cilëve janë objekt trajtimi, në këtë libër, secili në fushën e vet të studimeve, kanë një rëndësi të madhe dhe luajnë një rol të rëndësishëm në shkollën filozofike së cilës i takojnë. Veç kësaj, secili prej tyre flet edhe për ato perspektiva që kanë ekzistuar edhe para tyre, secili prej tyre i shqyrton pikëpamjet e ndryshme mbi botën me të cilën përgjatë shekujve në mënyrë

kronologjike u morën gjenerata filozofësh dhe fetarësh. Veç kësaj, edhe pse shkollat e tyre nuk janë të vetmet shkolla që ekzistojnë në islam, megjithatë, ato janë prej shkollave më të rëndësishme që u themeluan vetëm pas periudhës së tij të hershme. Themeluesit e këtyre shkollave i tregojnë dhe e shpjegojnë pikëpamjet intelektuale islame dhe i zbulojnë horizontet ku bazohet jeta intelektuale e shumë shkencëtarëve të mëdhenj islam.

PJESA E PARË

IBN SINA (AVICENA) DHE FILOZOFËT - SHKENCËTARËT

PARAARDHËSIT E IBN SINAIT

Në qarqet tradicionale islame zakonisht mendohet se filozofi i parë që u paraqit në botën islame është iraniani me emrin Iranshehri. Ai u përpoq që filozofinë ta bartë në Lindje të cilën shumë filozofë të mëvonshëm, duke filluar prej Farabiut e gjer te Suhrawardi, e konsideruan si vatër kryesore të filozofisë.¹ Mjerisht për këtë personalitet, veç emrit të tij, gjë tjetër nuk dimë, madje nuk ekziston as ndonjë fragment i veprave të tij në bazë të së cilit do të mund të arrinim deri te përfundim që të vërtetojmë se ai është themeluar i filozofisë islame. Në të vërtetë, filozofinë peripatetike apo **meshai**, e cila nga shkollat ekzistuese filozofike është e vetmja në Lindje të cilën e njeh mirë Perëndimi dhe që rëndomë identifikohet me nocionin e filozofisë islame, e themeloi Ebu Ja'qub el-Kindi, që njihet si "**filozof i arabëve**".²

El-Kindi duhet të merret si themelues i shkollës filozofike në të cilën filozofia aristoteliane në interpretim të komentuesve aleksandrinë - veçanërisht nga Aleksandri i Afrodiziakut dhe nga Temistiu - u kombinua me shkollën e neoplatonistëve. Mësimet neoplatonike arritën në mesin e muslimanëve përmes përkthimit të veprave të **Eneadës** me titullin Teologjia aristoteliane dhe përmes librave pseudoaristoteliane **Liber de Causis** (Libri i shkakut) që ishte një përmbajtje e shkurtër e librit të Proklusit (Proklo, Proklos) **Elemente of Theology** (Element e teologjisë)³. Në këtë shkollë shkenca ishte e kombinuar me filozofinë. Në të vërtetë, shkenca merrej si një degë e filozofisë përkundër mendimit se filozofia u lind me klasifikimin e shkencës. Përfaqësuesit e njohur të kësaj shkolle, siç është për shembull vetë El-Kindi, ishin edhe shkencëtarë edhe filozofë, derisa të tjerët, si për shembull Ebu Sulejman es-Sixhistani, më tepër ishin filozofë sesa shkencëtarë, dnërsa Ebu Rejhan el-Biruni më tepër ishte shkencëtar sesa filozof.

Themeluesi i kësaj shkolle filozofësh - shkencëtarësh, El-Kindi, u lind rreth vitit 801 në Basër, në familjen aristokrate arabe të fisit Kinde. Shkollimin e filloi në Basër, shkollë kjo që gjithësesi ishte nën ndikimin e shkollës së Xhudishapurit dhe që gjatë kësaj kohe arriti një nivel të lartë të arsimimit. Shkollimin e vazhdoi dhe e përsosi në Bagdad, në qytetin e mbretërisë së Abasidit që gjatë kësaj kohe çmohej si një nga qendrat më të mëdha shkollore e shkencore. Shumë shpejt e përvetësoi sasinë e njohurive dhe të filozofive që ekzistonin në gjuhën arabe. Pastaj filloi të mendojë se si t'i harmonizojë njohurit e fituara dhe filozofinë me mësimet islame dhe se si ta plotësojë njërin me tjetrën. Aftësia dhe kompetenca e tij në shumë degë të shkencave e ofruan në oborrin e kalifëve abasidë Me'mu-nit dhe Mu'tesimit, madje edhe u emërtua si mësues i birit të Mu'tesimit. Në oborr arrit një pozitë tejet të lartë dhe një respekt të madh të cilën gjë pas tij nuk e gëzoi asnjë filozof e shkencëtar. Mirëpo, pozita, respekti si dh afria e tij me oborrin e kalifit nuk zgjatën deri në fund të jetës së tij. Gjatë mbretërisë së kalifit El-Mutewekkila ra në pamëshirshmëri dhe rreth vitit 866⁴ El-Kindi vdiq i hedhur e i harruar.

Ndonëse emri i El-Kindit në shkrimet historike islame vjen tok me emrat e personaliteteve të njohur, deri vonë dihej një numër i vogël i veprave të tij në gjuhën arabe. Para tridhjetë vjetëve në Stamboll u gjet një numër i madh i veprave të tij prej të cilëve shkencëtarët e ndryshëm patën mundësi që në mënyrë direkte të njoftohen me idetë dhe pikëpamjet e tij. U gjetën 40-50 vepra, e kjo është një pjesë e vogël e veprave të tij të gjithmbarshme, sepse, bibliofili arab Ibn Nedim në **Fihristin** e vet cek një numër prej dyqind e dyzet veprave të tij. Në mesin e veprave të ruajtura gjenden: Traktati mbi metafizikën, shumë punime nga logjika, klasifikimi i shkencës,

diskutime mbi veprat e Aristotelit, vështrimi i tij i njohur mbi Intelektin - në Perëndim i njohur si **De Intellectu** - që fuqishëm ndikoi tek filozofët e mëvonshëm (si për shembull te Ibn Sina (Avicena)⁵, predikimi i tij gjatë kohës së mbretërisë së kalifëve abbasitë si dhe punime të tjera nga shkencat matematiko-natyrore.⁶

Zëri dhe fama e El-Kindit depërtoi në perëndim përmes përkthimit të disa veprave të tij shkencore e filozofike. Në të vërtetë, ai bën pjesë në atë grup të shkencëtarëve muslimanë, të cilët për Perëndimin janë më të njohur. Sidomos në fushën e astrologjisë ishte i pranueshëm dhe i respektuar si autoritet i lartë. Shumica e numëronin në radhën e nëntë mendimtarëve astrologë. Fama e tij gjatë Mesjetës ishte aq e madhe sa zgjati shumë dhe u bart edhe në periudhën e Renesancës. Shkencëtari i njohur i asaj periudhe Kardano (Cardanus) El-Kindin e radhit në mesin e dymbëdhjetë figurave më të rëndësishme e më të ndritshme intelektuale të historisë së njerëzimit?

Tek El-Kindi hetohen shumë veçori që e karakterizojnë filozofin-shkencëtarin. Ai ishte për një interesim universal. E njëjtte logjikën, shkencat natyrore, medicinën, muzikën, teologjinë dhe metafizikën. Duke i qëndruar besnikërisht bindjeve të veta, të vërtetën e kërkonte gjithkund ku mendonte se mund ta hasë. Kësisoj shkruan edhe në parathënien e **Traktatit mbi metafizikën**: "Nuk duhet që të turpërohem për ta njohur dhe për ta përvetësuar të vërtetën pavarësisht se prej cilit burim rrjedh ajo, madje sikur deri te ne të kishte ardhur përmes gjeneratave të kaluara apo përmes popujve të huaj. Për atë që jepet pas së vërtetës nuk ka gjë më të shtrenjtë se vetë e vërteta. E vërteta kurrë nuk e nënçmon atë që jepet pas saj, përkundrazi ajo ia shton autoritetin dhe e shëndërit".⁸

Porse, ekzistojnë disa momente të posaçme e tejet karakteristike për El-Kindin. Në filozofi ai është më afër shkollës athinase të neoplatonistëve sesa të shkollës aleksandrine të cilën e përqafoi El-Farabiu. El-Kindit më tepër i pëlqente silogjizmi hipotetik e disjunktiv me të cilën u shërbye neoplatonisti athinas Proklusi, të cilin më vonë do ta kritikojë El-Farabiu. El-Farabiu më tepër ishte i dhënë pas studimit të Aristotelit dhe, mënyrën e argumentimit të Proklusit e çmonte si të dobët. El-Kindi, gjithashtu, interesim të posaçëm tregoi edhe për njohuritë e fshehta, interes ky që më vonë nuk u vërejt edhe te filozofët-shkencëtarët e tjerë.

Në çështjet fetare El-Kindi e pranoi teologjinë mu'teziliane, dhe u përpoq që ta paraqesë si një sistem filozofik. Ai marëdhënien në mes religjionit dhe mendjes, respektivisht, në mes besimit dhe filozofisë e shpjegoi mjeshtërisht, ndërsa një përpjekje e tillë nuk vërehet në veprat e El-Farabiu dhe të Ibn Sina. Sipas mësimëve të El-Kindit, ekzistojnë dy lloje të diturive: **Dityria hyjnore** (el-'ilm el-ilâni) forma e së cilës i përngjanë më së shumti filozofisë. Dituria e parë është më e lartë se ajo e dyta, sepse përmes kësaj diturie mund të arrihet deri te e vërteta, e cila kurrë nuk mund të arrihet nëpërmjet të diturisë njerëzore. Për këtë shkak disa të vërteta të shpallura, siç janë për shembull, krijimi i gjithësisë prej asgjësë, ose ngjallja pas vdekjes, ndonëse nuk mund të shpjegohen përmes filozofisë, madje edhe janë në kundërshtim me filozofinë, duhet të pranohen. Në këtë mënyrë shkenca dhe filozofia gjenden të nënrenditura dhe El-Kindi nuk vëren kurrfarë disharmonie në atë që ta pranonte konceptin neoplatonian mbi prejardhjen e intelektit dhe të qiejve, duke vërtetuar në ndërkohë se krijimi prej asgjësë (creation ex nihilo) është i mundshëm dhe se zinxhiri i ekzistencës është në varshmëri nga akti i Zotit.

Përmes veprimtarisë së El-Kindit idetë dhe temat me prejardhje helenistike fillojnë të mësohen edhe në qarqet islame dhe të shpjegohen me një gjuhë të re. Në mësimet e këtyre shkollave filozofike që i themeloi El-Kindi depërtuan edhe disa elemente të doktrinës së Platonit, Aristotelit, neoplatonistëve, stoikëve, hermeneutistëve, pitagorianëve, të matematikanëve e të mjekëve të vjetër. Kjo është ajo shkollë që, duke i mbetur besnik harmonisë së brendshme dhe kërkesave logjike të disiplinave me të cilat merret, i asimiloi elementet që janë në lidhshmëri të thellë me kërkesat intelektuale dhe psikologjike të disa komponenteve të shoqërisë së re islame. Në këtë mënyrë ajo krijon perspektivë intelektuale që është jo vetëm sikur mundësi që patjetër duhet të realizohet, por edhe sikur nevojë që patjetër duhet të jetë e kënaqshme. Kjo është ajo perspektivë që patjetër duhet të krijohet në kuadër të pikëpamjeve të përgjithshme islame mbi botën.

Pas El-Kindit u paraqitën shumë shkencëtarë të cilët treguan interes të përgjithshëm gati për të gjitha fushat shkencore sikundër edhe për filozofinë dhe teologjinë. Ata në vete i bashkuan interesat e përgjithshme për shkencë dhe art të shkencëtarëve e filozofëve të Renesancës e në veçanti interesat e filozofëve dhe të teologëve mesjetarë, të cilët merreshin me çështjet religjioze. Ata mendonin se, duke treguar një interesim të madh për filozofinë dhe për shkencat tjera, i kanë plotësuar nevojat e veta për parimin e kauzalitetit brenda islamit dhe për këtë shkak nuk erdhi deri tek ajo ndarje në mes shkencës dhe religjionit siç ishte rasti në Perëndim pas mesjetës. El-Kindi është shembulli i parë i filozofit-shkencëtarit të kësaj shkolle të re të filozofëve-shkencëtarëve në botën islame. Ai në disa pikëpamje u përdor si shembull nga gjeneratat e më vonshme që i përcollën gjurmët e tij.

Në mesin e nxënësve të tij më i njohur është Ahmed ibn Tadjib es-Sarahsi,⁹ mësuesi shiit i kalifit El-Mu'tedidi. Më vonë, për shkak të zbulimit të disa sekreteve të kalifit, e humbi autoritetin e vet dhe në mesin e shkencëtarëve filloi të trajtohet si person që e rrezikon misionin e shenjtë.¹⁰ Në mesin e nxënësve të El-Kindit bën pjesë edhe Ebu Ma'sher el-Belhu, astrolog i famshëm i mesjetës, në Perëndim i njohur me emrin Albumasar.¹¹ Pastaj Ebu Zejd el-Belhi,¹² autor i librit **Suwer el-eqâlim** (Lloje të zonave klimatike) dhe i **El-Mesalik we el-memalik** (Shtigjet dhe mbretëritë). Këto vepra të vjetra nga gjeografia janë ndër më të njohurat në botën islame, të cilat më vonë shërbyen si burim për diskutimet e njohura në mes Istahriut dhe Ibn Havqalit. Këta shkencëtarë, sidomos në shkencë, e përhapën ndikimin e El-Kindit duke e ndërlidhur në këtë mënyrë atë largesë kohore që e ndante El-Kindin nga pasardhësi i tij i denjë dhe më i njohur në mesin e filozofëve-shkencëtarëve, Ebu Nasr el-Farabiu.

Ebu Nasr el-Farabi, në gjuhën latine i njohur si Alfarabus, ndërsa nga ana e shkencëtarëve më të vonshëm islam¹³ i quajtur si Mësuesi i dytë (**El-Mu'allim es-sâni**), u lind në katundin Vesixh në krahinën horosane Farab rreth vitit 870.¹⁴ Qysh si fëmijë shkoi për në Bagdad, ku nga Mattan ibn Junusi e mësoi logjikën dhe filozofinë. Më vonë shkoi në Harran ku bëhet nxënës i shkencëtarit që mbante emrin Junannâ ibn Hajlaân. Kishte një intelegjencë të lartë dhe që në fillim u shqua me një dhunti për ta përvetësuar tërë atë që e mësonte. Kjo i mundësoi që shumë shpejt të bëhet i njohur si filozof dhe shkencëtar. Kur u kthye në Bagdad rreth tij mbledhet një numër i madh dëgjuesish në mesin e të cilëve ishte edhe filozofi i njohur krishter Jahja ibn 'Adi. Por, qëndrimi i El-Farabit në Bagdad nuk ishte i përhershëm. Në vitin 941 e braktis këtë qytet dhe shkon në Halep në oborrin e Sejfiddevle el-Hamadanit ku qëndroi deri në mbarim të jetës së tij, më vitin 950.

El-Farabiu është i njohur si komentues i madh dhe si pasardhës i Aristotelit. Shkroi komente mbi kategoritë, mbi hermeneutikët, mbi analizat e para dhe të fundme, mbi sofistët, mbi sofistët, mbi retorikën e poetikën. I komentoi veprat e Aristotelit, pastaj Metereologjinë, Qiellin (De Caelo), Fizikën dhe Etikën e Nikomahut. Koment shkroi edhe për Metafizikën e Aristotelit. Ky koment është shumë i rëndësishëm për Ibn Sinën. Në këtë koment El-Farabiu i zgjidhë problemet metafizike dhe ontologjike gjë që jashtëzakonisht i ndihmoi Ibn Sinait për ta kuptuar metafizikën aristoteliane. Veprat e El-Farabit, sidomos veprat mbi logjikën, janë tejet të rëndësishme, sepse në to logjika aristoteliane është shpjeguar qartë dhe me një terminologji të përshtatshme të gjuhës arabe e cila edhe pas El-Farabiu do të përdoret pothuajse në të gjitha degët e studimeve islame.¹⁵

Përkundër lojalitetit të tij të madh ndaj mënyrës aristoteliane të argumentimeve të cilën e shihte si çelës të çdo diskutimi shkencor, ndonëse bëhet fjalë për shkencën mbi shpirtin (psihology) për ç'gjë e ndoqi **Mësuesin e parë**, megjithatë El-Farabiu në asnjë moment nuk mund të merret aristotelian i pastër. Ai, prore u përpoq për ta bashkuar filozofinë e Aristotelit dhe të Platonit. El-Farabiu, gati si gjithë shkencëtarët tjerë muslimanë, mendonte se studimi i këtyre dy filozofëve, në instancë të fundit, rrjedh nga një revelatë hyjnore dhe për këtë shkak është e pamundshme që në mesin e tyre të ketë kundërthënie të mëdha. Në këtë drejtim ai shkroi disa vepra prej të cilave më e njohura është **Kitab el-xhem'i bejn re'ji el-hakimejn Eflatun el-ilâhi we Aristu** (Libri i ballafaqimit të ideve të të dy mendimtarëve, Aristotelit dhe Platonit hyjnor). Në këtë vepër El-Farabiu u përpoq që t'i harmonizojë pikëpamjet e këtyre dy mendimtarëve

antikë. Para tij për një gjë të këtyllë u përpoqën edhe neoplatonistët dhe ata të cilët Proklusi i quajti zinxhir i artë i filozofëve.¹⁶

El-Farabiu ishte edhe filozof politik, andaj, në të vërtetë, ai duhet të merret edhe si themelues i filozofisë politike islame.¹⁷ Në këtë drejtim ai më së shumi u përmbajt në doktrinën e Platonit, të cilin vetë ai e quajti si imam të filozofëve, ndërsa filozofinë e tij politike e njohu përmes komentimit të librave të Platonit **Republika** dhe **Ligjet** nga një autor i panjohur.¹⁸ El-Farabiu u përpoq që mbretin-profetin e Platonit ta krahasojë me të dërguarin dhe ligdhënësin e religjioneve njëhyjnor dhe në librat e vet e përshkruante shtetin ideal. Në atë shtet do të sundonte një, ligji i shpallur. Pikëpamjet e El-Farabiu mbi filozofinë politike, të cilat hasen në shumë librat e tij të rëndësishëm, siç janë **Ara'u ehli el-medine el-fadile** (Traktat mbi pikëpamjet e banorëve të shtetit ideal),¹⁹ **Kitabu tahsili es-se'ade** (Libri mbi realizimin e fatit) dhe **Kitabu es-sijase el-medeniye** (Libri mbi sundimin e qyteteve), merren si pikëpamje më të rëndësishme islame mbi filozofinë politike dhe që me të madhe ndikuan tek Ibn Rushdi, i cili atëbotë gjendej më afër Ibn Sinit sesa El-Farabiut. Mirëpo për nga pikëpamja shpirtërore ai më tepër ishte i dhënë pas El-Farabiut dhe ishte shumë më afër tij sesa Ibn Sinit.

Dallimi tjetër në mes El-Farabiut dhe Aristotelit është edhe në atë se El-Farabiu tregoi një interesim të jashtëzakonshëm për muzikën dhe një dashuri të posaçme ndaj nxënësve pitagorianë, ndërsa **Mësuesi i parë** nuk kishte gjithaq talent për muzikë. **Mësuesi i dytë** diskutonte mbi të gjitha degët e **triviumit** dhe **quadrinimumit** pitagorian, ndërsa në lëmin e muzikës arriti një famë të lartë, kështu që për shkathhtësitë e tij në muzikë u lindën shumë legjenda. Përpos që ishte mjeshër i teorisë së muzikës, gjithashtu ishte edhe ekzekutor i mirë. Pas vetes e la edhe veprën **Kitab el-musiqâ el-kebir**²⁰ (Libri i madh mbi muzikën), libër ky që konsiderohet si një ndër veprat më të rëndësishme muzikore të muzikës spirituale. Kjo veprë pati ndikim të madh si në Lindje, po ashtu edhe në Perëndim dhe u bë një burim autoritativ muzikor në periudhat e mëvonshme. Komponimet e El-Farabiut me të madhe e vërshonin Lindjen, e sidomos depërtonte çlirshëm nëpër disa qarqe tesavvufiane dhe që edhe sot e kësaj dite disa përfaqësues të këtij qarku i ushtrojnë dhe i zbatojnë traditat e koncertit klasik spiritual apo **sima'a**, si dhe ekzekutojnë këto kompozime.

Kjo lidhje e El-Farabiut me tasavvufin nuk është e rastësishme.²¹ El-Farabiu, ndonëse njëherë si mësues i logjikës dhe i filozofisë politike, ai bënte një jetë në mënyrë sufie. Në veprat e tij hasen terma teknike të sufizmit.²² Asnjëherë nuk i pëlqente jeta luksoze e kësaj bote dhe, duke e përburur këtë lloj të jetesës tregonte një dashuri të posaçme ndaj natyrës së çiltër dhe ndaj mënyrës së rëndomtë të jetesës në këtë natyrë. Madje edhe ligjeratat e veta i mbante nëpër livadhe e skaj brigjeve të lumit, diku shumë larg nga qytetet. Duke e penguar mënyra e veshjes ceremoniale oborrtare, ai më së shumti mbante veshjen popullore të Azisë Qendrore, me kësulën e gëzofit mbi kokë. Përkundër kësaj, ai shpesh dilte edhe si më i veshuri nga të gjithë. Mbase këtë e bënte qëllimisht vetëm për t'u tallur dhe për t'i habitur kritikët oborrtarë.²³

Interesimi i posaçëm i El-Farabiut për sufizëm më së miri manifestohet në veprën e tij të mirënjohur **Fusus el-hikem**²⁴ (Kufijtë e urtësisë). Kjo veprë, më shumë se të gjitha veprat tjera të tij, kishte një ndikim konstant në Lindje dhe, edhe sot e kësaj dite lexohet e mësohet nëpër shkollat tradicionale - nëpër medresetë e Lindjes. Ndonëse kohëve të fundit paraqiten rezerva dhe dyshime për atë se a është kjo veprë e El-Farabiut,²⁵ arsyet për një rezervë dhe dyshim të tillë ende nuk janë të argumentuar në masë të duhur, prandaj ka gjasë që kjo veprë të jetë e tij apo së paku e shkollës së tij. Në shikim të parë mund të thuhet se libri është shkruar që në të të shprehën parimet e metafizikës peripatetike (filozofisë), porse me kuptimësinë e vet simbolike ajo ngërthen ciklin komplet të gnozës (irfan) dhe për këtë shkak sot mësohet nëpër shkollat iraniane.²⁶ Gjatë shekujve janë shkruar shumë komente mbi këtë veprë. Ndër komentet më të rëndësishëm është ai i Ismail el-Husejni el-Fârânit. Numri shumë i madh i këtyre komenteve dëshmon për ndikimin e madh të kësaj veprë të El-Farabiut në mbarë botën islame.²⁷ Pra, siç vërehet, **Mësuesi i dytë**, ishte i njohur sipas komentimeve dhe përhapjes së veprave të Aristotelit si dhe sipas formulimit dhe shpjegimit të logjikës complete në gjuhën arabe. Gjithashtu, ishte edhe filozof politik, ithtar i studimit të Platonit si dhe shkencëtar me një dhunti

të posaçme për matematikë dhe muzikë si dhe autor i veprave, të cilat më vonë u morën si përmbledhje koncize të doktrinave gnostike. Për këtë shkak ai është përfaqësues i dytë i shkollës së filozofëve shkencëtarëve, pra para Ibn Sinait si përfaqësues më i denjë i kësaj shkolle, madje edhe më i denjë se El-Kindi.

Edhe Muhammed Zekeria er-Raziu (ka vdekur mes viteve 923-932) është pararendës i Ibn Sinait dhe i bashkëkohësit El-Farabiut. Në Perëndim është i njohur si Rhazes. Ishte i pranuar dhe i respektuar edhe në Perëndim edhe në botën islame.²⁸ Ndonëse Er-Raziu veten e quante filozof edhe atë të rangut të filozofëve më të vjetër dhe, ndonëse e ofroi një kosmologji të posaçme e cila bazohet në pesë parimet e amshueshëm dhe ka lidhshmëri me librin **Timej**, me interpretimin e tij të mëvonshëm aleksindrin, atë bashkëkohanikët madje edhe gjeneratat e mëvonshme më tepër e çmonin si mjek të aftë sesa si filozof.

Pikëpamjet e tij religjioze e filozofike si dhe qasjet e tij studimore në të cilat vërehet ndikimi i platonizmit dhe i gnosticizmit ('urfËn) në njërin anë dhe maniheizmi, në anën tjetër, ashpër u kritikuan nga ana e shkencëtarëve të njohur siç ishin El-Farabiu dhe më vonë El-Biruniu.²⁹ Andaj fare pak janë të ruajtura ato vepra të tij që i përkasin kësaj tematike. Porse, metodat e tij eksperimentale në mjekësi të cilat i hasim në kryeveprën e tij **Kitab el-hâvi** (Libri i përmbajtjeve) në gjuhën latine e njohur me titullin **Continens**, si dhe metodat eksperimentale në kimi që shprehen në librin e tij të kimisë me titullin **Sirr el-esrâr**³⁰ (Fshehtësia e fshehtësive), kanë luajtur një rol tejet të rëndësishëm në shkencat natyrore të kohës së tij. Gjithashtu metodat e tij eksperimentale ndikuan edhe në punën e Ibn Sinait, sidomos në disa aspekte të medicinës së tij dhe shkencave natyrore.

Në historinë e përgjithshme të filozofisë islame rëndomë pas El-Farabiut flitet për Ibn Sinain si personalitet shkencor i dytë me radhë i kësaj shkolle, porse, në interval kohor mes këtyre dy filozofëve pati edhe filozofë të tjerë, të cilët janë tejet të rëndësishëm për përgatitjen e terrenit për paraqitjen e Ibn Sinait. Në mesin e tyre si më të rëndësishëm janë Ebu el-vafa', Ebu Sehl el-Kuhi, Ibn Junus, Abd el-Xhelil Sixhizi, El-Bi'runi, grupi i shkencëtarëve rreth vëllazërisë **Ihvan es-safa'**,³¹ pastaj enciklopedistët, siç janë, El-Hârezmi, autori i librit **Mefatih el-'ulum** (Çelësat e diturisë) dhe bibliofili Ibn Nedimi, autori i **El-Fihristit**³² të njohur, dhe në fund disa filozofë e disa shkencëtarë të logjikës në mesin e të cilëve gjenden edhe Ebu el-Bereket el-Begdadi,³³ Ibn Miskevejhi, bashkëkohaniku Ibn Sinait, veprat etike të të cilit përjetuan një famë të lartë, Ebu Sulejman es-Sixhistân, nxënësi i tij Ebu Hajjân et-Tevhidi dhe Ebu el-Hasan el-'Amiri.

Nga ky grup dijetarësh për Perëndimin krejtësisht të panjohur mbetën Es-Sixhistani dhe El-'Amiri, ndonëse në filozofinë islame të asaj kohe dhe më vonë ishin të njohur dhe me ndikim. Es-Sixhistani, i cili jetoi në shekullin e dhjetë (922-999), ishte nxënës i Metta ibn Junusit dhe i Jahja ibn 'Adiut, dhe në interval në mes El-Farabiut dhe Ibn Sinait ishte filozof udhëheqës në Bagdad. Shtëpia e tij në Bagdad u shndërrua në një vend ku mbaheshin takimet e shkencëtarëve të ndryshëm dhe ku u zhvilluan shumë diskutime shkencore. Nxënësi i tij Ebu Hajjan et-Tehvidi, i cili ishte edhe më i afti në mesin e nxënësve të tij, i shënoi dhe më vonë i publikoi të gjitha ato diskutime në veprën e vet **Muqâbesât**. Në të vërtetë, pjesa dërmuese e veprave informative të Et-Tehvidit, siç është vepra **El-Imta'u ve el-mu'anesetu**, janë të vërshuara me shprehjet dhe vërejtjet e mësuesit të tij. Es-Sixhistani më tepër është i njohur si shkencëtar i logjikës si dhe autor i filozofisë së historisë **Sivan el-hikme**,³⁴ prej së cilës janë të ruajtura vetëm disa fragmente, e të cilën e ka kompletuar Ebu el-Hasan Bejhaqiu në veprën e vet të titulluar **Tetimme sivan el-hikme**,³⁵ Pikëpamjet dhe ndikimet e tij më së lehti hetohen gjatë studimit të veprave të Es-Sixhistanit, gjë që edhe kjo dëshmon për një pozitë mbizotëruese të Es-Sixhistanit në jetën intelektuale të Bagdadit në kohën para se të paraqitet Ibn Sinai.

Ebu el-Hasan el-'Amiri (vdiq në vitin 992), bashkëkohës i Es-Sixhistanit, me të cilin u takua gjatë një udhëtimi nëpër Bagdad, në mesin e El-Farabiut dhe të Ibn Sinait për shumë çka mund të llogaritet si filozof tejet i rëndësishëm. U lind në Nishabur, mësoi tek Ebu Zejd el-Belhiu, ndërsa më vonë u takua me shumë shkencëtarë të asaj kohe, madje arriti që edhe në Bagdad të zhvillojë diskutime shkencore me shumë filozofë të këtushëm. Mirëpo Bagdadi nuk i pëlqeu andaj shumë shpejt kthehet në vendlindjen e vet, në Nishabur të Horosanit.³⁶ El-'Amiri u përpoq

që mësimet fetare t'i dakordojë me filozofinë. Ai shkroi një libër për mbrojtjen e islamit ku e theksoi epërsinë e islamit mbi religjionet tjera dhe mbi sistemet politike. Libri mban itullin **El-I'lamu bi menâqib el-islam** (Deklarata mbi vlerat e islamit).³⁷ El-'Amiri interesohej edhe për filozofinë politike të Sasanidëve po aq sa edhe për burimet greke dhe tek ai hetohen ndikimet e këtyre filozofive. Përmes studimeve të veprave të tij mund të përcillet njëra nga rrugët me të cilat mësiemt paraislame iraniane mbi shoqërinë dhe shtetin kaluan në botën e spekulimeve islame.

Janë të ruajtura shumë vepra të El-'Amirit. Në mesin e tyre si më të njohura janë shqyrtimet etike **Es-Se'âde we el-is'âd** (Fati dhe fatbardhësia) si dhe pjesa kryesore nga historia e filozofisë **El-Emed'al el-ebed** (Koha nëpër amshueshmëri), me të cilën u njoftuan filozofët e mëvonshëm, sidomos Mulla Sadrâ, i cili edhe e citoi disa herë në veprën e vet **Esfâr** (Shtegëtime). Me sa shihet Mulla Sadrâ doktrinën e vet mbi njësinë e intelektit, njohjes dhe të njohurit (**'aql, te'aqqul, me'qul-intellekt, inellektion intelligible**), të cilën Ibn Sinai me këmbëngultësi e hodhi poshtë, e ka bartur nga El-'Amiri i cili llogaritet si filozof i parë i botës islame që e pranoi këtë doktrinë dhe që për të zhvilloi diskutime. Burimet tradicionale, siç është vepra e Ibn Ebi Usejbiut **'Ujun el-enba'** (Burimet e lajmeve), flasin për një sërë këmbimesh të letrave në mes El-'Amirit dhe Ibn Sinait. Por, megjithatë kjo mund të duket e pabesueshme, sepse kur vdiq El-'Amiri i riu Ibn Sinai kishte vetëm njëmbëdhjetë vjet. Para së gjithash do të mund të paramendohej se El-'Amiri i takon atij grupi të filozofëve që me mësimet e veta, me veprat si dhe me shkollimin e nxënësve të vet, - prej të cilëve disa, si Ibn Miskevejhi, u bënë të famshëm - e përgatitën terrenin për zhvillimin tejet të madh të shkollës së filozofëve-shkencëtarëve në kohën e Ibn Sinait.

BIOGRAFIA E SHKURTËR E IBN SINAIT

Ibn Sinai, në Perëndim i njohur si Avicena dhe me llagapin **Princi i mjekëve**, u lind në afërsi të qytetit të Buharës rreth vitit 980.³⁸ Ky shkencëtar i madh, i cili mo vonë do të bëhet personalitet më me ndikim në shkencë e në filozofi në botën islame dhe të cilin do ta pagëzojnë me titujt siç janë **Esh-Shejh er-rei's** (Prijës i mendimtarëve) dhe **Huxhshet el-haqq** (Fakti i së vërtetës) me të cilët tituj edhe sot e kësaj dite njihet në Lindje, qysh në fëmijëri tregoi një interesim të jashtëzakonshëm për shkencat. Fatmirësisht edhe i ati i tij, i Isma'ilit, vazhdimisht shprehte dëshirë për ta shkolluar sa më shumë të birin e vet, ndaj edhe shtëpia e tij u shndërrua në një vend ku takoheshin shumë shkencëtarë të mirënjohur, të largët e të afërt. Në moshën dhjetëvjeçare Ibn Sinai e mësoi tërë Kur'anin dhe gramatikën, dhe pastaj filloi ta mësojë logjikën dhe matematikën. Mësues të matematikës e kishte 'Abdullah en-Nâtilin. Meqë së shpejti e përvetësoi edhe këtë shkencë, filloi ta mësojë fizikën, metafizikën dhe mjekësinë te mësuesi Ebu Sehla el-Mesihiji. Që në moshën gjashtëmbëdhjetëvjeçare i njohu dhe i përvetësoi gati të gjitha shkencat e asaj kohe. Vetëm metafizikën nuk arriti ta kuptojë, ashtu siç ishte e ekspozuar në **Metafizikën** e Aristotelit. Ndonëse këtë libër e lexoi disa herë, madje e mësoi edhe përmendësh, megjithatë nuk arriti të kuptojë asgjë. Mirëpo, vështirësitë iu zvogëluan atëherë kur në dorë i ra komentimi i El-Farabiut mbi këtë libër të Aristotelit në të cilin ishin sqaruar të gjitha gjërat e vështira të kësaj vepre. Qe atëherë Ibn Sinai nuk pati më nevojë për lexim ekstenziv, por si detyrë të patjetërsueshme e kishte përsosshmërinë e diturive të veta intensive "për nga thellësia", që tërë atë që e kishte lexuar deri në moshën tetëmbëdhjetëvjeçare ta kuptojë sa më mirë. Në të vërtetë, para fundit të jetës së vet asgjë më tepër nuk mësoi sesa ato që i dinte në moshën tetëmbëdhjetëvjeçare.

Njohuritë e Ibn Sinait në mjekësi ia shtuan dhe ia ngritën autoritetin dhe gjithnjë e më tepër bëhej i kërkueshëm dhe i dëshirueshëm nëpër oborret e mbretërve lokalë. Dyert e bibliotekës oborrtare të një emiri të atëhershëm i pati të hapura ku edhe e arriti një pozitë të lakmueshme. Mirëpo, luhatshmëria politike që qe shkaktuar në Azinë Qendrore, për shkak të zgjerimit të ekspansionit të qeverisë së Mahmudit nga Gazna, e vështirësoi mjaft jetën e Ibn Sinait në

vendlindjen e vet me ç'rast u detyrua ta braktisë Buharin dhe të niset për në Gjurgjani, ku pas një qëndrimi të shkurtë iku për në Gurgan. Më vitin 1012, pas shumë fatkeqësive që i përjetoi rrugës kur edhe i vdiqën shumë bashkëudhëtarë, ibn Sinai arriti që ta kalojë pjesën veriore të shkretëtirës në Horosan. Sipas burimeve të sigurta, Ibn Sinai para se të arrinte në Gurgan e vizitoi besimtarin e madh sufij dhe poetin famëlartë Ebu Se'id ibn Ebi el-Hajrin. Në Gurgan shprehu dëshirë që të takohet me mecenarin e njohur të shkencës e të artit, me emirin Qabas ibn Vushmgirin. Por kur arriti në Gurgan kuptoi se ai në mbrojtjen e të cilit shpresonte, kishte vdekur.

Kjo fatkeqësi Ibn Sinain e goditi rëndë dhe për disa vjet u tërhoq në vetmi duke jetuar në një katund. Pastaj mes viteve 1014-1015 shkoi në qytetin Rejj. Atëbotë në Iran qeveriste dinastia e Buvejhidit, ndërsa përfaqësuesit e saj ishin mëkëmbës në shumë qytete e në shumë vise të botës. Ibn Sinai për ca kohë qëndroi në oborrin e Fahruddevletit në Rejj, ndërsa pastaj u nis për në Hamadan ku u takua me shumë anëtarë të dinastisë së Shemsuddevletit. Deri te një takim i këtillë u arrit shumë lehtë dhe shpejt, sepse Ibn Sinai sapo arriti në qytet, u ftua që ta shërojë emirin e sëmurë. Emiri i Shemsuddevletit u shërua shumë shpejt ndërsa autoriteti i Ibn Sinait u shtua aq sa më në fund u bë edhe vezir në këtë oborr. Në këtë pozitë mbeti disa vjet deri sa vdiq emiri, mbrojtësi i tij. Pas kësaj, fati ia ktheu shpinën dhe pasi refuzoi që ta kryejë detyrën e vezirit, u burgos. Gjatë kohës së një rrethimi të qytetit Hamadan, e shfrytëzoi rastin dhe iku nga burgu dhe, inkognito në veshje dervishësh, e braktisi Hamadin.

Kur u zgjodh problemi i Hamadanit, u nis për në Isfahan, qendër e madhe shkencore, të cilën kishte kohë që dëshironte ta vizitonte. Në Isfahan fitoi një simpati tek emiri i Alauddevletit, tek i cili jetoj në rehati plot pesëmbëdhjetë vjet. Gjatë kësaj kohe shkroi disa libra të rëndësishëm. Madje filloi ta studiojë edhe astronominë dhe e nxiti ndërtimin e opservatoriumit. Mirëpo së shpejti rehatia e tij filloi të shkatërrohet edhe atë me sulmin e sulltan Mes'udit, i biri i Mahmudit nga Gazni, që ia bëri Isfahanit. Pra këtë rehati ia prishi pikërisht po ai Mahmud nga i cili qe detyruar për ta braktisur vendlindjen e vet. Gjatë këtij sulmi u zhdukën shumë vepra të rëndësishme të Ibn Sinait. I pambrojtur dhe i pasiguruar pas ngjarjes në Isfahan, sërish kthehet në Hamadan ku edhe vdes më vitin 1037 dhe ku varroset. Po në atë vend më vonë iu ngrit një përmendore mauzole mëdhështore që ekziston edhe sot e kësaj dite.

Në këtë mënyrë mbaron jeta e njeriut, i cili përjetoi shumë kthesa politike dhe që u ballafaqua me fatkeqësi të ndryshme. Gjatë jetës së vet Ibn Sinai përjetoi shumë ngritje dhe rënie. Ndonëse pati ditë të lumtura, pati edhe mjaft shqetësime në jetë. Më së shumti kaloi si mjek zyrtar i mbretërve me ç'rast pati edhe mundësi që të jetë i pranishëm në jetën shoqërore dhe, si cekëm më lart, madje edhe vetë ai gjatë një kohe kreu shërbime të larta shtetërore. Gjithashtu ai bëri një jetë intensive intelektuale për çka dëshmon një numër i madh i veprave të tij si dhe cilësia e nxënësve të tij. Ibn Sinai ishte njeri me një fuqi të jashtëzakonshme fizike. Kalonte mbrëmje të gjata nëpër ndeja e argëtime dhe pastaj shkonte për të shkruar mbi filozofinë dhe shkencat në përgjithësi. Ishte njeri me një përqëndrim të hatashëm. Disa vepra të veta mundte t'ia diktojë shkruarit të vet edhe gjatë kohës sa e kaluronte kalin tok me mbretin nëpër luftërat e ndryshme. Në të vërtetë, siç shihet, rrethanat e jashtme nuk kishin ndikim në veprimtarinë e tij intelektuale. Njeri që aq shumë ishte argëtuar me jetën e kësaj bote dhe me problemet në politikë e nëpër oborre, dhe që megjithatë arriti t'i vërë themelet e filozofisë skolastike mesjetare, të sintetizojë mjekësinë e Hipokratit dhe të Galenit dhe të ketë një ndikim aq të madh në shkencat dhe në letërsinë islame sa që më vonë, asnjërit, as para tij e as pas tij, nuk i shkoi ndoresh të ketë një ndikim aq të madh.

VEPRAT E IBN SINAIT

Numri i veprave të Ibn Sinait, duke i llogaritur edhe një sërë shqyrtimelesh e studimesh, arrin shifrën prej 250. Veprat e tij i përkasin gati çdo gjëje që ishte e njohur gjatë mesjetës.³⁹ Numri i konsiderueshëm i veprave të tij janë të shkruara në gjuhën arabe, e vetëm disa në atë perse, siç

është, për shembull vepra **Danishname-i alai** (Libri i diturisë kushtuar Alauddevletit) e që konsiderohet si vepër e parë filozofike e shkruar në gjuhën e re perse.⁴⁰ Stili i të shkruarit në gjuhën arabe i Ibn Sinait në veprat e para është shumë i rëndë dhe i koklavitur. Pas një qëndrimi të gjatë në Isfahan ku nën presionin e kritikëve të shkencëtarëve letrarë filloi që intensivisht ta mësojnë gjuhën letrare arabe. Stili i tij i të shkruarit në gjuhën arabe filloi të përmirësohet e të përsoset. Veprat që i shkroi pas kësaj kohe, e sidomos vepra **Isharat weet - tenbihat** (Libri i direktivave dhe i paralajmërimeve), e vërtetojnë atë përparim dhe ndërrim të stilit.

Në mesin e veprave filozofike të Ibn Sinait bëjnë pjesë: kryevepra e tij nga filozofia peripatetike **Esh-Shifa** (Libri i mjekimit), në gjuhën latine e njohur si **Sufficientia**. Kjo është një vepër më e përgjithshme e njohur si **Sufficientia**. Kjo është një vepër më e përgjithshme e pashkruar ndonjëherë nga ndonjë autor.⁴¹ Pastaj vepra **Nexhat** (Libri i shpëtimit). Kjo vepër, në realitet, është përmbajtja e shkurtër e veprës Esh-Shifa. Këtu është edhe **Ujun el-hikme** (Burimet e diturisë) dhe vepra e tij e fundit dhe mbase më e famshmeja **El-Isharat we et-tenbihat** (Libri i direktivave dhe i paralajmërimeve). Veç këtyre veprave ai shkroi edhe shumë shqyrtime nga logjika, psikologjia, kosmologjia dhe nga metafizika.⁴² Në veprat e tij të shumta në të cilat shprehet filozofia e tij lindore, si më të rëndësishme mund të cekën këto: **Risala fi el-'ishq** (Shqyrtime mbi dashurinë), triologjia **Hajj ibn Jaqzan** (Fëmija i gjallë i vigjilentit), **Risala et-tajr** (Shqyrtime mbi zogun) dhe vepra **Selman ve Absal** (Selmani dhe Absali), tri kaptinat e fundit të veprës **Isharata we et-tenbihat** (Libri i direktivave dhe i paralajmërimeve) dhe më në fund vepra **Mantiqel - mashriqijjin** (Logjika e orientalit) që është, në të vërtetë, një pjesë e një veprë më të madhe ende të panjohur.⁴³

Edhe në shkencat ekzakte Ibn Sinai shkroi shumë shqyrtime nga fizika, meteorologjia etj. Gjithashtu shkroi edhe disa vepra të tjera që i inkorporoi në disa vepra më të mëdha, sidomos në veprën Esh-Shifa, ku fort mirë mund të vërehen mësimet e tij nga zoologjia gjeologjia dhe nga botanika, madje edhe nga psikologjia. Këto studime të tij nga shkencat ekzakte në shkollat peripatetike shiheshin si degë të fizikës apo filozofisë natyrore, përkundër studimeve të shkollave të mëvonshme siç është shkolla **Ishraq** (Shkolla e civilizimi). Sa i përket mjekësisë, Ibn Sinai e shkroi veprën e vet të njohur **El-Qanun** (Kanuni). Kjo është një ndër veprat që më së shumti pati ndikim në historinë e mjekësisë dhe që edhe sot e kësaj dite mësohet në Lindje.⁴⁴ Pastaj e shkroi studimin **El-Urduze fi t-tibb** (Këngë për mjekësinë) ku në vargje i paraqiti parimet e mjekësisë islame, që ishte mjaft e përshtatshme për t'u mbajtur përmendësh, si dhe shumë shqyrtime të tjera në gjuhën arabe dhe perse mbi sëmundjet dhe barnat e ndryshme.

Veç këtyre veprave filozofike e punimeve të tjera të shkencave ekzakte, Ibn Sina shkroi edhe disa poema në gjuhën arabe dhe në atë perse në mesin e të cilave si më e njohura është **El-Qaside el-'ajnijje** (Odë shpirti).⁴⁵ Pastaj ka shkruar edhe disa vepra fetare në të cilat nuk shqyrtohen vetëm për disa nga temat fetare siç janë për shembull, sqarimi i problemeve mbi fatin, fatalitetin dhe liritë e vullentit, porse në ato shqyrtime ka edhe komentime të disa sureve të Kur'anit. Kjo kategori e fundit e punimeve të Ibn Sinait ka një rëndësi të posaçme, sepse përmes këtyre komenteve Ibn Sina u përpoq që të vërë një pajtueshmëri në mes arsyes dhe zbulimit që para tij e bënë El-Kindiu, El-Frabi dhe Ihvan es-safa (Vëllezërit e pastërtisë), dhe që e bënë pas tij edhe Suhravardi si dhe Mir Damada dhe Mulla Sadra. Këto vepra edhe më tepër e bëjnë të madhërishtëm opusin e gjithmbarshëm shkencor të Ibn Sinait dhe i ngërthejnë përmbledhjet e pasura të veprave të tij në të cilat shihet diapazoni i gjerë i interesimeve të tij për shkencat eksperimentale dhe për ontologjinë, për matematikë dhe gnoseologji, për logjikë e për komentim të Librit të Shenjtë.

ONTOLOGJIA

Metafizika e Ibn Sinait, nga brendia e vet, në realitet më tepër i përket ontologjisë, ndërsa qasjet e tij mbi qenien dhe të gjitha distinkcionet e tij marrin një vend qendror në spekulimet e veta metafizike.⁴⁶ Realiteti i çdo gjëje varet nga ekzistimi i tyre dhe të njohurit e ndonjë objekti në

instancë të fundit është të njohurit e statusit të tij ontologjik që në ekzistencën universale i përcakton (ai status) të gjitha atributet dhe cilësitë e tij. Gjithë çka është në Univers, me vetë atë që ekziston, është e zhytur në Qenien. Porse, Zoti apo Qenia e Pastër që është krijues i çdo gjëje, nuk mund të jetë hallka e parë e një vargu të pandërprerë dhe, për këtë shkak nuk ka lidhje "substanciale" e as lidhje "horizontale" me qenien e kësaj bote.⁴⁷ Zoti udhëheq me Universin që sipas tij është transcendent. Një paraqitje të këtillë të Zotit nuk e hasim vetëm te muslimani Ibn Sinai, por edhe te filozofët të krishterë e hebrenjë të cilët kanë koncept të ngjashëm për Hyjin Suprem, dhe të cilët ngjashëm sikurse Ibn Sinai i kanë harmonizuar dogmat dhe pikëpamjet filozofike greke me monoteizmin.

Studimet e Ibn Sinait mbi ekzistencën - ekzistencën ku të gjitha elementet janë të përbashkëta, e jo të kufizohet ajo vetëm në një gjini që do të ishte e përbashkët - mbështetet në dy dallime fundamentale që e karakterizojnë tërë ontologjinë e tij. Njëri nga ata dallime ka të bëjë me esencën apo me qenësinë e gjërave (mahijje) dhe me ekzistimin e saj (wuxhud), ndërsa dallimi tjetër i përket domosdoshmërisë, mundësisë apo pamundësisë.⁴⁸ Kur dikush mendon mbi diçka, ai menjëherë në kuadër të mendimit të vet mund t'i hetojë dy aspekte të ndryshme mbi atë çka mendon. Njëri është thelbi apo qenësia e tij, pra tërë ajo që vjen si përgjigje e pyetjes: "Çka është kjo?", ndërsa aspekti tjetër është ekzistimi i atij objekti. Për shembull, kur dikush mendon në kalë, ai në mendimin e vet mund ta shtrojë dallimin në mes idesë dhe përmbajtjes që e nënkupton trajtën, formën, ngjyrën dhe çdo gjë tjetër që e përbën esencën e kalit, dhe ekzistimin e këtij kali në botën e jashtme. Në ndërdije, qenësia e gjërave është e pavarur nga ekzistenca e tyre. Dikush mund të mendojë mbi qenësinë e ndonjë objekti, por kurrë të mos mendojë se a ekziston apo jo ai objekt. Në botën e jashtme, megjithatë esenca dhe ekzistimi i çfarëdo objekti janë të ngjashëm. Këto nuk janë dy komponente që secila për vete do të kishin vërtetësi të jashtme të pavarur dhe që të dyja të bashkuar do të duhej të formonin ndonjë objekt, si për shembull, prej ujit dhe miellit bëhet burimi. Vetëm se në ndërije dhe në analizat e arsyes njerëzore mund të ndahen që të dy këto elemente njëri prej tjetrit, kurse të gjithë e dinë se çdo objekt në univers e ka esencën e vet së cilës i është shtuar ekzistenca.

Pasi që e sqaroi dhe e shtroi këtë dallim themelor, Ibn Sinai vërteton se, edhe pse ekzistenca e ndonjë objekti i është shtuar esencën së tij, ekzistencë është ajo që secilës esencë apo qenie ia jep vërtetësinë e saj dhe, për këtë shkak kjo ekzistencë është kryesore (asil). Në të vërtetë, esenca e disa gjërave nuk është asgjë tjetër po kufizimi ontologjik i saj që vihet përmes arsyes. Suhrevardi dhe Mir Damadi disa shekuj më vonë u ngritën kundër këtij parimi të filozofisë islame dhe përkundër Ibn Sinait, theksonin se esenca është kryesore, e jo ekzistenca. Shtatë shekuj më vonë, paraqitet Mulla Sadra dhe ngrihet në mbrojtje të parimeve të Ibn Sinait. Kështu që sërish para esencës shprehet ekzistenca. Aq më tepër, gjatë kësaj ai jep disa sqarime të reja rreth asaj se ekzistenca e gjërave nuk është trajtë plotësisht e shpëputur e ekzistimit, por të gjitha ekzistimet janë një shkallë e ndriçimit të Qenies, se ekziston njësi transcendentale e Qenies (vahdet el-vuxhud) e fshehur tej perdes së shumësit të qenieve dhe të disa trajtave të veçanta të ekzistencës.

Sipas Ibn Sinait klasifikimi i qenis në të pamundshmen (mumtani'), në të mundshmen (mumkin) dhe në të domosdoshmen (vaxhib) është në lidhje të ngushtë me dallimin në mes esencës dhe ekzistencës. Kjo ndarje, të cilën e pranuan edhe filozofët islam që erdhën pas Ibn Sinait, por edhe skolastikët latinë, në këtë formulim nuk ekziston tek Aristoteli. Një klasifikim i tillë rrjedh pikërisht nga Ibn Sinai. Në të vërtetë Ibn Sinai tërë filozofinë e vet e bazon në këtë klasifikim të qenies dhe në lidhshmërinë e ndërsjellë në mes esencës dhe ekzistencës në të trija rastet veç e veç. Nëse një subjekt e paramendon esencën e ndonjë objekti dhe i vetëdijshëm se në asnjë mënyrë nuk mund të krijohet ekzistenca e atij objekti, objekti i tillë nuk mund të ekzistojë, një objekt e tillë është i pamundshëm dhe i paqenë siç është rasti me zanafillën tjetër të universit ekzistenca e të cilit do të ishte absurd metafizik dhe do të përfundonte në kundërtënie. Pra, nëse për esencën e ndonjë objekti është fare e njëjtë në ekziston apo jo, pra ekziston apo nuk ekziston - ai objekt është qenie e mundshme sikur të gjitha krijesat tjera në univers esenca e së cilave mund të bëhet ekzistuese apo të mbetet joekzistuese. Më në fund, nëse esenca është e

pandashme nga ekzistenca dhe nëse mosekzistenca e saj do të shpiente në absurd dhe në kontradiktë, një ekzistenca e tillë është e domosdoshme. Në këtë rast, esenca dhe ekzistenca njëjtësohen dhe kjo ekzistencë është e domosdoshme. Pra, Zoti ekziston, sepse ekzistenca dhe esenca e Tij janë të pandashme njëra nga tjetra. Ekzistenca e Tij është esenca e Tij dhe, esenca e Tij është ekzistenca e Tij.⁴⁹ I vetmi është Ai që ka ekzistencë në Vete dhe që ekziston Vetë për Vete. Çdo gjë tjetër që ekziston e ka ekzistencën e vet së cilës i është bashkangjitur esenca si rastësi dhe për këtë shkak këto janë ekzistenca të mundshme.⁵⁰ Ekzistimi i universit nuk e ka statusin e lartësimit nga statusi i së mundshmes dhe në çdo moment ekzistence e vet varet nga ekzistenca e cila të gjitha qenieve të mundshme u jep ekzistencë dhe vazhdimisht derdh dritë mbi ta nga ekzistenca e Vet.

Sipas kësaj, universi dhe çdo gjë në të janë ekzistenca të mundshme dhe mund të jenë të mundshme metafizikisht vetëm se përmes ekzistencës së domosdoshme. Veç kësaj ekzistencat e mundshme ndahen në dy lloje:

1. ato, që ndonëse janë të mundshme veç e veç, me vullnetin e ekzistencës së domosdoshme, bëhen të domosdoshme;
2. ato që vetë janë të mundshme pa kurrfarë lloji të domosdoshmërisë.

Lloji i parë i ekzistencave përbëhet nga substancat e pastra intelektuale, apo nga melektë, që janë "efekte të amshueshme" të Zotit, sepse me ndihmën e Tij u bënë qenie të domosdoshme. Në grupin e dytë bëjnë pjesë krijesat e kësaj bote të shkurtër e jo të përhershme, të cilat në vete përmbajnë tipare të kalimtares, pra të cilat u krijuan vetëm që përsëri të zhduken.

Veç kësaj ndarje të ekzistencave të mundshme në "të amshueshme" dhe të përkohshme apo të përhershme dhe kalimtare, Ibn Sinai gjithashtu i klasifikon ekzistencat në bazë të kriterit se a janë substanciale apo të rastësishme, duke u përmbajtur në esencën e objekteve ekzistuese të kategorive të Aristotelit në atë mënyrë siç i sistematizoi Porfiriu. Sipas këtij dallimi, ekzistencat janë të rastësishme apo substanciale, varësisht nga ajo se a është ndonjë ekzistencë e varur nga ndonjë gjë, siç është ngjyra në mur ekzistencë e rastësishme, apo është e pavarur, siç është edhe vetë muri, që është ekzistencë substanciale. Vetë kategoria e substancës ndahet në këto tri lloje:

1. intelekt ('aqël) që është krejtësisht i ndarë nga materia dhe nga mundësia (potencialiteti);
2. shpirti (nefs) që gjithashtu është i ndarë nga materia, por për funksionimin e tij është i nevojshëm trupi,
3. trupi (xhism) që është funksional dhe që ka gjerësi dhe thellësi.

Sipas kësaj, klasifikimit e universit që në tërësinë e vet janë të rastit dhe të mundshëm, gjithashtu ndahen në tri grupe të substancës që përbëjnë fushat e ndryshme të kozmosit dhe që krijojnë pjesë përbërëse prej të cilave është e formuar universi dhe nëpërmjet të së cilave konceptohen dituritë e ndryshme kozmike.⁵¹

KOZMOLOGJIA DHE ENGJËLLOLOGJIA

Duke i pasur parasysh dallimet e plota ontologjike fundamentale në mes Zotit dhe universit, Ibn Sinait iu qas edhe studimeve të çështjeve të kozmologjisë dhe kozmogonisë, duke u përpjekur që ta zbërthejë mënyrën se si sasia rrjedh prej të Vetmit që në të njëjtën kohë është transcendent në raport me çdo sasi. Derisa në metafizikë qëllimi kryesor i Ibn Sinait është që të paraqesë karakterin e mundshëm të universit, në kozmogoni dhe në kozmologji paraqet një lidhje të prajshme që ekziston në mes burimeve të hershme dhe të manifestimeve të tyre.

Procesi i krijimit apo i manifestimit në mënyrë të drejtpërdrejtë është i ndërlidhur me funksionin dhe rëndësinë e melekut, meqë meleku është instrument përmes të cilit është kryer akti i krijimit. Në filozofinë e Ibn Sinait kozmogonia është në lidhshmëri direkte me engjëllologjinë dhe meleku luan një rol soteorologjik si në kozmogoni, po ashtu edhe në procesin e realizimeve shpirtërore dhe në arritjen e njohurive.⁵² Ibn Sinai duke u bazuar në skemën e Plotinit mbi **efuzionin** (gufimin) suksesiv të hierarkisë së melekëve, porse të interpretuar në dritën e

mundësive dhe kontigjencës së tyre, orvatet ta paraqesë dhe ta shpjegojë procesin e krijimit të universit, edhe atë duke iu përmbajtur parimit që nga Një i Vetëm apo Njëjesi mund të zë fill vetëm njëri (**ex uno non fit nisi unum**) dhe idesë se krijimi sendërtohet nëpërmjet intelektit.⁵³

Procesi i krijimit apo të dhuruarit e ekzistencës dhe procesi i konceptit (idesë) janë gjithnjë të njëjtë, sepse përgjatë kontemplacionit në shkallën më të lartë të vërtetësisë zënë fill shkallët më të ulëta të tyre.⁵⁴ Nga i Vetmi, nga Qenia e domosdoshme që është burim i të gjitha gjërave, në harmoni me parimet e cekura, zë fill, lind një qenie, të cilën Ibn Sinai e quan Intelekti i parë që në mesin e melekëve është po aq i njëjtë dhe i lartësuar. Pastaj ky intelekt Qenien e domosdoshme e vështron si të domosdoshme, madje edhe esencën e vet vetjake përmes Qenies së domosdoshme e vështron si të domosdoshme, por edhe si të mundshme. Në këtë mënyrë Intelekti i parë ka tri dimensione të njohjes prej të cilëve me radhë lind Intelekti i dytë, shpirti i qiellit të parë dhe trupi i qiellit të parë. Intelekti i dytë që lind kësaj gjithashtu kontemplotet në Intelektin e parë me ç'rast lind Intelekti i tretë dhe shpirti e trupi i qiellit të dytë. Procesi zhvillohet në këtë mënyrë deri në lindje të Intelektit të dhjetë dhe të qiellit të nëntë që është qielli i hënës.⁵⁵ Prej këtu e tutje substancat e universit nuk i kanë më ato kushte që të mund të lindin nga ato qiej tjerë. Andaj, prej pjesëve të tjera të qenies së mundshme kozmike formohet bota e përkohëshme dhe kalimtare.

Në Botën nën qiellin e hënës - në botën e ndryshimeve ku zhvillohet jeta tokësore e njeriut - Intelekti i dhjetë i kryen disa funksione themelore. Jo vetëm që i jep ekzistencë kësaj bote, por gjithashtu i formon edhe të gjitha format të cilat në kombinim me materien e mundësojnë fillimin e krijimit të këtij regjioni. Kur lind një krijesë, Intelekti i dhjetë e rrezaton nga vetja atë formë me të cilën asaj krijese ia mundëson ekzistencën dhe, meqë kjo krijesë lind ajo edhe vdes, Intelekti i dhjetë në vete sërish e merr atë formë dhe e ruan. Për këtë shkak Ibn Sina këtë intelekt e quajti **dhurues i formave** (Vahib es-suver). Për shembull, kur uji ngrihet dhe e merr formën e akullit, formën e tij të lëngshme Dhuruesi i formave e merr për vete dhe ia jep formën e akullit materies që më parë ka qenë e lëngëshme dhe ajo shndërrohet në akull. Gjithashtu, Intelekti i dhjetë e lot edhe rolin e iluministit të mendjes njerëzore. Njeriu mund t'i abstraktojë në mendimet e veta format që i hasë në kombinim me materien dhe nëpërmjet iluminizmit që i ka dhuruar Intelekti i dhjetë t'i lartësojë ato forma në nivel të formave universale. Prandaj universaliet ekzistojnë në **mendjen e melekëve**, pastaj zbresin në botën materiale për t'i fituar format materiale dhe të bëhen të veçanta, dhe pastaj edhe një herë në mendjen e njeriut, përmes iluminimit apo ndriçimit që vjen nga intelektin i pastër qiellor apo nga meleku, ngjiten dhe sërish zbresin tatëpjetë deri në nivel të universale. Në këtë mënyrë Intelekti i dhjetë nuk është vetëm instrument i krijimit por gjithashtu, është edhe instrument i iluminimit (ndriçimit) dhe, siç do të vërejmë më vonë, edhe instrument i revelacionit të të dërguarve dhe, në një masë, të njerëzve të shenjtë dhe gnostikëve.

Kështu kozmologjia e Ibn Sinit në esencë është e lidhur me engjëllologjinë dhe fare afër e përcjell kozmologjinë plotinane të cilën, megjithatë, e interpreton në një dritë tjetër. Ibn Sina e njihte mirë konceptin islam dhe relacionin e konceptimeve në mes Zotit dhe Universit dhe vazhdimisht është përpjekur ta theksojë natyrën e mundshme të të gjitha krijesave në harmoni me Krijuesin si ekzistencë e domosdoshme, dhe kështu t'i mbesë besnik parimit që në islam është fundamental. Në shqyrtimet e veta **Risala en-nejruzijje** (Shqyrtime të vitit të ri)⁵⁶ Ibn Sina ec një hap përpara kah pajtueshmëria në mes kozmologjisë së vet dhe të pikëpamjeve islame e orientale, si dhe lidhjet e hallkave të ndryshme në zinxhirin e ekzistencës i shpjegon me shkronjat e alfabetit arab. Shkronjat dhe fjalët që formojnë fjali për semitët janë simbole më të ndijshme dhe më të theksuara të esencës hyjnore dhe arketipe prej të cilave zë fill kjo botë. Shih për këtë, te hebrenjtë dhe te muslimanët spiritualiteti i të cilëve është pikërisht spiritualiteti i nomadëve semitë, shkenca mbi shkronjat dhe vlera e tyre simbolike pati një rëndësi të madhe qoftë për nga aspekti i kabbalit te hebrenjtë apo për nga aspekti i xhefrit në islam.⁵⁷

Në këtë shqyrtim ku rreptësisht i përcjell disa shkolla islame dhe disa degëzime të islamizmit Ibn Sina e përdor alfabetin me vlera të shumëfishta arabe.⁵⁸ dhe a-1 e lexon si simbol të Krijuesit, b-2 si simbol të intelektit universal, xh-3 si simbol të shpirtit universal dhe d-4 si

simbol të natyrës. Kjo përpjekje për të vënë një korrespondim në mes hipostazës së kozmologjisë filozofike dhe të shkronjave të gjuhës së revelacionit, që na e përkujton mjaft punën e Xhabir Ibn Hajjanit dhe të bashkësisë Ihvan es-safa (Vëllezërit e pastërtisë), në rastin e Ibn Sinait, ka një vlerë të posaçme. Kjo tregon se mësuesi i filozofisë peripatetike është përpjekur për një mençuri orientale, e cila nuk do të përputhej me filozofinë e gjithëdijshme greke dhe se ai nuk ishte vetëm përcjellës i filozofëve të vjetër. Kjo gjithashtu dëshmon për një aspekt të gjenialitetit të gjithanshëm të Ibn Sinait, për aspektin e zanafillës së filozofisë orientale, të cilën vazhdoi ta ekzpozojë në fazat e vonshme të jetës së vet.

SHKENCAT MATEMATIKO-NATYRORE

Ibn Sina, përveç që ishte filozof i madh pothuajse ishte po aq i madh edhe si shkencëtar edhe si mjek. Në të vërtetë ky në Perëndim më tepër njihet si mjek dhe ekspert në mjekësi. Fotografia e tij si princ i mjekëve i stoliste muret e shumë katedraleve nëpër Evropë, ndërsa Dante Aligjeri i shprehu nderim duke e vënë në purgator në mesin e dy autoriteteve më të njohur antikë, në mesin e Hipokratit dhe të Galenit.⁵⁹ Edhe në Lindje ndikimi i tij si mjek vazhdimisht dominoi dhe si i tillë mbeti deri më ditët e sotme. IBn Sina interesohej për të gjitha degët e shkencave natyrore e të matematikës po aq sa edhe për filozofinë dhe metodologjinë e diturisë për të cilat flet në fillim të shqyrtimeve të veta mbi filozofinë natyrore.⁶⁰ Ai shkroi shumë tema të veçanta mbi problemet nga mjekësia, por si vepër më e rëndësishme mbi këtë problematikë është vepra **Qanun**, që çmohet si thesar i informacioneve nga mjekësia dhe farmacia. Veç kësaj, po aq e njohur është edhe Esh-Shifa, në të cilën flet, pos për filozofinë natyrore dhe për matematikën, edhe për meteorologjinë, mineralogjinë, gjeologjinë, madje për aritmetikën, gjeometrinë, astronominë dhe për muzikën. Mbi disa çështje të librit Esh-Shifa, në formë më të shkurtër, flitet edhe në veprat e tij **Nexhat** (Shpërtimi) dhe **Danishname** (Libri i diturive). Në shqyrtimet e veta për historinë e shkencave natyrore IBn Sinai u shërbye me të gjitha mënyra dhe kahet e diturisë kushtuar njerëzimit duke filluar prej arsytimit dhe interpretimit të librave të shenjta e deri në vëzhgim e eksperiment. Në të vërtetë, ai u përpoq që dituritë e arritura nga cilido qoftë burim t'ia bashkëngjese pikëpamjeve të tij të përgjithshme mbi realitetin, mbi atë realitet që përbëhet nga universi apo makrokozmosi, nga njeriu apo mikrokozmosi dhe nga Zoti si burim metakozmik i çdo gjëje, për të cilin janë të lidhur edhe njeriu edhe universi, që në mes vete e kanë një interrelacion dhe që puthiten.⁶¹ Për nga aspekti i qasjeve të tij rreth disa shkencave të veçanta natyrore shihet se, ai në veçanti është orvatur ta theksojë metodën logjike për formimin e përkufizimeve lidhur me procedimin eksperimental dhe për përvetësimin e soligjizmit aristotelian si mjete për arritjen e diturisë që më tepër ka karakter të veçantë sesa universal. Për ta arritur këtë ai terminusin qendror të logjikës, që te silogjizmi aristotelian është shkak metafizik, e zëvendësoi me atë empirik dhe në këtë mënyrë logjikën e adaptoi si shkencë induktive.⁶² Gjithashtu në ndriçim të zhvillimit të mëvonshëm të fizikës me interes është tema e distinkcionit që Ibn Sina e vë në mes kualiteteve primare dhe sekundare me ç'rast, duke u aplikuar tërësisht në natyrë përmes Galileut, erdhi deri te krijimi i një fizike moderne, një fizikë që i respekton dhe i shqyrton vetëm aspektet kuantitative të natyrës. Gjithashtu Ibn Sina besoi në teorinë mbi valët së cilës i qaset në studimin e tij mbi vizionin dhe anatominë e syrit. Mësuesi i peripatetikës islame ngjashëm tregoi interesim, shkathtësi edhe për observacion dhe eksperimentim.⁶³ Kjo më së miri shihet në veprat e tij mjekësore ku, derisa flet mbi diagnozën e disa sëmundjeve dhe ndikimin e disa barnave në shërimin e tyre, rëndomë flet për përvojën e vet personale me pacientët. Veç kësaj, observimet e tij klinike shpesh përdorën si shqyrtime për psikologjinë që, sipas mendimit të tij dhe, sipas mendimit të mjekëve të tjerë islam, është në lidhshmëri të ngushtë me mjekësinë. Observimet dhe eksperimentet ngjashëm i përdor edhe në gjeologji, meteorologji, astronomi dhe në fizikë. Në studimin mbi krijimin e shkëmbit dhe mbi strukturën e meteoritit ai shkruan për observimet personale dhe për orvajtjet e tij në Harezëm për ta analizuar dhe shkrirë meteoritin prej të cilit përfitoi një grusht hi dhe tym të gjelbër, por

jo edhe metalin e shkrirë. Në shkrimet mbi meteorologjinë ai cek se shpeshherë në banjo e ka parë spektrin diellor apo derisa i ka ujitur pemët në kopshtin e vet dhe këtë fenomen e krahasoi me spektrin e madh diellor që shihet në qiell.⁶⁴ Kur qe i lirë, për disa vjet, në Isfahan shprehu dëshirë që për astronomi të ndërtojë një instrument të ri observatorik.⁶⁵ Edhe në fizikë i vështroi lëvizjet e trupave të lehta e të rënda të hedhura. Teorisë aristoteliane mbi lëvizjen ia bëri një kritikë fundamentale.

Veprat e Ibn Sina'it nga lëmi i mjekësisë paraqesin një kulm të të arriturave më kryesore mjekësore të kohës së tij. Në ato vepra janë bërë sintezat e të gjitha mësimëve të shkollave medicinale greke, indiane dhe iraniane dhe, gjithashtu, paraqiten të gjitha të arriturat e reja të mjekëve islam nëpërmjet të eksperimentimeve dhe praktikës së tyre. Në mesin e paraardhësve më të njohur të Ibn Sina'it në botën islame, të cilët kanë shkruar vepra nga lëmi i mjekësisë janë: Eb El-Hasan ebn Ali-Taberiu, autor i veprës **Firdevs el-hikma** (Parajsa e urtësisë), Muhammed Zekeria er-Raziu, shkrimtar i librave **Kitab el-havi** (Përmbajtja) dhe i **Kitab el-Mensuri** (Libri i el-Mensurit) dhe Ali ibn Abbas el-Ahvaziu, në gjuhën latine i njohur si Hali Abbas, autor i librit **Kamil es-sina'a** apo **Kitab el-meleki** (Liber regins, regalis disposito). **Qanun**-i i Ibn Sina'it në masë të madhe bazohet në këto vepra dhe për shkak të përsosshmërisë së vete filloi të përdoret, në vend të veprave të përmendura, si literaturë themelore me të cilën u shërbyen studentët e mjekësisë dhe mjekët, e sidomos për atë që komentuesit e mëvonshëm shkruajtën mbi **Qanun**-in një numër të madh komentesh ku sqaroheshin disa pjesë të pakuptueshme dhe të rënda. Nga ato komente si më i vlefshmi është komenti që e shkroi Qutbuddin esh-Shiraziu.⁶⁶

Qanun-i, vepra më madhështore e Ibn Sina'it mbase është burim më i përshtatshëm për ta shikuar kontributin që e dha autori në historinë e shkencave natyrore nëpërmjet të qasjeve vëzhguese e eksperimentale. Vepra në fjalë ndahet në pesë libra, ndërsa secili libër ka pjesë dhe kaptina më vete. Në këta pesë libra të kësaj vepre bëhet fjalë për këto çështje kyçe të mjekësisë: tiparet e trupit të njeriut, përbërja e trupit të njeriut, temperamentit, aftësitë trupore, sëmundjet trupore, higjiena, vdekja etj., pastaj shpjegohet materia e njaltore, sëmundjet e veçanta që në vend se ta kaplojnë një organ apo lokacion, e plandosin tërë trupin, dhe kaptina e fundit bën fjalë për farmakologjinë, e cila për nga pikëpamjet e qasjeve eksperimentale ka një vlerë të posaçme.⁶⁷ **Qanun**-i është sintezë e studimeve dhe e traditave të Hipokratit, Galenit dhe Dioskoridesit, mirëpo kjo vepër gjithashtu përmban mjaft të dhëna që nuk mund të hasen në burimet greke, sidomos ato që flasin për përdorimin e disa llojeve të barnave për shërimin e sëmundjeve të ndryshme.

Në **Qanun** mund të hasen edhe shumë zbulime të reja që janë arritur me anë të eksperimenteve mjekësore argumentimeve dhe përfundimeve të vetë Ibn Sina'it, siç janë: përdorimi i disa barnave, zbulimi i ndikimit amtiseptik i alkoolit si dhe zbulimi i tumorit në tru dhe i ulcerës në stomak.⁶⁸ Në fiziologjinë dhe në anatominë e syrit dhe në teorinë e tij mbi vizionin që e paraqiti në psikologji apo në **Nefs**, Ibn Sina e mbron mendimin se drita deri te syri arrin nga jashtë dhe që, në ndërkohë, nga syri del një "akt psikologjik" dhe arrin deri te objekti.⁶⁹ Ibn Sina paraqet aso teorish që patën ndikim mjaft të madh edhe te personalitetet e rëndësishëm të Perëndimit, siç janë Roxher Bekoni dhe Robert Grostesti (Grosseteste).⁷⁰

Qanun-i, pjesa e konsiderueshme e së cilës ende nuk është studiuar, pati ndikim të madh si në Lindje, po ashtu edhe në Perëndim dhe, sikurse edhe veprat tjera të tij shërben si një dëshmitar elokuent mbi dituritë e mrekullueshme të tij në mjekësi dhe si fakt e arsytim për atë se pse ai përgjatë një periudhe njëmijëvjeçare mbeti i njohur përmes llogarit Princi i mjekëve.

Vepra **Esh-Shifâ'** e shpreh aspektin tjetër të gjenialitetit të Ibn Sina'it jo vetëm si filozof, por edhe si historian natyralist, fizikan dhe si matematikan. Në historinë natyraliste Ibn Sina flet mbi çdo gjë që në kohën e tij ishte e njohur në shkencat e botës shtazore, bimore dhe minerale. Ajo pjesë e veprës **Esh-Shiâ'** në të cilën flitet mbi mineralet ka një vlerë të veçantë për atë se rreth vitit 1200 nga Alfred Sarashelin u përkthye në gjuhën latine me titullin **De Mineralibus** dhe që, gjatë Mesjetës si dhe gjatë Periudhës së Renesancës pati një ndikim të madh.⁷¹ Në këtë vepër Ibn Sina flet për mineralogjinë dhe kiminë, madje edhe për gjeologjinë. Ai kategorikisht e hedh poshtë mundësinë e transmutacionit të një metali në tjetrin, ndërsa në ndërkohë pranon

teoritë kozmike lidhur me alkiminë. Ai gjithashtu i klasifikon dhe i ndan mineralet në gurë, në materie që shkrihen, në sulfide dhe në kripëra. Në gjeologji ai përshkruan formimin e shkëmbinjve sedimentarë, forcimin e gurit, formimin e maleve me ndikimin e erozionit të shtresave të buta të gurëve, shndërrimi i hapësirës së thatë tokësore në det, si dhe prejardhjen e fosileve nga kohërat e epokës. Për shumë raste ai flet në bazë të vështrimeve të tij gjatë kohës së udhëtimeve të shumta nëpër Iran dhe, paraqet disa zbulime që për historinë e gjeologjisë kanë vlerë të posaçme.

Në fizikë, për të cilën flet në librin **Esh-Shifâ'** dhe në disa vepra tjera të shkurta, meritë e veçantë e tij është kritika që ia bëri teorisë së Aristotelit mbi lëvizjen e projektuar që për fizikën peripatike është mu sikur thembra e Akilit. Përkundër kësaj teorie të Aristotelit Ibn Sinai e përkrahu teorinë e Johan Philoponosit dhe vërtetoi se trupi gjatë kohës së lëvizjes në vete përmban një fuqi të caktuar të fituar nga shkaktari që e vë në lëvizje, të cilën do të duhej ta përsosë dhe me të ta shmangë para vetes atë që ia pengon lëvizjen në çfarëdo drejtimi, kjo do të thotë që të ngadhënjë mbi rezistencën e mjedisit.⁷² Veç kësaj, sipas mendimit të Ibn Sinait, që gjithashtu është në kundërshtim edhe me studimet e Johan Philoponosit, kjo fuq, të cilën Ibn Sina e quan **mejl-i qasri**, nuk shpërndahet në zbrazëtirë, në hapësirën pa ajër (në vakuuma) por, nëse hapësira pa ajër do të ishte e tillë ku trupi do të mund ta vazhdonte lëvizjen e vet, ajo edhe më tej do të mbetet. Ibn Sina gjithashtu dëshironte që t'i japë relacion sasior këtij lloji të lëvizjes dhe ai mendon se, trupi i vënë në lëvizje me anë ndonjë fuqie do të kishte shpejtësi në proporcion të kundërt me peshën e vet apo të inklinacionin natyror dhe se distanca të cilën e krijon një trup i tillë që lëviz me një shpejtësi konstante, është në proporcion të drejtpërdrejtë me peshën e atij trupi. Kjo teori, e përpunuar në mënyrë precize nga Ebu el-Berekâta el-Bagdadi, bashkëkohës i Ibn Sinat, me të madhe ndikoi te filozofët e mëvonshëm islam, siç janë, Fahrudin er-Râzi dhe Nasiruddin Tusi. Në Perëndim i pari që e përqafoi teorinë e Ibn Sinait mbi lëvizjen përmes ndikimit të fuqisë ishte andaluziani, El-Bitruxi, dhe nëpërmjet të tij kjo teori depërtoi në botën latine dhe drejtpërsëdrejti ndikoi në veprat e Peter Oliviuut në të cilat termi arab **mejl-i qasri** u përkthye si **inclinatio violenta**. John Buridani këtë term e quajti **impetus impressus** dhe e përkufizoi si rezultat të masës dhe shpejtësisë, ashtu siç është forca e lëvizjes në fizikën moderne. Nocionin **impeto** që e përdor Galileu për ta theksuar forcën e lëvizjes nuk është asgjë tjetër, pos po ai nocion që rrjedh nga John Philoponosit dhe nga Ibn Sina, por që nuk e pati atë rëndësi të cilën e kishte në mesin e shkrimtarëve të mesjetës. Për shkencëtarët e mesjetës **impetus**-i i filozofëve latinë ishte shkaku që e shkaktonte lëvizjen, ndërsa kjo për Galileun ishte mjet për shpjegimin matematikor të lëvizjes. Me mënyrën e re të interpretimit dhe të përdorimit të disa nocioneve themelore të filozofisë së mesjetës ai kontribuoi në lindjen e fizikës së re.⁷³

Sa i përket matematikës dhe degëve të saj të shumta Ibn Sina nuk pati meritë sa pati Haxhe Nasiruddin Tusi, i cili prej të gjithë filozofëve islam më së shumti mund të krahasohet me Ibn Sinain. Megjithatë, në njërin nga katër degët tradicionale të matematikës apo quadriviumit, Ibn Sina dha një kontribut të konsiderueshëm, pra në muzikë, lëndë në të cilën ishte i regjur si për nga pikëpamja teorike po ashtu edhe për nga ajo praktike.⁷⁴ Ai ka shkruar shumë punime mbi muzikën prej të cilëve janë ruajtur vetëm tri sish, dhe atë si kapituj mbi muzikën në veprat **Esh-Shifâ'**, **Nexhat** dhe **Dânishnâme**. Dy kopitujt e parë në veprat **Shifa'** dhe **Nexhat** janë shkruara në gjuhën arabe, ndërsa punimi i tretë mbi muzikën që gjendet në veprën **Pânishnâme**, është shkruar në gjuhën perse, në të cilën për herë të parë janë cekur emrat e toneve muzikore në gjuhën perse. Në këto punime Ibn Sinai i ka shpjeguar format më të vjetra të harmonisë muzikore si dhe muzikën menzurale në të cilën ekziston sistemi i notimit me ane të të cilit tregohet thellësia dhe gjatësia e toneve.⁷⁵ Ibn Sina në teoritë e veta mbi muzikën rreptësisht e ndoqi El-Farabin. Ata shkruajtën e veta i bazonin në muzikën që ekzistonte dhe që praktikohesh në kohën e tyre dhe nuk ishin vetëm transmetues të teorisë greke mbi muzikën. Fakti se ata e përdorën shkallën pitagoriane nuk do të thotë se ata thjesht i kanë përcjellë teoritë e shkencëtarëve grekë, sepse shkalla pentatonike u përdor në Kinë shumë më parë para vënies së kontakteve historike me civilizimin helen, madje pavarësisht nga ndonjë ndikim eventual grek

mund të vërehej edhe në Azinë Perëndimore. Ibn Sina e studioi dhe e deshifroi teorinë e muzikës që ekzistonte në kohën e tij dhe që ekzekutohej në Iran, muzikë kjo që në masë të konsiderueshme është ruajtur në Iran, madje deri më ditët e sotme si traditë e pandërprerë e muzikës klasike.⁷⁶ Kur ekzekutohet muzika e sotme perse mund të dëgjohen pikërisht ata tone mbi të cilët janë themeluar teoritë e Ibn Sinait mbi muzikën.

PSIKOLOGJIA

Psikologjia e Ibn Sinait në esencë është peripatetike, sepse ai përpiket që aftësitë e shpirtit t'i paraqesë përmes termave që plotësisht janë të ngjashëm me ata të Aristotelit dhe të komentuesve aleksandrinë, sidomos të Aleksandrit të Afrodiziakut dhe Timejit. Psikologjia në filozofinë peripatetike është e lidhur për forcën lëvizëse dhe shpirtdhënëse që ekziston tek anëtarët e tri botërave, shtazore, bimore dhe botës së mineraleve dhe në këtë mënyrë e merr nocionin si filozofi natyrore apo filozofia mbi natyrën. Ashtu siç arrihet përmes intelektit dhe shpirtit deri te descendenca e katër elementeve nga Qenia e Domosdoshme, gjithashtu ekziston edhe një ascedencë graduale, e ajo është harku ascedentik i ekzistencës i cili paraqitet si rezultat i përzjerjes së katër elementeve në përpjestime edhe më të përsosura.⁷⁷ Meqë elementet përzihen njëri me tjetrin, madje edhe atë në kombinim të spastruar, shpirtit vegjetativ, animal dhe së fundit, shpirtit racional, i bashkangjiten ad extra, edhe atë përmes lidhshmërisë me shpirtin botëror. Në të vërtetë, çdo njëri nga këta shpirtra mund të konsiderohet si fuqi e shpirtit botëror që në çastet e veçanta kur kushtet janë të volitshme, hy në teatrin e dramës botërore, kurse kjo ndodh atëherë kur elementet janë të kombinuar ashtu që atë forcë "ta tërheqin" kah vetja.

Derisa këto tri botëra janë të ndërlidhura në mes vete dhe, përderisa në mes tyre nuk mungon asnjë hallkë, bota bimore prehet mbi botën e mineralave, ndërsa ajo shtazorja mbi atë bimoren. Veç kësaj, anëtari më i lartësuar i botës së mineraleve ka ngjashmëri të plota me anëtarin e fundit të botës bimore dhe në të njëjtën mënyrë, bima më e lartësuar është e ngjashme dhe pranë kafshës së fundme. Së këndejmi, anëtarët e cilës do bote kanë të njëjtat aftësi dhe mundësi të botës tjetër që në zinxhirin e ekzistencës gjendet nën to. Bimët veç aftësive dhe fuqisë së shpirtit vegjetativ, kanë edhe aftësinë për marrjen e ushqimit, rritjen dhe reprodukimin, madje e kanë edhe aftësinë e mineralit. Edhe shtaza, veç aftësive dhe fuqisë së shpirtit animal ka edhe aftësi të bimës dhe të mineralit. Aftësitë e shpirtit shtazor karakterizohen me aftësitë për lëvizje. Aftësia e lëvizjes në vete përmban, në njërin anë, fuqinë e lakmisë dhe të dëshirës që shpie në pasion apo në mëkat, si dhe në lëvizje të trupit, dhe në anën tjetër, fuqinë e aftësisë së të konceptuarit që përbëhet prej pesë shqisave të brendshme dhe prej pesë shqisave të jashtme.⁷⁸ Shqisat e brendshme janë shqisa të përbashkëta (**sensus communis**), e ato janë: aftësia e të paraqiturit apo paramendimi i formave, aftësia e imagjinatave sensitive, aftësia e të menduarit, aftësia e të përmbajturit (reticenca) dhe aftësia e të mbajturit mend dhe e të kujtuarit. Duke iu përmbajtur traditës së Galenit, Ibn Sinai këto aftësi i kërkon nëpër pjesët e ndryshme të trurit. Sa i përket pesë shqisave të jashtme ato përbëhen prej shqisës së të prekurit, të nuhaturit, të shijuarit, të dëgjuarit dhe prej shqisës së të parit, që te kafshët më të imta dhe më pak të zhvilluara janë më të dobëta, kurse te njeriu dhe te kafshët e mëdha e të zhvilluara janë më të përsosura.

Me paraqitjen e njeriut në skenë paraqitet edhe një aftësi e re e Shpirtit universal, të cilin Ibn Sinai e quan shpirt racional apo njerëzor. Ky shpirt ka dy aftësi, aftësinë praktike dhe teorike që u shtohen aftësive të shpirtërave vegjetativi dhe shtazorë. Aftësia praktike është burim i të gjitha lëvizjeve të trupit dhe njeriu përmes saj udhëheq me jetën e vet praktike. Aftësia teorike e shpirtit njerëzor është ajo aftësi që njeriun e dallon nga shtaza. Duke i përcjellë El-Kindin dhe El-Farabin, Ibn Sina aftësitë teorike të shpirtit njerëzor, apo intelektin, i ndan në katër pjesë, respektivisht në katër shkallë. Shkalla më e ulët është **intellectus materialis** (intelekti material), që është fuqi dhe aftësi materiale për arritjen e diturive dhe këtë e kanë të gjithë njerëzit. Pas kësaj, meqë njeriu i arrin parimet themelore të diturisë dhe ngadhënjën përmes mendimit të shëndoshë, arrin në shkallën tjetër **intellectus in habitu** (në intelektin e aftësive) dhe, nëse ec

edhe një hap para dhe bëhet i aftë për t'i arritur vetë dituritë dhe për ta vënë vetë në lëvizje veprimin intelektual të tij, do ta arrijë shkallën **intellectus in actu** (e intelektit veprues). Dhe në fund, shkalla më e lartë deri ku mund të ngjitet njeriu, duke mos i pasur parasysh të dërguarit (profetët), të cilët, falë përsosshmërisë së plotë të natyrës së vet gëzojnë status të veçantë, është **intellectus adept** apo **acquisitus**, në të cilën me anë të njeriut realizohet ekzistenca e universit dhe ku njeriu bëhet mostër e botës intelektuale. Përmbi të gjitha shkallët e intelektit gjendet intelekti universal apo veprues. Nëpërmjet të ndricimit nga ky intelekt përfitohen të gjitha dituritë dhe me këtë intelekt në shkallën e vet më të lartë bashkohet intelekti njerëzor.

Edhe pse Ibn Sinai në klasifikimet e veta të aftësive të shpirtit njerëzor i përcjell peripatetikët, megjithatë ai nuk pajtohet me ata, për shkak të asaj se ai insiston në atë se shpirtërat individualë janë të pavdekshëm, të paprishur dhe se janë substanca jomateriale, si dhe për atë, sepse mendon se shpirti derisa gjendet në ndijime të syve është në një pozitë degraduese. Ai në filozofinë e vet ezoterike si dhe në disa poezi të veta të mrekullueshme në të shumtën e rasteve, flet mbi vendbanimin fillestar qiellor të shpirtit si dhe për atë se edhe një herë duhet përkujtuar vendbanimin e tij të lartësuar e hyjnor. Në këto vepra ai më nuk paraqitet si filozof pripatetik si platonistët e si iluministët e mëvonshëm që interesoheshin teorikisht për aftësitë e shpirtit, porse si mjek spiritual i cili përpiqet që ta shërojë shpirtin nga sëmundja e harrimit dhe nga pakujdesia dhe për ta shpëtuar nga pozita mjeruese e kësaj botshme. Ky interes dhe ky aspekt psikologjik i Ibn Sinait mjeshtërisht është ilustruar në veprën e tij të njohur **Odë shpirtit** (El-qeside el-'ajnijje) që përfundon me këto vargje:

Nga pozita e lartësuar dhe e ndershme
pse u hodh në fund të territ të perigjeut
Nëse All-llahu për ndonjë urtësi e lëshoi poshtë,
urtia mbeti e fshehtë edhe prej të urtit
më modest e më mendjehollë.
Nëse ky lëshim ishte i domosdoshëm
Për ta ditur atë që nuk e dinte,
koha ashtu ia priste shtegun
e zjarr pa flakë bëhej.
Ishte si vetëtimë tek shkëlqente mbi tokë
dhe humbi sikur kurrë të mos shndriste.⁷⁹

RELIGJIONI DHE SHPALLJA

Ibn Sinai ishte besimtar musliman i natyrës së thellë religjioze, gjë që manifestohet jo vetëm në poezitë e tij, por edhe në komentet e tij mbi Kur'anin, si dhe punimet e veta filozofike ku ai në çdo mënyrë përpiqet t'i harmonizojë pikëpamjet me dogmat islame dhe, në të vërtetë, në shumë aspekte të bindjeve të veta ishte i inspiruar nga dituritë islame.⁸⁰ Ndjehej i fyer për shkak të padisë për mosbesim që ia bënë disa teologë të tepëruar egzoterikë dhe disa juristë të shariatit. Ibn Sinai për besimin dhe lidhshmërinë e vet për islamin e shkroi një poezi në gjuhën porse në të cilën thotë:

Nuk është aq lehtë të më quash i pafe,
nuk ka besim më të fortë se besimi im.
Në botë nuk ka tjetër si unë, ndaj edhe unë jam i pabesë?
Atëherë në mbarë botën nuk ka asnjë musliman.⁸¹

Sa herë që gjatë zgjidhjes së problemeve shkencore e filozofike haste në vështirësi, Ibn Sinai shkante në xhami për t'u lutur. Ka shkruar disa shkrime për rëndësinë e lutjeve, për kryerjen e obligimeve ditore fetare, për vizitën e varrezave të njerëzve të shenjtë e të zgjedhur etj.⁸² Ai të gjitha rritualet sakramentale i çmonte të dobishme për atë se sipas vështrimeve të tij të përgjithshme, në botë ekziston një simpati në mes shkallëve të ndryshme të së vërtetës, e në veçanti në mesin e shpirtërave të njerëzve, Zotit dhe shpirtit qiellor dhe kjo simpati forcohet edhe më tepër me anë të veprimeve lutëse që janë të përcaktuara nëpër shumë religjione përkatëse. Simpatia që e përmbush mbarë universin dhe që i kuptimëson të gjitha veprimat fetare shpërthen nga dashuria që rrjedh nëpër damarët e kozmosit dhe që është forcë lëvizëse dhe shkak i ekzistimit të rregullimit të dhënë. Kjo dashuri rrjedh nga dashuria ndaj Zotit që është objekti më i lartë i dashurisë si dhe subjekti më i lartë i saj. Ibn Sinai në librin e vet **Risāl fi-el-'ishq** (Bisedë për dashurinë) shkruan: "Ajo qenie që është aq e lartësuar sa që nuk mund t'i nënshtrohet sundimit, është objekt më i lartë i dashurisë, sepse është lartmadhëri e së mirës. Ndërsa subjekti më i lartë i dashurisë është identik me objektin më të lartësuar të dashurisë, respektivisht me fisnikërinë e Esencës së Tij sublime. Sepse, e mira është një gjë e dashur që arrihet me anë të kontaktit të njërit me tjetrin dhe nëpërmjet të të kuptuarit të ndërsjellë dhe të depërtimit, sepse, e Mira e parë e kupton vetëm veten dhe vazhdimisht në aktivitetin e vet të amshueshëm mendon për vetveten, prandaj dashuria e Tij ndaj Vetvetes është dashuria më e lartësuar dhe më e plotë. Dhe, me që në mesin e veçorive Hyjnore të Esencës së Tij nuk ka dallime atëherë këtu (në rastin e së Mirës së Pastër) dashuria është e thjeshtë, ajo është edhe esencë edhe ekzistencë.

Prandaj, të të gjitha krijesat dashuria është ose shkaktare e ekzistimit të tyre ose është identike me ekzistencën e tyre. Nga kjo shihet qartë se nuk ka qenie pa dashuri, ndërsa kjo është pikërisht ajo që deshëm ta theksojmë.⁸³

Në filozofinë e vet fetare Ibn Sinai në veçanti është i interesuar për teorinë e pejgamberisë ku përpiqet të formulojë teori filozofike, e cila nuk do të ndryshojë nga mësimet kur'anore dhe që do të përputhet me vështrimin e përgjithshëm mbi botën.⁸⁴ Në këtë mënyrë ai i sjell në harmoni, në një rën anë njohurinë e pejgamberit (profetit) dhe shpalljen që arrihet nëpërmjet të Pejgamberit me intelektin e vet të klasifikuar në katër shkallë dhe me iluminizmin e tij përmes intelektit veprues që, në anën tjetër, në këtë mënyrë identifikohet me Xhibrilin, melekun e shpalljes. Dituria pejgamberike është përsosshmëri e njohurive njerëzore dhe përpjekje për përsosshmërinë e aftësive. I dërguari patjetër duhet t'i plotësojë tri kushte themelore: të ketë kthjelltësinë dhe qartësinë e intelektit, përsosshmërinë e imagjinatës dhe fuqinë që të veprojë kësaj në botën e jashtme për t'ia nënshtruar vullnetit të vet ashtu sikur që trupi i njeriut i nënshtrohet komandës dhe vullnetit njerëzor. Nëse plotësohen të gjitha këta kushte, atëherë pejgamberi (profeti) e arrin shkallën e intelektit të shenjtë, i cili të gjitha njohuritë i merr drejtpërsëdrejti nga Intelekti veprues befasisht dhe pa kurrfarë përgatitjesh paraprake, dhe në këtë mënyrë, përnjëherë informohet për çdo gjë nga e kaluara, nga e tashmja dhe nga e ardhshmja.

Veç kësaj, përmes Intelektit të dhjetë ndriçon vetëm intelekti i të dërguarit, porse edhe aftësia e tij imagjinare është iluministe dhe kështu, atë që ai në ndër dije e percepton si të veçantë apo universale, në imagjinatë i paraqitet si shfaqje e veçantë, konkrete dhe perceptuese. Gjithashtu, misioni i të dërguarit në vete ngërthen dy aspekte: aspektin teorik dhe atë praktik. Aspekti i parë, ai teorik, e orienton shpirtin e njeriut kah lumturia e vet e amshueshme, dhe në këtë mënyrë e mëson me dogmat themelore të besimit mbi ekzistimin e Zotit, e shpie në vërtetësi të shpalljes dhe të pejgamberisë si dhe në besim të jetës pas vdekjes. Aspekti i dytë, ai praktik, përmes misionit pejgamberik i njohton njerëzit me llojet e riteve të besimit, pra, me veprimet rituale të cilat duhet t'i kryejnë besimtarët. Kësaj, i dërguari dallohet nga mendimtari dhe nga ai që është i dashur i Zotit, sepse të arriturat dhe të përfutuarit e diturisë nga Intelekti Hyjnor është i plotë dhe i përsosur, ndërsa tek adhuruesit e Zotit dhe te mendimtarët kjo e arritur e diturive është e pjesërishtme. Veç kësaj, i dërguari me vete e sjell edhe ligjin e shenjtë dhe zhvillon një jetë praktike me njerëzit dhe me shoqërinë, ndërsa dijetarët jepen pas diturisë dhe

përsosshmërisë së brendshme dhe nuk e kanë për detyrë që të sjellin ligje. Për këtë shkak ata janë të varur nga të dërguarit, ndonëse edhe ata vetë janë më të ngritur dhe më të denjë sesa shumica e njerëzve, të cilët nuk janë të shpërblyer me natyrën dhe me karakteristikat pejgamberike.

FILOZOFIA EZOTRIKE

Para prëfundimit të këtij studimi të shkurtër mbi Ibn Sinain, duhet shqyrtuar edhe një aspekt të gjeneralitetit të tij të gjithanshëm. Para prëfundimit të jetës mësuesi i peripatetikëve islam shkroi një studim me titullin **Mantiq el-mashriqijjin** (Logjika e orientalit), që në realitet është hyrje e një veprë më të përgjithësuar.⁸⁵ Në këtë libër ai shkruan se veprat e tij të njohura, siç janë **Esh-Shifâ'** dhe **Nexhât**, janë vetëm shqyrtime sipërfaqësore që janë shkruar për një rreth më të gjerë të njerëzve, dhe thekson se duhet ta shtrojë **filozofinë orientale** për të cilën mendon se i përket elitës, shtresës më të lartë shoqërore, dhe të cilën në të vërtetë ai e quan **shkenca e elitës**. Fatkeqësisht, vazhdimi i këtij libri nuk është i ruajtur ndaj edhe nuk mund të përcaktohem se në çka Ibn Sinai mendoi kur e theksoi këtë në këtë parathënie.

Megjithatë, nëse e shikojmë opusin e gjerë të veprave të tij, do të vërejmë se në të ekzistojnë disa vepra që në esencë dallohen nga shkrimet e tij peripatetike, gjë që flet për ekzistimin e disa studimeve të gjata të mëparshme të cilat ai i paralajmëron në veprën e vet **Filozofia orientale**. Në këtë grup të shkrimeve, përveç **Logjikës së orientalit**, bëjnë pjesë edhe tri pjesët e fundit të veprës së tij të fundit **Ishârât ve-et-tenbihât**, ku i shprehu formulimet më të mira për shumë doktrina themelore sufije, pastaj vepra tjetër e tij **Risala fi el-'ishq** në të cilën e aplikon terminologjisë sufije dhe sjell disa vjersha të veta e fjalime solemne dhe në fund tri recitale vizionare apo rrëfime: **Hajj ibn Jaqzan**, **Risala et-tajr** dhe **Selman ve Abbsal**.⁸⁶ Duke i studiuar këto vepra mund të vërehen disa tipare të theksuara të **filozofisë ezotrike** të Ibn Sinait. Në rrëfimet e veta vizionare Lindja zë vend të rëndësishme me simbolikën e saj e sidomos paraqet botën e ndriçimit apo botën e formave të pastra, ndërsa perëndimi simbolizon botën e hijes apo materies. Shpirti i njeriut është i mbyllur në errësirën e materies dhe patjetër duhet të lirohet që të arrijë deri tek bota e ndriçimeve prej nga ka rënë. Mirëpo, për t'u realizuar kjo dhe për të shpëtuar nga persekutimi "perëndimor", shpirti derisa është në këtë botë pa tjetër dueht ta gjejë udhëheqësin që do ta orientojë e do ta udhëheqë dhe, në fund, për ta sjellë deri te shpëtimi i tij prëfundimtar.

Në një perspektivë të tillë kozmosi për mistikën dhe për të udhëzuarin bëhet përvojë e pandërprerë dhe pushon së qeni formulim teorik. Kozmosi bisedon me mistikën apo me gjuhën e simbolit dhe ia bart porosinë me një domethënie të madhe, porosinë që i përket jetës dhe vdekjes dhe që ka të bëjë me fatin prëfundimtar të shpirtit të tij. Në këtë mënyrë kozmosi interiorizohet, ndërsa gjuha abstrakte, racionalistike e filozofëve peripatetikë shndërrohet në gjuhë simbolike, konkrete. Mistiku mëson nga prjësi i vet, nga mësuesi i vet (të cilin shumë më vonë shkrimtarët shiitë e identifikojnë me Ali ibn Ebi Talibin apo me Mehdiun) për atë se cila është struktura e kriptomit kozmik (e përhapjes sekrete), dhe për atë se çfarë rreziqesh e presin rrugës nëse dëshiron të ecë andej nëpër atë kriptom dhe tutje mbi të. Pas kësaj, mistiku e pranon ballafaqimin me rrezikun dhe e vazhdon udhëtimin e vet nëpër male dhe fusha kozmike derisa nuk do të dalë prej botës së manifestimit formal dhe në fund të takohet me vdekjen që paraqet lindjen në botën tjetër shpirtërore dhe që dëshmon për atë se ky proces shpirtëror dhe kjo prëpjete nuk do të ndodhë më në kahjen tjetër. Ai që e ka braktisur burgun e kozmosit më nuk do të mbyllet në të. Në këto shkrime në të cilat universi paraqitet me një gjuhë të bukur dhe që në të shumtën e rasteve ka një kualitet të lartë poetik, Ibn Sinai me të madhe është mbështetur në rolin e melekëve si prijës të njerëzve dhe si forcë që e lëvizin dhe që e orientojnë universin. Te Ibn Sinai, engjëllologjia, në të vërtetë, është degë esenciale e filozofisë orientale, ashtu siç është edhe tek iluministët pikëpamjet e të cilëve janë fare afër kësaj filozofie të Ibn Sinait, pjesës qendrore të filozofisë. Qielli është përplot me melekë, të cilët dallohen për nga

inteligjenca dhe shpirti. Gjithashtu, edhe intelekti i njeriut që përpiqet për ta realizuar ngritjen e vet shpirtërore është iluminist, i ngritur përmes melekëve në atë mënyrë sa ata i bëhen edhe udhëheqës personal. Ibn Sinai nuk i hedh poshtë parimet e filozofisë peripatetike, porse i interpreton në një mënyrë tjetër, kështu që universi racional i aristotelianëve tek ai transformohet në një faltore kozmike në të cilën çdo simbol sinqerisht dhe me të drejtë i takon njeriut dhe luan një rol të posaçëm në ngritjen e tij shpirtërore dhe në arritjen deri tek e vërteta. Në këtë mënyrë Ibn Sinai arriti deri te filozofia orientale, e cila, ndonëse nuk u interpretua në mënyrë të sinqertë nga ana e komentuesve perëndimorë të Ibn Sinait, në botën islame pati një vlerë tejet të rëndësishme dhe ishte shkak për lindjen e teozofisë iluministe e cila së shpejti, një shekull e gjysmë pas Ibn Sinait, u përrua nga Suhrevardi.

SHKOLLA E IBN SINAIT

Në fillim të kësaj vepre thamë se Ibn Sinai e luan një rol meleku kujdestar dhe mbrojtës të artit dhe të shkencës islame dhe, saherë e kudo që në botën islame filloi të shqyrtohet cilado qoftë degë e filozofisë dhe e shkencës ndikimi i Ibn Sinait ishte i pranishëm dhe evident. Një nga nxënësit e tij më të shquar, i cili pothuaj se tërë jetë e kaloi në shoqëri me të është Ebu 'Ubjed el-Xhuxhâni. Ibn Sinai tërë autobiografinë e vet ia diktoi këtij i cili edhe i kreu disa vepra të papërfunduara të mësuesit të vet. Nxënës i tij është edhe Ebu el-Hasan el-Behmenjâri, autor i veprës shumë të rëndësishme nga filozofia **Kitab el-tahsil**⁸⁷ si dhe i veprës **Kitab el-huxhuxhe**. Gjithashtu, në mesin e nxënësve të tij tejet të rëndësishëm janë edhe Ibn Zejle, i cili shkroi koment për veprën **Hajj ibn Jaqzân** dhe përfundoi veprën Esh-Shifâ', edhe Ebe Abdullah el-Ma'sumi, autor i traktatit mbi objektet e ndara (**Fi isbât el-mufâreqât**). Ky ishte njëri nga nxënësit më të shkolluar të Ibn Sinait, i cili ishte edhe i autorizuar nga mësuesi i vet që t'i shkruajë përgjigjet e pyetjeve të cilat El-Biruni ia parashtrroi Ibn Sinait.

Ibn Sinai, përpos që ndikoi te nxënësit e vet, ai ndikoi edhe te çdo personalitet i shquar intelektual që ka jetuar gjatë shekullit të parë pas tij. Kështu Omer Kajami, poet dhe matematikan që rallëherë lind, tregoi një respekt të posaçëm ndaj Ibn Sinait, madje e përktheu edhe një studim të tij prej gjuhës arabe në atë perse.⁸⁸ Skepsa e jashtme e Kajamit, e cila bazohet në sigurinë metafizike, e që i ka shërbyer si model për besimin e kotë dhe të verbër, shumë lexues të poezisë së tij i shpiu në mëkat duke e konsideruar dyshimin dhe hutinë e tij si mosbesim të përgjithshëm gjë që është karakteristike për qasjet e reja mbi poezinë e tij. Veç këtij, Nasiri Husrevi, filozof më i madh i ismailizmit, i cili ka shkruar mjaft vepra të rëndësishme filozofike dhe religjioze në gjuhën perse, ishte nën ndikimin e idesë dhe të mësimave të Ibn Sinait.⁸⁹ Madje edhe i famshmi, matematikan dhe optik, Ibn el-Hajsemi (në gjuhën latine i njohur si Alhazen), i shfrytëzonte veprat e tij.

Në shekujt e mëvonshëm Ibn Sinai ashpër kritikohet prej El-Gazaliut dhe prej Fahrudin er-Raziut, si dhe prej filozofëve andaluzianë, në veçanti prej Ibn Rushdit (Averroesit). Mirëpo, njëri nga gjenitë më të mëdhenj që u paraqitën në botën e civilizimit islam, Haxhe Nasiruddin Tusi, u grit dhe e mbroi Ibn Sinain, i mposhti argumentet e kundërshtarëve të tij dhe për herë të dytë ndikoi që të përhapet filozofia e tij. Tusi shkroi një koment të mrekullueshëm mbi veprën **Ishârât ve et-tenbihat** dhe, kështu sërish i ngjalli studimet e Ibn Sinait.⁹⁰ Pas tij, studimi i Ibn Sinait, sidomos në Persi, për peripatetikët edhe më tej shërbente si shkollë e posaçme filozofike. Nipi i Nasiruddin Tusiut, Efdaluddin Kashani, shkroi shumë studime në gjuhën perse mbi parimet e filozofisë së Ibn Sinait.⁹¹ Qutbuddin Shirâzi, nxënës i Nasiruddin Tusiut, shkroi në gjuhën perse një enciklopedi të përgjithshme me titullin **Durret et-tâxh**, që në disa aspekte i përgjan veprës **Esh-Shifa'**. Bashkëpunëtori i Nasiruddin Tusiut në observator në Meragi, Debiran el-Katibi el-Qazvini, pas vetes la një nga veprat më të njohura të filozofisë peripatetike me titullin **Hikmet el-'ajn**, e cila gati në tërësi bazohet në studimet e Ibn Sinait.⁹² Një gjeneratë më vonë Qutbuddin er-Râziu e shkroi veprën **Muhâkemât** (Gjykime), në të cilën u përpoq që t'i vlerësojë vlerat e komenteve të Nasiruddin Tusiut dhe të Fahrudin er-Raziut mbi veprën **Ishârât**

ve et-tenbihat. Në këtë mënyrë tradita e Ibn Sinait u bart nga një gjeneratë në tejtrën dhe atë gjer në periudhën safevide. Gjatë kësaj periudhe nga filozofët e shumtë, si nga Sudruddin Deshtekin, Gijassuddin Mensur Shirazi dhe Xhelaluddin Devvani, u shkruan disa libra dhe, te të gjithë hetohet ndikimi dhe përshtypja e Ibn Sinait. Pastaj, gjatë kësaj periudhe edhe Esiruddin Ebheri shkroi një libër me titull **Kitab el-hdaje** i cili, tok me komentet e shkruara nga Husejn Mibudi dhe Mulla Sadrâ, me dy-tre tekste tjera mbi filozofinë peripatetike, bie në grupin e librave që edhe sot e kësaj dite mësohen më së shumti në Iran dhe në Indi.

Në periudhën e Safavidit, në kohën e renesancës së jetës artistike dhe intelektuale, filozofia e Ibn Sinait ua tërhoqi vëmendjen edhe disa personaliteteve tjerë me ndikim në filozofi, siç janë Mir Damadi, i cili u përpoq që filozofisë e Ibn Sinait ta interpretojë si iluministe, Sejjid Ahmed el-'Alevvi, i cili e komentoj gjerësisht veprën **Esh-Shifa'** dhe Mulla Sadrait, i cili filozofinë e Ibn Sinait e merrte si element kryesor të sintezës së vet të gjithëmbarshme filozofike. Kjo traditë vazhdoi edhe pas tyre nëpërmjet të fytyrave të shquara shkencore. Abdurrezraq Lâhixhi, mësues i Mulla Sadriut, në veprat e veta **Gouher-i Murad** dhe në **Shevâriq** i përmbahet mësimave peripatetike, të cilat i kombinon me teologjinë (kelam). Përfaqësues i kësaj shkolle në kohën tonë është Mirza Salih Hâiri Mâzenderâni. Vepra e tij **Hikmet-i Bu Ali**⁹³ mbi metafizikën e Ibn Sinait është studim më i hollësishëm që është shkruar kohëve të fundit për nga aspekti peripatetik.

Edhe në Perëndim një kohë të gjatë hetohej ndikimi i Ibn Sinait, por jo aq sa ndikimi i Ibn Ruzhdit (Averroesit) i cili është sulmuar dhe mbrojtur shumëfish më tepër se Ibn Sinait. Në shekullin e dymbëdhjetë filluan të botohen disa vepra të Ibn Sinait të përkthyer në gjuhën latine, në mesin e të cilave është edhe autobiografia e tij, të cilën ia diktoi nxënësit të vet El-Xhuzxhanit, disa pjesë nga logjika dhe fizika si dhe në tërësi metafizika e veprës **Esh-Shifa'**. Shumica e përkthimeve të këtyre veprave dolën nga shkolla e Toledos, sidomos përkthimet që i bëri vetë Dominicus Gundisalvuzi apo përkthimet që u bënë nën përkujdesin e tij. Disa nga këto vepra të përkthyer në gjuhën latine u realizuan edhe nga Joannes Hispalensisi apo Avendeuthi (Ibn Davudi), i cili bëhet përkthyes i famshëm i veprave të Ibn Sinait.⁹⁴ Pas këtyre përkthimeve të para, pasojnë përkthimet tjera të veprave **Esh-Shifa'** dhe **Nexhat**. Në gjuhën latine është i përkthyer edhe **Qanun-i**. Përkthimi u bë në pjesën e dytë të shekullit të dymbëdhjetë nëpërmjet Gerardit nga Cremoni, ndërsa në shekullin e trembëdhjetë Blaisi në gjuhën latine e përktheu veprën **El-Urd zhuuze fi-et-tibb** (Poemë mbi mjekësinë). Në të vërtetë, interesimi për veprimtarinë e Ibn Sinait dhe për përkthimin e veprave të tij vazhdoi përgjatë tërë mesjetës. madje ishte i pranishëm edhe gjatë kohës së renesancës, edhe pse në këtë periudhë paraqiten reaksione kundër islamit dhe gjuhës arabe, si dhe ndërmerreshin hapa për "pastrimin" e gjuhës nga fjalët arabe. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë shkencëtari italian, Andrea Alpago, sërish i përktheu në gjuhën latine disa nga veprat e Ibn Sinait dhe të Ibn Rushdit.⁹⁵

Pikëpamjet shkencore dhe filozofike të Ibn Sinait, që në shekullin e dymbëdhjetë, filluan të ndikojnë nëpër qendrat shkencore evropiane. Në qytetet Salerno dhe Montpellier ndikimet e Ibn Sinait më tepër hetohen në fushën e mjekësisë ndërsa në Paris dhe në Oksford ndikimi filozofik i tij. I pari që më shumë nga të gjithë tjerët që ra nën ndikimin e Ibn Sinait është përkthyesi i veprave të tij Gundissalvusi. Edhe sot e kësaj dite ekziston shqyrtimi me titullin **De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas** që mendohet se është e tij e që është një vepër gnostike mbi udhëtimin e shpirtit në botën tjetër.⁹⁶ Që të dyja këto punime janë thellë nën ndikimin e Ibn Sinait dhe i takojnë shkollës të cilën R. De Voks e quajti si **avicenizmi latin**.⁹⁷

Ndikimi i Ibn Sinait gjithashtu mund të vërehet qartë edhe në veprat e Viliamit nga Auvergni dhe në ato të Roger Baconit të cilët i japin më përparësi se Avoroesit. Gjithashtu ai ndikoi edhe tek Albertus Magnusi dhe te Toma Akuini i Shenjtë, i cili argumentin e tretë mbi ekzistimin e Zotit në esencë e mori nga Ibn Sinait. Gjithashtu ndikoi edhe në Pjetrin e Spanjës i cili më vonë u bë papë me emrin Gjoni i njëzetënjët. Punimet filozofike e, sidomos ato shkencore, të Ibn Sinait patën ndikim për formësimin e personaliteteve të tillë siç janë, Robert Grosseteste, ndërsa në shekullin e katërmëdhjetë shërbyen si "pikënisje" për teologjinë e Duns Skotusit, e cila u kundërshtua me sistemin teologjik të Toma Akuinit. Ibn Sinait ndikoi thellë edhe në fushën e

mjekësisë. Kur Paracelsiusi në shekullin e gjashtëmbëdhjetë u përpoq ta themelojë shkollën e vet të mjekësisë për ta mposhtur simbolin e mjekësisë tradicionale, i dogji shumë vepra të Ibn Sinait dhe të Galenit. Marrë në përgjithësi Ibn Sinait pati ndikim gati në të gjitha lëmenjtë e mendimeve të mesjetës, ndonëse në tërësi nuk që i pranuar nga asnjë shkollë e njohur, ai gati në të gjitha shkollat në kuptimin shkencor dhe filozofik luajti një rol të posaçëm.⁹⁸

Përkundër faktit që u shprehën dyshime në ekzistimin e një shkolle origjinale të **avicenizmit latin**, studimet e Etien Gilsonit qartë e vërtetuan ekzistimin e **augustinizmit të avicenizuar** përfaqësues i të cilit ishte Viliemi nga Avergni. Në shekullin e dymbëdhjetë korpusi shkencor i Ibn Sinait Perëndimit latin i dhe një kozmologji metafizike, madje i mundësi që engjëllologjia dioniziane, të cilën me shekuj e njëjtte Perëndimi, të jetë e të interpretohet në një dritë të re kozmologjike. Mirëpo, gradualisht, duke u augustinizuar doktrina e Ibn Sinait përfundoi me humbjen e asaj kozmologjie e kozmogonie të vërtetë të cilën e themeloi ai dhe e cila deri më sot më së shumti u mësua në Lindje.

Augustianët e avicenizuar menduan që ta njëjtësojnë engjëllin e iluminuar të Ibn Sinait me Zotin dhe gradualisht ta hedhin poshtë nevojën e ekzistimit të melekëve në kozmos. Kritikën dhe kundërshtimet e Viliemit nga Avergnei dhe të të tjerëve në këtë pikëpamje më së shumti ishin të drejtuar kundër engjëllologjisë së Ibn Sinait dhe kundër rolit të saj të rëndësishëm që e kishte në kozmologji, në të konceptuarit dhe në njohje.⁹⁹ Me hedhjen poshtë dhe me mospranimin e kësaj engjëllologjie Univerzumi "mbeti" pa qenie shpirtërore që e mbikëqyrnin, pra u sekularizua dhe në këtë mënyrë u përgatit terreni për revolucionin kopernikan,¹⁰⁰ me ç'rast univiersumi gradualisht filloi të humbasë karakterin e vet shpirtëror dhe, më shekullin e shtatëmbëdhjetë, jo vetëm që e humbi kozmologjinë në kuptimin tradicional, por edhe domethënia e vetë kozmosit u ndërrua.¹⁰¹

Është shumë interesant dhe i rëndësishëm dallimi në mes pranimit kritik të Ibn Sinait në Perëndim dhe pranimit të tij në Lindje. Ajo që u kritikua dhe u hodh poshtë në Perëndim është engjëllologjia, kozmologjia e tij si dhe besimi i tij në njohje përmes iluminimit dhe gnozës. Ndërsa aspekti i pastër racional i filozofisë së tij dhe i veprave të tij shkencore mjekësore është marrë parasysh dhe është pranuar. Në Lindje është një numër i vogël shkollash që edhe sot e kësaj dite e mësojnë filozofinë e tij, ndërsa teorinë e tij në mjekësi edhe më tej zbatohen në shumë vise. Mirëpo ajo që nga filozofia e Ibn Sinait u pranua më së shumti në Lindje ishte filozofia e tij ezoterike, apo orientale. Kozmologjia e tij që bazohet në engjëllologjinë e tij esencialisht u përpunua nga Suhrevardi dhe pasi që u shpëput nga rrethi racional dhe silogjistik, në të cilin ishte fillimisht, u bë pjesë integrale e një numri të konsiderueshëm të shkollave sufije. Si një gur i çmuar që shndrit në dritë, kozmologjia e tij e mrekullueshme filloi të shndritë në dritën e njohurive islame dhe të shpërndajë rreze nëpër botën islame, gjithandej ku ishin shprehur dhe përvetësuar doktrinat e diturisë dhe të iluminizmit. Ndërsa teoria e tij mbi të konceptuarit dhe të njohurit përmes iluminimit të intelektit njerëzor nëpërmjet melekut, në shekujt e mëvonshëm u interpretua në formë të vërtetimit të vërtetësisë së njohjes (gnosës) që në islam vazhdimisht është konsideruar si një trajtë më sublimë e diturisë.

Prandaj, studimi i Ibn Sinait dhe ndikimi i tij nuk ka vetëm karakter historik. Me depërtimin e tij në rrëfimet popullore të botës islame si hero kulturor jo vetëm që hasi në një respekt dhe nder të madh që me shekuj gëzoi autoritet si më i madhi shkencëtar-filozof, por ai edhe më të jeton si mjek tradicional dhe mendimtar apo hakim, mendimtar që rëndomë i shëron sëmundjet trupore, dhe njëkohësisht ai është personalitet me të cilin çdo kush mund të lidhet shpirtërisht me një siguri të plotë dhe tek i cili çdo kush mund të prehet i sigurtë, me ç'rast, si për nga aspekti psikik po ashtu edhe për nga ai mjekësor ai do të gjendet në duart të sigurta. Atje ku në botën islame ende përdoret mjekësia tradicionale nga larg vërehet fytyra e Ibn Sinait dhe, atje ku dituria dhe arti islam përpunohet dhe studiohet, aty pezullon hija e Ibn Sinait si melek mbrojtës. Veç kësaj, kozmologjia e Ibn Sinait e interpretuar dhe e përhapur nga ana e Suhrevardit dhe e iluministëve, si dhe nga ana e Ibn Arabit dhe sufijëve që nëpërmjet të tyre plotësisht është e harmonizuar në suaza të shpalljes islame dhe është e ushqyer me frymë kur'anore, është ajo që e thekson dhe që

e ndriçon kozmosin, në të cilin me shekuj kanë jetuar mendimtarët islam dhe që si e tillë edhe sot e kësaj dite hedh dritë horizonteve të jetës intelektuale në islam.

PJESA E DYTË

SUHARAVARDI DHE ILUMINACIONISTËT

RRETHANAT PARA SUHRAVARDIT

Filozofia peripatetike, e cila me Ibn Sinain, e arriti kulmin e vet dhe të cilën pas tij e përhapën dhe e propaguan nxënësit e tij të shkëlqyeshëm, siç janë: Behmenjari dhe Ebu Abbas el-Lukarevi, që në zanafillën e saj hasi në një sulm të disa juristëve (**fakihëve**) si dhe të sufijëve, që iu kundërvyenë me një metodë të pastër racionale e inherente me filozofinë aristoteliane. Në shekullin njëmbëdhjetë në radhën e kundërshtarëve të filozofisë peripatetike u vu edhe një kundërshtar i ri e që u bë njëri nga sulmuesit dhe armiqtë më të ashpër të peripatetikëve. Ky kundërshtar i ri qe teologjia **esh'ariane** apo **kelâm**, të cilën i pari që e përpiloi ishte Ebu el-Hasan el-Esh'ari, e që gjatë shekujve XI-XII e sqaruan edhe shkencëtarët tjerë, ndër ta edhe Ebu Bekr el-Bâqilâni. Kjo teologji gradualisht u pranua dhe u vërtetua në qarqet sunnije.¹

Në shekullin XI fuqia politike e mbretit abasijan ishte deri diku e kufizuar, me ç'rast, disa nga emirët lokalë prej të cilëve shumica ishin përfaqësues të shiizmit, në mënyrë të mëvetëshme qeverisnin në shumë krahina islame. Ata i favorizonin njohuritë racionale (**el-'ulum el-'aqlije**) përkundër njohurive të bartura e të transmetuara (**el-'ulum el-naqlije**) që rrjedhin nga burimi i shpalljes.² Për këtë shkak njohuritë racionale apo intelektuale duke u përfshirë këtu edhe filozofia, lulëzuan deri më shekullin XI-XII, kështu që këtë ekopë lirisht mund ta konsiderojmë si "periudha e artë" e shkencës. Mirëpo situata politike gradualisht u ndërrua: në shekullin XII selxhukët që ishin mbrojtës të sunizmit e që si të tillë përkraheshin nga kalifët abasijë së shpejti i pushtuan tokat muslimane në Azinë Perëndimore dhe krijuan një shtet të fuqishëm centralizues që politikisht ishte nën mbretërimin e sulltanit selxhuk, ndërsa për nga aspekti fetar nën përkujdesin e hilafetit në Bagdad.³

Pikërisht gjatë kësaj kohe qarqet zyrtare filluan ta përkrahin teologjinë esh'ariane dhe me të shpejtë formohen qendrat shkencore në të cilat studioheshin parimet e kësaj teologjie dhe ndihmohej përhapja e doktrinave të tyre nga këto qendra. Kësisoj u përgatit terreni për sulmet e njohura në filozofi të El-Gazalit. El-Gazali ishte jurist (fakih) dhe teolog i cili e njihte mirë filozofinë dhe në momentin kur ra në dyshimin fetar, barin mjekues për sëmundjen e tij shpirtërore e kërkoi duke u kthyer kah sufizmi ku e gjeti shpëtimin e vet të fundit dhe të sigurtë.⁴ Pr këtë shkak ai e shfrytëzoi tërë dhuntinë e vet të diturive, elokuencën dhe aftësinë e vet që e kishte me qëllim që nga bota islame ta shmangë atë fuqi të pastër racionale të besit. Me dëshirë për ta arritur këtë ai, së pari, e shkroi një përfundim për filozofinë peripatetike, të cilën e gjejmë në veprën e tij **Meâsidu el-felâsife** (Synimet e filozofit) që merret si përmbajtje më e mirë e shkurtër e filozofisë peripatetike islame,⁵ ndërsa më vonë, në librin e vet shumë të njohur **Tehâfebu el-falâsife** (Destruksioni i filozofit)⁶ u hodh në sulm kundër parimeve të filozofëve që ishin në kundërshtim me parimet e shpalljes islame. Mirëpo duhet të theksohet ajo se sulmi i El-Gazaliut kundër filozofisë së pastër racionale më tepër rrjedh nga përcaktimi i tij tesavufian sesa nga fakti se ishte teolog esh'arian, sepse në veprat e veta, si për shembull në atë **El-Munqid min ed-dalâl** (Shpëtimtari nga mashtrimet), ku pikëpamjet e teologut i merr si më të afërta dhe më të harmonizuara me parimet e islamit sesa pikëpamjet e filozofit, ku shihet bindshmëria e tij se vetëm tesavufi është mjet që njeriut i mundëson për të arritur sigurinë dhe lumturinë.⁷ Në të vërtetë, roli i El-Gazaliut në historinë islame nuk ndërlihet vetëm në atë se i këputi fijet e racionalizmit dhe që e dobësoi influencën e përfaqësuesve të tij, por edhe në atë që e arriti që tesavufi të përqafohet dhe të respektohet nga ana e juristëve dhe e teologëve, si dhe që të

mësohet çlirshëm e publikisht nëpër shkollat tradicionale të muslimanëve (në medrese). Por edhe kur paraqiteshin disa që herë pas here vërsuleshin mbi tesavvufin, si për shembull Ibn Tejmiji dhe Ibn Xhevzin, zëri i tyre armiqësor mbetej pothuajse fare i padëgjueshëm dhe nuk mundnin t'ia arrijnë dot që ta përkulin respektin e bashkësisë fetare që e kishte ndaj tesavufit. Veprat e El-Gazaliut në një farë mënyre, në realitet, paraqesin ezoterizmin islam që eksterizohet me dëshirë që në suaza të egzotericizmit të mund ta ruajë jetën e vet të brendshme.

Me paraqitjen e El-Gazalit filozofia peripatetike gjithnjë e më tepër zhdukej nëpër viset lindore islame dhe depërtonte në Perëndim e në Andaluzi, ku një grup i njohur filozofësh, si për shembull, Ibn Baxhxea, Ibn Tufejli dhe Ibn Rushdi, e zhvillojnë dhe e përhapin gati një shekull të tërë. Ndërsa Ibn Rushdi, mbrojtës i rryer i filozofisë së pastër aristoteliane në islam dhe komentues par excellence i veprave të Aristotelit në mesjetë, nëpërmjet të librit të vet **Tehafetu et-tehafet** (Destruksioni i destruksionit) tentoi t'i mposhtë sulmet dhe kritikën, të cilat El-Gazali në veprën **Tehafetu el-telasife** (Destruksioni i filozofit) ia drejton kësaj filozofie. Mirëpo, mbrojtja e tij që ia bënte kësaj filozofie nuk pati ndonjë efekt të posaçëm në botën islame. Përpjekjeve të tilla një kujdes më i madh iu kushtua në Perëndim, ku u themelua shkolla e ashtuquajtur averoizmi latin qëlimi i së cilës ishte t'i zhvillojë pikëpamjet e Ibn Rushdit dhe t'i përhapë në botën krishtere. Kësisoj gati në të njëjtën kohë kur në botën islame të mësuarit e Aristotelit si shkollë filozofike me një sistem të plotë racionalist u hodh poshtë, në Perëndim, nëpërmjet përkthimeve të veprave të peripatetikëve lindor, si për shembull veprat e Farabit, Ibn Sina'it si dhe veprat e andaluzianëve, e në veçanti me veprat e Ibn Rushdit, fillon njoftimi dhe pranimi i kësaj shkolle filozofike.

Në të vërtetë, divergjencat në mes dy civilizimeve, krishter dhe islam, pas shekullit XIV sqarohen me rolin dhe pozitën që kishte filozofia racionaliste në këtë dy civilizime. Në Lindje me kundërshtimin e El-Gazalit, Fahrudin er-Razit dhe të disa të tjerëve, forca e racionalizmit filloi të dobësohet, ndërsa me të madhe përgatitej hapësira për përhapjen e doktrinave iluminacioniste të Sunraverdit dhe për depërtimin e gnostikës së shkollës së Ibn Arabit. Mirëpo edhe në Perëndim, paraqitja e shkollës racionaliste aristoteliane luajti pothuajse po të njëjtin rol në shkatërrimin e platonizmit të vjetër augustian që bazohet në teorinë e iluminacionit që më në fund, si rezultat i kësaj të shfaqen format e seksualizuara të racionalizmit dhe të naturalizmit, të cilat gjatë periudhës së renesancës e rrënuan edhe kështjellën e skolastikës mesjetare.

JETA DHE VEPRIMTARIA E SUHRAVARDIT

Mendimtari, veprat e të cilit në masë të madhe ndikuan në ndërrimin e filozofisë peripatetike, sidomos në Iran, e që ashpër qe i sulmuar nga ana e El-Gazaliut, ishte Shihabuddin Jahja ibn Amirek el-Suhravardi, i cili më shumë është i njohur me emrin **Shejh el-ishrâq** që do të thotë **mësues i iluminacionit**, sidomos tek ata të cilët i kanë pranuar dhe i kanë përhapur madje deri më ditët e sotme mësimt e shkollës së tij.⁹ Ai nuk pati nder që veprat t'i përkthehen në gjuhën latine gjatë kohës së mesjetës me ç'rast edhe mbeti gati fare i panjohur në botën perëndimore. Kohëve të fundit, disa shkencëtarë e, sidomos Henri Korbeni (Henry Corbin) i kushtoi një sërë studimesh Suhravardit dhe filloi t'i përkthejë e t'i publikojë veprat e tij.¹⁰ Mirëpo Suhraverdi edhe më tej mbetet i panjohur jashtë vendit të vet. Kjo ndodh për shkak se në shumë vepra e studime mbi filozofinë islame të Ibn Rushdit apo në disa punime më të gjata të Ibn Hajdunit edhe më tej çmohen si skaje të paarrtshëm të historisë intelektuale islame, ndërsa shkolla e filozofisë **ishraq** nuk përmendet fare e as që zihen ngoje nga iluminacionistët e nga ishraqianët të mëvonshëm, që jetuan pas Suhravardit. Veç kësaj, edhe shumica e shkencëtarëve bashkëkohorë arabë, pakistanezë e indianë e përsëritën të njëjtin gabim në atë mënyrë sa që shumica prej tyre në studimet e veta mbi historinë e filozofisë islame më tepër u bazuan në veprat e orientalistëve të rinj të Perëndimit dhe mbesin të painformuar mbi rëndësinë e shkollave **ishraq**. Kjo mbase mund të thuhet se ndodhi kështu edhe për shkak se kjo filozofi së pari lindi në Iran ku madje është e pranishme edhe sot e kësaj dite.¹¹

Në të vërtetë, reaksionet e islamit sunnij dhe shiit ndaj filozofisë deri diku janë të ndryshme. Në botën sunnije, pas eliminimit të shkollës peripatetike filozofia sikur u zhduk fare dhe nëpër medrese më tepër kujdes iu kushtua logjikës. Nëpër programet shkollore gjithnjë e më tepër depërtonin doktrinat gnostike. Në botën shiite problemi ishte krejtësisht i ndryshëm. Teozofia¹² e shkollës së Suhraverdit gradualisht integrohej, në një rën anë me filozofinë e Ibn Sina, dhe në anën tjetër me doktrinat gnostike të Ibn Arabit - gjithnjë në forma shiite dhe më të vërtetë shërbente si lidhje ndërmjet filozofisë dhe gnostikës së pastër. Për këtë shkak, çdo historian që shkruan mbi jetën intelektuale në Iran dhe në vendet e tjera ku hetohet ndikimi i kulturës iraniane - për shembull në Indi, doktrinat **ishraq** u përhapën madje edhe në radhët e sunnijëve - do të arrijë në përfundim se filozofia islame në kuptimin e vet të plotë nuk përfundon me Ibn Rushdin, sepse edhe pas vdekjes së tij, atëherë kur nëpër viset islame të Lindjes fillojnë të përhapen mësimet e Suhraverdit, ajo sërish fillon.

Suhraverdi u lind në vitin 1153 në katundin Suhraverd afër qytetit të sotëm iranian Zanzhan. Nga ky katund kanë dalë edhe disa personalitete me famë në botën islame.¹³ Në përkuqjesin e mësuesit Mexhduddin el-Xhili mësimet e para i kreu në qytetin e Meragës. Meraga është qyteti në të cilin disa vjet më vonë me propozim të Haxhe Nasiruddin Tusit mbreti mongol Hulag e ngriti observatoriumin e njohur në botë ku i mbledhi astronomët më të njohur të asaj kohe. Pas shkollimit fillestar, Suhraverdi shkoi në Isfahan, që atëbotë ishte si qendër më e rëndësishme shkencore në Iran dhe aty e vazhdoi shkollimin e vet te mësuesi Zahiruddin el-Qâri, Vlen të përmendet kjo se këtu shok të shkollës e pati Fahrudin er-Râzin, i cili njihet si kundërshtar i madh i filozofisë. Kur pas një kohe e, sidomos disa vjet pas vdekjes së Suhraverdit i bie në dorë libri **Telvihât**, e puthi atë, dhe duke e përkuqjuar mikun e vjetër të shkollës, rruga e të cilit krejtësisht ndryshonte nga rruga e tij, qau me lot.

Meqë e kreu shkollën formale, Suhraverdi i filloi shtegëtimet e veta nëpër Iran dhe i vizitoi e i njohu shumë shkencëtarë të tesavufit, të cilët çuditërisht e tërhiqnin dhe e frymëzonin. Në të vërtetë, në këtë fazë të jetës së vet ai mori udhën kah tesavufi dhe shumë çaste i kaloi duke invokuar e duke medituar në vetminë shpirtërore. Udhëtimet e tij bëhen gjithnjë e më tepër të largëta dhe kështu arrin në Anadollin dhe në Siri. Bukuria natyrore e Sirisë e mahniti ëndshëm. Gjatë një udhëtimi prej Damaskut mori udhë për në Halep ku u takua me Melik Zahirin, me të birin e Sahaluddin Ejjubit të njohur si Saladin. Melik Zahiri, që kishte simpati të posaçme ndaj sufijëve dhe shkencëtarëve, u befasua me dijetarin e ri, Suhraverdin, dhe e luti që të mbesë në oborrin e tij në Halep.

Suhraverdi, të cilin fort e magjepsën peizazhet e kësaj ane, me kënaqësi e pranoi festën e Melik Zehirit dhe u vendos në oborrin e tij në Halep. Mirëpo, mënyra e diskutimit të tij e hapët dhe stili i tij i pakujdesshëm i shprehjes së doktrinave ezoterike para çfarëdo lloji të auditoriumit, pastaj intelgjencia e tij e jashtëzakonshme e cila i mundësonte që nëpër debate të ngadhënjë mbi kundërshtarët e vet si dhe aftësitë e tij në filozofi e në tesavuf qenë faktorë që me të madhe ndikuan në paraqitjen e armiqve kundër tij, sidomos nga rrethi i shkencëtarëve të së drejtës islame ('ulemâ'). Më në fund e paditën si të atillë që po përhap dituri që janë në kundërshtim me rregullat e fesë dhe nga Melik Zahiri kërkuan që ta zhdukë. Kur Melik Zahiri nuk e pranoi këtë kërkesë të tyre, ata iu drejtuan drejtpërdrejtë Sahaluddin. Kjo ishte koha kur Sahaluddin sapo ua kishte rrëmbyer Sirinë kryqtarëve dhe, për ta ruajtur autoritetin e vet në Siri i duhej përkrahja nga ana e të parëve fetarë, të cilët ishin kundër dijetarit-filozofit të ri. Suhraverdi u fut në burg ku edhe vdiq më vitin 1191. Mënyra se si vdiq, prore, mbeti e panjohur. Kështu mësuesi i iluminacionit në moshën e vet tridhjetëetëvjeçare përjetoi të njëjtin fat sikurse paraardhësi i tij i famshëm sufij, Hallaxhi, fjalët e të cilit shpeshherë i citon në veprat e tij.

Përkundër faktit se jetoi shkurt, Suhraverdi shkroi mbi pesëdhjetë vepra në gjuhën arabe dhe perse prej të cilave shumica janë të ruajtura. Këto vepra janë të shkruara në një stil të lartë dhe kanë një vlerë të madhe letrare. Veprat e shkruara në gjuhën perse çmohen si realizime kulminante të prozës artistike, të cilat ndikuan që më vonë të paraqitet proza narrative dhe filozofike. Veprat e tij janë të disallojshme dhe mund të klasifikohen në pesë kategori:¹⁴

1. katër vepra të mëdha didaktike e doktrinare, që të gjitha të shkruara në gjuhën arabe. Në këtë tetralogji së pari shqyrtohet filozofia peripatetike në atë mënyrë siç e interpreton dhe e modifikon këtë filozofi Suhrevardi. Pastaj sipas parimeve të kësaj filozofie flitet mbi teozofinë **ishrâq**. Kjo tetralogji përbëhet nga veprat **Telvihât** (Shënime), **Muqâvemât** (Libri i kundërshtimeve), **Mutârehât** (Libri i kuvendimeve) - në të gjitha këto tri vepra bëhet fjalë mbi modifikimin e filozofisë aristoteliane - dhe, libri i katërt i kësaj tetralogjije është kryevepra e tij **Hikmetu el-ishrâ** (Teozofia e ndriçimit oriental) në të cilën bëhet fjalë mbi doktrinën **ishraqiane**.

2. Shqyrtime të shkurtra në gjuhën arabe dhe perse, që në vete ngërthejnë po të njëjtat probleme të tetralogjisë së cekur më lart, janë të shkruar në një gjuhë më të rëndomtë dhe në një formë më të shkurtër. Në këto shqyrtime bëjnë pjesë **Hejakilu en-nur** (Faltoret e dritës), **El-Elvahul el-imadije** (Pllakëza për Imaduddinin), **Pertevnâme** (Libri mbi dritën), **Jezdân shinâht** (Të njohurit e Zotit) dhe **Bustanu el-qulub** (Kopshti i zemrës). Dy librat e fundit i mvishen autorëve Ajnulqudat Hamadanit¹⁵ dhe Sejjid Sherif el-Xhurxhanit, por megjithëkëtë më tepër ka gjasa që këta shqyrtime të jenë të Suhrevardit.

3. Rrëfimet apo novelat simbolike dhe mistike në të cilat përshkruhet shtegëtimi i shpirtit nëpër kozmos për të arritur deri te lirimi dhe ndriçimi i tij përfundimtar. Të gjitha këto krijime janë të shkruara në gjuhën perse, por disa nga ato përmbajnë edhe versionin arab. Këtu bëjnë pjesë ato novela që janë të përkthyer në gjuhën arabe: **Aqli surh** (Krye engjëlli i kuq, apo fjalëpërfjalë, Intelekti i kuq), **Avazi peri Xhebrail** (Këngë për fletët e Xhibrililit) **El-Gurbetu el-garbijje** (Persekutimi perëndimor), **Lugati murân** (Gjuha e milingonëve), **Risala fi haleti et-tufejljije** (Bisedë mbi fëmijërinë), **Ruzi ba xhemâati sufijân** (Dita në shoqërinë e sufijëve), **Risala fi el-mi'raxh** (Diskutime mbi miraxhin) dhe **Safiri simurg** (Kënga e Simurgut).

4. Transkriptimet, përkthimet dhe komentimet e punimeve të mëhershme filozofike si dhe të teksteve religjioze e të shenjta. Në gjuhën perse e përktheu veprën **Risala et-tajr** (Diskutime për zogjtë), e rikomtoi veprën tjetër të Ibn Sinait **Ishârât ve tenbihat** (Libri i udhëzimeve dhe i paralajmërimeve) e shkroi veprën **Risâla fi haqiqati el-ishq** (Shqyrtime për esencën e dashurisë) që bazohet në veprën e Ibn Sinait **Risaletun fi'ishq** (Shqyrtime për dashurinë), si dhe komentimet e disa kapitujve të Kur'anit dhe komentimet e shumë haditheve.¹⁶

5. Përmbledhja e lutjeve dhe e poezive religjioze të shkruara në gjuhën arabe që në kohën e mesjetës quheshin "libra të orës", e të cilat Shahruzi i quante **El-vâridât ve et-taqdisât**.

Kjo përmbledhje e veprave dhe komentet e tyre të shumta që u shkruan gjatë shtatë shekujve të kaluar shprehin burime themelore të informacionit mbi doktrinën e shkollës ishraq. Ky është një thesar i patundshëm i urtësisë, ku simbolet e shumë traditave, përfshirë këtu zoroastrizmin, pitagorizmin, platonizmin dhe hermiticizmin, iu bashkangjiten simboleve islame, sepse Suhrevardi shfrytëzoi burime të shumta dhe të llojllojshme. Ai nuk ngurronte që në mësimet e veta t'i brendatrupësojë elementet e çfarëdolloji që do t'i gjente nga traditat e huaja. Mirëpo për të, si dhe për Ibn Arabin, universi, universi islam në horizontet e të cilit shihen disa simbole paraislame, është pikërisht si ajo katedralë kozmike, të cilën e përshkruan Dantea, katedralja krishtere në të cilën mund të vërehen disa stoli islame e aleksandriane.

BURIMET E FILOZOFISË ISHRAQ

Burimet prej ku Suhrevardi mori elemente dhe që i sintetizoi në teozofinë ishraq, para së gjithash, janë vepra të sufijëve, sidomos vepra të Hallaxhit dhe të El-Gazalit. Vepra e El-Gazalit **Mishkatu el-Envar** (Kandili i dritës) pati ndikim direkt te Suhrevardi në konceptimin e marrëdhënieve të dritës dhe të imamëve. Burim tjetër është filozofia peripatetike islame, sidomos filozofia e Ibn Sinait¹⁷ të cilën, më vonë Suhrevardi pjesërisht e kritikoi, por megjithatë e çmonte si bazë të pakapërcyeshme për t'i kuptuar doktrinën ishraqe. Suhrevardi gjithashtu i shfrytëzoi edhe burimet paraislame, sidomos pitagorizmin, platonizmin si dhe hermiticizmin e

atij lloji që ekzistonte në Aleksandri e që më vonë nëpërmjet të Sabejacit nga Harrani, si njëri ndër krijuesit më hermetikë, u përhap edhe në Lindjen e Afërme.¹⁸

Përpos kujdesit ndaj këtyre burimeve greke e "mediterane" Suhravardi tregoi kujdes të posaçëm edhe ndaj urtësisë së iranianëve të vjetër dhe u përpoq që t'i ringjallë doktrinat e tyre. Ai mendimtarët e vjetër iranianë i konsideronte si trashëgimtarë të drejtëpërdrejtë të urtësisë që iu shpall të dërguarit - Idrizit apo Unuhit, Enohi i hebrenjëve, të cilin shkencëtarët islam e njëjtësojnë me Hermesin. Nga zoroastrizmi në veçanti e shfrytëzoi simbolizmin e dritës dhe të territ si dhe engjëllologjinë zoroastrite prej ku mori shumë terma. Por Suhravardi qartë tregoi se në asnjë mënyrë nuk është dualist e as që ka pasur në mend t'i pranojë studimet ezoterike të zoroastrizmit. Ai u identifikua me grupin e mendimtarëve iranianë doktrinat ezoterike të të cilëve bazoheshin mbi të vetmin parim hyjnor që si traditë e fshehtë ekzistonte në bashkësinë zoroastrite. Apo, siç shkruan edhe vetë Suhravardi mbi këtë: "Në mesin e iranianëve të vjetër ekzistonte një grup njerëzish, të cilët ishin si udhëheqës drejt së vërtetës, ndërsa e vërteta e tyre i shpinte në rrugën e drejtë. Këta mendimtarë të vjetër nuk ishin si ata që quheshin magë. Urtësinë e tyre arsimuese e të madhërisme që e vërtetojnë përvojën spirituale të Platonit dhe të paraardhësve të tij, për së dyti e ringjallëm në librin **Hikmetu el-ishrâq**."¹⁹

Përkundër kësaj, nuk guxojmë që të mendojmë se Suhravardi, duke i shfrytëzuar burimet e shumta dhe të ndryshme, krijoi ndonjë lloj të sistemit eklektik. Suhravardi mendon se sërish e bashkoi atë që ai e quan **el-hikmetu el-ledunijje** apo **Urtësia Hyjnore** dhe **el-hikmetu el-atîqa** apo **urtësia e vjetër**. Ai besonte se urtësia është universale dhe e amshueshme, **philosophia perennis et universalis**, se është shprehur në forma të ndryshme tek indianët, iranianët, babilonasët dhe tek egjiptasit, madje, edhe te grekët deri në kohën e Aristotelit. Për Suhravardin Aristoteli nuk e përfaqësonte fillimin e filozofisë greke, por fundin e saj. Ai, sipas Suhravardit, i dha fund kësaj tradite në atë mënyrë që duke e vënë atë në kufijtë e aspekteve racionaliste.²⁰

Koncepti i Suhravardit mbi historinë e filozofisë është tejet interesant, sepse e ndriçon aspektin themelor të urtësisë ishraq. Sipas mendimeve të Suhravardit si dhe të shumë autorëve të tjerë të mesjetës, urtësinë apo teozofinë Zoti ia shpalli njeriut përmes të të dërguarit, Idrizit, apo Hermesit që, në Lindje si dhe nëpër disa shkolla të Perëndimit, gjatë tërës mesjetës u mbajt si themelues i filozofisë dhe i urtisë. Pastaj, kjo urti u nda në dy degë prej të cilave njëra arriti në Iran, ndërsa tjetra në Egjipt, respektivisht, prej Egjiptit kaloi në Greqi dhe prej Greqisë dhe Iranit depëroi në mbarë civilizimin islam. Me këtë Suhravardi mendon se paraardhësit e tij më të ngushtë në botën islame nuk ishin filozofë gjithaq të njohur se sa sufijët. Ai në një vepër të vet e përshkruan ëndrrën ku u takua me autorin e Teologjisë së Aristotelit, - autor të së cilës e quan Aristotelin, ndërsa në të vërtetë është Plotini - dhe e pyet se a mund që peripatetikët, siç janë El-Farabi e Ibn Sina, të merren si filozofë të vërtetë të botës islame. Aristoteli i përgjigjet: "Nuk janë ata filozofë as aq sa një për njëmijë të tejrë. Filozofë të vërtetë janë sufijët Bistamiu dhe Tusteriu."²¹

Paraqitja e Suhravardit për bartjen e urtësisë universale nëpërmjet të shumë mendimtarëve famëlartë (prej të cilëve disa janë mendimtarë e mbretër mitikë iranianë) shkurtimisht mund të shprehet kështu:

Hermesi

Agatodemoni (Set)

Asklepiu (Eskulapi)	Proklerikal iranian
Pitagora	Kejumerisi
Empedokli	Feriduni
Platoni (dhe neoplatonistët)	Kej Husrevi
Zunnun el-isriu	Ebu Jezid el-Bistamiu
Ebu Sehl et-Tusteriu	Mesur el-Hallaxhi
	Ebu el-Hasan el-Harreqani

Suhravardi

Siç shihet, mësuesi i filozofisë ishraq mban veten si pikë fokusi, ku për së dyti herë bashkohen dy tradita të urtisë të cilat rrjedhin nga një i vetmi burim kryesor, për këtë shkak ai mendonte që ta sintetizojë urtinë e Zoroastrit dhe atë të Platonit ashtu siç u përpoq ta bëjë Plethon Gemistos tre shekuj më vonë në civilizimin bizantin ndonëse ndikimet e mëvonshme të këtyre dy personalitetëve ishin krejtësisht të ndryshme.

RËNDËSIA E ISHRAQES

Historianët dhe filozofët islam nuk pajtohen në përkufizimin e rëndësisë së shkencës ishraq ashtu siç e përkufizon Suhrevardi, si sintezë të dy traditave të një urtie. El-Xhuxhani në librin e vet të njohur **Ta'rifât** apo **Definicione** i quan filozofë ishraqë "filozofët, mësuesi i të cilëve ishte Platoni", ndërsa Abdurrezxaq el-Kâshâni në komentin e vet mbi veprën e Ibn Arabit **Fusus el-Hikem** (Xhevahirët e diturisë) i quan si pasardhës të Setit (Shitit), i cili, sipas burimeve islame, ka qenë themelues i organizatës së esnafëve dhe prej të cilit ka rrjedhur nsima e organizimit të esnafëve që kanë pasur lidhje të afërta me hermeticizmin. Ibn Vehshijjei, me sa dihet, është autor i parë në botën islame që e përdori shprehjen ishraqi. Sipas tij ishraqianët kanë qenë shtresë e klerikëve egjiptas të cilët ishin fëmijë të motrës së Hermesit.²²

Nga këto përkufizime shohim se të gjithë të interesuarit e këtij problemi urtinë ishraq e lidhin me kohën para Aristotelit, pra, me periudhën kur filozofia ende nuk ishte racionale dhe kur intuita intelektuale ende ishte mjet, par excellence, për njohje. Edhe vetë Suhrevardi gjatë shqyrtimit të filozofisë ishraq sikur e përfaqëson këtë përkufizim kur thotë:

"Edhe pse para këtij libri i shkrova disa shqyrtime të shkurtra për filozofinë e Aristotelit, ky libër dallohet prej tyre dhe e ka metodën e vet të veçantë. Mbarë materiali i librit nuk doli vetëm si rezultat i të menduarit e i meditimit, por në gatuarjen e të tij rol të rëndësishëm luajtën edhe intuita intelektuale, kontempalcioni dhe praktika asketike. Meqë shprehjet tona nuk dolën nga demonstrimet racionale, por nëpërmjet të vizionit të brendshëm dhe të kontemplacionit, prandaj nuk të shkatërrohen me dyshime e me prova të skeptikëve. Cilido që ec rrugës kah e Vërteta, ai në atë rrugë është miku im dhe ndihmëtar. Qëndrimi i mësuesit të filozofisë dhe të imamit të urtisë, pra të Platonit hyjnor, ishte i tillë dhe, mendimtarët që i paraprinë Platonit, siç është për shembull, babai i filozofisë Hermesit, ecën të njëjtës rrugë. Ashtu sikundër mendimtarët e vjetër, për shkak të mosdies së shtresimeve më të gjëra, i shprehnin rrëfimet e veta me anë të simboleve, gjërat që u shkruan kundër tyre i përkasin vetëm mendimit të jashtëm të rrëfimeve të tyre, e jo intencave të vërteta të atyre rrëfimeve. Edhe urtia ishraq që bazohet në dy parime, në parimin e dritës dhe në atë të errësirës, ka qenë brenda atyre simboleve të fshehta e sekrete, ashtu sikundër e interpretuan mendimtarët iranianë siç janë Xhamaspi, Fershâdshuri dhe Buzurxhimihri."²³

KATEGORITË E ATYRE QË DINË

Nga fjalët e citura të Suhrevardit del se urtia ishraq bazohet në argumentimin diskursiv dhe në intuitën intelektuale. Së pari ajo arrihet nëpërmjet të edukimit të aftësive intelektuale dhe pastaj me spastrimin e shpirtit. Në të vërtetë, Suhrevardi ata që shtegëtojnë pas së vërtetës i klasifikon në katër kategori, duke i bazuar në ato kritere se cilat prej këtyre dy aftësive janë zhvilluar apo, në ç'masë dhe te cilët janë të zhvilluara që të dyja. Ky klasifikim duket kështu:²⁴

1. Ata që sapo kanë filluar ta ndjejnë etjen për dituri dhe kanë marrë udhë kah ajo.
2. Ata që kanë arritur njohuri formale dhe janë pësosur në filozofinë diskursive, por që janë të paudhëzuar në gnozë. Suhrevardi në këtë kategori i radhiti El-Farabin dhe Ibn Sinain.

3. Ata që fare nuk i kanë kushtuar vëmendje formave diskursive të diturisë, por sikur Hallaxhi dhe Tusteriu e kanë spastruar shpirtin dhe kanë përfituar intuitë intelektuale dhe ndriçim të brendshëm.

4. Ata që e kanë përkryer filozofinë diskursive dhe e kanë arritur ndriçimin apo gnozen. Suhrevardi këta i quan **hakim muteellih** - pra që do të thotë teozofë - dhe në mesin e tyre i numëron Pitagorën, Platonin, ndërsa në botën islame veten.²⁵

Mbi këto kategori qëndron hierarkia e qenieve shpirtërore në krye të së cilave gjendet **Poli** (qutb) apo **imami** në emër të së cilit të gjithë anëtarët e tjerë të rendit shpirtëror veprojnë si përfaqësues të tij. Këto qenie shpirtërore janë mjete përmes të cilëve shpirtat njerëzore ndriçohen dhe në fund bashkohen me Polin e vet (**qutbin**), me pikën e fundme.

SIMBOLIZMI GJEOGRAFIK

Para analizimit të elementeve të ndryshme të filozofisë ishraq që u lind nga racionalicioni dhe intuita, duhet biseduar ca rreth vetë termit ishraq dhe mbi simbolizmin gjeografik që i përket këtij termi. Siç pamë në pjesën e parë, ky term në gjuhën arabe ka lidhshmëri me lindjen dhe me botën e dritës apo me iluminacionin dhe, Suhrevardi në këtë mënyrë bivalente të këtij termi dhe të simbolizmit të ndërthurur në të e krijoi anatominë deskriptive të kozmosit, ashtu siç e bëri këtë para tij, me një precizitet më të dobët, Ibn Sinai. Gjeografia sakrale, në të cilën bazohen doktrinat ishraq, dimensionin horizontal të marrëdhënieve LINDJE-PERËNDIM e vë në vertikale ku Lindja do të thotë botë e dritës së pastër apo botë e melekëve, që është e privuar nga çdo gjë materiale apo nga errësira dhe si e tillë është e padukshme nga sytë e vdekshëm, ndërsa Perëndim do të thotë botë e errësirës apo botë e materiales, ndërsa Perëndimi i Mesëm do të thotë qiell që shihet ku janë të përziera drita dhe errësira. Pra, drejtimi horizontal në mes Lindjes dhe Perëndimit bëhet drejtim vertikal, me ç'rast Perëndimi merret si ekzistencë e kësaj bote ku mbisundon materia, Perëndimi i Mesëm merret si qiell astronomik, ndërsa Lindja e vërtetë është e madhëruar madje e ngritur edhe më lart se qielli që shihet dhe, për këtë shkak nga sytë e vdekshëm është i padukshëm. Andaj, kufiri në mes Lindjes dhe Perëndimit nuk është, si te filozofia e Aristotelit, sfera e hënës, porse qielli i yjeve të palëvizshëm apo **primum mobile** (i lëvizësit të parë). Qiejt që janë objekt vështrimi dhe studimi për astronomët janë pjesë të Perëndimit, dhe atë si pjesë të pastra të perëndimit, prandaj janë edhe shumë afër botës së dritës. Mirëpo, këta qiej edhe më tej janë të përzier me materien dhe si të tillë janë të zhveshur nga përsosshmëri që ekziston vetëm në Lindje të substancave të pastra të melekëve. Prandaj, në filozofinë ishraq nuk ekzistojnë kufijt precizë në mes sferës dhe gjithësisë siç ekzistojnë në sistemin aristotelian.

Në bazë të këtij simbolizmi të gjeografisë së kozmosit duhet kuptuar Suhrevardin sa herë që flet për Lindjen dhe Perëndimin apo për lindjen dhe perëndimin e diellit. Pikërisht në këtë kontekst të simbolizmit u sajuan pjesa dërmuese e rrëfimeve të veta vizionare, sidomos **Rrëfimi për egzilën perëndimor (Dastan-i gurbet-i garbijje)** në të cilin rënia e njeriut në botën materiale në mënyrë simbolike e shpreh përndjekjen e tij në Perëndim. Kjo tregohet nëpërmjet rënies së njeriut në pus në qytetin e Qajrevanit që gjendej në perëndimin e skajshëm të botës islame (qytet në Tunis). Vatra e parë e këtij njeriu prej së cilës është ndarë dhe ku sërish dëshiron të kthehet mendohet se është Jemeni, që do të thotë vendi që gjendet në "anën e djathtë" dhe ky vend është simbol i lindjes së dritës ku shpirti ka jetuar si substancë engjëlllore edhe atë para se të ndahej dhe të zhytet në botën e materies.²⁶

URTËSIA ISHRAQ DHE DOKTRINAT E SAJ THEMELORE

Për t'u kuptuar parimet themelore të urtësisë ishraq dhe të shkollës së saj si burim më i mirë shërben vepra e Suhrevardit **Hikmet el-ishraq**, përmbajtjen e së cilës këtu do ta analizojmë

shkurtimeisht. Kjo vepër që për nga stili letrar bie në radhën e veprave më kulminante të zhanrit të vet, u shkrua më vitin 1186, në kohëzgjatje prej disa muajsh dhe, sipas dëshimit të autorit, Suhravardit, për këtë vepër frymëzimin e mori prej Shpirtit të vet (Ruh el-qudus) në momentin kur të gjithë shtatë planetet u bashkuan në Llozin e hyllësuar. Stili i shkrimit tregon për atë se një pjesë e veprës është e shkruar shumë shpejt, spontanisht dhe e nxjerr në pah talentin e tij letrar, bukurinë dhe rrjedhshmërinë e autorit që e ka pasur si në gjuhën arabe, po ashtu edhe në atë perse në të cilat edhe i shkroi veprat e veta.

Suhravardi në veprën **Hikmet el-ishraq** nuk e përmban atë ndarje tradicionale të ndarjes së librave në logjikë, metafizikë, fizikë dhe matematikë - ndonëse herë pas here matematika është lënë pasdore - siç vërehet kjo te shumica e teksteve tjera të shkruara në gjuhën arabe, për shembull në veprën **Esh-Shifa'** dhe në **Nexhat** Ibn Sinait si dhe në tri veprat më të mëdha didaktike të Suhravardit. Kjo kryevepër mbi urtinë ishraq përbëhet prej parathënies dhe prej dy pjesëve. Shqyrtimi fillon me logjikën, ndërsa përfundon me bashkimin shpirtëror dhe me ekstazën.

Kritika e filozofisë peripatetike

Në parathënien e librit të vet Suhravardi tregon se në ç'mënyrë e shkroi këtë libër, cilës natyrë i përket dhe për çka e shkroi. Me që kësaj ia dhe një definicion të përgjithësuar librit, pjesën e parë ia kushtoi logjikës, edhe atë asaj logjike çfarë e formuluan Aristoteli dhe Porfiriusi, porse të cilën ai nuk e akcepton në përgjithësi (**in toto**). Pjesa tjetër e këtij libri i kushtohet analizave të përgjithshme të disa aspekteve të filozofisë aristoteliane, përfshirë këtu edhe logjikën. Këtu ai e kritikon definicionin e Aristotelit dhe e quan si tautologji, ndërsa nëntë aksidencat e tij i redukton vetëm në katër: 1. relacioni, 2. kualiteti, 3. kuantiteti dhe 4. lëvizja. Motivi për një qëndim të rreptë kritik ndaj Aristotelit si dhe ndaj peripatetikëve islam, madje edhe sulmi mbi disa parime themelore të filozofisë së tyre, rrjedh nga tentimi i tij për të krijuar hapësirë për formulimin e doktrinave të veta ishraq. Për shembull, ai nuk e pranon mendimin e Ibn Sinait dhe të aristotelianëve tjerë se për çdo gjë që ekziston kryesore dhe primare është ekzistenca, e që esenca në vërtetësinë e vet varet nga ekzistenca. Sipas mendimit të Suhravardit, esenca e gjërave është ajo që e posedon vërtetësia dhe që është primare, ndërsa ekzistenca luan rol të dorës së dytë, rolin e aksidencës që i shtohet esencës. Kjo mënyrë e të menduarit që e nënkupton rëndësinë primare të esencës (**isalet el-mahijje**), ndonëse më vonë u pranua nga ana e Mir Damadit, shpeshherë iu nënshtrua kritikave të Mulla Sadrit i cili tërë filozofinë ishraq e interpretoi nga aspekti i përparësisë së qenies (**isalet el-vuxhud**), dhe në këtë mënyrë metafizikën e qenies e vuri në vend të metafizikës së esencës së Suhravardit.²⁷

Suhravardi gjithashtu e kritikoi ashpër Aristotelin edhe për atë pse e përgënjeshtroi besimin e mësuesit të vet në botën e prototipit apo në botën e idesë platonike me ç'rast i zhvesh gjërat e një vërtetësie prej shkallës së qenies në shkallë të lartësimit. Gjithashtu ai e hedh poshtë përkufizimin e Aristotelit për vendin dhe më tepër është i gatshëm ta pranojë mendimin që është më afër konceptit të Platonit për vendin.

Suhravardi e ndërron sistemin filozofik të Aristotelit në atë mënyrë, me ç'rast e hedh njërin nga parimet më fundamentale të këtij sistemi, e ai është të mësuarit e hilomorfizmit që është bosht i filozofisë peripatetike natyrore. Për Suhravardin dhe pasardhësit të tjerë të filozofisë ishraq, universumi përbëhet prej dritës dhe errësirës si të llojllojshme, që do të thotë se mungon drita e pastër. Edhe trupat, nëse mendohet për nga aspekti i tyre material, nuk janë asgjë tjetër veçse kjo errësirë apo pendë që e pengon depërtimin e dritës. Sa i përket formës (**morfe**) së Aristotelit, Suhravardi mendon se kjo është vetë meleku që "kujdestaron" dhe i ruan të gjitha gjërat, respektivisht, dritë e inkorporuar në çdo trup me fuqinë e të cilëve bëhet e aftë për të jetuar.

Mësuesi i filozofisë ishraq ngrihet kundër argumenteve të peripatetikëve mbi pavdekshmërinë e shpirtit dhe atë e sheh si shumë të dobët. Ai problemin e studimit të shpirtit e shikon nga këndi tjetër. Filozofët, përfaqësuesit e Aristotelit, derisa po përpiqeshin për t'i përmyllur aftësitë e ndryshme të shpirtit, Suhravardi, në esencë, e theksonte prejardhjen hyjnore të shpirtit dhe e theksonte gjendjen aktuale të shpirtit si tejet të mjerueshme. Për këtë shkak u përpoq për ta

treguar atë se në ç'mënyrë mund të ik shpirti nga burgu i botës, respektivisht nga "egzili perëndimor" dhe sërish të kthehet në vendin e vet të mëparshëm, ku në të vetmen hapësirë do të mund ta gjente lirinë dhe fatin e vet.

Më në fund duhet të theksohet edhe kritika e Suhravedit që ia bëri dy teorive të të parit (shikuarit) që u sheshuan gjatë mesjetës. Përfaqësuesit e Aristotelit rëndomë mendonin se në aktin e të parit drita që shkapet nga objekti arrin deri te zeniti i syrit prej nga bartet deri te shqisa e përbashkët (**sensus communis**) dhe në fund arrin deri te shpirti, i cili në këtë mënyrë "e sheh" objektin. Mirëpo, matematikanët iu qasën mendimit tjetër. Sipas tyre, tek akti i të parit konusi i dritës shtrihet prej syrit, me ç'rast kulmi i këtij konusi gjendet në sy, ndërsa baza në objekt. Suhravardi i hedh poshtë që të dyja këto teori dhe aktin fizik të të pamurit e lidh me udhën ishraq apo iluminacioniste që arrihet me anë të të gjitha formave të diturive. Dikush mund ta shohë vetëm ndriçimin e objektit. Me këtë rast shpirti i vëzhguesit e pushton objektin në fjalë dhe nëpërmjet të ndriçimit të vet vepron në mënyrë iluministe. Ky është ai akt i iluminacionit që duhet **të parit** (vision), kështu që edhe shikimi fizikë bënë pjesë në natyrën iluminative të njohurive të përgjithshme.

Meqë i kritikoi këta dhe parimet tjera të filozofisë peripatetike, Suhravardi në pjesën e dytë të librit bën fjalë për vetë parimet e filozofisë ishraq. Ai këtë pjesë e ndau në disa pjesë ku flet për rëndësinë e dritës si dhe mbi gradacionet e saj të ndryshme, për ontologjinë që bazohet në simbolizmin e dritës, për hierarkinë e melekëve apo për engjëllologjinë, për fizikën dhe psikologjinë dhe më në fund për çështjet e eshatologjisë dhe të bashkimit shpirtëror.

Drita e dritës dhe ontologjia

Sipas mësimave të Suhravardit të gjitha vërtetësitë janë vetëm manifestim i dritës me intensitet të ndryshëm. Vërtetësia nuk ka nevojë që të përkufizohet, sepse sipas ligjeve me objektet e dritës, çdoherë përkufizohen

qartë gjërat e paqarta e të errëta, ndërsa nga drita nuk ka gjë më të qartë e më të ndritshme, prandaj sipas kësaj drita në asnjë mënyrë nuk mund të përkufizohet. Në të vërtetë, të gjitha gjërat ndriçohen përmes dritës, andaj edhe mund të përkufizohen me anë të saj. Drita e pastër që Suhravardi e quan **Drita e dritës (Nur el-envar)** është esencë hyjnore, drita e së cilës për shkak të intensitetit të vet është verbuese. Drita më e fortë është burim i të gjitha ekzistencave, sepse universumi me të gjitha llojet e vërtetësisë së vet nuk është asgjë tjetër, veçse shkallëzim i nduarnduarshëm i dritës dhe i errësirës. Apo ta citojmë shkrimin e vetë Suhraverditi:

"Esenca e Dritës së parë absolute, Zoti, rrezaton me ndriçim konstant, me ç'rast e manifeston dhe e shpërndan ekzistencën e të gjitha gjërave, duke u dhënë jetë me rrezet e veta. Çdo gjë në këtë botë është lindur nga drita e esencës së Tij dhe çdo bukuri e përsosshmëri është dhuratë e mëshirës së Tij dhe afrimi i plotë te kjo Dritë paraqet shpëtim."²⁸ Sipas kësaj, statusi ontologjik i cilësdo qoftë qenie varet nga shkalla e afrimit të saj kah Drita e Madhërishe dhe nga shkalla e ndriçueshmërisë së vet. Suhravardi rrëfen për disa mënyra dhe drejtime se si mund të dallohen zonat e llojllojshme të universit. Për shembull, dikush mund t'i vërejë gjërat varësisht se a janë ato të ndritshme apo të errëta. Nëse janë të ndritshme ai shkëlqim ose është në vetë ato, jeton nga vetë ato, me ç'rast quhet **dritë e pastër (nur-i muxherred)** ose janë të varshme nga diçka tjetër jashtë tyre, ndriçimin e marrin nga burimet e tjera me ç'rast quhet **dritë aksidentale (nur-i 'aredi)**. Në të njëjtën mënyrë edhe errësira, ose ekziston vetë dhe e merr emrin **errësirë (gasaq)**, ose ekzistimi i saj varet nga diçka tjetër jashtë saj, me ç'rast quhet **formë (hej'e)**.

Suhravardi qenien e ndan edhe për nga gjykimi dhe informimi i saj. Një qenie mund të jetë për vete e vetëdijshme apo jo e vetëdijshme. Nëse është e vetëdijshme për vetëveten, kjo vetëdije ose buron nga vetë ajo, siç është rasti te Drita e Madhërishe apo te Zoti, te melekët, te shpirtërat e njerëzve dhe te arketipët, ose ndriçimi i saj varet nga diçka tjetër jashtë saj, siç është rasti, për shembull, te yjet apo te zjarri. Në të njëjtën mënyrë nëse një qenie nuk është e vetëdijshme për vete, ajo ose ekziston nga vetvetja dhe bëhet errësirë, siç janë trupat në natyrë, ose ekzistimi i saj varet nga diçka tjetër jashtë saj, siç është rasti, për shembull, me ngjyrën dhe aromën. Në këtë mënyrë shkallëzimet e nduarnduarshme në zinxhirin e universit nisin e dallohen

njëri prej tjetrit. Prandaj, kriteri për dallimin e shkallës së vërtetësisë është shkalla e ndriçimit që e ka secila qenie, e kjo dritë në të vërtetë është dituri dhe vetëdije. Universi, pra, del prej Dritës së Madhërishme pa ndonjë **vazhdimësi substaciale dhe materiale** në mes tyre. Përveç kësaj, Drita e dritës e ka zëvendësen e vet dhe simbolin e drejtëpërdrejtë në të gjitha lëmenjtë e vërtetësisë, për shembull diellin në qiell, flakën mes elementeve dhe dritën e lartësuar në shpirtin e njeriut (**en-nur el-isfehudi**), kështu që gjithkund manifestohen shenjat e Tij dhe vazhdimisht e vërtetojnë praninë e Tij.

Melektë

Shkenca mbi melektë apo engjëlllogjia, e cila merret me hierarkinë e gjërë apo me substancat e melekëve që gjenden në mes kësaj bote të hijes dhe botës së Dritës së Madhërishme, e përbëjnë pjesën qendrore të filozofisë ishraq. Meleku njëkohësisht e ruan dhe e mbron këtë botë, meleku është mjet i njohjes dhe diçka që njeriu përpiqet të bëhet dhe për ç'gjë lakmon në jetën e vet të kësaj bote.²⁹ Gjatë përshkrimeve të llojeve të ndryshme të melekëve Suhravardi me të madhe u bazua në engjëllologjinë mazdeiste dhe shërbehet me terminologjinë e saj, e cila edhe sot e kësaj dite³⁰ ruhet në kalendarin iranian që t'u jepen emra ndriçimeve të nduarduarta. Gjithashtu në lidhje me melektë ai e përdor edhe terminologjinë tradicionale islame që del nga tekstet e Kur'anit.³¹ Bukuria dhe epërsia e melekëve janë ato që më së shumti shkëlqejnë në kozmosin ishraq dhe që ia spërkasin të pamurit atij që përpiqet për ta parë atë.

Suhravardi, përkundër El-Farabiut dhe Ibn Sina, nuk e përkufizon numrin e melekëve sipas qiejve të dukshëm, dmth. sipas numrit të qiejve që duken, e as që e kufizonin rrethin e lirisë së tyre në tri aspekte të intelektit, siç përpiqen këtë ta bëjnë peripatetikët.³² Në të vërtetë, ai i kritikon paraardhësit e vet të cilët në këtë mënyrë e kufizon vargun e melekëve. Sipas Suhravardit numri i melekëve nuk është i barabartë me numrin dhjetë të qiejve të astronomisë spirituale, porse është i barabartë me numrin e yjeve të palëvizshëm, që do të thotë se, për ne praktikisht është i pacaktuar dhe jashtë çdo mundësie për ta caktuar atë numër.

Edhe mënyrat sesi melektë e fitojnë ndriçimin e Zotit dhe se si bëhen të iluminuar (të ndritshëm) nuk janë të kufizuara nga asnjë shembull i paraqitur më parë.

Suhravardi hierarkinë apo rrethin e melekëve e vrojton për nga gjatësia (**tuli**) dhe për nga gjerësia (**'ardi**). Në maje të rrethit longitudinal gjenden melektë e zgjedhur në mesin e të cilëve më i lartësuar është Behmeni (**Vohumeni mezdeistik**) që madje quhet edhe si **dritë më e lartë (nur el-a'zam)** apo **drita më e afërt (nur el-aqreb)**.³³ Ky engjëll më i lartësuar e sjell në ekzistencë melekun e mbrojtur të rangut më të ulët. Tani ky engjëll më i ulët e merr ndriçimin nga kryeengjëlli ngjashëm sikur nga Drita e dritës. Ky ndriçim bartet në linjë të secili me radhë edhe atë derisa vargu vertikal apo longitudinal të bëhet i përsosur, anëtarët e të cilit secili në vetë quhet **dritë ngadhjnjimtare (nur el-qahir)**. Ky varg ndryshe quhet edhe si **botë e nënave (ummehat)**,³⁴ për shkak se të gjitha gjërat në univers linden nga ai dhe, anëtarët e tij gjenden në aso raportesh saqë çdo melek i zgjedhur, i sipërm, gjendet në pozitën e dominimit mbi melekun e zgjedhur të poshtëm, ndërsa raporti i melekut të zgjedhur të poshtëm ndaj melekut të zgjedhur të sipërm bazohet në **dashurinë (mehabbe)** e të poshtimit ndaj më të sipërmit. Ndërsa çdo dritë është si një istëm apo **purgatorium** në mes dy sitave, të poshtmes dhe të sipërmes.³⁵ Ky istëm sillet si një perde, e cila njëkohësisht edhe e fsheh edhe e zbulon dritën e shkallës së sipërme - e fsheh derisa nuk bartet në intensitetin e vet të plotë, ndërsa e zbulon që një pjesë e caktuar e rrezatimit të depërtojë e t'ia mundësojë anëtarit të mëposhtëm të vargut të hyjë në ekzistencë.

Nga ana mashkullore e këtij vargu të lartë - që është dominante dhe aspekt kontemplativ i këtij vargu të melekëve - rrjedh vargu tjetër latitudinal i melekëve që i përgjigjet botës së prototipëve apo të ideve platonike. Anëtarët e këtij vargu nuk rrinë njëri mbi tjetrin, siç është kjo te vargu longitudinal, porse rrinë bashkë njëri pranë tjetrit. Çdo gjë në këtë botë të dukshme është **teurgji (talisman)** apo **ikonë (sanem)** e njërit nga këta prototipa dhe është e dhuruar me një ndikim të posaçëm engjëllor të prototipit, dhe për këtë shkak Suhravardi këta prototipa i quan **lloj të zotërinjve (erbab el-enva')** apo **zotërinj të teurgjisë (erbab el-tilism)**, sepse çdo njëri nga këto prototipa sundon një grup të caktuar, për të cilin grup ai prototip është prototip qiellor

apo ide platonike. Për t'i emërtuar prototipat e llojeve të ndryshëm, Suhravardi me të madhe i shfrytëzoi emrat e imshaspendëve mazdeistikë - **amesha spenta** - (virtut i pavdekshëm). Për shembull idenë, prototipin e ujit e quajti Hurdad, të mineraleve Shehriver, të florës Murdad dhe të zjarrit Urdibihisht. Kështu të gjitha këto sende janë nën pronësinë dhe mbikëqyrjen e njërit nga vargu latitudinal që paraqitet si teurgji e tij. Kësisoj Suhravardi i njëjtëson idetë platonike me fuqitë e veçanta të Ahuramezdit në zoroastrizëm.

Vargjet e melekëve që janë shqyrtuar deri më tani edhe më tej janë jashtë kozmosit të dukshëm. Porse tash prej aspektit femëror të vargut longitudinal të melekëve të zgjedhur, i dhënë pas formës së dashurisë dhe receptivitetit ndaj iluminacionit dhe shkëlqimit, paraqiten yjet e palëvizshëm, ndërsa përmes tyre edhe qiejt e tjerë astronomikë. Sipas kësaj qiej të dukshëm janë "materializimet" e substancave të melekëve. Në të vërtetë, këta mund të shihen si kristalizim të atij aspekti të melekëve të zgjedhur, i cili është i paqenë ose i privuar apo i shmangur nga Drita e dritës, e cila është e vetmja që mund të merret si vërtetësi absolute dhe, prandaj është edhe pa kurrfarë vetie.

Më në fund nga vargu latitudinal i melekëve lind një radhë e mesme e melekëve anëtarët e së cilës si zëvendës të anëtarëve të vargut të parë panda i sundojnë llojet. Anëtarët e këtij rendi të mesëm quhen **dritë që udhëheqin (el-envar el-mudebbire)**, ndërsa herëpashere edhe **drita të lartësuarra el-envar el-isfehbudije**). Emri i fundit më tepër i përket atyre melekëve që i udhëheqin shpirtërat e njerëzve. Këta melekë nëpërmjet dashurisë e lëvizin gjithësinë dhe i ruajnë të gjitha krijesat në tokë, përfshirë këtu mineralet, florën, faunën dhe njerëzit.

Te njeriu, në qendër të çdo shpirti ekziston një dritë e lartësuar e cila i udhëheq të gjitha punët e njerëzve. Xhibrili çmohet si melek për të gjithë llojet e njerëzve, ai është prototip, **ide e gjinisë njerëzore (rrabu en-nevi'el-insani)**, dhe Suhravardi e krahason me Shpirtin e Shenjtë, me shpirtin e të Dërguarit, Muhammedit, paqja qoftë me të, pra, me përhapësin e Shpalljes. Suhravardi mendon se Xhibrili është shpërndarësi më i madh i të gjitha njohurive.³⁶

Përveç këtij meleku, këtij mbrojtësi të mbarë gjinisë njerëzore, çdo njeri e ka edhe nga një melek personal të vetin, një mbrojtës që rron në botën e melekëve. Suhravardi mendon se çdo shpirt para se të lëshohet në trup e ka pasur ekzistencën e vet të mëparshme në hapësirën meleke. Para se të hyjë shpirti në trup, apo thelbi i tij i brendshëm që është i pavdekshëm, ndahet në dy pjesë prej së cilave njëra mbetet në qiell, ndërsa tjetra bie në burg apo në "kështjellë" të trupit. Për këtë shkak shpirti i njeriut, prore, është i pafat në këtë botë, në realitet vuan për pjesën e vet, për alter egon e vet hyjnore dhe, do të jetë i kënaqur dhe fatlum vetëm atëherë, kur do të bashkohet me gjysmëmelekun e vet të mbetur lart dhe kur do të arrijë sërish në vendmbanimin e vet qiellor. Në këtë mënyrë entelekia njerëzore është për atë që përsëri të bashkohet me Unin e vet shpirtëror, me prototipin e vet prej meleku që është Uni i tij i vërtetë, që ai duhet ta ketë që të mund të ekzistojë, madje, ai duhet të bëhet i tillë siç në të vërtetë duhet të jetë dhe nuk do të mund ta arrijë paqen e as që do të pushojë së kërkuari, si fëmijë i humbur, nëpër labirinthin e dendur kozmik derisa sërish nuk do të bashkohet me melekun mbikëqyrës që është Uni i tij i vërtetë.³⁷

Fizika dhe psikologjia

Me që e mbaroi shqyrtimin e botës së melekëve Suhravardi e përshkruan edhe botën e trupit dhe të shpirtit, respektivisht, të fizikës dhe të psikologjisë. Fizika e Suhravardit, siç është pritur, bazohet në dritë, e jo të teorinë e formës dhe të materies së Aristotelit, të cilën Suhravardi e hodhi poshtë. Të gjitha trupat janë shkallë të ndryshme të dritës dhe të hijes dhe, studimi i fizikës do të thotë studimi i dritës intensiteti i së cilës është i zvogëluar e i lehtësuar përmes hijes së botës materiale. Suhravardi trupat i ndan në tri kategori: trupat që e mbyllin rrugën e ndriçimit dhe e pengojnë depërtimin e dritës, trupat që ndaj dritës janë të tejdukshëm dhe që nuk e pengojnë depërtimin e saj dhe, trupat që ia mundësojnë dritës të jetë e llojllojshme dhe në këtë mënyrë edhe vetë ato të ndahen në disa lloje.³⁸

Në këtë mënyrë gjithësia në gjendje të shëndritshme bie në kategorinë e dytë, toka në të parën, uji në gjendje të vet normale në të dytën, ndërsa rrezja në kategorinë e tretë që përbëhet prej disa

llojeve. Sa i përket zjarrit që është element i katërt në radhën e elementeve tradicionale, Suhravardi nuk mendon se është element tokësor, ashtu siç janë të tjerat, porse që është një lloj drite në rrethin tokësor.

Në bazë të kësaj Suhravardi flet mbi dukuritë e ndryshme fizike, sidomos mbi ato meteorologjike, me ç'rast e ndjek skemën e përgjithshme të peripatetikëve, por me theksa të tjerë. Për shembull, edhe pse e pranon teorinë mbi avullin dhe avullimin, ai e thekson rëndësinë e dritës në të gjitha dukuritë dhe ndërrimet meteorologjike; respektivisht, mbarë fizika e Shuravardit zë fill duke u bazuar në studimin e trupit si istëm, rrypinë dheu, në mes shkallëzimeve të ndryshme të dritës që reflektohet dhe shfaqet në shkallë të ndryshme. Trupat janë nën komandë të qiejve, shpirtërat nën komandë të kategorive të ndryshme të melekëve, ndërsa melekët nën komandën e Dritës që mbretëron në mbarë universin.

Nga përzierja e njërit element me tjetrin krijohen tri mbretëri ku çdo anëtar i tyre është teurgji e melekut të posaçëm. Për shembull, në mbretërinë e mineraleve ari dhe gurët e çmuar kanë shkëlqim të posaçëm dhe ndikojnë në shpirt të njeriut në atë mënyrë që t'ia sigurojnë gëzimin dhe fatin, sepse shkëlqimi i tyre është i njëjtë me atë shkëlqim që ekziston në shpirt të njeriut. Në të njëjtën mënyrë ndriçimi engjëllor mbisundon edhe te bimët dhe te shtazët dhe ajo udhëheq me të gjitha llojet e funksioneve të tyre. Suhravardi, kur i përmend aftësitë e llojeve të bimëve dhe të kafshëve, bazohet në skemën e Ibn Sinit dhe në peripatetikët e tjerë.³⁹ Shpirti bimor, sipas mësuesit të filozofisë ishraq, ka tri aftësi themelore: aftësinë për të marrë ushqim, aftësinë për t'u rritur dhe me atë për të reprodukuar. Vetëmse aftësia për të marrë ushqim përbëhet prej katër aftësive: aftësia për ta tërhequr, për ta mabjtur, për ta bluar dhe aftësia për ta kthyer. Shpirti shtazor, përveç këtyre aftësive, e ke edhe atë aftësi për të lëvizur, e cila bazohet në gjakime, të idhura e të dashura, që janë karakteristika të veçanta të shpirtit animal. Të gjitha këto aftësi të shpirtit bimor e animal janë vetëm lloje të dritës engjëllor të pranishëm në çdo gjë funksionet e të cilave duhet të jenë të kuptueshme me anë të lidhshmërisë së tyre me dritën.

Njeriu që është lloj i kafshës më të përsosur, përpos aftësive të theksuara dhe pesë shqisave të jashtme që janë të ngjashme me ato të shumë kafshëve, ka edhe pesë shqisa të brendshme, të cilat i pranojnë dhe i përcjellin përshtypjet nga bota e jashtme deri te drita lartësuar e cila gjendet brenda njeriut. Këto pesë shqisa Suhravardi i emërtoi si: **sonsur communis** (ndijimet e pëbashkëta), shqisa e të shfaqurit (fantazia), shqisa e të konceptuarit, shqisa e të imagjinuarit⁴⁰ dhe shqisa e momories. Shpirti racional (**en-nefs en-natiqa**) që në të vërtetë është i njëjtë sikurse drita e lartësuar (en-nur el-isfehudi) qëndron si kurorë mbi këto shqisa.

Vetë ai shpirt është xixë e shkëlqimit engjëllor që i mbyllur në errësirën e trupit shpeshherë e harron vendbanimin e vet parësor. Suhravardi dhe filozofët ishraqë nuk janë gjithaq të interesuar që t'i përmendin aftësitë psikologjike të shpirtit, por vazhdimisht u përpoqën për ta treguar një gjendje në të cilën ka rënë shpirti dhe, i cili përgjatë kujtimeve dhe kujtesave sërish duhet ta përkujtojë dhe ta gjejë vendbanimin e vet fillestare.

Eshatologjia dhe bashkimi shpirtëror

Pjesa e fundit e veprës **Hikmet el-ishraq** merret me shqyrtimin e bashkimit shpirtëror dhe me gjendjen e shpirtit pas vdekjes. Suhravardi këtu me theks të posaçëm flet mbi mënyrën se si mund të lirohet shpirti nga rrathët e vet materialë në të cilat gjendet derisa është në trup dhe si mund të shfrytëzohet përmes iluminimit të ndriçimit engjëllor. Ky duhet të jetë caku i çdo njërit, sepse çdo shpirt, pavarësisht se në cilën shkallë të përsoshmërisë gjendet, për çdo çast të jetës së vet ec kah Drita Supreme, ndonëse as vetë nuk është i vetëdijshëm për këtë qëllim drejt të cilit hapëron. Gëzimi dhe lumturia vijnë nga iluminimi i ndriçimit qiellor dhe. në të vërtetë në këtë aspekt Suhravardi shkon aq larg sa që vërteton se njeriu i cili nuk e ka përjetuar gëzimin e iluminimit nga ndriçimi ngadhënjitmar ai nuk e di se çka do të thotë gëzim, madje as që e di se çka në të vërtetë është gëzimi.⁴¹ Të gjitha gëzimet pjesore dhe kalimtare në këtë botë janë vetëm refleksione të gëzimit që rrjedh nga iluminimi dhe nga njohja.

Gjendja e shpirtit pas vdekjes varet nga shkalla e pastërtisë dhe e diturive që i ka arritur gjatë jetës në këtë botë. Sipas këtij parimi të diferencimit ekzistojnë tre lloj njerëzish: Ata që në jetën

e kësaj bote deri-diku e kanë arritur pastërtinë (**su'ada-** të lumtur) ata shpirtërat e të cilëve janë errësuar nga e keqja dhe nga mosdituria (**eshkija** - fatkeq) dhe në fund ata që qysh gjatë jetës së kësaj bote e kanë arritur shkëlqimin dhe iluminimin, e këta janë mendimtarët apo teozofët (**mute'ellihun** - teozofët). Shpirtërat e njerëzve që bien në grupin e parë pas vdekjes arrijnë deri në botën e prototipit (idesë) ku dëfrehen me zëra, shije e aroma të cilat në këtë botë kanë qenë vetëm si hije. Grupi i dytë shkon në botën e pezullimeve, në labirinthin e imagjinatave kozmike botë kjo e të këqiave dhe e demonëve. Dhe në fund shpirtërat e gnostikëve dhe të shenjtërve, pas braktisjes së trupave ngrihen mbi botën e melekëve dhe jetojnë në lumturi, e cila arrihet falë afërsisë me Dritën Supreme.⁴²

Gjendja e shpirtit pas vdekjes, vuan apo jeton në lumturi, kjo varet nga pastërtia dhe përsosshmëria e tij, respektivisht nga ajo se sa ia ka arritur që t'i përmbushë mundësitë e veta nëpërmjet të konceptimeve dhe të diturive. Shpirti që është i pastër e i përsosur, apo së paku, që e ka njërën nga këto cilësi, nuk vuan gjithaq për atë se jeton i ndarë nga kjo botë. Vetëm shpirti i papastër dhe i pakompletuar vuan prore për shkak të ndarjes nga kjo botë. Mësuesi i filozofisë ishraq, sipas kësaj, këshillon në atë që njeriu duhet të jetë i vetëdijshëm për çastet e çmueshëm të kësaj jete të cilat duhet t'i kalojë në spastrimin e shpirtit të vet dhe kështu të bëhet si melek dhe ta arrijë ngjashmërinë me prototipin e vet hyjnor.

RËNDËSIA E RRËFIMEVE VIZIONARE

Analiza e doktrineve fillestare të teozofisë ishraq, shikuar sipas doktrineve të theksuara në librin **Hikmet el-ishraq**, e ndriçon aspektin didaktik të veprave të Suhravardit në të cilat në mënyrë të paanshme është formuluar e vërteta metafizike. Por që të arrihet vizioni i tërësishëm i porosive të Suhravardit që të jenë plotësisht të kapshme veprat e tij, është i patjetërsueshëm edhe studimi i rrëfimeve të tij vizionare. Ato janë traktate të shkurtra simbolike e mistike, ku sidomos përvojat spirituale shprehen me anë të gjuhës së pastër simbolike, në të cilët vetë simboli është aspekt integral i vizoneve. Në këto rrëfime të shkurtëra që në shumë gjëra i përngjajnë rrëfimeve simbolike mesjetare, siç është, për shembull përshëndetja për Parsifalin, nuk hetohet përpjekja për ta paraqitur të vërtetën në të gjitha aspektet e saj. Në çdo rrëfim ndriçohet një fazë e caktuar e jetës spirituale si dhe përvoja e caktuar e brendshme, madje, gjithashtu del sheshit edhe një varg i posaçëm simbolesh që lexuesit i japin një pasqyrë të shkurtër rreth disa aspekteve të universit ishraq si dhe të vetë shpirtit të Suhravardit.

Këtu nuk mund t'i shqyrtojmë të gjitha ato rrëfime, por që të njoftohemi me natyrën e tyre të përgjithshme, do të ishte mirë të ndalemi në njërin nga ato rrëfime edhe atë në rrëfimin **Avaz-i per-i Gabrail** (Kënga e flatrave të Xhibrilit)⁴³ që ka një karakteristikë të përbashkët me rrëfimet e tjera. Rrëfimi është i ndarë në dy pjesë. Në pjesën e parë nxënësi apo heroi i rrëfimit simbolik ka një vizion të mendimtarit që është "profeti i tij i brendshëm" dhe të melekut, i cili e udhëzon drejt rrugës përmes së cilës do ta arrijë të Vërtetën. Nxënësi e pyet mendimtarin se ku është vendi i urtësive dhe e merr përgjegjen se ai vjen nga **Qyteti askund (Na kuxha abad)**, që do të thotë se nga qyteti i utopisë, që nuk ekziston në këtë botë, që nuk gjendet dot askund, që e shkëlqen botën tredimensionale. Kur nxënësi kuptoi se prej nga kishte ardhur mësuesi, filloi të pyesë për aspektet e ndryshme të mësimave.

Në pjesën e dytë të këtij rrëfimi ndërrohet toni i përgjithshëm i librit. Nxënësi kërkon nga mësuesi që ta mësojë mbi madhërinë e fjalës Zot. Mësuesi e pranon lutjen e tij dhe, së pari, e udhëzon në xhefret sekrete, ndërsa xhefr është shkencë mbi domethënien e shkronjave dhe të fjalëve ezoterike që bazohen në simbolizmin e tyre numerik. Pastaj ai i tregon nxënësit të vet se Zoti i krijoi fjalët (në kuptim të kozmosit) si për shembull fjalët e melekëve dhe fjalën e lartë e cila është aq larg nga fjalët e melekëve ngjashëm sikur dielli që me shkëlqimin e vet i tejkalon yjet. Edhe vetë njeriu është fjalë hyjnore dhe këngë e flatrave të Xhibrilit. Flatrat e Xhibrilit janë të shpërndara mbi qiejt dhe mbi tokë - kjo botë e hijes apo **Perëndimi** nuk është asgjë tjetër, veçse hije e flatrës së majtë e Xhibrilit, ngjashëm siç është bota e ndriçimeve engjëjllore apo

Lindja reflektim i flatrës së tij të djathtë. Pra çdo gjë në këtë botë u krijua nëpërmjet këngës së flatrave të Xhibrilit. Përmes fjalëve dhe përmes zërit të flatrave të këtij meleku u krijua njeriu, ndërsa me ndihmën e Fjalës - pra, në Emër të Zotit - njeriu përsoset dhe në gjendjen e vet të parë arrin edhe deri te prejardhja e vet hyjnore.

TRADITA ISHRAQ

Suhravardi disa herë nga disa nxënës bashkëkohës u akuzua për ndjenja anti islame si dhe për përpjekje për ta ringjallur zoroastrizmin në dëm të islamit.⁴⁴ Por kjo në asnjë mënyrë nuk është e vërtetë. Është e vërtetë, ashtu siç u diskutua gjërë e gjatë, se Suhravardi i përdori simbolet zoroastrite për t'i sqaruar mësimet e veta, ashtu siç e bënë këtë edhe të tjerët, si Xhahir ibn Hajjani, duke i përdorur simbolet hermetike. Porse kjo në asnjë mënyrë nuk do të thotë se mësimet e tij ishin anti islame. Universaliteti islam ka lejuar që në islam të regjistrohen mjaft elemente të ndryshme me ç'rast ezoterizmit islam i është dhënë mundësia që të shërbehet me format gjuhësore të urtësive tradicionale. Ndërsa në Iran, ku shkolla e Suhravardit dha përfaqësues të denjë, frymësia islame, siç rrëfen Masinjoni (Massingon), shërbeu si dritë me anë të së cilës "Irani e soditi botën e dukshme nëpërmjet prizmit të ndritshëm të miteve të veta".⁴⁵

Tradita ishraq ndonëse pati disa komentues dhe trasues në radhën e sunnijve, ajo më tepër dhe më shpejt u përhap në qarqet shiite. Veprat e Suhravardit shërbejnë si burim kryesor për shkollën e filozofisë ishraq. Shumë filozofë të mëvonshëm vazhdimisht shkruan komente dhe sqarime për veprat e tij. Në mesin e komenteve më të njohura të filozofisë ishraq (hikmet el-ishraq) është edhe komentit të cilin e shkroi nxënësi dhe bashkëpunëtori i Suhravardit, Shehrazuri, ndërsa komentin më të pranueshëm e shkroi Qutbuddin Shirazi, i cili ishte student më i dallueshëm i Haxhi Nasiruddin Tusit dhe i Sadruddina el-Qonjevit. Ky i fundit, pra Sadruddin el-Qonjevi, ishte interpretues më i njohur në Lindje të studimeve të Ibn Arabit.⁴⁶ Pos këtyre dy komenteve, që të dy të shkruar në shekullin 13, komentit të Qutbuddin Shirazit me shekuj u mor si komentim "zyrtar" i tekstit. Ky koment është i botuar margjinave të botimit të vjetër litografik të veprës **Hikmet el-ishraq**. Këtë botim të vjetër që nga koha e botimit të tij, në periudhën e Dinastisë Kanxhar, studentët e përdorën nëpër shkolla në të cilat mësohej teofizia ishraq. Tre shekuj më vonë, këtij komentit Mulla Sadri ia shtoi disa vërejtje të veta.

Prej komentuesve që i komentuan veprat tjera të Suhravardit duhet përmendur Ibn Kemmaein, Shehrzurin dhe Allame Hillin, të cilët gjatë shekullit të 13-të dhe të 14-të shkruan komente mbi veprën e tij **Telvihat** (Shënim), pastaj Xhelaluddin ed Devvaniu (shek. i 15-të) dhe Abdurrezaq el-Lahixhiu (shek. i 17-të), të cilët e komentuan veprën **Hejakil en-nur** (Tempujt e dritës). Gjithashtu duhet cekur edhe filozofët dhe mendimtarët tjerë, të cilët ranë nën ndikimin e studimeve të Suhravardit. Në këtë kategori para së gjithash duhet përmendur emrin e Haxhi Nasiruddin Tusit, filozof dhe shkencëtar i madh i shekullit të 13-të. Ndonëse nëpërmjet të komentimit mjeshtëror të veprës së Ibn Sinaut **Isharat** e ngjalli shkollën e filozofisë peripatetike, shkollë oponente e shkollave ishraq, në disa çështje si për shembull, rreth çështjes së njohurive hyjnore të botës, ai është nën ndikimin e iluminacionistëve. Rreth kësaj çështjeje ai haptaz i hedh poshtë mendimet e Ibn Sinaut dhe i përkrah mendimet e Suhravardit. Pas kësaj nis e zgjerohet interesimi për ta studiuar Suhravardin, më së shumti në radhën e filozofëve dhe mendimtarëve iranianë, pastaj në mesin e filozofëve të Anadolisë e të Indisë, ndërsa në kohën e Safavidëve ndikimi i këtyre studimeve në jetën intelektuale islame arriti kulmin e vet.

Në Periudhën e Safavidit, në Iran shiizmi bëhet religjion zyrtar, dhe jo vetëm që u rilind arkitektura dhe arti persian, e që depërtuan pothuajse në mbarë botën por edhe njohuritë intelektuale e përjetojnë renesansën e vet, mirëpo renesansa e tyre përkundër renesansës së artit të kësaj periudhe deri më ditët e sotme mbeti e panjohur përjashta kufijve të Iranit.⁴⁷ Studimin e filozofisë dhe të teozofisë e rilindi Mir Damadi,⁴⁸ shkencëtar i madh nga Isfahani në periudhën e mbretërisë së Shah Abbasit. Mir Damati qe shkencëtar që e themeloi shkollën e avicenizmit të interpretuar në mënyrë suhravardiane nga pozita e përcaktimeve shiite. Pas Mir Damadit,

nxënësi i tij më i famshëm dhe personalitet që shquet si mendimtar më i madh iranian i të gjitha kohërave, Mulla Sadra, më në fund i plotësoi studimet e Suhravardit në veprat e veta voluminoze. Studimet e Mulla Sadrait i përfshijnë edhe elementet e filozofisë peripatetike si dhe shumë elemente esenciale të gnozës së shkollës së Ibn Arabit - gjithçka në ndriçim të mësimëve të shiizmit, sidomos në ndriçim të elementeve metafizike të ngërthyera në librin **Nexhu el-belega**⁴⁹ (Aftësia e gojëtarisë), të cilin e shkroi Ali ibn Ebi Talibi.

Ndonëse nëpër shkollat zyrtare gradualisht filluan të mbesin veprat e Suhravardit nën hijen e veprave të Mulla Sadrit, pikërisht, falë veprave të Mulla Sadrit vazhduan studimet e doktrinave ishraq. Kësisoj depërtoi edhe ndikimi i Suhravardit te filozofët e mëvonshëm siç janë Haxhi Hadi Sebzevari⁵⁰, komentues më i famshëm i studimeve të Mulla Sadrit në periudhën e dinastisë Qaxhar, dhe, Sheh Ahmed Ahsai, themelues i lëvizjeve shehlere dhe, sipas disa të dhënave, kundërshtar i Mulla Sadrit. Edhe në Indi mësohet Suhravardi, qoftë në mënyrë të drejtëpërdrejtë apo nëpërmjet të veprave të Mulla Sadrit, që edhe sot e kësaj dite ligjërohen nëpër shkollat islame të Indisë.⁵¹ Edhe në Iran, edhe sot e kësaj dite mësohet filozofia tradicionale dhe teozofia, jo vetëm nëpër shkollat tradicionale (medresetë), por edhe në Fakultetin Teologjik të Universitetit të Teheranit. Ekziston një katedër e veçanë për studimin e filozofisë ishraq, si dhe një tjetër për studimin e doktrinave të Mulla Sadrit dhe të shkollës së tij.⁵²

Ndikimi i Suhravardit nuk kufizohet vetëm në ndikimin e tij në botën islame. Disa nga veprat e tij u përkthyen në sanskritishte në Indi gjatë kohës së Mbretërisë së Imperatorëve Mongolë, ndërsa edhe më herët disa nga veprat e tij u përkthyen edhe në gjuhën hebreje. Në këtë mënyrë, studimet e tij depërtuan në dy botëra krejtësisht të ndryshme, në botën hebraike dhe në atë indiane. Veprat e tij i studioi edhe prifti zoroastrit i mistershëm, Azer Kejvani, si dhe përfaqësuesit e tij që në kohën e Safavidit e braktisi Iranin dhe shkoi në Indi. Urtësia e amshueshme, të cilën Suhravardi deshti ta përforcojë, gjatë kohës së shkurtër të jetës së tij të kësaj bote u bë perspektivë mbizotëruese intelektuale jo vetëm në shiizëm, por edhe më gjerë në vendet lindore islame, e cila i kaloi kufijtë e botës islame dhe depërtoi edhe në tradita të tjera. Për shumë çka ajo u bë element i rëndësishëm i njo bote të përbashkët, ku islami pati përbashkësi me traditat fqinjësore, i një botë ku u shpreh bashkimi transcendent, i cili është i fshehur në aspektet e ndryshme të së vërtetës.

PJESA E TRETË

IBN ARABI DHE SUFINJTË

TRADITE SUFIE

Sufizmi është e vetmja mënyrë e përsosshmërisë shpirtërore, e vetmja rrugë për të arritur deri te njohja dhe shenjtërimi dhe, si i tillë është aspekt qenësor, i brendshëm i shpalljes islame (revelatës). Në të vërtetë ky është dimension i brendshëm apo ezoterik i shpalljes.¹ Është e vërtetë se termi tezavuf u lind dhe u pranua më vonë dhe se disa formulime të tij u morën nga neoplatonizmi dhe nga hermetizmi, porse kuptimi i tesavufit, doktrinat dhe metodat e tij themelore që nga zanafilla janë të lidhur ngusht me fillimin e shpalljes, si dhe mjaft të gërshetuara me kuptimësinë e shumë formave dhe parimeve islame, të cilat në mënyrë më konkrete janë të thksuara në Kur'an.² Për atë që e ndjek sufizmin dhe që jeton me jetën "e atij që ec drejt përsosshmërisë"³, sufiu i parë dhe më i pësosur ka qenë i Dërguari, Muhammedi a.s., paqa qoftë me të, ndërsa pas tij përfaqësues, par excellence, i ezoterizmit islam ishte Ali ibn Abi Talibi.

Në kohën e të Dërguarit kur, siç mund të thuhet, dyert e qiellit ende ishin të hapura, jeta spirituale tejte intensive dhe afërsia në raport me vetë burimin e Shpalljes nuk lejuan që tradita fetare krejtësisht të ndahet në komponentën e vet ezoterike e egzoterike, respektivisht në Sheriat dhe në tarikat, ndonëse, në esencë, që të dy komponentet ekzistonin që në fillim. Mbarë tradita fetare në fillim ishte si një ortek i shkrirë e në gjendje të vlimit dhe nuk u "ngurua" e nuk u nda në elemente të ndryshme derisa gradualisht nuk e "ftohën" e nuk e "ngurtësuan" duke e freskuar përmes ndikimit të kohës dhe të ndërrimit të kushteve të kësaj bote. Për këtë shkak ne shohim se, gjatë kohës së dy shekujve të parë, derisa tradita islame ende ishte e fuqishme, që qartë vërehet nga zgjerimi i shpejtë i saj dhe nga fuqia e asimilimit të saj, nuk ekzistonte asnjë shkollë e veçantë e drejtësisë (**fikh**) e as ndonjë vëllazërim apo rend i pastër sufij i organizuar në mënyrë të veçantë.⁴ Gjithashtu e dimë se në shekullim e nëntë themelohen shkollat e drejtësisë apo të Sheriatit, e në ndërkohë edhe sufizmi fillon të manifestohet si një element i posaçëm i bashkësisë islame dhe doktrinat e metodat sufije nisin e përhapin vëllazëri me të cilat udhëheq mësuesi sipas të cilit, ato vëllazërimi më vonë i marrin emrat e vet.

Fryma që u hetua "në ajër" në fillim të Shpalljes dhe që u shpërnda "gjithkund" në mesin e muslimanëve, u forcua përmes vëllazërisë dhe radhëve të ndryshme dhe kështu e vazhdoi ekzistencën e vet si traditë e gjallë shpirtërore. Sufijtë e mëvonshëm asgjë nuk praktikuan veç atyre që i praktikuan Muhammedi a.s. dhe shokët e tij, siç janë, Aliu, Ebu Bekri, Ebu Zerri, Selmani, Bilalli si dhe të tjerët, të cilët "instruksionet ezoterike" i morën nga vetë i Dërguari Muhammedi a.s. I Dërguari rëndom e praktikonte tërheqjen shpirtërore (halvet) në vendet e qeta dhe të largëta, siç është për shembull Shpella në malin e Hirës. Sidomos këtë e bënte kah mesi i muajit ramazan, ndërsa më vonë edhe në xhaminë e Medines. Gjatë kohës së tërheqjeve ai e kryente ceremoninë elementare duke e grishut Zotin (zikir). Edhe shokët e vet porosiste që ta "përkujtojnë Zotin" dhe ta grishin emrin e Tij, secili veç e veç apo në grupe.

Në bazë të këtyre dhe punëve të tjera praktike të të Dërguarit dhe në bazë të urtësisë së tij sufijte krijuan metoda të veta dhe vunë disa ceremoni, të cilët aplikohen edhe sot e kësaj dite. Ata vazhdimisht veten e çmojnë si ndjekës më të denjë të mësimëve të të Dërguarit dhe përpiqen që në çdo moment të jetës së tyre t'i përcjellin shembujt e tij personal. Kësisoj u lindën fjalët e një mësuesi të madh sufi të shekullit të 9-të i cili thotë: "Të gjitha rrugët (e sufizmit) janë krejtësisht të mbyllura. Të hapura janë vetëm për atë i cili shkon gjurmëve të të Dërguarit".⁵ Sipas kësaj,

sufizmi është aspekti i brendshëm i mësimave të të Dërgurit që gjatë shekulli VIII dhe IX gradualisht u nda dhe u pavarësua dhe, ky aspekt i brendshëm duke e marrë emrin sufizëm lirisht mund të konstatohet se që atëherë e deri më sot me sufizëm nënkuptohet dimension i ezoterik i islamit.⁶

Mbase nuk mund të flitet saktësisht për historinë e sufizmit, ngase sufizmi në esencë të vet nuk ka histori. Megjithatë, me që sufizmi në çdo epokë i paraqiti parimet e veta me gjuhën që ishte në përputhshmëri me rrethanat e përgjithshme intelektuale e psikologjike të kohës dhe, me që përgjatë shekujve u zhvilluan shkolla të ndryshme të interpretimit të sufizmit që ishin në përputhshmëri me "nevojat" e grupeve të ndryshme shoqërore, mund të flitet për karakteristikat e veçanta të traditave sufije të çdo periudhe në veçanti.⁷ Mund të flitet, për shembull, për asketët e parë, për lexuesit e parë të Kur'anit dhe për bartësit e haditheve (tradita e Muhammedit a.s.) që në vete ngërthenin mësimet e të të Dërguarit që u kushtoheshin gjeneratave që erdhën pas Muhammedit a.s., shokëve të tij e që shumica prej tyre bëjnë pjesë në shenjtërinë islame (evlia) të periudhës së hershme. Në këtë radhë bën pjesë edhe një personalitet shumë i rëndësishëm i dy shekujve të parë të islamit, të cilin duhet përmendur në veçanti, e ai është Hasan el-Basri. Ai jetoi mjaft gjatë, prej vitit 643 e deri në vitin 728, dhe i bashkoi tri gjenerata të vetë kohës së të Dërguarit, Muhammedit a.s.⁸

Gjatë dy shekujve të parë të islamit qenë të rëndësishëm sidomos imamët shiitë, prej të cilëve disomos tetë të parët, luajtën një rol tejet të rëndësishëm në fazën e hershme të sufizmit. Në shiizëm, që në të vërtetë është "islami i Alisë" dhe që bazohet në thënien se Aliu është pasardhës shpirtëror e kronologjik i të Dërguarit Muhammedit a.s. imamët, ku bënte pjesë edhe vetë Aliu me pasardhësit e tij, janë bartës të dritës profetike dhe përfaqësues ezoterikë të të Dërguarit. Disa prej tyre patën rol kryesor në formimin e radhëve sufije të cilat u zhvilluan edhe në botën sunnije dhe shquheshin si personalitete të dalluar të atyre qarqeve shpirtërore sufije. Gati të gjitha radhët sufije prejardhjen e tyre e lidhin me imamin e parë shiit, me Alinë, ndërsa shumë sufij të mëvonshëm ishin nxënës të imamëve, sidomos të imamit të gjashtë Xhafar es-Sadikut (702-765) dhe të imamit të tetë Ali Ridaut (Ali Reza) (765-818). Veç kësaj, disa imamë pas vete lanë një sërë veprash të shkëlqyeshme mbi gnozën islame, në mesin e të cilëve sidomos vlen të përmendet vepra **Nehxhu el-belaga** (Rruga e oratorisë) i imamit të parë, Alisë dhe vepra **Sahifetues-sexhahidije**⁹ (faqja e të pëshpërtitshmëve) e imamit të katërt Zejnulabidinit.

Në shekullin e nëntë paraqiten disa sufij të dalluar fjalët elokuate dhe ndikuese të të cilëve jetuan me shekuj dhe zunë vend nëpër shpirtërat e gjeneratave të mëvonshme sufie. Në mesin e këtyre personaliteteve, të njohur mirë, të këtij shekulli bëjnë pjesë egjiptasi Zunun, fetari nga Bagdadi El-Muhasibi,¹⁰ princi Ibrahim ibn Edhemi, i cili si Buda Gautama e braktisi jetën oborrtare me qëllim që t'i përkushtohet arritjes së njohurive hyjnore, si dhe mendimtari nga Horosana Bajaziti el-Bistami.¹¹ Shqyrtime antinominale të Bistamit apo "frazat teofanike" që bazohen në përvojën e tij personale mbi bashkimin përfundimtar e bënë të famshëm si përfaqësues i formave më intelektuale të sufizmit.

Nga fundi i shekullit të nëntë në Bagdad themelohet shkolla e tesavufit nën udhëheqjen e Xhunejdut rreth të cilit u mblodhën personalitete, siç janë: Nuriu dhe Shibliu, e me ta u bashkua edhe nxënësi i sufizmit Hallaxhi. Ky sufi i madh, Hallaxhi, të cilin Perëndimi e njohu më mirë, falë studimeve që ia kushtoi Masinjoni (Massingon) në traditat islame për shumë çka është pandan spiritual i Krishtit dhe "mundimet" e tij, siç i quan Masinjoni, kanë ngjashmëri të veçanta me ato të Krishtit. Hallaxhi botës së rëndomtë ia zbuloi doktrinat ezoterike, madje ai ishte edhe dëshmitar i ndërgjegjës së shoqërisë islame kundruall relatetit të jetës shpirtërore në tesavuf. Hallaxhi pas vetes i la disa poezi të mrekullueshme të shkruara në gjuhën arabe. Ai gjithashtu i la disa fjalë të urta që kurrë nuk pushuan së dominuari në horizontin e sufizmit. Fjalja e tij **Ene el-haqq** (Unë jam e Vërteta) është dëshmi e përhershme se sufizmi bazohet në gnozë dhe se në istancë të fundit, kur t'i hiqet perdja, Zoti është ai që në ne thërret "Unë".

Në shekullin e 11-të pikërisht në periudhën kur arti dhe njohuritë islame e përjetuan zenitin e vet,¹² tradita sufie fillon të komunikohet me veprat e përgjithshme didaktike, madje edhe me forma të reja të poezisë perse, me ç'rast, që atëherë kjo bëhet formë kryesore për komunikimin e

traditave sufie. Gjatë këtij shekulli u botuan disa doracakë të sufizmit, siç janë **Kitabuel-el-luma** (Libri i shkëlqimeve) i Ebu Nasr es-Saraxhit,¹³ **Kitab-et-te'arruf** (Libri mbi doktrinat e sufijve) i Kelabaziut,¹⁴ **Kefsh-el-mahxhub** (Zbulimet e sekretit) i Huxhviriut, vepër e parë e njohur mbi sufizmin në gjuhën perse, **Qut-el-qulub** (Ushqimi i zemrës) i Ebu Talib el-Mekiut si dhe vepra e njohur **Risale-el-qushejrije**. Përfaqësuesit e sufizmit edhe sot e kësaj dite i studiojnë këto vepra, në veçanti veprën e fundit didaktike, e cila, për shkak të disa aspekteve praktike të sufizmit, më së shumti studiohet. Në këto vepra janë të përmbledhura proverbat më të mira, shprehjet ekstatike dhe aforizmat e urtë të sufijve të parë si dhe përshkruhen kushtet dhe rregullat e mënyrës së jetës asketike.

Gjithashtu gjatë këtij shekulli u lindën edhe rubaitë e para sufie, të cilat i këndoi bashkëkohaniku i Ibn Sinait Ebu Seid ibn ebi el-Hajri.¹⁵ Pastaj edhe njëri ndër shkrimtarët më të dalluar sufij, Haxhi Abdullah Ensari i shkroi disa shqyrtime tejet të rëndësishme në gjuhën perse. Vepra e tij **Menazil-es-sairin** (Bujtina e endacakëve) gjatë këtij shekulli u studiuva shumë dhe rreth saj u shkruan një sërë komentesh. Edhe vepra **Munxhat**¹⁶ (Lutje) është vepër klasike e tij tepër e njohur e shkruar në gjuhën perse. Kështu përpos gjuhës arabe edhe persishja u bë gjuhë me anë të së cilës u shprehën doktrinat sufije. Kësisoj u përgatit hapësira për lindjen e poezisë së poetëve, Saniut, Attarit, Rumiut tëmadh, Shebastariut, Sa'adiut dhe Hafizit. Mënyra "alkimike" e kultivimit të poezisë perse, të cilën e përdori Hafizi shprehte kulmin e të arriturave të këtij krijuesi. Përmes poezisë së këtyre poetëve elokuentë doktrinat sufije u përhapën nëpër provincat lindore të botës islame, në Iran, në Azinë Qendrore dhe në Indi, madje arritën edhe në Javë dhe në Sumatrë - ndërsa, falë përkthimeve të një numrit të konsiderueshëm të këtyre veprave, edhe disa evropianë, si Gete dhe Herderi, për herë të parë i kushtuan vëmendje sufizmit.

Në të njëjtën shekull filluan ngacmimet dhe përlëshjet në mes sufizmit dhe të parimeve të filozofisë e të shkencës së të drejtave. Më parë vërejtëm se në ç'mënyrë Ibn Sinai, mësuesi i peripatetikëve, ngjashëm sikur bashkëkohaniku i tij Ebu Hajjan Tevhidi, mbështetej në sufizëm. Në të njëjtën mënyrë në **Grupin e profetëve Vëllezërit e pastër** (Resaili Ihvan es-safa), madje edhe atje ku diskutohej mbi njohuritë, ekzistojnë disa ngjashmëri të caktuara me doktrinat sufie si dhe në përmbledhjen e veprave që i mveshet Xhabir ibn Hejjanit, i cili ishte sufij dhe që shkroi disa vepra për këtë përmbledhje të madhe që e mban emrin e tij. Mirëpo ekzistojnë edhe tendenca të kundërta të disa sufijë që i përvetësuan doktrinat kozmologjike të përfshira në veprat e Ibn Sinait, të Vëllezërve të pastër etj., të cilët këto doktrina i bartën në vështrimet e tyre metafizike. Lidhur me këtë sidomos interesant është filozofi andaluzian Ibn Mesarre, studimet kozmologjike të të cilit i ndjellën studimet kozmologjike të Ibn Arabit, i cili në studimet e veta u shërbye me pikëpamjet filozofike të Ibn Meserreit.¹⁷

Mirëpo, ekzistonin divergjenca në mes teologëve dhe juristëve, të cilat gjatë shekullit të 12-të me tërheqjen e selxhukëve, u bënë të ashpra, ndërsa me hapjen e universiteteve të reja ndryshuan organizimet e dobëta dhe kufizimet e shumta të sistemit shkollor që ekzistonin gjatë shekujve të mëparshëm. Kjo u shpreh atëherë kur në skenë doli Ebu Hamid el-Gazaliu, i cili në qarqet sheriato-juridike e "legalizoi" sufizmin dhe vuri harmoni në mesin e mësimave ezoterike dhe ekzoterike të islamit, ndërsa vetë ai i njëjti shumë mirë që të dy aspektet e mësimave islame. Siç cekëm edhe më parë, El-Gazaliu, në të vërtetë, i zbuloi disa doktrina të sufizmit me qëllim që t'iu sigurojë vazhdimësi të çlirshëm në suaza të jetës nën mbrojtjen e shoqërisë islame. Në këtë mënyrë, mbrojtja e tij që ia ofroi sufizmit, i mundësoi shumë radhëve sufie që t'i përhapin mësimet e veta dhe t'i zbatojnë doket e tyre të posaçme në mbarë shoqërinë islame. Veç kësaj, El-Gazaliu, në disa shqyrtime të veta që kanë më tepër karakter ezoterik, si për shembull në veprën **Mishkat el-envar** (Fanari i dritës)¹⁸ dhe në veprën **Er-Risala el-ledinijja** (Shqyrtime mbi njohuritë hyjnore), diskuton mbi doktrinat sufie në atë mënyrë siç haset ajo në veprat e Ibn Arabiut.

Në mes El-Gazaliut dhe Ibn Arabiut ekzistojnë shumë personalitete të shquara sufie, të cilët gjithësesi duhet të përmenden. Në Iran ekzistonin Ahmed el-Gazaliu (vëlla i Ebu Hamidit më të njohur), i cili e shkroi veprën e njohur mbi Dashurinë hyjnore me titullin **Sevanih el-ushshaq**

(Shenjat e të dashuarve)¹⁹ si dhe personaliteti tjetër sufi, Ajnulqudati, diskutimet e të cilit mbi sufizmin na e përkujtojnë Ibn Arabiun. Në Magreb apo në perëndim të botës islame vepruan Ibn 'Arifi autor i mirënjohur i veprës **Mehasin el-mexhalis** (Vlera e mbledhjeve sufije)²⁰ dhe Ebu Medjeni, mësues i Ibn Arabiut, të cilin Ibn Arabiu shpeshherë e përmend në veprat e veta. Duhet cekur edhe Ibn Qasijiun, themelues i Qeverisë kuvendore të muridëve (apo të të udhëzuarve) në Algarbes, në jug të Portugalisë, me të cilin Ibn Arabiu kishte kontakte të përafërta.

Nëse sërish kthehemi në lindje të botës islame, pikërisht para paraqitjes së Ibn Arabiut, nuk do të takohemi vetëm me themeluesin e shkollës iluminacioniste me Suhravardin, por edhe me themeluesit e disa radhëve të rëndësishme sufije. Në këtë kategori përfshihen: Ahmed Rifai, sipas emrit të të cilit u quajt radha e sufijëve rifai, Abdulkadir Gilani, sheh sufi i njohur mirë në botën islame, rendi kaderi i të cilit ka ithtarë në mbarë hapësirën prej Marokos e deri te ujdhesat pacifike, dhe Nexhmuddin Kubra, themelues i radhës Kubrevi.²¹ Kur Ibn Arabiu doli në skenën e historisë islame, tradita e sufizmit ishte mirë e stabilizuar dhe përmes radhëve të ndryshme kishte mjete efektive për kalitjen dhe përhapjen e metodave dhe të doktrinave të veta spirituale. Gjithashtu dispononte me një trashëgimi të pasur me vepra prozaike e poetike të shkruara në gjuhën perse e arabe, në të cilat ishin të theksuara dhe të ruajtura ndriçimet dhe vështrimet e brendshme, pastaj meditimet dhe "observimet" e evliave sufijë, duke u kthyer prapa prej gjenerate në gjeneratë deri në kohën e Muhammedit a.s.

RËNDËSIA E IBN AREBIUT

Me daljen në skenë të Ibn Arabiut, ne befasisht takohemi me studimet komplete dhe të përgjithshme filozofike në lëmin e metafizikës dhe të kozmologjisë si dhe në lëmin e psikologjisë dhe të antropologjisë, që në shikim të parë duken si një pikë e thyer dhe e kthyer brenda traditës sufije. Është e vërtetë se disa mistikë të vjetër, si për shembull, Hakim Tirmiziu dhe Bajazid Bistamiu, i shqyrtuan disa probleme metafizike dhe se në veprat e 'Attarit dhe të Ibn Meserretit hetohen elemente kozmologjike, por jo në atë mënyrë dhe në atë përmasë si tek Ibn Arabiu. Krijimet e vjetra sufije, shumica prej tyre, shërbejnë si udhëzime praktike dhe si udhëheqës për ata që e ndjekin Rugën e vërtetë, madje në to janë të përmbledhura dhe ruhen proverbat, të cilat i kanë shqiptuar disa sufijë të shkallëve të ndryshme të përsosshmërisë së tyre shpirtërore. Nëpër këta libra të paktë janë shqyrtimet teorike të problemeve metafizike në një mënyrë më komplete dhe gjithëpërfshirëse. Ekzistojnë vetëm shkëndija të dritës që i shëndrisin disa aspekte të realitetit, me të cilat sufiu ballafaqohet në çaste të caktuara.

Muhjuddin ibn Arabiu në mënyrë të qartë e formuloi të mësuarit e sufizmit që deri në kohën e tij, në mënyrë të nënkuptueshme ekzistonte në shprehjet e mësuesve të ndryshëm sufij. Në këtë mënyrë ai u bë interpretues i llojit të vet i gnozës islame.²² Falë këtij, në mënyrë të qartë dhe të hapur u shpjegua ana ezoterike e islamit me ç'rast u ndriçuan kontuzat e botës spirituale islame sa që, së paku edhe në mënyrë teorike, çdo njëri që ka intelegjencë të mjaftueshme, u bë i aftë të kontemplojë dhe në këtë mënyrë të udhëhiqet drejtë Rugës së vërtetë ku në mënyrë "praktike" mund t'i realizojë teoritë metafizike. Në veprat e Ibn Arabiut hasim edhe aso shprehjesh, siç janë njëjësimi transcendent i Qenies (**vendet el-vuxhud**) dhe **Njeriu universal** (el-insan el-kamil), që për herë të parë e marrin këtë kuptimësi, ndonëse ekzistojnë që kur ekziston edhe tradita tesavufiane.

Rëndësia e Ibn Arabiut qëndron në atë se ai i formuloi doktrinën sufie dhe i shprehu qartë dhe haptazi. Me ardhjen e tij sufizmi nuk "përparoi", ndonëse u shkoqit e u teorizua, e as që prej dashurisë ndaj Zotit u përdhos në ndonjë formë të panteizmit, për të cilën gjë shpeshherë iu tërhoq vërejtja Ibn Arabiut. Në të vërtetë, formulimi eksplisit i doktrinave sufije nëpërmjet të Muhjuddin Ibn Arabiut u paraqit si nevojë në ato qarqe ku ishte e nevojshme që të paraqiten këto doktrina në mënyrë sa më të mirë dhe sa më të qartë. Nevoja për sqarim nuk shtohet përpjestueshmërisht me shtimin e diturive të akëcilit, porse, nëse ndonjëri i padijshëm e ka

humbur aftësinë imediate për konceptimin e gjërave dhe për depërtimin në to, për shkak të errësirës së intuitës, pra, këtu është ajo nevojë për një sqarim sa më të madh. Ashtu sa u largua civilizimi islam gradualisht nga burimi i Shpalljes së vet, ashtu edhe u zvogëluar aftësia dhe mendjemprehtësia e njerëzve për të depërtuar në thelb të gjërave, dhe, për këtë shkak u shtua nevoja për sqarim dhe interpretim. Gjeneratave të vjetra u mjaftonte vetëm paralajmërimi apo aluzioni (ishare) për ta kuptuar kuptimin e brendshëm të gjërave, ndërsa njerëzve të shekujve të mëvonshëm u nevojiteshin shpjegime më të hollësishme. Me Ibn Arabiun ezoterizmi islam i përfitoi doktrinat e veta që të vetmet ishin që garantonin ruajtjen e tradtës sufie në mesin e atyre që vazhdimisht gjendeshin në rrezik që për shkak të gjykimit jo të drejtë të marrin udhë të gabueshme. Te shumica e atyre njerëzve fuqia e intuitës intelektuale nuk ishte aq e madhe për t'i mposhtur dispozitat tjera njerëzore e për ta penguar ndërrijen dhe mendimin e tyre për të mos rrëshqitur në gabime. Ajo që, prore, ka qenë vërtetësi e brendshme e sufizmit e formuloi Ibn Arabiu edhe atë në atë mënyrë sa që edhe sot e kësaj dite në islam mbizotëroi përmesnjë jete shpirtërore dhe intelektuale.

JETA E FILOZOFIT NGA MURSI

Ibn Arabiu, emri i plotë i të cilit është Ebu Bekr Muhammed ibne-l-Arabi el-Hatimi et-Tai, u lind në jug të Spanjës në qytetin Mursi më vitin 1165 (560) nga një familje e pastër arabe të fisit Tâ'i. Në botën islame më tepër ishte i njohur me emrin Ibn Arabi, me titullin Esh-Shejh el-ekberu (Doctor Maximusi) si dhe me llogarimin Muhjuddin (Ringjallës i fesë). Ngjashëm sikur edhe te filozofët tjerë dhe te njerëzit e shenjtë edhe te ky "remek vepra" më e madhe e tij ishte jeta e tij personale, një jetë jo e rëndomtë në të cilën lutjet, invokacioni kontemplacioni dhe vizita e shumë sufijve evlia janë të kombinuar me pikëpamje teofanike të botës spirituale me ç'rast u ballafaqua me një sërë gjërash të panjohura të kësaj bote.²³ Prandaj, nëpërmjet të studimit të jetës së tij del në pah karakteri spiritual dhe pozita e mistikës që përmes aktivitetit të tij intelektual shqyrtohen gati në të gjitha veprat e tij metafizike.

Pas viteve të para që i kaloi në Mursi, Ibn Arabi shkoi në Sevilje ku u rrit dhe i përfitoi dituritë e para. Familja e tij e pasur në këtë qytet i mundësoi një jetë të rehatshme, gjë që iu mundësua që shpesh të mbështetet në prirjet e veta natyrore ndaj problemeve spirituale. Gjatë kësaj periudhe të jetës së vet u njoftua me dy gra evlia: njëra ishte Jasmina nga Marsheni, ndërsa tjetra Fatimja nga Kordova. Ato mjaft ndikuan në orientimin jetësor të Ibn Arabiut. Sidomos duhet të theksohet ndikimi i Fatimes nga Kordova, e cila ishte një grua tejet e moshaur, porse në një moshë të tillë ajo ende e kishte atë shkëlqim dhe bukuri, sipas fjalëve të Ibn Arabiut, të vajzës gjashtëmbëdhjetëvjeçare. Ajo dy vjet me radhë ishte udhëheqëse shpirtërore e tij dhe veten e konsideronte si nënë e tij shpirtërore.

Si i ri në moshën njëzetvjeçar, me inteligjencë të lartë dhe me një aftësi të hatashme të depërtimit shpirtëror që qyshe atëherë e kishte, Ibn Arabiu i filloi udhëtimet nëpër qytetet e ndryshme të Andaluzisë dhe ku arrinte e gjente evlia shkonte për t'u takuar me ata. Gjatë një udhëtimi të këtyllë në Kordovë u takua me filozofin Ibn Rushdin (Averroesin), me interpretuesin e madh të Aristotelit. Ky takim pati një rëndësi tepër të vlefshme, sepse gjatë këtij momenti u takuan dy personalitete që përfaqësonin rrugë dhe drejtime të caktuara. Më vonë njërin nga ato drejtime do ta ndjekin të krishterët, ndërsa tjetrin muslimanët. Ky ishte takimi i dy njerëzve që njëri i ndoqi dhe i favorizoi ligjet e arsyes dhe u bë mendimtari më me ndikim islam në Perëndimin latin, kurse tjetri ishte gnostik, për të cilin, të njohurit, në esencë kishte kuptimin "e vizionit", që u bë figurë dominante në sufizëm, hija e të cilit më vonë prajshëm do të rrijë pezull mbi jetën intelektuale në islam. Meqë takimi i këtyre dy personaliteteve është me rëndësi tepër të madhe, do ta citojmë deklaratën e vetë Ibn Arabiut mbi atë takim të paharruar, në të cilën me të madhe zbulohet dhe del sheshit karakteri shpirtëror i autorit.²⁴

"Në një ditë të bukur shkova në shtëpinë e Ebu el-Velid Ibn Rushdit në Kordovë. Ai pat shprehur dëshirë që personalisht të takohet me mua, sepse kishte pasë dëgjuar për zbulimin që

ma kishte rrëfyer Zoti gjatë tërheqjes sime shpirtërore dhe nuk e fshehu habinë për atë që kishte dëgjuar. Kështu im atë, që ishte miku i tij i afërt, më dërgoi deri tek ai me qëllim për t'i kryer disa punë, e në të vërtetë dëshirë e tij ishte që t'ia mundësojë Ibn Rushdit për t'u takuar dhe për të biseduar me mua. Atëbotë unë ende isha çunak pa mjekër.

Kur hyra në shtëpi, filozofi kërcëu nga vendi dhe më doli përballë, duke e treguar kështu respektin e vet ndaj meje, gjeste këto që flisnin për një miqësi dhe për një konsideratë ndaj meje. Më në fund më përqafoi. Pastaj më tha: "Po". Me këtë disponimi dhe gëzimi i tij u shtua, sepse u bind se e kuptova. Pastaj edhe unë, i vetëdijshëm për atë që e ngacmoi disponimin dhe gëzimin e tij, ia ktheva: "Jo". Ai menjëherë u step dhe e ndërroi fytyrën. Dukej sikur filloi të dyshojë në atë që kishte menduar. Pastaj më pyeti: "Deri në çfarë zgjidhjen ke arritur përmes iluminimit dhe frymëzimit hyjnor?" Unë iu përgjegjja: - "Po dhe jo. Në mes po-së dhe jo-së nuk mund të fluturojë nga trupi i vet asnjë shpirt e as që mund të ndahet qafa prej trupit". Ibn Rushdi u zbeh. E hetova tek murmuriste. Pastaj përshpëriti fjalinë nga Kur'ani: "Forca dhe fuqia janë vetëm të All-llahut", sepse e hetoi se në çka aludova unë.

Më vonë, pas takimit tonë, e kishte pyetur babain tim për mua për t'ia krahasuar mendimin e vet që e kishte krijuar për mua me mendimin e babait tim dhe të shohë se a përputhet me mendimin e vet apo të dy mendimet ishin krejtësisht të kundërta. Është e qartë se Ibn Rushdi ishte mësues i madh i përgjimit shpirtëror dhe i meditimit filozofik. Më patën thënë se e kishte falënderuar Zotin që kishte jetuar në kohën, kur kishte mundur ta vërejë një njeri që si i paditur ishte tërhequr në vetmi dhe prej ku ishte kthyer ashtu siç u ktheva unë. Kishte thënë: "Unë e kam pranuar një mundësi të tillë, por deri më sot nuk e hasa ndonjë të tillë që këtë me të vërtetë e ka arritur. I falem Zotit që u linda në kohën kur jetoi mësuesi i eksperiencës dhe i përjetimit të tillë, njëri nga ata që i hapën dryrët e dyerve të Tij. I falem Zotit që ma bëri të mundur që me sytë e mi ta shoh njërin nga ata".

Deshta që për së dyti herë të takohem me Ibn Rushdin. I falem Zotit, që m'u rrëfye në atë gjendje të ekstazëm sa m'u bë se në mes meje dhe atij gjendej vetëm një perde e hollë. Përmes asaj perde munda ta shoh atë, ndërsa ai mua nuk më sheh dhe nuk e di se gjendem këtu. Në të vërtetë, ai aq shumë ishte thelluar në meditimin e vet sa që nuk më hetoi fare. Atëherë në vete mendova: "Mendimi i tij nuk mund ta sjellë atje ku jam unë".

Prej atëherë e deri në vdekje të tij nuk pata rast ta shoh. Vdiq në Merakesh, më vitin 1198 (595). Trupin ia sollën në Kordovë ku edhe u varros. Derisa e bartën, sandukun me trupin e vdekur e vunë në një anë të kafshës, ndërsa në anën tjetër, për shkak të drejtpeshimit, i vunë veprat e tij. Kur e sollën, unë qëndroja i palëvizshëm. Me mua ishin edhe Ebu el-Hasan Muhammed ibn Xhubejri, jurist, fetar dhe letrar, sekretari i Sejjid Ebi Seidit (njëri nga princërit e Muvehiddinit) dhe miku im, përshkrues, Ebu el-Hakem Amr ibn Serraxhi. Në atë çast m'u drejtua Ebu el-Hakemi e më tha: "A po vëren se ç'kanë ngarkuar si kundërpeshë në kalin e mësuesit Ibn Rushdi? Në njërin anë është mësuesi, ndërsa në anën tjetër librat, të cilat i shkroi ai". Pastaj u përgjigj Ibn Xhubejri: "Po mendon se nuk po e shoh fëmijën tim? S'do mend se po e shoh. Le të të bekohet gjuha!" Pastaj (atë fjali të Ebu el-Hakemit) e mbajta mend, sepse ajo për mua ishte temë për meditim dhe për kujtesë. Nga ai grup miqësh - Zoti i mëshiroftë - vetëm edhe unë kam mbetur gjallë dhe kur më kujtohet kjo mendoj me vete: "Në njërin anë është mësuesi, në anën tjetër janë veprat e tij. Oh, sa do të kisha dashur për të ditur sa a iu plotësuan shpresat!?"

Ibn Arabiu deri në vitin 1198 (595) qëndroi nëpër shumë vende e qytete të Andaluzisë e të Afrikës Veriore ku takoi sufi të ndryshëm dhe njerëz të shkolluar, e herëpashere do të bisedojë me aso grupesh të ndryshëm siç janë mu'tezilët, të cilët në mënyrë racionale e interpretuan islamin. Gjatë kësaj periudhe të jetës së vet udhëtoi madje edhe në Tunis ku u njoftua me librin e Ibn Qasjit **Hal'u-n-na'lejni**²⁵ (Zbathja e sandalleve) dhe e shkroi komentin për të. Gjithashtu e vizitoi edhe qytetin e Almerit që ishte qendër e shkollës së Ibn Meserretit, ndërsa më vonë qendër e shkollës së Ibn Arifit, dhe këtu, sipas shkrimeve të Asins Paleciosit, Ibn Arabiu formalisht iu qas sufizmit.²⁶

Gjatë këtyre viteve Shehu i vazhdoi vizionet e veta teofanike. Ai kishte vizion të një hierarkie të paparë të subjektit që e sundon universin, kurse këtë hierarki e përbëjnë: Poli i Lartësuar (qutb),

dy imamë, katër "shtylla" (evlad) të cilave u takon sundimi mbi katër anët e botës, shtatë "ndërrime" (ebdal), prej të cilëve secili udhëheq me njërin prej shtatë brezave të sferave qiellore.²⁷ Ai gjithashtu në vizionet e veta i vërente të gjithë poetet spirituale të shpalljes që i kanë paraprirë islamit dhe arriti ta kuptojë unitetin transcendent të të gjitha gjrëave që prej Zotit iu shpallën njerëzve. Në vizionet e veta që i përjetoi në Mursi gjatë vitit 1198 (595) e vërejti mallëngjimin hyjnor tek qëndronte në shtyllat e dritës derisa rreth tij fluturoi një zog që e urdhëroi Ibn Arabiun që ta braktisë vendlindjen e vet dhe të shkojë në lindje të botës islame ku do ta kalojë pjesën tjetër të jetës së vet.²⁸

Me këtë shtegëtim për në Lindje filloi periudha e re e jetës së Ibn Arabiut. Ai më vitin 1201 (598) për herë të parë e vizitoi Mekkën, ku iu "urdhërua" që ta fillojë kryeveprën e vet (magnum opus) **El-Futuhatu el-mekijje** (Shpallja mekkase). Këtu në një familje sufie nga qyteti iranian i Isfshanit do të takohet me një të re, me një vashës tepër të bukur, e cila për të do të paraqesë një mishërim me urtësinë e amshueshme dhe në jetën e tij do të ketë një rol të ngjashëm me atë të Beatrices në jetën e Dantes.

Nga Mekka Ibn Arabiu udhëtoi nëpër shumë qytete të ndryshme. Atëbotë në të fshehtat hyjnore do ta shpjerë Hidri²⁹ apo El-Hidr, profet i cili njerëzit drejtpërsëdrejti i shpiente në jetën spirituale e që nuk ishte e nevojshme t'i përkritnin ndonjë rendi sufi. Kësisoj ai, përveç asaj se ishte nxënës i mësuesve të ndryshëm suf që u përkisnin radhëve rregullative sufie, u bë edhe nxënës i Hidrit. Hyrja e tij në radhën e Hidrit më së miri vërehet sipas asaj që më vitin 1204 (601) në Mosul e pranoi pelerinën e Hidrit (**hirqa**) nga duart e Ali bin Xhamiut, i cili personalisht e mori, drejtpërsëdrejti nga vetë "Profeti i veshur në të gjelbër". Gjithashtu, gjatë këtyre viteve Ibn Arabiu zhvilloi diskutime të ashpra me juristët fetarë (**fukaha**), si për shembull më vitin 1207 (604) në Kajro kur u gjend në një rrezik vdekjeje dhe kur u desht që të strehohet në Mekke. Pas një kohe që e kaloi në qytetin e shenjtë, udhëtoi për në Azi të Vogël ku në qytetin e Konjës e takoi nxënësin e vet më të famshëm Sadruddin Konjeviun, i cili më vonë në Lindje do të bëhet komentues më i famshëm dhe mbrojtës i veprave të tij.

Nga Konja udhëtoi për në lindje të Jermenisë, e pastaj në jug të luginës së Eufratit dhe në Bagdad ku më vitin 1211 (609) takohet me shehun e njohur sufi Shihabuddin Umer Suhravardin, me emnakun e mësuesit të iluminimit, me të cilin shpeshherë e ngatërrojnë gabimisht.³⁰ Ibn Arabiu, gjithashtu, e vizitoi edhe Halepin ku u prit ngrohtësisht nga Melik Zahiri, i cili një gjeneratë më herët, ishte mbrojtës dhe mik i Suhravardit të cilin tentoi ta shpëtojë nga vdekja, por që nuk ia arriti dot.

Ibn Arabiu, më në fund, më vitin 1223 (621) vendosi që të jetojë në Damask, pasi që u bë i njohur anëmbanë botës islame e që u ftua me lutje nga shumë mbretër e princër, dashamirë të urtësisë, nga vendet e afërta e të largëta që të vendoset tek ata. Meqë një pjesë të jetës së vet e kaloi udhëtimeve, tani shprehu dëshirë që pjesën tjetër të jetës së vet të kësaj bote ta kalojë në qetësi e në heshtje dhe në mënyrë intensive t'i përkushtohet punës.

Gjatë kësaj kohe, e përfundoi veprën e vet **Futuhat** në të cilën përfshihet ditari i tij shpirtëror tridhjetvjeçar i periudhës më të frytshme të jetës së vet. Vdiq në Damask më vitin 1240 (638) duke lënë gjurmë të pashlyeshme në mbarë jetën shpirtërore të botës islame. U varros në Salih, rrëzë malit Qasijun, në veri të Damaskut, në vendin ku edhe para se të varroset ai, ishte i respektuar si vend që e çmonin si të shenjtë gati të gjithë profetët. Pasi që u varros në atë vend, ai edhe më tepër u bë qendër e haxhillëkut. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë sulltan Selimi mbi varrin e tij ngriti një mauzole që gjendet edhe sot e kësaj dite. Varrin e Ibn Arabiut në mauzoleum edhe më tej e vizitojnë vizitorë të shumtë, e sidomos sufijët. Përreth mësuesit më të madh të gnozës islame janë varrosur edhe dy fëmijët e tij si dhe patrioti i famshëm Abdulkadiri i cili, pasi u dëbua nga ana e Napoleonit III, pjesën tjetër të jetës e bëri në përpjekje të vazhdueshme për t'i botuar veprat e Muhjuddin Ibn Arabiut. Abdulkadiri ishte nxënës dhe përcjellës i flaktë i Ibn Arabiut. Tashti pushon në qetësi përreth "Shehut më të madh" me të cilin aq tepër mburrej dhe veprat e të cilit u botuan falë, **edhe kontributit të tij, pra të Abdulkadirit.**

VEPRAT

Numri i madh i veprave të Ibn Arabit është një dëshmi për inspirimet "mbinatyrore" të këtij autori. Sipas rrëfimeve të ndryshme gojore thuhet se të tij janë disa qindra vepra, prej të cilëve një numër i konsiderueshëm është i ruajtur. Ekzistojnë shumë dorëshkrime që ruhen nëpër shumë biblioteka të vendeve islame e të Evropës.³¹ Në këtë opus bëjnë pjesë disa vepra monumentale siç është **Futuhat**, si dhe rrëfimet e shkurtra dhe letrat prej disa faqesh qofshin ato shqyrtime metafizike abstrakte, apo poema sufe, ku me gjuhën e dashurisë shpjegohet mënyra e njohurive. Edhe tematika e këtyre veprave është tejet e gjerë dhe e larmishme që e ngrëthen metafizikën, kozmologjinë, biologjinë, komentimin e Kur'anit dhe pothuajse të gjithë lëmenjtë e njohjes, ku hetohet qëllimi për ta ndriçuar kuptimin e brendshëm dhe të vërtetë të këtyre shkencave.

Vepra më kapitale e Ibn Arabiut të cilën e përshkon karakteri enciklopedik është vepra **Futuhat**. Kjo vepër i përfshinë 560 vepra në të cilat flitet për parimet e metafizikës, për njohuritë e ndryshme fetare, si dhe për pëvojat shpirtërore të vetë Muhjuddin Ibn Arabiut. Vepra në fjalë është një kompendium i mësimave ezoterike në islam dhe, qoftë për nga thellësia apo gjerësia, ajo i tejkalon të gjitha veprat e tjera të llojit të tillë që u shkruan para dhe pas saj. Në këtë libër Ibn Arabiu disa herë thekson se e ka thekson se e ka shkruar atë, falë Inspirimeve hyjnore. Në një vend thotë kështu:

"Dije se të shkruarit e pjesëve të Futuhatit nuk rezulton nga ndonjë zgjedhje ime e lirë apo të mendimit tim të vullentshëm. Në të vërtetë, atë që e kam shkruar ma diktoi Zoti përmes melekut të inspirimit."³²

Në Futuhat, përveç bisedës mbi doktrinat e sufizmit, flitet mjaftë edhe për jetën dhe urtësinë e sufijve të mëparshëm, për studimet kozmologjike me origjinë hermetike e metafizike e që depërtuan në metafizikën sufie, për njohuritë ezoterike siç është xhefri, për simbolizmin alkimik e astrologjik,³³ dhe gati mbi çdo gjë tjetër të natyrës ezoterike, që në këtë mënyrë apo në tjetën gjeti vend në skemën islame të gjërave. Në këtë mënyrë vepra Futuhat ka qenë burim kryesor i mësimave në islam dhe çdo pjesë e kësaj veprë është studiuar e interpretuar nga ana e shumë gjeneratave sufie dhe për to janë shkruar shqyrtime të llojllojshme, të cilat, në të vërtetë janë komente bazë ku është endur qilimi i veprës Futuhat.

Nuk ka dyshim se vepra e Ibn Arabiut që është lexuar më së shumti dhe që është testament i tij shpirtëror është **Fususul-hikem (Stolitë e urtësisë)**.³⁴ Kjo vepër i ka njëzeteshtatë pjesë dhe çdo pjesë në veçanti u kushtohet mësimave të caktuara të ezoterizmit islam. Vepra është e shkruar më vitin 1229 (627) dhe sipas fjalëve të vetë Ibn Arabiut, në parathënien e veprës, inspirimet për këtë vepër i mori nga vizioni i të Dërguarit i cili në atë vizion në duart e veta e ka mbajtur librin dhe e ka urdhëruar Shehun që ta "ta marrë" dhe ta bartë në botë që me të të shërbehen të gjithë njerëzit.³⁵ Vetë titulli i librit, Stolitë e urtësisë, flet për përmbajtjen e veprës në të cilën çdo "stoli" paraqet një diamant të shtrenjtë që sipas një aspekti simbolizon aftësitë hyjnore që iu shpallën disa profetëve. Në të vërtetë, duke folur përmes gjuhës metafizike, çdo stoli është metaforë e natyrës njerëzore e shpirtërore të ndonjë profeti, e cila shërben si rrotë bartëse e Urtësive hyjnore që përmes disa aspekteve iu shpallën atij profeti.

Natyra njerëzore dhe individuale e çdo profeti përfshihet në logos apo në fjalë (kelime), që është përcaktim i Fjalës së Madhërisë apo "enunciacion themelor i Zotit".³⁶ Për këtë shkak pjesët e librit titullohen, për shembull, **Stolia e urtësive hyjnore dhe Fjalët e Ademit, Stolia e urtësive të frymëzuara nga Fjala Set** e kështu me radhë, për të përfunduar me stolinë e urtësive të veçanta dhe të Fjalës Muhammed. Duke folur nga pikëpamja njerëzore, ndonëse shihet se aspekti njerëzor individual i profetit "i përmban" aspektet e tyre qenësore e universale, ashtu siç nënkuptohet se stolia përmban gurë të çmueshëm e shumë të shtrenjtë, raporti vërtetë është i kundërt. Ajo që përmban dhe që përcakton stolia është njëmendësia e brendshme dhe aspekti individual i profetit. Shpallja hyjnore e merr "ngjyrën" e vet prej atij i cili e pranon këtë ngjyrë, edhe pse ai pranues, shikuar për nga pikëpamja universale, është Mundësi hyjnore që është e përcaktuar nga lart dhe që gjendet në prototipin e vet qiellor.

Në mesin e shumë veprave të Ibn Arabiut, veç këtyre dy pjesëve kryesore, bëjnë pjesë edhe shumë shqyrtime nga kozmologjia, siç janë për shembull, **Inshau-d-davair** (Krijimi i sferave planetare), **Uqletul-mustavfiz** (Mrekullia e shërbëtorit besnik) dhe **Et-Tedbirat el-ilahijetu** (Udhëheqjet hyjnore)³⁷, shqyrtime mbi metodat praktike të cialt i zbatojnë të udhëzuarit që udhëtojnë Rugës së vërtetë, si për shembull, **Rislatu-l-halve** (Shqyrtime mbi të tërhequrit në vetmi), dhe **El-vesaja** (Testamentet shpirtërore); shqyrtime mbi aspektet e ndryshme të Kur'anit³⁸ veç tjerash mbi simbolizmin e disa shkronjave dhe mbi emrat e cilësitë e Zotit), shqyrtime nga e drejt fetare (fikh) e hadithe, dhe shqyrtime, praktikisht, mbi të gjitha çështjet e tjera që kanë të bëjnë me problematikën shpirtërore e fetare.³⁹ Në veprat e tij mund t'i hasim edhe disa poema të mrekullueshme sufie, si për shembull, **Texhuman el-eshvaq**⁴⁰ (Interpretuesi i dëshirës) si dhe divani i tij. Shumë shkrimtarë e çmojnë, pas Ibn el-Faridit, si poet më të mirë sufi në gjuhën arabe.⁴¹

Sipas kësaj, sfera që shtrihet në veprat e Ibn Arabiut është aq e gjerë sa me të vërtetë është vështirë të përshkruhet përmbajtja e tyre. Librat dhe shqyrtime të tij që rrjedhin nga penda si nga ndonjë oqean përfshijnë gati çdo gjë që e kap syri. Në këtë përmbledhje të madhe veprash të Ibn Arabiut të shkruara në gjuhën arabe stili i autorit herë-herë është poetik, e ndonjëherë edhe i rëndë. Disa prej veprave të tij, si ajo mbi metodat praktike të cilat i zbatojnë të udhëzuarit, janë të lehta dhe të rëndomta, ndërsa të tjerat që i përkesin metafizikës janë të ngjeshura dhe metaforike. Në të vërtetë, ai e kishte gjuhën e vet personale të të shkruarit dhe e krijoi një fjalor të posaçëm teknik i cili kryesisht bazohet në fjalorin e sufijëve të mëparshëm. Për t'i kuptuar veprat e Ibn Arabiut njohja e këtij fjalori është i domosdoshëm.⁵² Lexuesi duhet të dijë jo vetëm kuptimin e saktë të fjalëve të tij, por edhe të gjitha nuancat dhe shembëlltyrat lidhur me ato fjalë. Thënë shkurt, edhe tek ai si tek autorët tjerë muslimanë, lexuesi duhet të lexojë "mes rreshtave" që të mund ta zbulojë thesarin e fshehur nën formulimet e tij metaforike e kundërthënëse dhe në gjuhën e tij të mrekullueshme por herë - herë edhe të errët e simbolike.

"BURIMET" E IBN AREBIUT

Asnjëri nuk mund të flasë për nga kuptimi historik mbi prejardhjen dhe burimet e ndonjë shkrimtari sufi, sepse sufiu i cili Rugës së vet të përsosshmërisë arriti deri te qëllimi, inspirimet i merr drejtpërsëdrejti "nga lart", dhe nuk është i varur nga ndikimet "horizontale" (njerëzore e historike). Dituritë e veta ai i përfiton falë, iluminimit të zemrës së vet nga ana e Shkëlqimit hyjnor. Sufiu mund të jetë nën ndikimin e veprave të të tjerëve, vetëm atëherë kur është në pyetje shprehje dhe formulimi i përjetimeve të brendshme. Në rastin e Ibn Arabiut, burimi i tij kryesor është njohuria gnostike të cilën e ka arritur gjatë momenteve të kontemplacionit (ëndërrimit). Kjo njohuri u bë e mundshme falë mëshirës (**bereke**) së të Dërguarit, njohuri kjo të cilën Ibn Arabiu e përfitoi përmes hapërimit të tij drejt Rugës sufie të përsosshmërisë shpirtërore.

Mirëpo, për nga interpretimi i ideve dhe për nga formulimi i tyre, mund të flitet mbi "burimet historike" të Ibn Arabiut, sepse doktrinat e shumë shkollave në mënyrë mjeshtërore janë të interpretuara në veprat e Shehut, Ibn Arabiu më shumë se të gjithë të tjerët në traditat islame i ndoqi sufijët e mëparshëm, sidomos Hallaxhin, fjalët e të cilit shpeshherë i cek nëpër veprat e veta, Hakim Tirmiziun, libri i të cilit **Hatem el-vilajet** (Unazëvula e dritës) ishte lëndë e posaçme studimi e Shehut, pastaj Bajazid Bistamiu, fjalët e urta gnostike të të cilit shpesh herë i citonte edhe El-Gazaliu, vepra e fundit e të cilit kishte për qëllim t'i përhapë shumë ide të tij. Ibn Arabiu gjithashtu i përvetësoi edhe disa ide kozmologjike të cilat i hasi te filozofët, sidomos te Ibn Sinai, duke mos i përmendur skemat neoempedokliane të Ibn Meserreatit - madje në të shumtën e rasteve në veprat e veta e përdor edhe stilin polemizues të teologut. Veç kësaj, ndikimi i veprave të hershme islame hermetike, siç janë veprat e Xhabir ibn Hajjanit, Mesazhi (Resail) i Vëllezërve të pastërtisë me tendencat e tyre të neopitagoriane të rinj si dhe shkrimet e tjera lidhur me ismailizmin, me të madhe hetohet në veprat e Ibn Arabiut.⁴³

Sa i përket studimeve të kohës paraislame, në veprat e Ibn Arabiut e hasim interpretimin e hermeticizmit aleksandrin në kuptimin e tij më të lartë që e tejkalon atë manifestim formal kozmik. Gjithashtu tek ai hasim studime që i përkasin stoikëve, Filonit, neoplatanistëve dhe shkollave të tjera antike. Të gjitha ato studime të Ibn Arabiut i shohim të interpretuara në mënyrë metafizike dhe të përfshira në panonë e gjerë të teologjisë së tij. Nëpërmjet prizmit të pikpëmjeve të tij, dimensionin metafizik dhe transperantal nuk e morën vetëm njohuritë gnostike, por edhe idetë kozmologjike, fizike dhe logjike dhe kjo tregon për afërsinë dhe lidhjen e të gjitha formave të njohurive me ato të evliave dhe të mendimtarëve, ngjashëm sikur rrënja e çdo gjëje, e të gjitha shkallëve të së vërtetës, që del nga Hyjnorja.

DOKTRINAT

Do të ishte e tepërt sikur të kërkohej, madje edhe thukët apo përciptazi, që të shtjellohen studimet e Ibn Arabiut, të cilët i mësuan gjenerata e gjenarata mistikë e filozofë që në përpjekje për t'i kuptuar ato e kaluan një pjesë bukur të madhe të jetës së kësaj bote.⁴⁵ Qëllimi ynë është vetëm të flasim mbi karakteristikat e përgjithshme dhe mbi gjuhën e atyre studimeve dhe t'i spikasim disa parime që dominojnë në vizionin e tij mbi Universin, vizion ky që është aq i gjërë që është vështirë të caktohet dhe të flitet së paku për një element të tij me të gjitha dimensionet dhe amplifikacionet e tij. Në të vërtetë, në rastin e Ibn Arabiut, ne nuk kemi punë me filozofin në kuptim modern apo aristotelian dhe doktrinën e tij nuk mund të trajtohen dhe të shqyrtohen si doktrina filozofike.

Ngjashmëria në mes doktrinës metafizike e gnostike të këtij lloji dhe të doktrinës së filozofisë më tepër është sa për sy e faqe sesa e vërtetë. Ibn Arabiut nuk përpiket që si një filozof tërë njëmendësinë ta vërë në një sistem dhe të ofrojë interpretime sistematike të formave të tij të ndryshme. Ai shkruan nën ndikimin e drejtpërdrejtë të inspirimit, kështu që veprat e tij nuk e kanë atë koherencë, e cila vërehet në ato vepra të krijuara nga inspirimet e pastra njerëzore.⁴⁶ Ajo që del e përbashkët me filozofët është përdorimi i gjuhës njerëzore dhe trajtimi i çështjeve përfundimtare por dallohet nga filozofët e tejrë për nga qëllimi dhe mënyra e përdorimit të gjuhës.⁴⁷ Qëllimi i tij nuk është që të ofrojë sqarime që do të ishin të pranueshme dhe racionalisht të kapshme, por ta prezentojë teorinë reale, apo vizionin e reales arritja e së cilës varet nga ndërrimi i metodës së të menduarit. Sipas Ibn Arabiut, madje edhe sipas mësuesve të tjerë të urtësisë tradicionale, shkenca dhe metoda janë dy këmbë, të cilat patjetër duhet të qëndrojnë njëra pranë tjetrës, që të mund të ngjiten në majë të malit spirtual.⁴⁸ Metodë pa shkencë do të thotë përpjekje e verbër, ndërsa shkenca pa një procedim të shëndoshë kalon në një lodër intelektuale me koncepte dhe shpreh aftësi që dallohet nga urtësia tradicionale, ashtu siç kërcimet akrobatike të një majmuni dallohen nga fluturimet e larta të një shqiponje.⁴⁹

Gjuha simbolike

Gjuha e Ibn Arabiut, ndonëse nganjëherë del abstrakte, në esencë ajo është gjuhë simbolike, që i përdor të gjitha format e simbolizmit, duke filluar prej asaj poetike e deri te ajo geometrike dhe matematike. Ajo që është më thelbësore është parimi i aplikuar gjatë përdorimit të simbolit. Ibn Arabiut, sikurse edhe përfaqësuesit e tjerë të shiizmit për të cilët kjo është fundamentale, këtë e quajti **te'vil**, që në esencë do të thotë të kthyerit e gjësëndit në fillim dhe në burim të vet. Në botë asgjë nuk është pikërisht, ashtu siç shihet se është - pra, njëmendësia e saj në asnjë mënyrë nuk mund të shpjegohet me pamjen e jashtme të saj. Çdo fenomen e përmban noumenin, apo sipas terminologjisë islame, çdo gjë e jashtme (zahir) patjetër duhet ta ketë brendinë e vet (**batin**). Procesi i tevilut apo hermeneutika spirtuale nënkupton atë kuptimësi të së jashtmes (zahir) drejt të së brendshmes (batin), pra prej pamjes së jashtme të njëmendësisë kah brendia e së vërtetës.

Për Ibn Arabiut, sikurse edhe për sufitetë tjerë, simbolizmi ka domethënie jetësore, deri në atë pikë sa Universi flet me ta me gjuhën e simbolit dhe se çdo gjë, veç vlerës së jashtme, gjithashtu e ka

edhe një vlerë simbolike.⁵⁰ Sufijtë me tërë qenien e tyre e ruajtën "shpirtin simbolik", shpirtin që dikur e kishte mbarë njerëzimi, por që u zhduk në botën moderne e që mund të haset nëpër ato bashkësi etnike e racore, të cilët nuk iu nënshtruan gjithaq ndryshimeve të disa shekujve të mëhershëm.⁵¹ Sipas Ibn Arabiut, procesi i tevilit mund të shprehet në të gjitha fenomenet e natyrës dhe në çdo gjë që e rrehon njeriun në jetën e tij të kësaj bote. Sipas kësaj, dogmat dhe ndodhitë fetare që ndodhin në shpirtin e njeriut, gjithashtu, i nënshtrohen këtij procesi esencial të të depërturit në brendi si dhe të interpretimit simbolik.

Në gjuhën arabe fenomenet natyrore, ajetet kur'anore që përmajnë shpalljen e Zotit, dhe gjendja e brendshme e shpirtit, të gjitha këto quhen **âjât**, që do të thotë shenjë apo paralajmërim, sepse domethëniet e tyre të brendshme, deri ku arrihet përmes tevilit, të gjitha janë të lidhura ngusht në mes vete. Sufiu depërton në kuptimësinë e brendshme të manifestimeve natyrore, pastaj në ceremonitë fetare në besim dhe në fund në shpirt të vet dhe në tërë këtë i has esencat e ngjashme spirituale që janë njëmendësi e ndryshme të simboleve. Nga veprat e Ibn Arabiut vërehet se ai e përdor metodën e hermeneutikës simbolike të teksteve të shpallura të Kur'an - si edhe në Univers krijimi i së cilit mbështetet në "kopjen e parë" të Kur'anit makrokozmetik, e gjithashtu edhe në shpirt të vet, i cili si mikrokozmos në vete, i përmban të gjitha njëmendësitë e Universit. Në këtë mënyrë Shpallja e përfiton aspektin makrokozmetik, ashtu si dhe makrokozmosi dhe mikrokozmosi, Universi dhe njeriu, që e kanë "aspektin e shpallur". Në të gjitha këto raste Ibn Arabiu e aplikon metodën e ekzagjës simbolike, që do të thotë, procesin e tevilit. Veç kësaj, veprat e tij flasin për një njëmendësi të cilën në atë mënyrë ai e zbulon në një gjuhën simbolike dhe për t'u zbuluar kuptimësia e brendshme (**remz**) e fshehur përtej vellos së formës së jashtme të fjalës dhe të shkronjës duhet depërtuar "në thellësi".

Njësia e qenies (vahdet el-vuxhud)

Të njohurit esencial të sufizmit, sidomos të atij sufizmi që e interpreton Muhjuddin ibn Arabiu dhe shkolla e tij, është të njohurit e njësisë transcendente të Qenies (vahdet el-vuxhud) për ç'gjë nga shumë shkencëtarë modernë u akuzuan si panteist, panenteist dhe si monist ekzistencial, ndërsa më vonë filluan ta njohin si trashëgimtar të asaj që quhet misticizëm natyror. Mirëpo të gjitha këto akuza janë të pabaza, sepse, ata doktrinën metafizike të Ibn Arabiut gabimisht i marrin për filozofi duke mos e pasur parasysh faktin se udha kah njohja nuk është e ndarë nga mëshira dhe shenjtëria e Zotit. Akuzat kundër sufizmit si mësimë panteistike pa dyshim se janë të gabuara, sepse panteizmi, së pari, është një sistem filozofik, ndërsa Muhjuddin ibn Arabiu dhe të tjerët si ai, kurrë nuk kanë pohuar se po ndjekin apo po vënë ndonjëfarë "sistemi", dhe së dyti, për atë se panteizmi implikon një kontinuitet substancial në mes Zotit dhe Universit, ndërsa Shehu është ai që i pari duhet të tregojë për transcendencën absolute të Zotit mbi çdo kategori, veç tjerash edhe mbi kategorinë e substancës.⁵² Atë që nuk e kanë parasysh kritikët që ua shohin për të madhe sufijve dhe i kritikojnë për panteizëm është dallimi thelbësor në mes identifikimit esencial të botës që shihet dhe burimit të saj ontologjik dhe në mes identitetit të saj substancial dhe të vazhdimësisë. Koncepti i fundit është absurd metafizik dhe është në kundërshtim me çdo gjë që i thanë Ibn Arabiu e sufijtë tjerë lidhur me Esencën Hyjnore.

Termi **panenteizëm**, të cilin e përdor Nikolsoni (Nicholson) dhe disa shkencëtarë të tjerë, të cilët mjaft mirë e dinin se panteizmi nuk u prëket sufijve, duket paksa i papërshtatshëm. Është e vërtetë se Zoti gjendet në të gjitha gjërat, porse bota "nuk e përfshin" Zotin dhe ky term që përmban një kuptim të tillë nuk është i përshtatshëm si tipar i besimit në **vehdet el-vuxhud**. Nuk është i përshtatshëm as termi **monizëm egzistencial**, sepse këtu monizmi përmban një sistem racionalistik dhe filozofik, që, për shembull është në kundërshtim me dualizimin, dhe për herë të dytë tek epiteti "ekzistencial" vazhdimësia e të gjitha gjërave dhe burimi i tyre gabimisht zëvendësohet me vazhdimësinë substanciale, apo vertikalen e zëvendëson me horizontalen. Për sufijtë është i përbashkët integrimi i paradoksit dhe i kontrasteve ontologjike, kjo është përbashkësi e të gjitha cilësive të ndryshme që e karakterizojnë zinxhirin e gjithanshmërisë dhe nuk ka kurrfarë lidhje me monizmin filozofik për të cilin akuzohet Ibn Arabiu dhe të tjerët.

Gjithashtu është e paarsyeshme që Ibn Arabiut t'i mvishet misticizmi natyror. Këtë term e shpikën disa autorë katolikë që nëpërmjet tij t'i japin klasifikim thelbësor formës gnostike të spiritualizmit të cilën ata e vënë kundër misticizmi mbinatyror që më së tepërmi haset në krishterizëm.⁵³ Nuk ekziston ajo vijë e ndarjes së plotë në mes natyrores dhe mbinatyrores. Mbinatyrorja e ka një "aspekt natyror" për shkak se në vetë ekzistencën e gjësë mund të gjendet "gjurma" e saj, gjithashtu edhe natyrorja ka një aspekt mbinatyror për shkak se "gjurmët" e mbinatyrores mund të hasen në zinxhirin e krijimit dhe për atë se mëshira apo bereqeti rrjedh "arterieve" të Universit.⁵⁴ Së këndejmi, të njihet tesavvufi⁵⁵ si një fe mbinatyrore apo të merret për fetë tjera që do të ishin natyrore apo të shqyrtohet mbinatyrore vetëm në disa raste edhe atë vetëm "kalimthi" do të thotë përpjekje për ta kufizuar mëshirën e Zotit. Kjo mënyrë e të menduarit shpie në zemërngushtësi të rrezikshme në të cilën është e mundshme rënia në çastin kur "urgjentisht" dhe në mënyrë të patjetërsueshme shtohet brenga për konceptime të formave tjera të spirituales.

Njohuritë mbi transcencën e njësisë së Qenies apo me "njësinë e njëmendësisë" në atë mënyrë siç i shpreh Ibn Arabiu dhe sufijtë tjerë nuk janë as pentizëm as panenteizëm e as monizëm ekzistencial. Madje nuk është as frut i një misticizmi natyror, i cili është i pafuqishëm për ta shpjeguar zinxhirin e krijimit e që është i zhveshur nga drejtimi i rregullt përmes shpalljes së urtësisë dhe të mëshirës. Mirëpo kjo do të thotë se, derisa Zoti absolutisht shkëlqen mbi Universin, Universi nuk është krejtësisht i ndarë prej Tij, kjo do të thotë "Universi në mënyrë misterioze është i kredhur në Zotin". Kjo, sipas islamit, do të thotë se të besuarit në çfarëdo njëmendësie tjetër të ndarë nga Njëmendësia Absolute, paraqet zhytje në mëkat të madh, pra zhytje në politeizëm (shirk) dhe mohim të shehadetit (la ilahe illa Allah) - nuk ka zot tjetër veç All-llahut - që në analizë të fundit do të thotë se nuk ka njëmendësi tjetër veç Njëmendësisë Absolute. Bota dhe gjërat në të nuk janë Zot, mirëpo njëmendësia e tyre nuk është gjë tjetër veçse njëmendësi e tij; përndryshe po qe se edhe ato do të ishin njëmendësi krejtësisht të pavarura, do të dukeshin dhe do të njiheshin si zotëra përskaj All-llahut.

Ibn Arabiu, të cilin aq shumë e akuzojnë për panteizëm, aq sa gjuha njerëzore lejon, shkoj shumë para në afirmimin e transcencës dhe të njësisë së Zotit. Në mes tjerash në veprën e vet **Risala el-ehadijja** (Shqyrtime mbi Njësinë)⁵⁶ shkruan kështu:

"Ai është, dhe me të nuk ekziston as më vonë as më herët, as lart as poshtë, as larg, as afër, as bashkimi, as ndarja, as si, ku, kush, as kohërat, çastet, as shekujt njerëzore, as ndodhitë, as vendet. Edhe tash është i tillë çfarë ishte. Ai është Një pa njësinë dhe vetë pa vetminë. Nuk është i përbërë prej emrave dhe prej emërtuesit, sepse emri i Tij është Ai dhe emërtuesi i Tij është Ai...

Ndaj kupto... Ai nuk është askund e as që ka diç në Të, në u bëftë fjalë këtu për depërtim brenda apo për ecje përpara. Është e pamundshme për Ta njohur në këtë mënyrë, porse as me njohuritë, as me të kuptuarit, as me imagjinatën, as me ndjeshmërinë (sens), as me të përceptuarit. Askush nuk mund Ta shohë përveç Atij Vetë; askush nuk mund Ta përcjellë përveç Atij Vetë. Ai në Vetveten e sheh Vetën dhe Ai me vetveten e njeh Vetën. Askush nuk e sheh veç Ai dhe Atë veç Ai e përcjell dhe askush tjetër. Veli i Tij është (vetëm konsekuencë dhe pasojë e njësisë së Tij) njësia e Tij: Ai fshihet nën atë vel dhe asgjë tjetër. Veli i Tij është (vetëmse) strehim i ekzistencës së Tij në njësinë e Tij, dhe nuk ka kurrfarë cilësie. Veç Ai që mund ta shohë dhe akush tjetër - as profeti i dërguar, as më i dashuri i Zotit, as meleku kerrubin (muqarreb). I dërguari i Tij është vetëm Ai dhe i dërguari i Tij është Vetë Ai dhe, Fjala e Tij është Vetë Ai. Ai për Vete Vetën ia dërgoi Vetes.⁵⁷"

Siç vërehet është vështirë të akuzohet për panteizëm ai që me aq ekstremizëm vihet në mbrojtje të transcencës së Zotit. Atë që Ibn Arabi dëshiron ta thotë dhe ta mbrojë është ajo që Njëmendësia e Zotit dallon prej manifestimeve të tij dhe në raport me to është transcendente. Por këto manifestime nuk janë në çdo pikëpamje të ndarë prej Njëmendësisë së Zotit që në njëfarë mënyrë i përfshin ato. Ngjashëm, siç u diskutua më herët, për simbolin e rrethit të unazës, pranuesi i Shpalljes Hyjnore njihej si diçka që "i jepte ngjyrë" shpalljes të cilën e pranonte, apo thënë me fjalë të tjera, Shpallja rregullohet sipas natyrës së pranuesit të vet. Mirëpo, shikuar më

thellë, vetë pranuesi është "nga lart" dhe "i përcaktuar" kështu nga ana e Shpirtit apo nga Shpallja Hyjnore sa që që të dyja, edhe "ena" edhe "përmbajtja e enës", janë të përfshira nga Njëmendësia Hyjnore.⁵⁸

Ky parim aplikohet në njohje si edhe në qenie, në kundërim të Esencës hyjnore në zemër të së njohurës sikurse edhe në të menduarit e universit si epifani (teofanianët).

Në të dy rastet pranuesi i shfaqjes (epifanisë) "e përcakton" dhe "i jep ngjyrë" mënyrës së shfaqjes; porse ky pranues, në realitet, edhe vetë është i përcaktuar nga ana e Esencës Hyjnore prej së cilës rrjedh shfaqja dhe që është e vetmja që në vete i përfshin idetë komplementare dhe të kundërta. Esenca hyjnore është qendër ku bashkohen kundërthëniet, ndërsa ajo është transcendent në raport me të gjitha polarizimet dhe kontradiktat në botën e shumës. Ajo është qendër e rrethit ku gjithçka bëhet një (të bashkuar) me ç'rast mendja njerëzore ngel në hutësë, për shkak se ajo **involvon koincidencën oppositorum** (njëkohësia e kundërthënies), e cila nuk mund të përfshihet në kategoritë e mendjes njerëzore dhe nuk mund të interpretohet si monizëm që i mohon distinkcionet ontologjike dhe që nuk e vëren pozitën transcendentale të qendrës kundruall të gjitha kundërthëniesve që humbasin në të.⁵⁹ Ajo që shihet (zahir) dhe brendia (batin), E para (evvel) dhe e Fundit (ahir)⁶⁰, e vërteta (haqq) dhe E krijuara (hakq), Të dashuruarit (ashiq) dhe Të dashurit (ma'shuq), Intelekti ('agël) dhe Intelegibiliteti (ma'qul), të gjitha janë të jashtme, kundërshti të rrejshme që e kanë fillim në Esencën Hyjnore e cila i përfshin dhe i përmban në vete këto polaritete, por që nuk i pranon format e tyre.

Veçoritë dhe emrat e Zotit

Edhe pse Esenca Hyjnore (**Ez-zat**) është absolutisht transcendent dhe mbi të gjitha dallimet dhe përcaktimet, ajo në shkallën e parë të përcaktimit të Qenies së Vet i ka disa modelitete të emrave dhe të veçorive. Në pozitën e vet të njësisë absolute Zoti është mbi të gjitha veçoritë, andaj, për këtë shkak kjo shkallë quhet shkallë e pandashme dhe Njësi Domosdoshme (ehadije). Mirëpo, në shkallën e unifikimit apo të bashkësisë (**vahidijje**) ekzistojnë disa tipare apo veçori, prej nga dalin të gjitha veçoritë e qenies dhe karakteristikat e njohjes.⁶¹ Në këtë mënyrë Zoti është përmbi të gjitha veçoritë, derisa njëkohësisht ende nuk është i privuar nga ato karakteristika, siç vërehet kjo nga përmbajtja e fjalëve të urta sufie që thonë se veçoritë e Zotit "nuk janë as Ai e as që janë gjë tjetër pos Ai".⁶²

Shehadeti (la ilahe illa Allah) gjithashtu në vete ngërthen në të parë po ato raporte kundërthënëse. Nga njëra anë, çdo veçori, çdo formë "hyjnore" refuzohet nga Zoti, kështu që absolutisht mbetet transcendent, e kjo është ajo që quhet **tenzih** (pastrimi prej çdo gjëje), ndërsa nga ana tjetër, po kjo formulë e njëjtë e shehadetit nënkupton se nuk mund të ketë asnjëfarë veçorie që mund të jetë plotësisht e ndarë nga Veçoritë hyjnore, porse kjo patjetër duhet të jetë një reflektim i Njëmendësisë Hyjnore (tesbih).⁶³ Pikëpamjet e Ibn Arabiut në lidhje me Veçoritë hyjnore dhe Esencës Hyjnore qëndrojnë në mes të tenzihit dhe teshbihit, njëkohësisht duke e vërtetuar se Zoti është transcendent dhe ka veçori të tilla që me reflektimet dhe ndriçimet e tyre i krijojnë të gjitha veçoritë kozmike.

Ndonëse Veçoritë hyjnore janë të panumërta, megjithatë në Shpalljen islame janë të përfshira në një numër i caktuar emrash me të cilat Zoti përshkruhet në Kur'an.⁶⁴ Këto emra janë Mundësi hyjnore imanente në Univers; ato janë elemente me të cilat Zoti manifestohet në botë pikërisht ashtu sikurse përshkruhet përmes tyre në Kur'an. Në këtë mënyrë emrat janë rrugë që shpjen kah Zoti dhe gjëra përmes së cilave dikush mund të lartësohet deri në njohuritë e vetme të Njëmendësisë Hyjnore. Meqë emrat janë aspekte themelore të njohjes sikurse edhe të qenies, ato manifestime në Univers dhe në jetën spirituale, ku bëhen objekte të kontemplacionit. Ibn Arabiu, si dhe sufijtë tjerë, e vështron procesin e krijimit si dhe procesin e përsosshmërisë spirituale ashtu që emra dhe veçoritë lozin një rol kryesor në të gjitha vështrimet e tij në botë dhe e krijojnë gjuhën që bazohet në terminologjinë e Kur'anit dhe që i shprehë e i shpjegon doktrinën e sufizmit.

Njeriu universal apo logosi

Një nga doktrinat themelore ezoterike në islam, të cilën, gjithashtu për herë të parë terminologjinë e saj, e formuloi Ibn Arabiu, është doktrina mbi Njeriun universal (**el-isnan el-kamil**), e cila është aq mbizotëruese në perspektivën sufie sa që është emërtuar si parim i zgjedhur i sufizmit.⁶⁵ Njeriu universal që, gjithashtu është edhe logos, është teofoni gjithëpërfshirëse e emrave të Zotit, ai në unifikimin e vet është Univers i plotë, ashtu siç "shihet" nëpërmjet Esencës Hyjnore. Ai është prototip i Universit ngjashëm sikurse edhe i njeriut, i njeriut që është mirkokozmos dhe që në vete i përmban të gjitha mundësitë të cilat ekzistojnë në Univers. Mikrokozmosi dhe Makrokozmosi qëndrojnë njëri pranë tjetrit sikur dy pasqyra, dhe në çdo njërin reflektohet ai tjetri, e në ndërkohë që të dy përmes vetes e reflektojnë prototipin e tyre të përbashkët që është **Njeriu Universal**. Njeriu universal, në esencë është gjithashtu edhe Shpirt apo Intelekt i Parë, i cili në vete "i përmban" të gjitha idetë platonike, si Logosi në mësimet e Filonit, "që buroi nga Zoti" dhe në të cilin mblidhen të gjitha "idetë".

Sipas mësimëve të Ibn Arabiut, Njeriu universal i ka tri aspekte themelore: kozmologjike, profetike dhe aspektin e inicimi⁶⁶ Për nga aspekti kozmologjik dhe kozmogonik Njeriu universal është prototip i krijesës, i cili në vete i përmban të gjitha arketipet e Ekzistencës Universale, kështu që të gjitha shkallët e ekzistencës kozmike nuk janë tjetër pos degë të shumta të Trungut të qenies rrënjët e të cilit gjenden në qiell, në Esencën Hynore, ndërsa degët dhe pipat i ka të shpërndarë nëpër kozmos. Për nga aspekti i Shpalljes profetike, Njeriu universal është Fjalë, vepër e amshueshme e Zotit, dimensionet e së cilës në veçanti mund të identifikohen me njërin nga profetët. Kështu çdo pjesë e veçantë e veprës **Fusus** i kushtohet njërit nga aspektet e Njeriut universal, pra një profeti dritën e të cilit e zbulon një aspekt i urtësisë së Zotit dhe, i cili, me të mishërohet në njëmendësinë e vet të brendshme. Në atë dritë Njeriu universal është njëmendësia e Muhammedit a.s. (al-haqiqa-el-muhammedijja) që realizimin e vet në këtë botë e arriti përmes profetit të islamit. Ashtu sikurse fara që mbillet në dhe, që fillimisht i nxjerr pipthat, pastaj degët, pasta gjethet, lulet, pastaj më në fund frutin i cili e përmban po atë farë, ashtu edhe njeriu universal apo njëmendësia e Muhammedit a.s. që është "krijesa e parë e Zotit" manifestohet në tokë në trajtë të Muhammedit a.s. profetit të fundit të ciklit ekzistues të njerëzimit.

Në aspekt të përsosshmërisë shpirtërore, Njeriu universal është model i jetës shpirtërore, sepse ai është person që i ka realizuar të gjitha mundësitë, të gjitha rrethanat e qenies inherente me pozitën e njeriut, dhe arriti deri atje sa plotësisht e kuptoi se çka do të thotë të qenit njeri. Në këtë mënyrë, Njeriu universal, para së gjithash janë profetët, sidomos Profeti i islamit, pastaj, evliatë e mëdhenj, sidomos Polet (qutub) e çdo shekulli njëmendësia e jashtme e të cilit është sikurse edhe njëmendësia e njerëzve të tjerë, mirëpo njëmendësia e brendshme e të cilit i përfshin të gjitha mundësitë që i takojnë Universit, sepse ata në vete i realizuan të gjitha mundësitë e karakteristikave të njeriut, si mikrokozmos dhe qendër që i reflekton cilësitë universale. Potencialisht çdo Njeri është njeri universal, mirëpo në realitet, vetëmse profetët dhe evliatë mund të emërtohen me këtë titull dhe mund të përcillen si prototipë të jetës shpirtërore dhe si udhëheqës nëpër shtigje kah arritja e përsosshmërisë.

Krijimi i kozmosit

Në shkollën e Ibn Arabiut krijimi është menduar si shkrirje e Qenies në prototipe qiellore, që në atë mënyrë nga mosqenia apo nga "thesari i fshehtë" dalin në ekzistencën e jashtme.⁶⁷ Qenia mund të paraqitet si dritë, ndërsa prototipet apo emrat dhe veçoritë universale si copëza xhami të shumta e të ngjyrosura nëpërmjet së cilave depërton drita dhe në "pasqyrën e mosqenies" reflekton lloj-lloj ngjyrërash. Kozmosi në realitet është një grup pasqyrash në të cilat reflektohet Njëmendësia hyjnore, ai është shfaqja e veçorive dhe e emrave të Zotit të përmbledhura në Njeriun universal.⁶⁸ Nga ana tjetër, ai është lumë që rrjedh prore uji i të cilit në çdo moment përtërihet, por që e ruan trajtën e vetë të përcaktuar me formë dhe me pamje sipas shtratit të vet. Uji është simbol i dritës së Qenies që vazhdimisht mbillet anekënd Universit, ndërsa shtrati i lumit paraqet arketipe, të cilat e përcaktojnë drejtimin kryesor të rrjedhjes së ujit.

Ibn Arabi krijimin e krahason edhe me shqiptimin e tingujve nga goja e njeriut. Pikërisht sikur që përmes shpirtit njerëzor caktohen dhe shqiptohen fjalët, të cilat janë në një pozitë të papërcaktuar, ashtu Fryma e Përdëllimitarit (**Nefes er-Rahman**), Fryma e Zotit, duke e mbështetur në mirësinë dhe mëshirën e Tij, i shpie në ekzistencë të gjitha mundësitë kryesore, të shprehura përmes shkronjave të alfabetit.⁶⁹ Sipas kësaj, në po të njëjtën mënyrë sikur që fryma njerëzore kalon përmes ciklit të kontraksionit dhe ekspansionit edhe Universi kalon nëpër dy faza komplementare të ciklit të njëjtë. Ai në çdo çast është i shkatërruar, dhe sërish i krujuar, e që në mes dy fazave nuk arrihet deri te ndërprerja kohore. Në çdo moment derisa është në fazën e kontraksionit i kthehet Esencës Hyjnore, ndërsa sërish manifestohet dhe e merr formën e jashtme (ekternohet) në fazën e ekspansionit. Në këtë mënyrë universi është teofani e Esencës së Zotit që përtërihet në çdo moment, porse nuk paraqitet "identike", sepse siç thonë sufijtë: "Nuk ka përsëritje në teofani".⁷⁰ Krijimi përtërihet në çdo çast dhe vazhdimësia e tij horizontale ndërpritet nga shkaku vertikal që çdo çast të ekzistencën e bashkon me burimin e tij transcendent. Duke u nisur nga ky koncept i krijimit, Ibn Arabiu i shqyrton dhe i përshkruan disa skema të ndryshme kozmologjike, në të cilat në veçanti i përshkruan aspektet e ndryshme të njëmendësisë kozmike. Herë-herë rendin kozmik ai e paramendon si një pemë degët e së cilës paraqesin shkallë të llojllojshme të ekzistencës kozmike, e herë-herë Universin e interpreton nëpërmjet koncepteve kur'anore të Pendës (**qelam**) dhe Pllakave të ruajtura (**levhi mafuz**), engjëllologjisë tradicionale kur'anore dhe të termave të katër natyrave dhe karakteristikave të kozmologjisë hermetike.⁷¹ Këtu nuk bëhet fjalë për atë se skemat e domosdoshme kozmologjike duhet patjetër të kufizohen vetëm në një, sepse fusha e kozmosit mund të vështrohet në mënyra të ndryshme me ç'rast vazhdimisht zbulohet nga një aspekt i njëmendësive kozmike. Mirëpo, gati në të gjitha këto forma të kozmologjisë Ibn Arabiu, ndonëse shpesh përdor elemente nga shkollat paraislame dhe nga hermetizmi, në esencë, pikëpamjet e veta i bazon në Kur'an, sidomos në konceptet islame fare të afërta me vetë formën e Shpalljes islame dhe me shkronjat e tingujt e gjuhës arabe.⁷²

Skema kozmologjike, në esencë, përpiket që të vërë lidhshmëri në mes shtresave të ndryshme kozmoike dhe burimit të tyre dhe të tregojë se si në këtë mënyrë botërat e ndryshme janë përcaktime (**teajjunat**) të shumta të burimit fillestar. Këto determinime mund të vështrohen në disa mënyra: për to mund të mendohet si për shtatëdhjetë e dy mijë velove tradicionale të dritës dhe të territ që e mbulojnë "fytyrën e të Dashurit", apo mund të reduktohen në disa rrethana kryesore, të cilat në vete i përmbajnë shkallët më të rëndësishme të ekzistencës kozmike. Shtresat sipërore mund të merren si botë e formave trupore dhe njerëzore (**en-nasut**), si botë e dritës së mirë apo e substancave psikike (**el-melelut**), e cila gjithashtu merret si botë e imagjinatës apo ngjashmërive, gjegjësisht, botë e formave të pezullta (**alem el-misal**); si botë e ekzistencës shpirtërore jashtë botës së formave (**el-xhebarut**); si botë e Natyrës Hyjnore me të gjitha veçoritë e veta të përsosura (**el-hanut**) që është mbi të gjitha dispozitat e mundshme.⁷³ Këto botëra, të cilat janë "të pranishme" nëse shikohen nga aspekti i realizimeve të njohjeve, përmbajnë shtyllat kryesore të ekzistencës kozmike që përbëhet prej manifestimeve trupore, psikike dhe spirituale. Në këtë mënyrë sufijtë i paraqesin këto botëra dhe në pika kryesore flasin për shkencën mbi Universumin që bazohet në ato botëra, për të pasur mundësi që t'i sendërtojnë të gjitha ato rrethana dhe, në pikë të fundit, duke kaluar nëpër ato determinime, të bashkohen me Zotin gjë që është edhe qëllim i shtegëtimit të tyre nëpër të gjitha hapësirat e manifestimeve kozmike.

Bashkimi

Qëllimi i çdo sufiu është bashkimi me Hyjnoren, ndërsa ky qëllim del nga dashuria e njeriut ndaj Bukurisë hyjnore. Ky bashkim kyesisht arrihet përmes spastrimit gradual të zemrës dhe përmes arritjes së virtyteve të ndryshme shpirtërore që në fund shpie në gjendje të shkatërrimit, të zhdukjes (**fena**) dhe në gjendjen e pavdekshmërisë (**beqa**) në Hyjni. Ibn Arabiu këtë bashkim e mendon si një përvojë të lartësuar që është e pamundshme të përshkruhet në mënyrë adekuate. Ai këtë e përshkruan në njëfarë mënyre që dallohet nga përshkrimet e mësuesve tjerë sufinj.

Sipas Ibn Arabiut, të njohurit e Zotit dhe bashkimi me Të në pozitën më të lartë të kontemplacionit nuk do të thotë ndërprerje e ekzistencës individuale (**fena**) respektivisht pushim i këtij pushimi (**beqa**), siç e mendojnë për këtë shumica e gnostikëve, por kjo do të thotë se ne e kemi të qartë se ekzistenca jonë që në fillim i takon Zotit dhe se ne nuk kemi ekzistencë me të cilën do të niseshim drejt pushimit të saj. Kjo do të thotë se të njohurit me atë dhe se në këtë mënyrë të gjitha ekzistencat janë rreze të Qenies Hyjnore dhe se askush në asnjëfarë mënyrë nuk ka kurrfarë ekzistence. Apo siç thuhet kjo në pjesën **Risal el-ehadijje**) (Diskutime për Bashkimin):

"Shumica prej tyre që e njoftojnë Zotin, si kusht për arritjen e njohjes së Zotit e njohin rrënimin e ekzistencës dhe rrënimin e atij rrënimi, ndërsa kjo është e kotë dhe gabim i rëndë. Sepse, për njohjen e Zotit nuk është i nevojshëm rrënimi të pushuarit e ekzistencës e as rrënimi i atij rrënimi, për shkak se gjërat nuk kanë ekzistencë, ndërsa ajo që ekziston nuk mund të pushojë së ekzistuari. Sepse, rrënimi, nënkupton vërtetimin e ekzistencës, ndërsa kjo është politeizëm. Pra, nëse ti e çmon veten pa ekzistencë apo të privuar nga të qenmit, vetëm atëherë e ke njohur Zotin, e nëse jo, atëherë jo."⁷⁴

Për nga aspekti "operativ", bashkimi spiritual deri te i cili arrihet përmes fuqisë së dashurisë ndaj Bukurisë Hyjnore, nënkupton atë se Natyra hyjnore e përmbush përmbajtjen e natyrës njerëzore, dhe se natyra njerëzore është e rrethuar me Mrekullitë hyjnore dhe e shkrirë në Mrekullitë hyjnore. Me që kjo gjendje kundrohet, më tepër për nga aspekti i përvojës shpirtërore, se sa për nga ajo teorike, duhet cekur se çdo relacion shpreh një aspekt të përvojës së gjithëmbarshme esenca e së cilës është e parrëfyeshme. Kjo do të thotë se, Zoti është i pranishëm në njeriun, ndërsa njeriu është i shkrirë në Zotin. Shikuar nga njëra anë, bashkim do të thotë se Zoti e vë Subjektin, i cili "shikon" në sy të njeriut dhe "dëgjon" në veshë të njeriut, ndërsa nga ana tjetër njeriu është zhytur aq shumë në Zotin sa që "shikon" dhe "dëgjon" nëpërmjet Zotit, e kjo është në përputhshmëri me hadithin e njohur në të cilin thuhet: "Ai që më lutet, vazhdimisht përpiqet që Të më afrohet, për ta dashur, e kur Unë e dua, bëhem shqisë e të dëgjuarit me të cilën ai dëgjon, e të parit me të cilën ai sheh, dorë me të cilën ai merr dhe këmbë me të cilën ai ec."⁷⁵

Individualiteti njerëzor në gjendjen e bashkimit bëhet i iluminuar dhe në atë mënyrë në Dritën hyjnore bëhet i ngrohtë. Bota dhe njeriu janë si hija e Zotit. Pikërisht ajo hije është ajo që në shpirtin njerëzor, falë pranisë së Hyjnores në të, bëhet dritë dhe e tejdukshme. Apo siç thotë Ibn Arabi në **Fusus el-hikem** kur e përshkruan lidhshmërinë e individuale me Zotin:

"Ajo është si një dritë që rrezaton tej hijes, hijes që nuk është gjë tjetër veçse perde për dritë dhe që ndriçohet përmes tejdukshmërisë së vet. I tillë është edhe njeriu që është bashkuar me të vërtetën, tek ai forma e së Vërtetës e sures **el-Haqq** (Veçoria Hyjnore) më shumë se te njerëzit e tjerë manifestohet drejtpërsëdrejti. Sepse, sipas shenjave që prej Zotit i bart i Dërguari në misionin e vet, në mesin tonë ka njerëz të tillë që Zot i tyre është veshi, syri, aftësitë e tyre dhe organet e tyre."⁷⁶

Kjo pozitë e lartësuar e bashkimit, që është përsoshmëri e jetës njerëzore dhe qëllimi i fundit i një gnostiku, është frut i zbatimeve të metodave shpirtërore që nisin me lutjet e domosdoshme dhe përfundojnë me lutjen e zemrës apo me lutjen kreative,⁷⁷ ku qendra më e thellë e një sufiu kumbon me ritmin e grishjes së emrit të Zotit që është kulmi i të gjitha lutjeve. Ibn Arabiu vazhdimisht e vërteton rëndësinë jetike të lutjes së zemrës dhe të spastrimit të brendshëm nëpërmjet "simpatisë", e cila të gjitha dukuritë i tërheq kah burimi dhe fillimi i tyre, gradualisht e tërheq Hyjnoren kah vetja.⁷⁸

Në lutjet e njeriut të shenjtë e të zgjedhur, njeriu i lutet Zotit, ndërsa Zoti "i lutet njeriut" dhe lutja i jep trajtë shpirtit njerëzor. Në gjendje të kontemplacionit të pastës, që është frut, e njëkohësisht edhe mënyra më e përsosur e lutjes së brendshme, me ç'rast zemra pastrohet nga të gjitha të metat dhe papastërtitë e veta, njeriu arrin për të kuptuar se "Zotë është pasqyrë në të cilën ju e shihni veten, siç jeni edhe ju pasqyrë e Tij në të cilën Ai i vëzhgon emrat e Vet dhe mendimet e tyre. Tash emrat e Tij nuk janë asgjë tjetër pos Ai Vetë, kështu që njëmendësia (apo analogjia e relacionit) është inversion."⁷⁹ Sipas kësaj, Zotëriu (Rabb) në fund mbetet Zotëri,

ndërsa shërbëtori (merbub) mbetet shërbëtor, por njëkohësisht Zoti bëhet pasqyrë në të cilën njeriu spiritual ndeshet me njëmendësinë e vet, dhe njeriu bëhet pasqyrë në të cilën Zoti i sheh emrat dhe veçoritë e Veta, kështu që në zemrën e njeriut të shenjtë arrihet qëllimi i formimit përmes së cilit Zoti "i njofton" esencat që kanë qenë të fshehura në "thesarin sekret", ndërsa kjo njohje është ajo për të cilën edhe është krijuar Universi.

Njësia e religjioneve

Në mesin e studimeve të Ibn Arabiut vëmendje të posaçme meriton bindja e tij në njësinë e përmbajtjes së brendshme të të gjitha religjioneve, parim ky që në esencë u pranua nga ana e sufinjve por që rrallë e kanë përshkruar ashtu detajisht siç e bëri këtë filozofi nga Andaluzia.⁸⁰ Siç thamë deri më tash, ai në fillim të jetës së vet kishte vizione epifanike për Qendrën e lartësuar prej së cilët rrjedhin të gjitha shpalljet, ndërsa në vitet e tij të mëvonshme vazhdimisht shkroi mbi "polet shpirtërore" të traditës paraislame. Studimet e tij mbi logosin, në të vërtetë, shpjegojnë parimin e Shpalljeve të përgjithshme (universalitetin e shpalljes) duke vërtetuar se çdo profet është një aspekt i Logosit të Lartësuar dhe se ai është vetëm Logos apo Fjalë e Zotit. Ndaj, Ibn Arabiu me këmbëngulje u përpoq për t'i mësuar hollësitë specifike të religjioneve të tjera dhe për aq sa është e mundur dhe e realizueshme ta tërheqë kuptimin universal të religjioneve të strehuar në strukturat e tyre të jashtme.⁸¹ Të gjitha përpjekjet që sot i bëjnë muslimanët për afrimin thelbësor me religjionet tjera mundet dhe duhet të mbështeten në themelet e forta që i vunë Ibn Arabiu dhe Xhelaluddin Rumi.

Përpjekja e Ibn Arabiut që t'i tejkalojë formët e jashtme të shpalljeve për të arritur deri te kuptimësia e tyre e brendshme në asnjë mënyrë nuk do të thotë se ai "nga poshtë" i hedh ato forma, se e pranon ritualin e jashtëm dhe format dogmatike të religjionit. Ai u përpoq që niveli egzoterik i religjionit të ngrihet në një shkallë më të lartë të depërtimit në zemrën e riteve të cilat janë aspekte integrale të religjionit, që janë të shpallur "nga qielli" dhe ndaj të cilëve njeriu, patjetër, duhet të drejtohet, nëse dëshiron që jeta e tij shpirtërore vërtet të jetë frutdhënëse. Ibn Arabiu sikurse edhe sufijtë tjerë nëpërmjet këtyre aspekteve formale apo egzoterike të religjionit, e jo me refuzimin e me mospranimin e tyre, u përpoq që të njohë kuptimin e brendshëm dhe atë universal të Shpalljeve.

Në esencë "ndevoja e statujave" apo hedhja e aspekteve të jashtme dhe formale të religjioneve, do të thotë që dikush, patjetër, t'i ketë këto statuja dhe aspektet formale. Duhet përkujtuar në atë se, kur Ibn Arabiu dhe sufijtë tjerë flasin mbi të liruariat e tyre nga ritet dhe format religjioze, ata i drejtohen shoqërisë në të cilën kryhen shumë rite të ndryshme religjioze, e jo botës siç është kjo e sotme, e cila sipas horizontit të gjerë të njohurive fare lehtë e shpreh mundësinë për t'u hedhur aspektet formale të religjioneve, e të cilat fare nuk i ka praktikuar në jetë. Ibn Arabiu një pjesë të madhe të jetës së vet e kaloi duke i lexuar lutjet tradicionale islame, duke u penduar para Zotit për mëkatet e veta, duke i lexuar Kur'anin, duke i grishur emrat e Zotit dhe përmes këtyre procedimeve, e jo përmes hedhjeve të tyre, ai arriti deri te bindja se udhët e rrëfyera nga Zoti dhe Shpallja shpiejnë deri te kulmi i njëjtë dhe, të jetuarit sipas një feje do të thotë zbatimi i të gjitha riteve të asaj feje. Falë pikërisht atyre riteve të shpallura fetare, ai arriti ta njohë universalen dhe tejformën, gjë që shihet edhe në poezinë e vet të njohur e shumë të cituar:

"Zemra m'u bë pranuese e të gjitha formave,
edhe kullosë për gazele edhe manastir për murgj,
shtëpi për idhuj dhe Qabe për haxhinj,
pllakëz Tevrati dhe libër Kur'an.
Unë e rrëfej fenë e dashurisë dhe atje kah nisen
devet e dashurisë, atje është feja dhe besimi im."⁸²

SUFIZMI PAS IBN AREBIUT

Është e pamundshme për t'u përshkruar gjërësia e ndikimeve të Ibn Arabiut në sufizëm. Mund të thuhet vetëm aq sa pas tij, në të vërtetë, nuk u shpreh asnjë doktrinë sufie e të mos ishte në njëfarë mënyrë në ndikimin e veprave të filozofit të madh andaluzian, madje edhe në rastet kur disa shkolla të mëvonshme sufie nuk u pajtuan me disa formulime të tij.⁸³ Veprimtaria e tij shumë shpejt u përhap në mbarë botën islame; veprat e tij prozaike filluan t'i mësojnë përkushtuesit e sufizmit, ndërsa poezitë e tij recitoheshin nëpër viset e radhëve të ndryshme sufie, dhe edhe sot, si para shtatë shekujve, mësohen veprat e tij dhe reciothen poezitë e tij.

Për përhapjen e mësimit të Ibn Arabiut në Lindje më së shumti merita ka Sadruddin Konjeviu, i cili edhe vetë bën pjesë në radhën e mësuesve më të mëdhenj të sufizmit, që i komentoi veprat e Ibn Arabiut, por që edhe vetë i shkroi disa vepra në të cilat shpjegohen studimet e mësuesit të vet.⁸⁴ Pra, përmes tij u bë i mundshëm drejtimi i disa ndikimeve të doktrinave të rëndësishme të Ibn Arabiut në Lindje. Sadruddin Konjeviu ishte mik i ngushtë i Xhelaluddin Rumi. Falë Sadruddin Konjeviut u mundësua lidhja në mes Ibn Arabiut dhe Rumi që si mal tjetër i madh i spiritualitetit islam mbizotëron në çdo vatër të sufizmit ku njihet dhe flitet gjuha perse. Gjithashtu, Sadruddin Konjeviu ishte edhe mësues i Qutbuddin Shiraziut, i cili, siç u tha në pjesën e dytë, shkroi komentimin më të njohur mbi veprën e Suhrevardit **Hikmet el-ishraqa**. Sadruddin Konjeviu i mbante shënimet me mësuesin e Qutbuddin, Nasiruddin Tusin, mbi çështjet themelore të metafizikës.⁸⁵ Njëri nga poetët më të mëdhenjë sufi të poezisë erotike në Persi, Fahrudin Iraqi (apo fedeli d'amore) falë inspirimeve që i fitoi gjatë një ligjërate të Sadruddin Konjeviut mbi studimet e Ibn Arabiut, e shkroi veprën e vet **Lameat** (Shkëlqimet Hyjnore). Kjo veprë më shumë se çdo libër tjetër ndihmoi që Ibn Arabiu t'iu paraqitet lexuesve në botën ku flitet gjuha perse.

Të gjithë komentuesit e Ibn Arabiut janë nxënës të shkollës së tij, në të cilën bëjnë pjesë: Nablusi, Kashani, Qajseri, Bali Efendiu dhe poeti i madh pers Xhami, i cili i shkroi disa komente mbi veprat e Ibn Arabiut si dhe një koment mbi veprën e Iraqit **Lameat**. Ky koment më vonë u titullua **Eshiat el-Lameat** (Rrezet e Shkëlqimeve hyjnore). Ky libër edhe sot e kësaj dite mësohet në Iran si "doracak" i mësimeve sufie. Gjithashtu mund të përmenden edhe Abdulkërim Xhili, i cili në veprën e vet **Njeriu universal** (El-insan el-kamilu) në mënyrë sistematike e ekspozoi përmbajtjen e veprës **Fusus el-hikem**, dhe Mahmud Shebisteri, i cili në veprën e vet **Golshenar** (Lulishte trëndafilash), në gjuhën perse, mrekullisht dhe mjeshtërisht, i përmbloodhi doktrinën sufie në atë mënyrë siç edhe i ekspozoi Ibn Arabiu. Gjithashtu vëmendje të posaçme meriton edhe grupi i gnostikëve shiitë, në mesin e të cilëve bën pjesë Ibn Turkei, Sejfid Hajdar Amuliu dhe Ebi Xhumhuri,⁸⁶ të cilët mësimit e filozofit andaluzian gradualisht i futën në shiizëm, kështu që ato mësime së shpejti u bënë edhe një nga shtyllat kryesore të spiritualitetit shiit dhe luajtën një rol mbizotërues në formulimet doktrinare të filozofëve të mëvonshëm iraninë, si për shembull, Mulla Sadrai, i cili tërësisht bazohet në studimet e mësuesit nga Mursia.⁸⁷ Edhe në vendet e tjera islame shekuj me radhë vazhdimisht shtohet numri i studentëve dhe i përcjellësve të studimeve të Ibn Arabiut, gjë që shihet nga komentet e shumta të shkruara mbi veprat e tij në Indi, Anadoli, Siri dhe në Egjipt. Në Egjipt, shumë shkrihtarë, siç është Sha'rani, volume të shumta librash u kushtuan interpretimeve dhe sqarimeve të veprave të Ibn Arabiut.

Edhe në Perëndim Ibn Arabiu nuk ishte i panjohur, ndonëse veprat e tij nuk ishin gjithaq të njohura nëpër qarqet zyrtare. Mirëpo ai fshehurazi dhe thellë ndikoi tek ithtarët e dashurisë (**fedali d'amore**) nga Perëndimi, e sidomos te Danteja, poet i madh florentin, mjaft mirë vërehen ngjashmëri të thella me sufijtë jo vetëm për shkak të kontakteve historike me ta nëpërmjet radhëve të tempujve por, në radhë të parë, edhe për shkak se ai, në esencë, e përshkruan po atë përvojë shpirtërore si dhe versionin e ngjashëm të universit, por në kontekst të traditave krishtare.⁸⁸ Ndikimi i drejtpërdrejtë i Ibn Arabiut mund të vërehet edhe te Rejmon Lili si dhe te disa ezoterikë të tjerë krishterë të asaj periudhe të historisë, kur Perëndimi krishterë dhe Lindja islame jetonin në dy lloje të ngjashme të civilizimit, duke pasur pikëpamje të njëjta mbi

njeriun dhe Universin, ndonëse ekzistonin dallime të ndryshme formale në planin teologjik, social dhe politik.

Në kohën e sotme atje ku ka sufizëm mund të vërehet edhe ndikimi i Ibn Arabiut. Në Lindje, veprat e tij edhe sot e kësaj dite mësohen dhe studiohen në Indi, Pakistan, Afganistan dhe në Iran, ku edhe shkruhen vazhdimisht komente mbi to.⁸⁹ Varri i tij në Damask është vendi i takimeve të sufijve, ndërsa në Egjipt dhe nëpër disa vise tjera të Afrikës Veriore odat e tij (qaside) reciothen dhe këndohen në takimet e përjavshme të vëllezërve sufij. Edhe mësuesit e njohur sufijë të këtij shekulli, siç janë marokani Sheh Muhammed Tadili⁹⁰ dhe algeriani Sheh Ahmed el-Aleviu,⁹¹ njerëi nga shenjtërit islam më të njohur dhe më me ndikim, i përcjellin studimet e Ibn Arabiut. Është e vërtetë se esenca e sufizmit është përvoja shpirtërore, e cila mund të arrihet nëpërmjet bekimit dhe mëshirës së përfshirë në metodat e ndryshme të përsosshmërisë, ku në krahasim me to të gjitha formulat metafizike janë relative. Mirëpo zjarri i brendshëm i sufizmit shëndëriste duke e nxjerrë në pah thesarin e fshehtë të doktrinës që njerëzit tjerë i shpiente kah Njëmendësia, shpirti i Ibn Arabiut fluturonte mbi atë zjarr. Ai gjatë kohës së vet krijoi një gjuhë të çmueshme doktrinare me të cilën mësuesit sufijë i shpjegonin gnoset sekrete, sekretin e shkëlqimit të brendshëm që buron nga dimensionet e pamatshme të Emrit të Zotit. Zemrat e tyre vezullojnë në dritën dhe në mëshirën e këtij Emri, i cili ndriçoi sikurse edhe paraardhësit e tyre dhe që u ndihmoi për të arritur deri te burimi i Shpalljes, deri te fillimi i cili metodës sufije ia dha fuqinë e vet shpirtërore dhe jetën e brendshme, që i mundësoi që si traditë shpirtërore të mbetet deri më ditët e sotme.

SHËNIME

PJESA E PARË IBN SINA DHE FILOZOFËT SHKENCËTARË

1. Shkencëtari, hulumtuesi dhe poeti i njohur i shekullit XI El-Biruni, disa herë në veprat e veta e përmend emrin e Ebu'l Abbas el-Iranshehriit dhe i shpreh nderime të larta. Shiko, për shembull, në veprën e tij **India**, (Fi tahqiqi ma li'l-Hind), përkthyes E. Sachau, Londër, 1887, I, 6, si dhe në vendet tjera, e gjithashtu edhe në veprat e tij **Kronologjia e popujve të vjetër (El-Asaru'l-baqije 'ani'l-quruni'l-halije)** dhe **Panorama e botës** (Tahdiun nuhajati'l-emakin).

2. Mbi jetën, veprat dhe filozofinë e El-Kindit informata më të plota shih në: Muhamed Ebu Rida, **El-Kindi ve felsefetuhu** (Kajro, 1950); M. Ebu Rida, **Resailu'l-Kindi el-falsefija**, dy vëllime (Kajro, 1950-1953); Mustafa Abduraziq, **Fejlesufu'l-arebi ve'l-muallimus-sani** (Kajro, 1945); M. Guido dhe R. Valzer, Studi su al-Kindi 1. **Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele**, në Memorie R. Accademia dei Lincei, ser. 6, pt. 5, vol. VI (1940), 275-419; H.Ritter and R. Valzer, Studi su al-Kindi, 2. **Uno scritto morale inedito di al-Kindi**, në Memorie R. Accademia dei Lincei, ser. 6, pt. 1, vol. VIII (1938), 63,-; R. Valzer, New Studies on Al-Kindi, Oriens, 10:203-232/2, 1957; A. Nagy, **Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi** në Beitrage zur Geschichtel der Philosophie des Mittelalters (Munster, 1897), II, 5; dhe Tj. de Boer, Zur Kindi und seiner Schule u Aroh. fur Gesch. der Philos. 12:153 f(1990).

Historia e përgjithshme e filozofisë islame, e cila në përgjithësi kufizohet në historinë e filozofisë peripatetike, ka pjesë që i janë kushtuar El-Kindit, sikurse edhe Farabiut dhe Ibn Sinait. Të shikohet, për shembull. Tj. de Boer, **History of Philosophy in Islam**, përktheu E.R. Jones (Londër, 1961); G. Quardi, **La Philosophie arabe dans l'Europe medievale** (Paris, 1947); S. Mumk, **Melanges de philosophie juive et arabe** (Paris, 1859); I. Goldziher, **Die islamische und judische Philosophie des Mittelalters in Die Kultur der Gegenwart**, I, 5 (Leipzig, 1909 dhe 1913); Carre de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam** (Paris, 1925), vol. IV; L. Gauthier, **Introduction a l'etude de la philosophie musulmane** (Paris, 1923); R. Velzer, **Islamic Philosophy u History of Philosophy East and West** (Londër, 1953), II, 120-148; dhe L. Gardet, **Le Probleme de la philosophie musulmane** në Melanges offerts agtienne Gilson (Paris, 1959), pp. 261-284.

Gjithashtu, të shihet G. Sarton, **Introduction to the History of Science** (Baltimore, 1927-1931); vol. I dhe II, dhe A. Meili, **La Science arabe** (Leiden, 1939).

Mbi studimet bibliografike të filozofisë islame të shihet P.J. De Menasce, **Arabische Philosophie in Bibliographische Einfuhrungen in das Studium der Philosophie** (Bern, 1948) dhe R. Valzer, **A Survey of Works on Medieval Philosophy, 1945-1952**, Pjesa I; Medieval Islamic Philosophy, në **Philosophical Quarterly**, 3;175-181 (prill, 1953).

3. Përkthimet më të njohura kritike të veprave greke i bëri Hunejn ibn Ishaq, bashkëkohës i El-Kindit dhe i shkollës së tij, andaj nuk mund të thuhet se i përdori vetëm El-Kindi. Megjithatë, është e njohur se në kohën e El-Kindit ekzistonte e përkthyer në gjuhën arabe Metafizika e Aristotelit dhe se "Filozofi i arabëve e kishte në disponim përkthimin e Teologjisë së Aristotelit që u përgatit sipas porosisë së tij. Të Shikohet R. Valzer, **Islamic Philosophy**, k. 125 dhe punimi tjetër i tij **New lights on the Arabic translations of Aristotle** në Oriens 6:91 ff (1953).

4. Nuk dihet data e saktë e vdekjes, e aq më pakë data e saktë e vdekjes së El-Kindit. L. Massignon, në librin e vet **Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam** (Paris, 1929) p. 175, si datë të vdekjes së tij e sjell vitin 850, ndërsa C.A. Nallino në veprën e vet **Kitabu tarihi 'ilmi'l-'falk 'inde'l-areb** (Romë , 1911) në faqen 117 shkruan se El-Kindi vdiq më vitin 873. Mirëpo, kërkimet e Ebu Ridit dhe të Sheh Mustafa Abdurezaqit në veprat e cituara më lart dëshmojnë se viti 866 është data më e saktë e vdekjes së tij.

5. Në veprën **Risaletu'l-'aql**, përkthimin e të cilit e botoi A. Nagy në **Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi** në edicionin Beitrage zur Gesxhixhte der Philosophie des Mittelalters, El-Kindi intelektin e ndan në katër kategori në masë të madhe duke e përcjellë komentin e Aleksandër Afrofiziatut mbi veprën e Aristotelit **De Anime**. Kjo ndarje në katër kategori u përvetësua nga ana e Farabiut dhe Ibn Sinait dhe u bë element i fortë në teoritë psikologjike të filozofëve muslimanë deri në kohën e Mulla Sadrës dhe të Sebzevariut.

6. Punimet shkencore të El-Kindit, që e përfaqësojnë jo vetëm si figurë filozofike, por edhe si shkencëtar tepër të rëndësishëm, i përfshijnë punimet e tij të njohura nga optika, që bazohen në tregimin e Theonit Optika e Euklidit; shumë shqyrtime mbi problemet e posaçme të optikës, siç është i njohur problemi pse qielli është i kaltër; punimet nga matematika, në veçanti nga aritmetika, ku ai anon kah interpretimi neopitagorian i numrave, punimet nga astronomia, gjeografia madje edhe nga historia. Interesimi i tij për gjeografi ishte aq i madh saqë enkas për të u

përkthye Gjeografia e Ptolomeut, kurse disa studentë të tij u bënë gjeografë të njohur. Veç kësaj, El-Kindi shkroi shumë vepra nga njohuritë okultiste - sidomos nga astrologjia - por është mjaft për t'u habitur se ishte kundër alkemisë. Një nga veprat e tij më të njohura nga astrologjia është profetizimi i tij mbi kohëzgjatjen e hilafetit të Abasidit, që ishte i bazuar në parallogaritë astrologjike, të cilat ai u përpoq t'i lidhë me rezultatet e fituara nëpërmjet interpretimit të kuptimit ezoterik të shkronjave të para të sureve kur'anore.

7. Ky vlerësim gjendet në libri XVI të veprës së tij **De Subtilate** në të cilin bëhet fjalë mbi njohuritë (De Scientiis). Aty Kardano (Cardanus) krahas emrave të Arkimit, Aristotelit, Euklidit dhe të tjerëve e cek edhe emrin e El-Kindit, duke e ç'muar si një figurë të shquar të historisë njerëzore dhe për të shkruan kështu: "Decimus Alchindus, et ipse Arabs, editorum librorum quorum Averroes meminit, exemplum est, qui super est lobellus de ratione sex quantitarum, que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius".

8. Ebu Rida, **Resailu 'l'Kindi el-falsefije**, faq. 102-103. Përkthimi ekzistues është i R. Valzerit **Islamic Philosophy**, k. 131; gjithashtu shih A.J. Arbery, **Reason and Revelation in Islam** (Londër, 1957) kp. 34-35.

9. Edhe pse Sarahsi është i njohur në analet e historisë islame, personaliteti dhe jeta e tij mund të rikonstruohen vetëm përmes fragmenteve të cilët mund të vërehen të historianët e mëvonshëm siç janë Mes'udi dhe Jaquti. Në bazë të informatave të studimit të përgjithësuar të F. Rosenthalit me titullin Ahmed b. Tadjib Es-Sarahsi (New Hawen, 1943), që është veprë më e rëndësishme për këtë personalitet, mund të përfundohet se Sarahsi ka jetuar përfaqësisht prej vitit 833 e gjer më 899. Porse që këto dy vite nuk janë të sigurtë. Rosenthal gjithashtu i mblodhi emrat e veprave të tij të sigurta dhe veprat për të cilat nuk mund të thuhet me siguri se janë të tij, të cilat sikurse edhe veprat e El-Kindit, i përfshijnë të gjitha degët e filozofisë, e gjithashtu edhe fizikën, meteorologjinë, gjeologjinë, muzikën dhe mjekësinë, si dhe letërsinë dhe historinë kulturore. Sarahsi sidomos ishte i shkathët si gjeograf dhe i pari e shkroi librin me titull që e mbanin edhe disa veprat të tjera të gjeografisë islame, **Kitabu 'l-mesalik ve 'l-memalik**. Mirëpo, në mesin e gjeneratave të mëvonshme, ai u bë i njohur në radhë të parë si astrolog.

10. Biruni famëlartë shkruan: "Ndërsa njerëzit e çuditshëm, kur nuk janë në gjendje që haptazi t'i plotësojnë herezitë e veta dhe t'i tregojnë kundërshtitë e veta, në të parë tregohen sikur i pranojnë profetët, ndërsa tinëzisht ata vazhdojnë besimin e vet. Ata janë armiq kur dëshirojnë të tregohen si miq dhe si shpëtimtarë. Njëri nga ata ishte A. B. Tadjib Sarahsi. El-Biruni, El-Asaru 'l-baqije..., M.S. 'Umumi, faq. 212-214, përkthyer dhe cituar sipas veprës së përmendur të F.Rozenthalit Ahmed b. Tadjib Sarahsi, k. 122.

11. Ebu Ma'sher (vdiq më vitin 886), i cili kah fundi i jetës së vet u qas studimit të astrologjisë, ishte njëri ndër astrologët islam më me ndikim në Lindje, e gjithashtu edhe në Perëndim ku ndikimi i tij u hetua deri në fillim të paraqitjes së renesancës. Shih. W. Hartner, **Tycho Brahe et Albumasar**, në La Science su sezizieme siecle (Paris, 1960), 137-148. Ai i shkroi disa libra të rëndësishëm nga astrologjia në të cilët vërehet ndikimi i fortë iranian, indian dhe helen. Një nga veprat më të njohura të tij **El-Medhalu 'l-kebir**, dy herë u përkthye në gjuhën latine dhe në Perëndim njihet me titullin **Introduktion in astronomiam Albumasaris Abalachi coto continens libros partiales**. Mbi Ebu Ma'sherin dhe ndikimin e tij shih: Sarton Introduction, I, 568-569; P. Duhem, Le Systeme du monde (Paris, 1914), II, 369-386, 503-504; L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science (New York, 1923), I, 649-652; J. M. Faddegon, Notice sur un petit traite d'astrologie attribuee a Albumasar në Journal Asiatique, 213:150-158 (1928); dhe artikullin mbi të nga J. M. Millas-Vallicrosi në Enciklopedinë e re islame (Leiden, 1954).

12. Ebu Zejd Belhi, i cili u lind rreth vitit 850, ishte i njohur edhe si filozof edhe si gjeograf. Pati shumë nxënës të famshëm në mesin e të cilëve edhe filozofin Ebu 'l-Hasan el-'Amirin. Mirëpo, rëndësia dhe ndikimi i tij më së shumti shihet në studimet gjeografike. Pa dyshim, ishte shiit dhe pjesën më të madhe të jetës së vet e kaloi në Bagdad ku ishte nxënës i El-Kindit. Në këtë qytet edhe vdiq rreth vitit 934. Shih M. J. de Goeje, **Di Istahri-Belki Frage** në Zeitschrift der Deutchen morgenlandischen Gesellschaft, 25:42-58 (1871); **Hududu 'l-alem** (Londër, 1937) në parathënien e Minorsit, 15-23; dhe në artikullin e D.M. Dunlopit mbi Belhijin në Enciklopedinë e re islame.

13. Fjala **mësues** apo **mu'allim**, në atë kontekst që është përdorur këtu, nuk e përcakton atë që ka pasur njohuri, por atë që për herë të parë i përcakton kufijtë e njohurive të veta dhe që sistematikisht e formulon çdo shkencë. Për këtë shkak Aristoteli, i cili në Greqi që i pari që klasifikoi, përcaktoi definoi dhe formuloi shkencat e ndryshme, u quajt "Mësues i parë", ndërsa Mir Damadi, i cili pothuajse e kreu të njëjtën punë në konsolidimin e botës së dymbëdhjetë-imamëve shiitë të epokës safavide, në Iran shumica e njohin me llagapin "Mësuesi i tretë".

Farabiu iu dha ky epitet për shkak se libri i tij **Ihsau 'l-ulum**, latinisht **De Scientiis** (Shih botimin e Osmanit-Eminit, Kajro, 1950), paraqiste klasifikimin e parë të diturive të njohura në mesin e muslimanëve. Përpjekja e El-Kindit në këtë aspekt mbeti e panjohur për pasardhësit e tij edhe për atë se ai me të vërtetë në civilizimin islam formësoi dhe formuloi degë të ndryshme të diturisë edhe atë në mënyrë të vazhdueshme dhe komplekse dhe, për këtë shkak edhe e meritoi epitetin "Mësuesi i dytë".

14. Lidhur me jetën, veprat dhe filozofinë e Farabiu, për të cilin janë shkruar shumë studime në gjuhët evropiane dhe në ato lindore, edhe më tej duhet shikuar veprën e famshme të M. Steinsneiderit, **Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften** (Saint Petersburg, 1869), pastaj, I. Medkur, **La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane** (Paris, 1934); F. Dieterici, **Al-Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetzt** (Leiden, 1892); F. Rosenthal and R. Walzer, **Al-Farabi De Platonis Philosophia, Plato Arabus**, vol. III, (Londër, 1952); R. Walzer, **"Al-Farabi's theory of prophecy and divination"**, studim në Journal of Hellenic Studies, 57:147 ff (1957); E. I. J. Rosenthal, **"The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi"**, studim në Islamic Culture, 29:178 ff (1955); edhe veprën tjetër të tij **Political Thought in Medieval Islam** (Cambridge, England, 1958), 122-142; dhe al-Farabi, **Fususul medeni**, përkthyes D. M. Dunlopa (Cambridge, England, 1961).

Bibliografia korrekte e punimeve të evropianëve për El-Farabium si dhe për filozofët peripatetikë të tjerë islam dhe për teologët mund të gjendet në veprën e E. Gilsonit **History of Christian Philosophy in the Middle Ages** (New York, 1955), 638-639.

15. Mbi logjikën e Farabiu të shikohen veprat: I. Medkur, **La Place d'al-Farabi...** dhe vepra tjetër e po të njëjtit autor **L'Organon d'Aristote dans le monde arabe** (Paris, 1934); dhe studimin e D. M. Dunlopit "**Al-Farabi's introductory sections on logic**" në *Islamic Quarterly*, 2:264-282, (1955).

16. Megjithatë, duhet të jetë e qartë se te Farabiu si dhe te filozofët-mendimtarët islam të inspiruar nga helenistët, me përjashtim të El-Kindit, Teologjia e Aristotelit, që është version i modifikuar i Eneadës së mëvonshme të Platonit, pati ndikim të madh madje jo vetëm tek ai, por edhe te përfaqësuesit e kësaj shkolle. Veprat e Aristotelit, që e ruajnë relacionin në mes Platonit dhe Aristotelit, për këta filozof të mesjetës, shikohen në një trajtë krejtësisht të ndryshme nga ajo siç e shohin dhe e paramendojnë historianët e filozofisë. Gjithashtu, edhe parimi i epërsisë së Idesë mbi individualen (të veçantën) që është ekspoziturë e saj, duhet të kihet parasysh kur flitet për atë problem, si dhe në shumë raste të tjera.

17. Lidhur me këtë çështje, të shikohen punimet e E. I. J. Rosenthalit të cituara në shënimin nr. 14, si dhe në studimin e H. K. Sherwanijit "**El-Farabi's political philosophy**" në *Proc. 9th All-India Oriental Conference*, 1957, 337-360.

18. Shih R. Walzer "Islamic Philosophy" në *History of Philosophy East and West*, 136-140.

19. Këtë vepër e përktheu F. Dieterici me titull *Al-Farabi's Abhandlung der Musterstaat* (Leiden, 1895) dhe kjo është vepra më e rëndësishme politike e Farabiu.

20. Shih Baron R. d'Erlanger **La Musique arabe** (Paris, 1930-1935 vol. I dhe II).

Përveç Ibn Sinaut, i vetmi teoricient tjetër i muzikës, i cili për nga rëndësia mund të krahasohet me Farabium, por që nuk është i njohur në Perëndim, është muzikanti pers i shekullit të 13-të Safjudin Urmeviu, autor i veprës **Kitabu'l-edvar** dhe **Risaletu sh-sherefije** në të cilat mjeshtërisht janë të shprehura teoritë e tij muzikore. Shih *La Musique arabe* (Paris, 1938), vol. III, ku që të dy këto vepra janë të përkthyer në gjuhën frënge.

21. Për t'i ikur rrezikut që sufzmi të njihet si sistem filozofik dhe që si i tillë të ngatërrohet me "izmat" tjerë, është mirë që të përdoret termi arab **tesavvuf**. Por, meqë termi sufizëm më tepër është i përdorur në gjuhët evropiane, në veprën siç është kjo, e që bazohet në një sërë ligjëratash publike, më me ëndje e përdorëm termin e njohur evropian, sesa atë original arab.

22. Kjo pikëpamje, ndonëse u sulmua nga disa shkencëtarë të mëvonshëm, fitoi përkrahje të plotë nga Carr de vaux-i në punimin e tij mbi Farabium në *Encyclopaedia of Islam*.

23. Një numër i madh i sufijve, si për shembull Ebu l-Hasan Shazili, themelues i drejtimit të njohur shazilit, herë visheshin thjesht, e herë vishnin rrobe luksoze edhe atë mbase për ta treguar mosinteresimin e tyre për këtë botë dhe, jo vetëm për këtë, por edhe për heqje dorësh nga kjo botë, apo siç thotë Rumi: "Mohim mohimeve (tark-i tark).

24. Këtë vepër nuk duhet ngatërruar me veprën e njohur të Ibn Arabiut me po të njëjtin titull.

25. Shih S. Pines, **Ibn Sina el l'auteur de la Risalat al-fusus fi l'hikma**, në *Rev. des etudes islamiques* (1951), 122-124, në të cilën dokumentohet se kjo vepër është e Ibn Sinaut, mu për atë se në shumë dorëshkrime thuhet se është e tij. Mirëpo ka edhe shumë veprat të tjera, sidomos të këtij lloji, që i përshkruheshin autorëve të ndryshëm, e që në periudhat e mëvonshme i përshkruhen mësuesit të peripatetikës. Argumentet që sillen në këtë shqyrtim, madje edhe nga ky shkencëtarë tepër i çmueshëm, nuk mjaftojnë për ta vërtetuar atë se **Fusus** është vepër më shumë e Ibn Sinaut sesa e Farabiu, ndonëse thuhet se është e Farabiu. Mund të përmendet edhe studimi i Khalil Georrit **Farabi ast-il l'auteur des'Fucuc al-hikam**", *Rev. des etudes islamiques* (1941-1946), 31-39, e përmënjeshtron autenticitetin e këtij studimi, duke e theksuar atë, se disa nocione dhe koncepte të përdorur në të nuk janë të njëjta si në veprat e tjera të tij. Megjithatë, këtu mund të theksohet edhe ajo se Farabiu nuk e ka pasur gjithnjë sistemin e njëjtë në të gjitha doktriant e tij, dhe çdo njëri, vazhdimisht mund të vërejë ide të shprehura në një vepër në njërën mënyrë, ndërsa në tjetrën në mënyrë tjetër.

Çfarëdo rezultati përfundimtar i kërkimeve mbi autorsinë e **Fusus** qoftë ai me të vërtetë vetë Farabiu apo siç sugjeron Georri ndonjë nga nxënësit e tij, nuk ka kurrfarë dyshimi se kjo vepër tregon njërin nga aspektet esenciale të studimeve të Farabiu si dhe personalitetin dhe pozitën e vetë Farabiu, pikërisht, ashtu sikurse me shekuj është mësuar në Lindje. Njohuritë që janë theksuar në këtë vepër dhe mënyra e interpretimit të tyre, megjithatë, në asnjë mënyrë nuk janë identike me ato të veprave të Farabiu, por në njëfarë mënyre apo në formën tjetër hasen edhe nëpër veprat tjera të Farabiu, që flasin për mundësitë e tij si për interpretime filozofike, ashtu edhe për ato gnostike.

26. Koment mjaft të rëndësishëm për këtë vepër ka shkruar njëri nga hakimët dhe gnostikët e njohur nga Irani me emrin Ilahi Qomshahi, në formë të një cikli të kompletuar shkollor mbi **'Irfan-in**, në pjesën e dytë të librit **Hikmet-i ilahi-ji hass ve'amm** (Teheran, 1956), edhe atë në atë mënyrë, siç vërehet qartë, në studime e Ibn Arabiut, Sadruddin Konjevit, Abdulkerim el-Xhilit dhe Mahmud Shebasterit.

27. **Fusus** dhe këtë koment në gjuhën gjermane i përktheu M. Horten, me titull **Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani** (Munster, 1906).

28. Mbi Raziun shih S. Pines, **Beitrag zur islamischen Atomenlehre** (Berlin, 1938), pjesa II, 34-93; M. Meyerhof, "**The philosophy of the Phisician al-Razi**" në *Islamic Culture*, 15:45-58 (January, 1941) P. Kraus, në përkthim të A. J. Arberry, në *Asiatic Revisw* (1949), 703-713; dhe R. Walzer, *Islamic Philosophy*, 133-136.

29. Biruni përmes hulumtimeve disavjeçare shprehu një interesim të veçantë për studimet e Raziut. Ai madje edhe e shkroi bibliografinë mbi veprat e Raziut. Shih **Epître de Biruni contenat le rÉpertoire des cuvragés de Muhammed b. Zakarija al-Razi**, botim i P. Krausit (Paris, 1936).

30. Këtë vepër të rëndësishme, bashkë me përkthimin në gjuhën gjermane e botoi J. Ruski, me titullin **Al-Razi's Buxh Geheimnis** der Geheimnisse (Berlin, 1937).
31. Edhe grupi i besimtarëve dhe i shokëve të singërtë të Ihvan es-Safit kanë një meritë të posaçme për përhapjen e ideve pitagoriane dhe hermetike me të cilat më vonë u shërbyen ismailitët. Shih Sejjid Hossein Nasrin, **Introduction to islamic Cosmological Doktrines**, botuar në Teheran në gjuhën perse me titullin **Nazar-i mutefekkiran-i islami der bare-i tabait** (1963), pjesa I.
32. Mbi rëndësinë e kësaj periudhe për ngritjen e nivelit të artit dhe të shkencës islame, shih parathënien e librit të S.H. Nasrin, të cekur në shënimin nr. 31.
33. Rëndësia e Ebu 'l-Bereketit, sidomos e qëndrimit të tij kritik ndaj teorisë aristoteliane të lëvizjes së projeksionit dhe lidhjes së saj me teorinë e Ibn Sinait, më së miri vërehet në studimin e S. Pines-it, sidomos në librin e tij **Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi** (Paris, 1955).
34. Lidhur me këtë libër dhe autorin e tij, shih Mirza Muhamed Khan Qazvinin, Abu Sulaiman Mantiqi Sidjistani (Paris, 1933).
35. Këtë histori, e cila ka një rëndësi të posaçme lidhur me personalitetet e shquara të shekullit të 11-të dhe të 12-të, e përgatiti dhe e botoi Muhamed Shefi' (Lahore, 1935).
36. Për jetën dhe veprat e tij shih artikullin e Muxhtebi Minevijit "**Les bibliotèques de la Turki**" në Revue de la Faculte des Lettres Univerzitetit në Teheran, 4:59-84 (mart, 1957); Ebu Hajjan et-Tevhidi, **El-Imta'u ve'l-muanesetu** (Kajro, 1373), I. 35-36, 222-223; II, 84, 86, 88, III, 94; dhe veprën e tij Muqabesat, (Kajro, 1929), 165, 202 si dhe në vende tjera.
37. Shih F. Rosenthal, "**State and Religion according to Abu el-Hasan al-Amiri**" në Islamic Quarterly III 42-52 (Prill 1956).
38. Jetëpërshkrimi më i rëndësishëm i Ibn Sinait është ai që e shkroi nxënësi i tij i përjetshëm Ebu Ubejd el-Xhuxhani. Autorët e mëvonshëm Ibn Ebi Usejbiu, Ibnu l'-Qufti dhe të tjerët, njohuritë e veta për Ibn Sinait i bazojnë pikërisht në këtë jetëpërshkrim. Për burimet e reja mbi jetën e Ibn Sinait shih: **Hoxhsh etu'l-haqq Ebu Ali Sina** nga Sejjid Sadeq Govherinit (Teheran, 1952); **Avicenna Commemoration Volume** (Calcutta, 1956), parathënie, G.M. Wickens, **Avicenna: Philosopher and Scientis** (Londër, 1952), pjesa I; S. M. Afnan, **Avicenna, His Life and Works** (Londër, 1958), pjesa II; dhe S.H. Nasr, vepër e cituar në shënimin 31, pjesa 11.
- Punime bibliografike për jetën e Ibn Sinait në gjuhët evropiane kanë shkruar: Seid Nefisi, me titullin **Bibliographie des principaux travaux europeens sur Avicenne** (Teheran, 1333); Jahja Mehdevi, **Bibliographie d'Ibn Sinna** (Teheran, 1332); dhe G.C. Anawati, **Essai de bibliographie avicennienne** (Cairo, 1950); Lidhur me shkrimet në gjuhën gjermane për Ibn Sinain, Shih O. Speis, **Der Deutche Beitrag zur Erforschung Avicennas**", në Avicenna Commemoration Volume faq. 92-103.
- Punimet e shkruara në gjuhët e ndryshme evropiane për Ibn Sinain janë të shumtë dhe në çdo punim të tillë ai është vështruar nga aspetet e ndryshëm. Në mesin e atyre punimeve, përpos punimeve që u përmendën më lart, mund të ceket vepra edhe më tej e përdorshme **B. Carra de Vauxa Avicenne** (Paris, 1900); disa studime të rëndësishme të A.M. Goichonit, sidomos studimi **La Distinction de l'essece et de l'existence d'apres Ibn Sina** (Avicenna) (Paris, 1937); **La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale** (Paris, 1944); **Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina** (Avicenna) (Paris, 1938); dhe **Vocabulaires compares d'Aristote et d'Ibn Sina** (Paris, 1939), më tutje, gjithashtu mund të përmenden edhe artikujt dhe librat me ndikim të madh të L. Gardetit, sidomos **La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)**, (Paris, 1951) dhe vepra e H. Corbinit, **Avicenna and the Visionary Recital**, (New York, 1960) ku në mënyrë mjaft të qartë është interpretuar filozofia ezoterike e Ibn Sinait dhe ndikimi i saj në Lindje. Gjithashtu, respekt të posaçëm duhet treguar edhe ndaj H. A. Wolsfonit dhe E. Gilsonit në punimet e të cilëve nga shumë aspekte bëhet fjalë për filozofinë e Ibn Sinait dhe për lidhshmërinë e saj me filozofinë mesjetare. Sidomos të shihet punimi i Wolsfonit **Carscas Critique of Aristotle** (Cambridge, Mass, 1929), dhe punimi i Gilsonit **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**.
39. Bibliografi më të plota për Ibn Sinain janë ato që i punuan Jahja Mehdaviu dhe G. C. Anawati, të përmendura më sipër në shënimin nr. 38.
40. Këtë vepër në gjuhën frënge e përkthyen M. Achena dhe H. Masse me titullin **Lex Livre de science** në dy vëllime (Paris, 1955-1958).
41. Është e nevojshme që të botohet teksti komplet i veprës esh-Shifa' në gjuhën arabe. Botimi litografik i Fizikës dhe Metafizikës - pjesë të veprës Esh-Shifa' - doli më vitin 1303 në Teheran. Ndërsa botimi komplet pikërisht tani po përgatitet në Kajro nën përkujdesin e Ibrahim Medkurit dhe deri më tash dolën disa pjesë mbi logjikën dhe disa vëllime që i përkasin metafizikës dhe matematikës. Disa pjesë të kësaj vepre u përkthyen edhe në gjuhët e ndryshme evropiane, si për shembull, pjesën e psikologjisë e përktheu J. Bakosh (pragë, 1956) dhe pjesën e muzikës u bë në përkthim të Baron d'Erlanger me titullin **La Musique arabe II**, prej faq. 105 e tutje. Tash e sa vjet M. D'Alveny është duke e përgatitur një botim kritik të përkthimeve të veprave të Ibn Sinait në gjuhën latine që së shpejti do të nisë të jepet në një serial kushtuar avicenzizmit latin.
42. Shumë nga këto studime flasin mbi problemet individuale për të cilat është diskutuar në aspekte të përgjithshme, ndërsa në disa të tjera si në **Risaletu 'l-adhaqije** (Shqyrtime mbi ditën e rilindjes) flitet për çështjet eshatologjike, kurse në ato mbi Teologjinë e Aristotelit bëhet fjalë për çështjet qenësore, duke ndryshuar nga diskutimet e mëhershme lidhur me ato probleme.
43. Shih S.H. Nasr, vepër e cituar në shënimin nr. 31, pjesa 11, faq. 1 dhe tutje.

44. Libri i parë i veprës Qanon në gjuhën angeleze u përkthye duke u krahasuar në mënyrë mjaftë interesante me idetë e mëvonshme mjekësore. Këtë punë e bëri mjeku bashkëkohor kanadez O. Gruneri me titullin **A. Treatise on the Canon of Medicine, incoraing a translation of the Firts Book** (Londër, 1930).

45. Këtë poemë e komentuan edhe shumë shkrimtarë pas Ibn Sinait, në mesin e të cilëve edhe Davud Antaki dhe Sejjid Sherif Xhurxhani, e disa herë u përkthye në gjuhën evropiane. Shih përkthimin e A.J. Arebya në librin **Wickensa Avicenna**. faq. 28.

46. Ibn Sina, që rëndomë njihet si skolastiku i parë, në të vërtetë është themeluar i filozofisë spirituale e cila edhe në Lindje edhe në Perëndim e shqyrtonte problemin e qenies. Për këtë shkak atë ndonjëherë e quajnë edhe si "Filozof i qenies". Shih A. M. Goichon, **L'Unite de la pense avicennienne**" në Archives Internationales d'Historie des Sciences nr. 20-21 (1952) 290-308.

47. Shih punimin e S.H. Nasrit, **"Polarization of Being"**, në revistën Pakistan Philosophical Journal, 3:8-13 (October, 1959).

48. Mbi aspektet metafizike të filozofisë së Ibn Sinait, në veçanti rreth këtij problemi, shih E. Gilsoni, **Avicenne et le point de depart de Duns Scotus** (Paris, 1927); A. M. Goixhon, **La Distinction de l'essence et de l'existence d'apre Ibn Sina (Avicenna)**; Xhemil Saliba, **Etude sur la metaphisique d'Avicenne** (Paris, 1926); dhe studimin e L.Gardit, **La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)** (shih vërejtjen 38), në të cilën gjithashtu flitet për konceptet e Ibn Sinait mbi krijimin, mbi profetizmin dhe mbi pikëpamjet e tij rreth problemeve të ndryshme fetare. Gjithashtu shih S.H. Nasr, **"The Anatomy of Being"** në Introduction... (vepër e cituar në shënimin nr. 31), pjesa 12.

Sa i përket vetë punimeve të Ibn Sinait, në pjesët e metafizikës në Shifa'u dhe në Nexhatu, si dhe në Danisnami, në mënyrë më të përgjithësuar bëhet fjalë mbi ndarjet dhe dallimit e qenies.

49. Këtu metafizika sufie shton se Esenca Hyjnore (**zat**) madje e transcendencën Qenien që është vetpërcaktimi dhe vërtetimi i saj i parë, e njëkohësisht është edhe Parim i Universit, Shih F. Schuon, **The Transcendent Unity of Religions** (New York, 1953), 53 e tutje.

50. Argumenti i Shën Tomës, i bazuar në kontingjencën e Universit, rrjedh nga ky dallimi themelor të cilin Ibn Sina i vë në mes Qenis së Domosdoshme dhe Qenieve të Mundshme.

51. Duke bërë fjalë mbi këto probleme, nuk i jemi referuar faqeve të veprave të Ibn Sinait. Në veçanti e kam theksuar pjesën mbi metafizikën (Ilahijjat) që haset nëpër punimet e tij të ndryshme filozofike, në të cilat ai bën fjalë rreth këtyre problemeve. Një vështrim më detaj mbi punimet e tij, si dhe mbi burimet dutesore për çdo çështje në veçanti, shih S.H. Nasrin në pjesën Introduction..., pjesa 12. (vepër e cituar në shënimin nr. 31).

52. Shih H. Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, edhe atë pjesën me titull **"Avivenism and An geology"**, ku gjërisht bëhet fjalë mbi engjëllologjinë e Ibn Sinait dhe mbi lidhjen e saj me kozmologjinë. Në punimet e mëvonshme "ezoterike" të Ibn Sinait përcaktimi i engjëllit si udhëheqës i brendshëm i njeriut dhe si burim i iluminacionit bëhet çështje qendrore për diskutim.

53. Pikëpamjet e Ibn Sinait rreth kozmogonisë dhe kozmologjisë shkurtimisht janë të përfshira në gjuhën perse në veprën me titull **Haqiqat ve keffijet-i mevshudat ve teselsol-i mosebbeat** (Mbi esencën e Qenies dhe të zinxhirit të shkakut), e cila më vitin 1952 u botua në Teheran, në redaksinë Muse'Amida. Ndonëse përshkrimi i këtyre diskutimeve të Ibn Sinait herë-herë del i dyshimtë, megjithatë në to jepet një parashikim i bukur i koncepteve që detajisht janë përshkruar në veprat Esh-Shifa' dhe Nexhat. Gjithashtu, shih L. Gardet, **Le Pensee religieuse d'Avicenne**, faq. 48.

Kirearkia e intelgjencës dhe e shpirtit si dhe çështjet kryesore mbi kozmologjinë, detajisht janë të theksuara në pjesën e Metafizikës së veprës Esh-Shifa' (Teheran, 1303), prej faq. 618 e tëhu.

54. Shih A. M. Goichon, **La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale**, faq. 41.

55. Sipas astronomisë tradicionale islame, qielli mbi Hënë përbëhet nga qiejt Merkuri, Venera, Dielli, Marsi, Jupiteri, Saturni, qielli i shenjave zodiake dhe i lëvizës të parë (Primum mobile). Shumë shkencëtarë, në mesin e të cilëve edhe L. Gardeti (Shih vërejtjen 54) mendojnë se përkufizimi i numrit të intelektit në dhjetë thjesht është i mëvonshëm. Megjithatë, simbolizmi numerik i nëntë qiejve ndaj dhjetë intelektëve nuk duhet të injorohet, për shkak se numri dhjetë, rrethi përmbyllës i numrave, gjithashtu paraqet përplotësimin e tërësisë si dhe të rendit të integjibilitetit.

56. Ky shqyrtim ka vlerë të posaçme, sepse në të Ibn Sinai bën fjalë për shkronjat fillestare të fragmenteve (sureve) kur'anore, ndërsa titulli i plotë i këtij shqyrtimi është **Er-Risaletu fi me'ani 'l-hurufi 'l-hexhaije 'l-leti fi fevatih ba'zi s-suveri 'l-furqanijje** (Shqyrtimi mbi rëndësinë e shkronjave të alfabetit me të cilat fillojnë disa sure Kur'anore).

57. Në studimin e vet mbi këtë temë të Ibn Sinait **"La Philosophie orientale d Ibn Sina et son alphabet philosophique"**, botuar në Memorial Avicenne, Cairo, 1954, IV, 1-18 L. Massignon, i cili më shumë se çdo orienalist tjetër e ka shpjeguar dallimin në mes qasjes semite dhe greke ndaj gjuhës dhe më mirë se çdo kush tjetër e kuptoi efektin psikologjik të fjalëve të shqiptuara në shpirt të muslimanit, flet për vlerën e trefishtë që semitët ia kushtuan alfabetit primitiv, edhe atë, fonetikës, semantikës (e cila aq afër është me "idetë" esencial të pikëpamjeve të tyre ndaj botës) dhe në fund aritmetikës, e cila ka një vlerë të caktuar numerike.

Edhe alfabeti grek, i cili para paraqitjes së islamimit ishte në përdorim në disa qarqe ezoterike të vendeve të Lindjes së Afërt dhe të cilin e cek P. Krausi në veprën e vet **Xhabir ibn Hajjan** (Cairo, 1942), II. faq. 236 e tëhu, është me prejardhje semite, ndaj edhe vlerat numerike të çdo shkronje gjithashtu ishin semite.

58. Në sistemin xhefr ekzistojnë disa shtresa të shkronjave që rëndom përdoren. Prej të gjithëve më i pëhapur është sistemi **ebxhed** alfabeti i të cilit fillon me elifin, pastaj pason ba, xhim, dal. Mirëpo radhitja e shkronjave te Ibn Siani nuk përputhet plotësisht me skemën tradicionale islame.
59. Euclide geometra et Tolomeo
Ipcrate Avicenna e Galieno
Averrois, che'l gran comento feo
(Edhe Euklidin, njohësin e gjeometrisë dhe Ptolomeun
Bukratin, Ibn Sinën dhe Galenin
Edhe Ibn Rushidin, autor i komentimit të madh).
Komedia hyjnore, Ferri, IV, vargjet 142-144.
60. Ibn Sinai këtë shkencë e quan "fenu 's-sima'i 't-tabi'ijje" kjo është gjëja më e mrekullueshme të cilën dikush "e dëgjon" kur e studion filozofinë natyrore apo parimet e filozofisë natyrore.
61. Kjo çështje gjërisht është e studiuar në veprën e S. H. Nasrit **Introduction...** në pjesët 12-14. Shih shënimin nr. 31.
62. Shih artikullin A. M. Goichona "La Nouveaute de la logique d'Ibn Sina" në librin Millenaire d'Avicenne, Congres de Bagdad (Kajro, 1952), faq. 41-58.
Ndonëse zonja Goichon e shtron një analizë të çmueshme mbi këtë lloj të silogjizmit me të cilin është shërbyer Ibn Sinai, megjithatë, nuk kënaqin argumentet e saj se ai është i ndërlidhur me shkencën eksperimentale, e cila sipas Ibn Sinait e konstituon filozofinë e tij orientale. Nuk mund të harrojë dikush aq thjesht diç që për shumë gjenerata të filozofëve persianë është e vlefshme dhe për të cilët "filozofia orientale" ka pasur rëndësi të madhe metafizike.
63. Shih studimin e A. Sajilijit "Reveshi 'ilmi Ebu Ali Sina" (Qëndrimi shkencor i Ebu Ali Sinës), botuar në librin Kitab-i hazare-i Ibn Sina, (Teheran, 1953), II, faq. 403-412.
64. Shih Studimin e M. Hortenit dhe të E. Wiedemanit, "Avicene's Lehre von Regenbogen nach seinem werk al-Shifa", në revistën Meterologjische Zeitschrift, 11:533-544 (1913).
65. Shih studimin e E. Wiedemannit, "Uber ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestalltes Beobachtungsinstrument", në revistën Zeitschrift fur Insrumentkunde, 6:269-375 (1925).
66. Mbi historinë e mjekësisë islame deri te Ibn Sina, shih artikullin e M. Meyerhofit, "**Science and Medicine**", në librin Legacy of Islam (Ohford, 1931), faq. 311-355; E. G. Browne, **Arabi Medicine** (Cambridge, 1921); C. Elgood, A. Medical **History of Persin and the Eastern Caliphate** (Londër, 1951).
67. Shih, E. Kremers dhe G. Udang, **History of Pharmacy (19407)**, faq. 19 dhe tutje.
68. Libri i parë (pjesët 3, 4 dhe 5) dhe librin IV të Qanonit e paraqesin Ibn Sinanin si kirurg kompetent me kundrimet të qarta për shumë mënyra të operimit, veç tjerash edhe për operimin e rakut. Shih artikullin e K. I. Gurkanit "Les Conceptions chirurgicales d'Avicenne" në librin **Millenaire d'Avicenne**, faq. 17-22.
69. Shih artikullin e E. Wiedemannit, "Zur Geschichte der Lehre von Sehen", në revistën Annalen dar Physic und Chemie (Leipzig), 39:470.
70. Për ndikimin e Ibn Sinait në traditën shkencore të Perëndimit shih A. C. Crombie, "**Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition**", në përmbledhjen e studimeve Avicenna... të cilën e ka përmbledhur dhe e ka përgatitur G. M. Wickens, faq. 84-107.
71. Shih E. J. Holmyard, Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum (Paris, 1927).
72. Shih S. Pines, "Les Precurseurs musulmans de la theorie de l'impetus", në revistën **Archeon**, 21:298-306 (1938); si dhe punimin e tij Nouveles etudes sur Awhad al-Zaman Abu 'l-Barakat al-BAghdadi.
73. P. Duhem, i pari, e hetoi prejardhjen mesjetare të shumë ideve në fizikën e shekullit shtatëmbëdhjetë dhe debatoi mbi te në libra të ndryshëm, siç janë **Etudes sur Leonard de Vinci**, 3 vëllime, (Paris, 1906-1913); **Les Origines de la statique** (Paris, 1905-1906). Hulumtimet e tij i vazhduan me një sërë studimesh të tjera, në mesin e të cilëve vlenë të theksohen A. Korye, **Etudes galileennes** (Paris, 1939); A. Maier, **An der Grenze von Scolastik und Naturwissenschaft**, pjesa I (Essen, 1943), pjesa II (Romë, 1952); M. Claggett, **The Science of Mechanics in the Middle Ages** (Madison, 1959); Gjithashtu, E. A. Moody, "**Galileo and Avempace**", në Journal of the History of Ideas, 12:163-193 (Prill, 1951) dhe 12:375-422 (Qershor, 1951), të cilët i shqyrtojnë dhe në të shumtën e rasteve edhe i vërtetojnë pikëpamjet dhe teoritë e Duhemit.
74. Rreth pikëpamjeve dhe teorive të Ibn Sinait për muzikën si dhe për ndikimin e tij në fushën e muzikës, shih studimet e shumta të H. G. Farmrit, e sidomos këto: History of Arabian Music (Londër, 1929); "**Clues for the Arabic influence on European musical thepy**", në revistën Journal of the Boyal Asiatis society of London, (janar, 1925), faq. 61-80.; Historical Facts for the Arabian Musical Influence (Londër, 1926), por edhe Baron R., d'Erlanger La Musique arabe II; M. Hafny, Ibn Sina's Musiklehre (Berlin, 1931); dhe Mehdi Berkishli, "Musiki-ji Ibn Sina' në Kitab-i hazare-i Ibn Sina, II, faq. 466-477.
75. Shih **Musica Mensurata** në Dictionary of Music and Musicion od Crovea.
76. Mbi këtë problem bëhet fjalë në parathëniesn e Alain Danielout, njohës më i spikatur i muzikës orientale, i cili shkroi për pllakat disqet e muzikës iraniane të incizuara në organizatën e UNESCO-os nën përkujdesin e tij. Është më absurde të konsiderohet muzika iraniale si muzikë arabe, sesa filozofia islame të konsiderohet si arabe, sepse muzika iraniane dhe arabe jo vetëm që dallohen nga muzika greke, porse për shumë çka dallohen,mes vete ndërsa është evidente ajo se gjatë shekujve kanë ndikuar njëra ndaj tjetrës.
77. Rreth shkencës së Ibn Sinait për shpirtin (psikologjinë), shih J. Bakosh, La psychologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'apres son oeuvre ash-Shifa' (Pragë, 1956); Avicannas Psychology - përkthim i F. Rahmanit në gjuhën angleze i

Shkencës mbi shpirtin ('Ilmu'n-nafs) të Ibn Sina (Oxford, 1959); Ali Ekber Siassi, La psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne (Teheran, 1954), dhe Musa'Amid, Essai sur la psychologies d'Avicenne (Gjenevë, 1940).

78. Për aftësitë e ndryshme të shpirtit bëhet fjalë në stufimin e E. Gilsonit, "Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennant", botuar në revistën Archives d'Historie Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, 4:5-149 (1929).

79. Ne e përdorëm përkthimin e E. G. Brovneit nga vepra e tij Literary History of Persia (Cambridge, 1915), pjesa II, faq. 111. Gjithashtu ekziston edhe përkthimi i mirë i poemës nga A. J. Arbery, në librin Wickens Avicenna..., faq. 28.

80. Mbi idetë religjioze të Ibn Sina shih studimin e mrekullueshëm të L. Gardet "La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina).

Në botën islame ekzistojnë shumë rrëfime rreth religjiozitetit të Ibn Sina. Për shembull, tregohet se si një ditë një nxënës i tij, i cili e çmonte si njeri më të urtë të asaj kohe, e pyeti se pse nuk deklarohet si i dërguar dhe pse nuk e themelon një religjion të ri. Ibn Sina nuk u përgjegj fare, por vetëm u qesh ca. Ditën e dytë, kur tingëlloi zëri për lutjet mëngjesore, nxënësi u ngrit dhe u nis drejt pusit me ujë për të marrë abdest. Moti bënte aq ftohtë sa që Ibn Sina i tha që mos të dalë jashtë për t'u pastruar se mund të ftohet, u pastrua dhe shkoi në faltore. Kur e mbaroi lutjen, Ibn Sina e ftoi dhe i tha: "Ja pra, pse nuk mund të pretendoj të bëhem profet. Unë jam mësuesi yt dhe profesor dhe ende jam gjallë si mjek më i madh i kësaj kohe, ndërsa kur të thashë që të mos shkosh për t'i lagur duart dhe fytyrën tënde me ujë të ftohtë, ti nuk më dëgjove, por e ndoqe urdhërin e njeriut që i cili para katër shekuj jetoi në Arabi, ishte analfabet dhe me të cilin kurrë nuk je takuar. Ja pra, këtu është dallimi në mes një profeti dhe një filozofi".

Gjithashtu, shih studimin e S. H. Nasrit "Ibn Sina and the Islamic Religion", në veprën e cituar në shënimin nr. 31. Introduction..., pjesa 11.

81. S. H. Barani, "Ibn Sina and Alberuni" në Avicenna Commemoration Volume, faq. 8.

82. Shih, përshembull, A. F. von Mehren, **Traites mystiques d'Avicenne** (Leiden, 1889-1899), pjesa III.

83. **Risaletun fi 'l-'ishq**, përkthyer nga E. L. Fackenheimi, në revistën "Medieval Studies" (Toronto) 7:214 (1945).

84. Lidhur me peygamberin në islame, sidomos në veprat e Farabiut dhe të Ibn Sina, shih studimi e F. Rahmani, **Prophecy in Islam-Philosophy and orthodoxy** (Londër, 1958), sidomos prej faqes 30 e tutje, ku kjo çështje tejet e rëndësishme është e analizuar në mënyrë kompetente, ndonëse interpretimet autoriale janë shumë racionale, mbase i është dhënë shumë rëndësi konceptit "abrahamian të pararendësve grekë. Gjithashtu, shih, L. Gardet, **La Pensee religieuse...**, pjesa IV.

85. Kuptimësia e mundshme e këtij punimi dhe e mbiemrit "Orientalë", që në gjuhën arabe gjithashtu mund të lexohet si "ishraqi" (i ndriçuar), qenë shkaktarë për hapjen e serialeve të gjata të diskutimeve dhe shqyrtimeve mbi përcaktimin e saktë të domethënies. Orientalistët e njohur, siç janë Nallino, Gauthier, Gardet, Goichon, Pines, Corbin dhe shumë të tjerë, rreth tërë kësaj çështje dhanë shumë mendime të ndryshme. Rreth pikëpamjeve të shumta të këtij mendimi shih H. Corbin **Avicenna and the Visionary Recital**, faq. 36; revista Ebu 'l-Alija el-'Afifija "L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne" në Millenaire d'Avicenne, faq. 399-449; dhe S. H. Nasr, Introduction..., pjesa 11.

86. Studim më të gjerë mbi këto vepra dhe mbi tërë "filozofinë orientale" të Ibn Sina ka dhënë H. Corbin në librin e vet **Avicenna and the Visionary Recital**.

87. Ndonëse ekzistojnë dorëshkrime të qarta të këtij libri, ai ende nuk u botua. Nëse del botimi kritik i këtij libri dhe, nëse studiohet shumë më tepër, ekziston mundësia që të hidhet më shumë dritë në lidhjen deri tash ende të fshehur, në mes përfaqësuesve të iluminacionizmit dhe përfaqësuesve të shkollës së Ibn Sina.

S. Properi në gjuhën gjermane i përktheu dy shqyrtime mbi metafizikën të Behmenjarit, me titullin: **Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenns'a Schule. Zwai metaphysische Abhandlungen ven ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen** (Leipzig, 1851).

88. Kajami (vdiq më 1132) është njëri ndër shumë personalitetet e rëndësishëm të historisë, mbase edhe i vetmi, i cili në të njëjtën kohë ishte edhe poet i madh, por edhe matematikan i madh. Porse, Rubaitë e tij rëndomë janë konceptuar gabimisht dhe për këtë shkak filozofin, i cili e kuptoi "Njësimin e Lartësuar" dhe në bazë të kësaj u tall me rregullimin e përgjithshëm manifestues të kësaj bote, e interpretuan si skeptik dhe e paraqisnin si përfaqësues epikurian i ëndjeve sensuale. Mirëpo Kajami si i këtu nuk është i paraqitur ashtu edhe nga ana e bashkëkohësve të vet. Për shembull Nizami Aruzi, në veprën e vet **Çehar Meqale** (Katër kuvendime) e quan "Dëshmi e së Vërtetës" (**Hoxhëtu 'l-haqq**) dhe "Dëshmi e Zotit". Kajami nuk ka shkruar shumë, por kanë mbetur nja dhjetë-dymbëdhjetë shqyrtime të tij për metafizikën dhe njohuritë, në mesin e të cilave bën pjesë edhe **Musaderat** (Parathënie për hulumtimet e aksiomave të Eukladit) në të cilën tregon se gjeometria e Eukladit bazohet në supozimin se dy vija paralele kur nuk mund të priten, e që as vetë ky supozim nuk mund të vërtetohet me këtë lloj të gjeometrisë.

Për veprat e Kajamit shih Sejid Sulejman Nedvi Hajjam, ur uski sevanih ve tasanif pur naqidana nazar (në gjuhën urde) (Azamgarh, 1933) dhe artikullin e V. Minorsit mbi Kajamin në Encyclopaedia of Islam.

89. Nasiri Hosrov (1003-1060), filozofi më i madh që u paraqit vetëm pas Ibn Sina, u bë ismailit derisa ishte në Egjipt, ndërsa më vonë u bë edhe misionar (da'i) i kësaj dege të sh'izmit në Horosan. Ndër veprat e tij janë: **Divan-i poezitë** në gjuhën perse, pastaj **Xhami'u 'l-hikmetejn**, **Gushajesh ve rehejesh**, **Zadu 'l-musafirin**, **Roushenainame** dhe udhëpërshkrimi **Sefername**. Shih parathënien e Corbin për veprën Xhami'u 'l-hikmetejn, e cila u botua nën redakturën e H. Corbin dhe të Muhamed Mu'init (Teheran, Paris, 1953).

90. Tusi drejtpërdrejtë është i lidhur për Ibn Sinain përmes pesë gjeneratave shkencëtarësh e studentësh. Ishte nxënës i Feriduddin el-Damadit, ndërsa ky ishte shkollor i Sadruddin Sarahsit, e Sarahsi shkollor i Afdaluddin Gilanit, Gilani shkollor i Ebu 'l-Abbas el-Lukerit, Lukeri nxënës i Behamenjarit të përmendur më sipër. Zinxhiri i shkencëtarëve dhe i nxënësve në filozofinë tradicionale apo në hikmetu e ka gati po të njëjtën rëndësi sikurse zinxhiri në sufizëm apo në silsili (silsila), sepse prorre ekziston tradita gojore, e cila e përcjell tekstin e shkruar. Kësisoj pikërisht sikurse në sufizëm zinxhiri (silsila) që nënkupton bartjen e bekimit apo të bereqetit, i cili ekziston në radhët sufie apo në vëllezëri, prej një gjenerate në tejtërën, ngjashëm në hikmetu (filozofia tradicionale) zinxhiri i profesorëve dhe i nxënësve nënkupton vazhdimësinë e transmetimit gojor dhe të të tërë asaj që ia mundëson studentit të "lexojë nëmes rreshtave".

91. Shih veprën **Kashanija Musannefat** të cilën e botuan Muxhtebi Minevi dhe Jahja Mehdavi (Teheran, 1331-1337).

92. Njëri nga miqtë që udhëtoi nëpër Avganistan dhe Pakistan që të ofrojë studime mbi shkollat tradicionale (medresetë) në këto anë, vërejtje se e vetmja veprë filozofike që ende mësohet në pothuajse të gjitha shkollat e pavarura të këtyre vendeve është vepra **Hikmetu 'l-'ajn**.

93. Botuar në tri pjesë (Teheran, 1331-1337).

94. Mbi ndikimin e Ibn Sinait në Lindje dhe në Perëndim ofron të dhëna Suhejl Afnan në veprën e vet *Avicenne...*, kapitujt VIII-IX, ndonëse disa pikëpamje të tij mbi traditën e Ibn Sinës në Lindje janë shumë larg pikëpamjeve të atyre që i përkasin kësaj tradite dhe që jetën intelektuale të asaj tradite e njohin për të vetën. Një pasqyrë shumë të qartë informative mbi traditën e Ibn Sinait në Lindje dhe mbi kundërshtitë me avicenzimin e vërtetë e ofroi H. Corbin në veprën e vet **Avicenna and the Visionary REcital**, faq. 101 dhe tutje.

95. Rreth përkthimeve të Ibn Sinait në gjuhën latine shih M. A. Alonse, "**Ibn Sina y sus primera on el Mundo Latino**", në revistën **Revista del Institutio Egepcio de Egepcio de Estudios islamicos**, 1:36-57 (1953), dhe M. T. D'Avlemy, "**Notes sur les traductions medievals d'Avicenne**. në revistën **Archives d'histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age**, 27:337-358 (1952). Në vërejtjen e faqes 340 të këtij studimi zonja M. T. D. Alverny, e cila në këtë problematikë gëzon autoritet më të lartë dhe që një pjesë të jetës së vet ia kushtoi botimin komplet të veprave të Ibn Sinait në gjuhën latine, i jep emrat e disa veprave të tjera të saj mbi këtë problematikë, si dhe listën e revistave të H. Bedoretit, S. Pinesit, M. Alonsoit.

Veprë më autoritative për studime të përgjithshme mbi përkthimin e teksteve nga gjuha arabe në atë latine është edhe më tej vepra e M. Steinscheiderit me titullin **Die europaischen ubersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17 jahrhunderts** (Graz, 1956); gjithashtu, shih R. Walzer "**Arabic Transmission of Grek Thought to Medieval Europe**" në **Buletin of the John Rylands Library**, 29;160183 (1945-1946).

Megjithatë duhet të theksohet ajo se, pjesa më e madhe e veprave të Ibn Sinait në të cilat është e shprehur "filozofia ezotorike" e tij, si për shembull **Isharat** dhe **Mantiqu'l-mashriqijjin**, nuk është e përkthyer në gjuhën latine dhe, pikërisht, kështu është krijuar ai terren për t'u shfaqur dallimi në mënyrën e interpretimit të filozofisë së Ibn Sinait në Lindje dhe në Perëndim.

96. Këtë studim e ka gjetur zonja M. T. D. Avlemy dhe e botoi me titullin "**Les peregrinations de l'ame dans l'autre monde d'apres un anonyme de la fin du XII siecle**" në **Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age**, 15-17:239-299 (1940-1941).

97. Shih R. de Veux, **Notes et textes sur l'avicennisme latin** (Paris, 1934). Termi "avicenzimi latin" nuk është përhapur sa termi 'averoizmi latin'. Termin "averoizmi latin" në shkencë e futi P. Mandonet në studimin e vet mbi Siger de Brabantin, ndonëse për këtë ia tërhoqi vërejtjen edhe një autoritet shkencor i atillë çfarë ishte F. van Steenberghen në studimin e tij "Siger of Brabant", botuar në **Modem Schoolman**, 29:11-27 (1951). Lidhur me Ibn Sinain, shumë autoritete, siç është për shembull E. Gilson, mendone se tek ibn Sinai nuk ka ekzistuar një shkollë tërësisht e caktuar dhe ngushtë e lidhur me studimet e tij e cila pas tij do të mund të quhej me emrin e tij.

Rreth ndikimit të Ibn Sinait në botën latine dhe në shkollat e kësaj bote, shih E. Gilson, "**Graeco-Arab Influence**" në librin **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**, pjesa VI, kapitulli I, pastaj, "**Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avecennisant**", në të njëjtën revistë. 1:1-127 (1026): **Avicenne et le point de depart de Duns Scotus**. Gjithashtu, shih, K. Foster, O. P. "**Avicenna and Western Thought in the 13th Century**" në përmbledhjen e Wickensonit me titullin *Avicenna...*, dhe H. Corbin, *Avicenna...* prej faq. 102.

98. Mjekët të krishterë më tepër ndjenin simpati ndaj Ibn Sinait sesa ndaj Ibn Rushdit (Averoesit), gjë që mund të vërehet prej librit **De Erroribus Philosophorum** të autorit të panjohur ku ndaj Ibn Sinait shprehet me një tretman të posaçëm.

99. Sepse, siç e shpjegoi këtë Gilsoni, "problemi i të konceptuarit dhe i të njohurit është vetëm një gjendje e posaçme e kozmologjisë" (në artikullin **Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin**, faq. 52).

100. P. Duhem, në veprën e vet monumentale **le Systeme du monde** (IV, prej faq. 317), bën fjalë rreth asaj se çfarë lidhshmërie të ndërsjellë pati revolucion i astronomik me ndërrimin e konceptimit të kozmosit në mënyrë spirituale dhe teologjike dhe në çfarë mënyre prorre ky revolucion vazhdimisht e ka nënkuptuar "desakroalizimin" e kozmosit.

101. Lidhur me kozmologjinë dhe engjëllologjinë e Ibn Sinait H. Corbin shkruan: "Por mbarë kozmologjia është e ndërlidhur me engjëllologjinë. Mënjanimin e kësaj të fundmes i tërhoq pas vete themelet e tundur të të parës. Ndërsa, pikërisht, kjo ishte ajo që i shërbeu mjaft mirë qëllimeve të revolucionit të Kopernikut: në mes teologjisë krishtere dhe shkencës pozitive është vënë një bahskim i atillë i cili në fund i zhdruk prerogativat e engjëllit dhe botën e engjujve në demiurgjinë e kozmosit. Pas kësaj bote e engjëjve nuk ishte më e nevojshme në kuptim të nvojavë

metafizike; ajo ishte një lloj suvenir i Kreacionit; ekzistenca e engjëjve, pak a shumë, bëhet mundësi." Avicenna... faq. 101-102.

102. Mbi këtë çështje gjerësisht bëjmë fjalë rreth kozmologjisë së Ibn Sinait në librin Introduction... gjithashtu, shih parathënien e M. A. R. Gibbit në librin e cituar më parë.

103. Në Iran, në Azinë Qendrore dhe në tokat arabe ndër popull tregohen shumë rrëfime rreth ibn Sinait dhe, sipas rrëfimeve popullore Ibn Sinai është hero njohuritë dhe urtësia e të cilit mbisundon mbi fuqitë e natyrës.

PJESA E DYTË SUHRAVARDI DHE ILUMINACIONISTËT

1. Mbi të mësuarit për ndikimin e kësaj shkolle, shih veprën themelore **Introduction a la theologie musulmane**, të shkruar nga L. Gardet dhe M. M. Anawati (Paris, 1948), si dhe studimin monumental të H. A. Wolsfonit me titullin **The Philosophy of the jalam**, që duhet të publikohet nën botimin e Universitetit të Harvarit.
2. Lidhur me ndarjen radicionale të njohurive në intelektuale dhe në të shpallura (të transmetuara) shih Muqaddimah prej Ibn Haldunit (Ibn Khaldun), në përkthim të F. Rosenthalit, pjesa II-III, kapitulli VI (New York, 1958).
3. Për historinë e kësaj periudhe, shih librin. T. W. Arnold, **The Caliphate** (Oxford 1924), W. Barthold, **Turkestan down to the mongol Invasion** (Londër, 1928), M. T. Houtsma, **Recueil de Textes retolifs a l'histoire des Seljoucides** (Leiden, 1886-92), pjesa I-IV, Le Trange, **The Lands of the Eastera Caliphate** (Cambridge, 1930); dhe J. Sauvaget, **Introduction a l'histoire de l'Orient musulman** (Paris, 1945). Rreth rëndësisë së posaçme të dominimit politik të shiizmit-sunizmit në shkencën dhe artin e tij, shih parathënien e librit të S. H. Nasrit, **Introduction to islamic Cosmological Doctrines**.
4. Në gjuhët evropiane El-Gazaliut i janë kushtuar shumë studime, kështu që është shumë më i njohur se filozofët e tjerë islamë, dhe për këtë arsye në këtë libër nuk i është kushtuar ndonjë kapitull i posaçëm. Ndonëse disa qarqe Gazaliut e shihnin si kriter për prëcaktimin e rregullsisë së sufijve të tjerë, nuk ka dyshim se ai është njëra nga figurat më të shquara të islamizmit që dora e fatit e ofroi pikërisht në momentin e duhur të historisë islame, atëherë kur u desht të bjerë ndikimi i racionalizmit dhe të përgatitet terreni për mësimet **ishraq** (ndriçim - iluminacion) të Suhravardit dhe për mësimet gnostike (**mu'rifa**) të Ibn Arabiut.
Për jetën, njohuritë dhe ndikimin e Gazaliut, shih M. Asin Palacios, **La Espiritualidad de ALGAZEL y su sentido cristiano** (Madrid-Granadë, 1934-1941); Carra de Vaux, **Gazali** (Paris, 1902); A. J. Wensinck, **Le PensËe de Ghazzali** (Paris, 1940); dhe F. Jabre, **La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origjines psychologiques et historiques** (Paris, 1959).
5. Për shkak të përkthimit të këtij libri në gjuhën latine ndodhi qe Gazaliu - në latinisht Algazel - nga ana e Toma Akuinit të shenjtë dhe nga skolastikët e tjerë të njihet si filozof peripatetik. **Maqasid** praktikisht është përkthim i drejtpërdrejtë i **Danishname-i alai** i Ibn Sinait prej gjuhës perse në atë arabe. Por derisa është vështirë për t'u kuptuar origjinali, për shkak se kjo është hera e parë që në gjuhën perse shprehet filozofia aristoteliane, vesioni arab i Gazaliut është shumë i qartë, gjë që mund të jetë arsye e popullaritetit aq të madh.
6. Gazaliu i kritikoi fillozofët për shumë arsye, prej të cilave tri janë më kryesoret: mohimi i tyre për kreacionin ex nihilo, mohimi i tyre për shpalljen e Zotit dhe për njohuritë e Tij të hollësishme dhe mospranimi i tyre për ringjalljen trupore, gjë që fare qartë është e sqaruar në Kur'an. Shih W. Montgomery-Watt, **The Faith and Practice of al-Ghazzali** (Londër, 1953), faq. 37.
7. Megjithatë esh-sh'aritet patën interes nga sulmet e El-Gazaliut që ia bëri filozofëve, kështu që kritikën e tij deridiku u vlerësuan si fitore e teologut, meqë, në çdo rast, rrjedhat shoqëro-politike të asaj kohe shkonin në favor të përhapjes së njohurive të tyre.
8. Ky teolog i madh, njëri ndër personalitetet më të njohur të kohës së vet, pas Gazaliut, mund të konsiderohet si kritik më i mprehtë i filozofisë. Ka shkruar një koment të gjerë mbi Kur'anin me titullin **Tafsir el-kebir**, si dhe veprën Xhami'u-l-'ulum, në të cilën bën fjalë mbi të gjitha njohuritë e kohës së vet. Rëndësia e tij në filozofi vërehet në analizën e hollësishme e kritike që ia bëri veprës **Isharat** të Ibn Sinait. Kritikën e tij, një gjeneratë më vonë, i hodhë poshtë Haxhi Nasiruddin Tusi në veprën e tij **Sherhu-l-isharat**.
Mbi imam Fahrudin Raziun, siç quhet në Iran, shih M. Horten, **Die spekulative und positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi** (Leipzig, 1912); P. Kraus, "**The Controversies of Fakhr al-Din Razi**", në *Islamic Culture*, 12:131-153 (1938); dhe S.H. Nasr, "**Fakhr al-Din al-Razi**", në *History of Muslim Philosophy*, i mblodhi dhe i botoi M. M. Sherif (M. M. Sharif), Wiesbaden, 1963.
9. Shejh-al-ishraqi - i pari i filozofisë së iluminacionit apo i ndriçimit nuk duhet të ngatërrohet me mësuesit më të ulët sufij që quheshin suhravardë, sidomos jo me Shihabudin Suhravardin, mësues i njohur sufij; të cilin madje disa historianë islam e merrnin për themelues të shkollës së iluminacionizmit apo ishraqit.
Rreth katër Suhravardëve të njohur, shih H. Ritter, "**Philologika, IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften**", në *Der Islam*, 24:270-286 (1937) dhe 25:35-86 (1938).

10. Në mesin e punimeve të H. Korbenit (Henry Corbin) mbi Suhravardin, në veçanti dueht të theksohen disa përkthime të tij të punimeve të shkurtra të Suhravardit që i bëri prej gjuhës perse në gjuhën frënge. Gjithashtu edhe këto vepra: **Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)** (Paris, 1939); **les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi** (Teheran, 1946); si dhe dy parathëniet e Korbenit kushtuar veprave të Suhravardit **Opera Metaphysica et Mystica**, vol. I (Stamboll, 1945); vol. II (Teheran, 1952). Njëri nga këta dy vëllime përmban Metafizikën e tri shqyrtimeve të gjera të Suhravardit, **Talwihat, Muqawamat** dhe **Mutarahat**, ndërsa vëllim tjetër përmban tekstin në tërësi të kryeveprës së tij **Hikmet al-ishraq** si dhe dy shqyrtime më të vogla, **Fi'it'iqad al-Hukama'** dhe **Qissat al-ghurbat al-gharbiyah**. Vëllimin e tretë që do ta publikojë Korbinin tok me shkruesin e këtyre rreshtave, i përfshin të gjitha punimet e Suhravardit të shkruara në gjuhën perse, është paraparë që pjesa e parë e këtij vëllimi të botohet gjatë vitit 1963.

11. Kohë më parë, sidomos falë publikimeve të rezultateve hulumtuese të Korbinin, në botën arabe Suhraedit filluan t'i kushtojnë një rëndësi të posaçme. Për shembull, veprat: **Al-Suhrawardi**, nga autori Samij El-Kijaliu (Kajro, 1955), **Hayy ibn Yaqzan li ibn Sina wa ibn Tufeyl we-l-Suhrawardi** nga Ahmed Emini (Kajro, 1952) si dhe punimet mbi Suhravardin në veprën e Ibrahim Madkurit. **Fi al-falsafat al-islamiyah (Kajro, 1947)** dhe në veprën e Abdurrahman Bedaviut, **Shahsyat qilqah fi al-islam** (Kajro, 1946), e cila e përmbanë edhe përkthimin arab të punimit të cituar më sipër të Korbinin, **Suhrawardi d'Alep**.

Vepra e tij Hikmet al-ishraq, me komente të ndryshme u botua në shekullin e kaluar në Iran në teknikë tipografike dhe prore që tekst themelor nëpër medrese. Gjithashtu, disa shqyrtime të tij në gjuhën perse i botuan Mehdi Bajani dhe Muhsin Saba. Madje, edhe në veprën e ali Ekber Danasirishtit me titullin **Efkari Suhrawardi** ve Mulla Sadra (Teheran, 1316), bëhet fjalë rreth disa ideve esenciale të Suhravardit. Duhet të shikohet edhe punimi i S. H. Nasrit **"Suhrawardi"** në librin **History of Muslim Philosophy** në të cilën flitet mbi shumë elemente të këtyre veprave.

Punime më të rëndësishme në gjuhët evropiane mbi këtë tematikë para Korbinin, prej të cilëve disa përmbajnë interpretime të gabuara, janë: Cara de Vaux, **"La Philosophie illuminative d'apres Suhrawardi maqtoul"**, në *Journal Asiatique*, 19:63-94 (1902); M. Horten, **Die Philosophie der erleu-achtung nach Suhrawardi** (Halle, 1912), si dhe botimet dhe përkthimet në gjuhën angleze të disa studimeve të Suhravardit përmes O. Spiesit.

12. Me nocionin teozofit në nënkuptojmë atë formë të urtësisë që as nuk është filozofi e as teologji, por të njohurit e misterieve hyjnore që e implikon kuptimin burimor të kësaj fjale para se ta humbë atë domethënie të lëvizjet moderne pseudo-spirituale.

13. Burimi më i përsosur për biografinë e Suhravardit është vepra **Nuzhat al-arvah va ravdat al-afrah**, e cila në të vërtetë është histori e filozofisë, ndërsa e shkroi njëri nga komentuesit më të rëndësishëm të veprave të tij Shemsudin Shehrazuri. Teksti origjinal arab i kësaj veprë ende nuk është botuar, ndërsa përkthimi i veprës në gjuhën perse që e bëri Zijaudin Durri është i publikuar më vitin 1938 (1317) në Teheran. Të dhëna mbi jetën e Suhravardit mund të gjenden edhe në veprat e përmenduar të Korbinin.

14. Ngjashëm sikur ne edhe Korbinin veprat e Suhravardit i kualifikon në katër lloje, porse me pakë ndryshime. Shih parathënien e tij në veprën **Opera metaphysica et Mystica** I. L. Masinjon (L. Massignon) gjatë publikimit të veprave komplete të misticizmit islam në librin e vet **Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam** (Paris, 1929), 113.

15. 'Ayn al-Qudat, fati i të cilit është pothuajse i ngjashëm me atë të jetës së Halaxhit dhe të Suhravardit, sepse edhe ai që në rini përjetoi vdekjen tragjike, është njëri ndër sufinit më të dalluar të periudhës së mëvonshme, studimet e të cilit kanë gati shumë ngjashmëri me studimet e Suhravardit. Ai nuk ishte as i urtë (**hakim**) e as teozof, por sufi i pastër e i pajisur me njohuri filozofike. Veprat e tij **Zubdet al-haqaiq** dhe **Tamhidat**, që kohë më parë i botoi 'Afif 'Useyan (Teheran, 1340/1961) njihen si tekste më të rëndësishme mbi njohuritë sufie para Ibn Arabit.

16. Mendohet se është i Suhravardit edhe komentit i veprës së Farabit **Fusus...**, porse edhe sot e kësaj dite dorëshkrimi i këtij punimi nuk është gjetur.

17. Në fillim të veprës së vet **Gurbet al-garbiyah** (Rrëfimi mbi egzilin perëndimor) Suhraverdi shkruan se Ibn Arabi ka arritur deri te burimi i urtësive **ishraqi**, por nuk arriti dot që plotësisht ta zbulojë. Shih në veprën e Korbinin **Opera...**, II, 275.

18. Shih punimin e L. Masinjonit me titullin **"Inventaire de l'Hermetisme arabe"**, në përmbledhjen e A. J. Festugierit dhe A. D. Noskit, **La Ravalation d'Hermes Trismegiste** (Paris, 1948) vol. I, dhe studimin ende autoritativ të D. Chwolsohnit, **Die Ssabier und der Ssabismus** (St. Petersburg, 1856).

19. **Kalimat al-tasawwuf**, dorëshkrim në Ragib bibliotekat në Stamboll, nr. 1480, fleta 407 b. Gjithashtu, shih H. Korban, **Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi** (Teheran, 1948), faq. 24.

Vepra **"Kalimat al-tasawwuf"** përmban shumë njohuri elementare të Suhravardit, dhe nëse do të publikohej botimi i saj kritik, e meriton të lexohet e të studiohet detajisht. Koment mjaft interesant i kësaj veprë është edhe ai që e shkroi Muhamed Ali Isfahani, i njohur si Ali Hazin, i cili bënë pjesë në mesin e mendimtarëve iranianë të shekullit të 18-të. Ai udhëtoi për në Benares me qëllim që atje t'i kalojë ditët e fundme të jetës së tij dhe u varros në po këtë qytet. Shumica e sufijve të sotëm në Benares prejardhjen e tyre e ndërlidhin me të. Mirëpo komentit i tij që e tregon lidhshmërinë e shkollës së tij me shkollën e Suhravardit, sipas gjitha gjasash është i humbur.

20. Suhravardi besimin e vet në universalitetin e urtësisë tradicionale në mënyrë krejtësisht të qartë e shprehu në librin e gjasthë të Fizikës së veprës së tij **Mutarehat**. Shih H. Korben, **Opera...**, I.

21. Përshkrimi i kësaj ëndrre është i dhënë në pjesën e 55 të Metafizikës së veprës **Telwihat**, por edhe në veprën e H. Korbenit, **Les Motifs zoroastriens**, faq. 28-29.

22. Shih, Ibn Wahshiyyah, **Ancient Alphabet and Hieroglyphic Charactens** (Londër, 1806), faq. 100 dhe **Opera...**, I, ku Korbeni i paraqet informatat që ne i kemi përmbledhur këtu.
23. H. Corbin, **Opera...**, vol. II, faq. 10-11.
24. Ibid.
25. Që këtej në Iran fjala muteellih u bë titull i grupit të të urtëve, në mesin e të cilëve bën pjesë edhe hakimi më i madh safavid Mulla Sadri, i cili njihej si "**Sadr al-muteellihni**", që do të thotë i pari në mesin e teozofëve.
26. Jemen në gjuhën arabe do të thotë ana e djathtë, por do të thotë edhe "Lindja e dritës", dhe kur dikush zgjohet kah veriu, ana e djathtë i është e kthyer kah lindja. Shkencëtarët islamë e krahasojnë me anën e djathtë të fushës prej nga Moisiu (Musa) e dëgjoi zërin e Zotit në Sinaj, por edhe me urtësinë e Sollomonit (Sulejmanit) pra, sipas kësaj, me urtësinë që bazohet në Shpallje dhe në iluminacion. Disa shkrimtarë, siç është Mir Damadi, mendimtar me ndikim që i përket kohës së safavidëve, urtësinë greke apo filozofinë racionale greke e marrin si anë të kundërt të urtisë jemens, pra si të kundërt të urtësisë së themeluar mbi iluminacionin. Ne mund të kujtohem në atë se si në këtë aspekt Jemeni ka pasur një rol të rëndësishëm edhe në mesin e rozenkroarëve (rosenkreuzer) në shekullin e 16-të kur mësuesit e tyre ishin të udhëzuar të shkonin "në Jemen" pas gjurmëve të njohurive. Sipas kësaj, respektivisht, sipas disa të dhënave, Christian Rosenkreutz (Kristian Rozenkrojç), themelues i rendit, kur e vërejti atë se në Evropë më nuk janë të vulltshme kushtet për aktivitetin e vet, u drejtua nga Jemeni. Shih: R. Kienast, **Johan Valentini Andrese und die vier ecgthen Rosenkreutzer-Schriften** (Leipzig, 1936), faq. 11; H. Corbin, "**Le Racit d'initiation et l'Hermetisme en Iran**", në Eranos-Jahrbuch, 17:136-37/1949.
27. Ne kemi diskutuar për këtë çështje kaq të rëndë, e cila u bë pikë qendrore e polemikave të shkollave të më vonshme të Iranit, në kapitullin për Suhravardin, në librin **History of Muslim Philosophy**. Për pikëpamjet e Mulla Sadrit rreth kësaj çështje si dhe për pikëpamjet e tij personale mbi burimin, prejardhjen e qenies, shih: S.H. Nasr, "**Sadr al-Shirazi, His Life, Doctrines and Significance**", në Indo-Iranica, 14:6-16 (dhjetor, 1961), si dhe në parathënien e tij përgatitur për veprën e Muslla Sadrit **Se asl** (Teheran, 1340/1961-2). Gjithashtu, shih punimin e Seyyid Muhamed Husein Tabatabait, "**Sadr al-din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philozophy in the 11th/17th century**", në librin Yadbunamei (Teheran 1340/1961-2), faq. 7-21 dhe 22-34.
- Ekzistojnë disa mësues të më vonshëm të shkollave ishraqi, si hakimi bashkëkohër iranian Sayyid Muhammad Kazim 'Assar, të cilët dritën në studimet e Suhravardit e interpretojnë sikurse qenien në gjuhën e Mulla Sadrit dhe konsiderojnë se në esencë nuk ka dallim në mesin e këtyre dy shkollave. M. Horten, duke i studiuar veprat e Suhravardit dhe të Mulla Sadrit, e thekson këtë çështje dhe në hollësi diskuton për të.
28. Ky fragment nga Hikmet al-ishraq është marrë nga përkthimi në gjuhën angleze i kësaj vepre prej M. Smithit me titullin **Readings from the Mystics of Islam** (Londër, 1950), faq. 79.
29. Kjo ide ka ekzistuar edhe në mesjetën krishtere kur klerikët klasifikoheshin sipas klasifikimit të engjëjve. Në të vërtetë, ekzistojnë shumë ngjashmëri që mund të hetohen në mes engjëllologjisë, ashtu siç e interpreton Suhravardi, dhe engjëllologjisë që është e ekspozuar në veprën e Dionysius Aeropagitit **Celestial Hierarchies**, e cila i ka shërbyer si burim kryesor për studimin e botës së engjëjve në shekujt e mesjetës latine.
30. Në kalendarin ekzistues të Xhelalit, sipas matjes solare të kohës, emri i çdo muaji është emër i engjëllit të caktuar që, sipas besimit të zoroastritëve, udhëheq me atë muaj, ndërsa hyjneshat e vogla të quajtura yezdan kanë pasur pushtet mbi disa ditë të veçanta të muajit. Shih A.V.W. Jackson, **Zoroastrian Studies** (New York, 1928) pjesa V.
- Edhe Suhravardi e përdor emrin e engjëllit mezdeistik apo fatet dhe fuqinë hyjnore për ta theksuar shkëlqimin e posaçm dhe dritën të cilën e përfaqon mësuesi i **ishraq-isë**. Shih, H. Corbin, **Opera...**, II, parathënia, faq. 37-38, dhe **Les Motifs zoroastriens...**, faq. 36-45.
31. Në çdo rast ekziston ngjashmëri e thellë në mes engjëllologjisë zoroastrite dhe engjëllologjisë së religjioneve semite, kështu që disa mendojnë se engjëllologjia hebreje është e marrë nga zoroastritët. Ndërsa, sa i përket engjëllologjisë tradicionale islame, e cila bazohet në Kur'an dhe që ka ngjashmëri me skemën e engjëllologjisë hebreje, shih, F. Schuon, **L'Oeil de coeur** (Paris, 1950), kapitullin me titull "**al-nur**".
32. Tri aspektet që i cek Ibn Sinai përbëhen prej veprimtarisë së intelektit të Qenies së Nevojshme, si e nevojshme, nga vetvetja si e mundshme dhe nga vetvetja si e nevojshme përmes diçkahit jashtë vetvetes. Shih pjesën e këtij libri mbi Ibn Sinain.
33. Shohim se Suhravardi shërbehet me gjuhën zoroastrite, por atë e lidh me gjuhën tradicionale Kur'anore.
34. Këtë nocion nuk duhet ta përziejmë me termin ummahat që e përdorin filozofët peripatetikë (meshajun) për t'i theksuar katër elemente - zjarrin, ajrin, ujin dhe tokën - prej të cilëve "u lindën" tri mbretëritë.
35. Mbi këtë skemë të engjëllologjisë shih H. Corbin. **Opera...** II, faq. 125 e tutje.
36. Ky identifikim ka rëndësi të posaçme në spekulimet e disa teozofëve të më vonshëm shiitë, të cilët teozofizojnë ishraqi e integrojnë në shiizëm.
37. Ky koncept kaq i mrekullueshëm, të cilin e pranon Suhravardi si dhe shumë iluminacionistë e sifinj të tjerë, e përkujton shumë atë koncept mazdeistik për grupin e engjëjve me emrin ferahveshi, që në këtë botë e udhëheqin çdo shpirt dhe me të cilët në një pe bashkohen të gjithë shpirtrat. Shih: Jackson, **Zoroastrian Studies**, faq. 59-60 dhe R.C. Zaehner, **The Dawn and Twilight of Zoroastrian** (Londër, 1961), faq. 146-148; gjithashtu, H. Corbin, **Les Motifs zoroastriens...**, pjesa III. Megjithatë, nuk duhet menduar se Suhravardi bashkimin e fundit e kufizon në engjëj; ai më tepër mendon në bashkimin me vetë Zotin. Në veprën e vet **Safir-i simurg** (Biblioteka nacionale në Teheran, manuskripti nr. 1758, faq. 11-12) ata që kanë arritur njohuri intuitive i ndan në pesë kategori: kategoria e

parë janë ata që e theksojnë **La ilahe Illa-Allah** (Nuk ka zot tjetër veç Allahut); kategoria e dytë janë ata të cilët gjenden në një nivel më të lartë dhe që theksojnë **La huve illa huve** (Veç Tij nuk ka si Ai); grupi i tretë janë ata që theksojnë **La ente illa ente** (Pos Teje nuk ka tjetër si Ti); kategoria e katërt janë ata që theksojnë **La ena illa ena** (Përveç meje nuk ka tjetër si unë) dhe në fund kategoria e pestë janë ata që e kanë arritur bashkimin e lartësuar e që theksojnë **Ve kullu shej'in halikun illa vexhuhu** (Gjithçka është kalimtare pos fytyrës së Tij).

38. Për fizikën e Suhrevardit shih H. Corbin, **Opera...**, II, prej faq. 187 e tutje.

39. Për psikologjinë e Suhrevardit, shih po të njëjtën libër, prej faqes 203. e tutje.

40. Edhe Suhrevardi beson në ekzistimin e botës së ndarë të imagjinatës drejt së cilës udhëton shpirti për ta fituar trajtën që më vonë paraqitet në imagjinatën e njeriut. Kjo botë e ndërmjeme, që madje quhet edhe botë e formave "të varura" apo "të pezulluara" (**suvar al-mu'allaqa**), respektivisht botë e trupave të mirë apo të ngjashmërive (**'alem al-misal**), gjendet në mes botës së ndijshme dhe botës së arkitipëve dhe e luan rolin kryesor rreth çështjeve, siç janë: krijimi dhe eshatologjia, sikurse te Suhrevardi, ashtu edhe te Ibn Arabiu dhe Mulla Sadri. Shih, H. Corbin, **L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi** (Paris, 1958), pjesa II.

41. H. Corbin, **Opera...**, II, 225.

42. Për eshatologjinë e Suhrevardit, ashtu siç e shpjegon Mulla Sadri në glosat e veta mbi pjesën e fundme të veprës **Hikmet al-ishraq**, bën fjalë Korbini në studimin e thukët që së shpejti duhet të botohet në buletinin komemorativ të punimeve për Mulla Sadrin (Yaduname-i Mulla Sadra), në botim të Shoqatës Irano-Kalkutiane nga Kalkuta.

43. Këtë studim të posaçëm e zgjodhi vet, për shkak se ekziston përkthimi i tij i mirë si dhe komenti në një gjuhë evropiane. Shih H. Corbin dhe P. Kraus, **"Le Bruissement de l'Alile de Gabriel"**, Journal Asiatique, (korrik, shtator, 1935), faq. 1-82.

44. Shih, për shembull, A. von Kremer, **Geschichte der herchenden Ideen des Islam** (Leipzig, 1868), faq. 89-100, ku në pjesën me titull **Antiislamische Bestrebungen** bën fjalë për disa doktrina të Suhrevardit.

45. L. Massignon, **Salman et les premisses spirituelles de l'Islam iranien** (Paris, 1914), faq. 11.

46. Afërsia në mes shkollës së Ibn Arabiut dhe të Suhrevardit gradualisht filloi përmes Qutbudinit, për ta arritur kulmin përmes Mulla Sadrit.

Këtu duhet theksuar se njohuritë për dritën dhe për dukurinë (phenomen) e dritës kanë pasur një pozitë të rëndësishme në mesin e përfaqësuesve të shkollës së iluminacionistëve dhe për këtë shkak, mbase, nuk është e rastit që sqarimin e parë dhe të realtë të spektrit të gjerë në mesjetë e gjejmë në komentin e Kemaliudin al-Farsit për veprën **Kitap al-manatir** të Ibn Hajsamit, sepse Kemaludini ishte nxënës i Qutubudin Shirazit, dhe siç thekson edhe ai vetë, këtë teori e dëgjoi nga mësuesi i vet.

47. Para hulumtimeve të Korbinit të vetmet hulumtime të zhvilluara për shkollat e periudhës safavide në gjuhët evropiane qenë ata që i zhvilloi M. Horten, i cili, veç studimit të përmendur më parë mbi Suhrevardin, i shkroi edhe dy libra mbi Mulla Sadrin: **Die Gottesbeweise bei Schirazi** (Bon, 1912), dhe **Das philosophische System von Schirazi** (1640), (Strasburg, 1913). Po ashtu, shih; Comte de Gobineau: **La Philosophie et les religions dans l'Asie centrale** (Paris, 1923). Gjithashtu në pjesën e katërt të veprës **A Literary of Persia** nga Eduard Brovni, përmenden emrat e shkrimtarëve të ndryshëm, por, siç edhe pritet prej një vepre të tillë kryesisht nga aspekti letrar. Vepra e Muhamed Igballit **Development of Metaphysics in Persia** (Londër, 1908), përkundër disa gabimeve, si për shembull, lidhur me lindjen e babaizmit që i vishet Sadrit, bën pjesë në veprat e çmueshme. Shih artikullin tonë në gjuhën perse **"Ashinai ba Sadra der Magreb zemin"** (**Acquaintance with Mulla Sadra in the Occident** - Njohja me Mulla Sadrin në Perëndim), në përmbledhjen **Jadnamei Mulla Sadra**, (Libri përkujtimor i Mulla Sadrit), faq. 51-62.

48. Për Mir Damadin dhe nxënësit e tij, shih artikullin e H. Korbinit **"Confessions extatiques dhe Mir Damad"** në **Me'langes Louis Meddignon** (Damscus, 1965), faql. 331-378, si dhe artikullin e S.H. Nasrit **"The scool of Ispahan"** në **History of Muslim Philosophy**.

49. Për rëndësinë e veprës **Nahxh el-belagah** në shkollat e mëvonshme të hikmetit si dhe në relacionet e përgjithshme ndërmjet filozofisë, teozofisë dhe sufizmit me shkollën e shiizmit, shih, Muhammad Husain Tabatabai, **"Musahibat i ustad Tabatabai ba profesor Henry Corbin dar barei Shi'a"**, në vjetarin **Mekteb-i theshejju'** nr. 2, faq. 119 e tutje (Qom, 1339).

50. Rreth Sebzevarit, shih, Muhamad Iqbal, **The development of Metaphysics in Persia**, faq. 175-186, si dhe kapitullin mbi Sebzevarin nga S.H. Nasri në veprën **History of Muslim Philosephy**.

51. Ndonëse nuk dihen ende qartë rrugët nëpërmjet së cilave filozofia islame, e sidomos këto shkolla të vonshme metafizike, arritën në Indi, depërtimi i madh i ndikimit të Suhrevardit dhe të Mulla Sadrit mund të përcaktohet sipas numrit të komenteve dhe të glosave që i shkruan muslimanët indianë për veprat e tyre, pastaj, sipas numrit të dorëshkrimeve të veprave të tyre që gjenden nëpër bibliotekat, siç janë Teza Library në Rampur dhe Khuda-Bakash Library në Patn, e gjithashtu edhe sipas ndikimit të tyre në veprat e mëvonshme filozofike në Indi, siç është **El-Shams al-bazighan**, e cila vazhdimisht ka qenë tekst i dëshirueshëm filozofik në shkollat tradicionale të Indisë. Shih kapitullin e Taraçendit **"Growth of Islamic Thought in Indi"** në **History of Philosophy East and West, I**, fa. 488-514, e sidomos f. 507.

Studimet e Suhrevardit dhe të Mulla Sadrit, sidomos të këtij të dytit, edhe më tej përcillen dhe studiohen nëpër shkollat islame në Indi, e sidomos në shkollat shiite, siç janë shkollat në Lucknov dhe në Rapur, ndonëse këto shkolla, që nga viti 1947, me të madhe i braktisën për shkak të zvogëlimit të buxhetit si dhe për shkak të mosekzistimit të librave në gjuhën perse dhe arabe. Shih punimin e Abu Mahfuz Ma'sumit **"Sadrudin al-Shirazi"** në **"Indo-Iranica**, 14:27 (dhjetor, 1961).

52. Sot katedrën e parë e udhëheq zoti Mahmud Shehabi, i njohur në botën perëndimore përmes punimit të tij mbi shiizmin duodecimal, botuar në përmbledhjen e Kenet Morganit **Islam, the Straight Path**; katedrën e dytë e udhëheq zoti Mehdi Ilahi, veprat e të cilit, siç janë komenti i Kur'anit, Divani i poezisë sufie, komenti i al-Farabiut, veprat **Fusus** dhe **Ilahiyati has ws'amm**, janë të njohura anekënd ku flitet gjuha perse.

Sa i përket mësuesve të tjerë që ligjërojnë mbi këtë tematikë nëpër medresetë e ndryshme, duhet të cekem këta: Seyyid Muhammad Kazim 'Assar, i cili deri kohë më parë ligjëronte edhe në Universitetin e Teheranit si dhe në medresenë Sipehsalar, Seyyid Abu al-Hasan Qazvini, mbase mësuesi më i spikatur i filozofisë tradicionale, tashti jeton në qytetin e Qazvinit ku i ka mbledhur dhe i mëson një grup të vogël të interesuarish; dhe Seyyid Muhamed Husein Tabatabai, mësues më i rëndësishëm i njohurive intelektuale në Qom, qendër e sotme e studimeve shiite, si dhe hakimi më i frytshëm bashkëkohor (mendimtar-teozof) në Iran. Opusin e tij shkencor e përbëjnë: tre vëllime të veprës **Usul-i felsefe** (Parimet e filozofisë) e cila është e botuar me komentin e Murtez Mutaherit; komenti njëzet e dy vëllimësh i Kur'anit me titullin **al-Mizan** prej të cilëve deri më sot janë botuar vetëm njëmbëdhjetë vëllime si dhe përgjigjet e pyetjeve të cilat ia ka parashtuar H.Kobrini, që janë botuar në vjetarin Mekteb-i tesheyyu;, nr. 2. Momentalisht ai punon në botimin e ri të veprës së Mulla Sadrit **Asfar** edhe atë me komentin e vet, që do të botohet në Teheran.

PJESA E TRETË IBN AREBI DHE SUFIJTË

1. Për shkak se shumë orientalistë u përmbajtën për ta pranuar këtë aspekt fundamental të islamit si pjesë të traditës islame, si dhe si element të brendshëm, ezoterik të ciltërsisë islame, erdhi deri tek ajo sa që u krijua te njerëzit në Perëndim një pasqyrë mbi islamit si një mësim i thatë dhe shterp. Në mesin e disa shkencëtarëve perëndimorë, të cilën kanë pranuar se sufizmi burimin e vet e ka në Kur'an, mund të përmendet Margoliusi (Margoliouth), e sidomos Masinjoni dhe Korbeni, ndërsa shumica e shkencëtarëve të tjerë të zëshëm, siç janë Horteni, Nikolsoni (Nicholson), Asin Pelasiosi (Asin Palacios) dhe diç më vonë Cehner (Zaehner) dhe Arberi (Arberry), mendojnë se sufizmi rrënjët i ka në hindizëm, në neoplatonizëm, në krishterizëm, madje edhe në zoroastrizëm, shpeshherë duke e ngatërruar formulimin e huazuar të jashtëm të sufizmit me realizimin dhe përvojën e tij të brendshme, që bazohet kryekëput në mëshirë dhe bereqet, që vjen prej të të Dërguarit Muhammed.

Mbi sufizmin si dimension i brendshëm i islamit, shih veprën e mrekullueshme të F. Schuonit: **The Transcendent Unity of Religion**, përkthyer nga P. Townsendi, sidomos pjesën III, si dhe veprat e tjera të tij: **Comprendre l'Islam** (Paris, 1961), pjesa IV, gjithashtu edhe studimin e R. Guenonit, **"L'Esoterisme islamique"**, në librin **L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud** (Paris, 1947), faq. 153-159.

2. Shih, Abu Bekr Siraxhudin, **"The Origins of Sufism"**, studimin në **The Islamic Quarterly**, 3:53-64 (Prill, 1956); gjithashtu, Mir Veliyudin, **The Qur'anic Sufism** (Delhi, 1959).

3. Në gjuhët islame përfaqësuesit e sufizmit kurrë nuk emërtohen si sufijë dhe një emërtim i tillë çmohet si i panjerëzishëm, sepse sufi është ai që ka arritur në kulm, që e ka realizuar qëllimin dhe ka arritur gjendjen e "Itenditetit të lartësuar". Shtegtari që shkon drejt rrugës së tesavvufit rëndom quhet "fakir" (i varfër në shpirt), prej nga e ka prejardhjen fjala angleze "fakir" apo mutesavvif, që do të thotë dikush që ka marrë rrugë kah sufizmi. Në gjuhën perse u thonë dërvishë apo me ndonjë emër tjetër që ka lidhshmëri me nocionet "Udhë" dhe "Udhëtim".

4. Meqë jeta spirituale sipas esencës së vet, paraqitet si "udhë", siç mund të vërehet kjo edhe në taizëm, rendi dhe udha sufie quhet tarikati, që do të thotë udhë (në shumës, turuk), ndërsa përfaqësuesit dhe udhëtarit në këtë udhë quhen "el-et-tariqat", që do të thotë ithtarë të udhës. Mbi rendet sufie shih studimin mbi tarikatin të Masinjonit në **Encyclopaedia of Islam**, dhe veprën **Les Confreries religieuses musulmanes** (Alzhir, 1879), autorë të cilës janë O. Dupont dhe X. Cappolani, si dhe veprën **Marabouts et Khounes** (Slzhir, 1884) autori i së cilës është L. Rinni.

5. Kjo shprehje gjendet në libin e njohur Risalat al-qushayriyah (Kajro, 1940), faq. 20. Gjithashtu shih studimin **"The Origins of Sufism"** në **Islamic Quarterly** (prill, 1956), faq. 58.

6. Në mesin e shkencëtarëve tradicionalë islamë si dhe në mesin e hulumtuesve të sufizmit në Perëndim pati shumë diskutime dhe mosmarrëveshje rreth prejardhjes së fjalës **sufi**. U publikuan mendime të ndryshme mbi prejardhjen e këtij nocioni. Kështu ekzistojnë mendime se fjala sufi rrodhi prej fjalës arabe **"suf"**, që do të thotë lesh, prej të cilit sufijtë e parë i bënë rrobet e tyre të trasha; se rrjedh prej fjalës arabe **"safa"**, që do të thotë pastërti, purifikim; se rrjedh prej fjalës arabe **"saff"**, që do të thotë rend, radhë, saf, ndërsa mendohet në radhën e parë në lutjet e përbashkëta në të cilën radhiteshin sufijtë e parë; se rrjedh prej fjalës greke **sophia**, që do të thotë urtësi. Porse, këtë mendim është vështirë ta pranojmë, sepse fjala sophia në gjuhën arabe shkruhet me "sinom", e jo me "sadam", me të cilën shkruhet fjala sufi. Gjithashtu, disa shkencëtarë mendojnë se koncepti sufi është mjaft i lartësuar që të mund të rrjedhë prej diçkafit dhe se domethënia esenciale e tij shihet prej faktit se fjala "tesavvuf", sipas vlerave të shumta të shkronjave, ka të njëjtën rëndësi si edhe vlera e shumëfishtë e sintagmës **"el-hikmet el-ilahiyat"**, që do të thotë "Urtësia hyjnore". Shih artikullin e R. Guenonit, **"L'Esotersime islamique"**, theksuar më parë në shënimin nr. 1. të kësaj pjese.

Lidhur me domethëniet e ndryshme që i përshkruhen nocionit sufi, shih artikullin e R.A. Nikolsonit me titullin **An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms sufi and tesavvug arrangend xhronologically"**, në revistën **Jornal of the Royal Siatic of London** (1906), faq. 303-348.

7. Edhe pse nuk ekziston si komplete "historia e sufizmit", gjatë shekullit janë zhvilluar disa përpjekje seroze për t'u studiuar shkollat e ndryshme sufie dhe të shpjegohen lidhshmëritë e doktrinave dhe praktikave të tyre. Në mesin e këtyre përpjekjeve si vepra më të rëndësishme në gjuhët evropiane duhet të përmenden ato të Masinjonit, sidomos veprën **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulman** (Paris, 1954) sidomos kapitujt III-V; po ashtu edhe veprën **La Passion d'al - Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mustique de l'Islam** (Paris, 1922) që përmbanë shumë të dhëna për jetën spirituale në islam përgjatë tre shekujve të parë të ekzistimit të islamit,

si dhe artikullin e tij për tesavvufin në **Encyclopedia of Islam**. Gjithashtu duhet theksuar edhe pjesën e parë të studimet të ri La Mystique musulmane (Paris, 1961), shkruar nga G. C. Anavati dhe L. Gardeti, i cili i është kushtuar tesavvufit. Lidhur me këtë gjithashtu duhet të përmenden edhe veprat e shkencëtarëve të rryer, siç është R.A. Nikolconi, e sidomos veprën e tij të cituar më parë në shënimin nr. 6. të kësaj pjese. Ai shkroi edhe këto vepra: *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921); *The Mystics of Islam* (Londër, 1914); *The idea of Personality in Sufism* (Cambridge Cambridge, 1923) si dhe shënimet e tij rreth përkthimi të veprës së Huxhivirit **Kesh el-mahxhub** (Leyden, 1911). Po ashtu shiko, M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia* (madrid, 1913) E. Dermenghem, *Les Saints musulmans* (Alzhir, 1944) dhe M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London, 1931).

Ekzistojnë disa të dhëna të rëndësishme historike mbi sufizmin, ose në të vërtetë përshkrime të fateve dhe fjalimeve të tyre që i kanë shkruar vetë sufijtë, ndërsa më të njohura janë **Tabaqat el-sufiyah** prej al-Sulamit, **Hyllet el-evliya'** prej Ebu Nuaym Isfahanit; **Tezkirat el-evliya'** prej Feriduddin Attarit dhe **Nefehat el-uns** prej Abdurrahman Xhiamit.

Në gjuhën arabe e perse ekzistojnë disa studime kushtuar historisë së sufizmit. Në mesin e të tjerëve në gjuhën arabe njihen edhe këto studime: A. - Tibavi, *El-Tesavvuf el-islami el-arebi* (Kajro, 1928); J. Abd al-Nur, *El-Tesavvuf ind el-areb* (Bajrut, 1938); Zaki Mubarak, *El-Tesavvuf el-islami, dy vëllime* (Kajro, 1954) dhe A.N. Nadir, *El-Tesavvuf el-islami* (Bejrut, 1960).

Në mesin e studimeve në gjuhën perse dallohen: *Tarih-i tesavvuf-i islami* (Teheran, 1952) i doktor Kasim Ganiut si dhe shumë studime të tjera shkruar nga Bediuzmani, Furuzanferi, dhe Xhelal Homal mbi Rumin, Atarin dhe për sufijtë e tjerë të njohur.

8. Këtë periudhë Masinjoni në mënyrë të mrekullueshme e shtjelloi në veprën e vet **Essais sur les origines...**, pjesa IV.

9. Kjo vepër që në Perëndim është pothuajse fare e panjohur, në botën e shiizmit është e pranueshme si një thesar bazor për studime ezoterike në islam. Shumë sufi, pra ata që i kanë përcjellë studimet e Ibn Arabiut, e kanë studiuar këtë vepër dhe mbi të kanë shkruar komente të panumërta.

10. Muhasibi është autor i disa veprave më të hershme mbi sufizmin, siç janë *Kitab al-tavvahun*, botuar nga A.J. Arbiu (Kajro, 1937) dhe *Kitab er-ri'ayah*, botuar nga M. Smithi (Londër, 1940). Ai gjithashtu njihet edhe për mënyrën e kontrollimit të ndërgjegjes. Shih, M. Smith, *An Early Mystic of Bagdad, a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi* (Londër, 1935).

11. Ngjashmëria në mes disa fjalëve të urta (Shathiyat) të Bistamiut, (rëndomë emrin ia shqiptojnë si Bistami, edhe pse ai rrjedh prej një vendi që në gjuhën perse theksohet Bestam), dhe të disa formulimeve të vedave i ka hulumtuar R.C. Zaehneri për të përfunduar se si shkolla e sufizmit të cilën e përfaqësonte Bistami është me prejardhje indiane. Shih, veprën e tij *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957), faq. 166 e tutje, e sidomos veprën e tij *Hindu and Muslim Mysticism* (Londër, 1960) faq. 93 e tutje. Mirëpo duhet ditur se formulimin që e ka përdorur Bistami, si për shembull atë "tekunu ente zake" apo siç theksohet kjo në sanskritishte "tat tvam asi" aq janë universale dhe aq të rrënjësura në njëmendësi sa që nuk ka kurrfarë nevoje të theksohet huazimi i ndërsjellë.

Natyrisht ekzistojnë edhe shumë sufijnj tjerë të njohur të kësaj periudhe, siç janë Rabia, Ibn Karrami, Hakim al-Tirizmi e Ebu Sehl Tusteri, të cilët gjithashtu duhet të përmenden. Për këta kanë shkruar edhe Masinjoni në *Essai...* pjesa V, edhe Anavati dhe Gardeti në veprën e tyre *La Mystique musulmane*, faq. 26 e tutje.

12. Mbi njohuritë dhe artin islam, shih pjesën I-të po të njëjtit libër.

13. Këtë libër burimor shumë të rëndësishëm mbi sufizmin e hershëm e botoi R.A. Nikolson (Londër, 1941).

14. Me po të njëjtën titull e përktheu dhe e botoi A.J. Arberry (Cambridge, Angli, 1935).

15. Këto rubaira në gjuhën angleze i përktheu R.A. Nikolson dhe i botoi në librin *Studies in Islamic Mysticism*.

16. Shih, Sardar Sir Jogendra Sing, *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh 'Abdullah Ansari of Herat* (Londër, 1939).

17. Studimi i Asin Palaciosit *Abenmassarra y su escuela* (Madrid, 1914) i zbulon idetë kozmologjike të Ibn Mesarretit të cilat janë hasur në disa vepra të Ibn Arabiut.

18. Shih përkthimin e kësaj vepre të cilën e ka përkthyer W.H. Gairdner (Londër, 1924).

19. Këtë shqyrtim të mrekullueshëm *Fidele d'amore* në botën islame e botoi H. Ritter (Stamboll, 1942).

20. Ky është njëri nga studimet më të mira në të cilin bëhet fjalë për virtutet shpirtërore për nga aspekti i sufizmit. Përkthimin dhe komentin e përgatit Asin Palacios (Paris, 1933).

21. Naxhmudini, i quajtur "Krijuesi i të shenjtëve" i kishte dymbëdhjetë nxënës, të cilët që të gjithë u bënë sufijnj të njohur. Ai ishte themelues i shkollës sufie në Azinë Qendrore, prej së cilës dolën emrat, si për shembull, Simaniu, Sa'dudin al-Hammuyahi dhe Nexhmudin Dayehi. Në këtë shkollë simboli i dritës pati rëndësi të posaçme dhe ai përdoret që nëpërmjet tij të shpejgohet llojllojshmëria e gjendjes së brendshme të shpirtit. Shih, H. Corbin "L'Interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne", *Eranos Jahrbuch*, 26:57-187 (1957).

Njëri nga rendet sufij më të përhapur dhe më të ruajtur në Iran, rendi **zehabiyeh**, qendra e të cilit është në qytetin e Shirazit, është degë e rendit kubreviyeh.

22. Roli i tij për shumë çka mund të krahasohet me rolin e Shankarit në hinduizëm.

23. Për jetën e Ibn Arabiut është shkruar gati në të gjitha historitë dhe biografitë e shekujve të fundit, siç janë: Nafh el-tibb prej El-Maqqariut; Bustan el-arifin prej Al-Neveviy-it; *Tarih el-islam* prej Zehabiyit; *El-Vafi el-vafiyat* prej Safediut; *Mir'at el-xhinan* prej Vafi'ijit; *El-Bidayeh ve el-nihayeh* prej Ibn kesirit, *El-Tabaqat el-kubra* prej Sha'raniut, *Shezerat ez-zehen* prej Ibn al-Ammadit dhe *Taraiq el-haqaiq* prej Mas'um Alishahut. Disa biografi të Ibn

Arabiut i shkruan nxënësit e tij ku u munduan që ta mbrojnë mësuesin e tyre prej sulmeve dhe gjykimeve që vinin nga e drejta e shariatit (faqih). Një nga më të vjetrat prej këtyre është Menaqib Ibn Arabi, të cilën e shkroi Ibrahim El-Bagdadi, ndërsa është botuar në edicionin e Salahudin Munexhhidit në Bejrut më vitin 1955, me shtesën e burimeve mbi Ibn Arabiun të cilën botuesi e botoi në parathënie.

Sa i përket punimeve në gjuhët evropiane mbi jetën e tij, ekziston libri i çmueshëm i Asin Palasiosit El Islam cristianizado, i cili kufizohet në studimin për jetën e Muhjuddinit si dhe mbi qëndrimet e tij shpirtërore. Shkrimtari në libër i përmbledh disa detaje mjaft interesante nga burimet e ndryshme tradicionale. Gjithashtu shih, H. Corbin, L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, faq. 32 e tutje dhe R.A. Nicholson, "The lives" of Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi" Journal of the Royal Asiatic Society (1906), faq. 797-824, ku është dhënë teksti origjinal në gjuhën arabe nga libri Shezerat ez-zeheb, e që bëhet fjalë mbi këta dy mësues sufinj. Asin Palasios gjithashtu e ka përkthyer veprën e Ibn Arabiut Risalat al-quds me titullin Vidas de Santones Andaluces (Madrid, 1933), në të cilën bëhet fjalë për jetën shpirtërore të Ibn Arabiut edhe atë përmes fjalëve të tij personale, e ky është një aspekt që shpeshherë harrohet kur hulumtohe vetëm aspekti metafizik i veprave.

Kohëve të fundit për Ibn Arabiun u botuan edhe vepra në gjuhën arabe, si për shembull, T. Abulbaqi Surur, **Ibn Arabi** (Kajro, 1955), Dhe Umar Farrukh, Et-Tesavvuf fi al-islam (Bejrut, 1947) ku pjesa kryesore i është kushtuar Muhjuddinit.

24. El-Futuhath el-mekkiyah (Kajro, 1329, sipas h.), I. faq. 153-154. Këtë fragment në gjuhën spanjole e përktheu Asin Palasios në El Islam cristianizado, faq. 39-40, ndërsa H. Korbini në gjuhën frenge në L'Imagination creatrice..., faq. 34-36.

25. Ky është aluzion i ajetit kur'anor (20:12) ku i urdhërohet Musës a.s. që t'i zbatë sandalet. Interesimi i Ibn Arabiut për këtë libër, që me siguri i përket shiizmit, ka rëndësi të posaçme dhe për këtë shkak është e kuptueshme ajo se pse radhët shiite i kushtuan aq kujdes të madh dhe, edhe për atë se pse njohuritë e tij shumë shpejt u shkrinë në njohuri shiite.

26. Duhet të ketë ekzistuar lidhje qenësore në mes Ibn Arabiut dhe Ibn Arifit e përmes tij, shumë më vonë, edhe me Ibn Meserretin, për nga gjitha pikëpamjet Ibn Arabi nuk mund të kufizohet në këta paraardhës të tij. Përndryshe, është e njohur se Ibn Arabi është shoqëruar me Ibn Gazaliun, me nxënësin e el-Arifit dhe, sidomos i përkushtojë drejtimeve shiite që kanë lidhje me Elmeriyah-in.

27. Shih, Asin Palacios, El Islam cristianizado, fq. 41, shënimi 2 dhe H. Corbin, L'Imagination creatrice, aq. 37, shën. 15.

28. Pikërisht në qytetin e lindjes së tij të dytë ndodhi që Ibn Arabi, para emigrimit, e shkroi librin Mavaq'u-n-nuxhum, ku i shprehu dhe i shpjegoi shkallët e ndryshme dhe rëndësinë që i kanë ceremonitë religjioze.

29. Në kierarkinë shpirtërore në islam është tejet i rëndësishëm personaliteti i Hidrit a.s. (Khidr). Ky është ngusht i lidhur me personalitetin e profetit Elias, që është i ngritur në qiell, ndërsa kompleksi i tërë i rrëfimeve dhe i legjendave mbi këta dy personalitete është i gërshetuar në mes vete. Shih artikullin e Masinjonit "Elie et son role transhistorique, Khadiriya, en islam", në Etudes carmelitaines: Elie le prophete (Paris, 1956), II, 269-290, si dhe një sërë studimesh të tij të botuar në revistën Revue des etudes islamiques. Po ashtu, shih artikullin e A. J. Vensinckit në Encyclopedia of islam, me titullin "al-Khadir" and "Ilyas".

Për studimin e ikonografisë të Hidrit shih artikullin "Khavaja Khadir and the fountain of life, in tradition of Persian and Mughal art, shkruar nga A. K. Coomarasvamy në Ars Islamica 1:173-182 (1934).

30. Ibn Arabi kontaktoi me shumë personalitete të rëndësishëm të kohës së vet. Me disa, si për shembull me Suhravardin dhe poetin Uhedudin Kermaniun, personalisht takohej dhe kontaktonte, ndërsa me të tjerët, si për shembull me Ibn el-Faridin, Sa'dudin Hammuy-në dhe me Fahrudin Raziun kontaktonte me letërkëmbime. (Letrën e Ibn Arabiut dërguar Fahrudin Raziut në të cilën e këshillon që ta braktisë studimin formal dhe t'i kushtohet njohurisë (gnozës), në gjuhën frënge e përktheu M. Valsan në "Epitre adressee a l'Imam Ar-razi", në përmbledhjen Etudes Traditionnelles, 62:242-253 (korrik-gusht dhe shtator-tetor, 1961).

31. Shkencëtari sirian Osman Yhaya kreu kërkime intensive lidhur me veprat e Ibn Arabiut me ç'rast arriti që të vijë deri te disa zbulime shumë interesante nëpër bibliotekat e Turqisë. Libri i tij me titullin **L'Historie et la classification des oeuvres d'Ibn Arabi** së shpejti do të botohet dhe me këtë rast do të hidhet dritë mbi një problem që mbeti mjaft i pandriçuar dhe, për këtë shkak do të ketë një vlerë të posaçme.

32. Esh Sha'rani, Kitab el-yavaqit (Kajro, 1305) që bazohet në pjesët 89 dhe 348 të veprës Futuhath. Shih, veprën e Korbenit L'Imagination creatrice..., faq. 59, ku këta fragmente si dhe disa të tjera flasin se Futuhathi është rezultat i frymëzimit hyjnor, janë fjalë të përkthyer të Ibn Arabiut.

33. Lidhur me këtë shih T. Burckhardt, Die Alchemie (Olten, Zvicër, 1960) si dhe librin tjetër të tij Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'apres Mohyiddin ibn Arabi (Paris, 1950) në të cilin tregohet se si njohuritë kozmologjike aleksandrine përsoseshin dhe plotësoheshin me anë të perspektivës që njohurive islame dhe si bota në të cilën jetonin muslimanët ka marrë pjesë në revalatë dhe u bë "e islamizuar".

34. Fusus disa herë është botuar në gjuhën burimore arabe dhe botimin më kritik e përgatiti Ebu-l-Ala Afifi (Kajro, 1946) (që këtu vazhdimisht do të citohet ky botim) në të cilin përpiluesi i përmbledh pjesët e komenteve të vlefshme që janë shkruar mbi këtë veprë dhe në formë të shënimeve ia bashkangjet këtij botimi. Këtë veprë e përktheu T. Burckhardt me titullin **La Sagesse des prophetes** (Paris, 1955). Përkthimi është tepër i qartë dhe me shumë sqarime të vlefshme. Po ashtu ekziston edhe përkthimi mjaft i lirë i kësaj veprë në gjuhën angleze me titullin **The Wisdom of the Prophets** (Madras, 1929), ndërsa këtë e bëri Haxhi Hani.

Ekziston një numër shumë i madh i komenteve mbi Fususin prej të cilëve më të rëndësishëm janë komentet që i shkruan Sadruddin Konjevi, Abdurezak Kashani, Davud Kajseri, Abdulgani Nabulsi, Bali Efendiu dhe Abdurrahman Xhami, që njihen si sufijn të më vonshëm. Në të gjitha vendet islame, ku lulëzon sufizmi, mësohet ky libër duhet të merret si tekst më autoritativ i njohjes (irfan).

Levayih i Xhemit, i përkthyer prej E. H. Whinfild dhe M.M. Qazvinit (Londër, 1914, 1914), gjithashtu është një lloj përkthimi i Fususit dhe i përfundimeve të temave qenësore të këtij libri.

35. Shih, Fusus, faq. 47.

36. Kuptimin e thellë simbolik që fshihet në titullin e këtij libri në mënyrë të plotë e shtjelloi dhe e ndriçoi Burckhardt në parathënien e vet që ia bëri librit **La Sagesse des prophetes**, faq. 6 e tutje.

37. Këto tri vepra me hyrje dhe me një përkthim të shkurtër në gjuhën gjermane e botoi S. S. Nybergu në librin *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* (Leiden, 1919).

38. Komentin mbi Kur'anin që u botuan në Kajro në emrin e tij e shkroi nxënësi Abdurezak Kashani.

39. Ibn Arabi ka aq shumë punime mbi të gjitha temat sa që është e pamundshme të jepet një pasqyrë e shkurtër rreth kopusit të veprave të tij, e që të mos u kushtohet po të njëjtave vepra punim dhe kapitull të posaçëm.

40. Këtë punim në gjuhën angleze e përktheu R. A. Nicholson (Londër, 1911).

41. Ibn al-Faridi, autor i veprës së njohur Hamriyah (shih E. Dermenghes, *L'Eloge du vin* (Paris, 1931) dhe poet më i madh sufi në gjuhës arabe, ishte edhe bashkëkohës edhe mik i Ibn Arabiut. Flitet se Ibn Arabi u shkroi letër Ibnu-l-Faridit në të cilën kërkoi leje për ta shkruar një koment mbi kasidet e tij "Tai'yah". Ibnu-l-Faridi iu përgjigj se vetë vepra Futuhut është ai koment dhe se autori i saj nuk duhet të shkruajë ndonjë koment tjetër.

42. Është e vërtetë se disa ithtarë të shkollës së Ibn Arabiut hartuan fjalor të terminologjisë së tij, e cila edhe mbeti terminologji e sufijve të më vonshëm. Sidomos janë të ruajtur fjalorët **Istilahat-i es-sufiyah** prej El-Kashanit, komentues i njohur i Ibn Arabiut, dhe **Ta'rifat** prej Xhurxhaniut. Shih, al-Jurjani, *Definitions: Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti*, botuar nga G. Flugeli (Leipzig, 1845). Po ashtu shih, Burckhardtin, *La Sagesse des prophetes*, faq. 207-223, ku gjendet glosa e termave teknike sufie me sqarimin e domethënies së tyre, si dhe përkthimi i tyre në gjuhën frënge.

43. Burimet e Ibn Arabiut janë të përshkruara në pjesën e dytë të librit të Asin Palaviosit El Islami oristianizado (me titullin e kapitullit "Doctrina Espiritual Abenarabi"); dhe në parathënien e librit të Nybergut *Kleinere Schriften...*; pastaj në shënimet dhe në shtojcën krahas librit të Korbani: *L'Imagination creatrice...* dhe në shtojcën e librit *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibn Arabi*, të cilën e shkroi Ebu al-Alai' Afifi (Cambridge, 1939).

44. Shih T. Burckhardt, "Nature sait surmonter nature", në *Etudes Traditionelles*, 51:10-24 (janar-shkurt, 1950).

45. Duke pasur parasysh rëndësinë e madhe dhe ndikimin e Ibn Arabiut ka shumë pak studime në gjuhët evropiane mbi veprimtarinë e Ibn Arabiut. Mund të përmendet studimi i njohur i Afifit *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibn Arabi* që i ka disa përkthime të mira, por me konceptet e filozofisë moderne evropiane, që në këtë rast me të vërtetë është i papranueshëm. Pastaj duhet përmendur R. Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi* (Londër, 1959), në të cilën shkurtimisht janë shtjelluar disa njohuri të Ibn Arabiut, mirëpo zgjedhja e veprave të Ibn Arabiut në këtë libër është i pahetueshëm. H. Corbin, *L'imagination creatrice...*, është një studim shumë i rëndësishëm dhe i kushtohet mësimi të Shehut mbi imagjinatën krijuese "të simpatisë" që ekziston në mes njeriut, universit dhe të Zotit, Veç këtyre, ekziston edhe një numër tjetër i veprave që i kemi cituar më parë, si dhe disa studime të tjera që do të ceken në bibliografinë në fund të këtij libri.

Vepra më e rëndësishme për studimin e njohurive të Ibn Arabiut është **Introduction to Sufi Doctrine**, të cilën e ka shkruar T. Burckhardt, ndërsa në gjuhën angleze e përktheu D. M. Matheson (Lahore, 1959). Ajo, në të vërtetë, është hyrje në Fusus, si dhe në sufizëm përgjithësisht. Gjithashtu Hyrjen që e shkroi T. Burckhardt përkthimit të veprës *El-Insan el-kamil*, përkthimin e së cilës e bëri Abdulkarim el-Xhili (Lion, 1953). Ky përkthim më tepër është një përpunim sistematik i doktrinave të Ibn Arabiut nga ana e njërit nga sufijtë më të mëdhenj të shekujve pas Ibn Arabiut. Po ashtu ekzistojnë disa studime mbi Ibn Arabiun me përkthime nga veprat e tij, që i shkroi M. Valson, e që janë botuar në *Etudes Traditionelles*, prej vitit 1948 e këndeje.

46. Ibn Arabi në Futuhatin e vet shkruan kështu; "Ky punim, sikurse edhe të gjitha punimet tjera të miat, nuk është i shkruar sipas metodave të rëndësishme të veprave të tjera... Në të vërtetë çdo shkrimtar shkruan nën ndikimin e vullnetit të lirë personal, kurse mund të thuhet se liria e tij i nënshtrohet Fatit Hyjnor (kadaun ilahijun) ose gjatë shkrimit të veprave të veta është i frymëzuar prej njohurive me të cilat disponon dhe që i ka si specialitet të tij. ... Nga ana tjetër, autori i cili shkruan nën diktatin e Frymëzimit hyjnor, rëndomë shkruan diçka që nuk ka kurrfarë lidhje (të dukshme) me tematikën që në atë kapitull e trajton. Shkrimet e tilla lexuesit të rëndomtë i duken se nuk kanë kurrfarë lidhje me tematikën për të cilën shkruhet në kapitullin përkatës..." Shih Futuhut, I, faq. 24; Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, faq. 102, dhe H. Corbin, *L'Imagination creatrice...* k. 59.

47. "Ky distinkcion (në mes metafizikës dhe filozofisë) mund të duket i paargumentuar tek ata të cilët janë mësuar që metafizikën ta trajtojnë si degë të filozofisë... Që të përcaktohej qartë dallimi në mes këtyre dy mënyrave mbi të cilat diskutohet mund të thuhet se filozofia rrjedh prej rezanimit (istidlal), që është aftësi thjesht individuale, ndërsa metafizika rrjedh vetëmse prej Intelektit", Shih F. Schoun, *The Transcendent Unity of Religions*, faq. 9.

"Një doktrinë metafizike është mishërim i një të vërtete universale në mendime... Një sistem filozofik është tentim racional për t'u zgjidhur disa çështje që na imponohen. Një koncept është "problem" vetëm ndaj mosnjohjes së veçantë." Shih, F. Schoun, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Përktheu D. M. Matheson (Londër, 1954), faq. 11.

48. Për shqyrtimin e problemit, siç është ky, me trashëgimi krejtësisht të ndryshme tradicionale, e kjo është në budizmin tibetian, shih M. Pallis "The Marriage of Wisdom and Method", në Arance-Asie, 17:1601-1620 (janar-shkurt, 1961).
49. "Të jetuarit në mendime përbëhet prej ndërrimeve të pandërprera të një grumbull konceptesh me një grumbull tjetër. Në rezanimin racional konceptet aq shumë janë të robëruara, sa që na ngajjnë sirrobet që vishen të shqepura dhe pa kurrfarë mundësie dhe rasti që si të tilla të ndërrohen me rroba më të bukura. Asgjë nuk ka më të dëmshme se ekspozimi i turpshëm i njëmendësisë nëpërmjet arsyes; e kjo është sikur idetë e qarta që shëndrisin secilin i cili vetes ia kufizon të menduarit mbi ato ide..."
- "Virtuoziteti mental, që pandërprerë lot me konceptet, pa aftësi apo dëshirë për të arritur deri te ndonjë rezultat i përcaktuar, nuk ka asgjë të përbashkët me talentin spekulativ. Veç kësaj, trajtat e talentit spekulativ (të cilat i posedonte Ibn Arabi) mund të duken "naive" para virtuozitetit të atillë mental, i cili është në opozitë ndaj intuitës intelektuale siç janë në opozitë Zoti dhe satana." Shih F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Fact*, faq. 11-12.
- "Njëmendësia Hyjnore njëkohësisht është edhe njohuri edhe ekzistencë (ma'rifet dhe vuxhud). Ai i cili shpreson se po i afrohet asaj Njëmendësie patjetër duhet t'i pranojë, jo vetëm mangësitë dhe mosnjohjen e vet, porse menjëherë duhet të shpëtojë nga kthetrat e njohurive të pastra teorike dhe prej gjërave të tjera të pavërteta të këtij lloji që në të kanë ndikim. Pikërisht për këtë shumë sufinj, në mesin e të cilëve edhe përfaqësuesit më të spikatur të njohurive, siç janë Muhjudin Ibn Arabi dhe Omer Kajami, i dhanë përparësi spastrimit dhe koncentrimin ndaj mësimëve teorike. Intelektual i vërtetë është ai që së pari do ta njohë natyrën relative të të gjitha ekspresioneve teorike. Aspektet intelektuale të udhës (tariqat) përfshijnë të njohurit e doktrinës dhe tejkalimin e asaj njohurie përmes intuitës. Nëse gabimin vazhdimisht do ta kyçnim saktë. dhe arsyen që e bart njëmendësinë, e që njëherit është edhe si kufizim, duhet gjithashtu që edhe vetë ajo gënjeshtër, gjatë të menduarit mbi njësinë, të eliminohet." Shih T. Burckhardt, *Introdukcion to Sufi Doctrines*, faq. 103.
50. Duke e pasur parasysh rëndësinë e shkencës së simboleve mund të linden sërisht të gjitha këto njohuri dhe arte të vjetra, të cilët para mënyrës së re të të menduarit u bënë të tejkaluara dhe të papërdorshme dhe, në këtë mënyrë të kuptohen rëndësitë që i kanë format tradicionale.
51. Kërkimet themelore të simboleve të ndryshme të traditave mesjetare të Lindjes dhe të Perëndimit, si dhe tradia e njerëzve parahistorikë, nga ana e shkencëtarëve siç janë A. K. Coomaraswamy dhe diçka më vonë edhe M. Eliadi, e vërtetojnë vërtetësinë e plotë të këtij pohimi.
52. Sipas H. A. Wolfsonit, i cili në veprën e vet vërteton, sidomos në veprën *Philosophy of Spinoza*, *Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Cambridge, Mass., 1948) vëllimi I, pjesa 3 dhe 4, mund të thuhet se filozofët e mesjetës pajtoheshin me atë se Zoti apo Ekzistenca e Pastër gjendet në shkallën më të lartë se substanca. Si është pra e mundur që sufijtë të cilët Esencën e Zotit e njohin si më të lartësuar, madje edhe vetë Ekzistenca (vuxhud) të besojnë në Zot, posedues i substancës që vepron me universin. Shih T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, pjesa 3. Po ashtu shih A. K. Coomaraswamy, "Pantheism Indian and Neo-Platonio", *Journal of Indian History*, 16:249:252 (1937), ku janë të theksuara argumentet që mund të jenë në përdorim të sufinjtë.
53. Ideja mbi misticizmin natyror është e shtjelluar nga ana e J. Maritainit në studimin "L'expérience mystique naturelle et le vide", që gjendet në veprën **Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle** (Paris, 1958), pjesa 3, si dhe nga ana e O. Lacombe-it në disa studime që ia kushtoi hinduizmit, si për shembull në studimin "La Mystique naturelle dans l'Indie" në *Revue Thomiste*, 51:134:153 (1951). Shih R. C. Zaehnerin dhe L. GARdetin, sidomos në veprën *La Mystique musulmane*, faq. 90 e tutje.
54. Për një shqyrtim më serioze mbi këtë problem shih F. Schoun, "Is There a Natural Mysticism?" në veprën *Gnosis, Divine Wisdom*, përkthyer nga G. E. H. Palmer (Londër, 1957), pjesa 3.
55. Në parim ne i shmangemi përdorimit të fjalës misticizëm, për shkak të mospërcaktimit të domethënies të këtij koncepti në gjuhën angleze. Nëse përdoret në kuptimin e vet origjinal, pra në kuptim "të konceptuarit e fshehtësive", dhe nëse dallohet prej konotacioneve të tjera të veta (si në gjuhën gjermane ku bëhet dallimi në mes *Mystik* dhe *Mysticismus*), atëherë do të ishte mirë që sufizmi të përdoret sipas termit anglez misticizmi islam (*Islamic mysticism*).
56. Ky studim shumë i rëndësishëm për sufizmin që gjithashtu quhet edhe *Kitab al-axhivibe* dhe *Kitab al-elif*, i është përshkruar herëpashere edhe sufinjve të tjerë, siç janë Belbani dhe Sujuti; por për çdo rast, ai është përmbledhje e pikëpamjeve të Ibn Arabiut dhe pa dyshim i përket shkollës së tij. Ndonëse origjinali i këtij teksti arab ende nuk është botuar, ekziston përkthimi i mrekullueshëm i tij në gjuhën frënge që e bëri Abdulhadiu dhe e botoi në "Le Voile d'Isis", 34:15-17 (janar, 1933) dhe 34:55-72 (shkurt, 1933), si dhe përkthimi në gjuhën angleze prej T. H. Weir-it me titull "Translation of an Arabic Manuscript in the Huntrian Collection, Glasgow University", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 809-825 (1901).
57. T. H. Weir, *Translation of an Arabic Manuscript...*, faq. 809-810. Lidhur me ekzistencën e pavarur të krijesave Ibn Arabi shkruan: "Edhe ekzistenca e krijesave edhe mosekzistenca e tyre janë gjë të ngjashme. Po të mos ishte kështu, do të ishte e nevojshme lindja e diçkaje të re në njësimin e Tij, ndërsa kjo do të thotë mungesë, kurse njësimi i Tij është mbi çfarëdo të meteje". (Ibid, faq. 817-819).
58. Kjo është temë kryesore e Fususit, gjë që fare mirë mund të vërehet në dy pjesët e para të librit, që i kushtohen mbledhjeve të doktrinave të Ibn Arabiut.
59. Burckhardt fare mirë e shpjegoi këtë koncept në parathënien e tij në veprën *La Sagesse des prophetes*, faq. 9-10. Përdorimi i formulimeve kontradiktore si dhe interpretimet jo të ndërlidhura, që ka një lidhshmëri të afërt me

shpirtin nomad të arabëve dhe që e thekson vëmendjen e thekshme të tyre ndaj aspekteve të pagërshetuara të gjërave, shpeshherë përsëritet në veprat e Ibn Arabit.

60. Në Kur'anin e Shenjtë (57:3) All-llahu xh.sh. quhet me emrat Zahir (Exterior), Batin (Interior), I Pari (Evvel) dhe I Fundit (Ahir).

61. Termat ehadijet, vahidijet, dhe të ngjashme që i përdor Ibn Arabi, i sistematizuan dhe i shpërndanë ithtarët e mëvonshëm të kësaj shkolle siç janë Xhili dhe Xhami, dhe ata shërbejnë që përmes tyre të përshkruhen dhe të shpjegohen të gjitha shkallët e "rënies" apo të "përcaktimit" të Burimit Esencial nga Esenca Transcendentale në botën e trajtave trupore.

62. Shih, T. Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, faq. 62.

63. Shehadeti në kuptim tjetër ka për detyrë që të gjitha vetitë pozitive t'i transformojë në të hyjnishme, si për shembull "Nuk ka bukuri pos bukurisë", "Nuk ka mirësi pos Mirësisë" etj. Shih F. Schuon, "Shahadah et Fatihah" në Le Voile d'Isis, 34-486-498 (dhjetor, 1933).

64. Sa i përket numrit të emrave të Zotit, gjithësesi janë të kufizuar dhe përbëhen prej vetive që janë të përmbledhur në disa tipe fundamentale dhe përmes Librit të shenjtë janë "të shpallur" si "mjete për lutje dhe për falënderim" me të cilët i drejtohet. Citati nga T. Burckhardt, Introduction to Sufi Doctrine, faq. 63.

65. Anawati dhe Gerdet, La Mystique musulmane, faq. 54.

66. Aspektet e ndryshme të Njeriut Unviersal (el-Isnan el-kami) janë të shqyrtuar gati në të gjitha veprat e Ibn Arabit dhe Fusus-i në esencë bazohet pikërisht në ata koncepte. Po ashtu, vepra e tij: Shexheret el-kevn apo Druri i Ekzistencës, e përkthyer nga A. Jeffry në Studim Islamica (Leiden) 10:43-77 dhe 11-113-160 (1959), në mënyrë të veçantë ka lidhshmëri me idenë mbi Njeriun Univerzal dhe njihet si burim kryesor për studimin e "doktrinaeve mbi logosin" të Ibn Arabit.

67. Hadithi "Isha thesar i fshehtë, dhe pastaj deshta që të njihem, ndaj edhe e krijova botën që të njihet" (Kuntu kenzen mahfij-jen fe ahbebtu en 'urife fe haleqtu al-halq likej 'urife") shkurtimisht e tregon konceptin e sufinjve mbi krijimin dhe qëllimin e këtij krijimi. Nocioni "hadith kudsi" (al-hais al-qudsiju) në islam do të thotë fjalim i Muhammedit a.s. përgjatë inspirimit hyjnor ku All-llahu xh.sh. flet në vetën e parë nëpërmjet gojës së Pejgamberit të Vet. Ky lloj i hadithit, ndonëse nuk llogaritet si pjesë e Librit të Shenjtë, megjithatë deri diku i ngjan tekstit të Kur'anit.

68. Pasqyrën si simbol Mahmud Shebasteri në veprën e vet Golshenar e sintetizon me simbolin e Njeriut Unviersal. Kjo është poemë e shkruar përmes inspirimeve dhe në vargjet vijuese më së miri shpjegohet formulimi sufi

Mosqenia është pasqyrë, bota fotografi (e Njeriut Unviersal)

e njeriu është si syri i fotografisë ku fshihet Personi

Ti je syri i fotografisë, e Ai është dritë e syrit

syri me sy e ka parë syrin.

Bota u bë njeri, e njeriu botë,

nuk ka sqarim më të mirë se ky.

E. H. Whinfield në përkthimin e vet që e titulloi Gulshan-i Raz, në The Mystic Rose Garden (Londër, 1880) vargjet 140-142, i përktheu më ndryshe. Në këto vargje i përkthyer prej origjinale në persishte. (Vërejtje e përkthyesit).

69. Për Ibn Arabin si dhe për sufinjtë e tjerë shkronjat e alfabetit arab, e këto janë shkronja të gjuhës së Kur'anit të shenjtë, e simbolizojnë esencën qiellore apo mundësitë që manifestohen në univers, porse edhe në Kur'anin e ndershëm. Shih shqyrtimin e M. A. Ainit "Du mystere des lettres", në librin **La Quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi** (Paris, 1926) pjesa II.

70. La tekrare fi al-texhelli.

Lidhur me përsëritjen e krijimit në çdo moment kur ekziston lidhshmëri e afërt me procesin e realizimit dhe me "temat e meditim" të poezive rituale e hyjnore të sufinjve, shih Burckhardtin "The'reneving of creation at eash instant" në Introduction to Sufi Doctrine, pjesa IV; dhe Korbinin, La Imagination creatrice... prej faqes 149 e tutje.

71. Harta, e cila e tregon skemën kozmogenike, e theksuar në Futuhatu, Burckhardti e sjell në veprën e vet **La Sagesse des prophetes**, në faqen 108. Skema kozmogenike kur'anore e Ibn Arabit dhe e sufinjve të tjerë në esencë bazohet në tekstin ajetu-l-kursije (2:254)

72. Shumë sufinj kozmogeninë e shpjegojnë me anë të termave të kuptimësisë simbolike të shkronjave të alfabetit arab si dhe me terma të lindur nga emrat e Zotit kuptimësia e brendshme e të cilëve ka lidhshmëri shumë të afërt me trajtën e shkrimit të tij me shkronja arabe. Për shembull në Futuhatu Ibn Arabi e kombinon simbolizmin astrologjik me njohuritë për emrat dhe shkronjat dhe mendon se 28 stacione të Hënës i përgjigjet numrit 28 të shkronjave të alfabetit arab, se çdo planet në veçanti korrespondon me njërin nga të dërguarit, se çdo shenjë e Zodiakut i përgjigjet një vetie të Zotit; kështu që në këtë mënyrë Universi është i "muslimanizuar" dhe lëvizja qiellore duket si proces me të cilin Drita e Qenies përmes vetive të ndryshme, që e polarizojnë atë Dritë, përhapet anekënd Universit. Këtë përzierje të kozmologjisë islame e hermetike të Ibn Arabi e hulumtoi dhe në mënyrë të mrekullueshmë e shpjegoi Burckhardti në veprën **Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'apres Mohiddin Ibn Arabi**.

73. Shih, Answatin dhe Gardetin, La Mystique musulmane, faq. 232-233, ku këto përcaktime i sjell në lidhje me gjendjen e kontemplacioneve të krijuara nëpërmjet invokacioneve, që i përpunoi Ibn Ataullah al-Iskenderi. gjithashtu shih Burckhardtin, Introduction to Sufi Doctrine, faq. 96.

74. T. H. Weir, Translation of an Arabic Manuscript... faq. 811.

75. Kjo fjalë e urtë është njëra ndër dyzet hadithet e shenjta ku bazohen shumë teori e përvoja të sufizmit dhe të cilët përbajnë grumbullime të njohurive ezoterike të Pejgamberit a.s.
Rreth njohurive të Ibn Arabit mbi Njësimin, shih Burckhardtin, Introduction to Sufu Doctrine, pjesa VII, sidomos faq. 94, ku ceket dhe komentohet ky hadith.
76. Fusus, faq. 104, dhe La Sagesse des prophetes, faq. 103-104.
77. Brendësia graduale e lutjes deri atëherë kur ajo bëhet lutje e zemrës dhe në gjendjen e vet realizuese bëhet faktor që ka fuqi kreative, është element qenësor i sufizmit. Lutja teofanike (ftimi i emrave të Zotit) e sufinjve dhe fuqia kreative e zemrës si dhe fuqia e imagjinatës detajisht janë sqaruar në librin e Korbenit L'Imagination creatrice..., pjesa II dhe III. Në këtë studim të shkurtër ne ishim të detyruar ta lëmë anash diskutimin mbi rëndësinë e imagjinatës dhe të elementeve të tjera të njohurive të Ibn Arabit që i përkasin psikologjisë. Ky aspekt i njohurive të tij, meqë është i theksuar në veprat e Burckhardtit dhe të Korbenit, gjithashtu është i studiuar edhe në punimin e AsinPalaciosit me titullin "La Psicologia segun Mohidin Abanarabi", është botuar në përmbledhjen e punimeve Actes du XIV Congres Inter des orient (Alzhir, 1905), pjesa III (Paris. 1907) si dhe nëpër disa studime të tjera të tij kushtuar Ibn Arabit.
78. Rëndësia e lutjes në të gjitha format e saj si dhe në funksionin e saj teofanik shihet në faktin se çfarëdo kuptimësie të ketë nocioni "Njësia trensendentale e Qenies" i Ibn Arabiut (Vahdat al-vuxhud), si nocion nuk mund të ketë kurrfarë lidhje me monizmin filozofik me të cilin shpeshherë identifikohet.
79. **Fusus**, faq. 62, dhe **La Sagesse des prophetes**, faq. 45-46. Ibn Arabi në këtë vepër, në lidhje me "fjalën Shit" shkruan "...Kur dikush e sheh pasqyrën fizike, mund që ai dikushi ta vërejë vetëm sipërfaqen e pasqyrës dhe më të mos mund ta shohë fytirën e vet, apo ta shohë fytirën e vet kur nuk dëshiron ta shohë sipërfaqen e pasqyrës. Kështu është dhe te kontemplacioni mbi Zotin: ose gnostika mendon për Zotin, kur harron dhe nuk e vëren qenien e vet vetjake ose mendon për esencën e vet në Zot, mirëpo tani ndaras "nuk e sheh Zotin". Pastaj thotë se pasqyra është simbol më i përsosur i lidhjes në mes botës dhe Zotit si dhe për kontemplacionin e njeriut për Zotin, dhe Zoti në mënyrë të veçantë e krijoi pasqyrën, me qëllim që njeriu ta hetojë këtë lidhje, e cila në asnjëfarë mënyrë nuk mund të shpjegohet.
80. Xhelaluddin Rumi, po ashtu, shpesh herë flet mbi njësinë e fesë. Ai i ka disa rrëfime në **Fihî ma fihî** (Përmbledhje diskutimesh), madje edhe në **Mesnevij**, përmes të cilëve tregon se njësia e brendshme e të gjitha feve qëndron përmbi format e tyre të jashtme.
81. Meqë në atë kohë islami, si edhe religjionet e tjera, jetonte në një botë të ndarë, që për islamit ishte e tërë bota, nuk ka pasur nevojë, që ngjashëm sikur sot, të përcaktojë parimet e shpalljes universale dhe pastaj të mësohen detajisht. Shih, F. Schuon, The Transcendent Unity of Religion, ku kjo çështje është e shtjelluar nga të gjitha anët.
82. Terxhuman I-shvaq, përktheu R. A. Nikolson, faq. 67.
Përdorimi i nocionit dashuri në këtë dhe në kontekst tjetër patjetër duhet të kuptohet si aspekt realizues i gnozës. Spiritualiteti islam në thelb është gnostik. porse kjo është gnozë që, prore, është e kombinuar me dashuri dhe e mbushur me aromën e saj. Kur sufijnjtë e kundërshtojnë dashurinë e njohurisë, ata me nocionin dashuri nënkuptojnë urtësinë e realizueshme, ndërsa me nocionin njohuri, vetëm njohuritë teorike të cilat ende nuk janë bërë realitet.
83. Për shembull, shkolla vahdet esh-shuhuda (Bashkimi i dëshmitarëve) i kundërvihet shkollës së Ibn Arabit **vahdet el-vuxhud**, por megjithatë edhe përfaqësuesit e kësaj shkolle ishin nën ndikimin e mendimtarit andaluzian. Shih artikullin e Mir Velijudimit "Reconciliation between Ibn Arabi's Wahdat al-wujud and Mujaddid's Wahdat al-Shuhud" në Islamic Culture, 25:43-51 (1951).
84. Ndikimi i Ibn Arabit në Lindje dhe rëndësia e një autoriteti të atillë, siç është Sadruddini, e shtjelloi Korbeni në veprën e vet "Notes et Appendices" (Vërejtje dhe komentime) në veprën L'Imagination creatrice... Po ashtu shih S. H. Nasr, Introduction to the "Se asl" prej Mulla Sadrit.
85. Këtë shënim sëshpejtë do ta publikojë për herë të parë Sulejman Buhshemi në botimin serial të institutit Francezo-iranian në Teheran.
86. Këta emra më pak të njohur, të cilët në jetën e mëvonshme spirituale dhe intelektuale të Iranit patën një ndikim të posaçëm, në Perëndim për herë të parë u shqyrtuan në punimet e Korbenit, siç është punimi "L'Interiorization du sens en hermeneutique soufie iraniannne", si dhe nëpër disa studime tjera të tij mbi shiizmin që u botuan përgjatë disa viteve në Eranos Jahrbuch si dhe nëpër disa vepra të tjera të cekura në këtë libër, madje edhe në një studim të tij të mëvonshëm mbi Hajdar Amuliun, që së shpejti do të botohet si përkushtim profesorit Henri Masseut.
87. Integrimi i shpejtë i doktrinave të Ibn Arabit me shiizmin duodecimal e mundësojnë shtrimin e pyetjes rreth lidhshmërisë së tij të mundshme me shiizmin për të cilën gjë me shekuj kanë diskutuar shkencëtarët shiitë. Muhjuddini për nga aspekti i sheriatit njihej si sunit, edhe pse e shkroi librin mbi dymbëdhjetë imamët, të cilin e vlerësuan lart gnostikët shiitë, ndërsa në Futuhatu (pjesa 366) bënë fjalë mbi Mehdiun dhe mbi kushtet për kthimin e tij kah terminologjia, e cila ndeshet me terminologjinë në burimet shiite. Tesavvufi, në parim, qëndron mbi ndarjen shiite-sunite në islam, por tek Ibn Arabi, përreth këtyre parimeve universale që i pranojnë edhe ezoterikët shiitë edhe ata sunitë, ekzistojnë doktrina specifike për përfaqësuesit e shiizmit, si për shembull, imamatit si dhe çështjet lidhur me imamatit, që çështja e lidhshmërisë së mundshme të tyre me shiizmin i bëjnë të pazgjydhshme.
88. Ndikimi i islamit, sidomos ai i Ibn Arabit, te Danteja, e analizoi Asin Palacios në veprën e vet **Islam and the Divine Comedy**, përkthyer nga H. Sunderland (Londër, 1926), pastaj E. Cerrulli në **Il Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia** (Vatican City, 1949) që i pranon shumicën e tezave të Asin Palaciosit.

89. Për shembull, komentin e Fususit e publikoi para shumë viteve hakimi sot shumë i njohur iranian, merhum Fadil Tuni, me titullin **Ta'liqa bar sharh-i fusus** (Teheran, 1316/1937).

90. Lidhur me Shejh el-Tadiliun, shih Muhammed et-Tadili, "La ilahe illa Allah", përkthyer nga Abdurahim al-Tadili dhe R. Maridort, në *Etudes Traditionnelles*, 53:344-350 (dhjetor, 1952), e po ashtu edhe "la Vie traditionnelle c'est la sincerite", përkthim me shënim nga A. Broudier, në *Etudes Traditionnelles*, 59:212:227 (gusht-tetor, 1958); 59:263-271 (nëntor-dhjetor, 1958); 60:84-89 (mars-prill, 1959).

91. Shejh Ahmed el-Alevi, i njohur ndër nxënësit e vet me emrin Shejh ben Aliva, bën pjesë në mesin e të zgjedhurve (evliave) më të mëdhenjë të këtij shekulli. Ndikim i tij, madje edhe derisa ishte gjallë, i tejkaloi kufijtë e vet të traditës së Algjerit dhe sot përhapet anekënd botës islame, ndërsa ka arritur edhe në Perëndim, ku janë shkruar disa studime për jetën dhe njohuritë e tij.

Shih A. Berque, "Un Mystique moderniste" në *Revue Africaine*, 79:691-776 (1936); pastaj studimin e mrekullueshëm të M. Lingsit me titullin *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (Londër, 1961). Ajo që në veçanti duhet theksuar është interesimi i Shejh el-Aleviut për studimin e feve të tejsura dhe dëshira e tij për të arritur deri te afrimi në mes islamit dhe feve të tjera, me qëllim që t'i kundërvihet materializmit dhe modernizmit, që ai i konsideronte si armiqtë përbashkët të islamit dhe të feve të tjera.

BIBLIOGRAFIA E ZGJEDHUR

BIBLIOGRAFIA E PËRGJITHSHME

- de Boer, Tj., the History of Philosophy in Islam, trans. E.R. Jones, London, 1961.
- Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Litteratur, 2 vols.,
Weimar, 1898-1902; Supplement, 3 vols., Leiden, 1937-1942. Browne, E. G., Literaray History of Persia, 4 vols.,
London, 1902 - 1930.
- Carra de Vaux, B., Les Penseurs de l'Islam, 5 vols., Paris, 1921-1926.
- Delacy - O'Leary, D. D., Arabic Thouht and Its Place in History, London, 1922.
- Dermenghem, E., Muhammad and the Islamic Tradition, New York, 1958. Duhem, P., Le Systeme du monde, 10
vols., Paris, 1913-1959.
- Encyclopaedia of Islam (both old and new editions: Leiden, 1913-1934, Leiden, 1954).
- Gardet, L., "Le Probleme de la 'philosophie musulmane'", in Melanges offerts a Etienne Gilson, Paris 1959, pç. 261-
284.
- Gauthier, L., Introduction a l'etude de la philosophie musulmane, Paris, 1900.
- Gibb, H.A.R., Mohammadanism, New York, 1958.
- Gilson, E., History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, 1955.
- Gobineau, Comte de, Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale, Paris, 1923.
- von Horten, M., Die Philosophie des Islam, Minich, 1923.
- Ibn Khaldun, The Muaqddinam, trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York, 1958.
- Kraus, P., Jabir ibn Hayyan, 2 vols., Cairo, 1942-1943.
- Massignon, L., La Passion d'al-Hallaj, Paris, 1914-1921.
- Mieli, A., La Science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale, Leiden, 1938.
- Mun, S., Melanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.
- Nallino, C.A., Raccolta di scritti editi e inediti, Rome, 1944-1948.
- Quadri, G., La philosophie arabe dans l'Europe medievale, Paris, 1947.
- Sarton, G., Introduction to the History of Science, vols, I, and II, Baltimore, 1927-1931.

BIBLIOGRAFIA E VEÇANTË

Ibn Sina dhe filozofët - shkencëtarët

- Afnan, S., *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.
Anawati, G.C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.
Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956.
Avicenna, *Avicenna on Theology*, trans. A. J. Arberry, London, 1951.
Le Livre de science, trans. M. Achena and H. Masse, 2 vols, Paris, 1955-58.
Le Livre des directives et remarques, trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut, 1951.
Psychologie Jehe dile ash-Shif, 2 vols., ed. and trans. J. Bokosh, Prague, 1956.
Risalah fi'l-'ishq, trans. E.L.Faceneheim, *Medieval Studies* (Toronto), 7:208-228, 1945.
A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book, by O.C.Gruner, London, 1930.
Carra de Vaux, *Avicennem* Paris, 1900.
Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York, 1960.
Gruz Hernandez, M., *La metafisica de Avicenna*, Granada, 1940.
Gardet, L., *La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, 1951.
Goichon, A.M., *La Distincion de l'essence e de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna)* Paris, 1933.
La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe m'edieuele, Paris, 1944.
Holmyard, E.J., *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lepidum*, Paris, 1927.
von Horten, M., *Die Metapysik Avicenna*, Halle, 1909.
von Mehren, A. F., *Les Traités mystiques d'Avicenne*, Leiden, 1889-91.
Sharif, M.M. (ed.), *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1963.
Wickens, G.M. (ed.), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*, London, 1952.

Suhrawardi dhe iluminacionistët

- Carra da Vaux, "La Philosophie illuminative d'apres Suhrawardi maqtoul", *Journal Asiatique* (Paris) 19:63-94 (1902).
Corbin, H., *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*, Teheran, 1946.
Suhrawardi d'Alep fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi), Paris, 1939.
Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle, 1912.
Mulla Sadra Commemoration Volume, Teheran, 1961.
Nasr, S.H., "Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines and Significance", *Indo-Iranica* (Calcutta), 14:6-16 (December 1961).
Ritter, H., "Philologica, IX, Die vier Suhrawardi; I. Shihab al-Din ... al-Suhrawardi al-Maqtul", *Der Islam* (Berlin), 24:270-286 (pts. 3-4), 1937.
Suhrawardi, "Le Bruissemens de l'aile de Gabriel", trans. with introduction by H. Corbin and P. Kraus, *Journal Asiatique* (Paris), 52:1-82 (July - September, 1935).
- "Eptre de la modulation de Simorgh", trans. H. Corbin, in *Hermes* (Brussels-Paris), November 1939, pp. 7-50.
- *The Lover's Friend*, ed. O. Spies, Dlehi, 1934.
- *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin, vol. I, (Istanbul, 1945); vol. II (Tehran, 1952).
- *Three Treatises on Mysticism*, ed. and trans. O. Spies and S.K. Khattak, Stuttgart, 1935.

Ibn Arabi dhe sufinjtë

- 'Abd al-Karim al-Jili, *De l'home universel*, trans. T. Burchardt, Lyon, 1953.
'Abd al-Rahman Jami, *Lawa'ih, a Treatise on Sufism*, trans. E.H. Whinfield and M.M. Kazvini, London, 1914.
Abu Bakr Siraj al-Din, "The Origins of Sufism", *Islamic Quarterly* (London), 3:53-64 (April 1956).
Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge, England, 1939.
Anawati, G.C., and L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961.
Asin Palacios, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

- "El místico murciano Abenarabi", Boletín de la Real Academia de la Historia (Madrid), I, 87:961-73 (1925); II, 87:512-611; III, 87:582-637 (1926); IV, 92:654-751 (1928).
- Islam and the Divine Comedy, trans. H. Sunderland, London 1926.
- Vidas de Santos Andaluces, Madrid, 1933.
- "La Psicología según Mohidín Abenarabi", Actes du XIV COngrès Inter. des Orien. Alger. 1905, vol. III, Paris, 1907.
- "Mohidín", in Homenaje a Menéndez y Pelayo, Madrid, 1899, II, 217-256.
- "La Psicología, del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes: Algazel y Mohidín Abenarabi", in Cultura Española, Madrid, 1906, pp. 206-235.
- Burckhardt, T., Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Moyhiddin Ibn Arabi, Paris, 1950.
- An Introduction to Sufi Doctrine, trans. D. M. Matheson, Lahore, 1959.
- Corbin, H., L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, 1958.
- Horton, M., "Mystische texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem arabischen übersetzt und erläutert" in Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Bonn, 1912 (trans. and commentary on three poems).
- Ibn 'Arabi, "les étapes divines dans la voie du perfectionnement du règne humain", trans. Osthman Laiba and R. Maridort, Etudes Traditionnelles (Paris), 50:76-90 (March 1949).
- "Oraisons métaphysiques", trans. M. Valsan, Etudes Traditionnelles (Paris), 50:251-266 (September 1949).
- "La Parure des Abdal", trans. with notes by M. Valsan, Etudes Traditionnelles (Paris), 51:248-258 (September 1950) 51:297-307 (October-November 1950).
- La Sagesse des prophètes, trans. T. Burckhardt, Paris, 1955.
- Tarjuman sur la Connaissance suprême", trans. and annotated by M. Valsan, Etudes Traditionnelles (Paris), 53:125-133 (April-May 1952); 53:182-188 (June 1952).
- The Treatise on Unity (Risala al-ahadiyah), trans. T.H. Weir as "Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", Journal of the Royal Asiatic Society (Malayan Branch), October 1901, pp. 809-825.
- Jeffery, A., "Ibn al-Arabî's Shajarat al-Kawn", Studia Islamica, (Leiden), 10:43-77 (1959); 11:113-160 (1959).
- Lings, M., A. Moslem Saint of the Twentieth Century, London 1961.
- Massignon, L., Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.
- Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.
- Mir Valiuddin, The Quranic Sufism, Delhi, 1959.
- Nicholson, R. A., "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of sufism", Journal of the Royal Asiatic Society, (London 1906), 99. 303-348.
- Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, England, 1921.
- Nyberg, H.S., Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi, Leiden, 1919.
- Schuon, F., Comprendre l'Islam, Paris, 1961.
- Spiritual Perspectives and Human Facts, trans. D. M. Matheson, London, 1955.
- The Transcendent Unity of Religions, trans. D.M. Matheson, London, 1955.
- The Transcendent Unity of Religions, trans. P. Townsend, London, 1953.
- Zaehner, R.C., Mysticism Sacred and Profane, Oxford, 1957.

FALËNDERIM

Tri pjesët e këtij libri në fillim ishin si ligjërata të lira, që u mbajtën në Universitetin e Harvardit në mes të vitit 1962, e me ftesë të Qendrës për Studimin e Lindjes së Mesme dhe të Qendrës për Studimin e Religjioneve Botërore. Këto ligjërata, në bazë të të cilave më vonë në gjuhën angleze u lind ky libër, para së gjithash u kushtoheshin lexuesve të Perëndimit dhe është e natyrshme që të gjitha krahasimet, si dhe mënyra e shprehjeve u janë përshtatur shijes dhe mënyrës së të menduarit të njerëzve të Perëndimit, si dhe historisë së zhvillimit të mendimit në shtetet perëndimore. Për këtë shkak edhe në shënime më tepër janë cituar vepra dhe studime në gjuhët evropiane.

Meqë deri më sot në Perëndim nuk i është kushtuar vëmendje e posaçme njohurive islame dhe kryesisht kanë qenë të kënaqur me studimin e shkollave dhe të njohurive që patën ndikim në paraqitjen e filozofisë krishtere, si dhe të teologjisë dogmatike në mesjetë - në këtë libër është shprehur përpjekje që përmes studimit të mendimeve dhe të njohurive të tre mendimtarëve më të spikatur islamë, pra të Ibn Sinait, Suhravardit dhe të Ibn Arabit, pjesërisht të ndriçohen tri shkolla të mëdha filozofike në islam: shkolla peripatetike, iluminacioniste dhe sufije dhe në vija të përgjithshme paraqet skemën e njohurive racionale e gnostike në islam.

Për daljen në dritë të këtij libri i shpreh falënderime të ngrohta profesor R.H. Sliterit, drejtor i Qendrës për Studimin e Religjioneve Botërore në Harvard, i cili më ndimoi që ligjëratat e mia të publikohen në trajtë të librit. Gjithashtu i falënderohem zonjës M. Ketlin Ahemit (M. Kathleen Ahem) si dhe zonjës Patric Sva Patricia Svansonit (Patricia Swanson) të cilat dorëshkrimin e librit e përgatitën për ta publikuar në gjuhën angleze.

Kembrixh, 1963.

Sejjid Hossein Nasr

SHËNIME MBI AUTORIN

Doktor Sejjid Husejn Nasr u lind më vitin 1934 në Teheran. I ati ka qenë ministër për kulturë dhe dekan në Fakultetin e Shkencave të Letërsisë dhe të Humanistikës.

Shkollën fillore dhe gjysëm të mesmen e mbaroi në Teheran, e pastaj shkoi në Amerikë, ku e mbaroi shkollën e mesme. Studimet universitare i filloi në Universitetin e M.I.T. ku më vitin 1954 e kreu Grupin fizikë-filozofi. Pastaj u regjistrua në Universitetin e Harvardit ku i vijoi studimet në Gjeofizikë duke shprehur interes të posaçëm për filozofi dhe për historinë e shkencave. Dhe, kur e mbaroi grupin e gjeofizikës, interesimin e vet e orientoi kah filozofia dhe historia e shkencave islame. Më vitin 1958 doktoroi në Univeristetin e Harvardit në fushën e Filozofisë Islame. Pas kthimit në Iran më vitin 1959 merr titullin docent i Filozofisë dhe i Historisë së Shkencave Islam në Fakultetin e Shkencave të Letërsisë-Humanistikës në Universitetin e Teheranit. Prej vitit 1962-1965 ligjëron filozofinë islame në Universitetin e Harvardit.

Ishte drejtor i qendrës shtetërore imperiale për filozofi në Iran dhe profesor i filozofisë në Fakultetin e Shkencave të Letërsisë - Humanistikës në Teheran. Deri më tani ka shkruar rreth 10 vepra dhe me qindra studime në gjuhën perse, angleze, frënge dhe në gjuhën arabe, kryesisht nga lëmi i Historisë së filozofisë islame. Veprat kryesore të tij janë të përkthyer në shumë gjuhë botërore. Edhe kjo vepër, origjinali i së cilës është i shkruar në gjuhën angleze, gjithashtu është e përkthyer në shumë gjuhë.

Beqir Xhaka