

Ikbali: Një Jetëshkrim Intelektual

Mustansir Mir

Shqipërimi dhe parathënia:

Edin Q. Lohja

Titulli i origjinalit:

Mustansir Mir
IQBAL

Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2008

ISBN 969-416-380-2

© Muhammad Suheyl Umar

Botimi shqip:

Mustansir Mir

IKBALI: NJË JETËSHKRIM INTELEKTUAL

Shqipërimi & parathënia: Edin Q. Lohja

Redaktimi & korrektura: Ornela Ademovi

Për Rafien, Danijelin dhe Khaldunin

Përmbajtje

PARATHËNIE

Hyrje

Tekstet e cituara të Ikbalit

1. Jeta, Personaliteti dhe Veprat
2. Tema Madhore të Poezisë
3. Arti Poetik
4. Mendimi Filosofik
5. Mendimi Shoqëror dhe Politik

6. Trashëgimia e Iqbalit

SUGJERIME PËR LEXIM TË MËTEJSHËM

PARATHËNIE

Muhammed Iqbal (1877-1938), poeti kombëtar dhe ati shpirtëror i Pakistanit, i cili ishte një ndër reformuesit modernë dhe mendimtarët

social-politikë më ndikues në botën islame gjatë gjysmës së parë të shekullit XX, përbën një figurë tepër komplekse, që një studim i kësaj gjatësie të mund t'i japi hakun e plotë cilitdo prej aspekteve të tij. Kjo veçori e Ikbalit nuk lidhet vetëm me shtrirjen e gjerë të opusit të tij apo natyrën e shumanshme të veprimtarisë së tij, por parasëgjithatë me ndryshimet që mendimi i tij pësoi me kohën si dhe vështirësinë e kategorizimit koherent të filosofisë së tij, që u ndikua nga një larmi elementesh të dy perspektivave aq të papajtueshme botëkuptimore sikurse mendimi modern dhe tradita. Megjithatë, nisur nga mungesat e theksuara të literaturës në shqip,¹ shpresohet se ky libër mjaft informativ dhe i lexueshëm, nga një prej autoriteteve bashkëkohore mbi Ikbalin, do të shërbejë si hyrje e përshtatshme tek jeta, vepra, arti, mendimi dhe ndikimi i kësaj figure intriguese, vlerësimi i drejtë dhe gjithpërfshirës i të cilës do t'u vyente së tepërmi studimeve të një spektri të gjerë.

Qysh me pushtimin francez të Egjiptit më 1793, mënyra e kundërpërgjigjes së duhur islame ndaj sfidave ushtarake, politike, ekonomike, por mbi të gjitha intelektuale, që shtronte përballja konkrete me qytetërimin perëndimor, u bë preokupimi qendror i mendimtarëve muslimanë, larmia e reagimeve të të cilëve përcaktoi rrjedhën e historisë, në këtë ndeshje vendimtare për shumëçka tek raporti vijues mes këtyre dy qytetërimeve dhe më gjerë. Prapavija dhe përmbajtja botëkuptimore e këtyre kundërpërgjigjeve është analizuar mjeshtërisht në klasikun *Islami Tradicional në Perëndimin Modern* nga Sejjid Husein Nasr dhe këtu nuk mund të ndalemi në përshkrimin e tyre. Ikbali bën pjesë në atë grup të mendimtarëve muslimanë që besonin se përfshirja aktive në dialog konstruktiv me modernitetin perëndimor dhe përfitimi qenësor nga përvoja e tij diturore ishte jo vetëm e mundur, por edhe e domosdoshme për bashkësinë muslimane të fillim-shekullit të njëzetë, të pllakosur nga disfatat ushtarake, varfëria ekonomike dhe humbjet e vazhdueshme politike në arenën ndërkombëtare. Qëndrimi i tij përqafues i “më të mirave të dy botëve” sot mund të duket naiv por mjerisht jo i tejkaluar, sidomos

po të vështrohet nga perspektiva e kritikave të themelta që iu bënë premisave të moderizmit nga autoritete intelektuale të dala nga vetë Perëndimi. Megjithatë, periudha kur ai jetoi ishte e mbushur me tensione të jashtëzakonshme në ndërgjegjen muslimane, të ndrydhur nga trysnitë e mëdha të modernitetit; dhe angazhimi i sinqertë i Ikbalit për zgjidhje të lëmuara është i padyshimtë. Në mesin e këtyre kritikave rrënjësore, që u shfaqën në Perëndim gjatë shekullit XX, mund të përmenden studimet depërtuese nga figura të tilla si matematikani francez i kthyer në metafizikan René Guénon, historiani i artit dhe metafizikani gjysëm srilankas e gjysëm anglez Ananada Kentish Coomaraswamy, metafizikani dhe gnostiku gjerman Frithjof Schuon, historiani i artit dhe kozmologu zviceran Titus Burckhardt, filozofi amerikan Huston Smith dhe autorët e njohur britanikë Marco Pallis e Martin Lings.

Ashtu sikurse vetë personaliteti gjithndryshues i figurës madhore që përshkruan, ky libër paraqet probleme të shumta dhe mjaft delikate, lidhur me një sërë pikash të shtruar nga Ikbali, sikurse: vlefshmëria e gasjeve krahasimore mes mendimit të disa figurave të shquara të traditës intelektuale e shpirtërore të Islamit dhe filozofëve të ndryshëm modernë perëndimorë,² prejardhja e sufizmit³ dhe elementet panteiste në mendimin e disa mjeshtrave të tij,⁴ vijimësia intelektuale e kulturore mes qytetërimit islam dhe atij modern perëndimor,⁵ përparësia e veprimit ndaj soditjes në Islam, natyra shkencës moderne dhe harmonia e saj me fenë, pa iu referuar epistemologjisë, funksionit dhe kufijve të vlefshmërisë së asaj shkence,⁶ raporti zaptues dhe nënshtrues i njeriut ndaj natyrës në Islam, roli dhe vlera e traditës së shenjtë karshi domosdoshmërisë për reformë te muslimanët,⁷ qëndrimi ndaj eksperimentit kemalist,⁸ të klasifikuarit e Kur'anit me kategori moderne të mendimit, sikurse empirizmi⁹ e dinamizmi, kuptimi i profetësisë¹⁰ dhe koncepti i finalitetit të saj,¹¹ raporti ndërplotësues i fesë me psikanalizën¹² e shumë çështje të tjera, që duhen studiuar hollësisht në dritën e vlerësimit të kujdesshëm, mbështetur në trashëgiminë e stërpasur intelektuale të traditës, e cila edhe e lindi Ikbalin

si njeri. Theksi i vënë prej tij mbi nevojën e mendimit kritik nuk përjashtonte as veprën e vetë Ikbalit, çka përbën një ndër vlerat shpesh të harruara të mesazhit të tij.

I drejtojmë falënderimet tona drejtuesit të Akademisë Ikbal të Pakistanit, zr. Muhammed Suhejl Umer për lejen e përkthimit të këtij libri dhe Shtëpisë Botuese Logos-A për marrjen përsipër të botimit të tij, në vijim të vizionit largpamës dhe krahapjes së gjerë që ajo ka treguar në shtypjen e literaturës cilësore në shqip ndër vite.

Edin Q. Lohja
Uashington D.C.
30 Sha‘ban 1430/21 Gusht 2009

¹ Me përjashtim të veprës kryesore të Ikbalit, *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam*, përk. N. Ibrahim (Shkup: Logos-A, 2006), në shqip nuk ekzistojnë botime të asnjë zhanri apo gjatësie, prej ose rreth tij.

² Për të cilën mund të konsultohet me mjaft vlerë S. H. Nasr, *Islami dhe Gjëma e Njeriut Modern*, përk. E. Q. Lohja (Tiranë: Zemra e Traditës, 2009), Pjesa II: “Metoda Krahasimore dhe Studimi i Trashëgimisë Intelektuale Islame në Perëndim”.

³ Autori citon nga *Zhvillimi i Metafizikës në Persi*, se Ikbali rendit “gjashtë kushtet që çuan në shfaqjen e prirjeve mistike në Islamin e hershëm: trazirat politike, këndvështrimi skeptik i racionalistëve muslimanë, devotshmëria pa emocione e shkollave ligjore të Islamit, kundërshtitë teologjike, dobësimi i zellit fetar për shkak të intelektualizmit dhe shturja për shkak të bollëkut ekonomik, si dhe ndikimi i idealit kristian të jetës (ff. 77-80)”, vijuar nga komenti shtangës se “Pikëpamja e Ikbalit mbetet në pjesën dërrmuese e vlefshme [edhe] sot.”

⁴ Për rrëzimin e themeltë të barazimit mes panteizmit e sufizmit janë shkruar një mori punimesh autoritative në gjuhët perëndimore. Të shihet p.sh.: T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, përk. D. M. Matheson (Lahore: 1959), Kreu III; S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), Kreu III; M. Lings, *What is Sufism*, (London: Unwin Paperbacks, 1988) dhe punimet e shumta të William C. Chittick rreth Ibn 'Arabīut etj.

⁵ Sipas autorit, “Besimi i fortë [i Ikbalit] në mundësinë e pajtimit përfundimtar të fesë dhe shkencës; demonstrimi i përputhshmërisë midis premisave fetare dhe postulateve shkencore moderne në shumë raste nga ana e tij; dhe, më në fund, përpjekja e tij për të integruar elemente islame dhe perëndimore në jetën e tij intelektuale dhe praktike e veçojnë si një figurë, të cilën muslimanët – si ata me prapavijë tradicionale ashtu dhe ata me prapavijë moderne – mund ta respektojnë dhe imitojnë ... Kjo bindje e bën Ikbalin të vërejë me krenari se kultura moderne perëndimore përbën zhvillim të disa aspekteve të kulturës islame.”

⁶ Siç jepen te Ligjërata I e *Rindërtimit të Mendimit Fetar në Islam* nga Ikbali, “Dija dhe Përvoja Fetare”. Në Ligjëratën III, (ff. 54-55) Ikbali “thekson nevojën për ta studiuar mendimin klasik teologjik islam në dritën e fizikës moderne.”

⁷ Autori p. sh. shkruan: “Sipas këndvështrimit të Ikbalit, strukturat klasike të mendimit dhe përshtetshmërisë muslimane janë të paafta t’u përgjigjen efikasërisht çështjeve të ngritura nga prirja e mendjes moderne për mendim konkret dhe ky fakt thekson nevojën për rindërtim të filosofisë fetare muslimane”, si dhe “Në parim, Ikbali do të lejonte një riinterpretim madje edhe të ‘parimeve ligjore themelvënëse’ të Islamit, në dritën e përvojës së muslimanëve në kohët moderne (VI. 134); apo “Ikbali duket se është autori i parë musliman që e ka theksuar rëndësinë e kryerjes së asaj, që mund të quhet hulumtim themelor i ligjit islam. Në historinë e reformës islame moderne, Ikbali dallon për faktin se ai jo vetëm kërkon ta rishikojë ligjin islam nga një këndvështrim juridik, por është i gatshëm t’i konsiderojë edhe eksperimentet e një vendi modern musliman në ligj si burim te jvështrimit ligjor, madje edhe kur një vend i tillë – sikurse shteti i vetëdeklaruar *sekularist* i Turqisë – të bënte një shkëputje domethënëse nga normat dhe praktikat e ligjit islam të vendosura tradicionalisht ... Në të njëjtën kohë, [ligjërata] ‘Parimi i Lëvizjes në Strukturën e Islamit’ është një pohim i guximshëm i besimit në aftësinë e ligjit për të evoluuar sipas rrethanave ndryshuese dhe një kërkesë pasionante por rivendosjen e ‘katolicitetit të brendshëm të shpirtit të Islamit’ në kohët moderne (VI. 131).”

⁸ “Në mesin e kombeve të sotme muslimane, vetëm Turqia e ka shkundur kotjen e saj dogmatike dhe ka arritur vetëdërgjegjësim. Vetëm ajo e ka kërkuar të drejtën për liri intelektuale; vetëm ajo ka kaluar nga idealja te realja” (VI. 108). Turku modern, thotë Ikbali, është i frymëzuar “nga realitetet e përvojës e jo nga arsyetimi skolastik i juristëve

që jetuan dhe menduan nën kushte të ndryshme jete” (VI. 125-6). Ai shpreson që “edhe neve [muslimanëve të Indisë] ashtu sikurse muslimanëve të Turqisë, të na duhet një ditë ta rivlerësojmë trashëgiminë tonë intelektuale” (VI. 121).

⁹ Duke përmbledhur mendimin e Ikkalit rreth kësaj çështjeje, autori shkruan: “Nën ndikimin e fortë të filosofisë greke, mendimtarët muslimanë nuk arritën të shihnin se, ndërkohë që mendimi spekulativ grek nuk i besonte ndijimit shqisor, Kur’ani e shikon botën si reale, duke marrë një qasje empirike ndaj dukurive të saj. Revolta vijuese e Ghazzaliut kundër filosofisë greke lindi nga hedhja poshtë e arsyes analitike si bazë e vlefshme për fenë nga ana e tij, gjë që e çoi tek themelimi i fesë ekskluzivisht mbi përvojën mistike. Por qasjes së Ghazzaliut i mungonte mbështetja kur’anore.” Ose: “Ikbali e pranon ndijimin e zakonshëm shqisor si ofruet të një dijeje të besueshme dhe debaton se, ndryshe nga mendimtarët spekulativë të Greqisë së lashtë, Kur’ani merr një qëndrim antiklasik – domethënë empirik – për botën në të cilën jetojmë, duke e trajtuar atë rrjedhimisht si të vërtetë. Ishte pikërisht ky ‘qëndrim i përgjithshëm empirik i Kur’anit ai, që krijoi te ndjekësit e tij një ndjenjë nderimi për aktualen dhe i cili i bëri ata në fund themeluesit e shkencës moderne’ (I. 11).”

¹⁰ Duke përmbledhur Ligjëratën V të *Rindërtimit të Mendimit Fetar në Islam*, autori shkruan se sipas Ikkalit: “Në stadi të hershme të evolucionit njerëzor, energjia psikike lind ndërgjegjen profetike, e cila, duke përfaqësuar një ekonomi të caktuar mendimi dhe veprimi, ofron gjykime dhe zgjidhje të gatshme për situatat jetësore. Kjo mënyrë joracionale ndërgjegjeje frenohet me shfaqjen e aftësive kritike dhe racionale, në një stad të mëvonshëm. Njeriu e sundon pikësëpari pasioni dhe instikti. Arsyeja induktive, që i jep njeriut kontroll mbi mjedisin, është një arritje. Profeti Muhammed qëndron si nyje lidhëse mes botës së lashtë dhe moderne. Burimi i mesazhit të tij është i lashtë, por fryma e atij mesazhi është moderne, sepse lindja e Islamit është lindja e intelektit induktiv.”

¹ Autori tregon se, sipas Ikkalit, “Ky koncept shërbeu që t’i shtrohej rruga shfaqjes së metodës induktive, zbulimi i të cilës ishte ndër kontributet kryesore të muslimanëve ndaj qytetërimit botëror. Por ai i jep edhe një karakter ekzistencial gjendjes njerëzore mbi tokë: tani e tutje, njeriu duhet të mbështetet tek vetja për shpëtimin e tij. I ndjekur deri në rrjedhimin e vet logjik, ky koncept mund të thuhet se lajmëron fundin e epokës së mrekullive dhe futjen në epokën e shkakimit shkencor. Një koncept krejtësisht fetar bëhet kështu guri themeltar i një qëndrimi racional në fushën e dijes, dhe i politikës së mbështetur në barazi në fushën e sjelljes ... [Doktrina e profetësisë përmbyllëse] e bën njeriun të mbështetet në burimet e tij për ndërgjegjësimin e plotë të tij. Dhe, ndërkohë që e konsideron përvojën mistike si të natyrshme, kjo doktrinë ia nënshtron dijen e nxjerrë nga kjo përvojë hetimit kritik, ashtu si çdo lloj dijeje tjetër.”

¹ Autori shkruan se Ikbali mendonte që: “Ndonëse teoria e saj kryesore është e diskutueshme, psikologjia freudiane ka ndihmuar jashtë mase në pastrimin e përvojës fetare nga elementet subjektive ... Në formën e saj të pjekur, përvoja [mistike] nuk është ende e kapshme për psikologjinë moderne, por tek përdorin gjuhën e vdekur të metafizikës, as sistemet teologjike nuk bëjnë ndonjë sqarim të saj. Prandaj, muslimani modern duhet ta rivlerësojë trashëgiminë e mësimëve të Islamit në dritën e dijes moderne ...”

Hyrje

Ky libër synon t’ua prezantojë Muhammed Ikbalin (1877-1938), një poet e filosof të shquar të Azisë Jugore, lexuesve të gjerë në botën anglishtfolëse. Në këtë gjuhë ekziston një numër i konsiderueshëm veprash rreth Ikbalit, fare pak prej të cilave marrin përsipër ta njohin sistematikisht lexuesin me zemrën ose lëndën e shkrimeve të tij. Brenda kufizimeve të pashmangshme, vëllimi që keni në dorë mundohet ta zbusë këtë hendek. Mbështetur në një studim të drejtpërdrejtë të shkrimeve të Ikbalit, ai nuk kërkon njohje paraprake me veprat e tij dhe përpiqet të sjellë në pah – me gjuhë joteknike e dëshmi të qenësishme tekstuale – suazat kryesore të mendimit të Ikbalit. Libri i qaset temës në mënyrë shpalosëse dhe analitike. Si i tillë, ai nuk përpiqet të shkoqisë konstruktet kritike divergjuese, që i janë mbivendosur mendimit të Ikbalit për ta identifikuar si përkrahës apo mbështetës të një filosofie ose sistemi të caktuar mendimi. E as nuk merret ai në mënyrë shteruese me jetën personale të Ikbalit apo me përfshirjen e tij praktike në çështjet shoqërore e politike të

Indisë. Më në fund, me pak përjashtime, ai nuk e shtjellon hollësisht çështjen e burimeve dhe origjinalitetit të Ikkalit. Një sërë veprash të shkruara rreth Ikkalit (të shihet seksioni Sugjerime për Lexim të Mëtejshëm) do ta ndriçojnë lexuesin mbi këto dhe çështje të tjera.

Nevojiten edhe dy sqarime. Së pari, shkrimeve të Ikkalit u jam qasur sinkronisht. Sigurisht, kjo e lë të hapur çështjen e zhvillimit dhe ndryshimit në mendimin e Ikkalit. Qëndrimet e tij mbi çështje të caktuara – si për shembull nacionalizmi dhe misticizmi – pësuan ndryshime domethënëse me kohën. Mirëpo, edhe sikur si kthesë në evoluimin e mendimit të tij të merret periudha e qëndrimit në Evropë (1905-08), shkrimet e Ikkalit gjatë periudhës pas-evropiane shpalosin konsistencë të madhe. Një studim krahasimor i kumtesave, shkrimeve dhe deklaratave të Ikkalit të kohës menjëherë pas kthimit nga Evropa, me ato të viteve të fundit të jetës së tij, do të tregojë se mendimi i Ikkalit rreth çështjeve madhore nuk kishte ndryshuar qenësisht, paçka se me siguri u shpalos dhe u rrit në përputhje me logjikën e brendshme të bindjeve të tija rrënjësore. Veç kësaj, ekzistojnë arsye për të pohuar se farërat e mendimit pas-evropian të Ikkalit ishin mbjellë në periudhën para-evropiane. Megjithatë, duhet pranuar se një studim i detajuar diakronik i veprave të Ikkalit është thelbësor për ta kuptuar mendimin e tij në larminë e vet të pasur.

Së dyti, libri i trajton shkrimet në prozë të Ikkalit ndarazi nga vepra e tij poetike: Krerët 2 dhe 3 merren me poezinë e Ikkalit, ndërsa Krerët 4 e 5 me prozën. Kjo qasje mund të duket e kushtëzuar nga të kuptuarit se veprat në prozë të Ikkalit dallojnë në përmbajtje e karakter nga poetiket. Dua ta theksoj qartë se ky nuk është qëndrimi im. Kam bindjen se, të marra në tërësi, veprat e Ikkalit në prozë dhe në poezi i shenjon një unitet i thellë. Një lexuesi të vëmendshëm, edhe i këtij vëllimi madje, nuk do t'i shpëtojë pa dalluar një identitet gjenerik e puthitje themelore midis mendimit të Ikkalit të shprehur në prozë dhe atij të shprehur në poezi. Fatkeqësisht, nuk mund të thellohem më tej në këtë çështje. Në një studim vijues dëshiroj të tregoj se pyetja e shtruar vazhdimisht rreth marrëdhënies

së prozës me poezinë e Ikbalit – me debatin shoqëruës se cilës prej tyre i duhet dhënë përparësi në një interpretim të përgjithshëm të Ikbalit – është krejtësisht e panevojshme. Poezinë dhe prozën e Ikbalit i kam diskutuar në krerë të ndryshëm pjesërisht për arsye praktike e pjesërisht sepse rangu i Ikbalit si poet kërkon trajtim të fokusuar të veprave të tija poetike. Për më tepër, nisur nga dallimet ndërmjet natyrës diskursive të mediumit prozaik dhe natyrës retorike të mediumit poetik, Ikbali ishte në gjendje t’i trajtonte gjerë e gjatë çështje të caktuara vetëm në prozë, kështu që kishte kuptim që diskutimin e këtyre çështjeve t’ia rezervonim krerëve që i kushtohen prozës së Ikbalit.

Vijon një skicim i krerëve:

Kreu 1 ofron një skicim të shkurtër të jetës së Ikbalit, mbështetur kryesisht në *Zindah-Rud* (‘Gurra e Gjallë’ – të shihet Sugjerim për Lexim të Mëtejshëm), jetëshkrimi në urdisht i Ikbalit i shkruar nga i biri, Xhavid Ikbal. Aty përpiqet të vihet në pah domethënia e fazave të ndryshme të zhvillimit intelektual të Ikbalit. Dy seksionet mbyllëse të kreut përmbajnë shënime mbi personalitetin dhe veprat e Ikbalit, përkatësisht. Kreu 2 i paraqet në disa seksione shumë nga temat madhore të poezisë së Ikbalit, pa pretenduar një trajtim shterues. Kreu 3 analizon aspekte të artit poetik të Ikbalit. Kreu 4 diskuton dy prej veprave filosofike të Ikbalit në prozë, *Zhvillimi i Mendimit Metafizik në Persi* dhe *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam*, duke u fokusuar tek e dyta. Një përmbledhje e ligjëratave që përbëjnë *Rindërtimin* vijohet nga një diskutim i pikave kryesore të krejt librit. Seksioni përmbyllës krahason *Metafizikën* me *Rindërtimin*. Kreu 5 përmbledh mendimin shoqëror e politik të Ikbalit, siç shprehet në disa prej veprave të tij në prozë. Për hir të trajtimit të menaxhueshëm të lëndës, kam përdorur si referencë kryesore përpilimin e shkrimeve, kumtesave dhe deklaratave të Ikbalit nga Latif Ahmed Sherwani (të shihet Sugjerim për Lexim të Mëtejshëm), duke cituar vetëm me raste nga veprat poetike të Ikbalit, të cilat, sigurisht, janë burim i rëndësishëm i [studimit të]

pikëpamjeve shoqërore dhe politike të Iqbalit. (Kreu 2 e shlyen pjesërisht këtë lëshim). Kreu 6 ofron vëzhgime mbi trashëgiminë e Iqbalit.

Tekstet e Cituara nga Ikbali

POEZI

Kemi përdorur botimet Shejh Ghulam Ali të poezisë së Ikbalit në persisht dhe urdisht: *Kulijjat-i Ikbal – Farsi* (“Vepra të Zgjedhura Poetike të Ikbalit në Persisht”, Lahore: 1973) dhe *Kulijjat-i Ikbal – Urdu* (“Vepra të Zgjedhura Poetike të Ikbalit në Urdisht”, Lahore: 1973). Të gjitha përkthimet e materialit të cituar janë tonat. Faqet e cituara janë të vëllimeve të veprave të zgjedhura e jo të veprave individuale. Veprat poetike citohen me inicialet e titujve; së bashku me datat përkatëse të botimeve, ato jepen më poshtë:

Persisht

AK: *Asrar-i Khudi* (“Sekrete të Vetes”), 1915; bot. II, 1918.

RB: *Rumuz-i Bikhudi* (“Romuze Vetëmohimi”), 1918.

PM: *Pajam-i Mashrik* (“Mesazhi i Lindjes”), 1923.

ZA: *Zabur-i Axham* (“Psallme të Persisë”), 1927.

JN: *Xhavid-Nameh* (“Poema e Përjetësisë”), 1932.

PCBK: *Pah Çih Bajad Kard Aj Akvam-i Shark?* (“Ç’duhet Bërë, O Popuj të Lindjes?”), 1936.

AHF: *Armaghan-i Hixhaz – Farsi* (“Dhurata e Hixhazit” – Persisht), 1938.

Urdisht

BD: *Bang-i Dara* (“Zilja e Karvanit”), 1924.

BJ: *Bal-i Xhibril* (“Krahu i Xhibrailit”), 1936.
ZK: *Zarb-i Kalim* (“Goditja e Moisiut”), 1937.
AHU: *Armaghan-i Hixhaz – Urdu* (“Dhurata e Hixhazit” – Urdisht), 1938.

PROZË

The Development of Metaphysics in Persia (“Zhvillimi i Metafizikës në Persi”, London: 1908), citohet me titullin e shkurtuar *Metafizika*.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (“Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam”, red. Said Shejh, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1996) citohet me titullin e shkurtuar *Rindërtimi*; numrat e mëdhenj romakë dhe arabë përdoren për të treguar krerët (ose ligjëratat) dhe faqet (p.sh. IV. 91 do të thotë Ligjërata IV, faqe 91).

Letters of Iqbal to Jinnah (“Letra të Iqbalit drejtuar Xhinnahut”, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1974; bot. I, 1942).

SWS: *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (“Kumtesa, Shkrime dhe Deklarata të Iqbalit”, red. Latif Ahmed Sherwani; Lahore: Iqbal Academy Pakistan, bot. III, 1977, rishtypur më 1995).

RMI: *Ruh-i Mekatib-i Iqbal* (urdisht; “Thelbi i Letrave të Iqbalit”, red. Muhammed Abdullah Kureshi, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977).

SR: *Stray Reflections*, (“Përsiatje Arrakate”, red. Javed Iqbal (Lahore: Iqbal Academy, bot. rish., 1992).

Kreu 1

Jeta, Personaliteti dhe Veprat

I. Sialkot (1877-1895)

Ikbali u lind më 9 Nëntor 1877 në Sialkot, një qytet i vjetër i provincës së Punxhabit, në Pakistanin e sotëm. Rreth katër shekuj e gjysëm para lindjes së tij, paraardhësit e tij brahminë nga Kashmiri (India veriore) ishin kthyer në Islam. Aty nga fundi i shekullit XVIII dhe fillimi i shekullit XIX, kur sundimi afgan në Kashmir po i linte vendin sundimit sikh, stërgjyshi i Ikbalit, ose bijtë e tij, u shpërngulën nga Kashmiri në Sialkot. Në vargjet e tij, Ikbali i referohet prejardhjes së tij kashmire dhe paraardhësve brahminë. Ai vajton për vuajtjen dhe mjerimin e njerëzve të Luginës së mrekullueshme të Kashmirit. Në një varg, ai shpreh çudinë – dhe gazmendet tek mendon – se, megjithë prejardhjen e tij brahmine, ai u dha pas tejevshtrimeve mistike, që vetëm mjeshtrat e mëdhenj sufi i zotëronin (ZA, 405). Babai i Ikbalit, Nur Muhammedi, me profesion rrobaqepës, ishte individ i devotshëm me prirje mistike. Ndonëse i mungonte arsimi formal, ai lexonte libra në urdisht e persisht dhe rrinte me dijetarë e mistikë, disa prej të cilëve e quanin dashamirësisht ‘filosof i pamësuar’. Në një rreth studimi, që mbahej rregullisht në shtëpinë e tij, lexoheshin

klasikë të mirënjohur të sufizmit, çka duhet të ketë shërbyer si hyrje e parë në misticizmin islam për Ikbalin. Me dëshirën për t'i ofruar arsimim fetar të birit, Nur Muhammedi e dërgoi Ikbalin katërvjeçar në një xhami, ku ai mësoi të lexonte Kur'anin. Ikbali rrëfen me krenari mjaft anekdota, për të treguar mënyrën e hollë por vendimtare, në të cilën u ndikuan pikëpamjet e tij nga karakteri i thjeshtë por thellësisht fetar i të atit. Ndonëse analfabete, e ëma e Ikbalit respektohej në familje si grua e urtë dhe bujare, që u jepte ndihmë financiare në heshtje grave të varfra dhe arbitronte në mosmarrëveshjet e fqinjve. Në një poemë prekëse të shkruar pas vdekjes së saj më 1914, Ikbali i thur nderime dhembshurisë dhe urtësisë së saj.

Vetëm një vit pasi u fut në mejtep, Ikbali pesëvjeçar u bë nxënës i Sejjid Mir Hasanit (1844-1929), një dijetar i shquar i fesë dhe letërsisë, i cili drejtonte një medrese në qytet. Në shoqërimin e tyre të gjatë, Mir Hasani jo vetëm e udhëzoi Ikbalin në trashëgiminë fetare islame, por e ndihmoi gjithashtu të kultivonte shije mjaft të rafinuar letrare. Ndryshe nga shumë dijetarë muslimanë në Indi, Mir Hasani ndjente nevojë urgjente që muslimanët të merrnin arsim evropian – që praktikisht do të thotë sekular – krahas fetarit. Marrja e Delhit më 1857, i bëri britanikët sundues *de jure* të Indisë, ndërkohë që pjesë të mëdha të saj ishin *de facto* nën kontrollin e tyre. Zemërimi dhe frustrimi i çoi shumë muslimanë të flaknin gjithçka që shoqërohej me sundimtarët britanikë, të cilët i kishin fajësuar muslimanët për kryengritjen e 1857-ës. Ata i akuzuan britanikët për institimin e politikave paragjyquese ndaj pozitës së tyre sunduese politike dhe shoqërore të mëparshme. Në fushën e arsimit, disiplinat tradicionale islame të dijes, bashkë me gjuhën arabe dhe perse, e humbën përparësinë në shoqëri; përkundrazi, anglishtja dhe artet e shkencat moderne fituan më tepër rëndësi. Për rrjedhojë, kërkesa për dijetarë të arabishtes dhe persishtes ra, ndërsa kërkesa për dijetarë të anglishtes dhe të disiplinave moderne të dijes u rrit. Shumë prijës fetarë muslimanë i shkurajuan ndjekësit e tyre nga studimi i anglishtes – të cilën e quajtën gjuhë të uzurpuesve të pafe të Indisë – si dhe nga marrja e arsimit modern. Sër

Sejjid Ahmed Khan (1817-98), arsimues dhe reformist, nuk pajtohej me këtë qëndrim. Ai kishte bindjen se shpëtimi i muslimanëve indianë qëndronte te pranimi i ndryshimit rrënjësor që kishte ndodhur në botën reale. Si kritikues i sistemit tradicional islam të arsimit, të cilin e damkosi si vendnumërues e joprodhimtar, ai theksoi nevojën e muslimanëve për të studiuar anglishten si dhe artet e shkencat evropiane. Mir Hasani pajtohej me Sër Sejjidin dhe e mbështeste kauzën e tij. Ai e bindi babain e Ikbalit që ta regjistronte të birin në Scotch Mission College të Sialkotit, ku Mir Hasani jepte arabisht. Në këtë kolegji, Ikbali mori diplomën e Fakultetit të Arteve (1895) – më të lartën që ofrohej asokohe nga kolegji – e cila përfaqësonte dy vjet arsimit pas shkollës së mesme. (Kolegji Scotch Mission u emërua më pas Murray College dhe vazhdon të mbajë këtë emër).

Në Kolegjin Scotch Mission, kur ishte 15 ose 16 vjeç, Ikbali filloi të thurte poezi, disa prej të cilave u botuan. Si shumë poetë të tjerë të rinj në Indi, ai u bë ‘student me korrespondencë’ i Mirza Dagh (1831-1905), poetit të famshëm urdu të njohur si ‘Bilbili i Indisë’. Dagh u admironte talentin e Ikbalit dhe ky krenohet se kishte qenë ndër nxënësit e tij. Në një poezi të shkruar me rastin e vdekjes së Daghut, Ikbali i thuri lavde aftësive artistike të përsosura të Daghut.

Kur mbushi tetëmbëdhjetë vjeç, Ikbali kishte arritur gjithçka që Sialkoti mund t’i afronte. Këto vite të hershme nxorën në pah disa prej qëndrimeve, simpative dhe interesimeve themelore e karakteristike të Ikbalit. Prindërit e tij i kishin dhënë orientim të thellë fetar e mistik, të cilin do ta ruante tërë jetën. Dashuria e Ikbalit për shpalljen islame, Kur’anin, është e mirënjohur. Kur’ani, të cilin ai e recitonte rregullisht, ishte burim i vazhdueshëm frymëzimi për të; ç’është e vërteta, Ikbali pohon se poezia e tij është veçse kthjelltësim i mesazhit kur’anor. Babai i Ikbalit e këshilloi një herë që ta lexonte Kur’anin sikur po i shpallej direkt nga Zoti, sepse vetëm atëherë do ta kuptonte vërtetësisht. Kjo fjalë i la përshtypje të pashlyeshme Ikbalit, duke përcaktuar qëndrimin e tij

intelektual dhe emocional ndaj Kur'anit. Ajo gjeti shprehje më vonë në një dyvargësh të paharrueshëm:

*Pa t'u shpallur Kur'ani në zemër vetë ty,
As Raziu as autori i Keshshafit s'ia zgjidhin nyjat për ty.¹*

(BJ, 370)

Është sugjeruar se zgjedhja e temës së doktoraturës nga Ikbali – mendimi metafizik pers – u ndikua tërthorazi nga i ati. Duke iu referuar ndikimit të fuqishëm shpirtëror të babait, Ikbali thoshte se ai nuk e kishte formuar vështrimin mbi jetën me anë të kërkimit filosofik, por e kishte ‘trashëguar’ nga i ati dhe se ai e përdorte logjikën e arsytimit vetëm për të mbështetur dhe përligjur atë këndvështrim.

Ndikimi i Mir Hasanit te Ikbali ishte gjithashtu formësues. Mir Hasani ishte dijetar i përkushtuar dhe mendjendritur, i cili jo vetëm që nguliti tek Ikbali një dashuri të thellë për trashëgiminë intelektuale dhe letrare të Islamit, por e prezantoi edhe me dijetarinë moderne. Pikërisht nëpërmjet Mir Hasanit u njoh Ikbali me Sër Sejjidin. Simpatia e Ikbalit për lëvizjen arsimuese të Sër Sejjidit – megjithëse Ikbali kishte rezerva serioze për vlerën e sistemit arsimues evropian që ajo promovonte – është e mirënjohur. Veç kësaj, nëse mendimi i Ikbalit përfaqëson një sintezë unike të traditave diturore të Lindjes e Perëndimit dhe nëse kjo sintezë u shpreh kryesisht përmes mediumit të poezisë serioze dhe elokuate, atëherë pikërisht në Sialkot dhe nën drejtimin e Mir Hasanit u hodhën themelet e para të asaj sinteze e u zgjodh si medium i përcjelljes së saj poezia. Në një poemë të shkruar në lavdërim të njërit prej eulijave të Indisë, Ikbali flet me nderim për borxhin intelektual dhe letrar ndaj mësuesit të tij të dashur. Më 1922, kur qeveria britanike vendosi t'i jepte titullin e kalorësit, Ikbali e

¹ Fakhr ed-Din Raziu (1149-1209) dhe Ebu'l-Kasim Mahmud Zemakhsheri (1074-1144) janë komentues të famshëm të Kur'anit, ku zbërthimi i të dytit njihet si *el-Keshshaf*.

kushtëzoi pranimin e nderimit me njohjen e dijetarisë së Mir Hasanit. I pyetur se çfarë librash kishte shkruar Mir Hasani, Ikbali u përgjigj se ai vetë ishte libri që Mir Hasani kishte prodhuar. Kur Ikbali u bë Kalorës më 1 Janar 1923, Mir Hasani mori titullin *Shemsu'l-'Ulema* ('Dielli i Dijetarëve').

Më 1893, kur ishte 16 vjeç, Ikbali u martua me Kerime Bibi, që ishte tre vjet më e madhe. Ky ishte një kombinim i nxituar dhe ka tregues që Ikbali ishte kundra, ndonëse vendimin mbi këtë çështje ua la në dorë prindërve. Kerime Bibi i lindi një djalë e një vajzë. Tensioni në marrëdhëniet e çiftit çoi në ndarjen e tyre, por Ikbali mbeti përgjegjës për mbajtjen e Kerime Bibit, e cila jetoi edhe për tetë vjet pas tij.

II. LAHORE (1895-1905)

Më 1895, Ikbali u zhvendos në Lahore, i tërhequr nga kullotat më të gjelbra të dijetarisë së atij qytetit. Lahore, një qytet madhor i Punxhabit, njihej për institucionet arsimore dhe veprimtaritë kulturore të tij. Ikbali siguroi pranimin në të famshin Kolegj Qeveritar, ku kaloi katër vjet, duke marrë një BA më 1897 – pas studimit të anglishtes, filosofisë dhe arabishtes – dhe një MA në filozofi, më 1899. Pas pak kohe, Ikbali u caktua Ligjërues MacLeod i Arabishtes në Kolegjin Oriental të Lahores, ku dha histori, filozofi dhe ekonomi, duke punuar gjithashtu në projekte kërkimore e përkthyes. Ai e mbajti këtë post me ndërprerje deri më 1904. Për një periudhë të shkurtër, Ikbali shërbeu edhe si Profesor Asistent i Anglishtes në Kolegjin Qeveritar dhe në një kolegji tjetër të qytetit.

Në Lahore, talentet intelektuale dhe letrare të Ikbalit lulëzuan. Në Kolegjin Qeveritar, ai u ndesh me traditën e gjerë dhe energjike të dijes evropiane. Ndikimi më i rëndësishëm mbi të ishte Sir Thomas Arnold (1864-1930), i cili kishte ligjëruar në Kolegjin e Aligarhut përpara se t'i bashkohej Kolegjit Qeveritar më 1898. I shpejtë në pikasjen e aftësive të

Ikbalit, Arnoldi e përgatiti atë në shumë drejtime. Përveç mësimdhënies formale, ai e motivoi Ikbalin të ndërmerre mjaft projekte kërkimore. Gjatë kohës së tij si Ligjërues MacLeod i Arabishtes, Ikbali, i inkurajuar nga Arnoldi, shkroi një punim seminari mbi konceptin e mistikut musliman ‘Abdul-Kerim el-Xhili për Njeriun e Përsosur (*el-insanu'l-kamil*), përktheu me shkurtime në urdisht dy libra nga anglishtja (një mbi historinë e hershme e një tjetër mbi ekonominë) dhe shkroi librin e tij të parë në urdisht mbi parimet e ekonomisë.

Lahore krenohej me disa shoqata letrare, të cilat bënin takime të rregullta dhe u ofronin rast si poetëve të mirënjohur, ashtu edhe të rinjve, që t’ia paraqisnin veprën e tyre publikut të përgjithshëm. Ikbali arriti të njihej shpejt si poet i hollë. Në fillim, ai trajtoi temat e zakonshme të poezisë në urdisht - dashurinë, vuajtjen e ndarjes nga i dashuri, dëshirën për njësim me të dashurin - duke përdorur ghazalin tipik dhe të përhapur të urdishtes. Pak më vonë, ai zgjodhi dhe përsosi *nazm*-in (vargun narrativ) si formën parësore që do të merrte poezia e tij. Mirëpo, edhe si shkrues ghazalesh, origjinaliteti i Ikbalit e theu suazën e ngurtë të zakonit dhe figuracioni i tij risor pushtoi vëmendjen e lexuesve, duke i siguruar lavdërime nga poetë e kritikë të njohur të kohës.

Tre zhvillime në këtë stad të karrierës poetike të Ikbalit janë domethënëse. Së pari, poezia e Ikbalit tregon një ndikim në rritje të poezisë në anglisht, siç dëshmojnë, për shembull, poezitë e tij të shumta për natyrën. Por, në vend që të shkëputej qartazi me traditën indiane të poezisë në persisht dhe urdisht, Ikbali u mbështet në burimet letrare të kësaj tradite, gjatë trajtimit të motiveve që kishte huazuar nga poezia angleze. Ky ishte një eksperiment i ri, i cili u lëvdua si ajër i freskët në atmosferën mbytëse të krijuar nga stilet e thurjes poetike që mbizotëronin asokohe në urdisht. Një poezi e cila e përfaqëson këtë lidhje, *Himalajet*, diskutohet shkurt në Krerët 2 dhe 3.

Së dyti, i ndikuar nga letërsia angleze dhe mendimi politik evropian, por edhe nga zhvillimet politike në Indi, Ikbali filloi të trajtonte

temat e patriotizmit. Poezia *Këngë Kombëtare e Indisë* (BD, 83), që hapet me vargun ‘Atdheu ynë India është më i miri në gjithë botën’, u popullarizua jashtëzakonisht dhe këndohej shpesh në kor, gati si himn kombëtar, në shkolla dhe tubime të tjera anekënd vendit.

Së treti, poezia e Ikbalit merr një drejtim të ri përmes anëtarësimit të tij në Shoqatën për Mbështetjen e Islamit (*Anxhuman-i Himajat-i Islam*), e cila u themelua më 1884, për të promovuar mirëqenien e muslimanëve të Indisë. Më specifikisht, ajo ofronte ndihmë financiare për studentët, ndërtonte biblioteka e jetimore, si dhe ndihmonte të vejat e të varfrit që të bëheshin të pavarur duke u dhënë kurse profesionale. Ajo ngriti gjithashtu një shtypshkronjë, për botimin e literaturës islame. Takimet vjetore për mbledhjen e fondeve që mbante shoqata ndiqeshin nga figura të njohura kombëtare dhe publiku i gjerë. Në këto takime, mbaheshin fjalime mbi çështje të rëndësishme kombëtare e bashkësore dhe lexoheshin poema që u drejtoheshin ndjenjave fetare. Në takimin vjetor të mbajtur më 1900, Ikbali lexoi poemën e tij ‘Vajtimi i Jetimit’, që i preku aq shumë të pranishmit, sa që ata i kërkuan ta rilexonte. Në sajë të poezisë së Ikbalit, mbledhja e fondeve atë vit ishte mëse e suksesshme.

Në Lahore, Ikbali iu ekspozua shumë më tepër sesa në Sialkot traditave të dijetarisë lindore e perëndimore. Kjo mund të vërehet në lëndët e studiuara prej tij në Kolegjin Qeveritar: arabisht, anglisht dhe filosofi. Si në Sialkot, ashtu edhe në Lahore, Ikbali gjeti një mentor të aftë: guri i çmuar i zbuluar nga Mir Hasani në Sialkot u lëmua në xhevahir shndritës nga Arnoldi në Lahore. Nën patronazhin dashamirës të Arnoldit, poeti Ikbali u bë akademiku Ikbali. Studimet, shkrimet dhe interesimet e Ikbalit fituan larmi të spikatur: ai ligjëroi anglisht, filosofi, histori dhe ekonomi në disa kolegje dhe shkrimet e tij përfshinin trajtime lëndësh po aq të ndryshme. Arnoldi e motivoi Ikbalin që t’i ndiqte studimet e mëtejshme në Perëndim. Ikbali e kishte filluar tashmë procesin e sintetizimit intelektual të traditave lindore e perëndimore. Në tokën pjellore të Lahores, filizi i Sialkotit ishte bërë një pemë e fuqishme.

III. EVROPA (1905-08)

Arnoldi dhe Ikbali e çmonin shumë njeri tjetrin. Kur Arnoldi u nis për Angli më 1904, Ikbali shkroi një poemë prekëse që i thurte nderime Arnoldit dhe shprehte vendosmërinë e tij për ta ndjekur nga pas në Angli. Me ndihmën financiare të vëllait të madh, Ikbali arriti ta realizonte dëshirën e tij. Më 1905, ai mbërriti në Kejmbrixh, ku hyri në Kolegjin e Trinitetit si student kërkimor. Në fillimin e shekullit XX, Kejmbrixhi ishte qendër e shquar e studimeve arabe dhe perse. Luminarët e tij përfshinin Reynold M. Nicholson, i cili më vonë përktheu në anglisht veprën poetike të Ikbalit, *Asrar-i Khudi* (1920). Në Kejmbrixh, Ikbali takoi edhe filosofin John McTaggart dhe ndoqi leksionet e tij mbi mendimin perëndimor. Ndërkaq, Ikbali u regjistrua edhe si student i juridikut në Lincoln's Inn të Londrës. Me sugjerimin e Arnoldit, ai u regjistrua për doktoraturë edhe në Universitetin e Mynihut. Në qershor 1907, Ikbali mori titullin BA nga Kejmbrixhi. Në Nëntor 1907, Universiteti i Mynihut i dha doktoraturën për tezën e tij mbi zhvillimin e metafizikës në Persi. Në Korrik 1908, Ikbali u pranua në gjykatën e Londrës. Po në këtë vit, teza e tij e doktoraturës u botua në Londër.

Faza evropiane e jetës së Ikbalit shquhet për disa arsye. Gjatë kësaj periudhe, Ikbali u kushtoi vëmendje thujse të plotë studimeve të tij; ai nuk kishte patur e as nuk do të kishte më kurrë një jetë kaq intensive akademike. Përkushtimi i tij dha fryte – tri grada nga tri shkolla prestigjioze në tre vjet ishte arritje e pazakontë për çdo standart. Gjatë qëndrimit të tij në Evropë, Ikbali fitoi njohuri të mira të gjermanishtes. Ai njihej që më parë me një larmi veprash në gjermanisht, nëpërmjet përkthimeve, por tani mund të kryente studime të thella të dorës së parë nga tradita filosofike e letrare gjermane. Që nga kjo periudhë, referimet ndaj autorëve gjermanë dhe mendimeve të tyre u bënë më të shpeshta në

veprat e tij dhe ai filloi ta shihte rolin e vet në Indi si të ngjashëm me rolin e luajtur në Gjermani nga Gëte, të cilin e admironte së tepërmi. Kështu, ndikimi i mendimit dhe letërsisë gjermane duket se shërbeu si kundërpeshë e ndikimit anglez. Është sugjeruar me të drejtë se interesimi i Ikbalit për letërsinë gjermane ishte kryesisht për shkak të dukurisë së Lëvizjes Orientale, e cila përfaqësonte ndikimin e Hafizit, Sa‘diut, Rumiut dhe poetëve të tjerë persë mbi shkrimtarë si Herder, Rykert, Gëte, Shiler dhe Hajne.

Preokupimi i Ikbalit me studimet e tij në Evropë i dha fare pak mundësi të thurte poezi, ndaj dhe numri i krijimeve në këto vite është i vogël dhe atij i duhej shpesh të kundërshtonte kërkesa për të shkruar poezi për gazetat ose revistat në Indi. Ç’është e vërteta, gjatë qëndrimit në Evropë, Ikbali u bë skeptik për nevojën e shkruajtjes së poezisë: mesa duket, rasti që kishte për vëzhgim e përsiatje gjatë qëndrimit në Evropë e detyroi ta rimendonte rolin e poetit në shoqëri. Duke mbajtur parasysh kontekstin indian, ai arriti përfundimin se poezia urdu, me temat e saj dekadente dhe shprehjet bajate, ishte krejtësisht e papërshtatshme për detyrën e lartë të komb-ndërtimit. Lidhja e tij me *Anxhuman-i Himajat-i Islam* kishte çuar tashmë në thurjen e poezive prej tij për bashkësinë muslimane të Indisë dhe Ikbali duket se ishte bindur edhe më tepër për nevojën që arti t’i kushtohej jetës. Në të njëjtën kohë, ai duket të ketë ndjerë njëfarë mangësie nga ana e tij – gjegjësisht, të mospaturit e aftësisë për të thurur poezi të llojit që kërkonte çasti – kështu që vendosi ta ndërpriste shkruajtjen e poezive. Kur miqtë e tij ia kundërshtuan këtë vendim, ai u pajtua që t’i drejtohej Arnoldit, i cili e bindi Ikbalin ta vazhdonte shkruajtjen e poezive.

Në Evropë, ashtu sikurse në Lahore, Arnoldi luajti rol të rëndësishëm në arsimimin dhe rritjen intelektuale të Ikbalit; qëndrimi i Ikbalit në Evropë e forcoi lidhjen mes tyre. Pikërisht Arnoldi ia rregulloi regjistrimin në Kolegjin e Trinitetit të Kejmbrixhit, madje përpara se Ikbali të mbërrinte në Angli. Gjatë vizitave të tij në Londër, Ikbali

qëndronte shpesh me Arnoldin dhe, kur ai mori leje gjashtëmujore nga Universiteti i Londrës, Ikbali e zëvendësoi si profesor i arabishtes. Pikërisht me rekomandim nga Arnoldi dhe të tjerë, Ikbali u lirua nga detyrimi për të përmbushur kërkesat rezidenciale të Universitetit të Mynihut, gjatë studimeve të doktoraturës. Kur u botua, teza e Ikbalit u dedikua Arnoldit.

Në Evropë, Ikbali pati mundësinë t'i bënte një studim kritik nga afër qytetërimin perëndimor, për të cilin do të komentonte në shumë prej punimeve të mëvonshme. Ndërkohë që i admironte aspekte të caktuara të atij qytetërimi, ai qortonte karakterin e tij sekular dhe i paralajmëronte muslimanët për rreziqet e imitimit të verbër të Perëndimit. Në një prej vargjeve të tij, Ikbali thotë: *Stuhia nga Perëndimi i ka bërë muslimanët besimtarë të vërtetë* (BD, 267). Mesa duket, ky vëzhgim vlen pikësëpari e mbi të gjithë për vetë Ikbalin. Gjatë qëndrimit në Evropë, Ikbali pësoi një ndryshim madhor në vlerësimin dhe qëndrimin e tij ndaj nacionalizmit. Përpara se të nisej për Evropë, ai kishte përkrahur fuqimisht kauzën e nacionalizmit indian duke punuar për unitetin hindu-musliman. Për të, besnikëria ndaj vendit mund të bashkeqzistonte me çfarëdolloj tensioni serioz kundrejt përkushtimit të dikujt ndaj fesë së vet. Rrjedhimisht, ai shkroi poema, në të cilat lavdëronte nacionalizmin indian. Në Evropë, Ikbali dëshmoi nga dora e parë përçarjen e thellë që nacionalizmi xhingoist kishte shkaktuar mes fuqive madhore evropiane, e cila do të kulmonte pak vite më pas në Luftën e Parë Botërore. Thellimi mbi gjendjen politike të Evropës e çoi Ikbalin të bënte një dallim ndërmjet nacionalizmit territorial dhe etnik të Evropës dhe universalizmit ideor të Islamit; në fund, ai e flaku të parin në dobi të të dytit. Ky shndërrim në mendimin e Ikbalit do të kishte rrjedhime të gjerësishme për poezinë dhe mendimin e tij.

IV. NJË NDJESI MISIONI (1908-38)

Me t'u kthyer në Indi në Korrik, Ikbali nisi të ushtronte profesionin e juristit në Lahore, ku, për njëfarë kohe, dha edhe filozofi në *alma mater* e tij, Kolegjin Qeveritar. Përpyekja për t'u mëkëmbur financiarisht ushtronte trysni të mundimshme mbi kohën e tij. Edhe jeta e tij martesore ishte larg nga të qenit e lumtur. Martesa e tij e parë kishte qenë e pasuksesshme. Më 1910, ai u martua me Sardar Begum, ndërsa më 1913, me Mukhtar Begum. Telashet në jetën personale nuk i linin kohë që të merrej me letërsinë dhe për pasojë ai shkroi fare pak poezi në dy-tre vitet e para pas kthimit nga Evropa. Megjithatë, ai mori pjesë gjithnjë e më shumë në veprimtaritë e organizatave të mirëqenies shoqërore dhe u aktivizua në shumë role me një sërë institucionesh arsimuese, përfshirë Universitetin e Punxhabit dhe Kolegjin Muhammedan Anglo-Oriental.

Më 1911, në përgjigje të kërkesave politike të hinduve dhe për zhgënjimin e rëndë të muslimanëve, qeveria britanike shfuqizoi ndarjen e vitit 1905 të provincës së Bengalit. Edhe skena ndërkombëtare ishte e hidhur për muslimanët. Më 1911-12, Italia pushtoi Libinë, Franca aneksoi Marokun dhe disa shtete ballkanike sulmuan Turqinë, duke e zhveshur nga zotërimet e saj në Evropë. Ngjarjet në vend dhe jashtë tij krijuan një ndjesi dëshpërimi e pafuqie tek shumë muslimanë të ndjeshëm, përfshirë Ikbalin, jeta e të cilit që prej këtij çasti e tutje shenjohet nga një seriozitet qëllimi. Si në prozë, ashtu edhe në poezi, Ikbali fillon të cekë gjëmën e muslimanëve – jo vetëm në Indi, por edhe mbarë botën islame – dhe sakaq, idetë e tij filozofike dhe politike fillojnë të marrin trajtë përfundimtare. Sipas Ikbalit, pikërisht gjatë qëndrimit në Angli ai u preokupua me çështjen e tatëpjetës së bashkësisë muslimane në histori. Ky preokupim spikat së tepërmi në krijimtarinë e tij të mëvonshme letrare.

Poezitë në urdisht të Ikbalit ishin shfaqur në periodikë të asaj gjuhe, por libri i tij i parë me poezi që u botua ishte *Asrar-i Khudi* (1915) në persisht, i cili synonte të jepte një trajtim sistematik të koncepteve rrënjësore të mendimit të Ikbalit. Përkthimi i kësaj vepre në anglisht nga

Nicholson (1920) e prezantoi Ikbalin në Perëndim si autor madhor letrar e filosofik. Në recensionin e botimit anglisht, Herbert Read e krahason Ikbalin me poetin e famshëm amerikan Walt Whitman (1819-92). Në shtrirjen dhe thirrjen e tij, *Asrar-i Khudi* i drejtohet mbarë bashkësisë muslimane. Përmbledhje të tjera poetike në persisht e urdisht vijuan shpejt. I përfshirë rëndazi në frontet intelektuale, arsimore dhe shoqërore, Ikbali mbajti fjalime publike dhe ligjërata akademike, shkroi artikuj për revista e gazeta, ndihmoi në prodhimin e teksteve mësimore për nxënësit e shkollave dhe studentët e kolegjeve. Ai gjithashtu pati letërkëmbime me njerëz të shumtë, duke i shprehur rëndom pikëpamjet e tij mbi çështje të rëndësishme kombëtare e ndërkombëtare. Vepra e tij madhore filosofike, *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam*, u botua më 1934. Ai u ftua të jepte leksionet Rhodes më 1934, por shëndeti i lig e pengoi nga udhëtimi në Angli.

Mbarë bashkësia muslimane (*ummah*) u bë fokus madhor i vëmendjes së Ikbalit në periudhën pas-evropiane. Ikbali, i cili kishte shkruar më parë ‘Këngë Kombëtare e Indisë’ (BD, 83) që thoshte “Jemi indianë, India është atdheu ynë” (këtu mund të përmendet edhe poezia ‘Këngë Kombëtare e Fëmijëve Indianë’, BD, 87) tani shkruante ‘Këngë e Ummetit’, e cila shpallte “Jemi muslimanë, krejt bota është atdheu ynë”. Shqetësimi i Ikbalit për ngritjen dhe mirëqenien e ummetit është i dukshëm nga përfshirja e tij aktive në disa kauza islame globale. Kur aventurieri Baççah-i Sakaon pushtoi Kabulun në janar të vitit 1929, duke shfronësuar sundimtarin Amanullah Khan, Ikbali u bëri thirrje muslimanëve të Indisë që ta përkrahnin fushatën e gjeneralit afgan Nadir Shah për ta mundur Sakaon. Në Shtator 1929, Ikbali drejtoi një tubim të madh publik në shenjë proteste ndaj ndikimit zionist që po rritej në Palestinë, nën patronazhin britanik. Në fjalimin e tij, ai deklaroi se muslimanët nuk kishin fare besim te komisioni hetues që Britania synonte të dërgonte në Palestinë. Më 1931, ai përfaqësoi muslimanët e Indisë në një takim të Kongresit Islamik Botëror, të mbajtur në Palestinë. Më 1931 e

1932, sërisht si përfaqësues i muslimanëve të Indisë, Ikbali mori pjesë në Konferencat e Tryezës së Rrumbullakët për të vendosur të ardhmen e Indisë. Më 1933, Ikbali dhe dy miq të tij udhëtuan drejt Afganistanit, me ftesën e Nadir Shahut, i cili dëshironte të këshillohej me ta rreth sistemit arsimor të Afganistanit.

Në praktikë, sigurisht, shumica e veprimtarive politike të Ikbalit kufizoheshin brenda Indisë. Më 1926, ai u zgjodh anëtar i Këshillit Kushtetues të Punxhabit, një pozitë të cilën e mbajti deri më 1930. Ai luajti një rol të rëndësishëm në përcaktimin e kursit të Ligës Muslimane, e cila do të bëhej partia më e madhe muslimane e Indisë. Kur veprimtaritë e lëvizjeve proselitizuese militante hinduiste si Shuddhi e Sanghatan çuan në përleshje mes hinduve dhe muslimanëve, Ikbali i nxiti muslimanët të ndiqnin shembullin e bashkësisë hinduse të Indisë duke u mbështetur tek vetvetja për mbijetimin dhe përparimin e tyre si bashkësi. Dikur mbështetës i kauzës së bashkimit hindu-musliman, Ikbali u bë në fund dyshues për realizueshmërinë e këtij projekti, duke arritur në përfundimin se muslimanët e Indisë duhet ta ruanin entitetin e tyre dallues fetar e kulturor. Ai foli gjithashtu për nevojën e ndarjes së sistemit zgjedhor për hindutë dhe muslimanët në Indi. Gjatë takimit vjetor të Ligës Muslimane Mbarë-Indiane, të zhvilluar në Allahabad në Dhjetor 1930, ai mbajti fjalimin e tij të famshëm presidencial, në të cilin propozoi krijimin e një atdheu më vete, të paktën për muslimanët e Indisë veriperëndimore. Ndonëse nuk arriti ta shihte krijimin e Pakistanit më 1947, Ikbali nderohet si themeluesi i tij shpirtëror dhe poeti i tij kombëtar.

V. PERSONALITETI

Ikbali i shkrajonte hetimet mbi jetën e tij personale dhe nuk ishte entuziast për idenë e një jetëshkrimi të tij. Megjithatë, veprat e tij na japin shumë shkëndija të personalitetit të Ikbalit. Jetëshkrimet e tij janë një tjetër

burim i pasur informacioni rreth tij, ashtu si dhe letërkëmbimet e ruajtura të tij. Në poemën autobiografike ‘Devotshmëria dhe Jodevotshmëria’ (BD, 59-60), Ikbali na tregon për një fqinj të dijshtëm në fe, i cili kishte dëgjuar që, ndonëse Ikbali e njihnte mirë Sheri‘atin dhe Islamin, ai nuk ishte tamam person i devotshëm; se ai recitonte Kur’an në mëngjes, por pëlqente edhe muzikën; se, nën indikimin e përgatitjes së tij filosofike, ai refuzonte t’i konsideronte hindutë jobesimtarë; se nuk ishte kundra shoqërimit me gra të bukura; se kishte anime shi‘ite; pra, shkurtimisht, se Ikbali ishte një “çorbë kundërshtish”. Duke iu afruar dijetarit një ditë, Ikbali i rrëfeu se as ai vetë nuk e dinte të vërtetën për vetveten dhe se dëshironte që një ditë ‘ta shihte Ikbalin’. Poema përfundon me dyvargëshin:

*As Ikbali nuk e njeh Ikbalin, o vëlla –
Dhe kjo, për Allah, s’është hiç shaka!*

Ndërkohë që elementi i mendjelehtësisë në poemë godet në shënjestër, pika thelbësore e aluduar – gjegjësisht se Ikbali është personalitet shumëfaqësh – është po aq e saktë.

Si për nga natyra, ashtu edhe përgatitja, Ikbali ishte njeri me karakter serioz dhe përsiatës. Ai ishte rritur në një mjedis, ku fetaria dhe dituria çmoheshin shumë. Fëmija Ikbali ulej me durim gjatë sesioneve të mbajtura në shtëpinë e tij, ku klasikët e mistikës islame, asokohe matanë të kuptuarit të tij, lexoheshin nga individë të ditur. Ai kishte respekt të thellë për figurat e shquara fetare dhe mistike të historisë islame – të krejt historisë botërore madje – siç dëshmon poezia e tij.

Nuk ka asnjë dyshim rreth përkushtimit kryesor të Ikbalit në jetë. Si intelektualisht, ashtu dhe emocionalisht, ai ishte i paepur ndaj idealeve të Islamit, të cilat i ishin ngulitur nga mësimi i hershëm. Devocioni i tij veçse u rrit me kohën, gjersa mendimi i tij, siç e thotë dhe vetë, u “kur’anizua” plotësisht. Por Ikbali nuk ishte assesi obskurantist fetar. Shumë autorë e kanë komentuar pranimin prej tij të njerëzimit në masë.

Mes miqve të tij më të afërt kishte jo vetëm muslimanë, por edhe të krishterë, hindu e sikhë; në poezinë e tij, ai u thuri lavde shumë jomuslimanëve të famshëm nga lashtësia dhe epoka moderne.

Një prej cilësive që Ikbali admironte ishte *fakr*-i. Në poezinë e Ikbalit, kjo fjalë, që në kuptimin burimor arab do të thotë varfëri e përshtirshme, përfaqëson një qëndrim vetë-mjaftueshmërie e indiference ndaj kurtheve të pushtetit dhe famës (Ikbali përdor edhe fjalën *dervishī* në thujtje të njëjtin kuptim). Ikbali jo vetëm që e predikonte, por edhe e ushtronte fakrin. Si avokat, ai nuk pranonte kurrë më shumë se dy-tre çështje përnjëherësh, duke synuar të nxirrte të ardhura vetëm sa për të shtyrë një muaj a dy. Kur Sër Akbar Hajderi, guvernator i Hajderabadit, i dërgoi një çek prej njëmijë rupishë, Ikbali e ndjeu se Sër Akbari kishte dashur t'i bënte nder, prandaj ia ktheu çekun dhe shkroi një poezi, duke cituar fakrin (pra ndjesinë e dinjitetit) e tij si arsye për mospranimin e ofertës.

Një tjetër cilësi që Ikbali admironte ishte guximi. Sigurisht, ai vetë e kishte guximin e bindjes. Kur u bë Kalorës, njëri prej miqve i shkroi i shqetësuar se tani e tutje, i njohur nga qeveria britanike, Ikbali nuk do mund të fliste lirshëm mbi çështjet me rëndësi kombëtare. Në përgjigjen e tij, Ikbali i shkroi se nuk kishte fuqi në botë që ta ndalonte nga thënia e së vërtetës. Ngjarjet e mëvonshme e vërtetuan këtë.

Ikbali kishte karakter të dhembshur, të kultivuar nga marrëdhënia e tij e ndjeshme me besimin dhe estetikën. Sa herë që lexonte Kur'an, ai qante aq shumë, saqë shpesh kopja e tij e Kur'anit duhej nxjerrë në diell për t'u tharë nga lotët. Edhe vargjet e fuqishme e preknin po ashtu; një herë, ai u kaplue aq fort nga emocioni prej leximit të disa vargjeve, saqë gati i ra të fikët (*RMI*, 211). Një prej kulmeve të jetës së tij emocionale ishte vizita në Xhaminë e Kordovës në Spanjë, e cila, sipas fjalëve të tij, e ngriti “në lartësi që s'i kisha përjetuar kurrë” (*RMI*, 459). Poezia ‘Xhamia e Kordovës’ mbahet nga shumë njerëz si kryevepra e tij.

Ikbali kishte sy të mprehtë për talent. Ai ftoi dhe inkurajoi një sërë individësh që të ndërmerinin projekte të ndryshme, të cilat i konsideronte të rëndësishme. Ai e bindi Muhammed Ali Xhinnah-un (themeluesin e mëvonshëm të Pakistanit) që të kthehej nga Anglia në Pakistan e t'u printe politikisht muslimanëve të vendit. Ai e ftoi Ebu'l-A'la Mewdudiun (themeluesin e mëvonshëm të partisë politiko-fetare Xhema'at-i Islami) që të ndërmernte rindërtimin e mendimit juridik islam përgjatë linjave të caktuara (projekti nuk nisi, për shkak të vdekjes së Ikbalit pak kohë më pas). Ai nxiti shumë nxënës të Amir Mina'iut që të shkruanin një jetëshkrim të këtij poeti të njohur të urdishtes, duke i këshilluar që vepra të shkruhej në anglisht e të botohej në një revistë ose gazetë angleze.

Por Ikbali intelektual serioz kishte edhe një anë të këndshme të personalitetit të tij. Ai kishte shije të hollë për humor dhe ishte i aftë në satirë thumbuese. Shembuj të mirë të humorit dhe ironisë gjenden në mjaft vepra të tij poetike, sikurse *Bang-i Dara*, seksioni përmbyllës i të cilit titullohet *Zarifaneh* (Humoristike). Një ndër poemat e tij në këtë seksion (BD, 284) kontraston raportin tregtar ndërmjet mësuesit dhe nxënësit në sistemin modern perëndimor, me raportin dashurues, të dhembshur ndërmjet tyre në mjedisin tradicional. Një lojë fjalësh me termin persisht e urdisht *dil* (zemër) dhe atë në anglisht *bill* (faturë) e mpreh kontrastin. Dikur, thotë Ikbali, nxënësi ndjehej se donte t'i ofronte *dilin* mësuesit, si shenjë mirënjohjeje për shërbimet e tij, por në kohët e reja, me të mbaruar studimet, nxënësi i thotë mësuesit: '*Billin*, ju lutem!'

Ikbali nuk ishte kurrsesi person jofetar, por ndjente kënaqësi të veçantë nga vetënvleftësimi dhe paraqitej shpesh – mjaft bindshëm për disa – si njeri me fare pak konsideratë për urdhëresat fetare. Këtu, sipas disave, ai pasqyronte ndikimin e melametive - mistikëve muslimanë, të cilët kryejnë me qëllim vepra që sjellin qortim nga bashkësia, si mjet vetëpastrimi.

Ikbali kishte shije të rreptë letrare. Ai e kishte zakon ta rishikonte imtësisht punën e tij, çka shpeshherë rezultonte në vonimin e botimit. Ai i

griste rëndom poezitë që, sipas tij, nuk arrinin një standart të caktuar shkëlqyeshmërie. Njohja e mirë e persishtes dhe urdishtes prej tij dëshmohej nga shkëmbimet letrare me studiuesit, ku ai mbronte përdorimin e fjalëve ose frazave të caktuara duke cituar në mbështetje të argumenteve të tija nga mjeshtrat e mëdhenj të të dyja gjuhëve. Megjithatë, ai e pranonte dhe e çmonte shpejt kritikën e themeltë.

Ikbali e pëlqente muzikën dhe luante mirë në kitarrë. Ai kishte zë melodioz dhe të tjerët i kërkonin shpesh t'i këndonte poezitë e tij në tubime publike. Ai hante pak dhe nuk e përdorte mishin e viçit, gjë që sipas të birit Xhavid Ikbali e kishte rrënjën te nderimi i lopës nga paraardhësit e tij brahminë. Mangoja ishte fruti i tij i preferuar dhe ai e pëlqente shumë turshinë me rrepa (njerëzit me prejardhje nga Kashmiri njihen për pëlqimin e kësaj perimeje). Ai pëlqente të mblidhte fotografi të poetëve të mëdhenj.

Ikbali u bë legjendë në të gjallë të tij dhe madhështia e tij ka ardhur duke u rritur. Në Pakistan, të paktën, të citosh një varg të Ikbalit në mbështetje të qëndrimit tënd do të thotë që praktikisht t'i vësh kapak debatit në favorin tënd. Mirëpo, nuk ka qenë gjithmonë kështu. Në shumë raste, ai është kritikuar për pikëpamjet dhe shqiptimin e tij. Ikbali u qortua nga shumëkush. Ai u sulmua pse pranoi titullin e kalorësit, pse shkroi poema në kremtimin ose përkujtimin e rasteve të caktuara (sikurse kurorëzimi i mbretit Xhorxh V apo dekja e mbretëreshës Viktoria), pse refuzoi të mbështeste lëvizjen e mosbindjes qytetare kundër sundimit britanik dhe sepse i drejtohej Zotit nëpër poezi në një mënyrë që dukej si e pahijshme. Por Ikbali ka patur edhe mbrojtësit e vet, përfshirë edhe disa prej dijetarëve fetarë dhe figurave letrare më të njohura, të cilët ngritën një mbrojtje të zellshme të Ikbalit kundër akuzave të ngritura ndaj tij. Ikbali çoi një jetë të thjeshtë, dinjitoze e parimore. Jetëshkruesit e tij theksojnë se shumicën e jetës së tij – sidomos vitet e fundit, kur ishte në kulmin e famës – ai jetoi në rrethana të vështira dhe se britanikët do të kishin qenë

të lumtur që ta merrnin në patronazh e t'i jepnin ndihmë financiare, veç sikur t'ua kërkonte. Ai është quajtur me të drejtë 'kalorësi më i varfër'.

VI. VEPRAT

Ikbali shkruante me lehtësi të madhe në tri gjuhë – urdisht, persisht e anglisht dhe prodhoi vepra në të trija. Ai shkroi prozë në anglisht, poezi në persisht dhe prozë e poezi në urdisht. Vijon një hyrje e shkurtër në librat e tij, sipas radhës së botimit:

Vepra Poetike

Asrar-i Khudi ("Sekretet e Vetes"; persisht; 1915). I mbështetur në burimet fetare, shpirtërore dhe letrare të Islamit, Ikbali ofron një pohim të detajuar të filosofisë së tij të vetes njerëzore, duke i ilustruar elementet kryesore të asaj filosofie me tregime dhe anekdota. Në këtë poemë, Ikbali është i ndërgjegjshëm për rolin e tij si mbajtës i një mesazhi profetik për muslimanët e kohës. Thelbi i këtij mesazhi është kultivimi i një personaliteti njerëzor dinamik nëpërmjet veprimit, përpjekjes dhe pranimit të sfidave të jetës. Në këtë poemë, Ikbali e pranon ndikimin e Rumiut, që u bë burim i vazhdueshëm frymëzimi e udhëzimi. Poema ilustron gjithashtu edhe bindjen e Ikbalit se funksioni i duhur i artit është fisnikërimi i jetës.

Rumuz-i Bikhudi ("Romuzet e Vetëmohimit"; persisht, 1918). Kjo vepër është vëllim shoqëruar i *Asrar-i Khudi*. Nëse ky i fundit trajton zhvillimin e vetvetes dhe të individit, *Rumuz-i Bikhudi* merret me rolin dhe funksionin e individit në shoqëri. Sipas Ikbalit, individët mund t'i zhvillojnë plotësisht potencialet e tyre vetëm në shoqëri dhe vetëm kur të japin ndihmesën në objektivat e gjera të bashkësisë të cilës i përkasin. Në

një kuptim shumë real, mund të flitet për veten bashkësore, ashtu siç flitet për veten individuale.

Pajam-i Mashrik (“Mesazhi i Lindjes”, persisht, 1923). Në parathënien e *Pajam-i Mashrik*, Ikbali thotë se ai u motivua ta thurte këtë vepër nga *West-Östlicher Divan* i Gëtes. Pas një citati të Hajnes, ku thuhet se *Divani* i Gëtes përbën një përpjekje të Perëndimit shpirtërisht të dobët për të nxjerrë fuqi e gjallëri nga Lindja, Ikbali thotë se *Pajam-i Mashrik* synon të vërë në pah të vërtetat morale e fetare që ndikojnë në formimin e karakterit të individëve dhe kombeve. Kjo vepër ka gjithashtu një qëllim më të prekshëm e praktik, sepse Ikbali vëren që kushtet e Indisë së atëhershme i ngjanin deridiku atyre të Gjermanisë së kohës së Gëtes. *Pajam-i Mashrik* shtjellon një larmi temash dhe motivesh filosofike, politike e letrare, duke përfaqësuar një ndër majat e veprës poetike të Ikbalit.

Bang-i Dara (“Zilja e Karvanit”, urdisht, 1924). I ndarë në dy pjesë, e para nga të cilat përfundoi më 1905 ndërsa e dyta më 1908, ky libër na ndihmon të kuptojmë, si asnjë libër tjetër i Ikbalit, aspekte të ndryshme të zhvillimit të mendimit dhe orientimit të tij. Pjesa I përfshin poezi të paharrueshme mbi natyrën, poezi për fëmijët – disa nga të cilat janë përkthime ose përshtatje poezish perëndimore – dhe poezi patriotike. Hyrja e Sër Abdul-Kadirit i siguron një sfond të dobishëm veprës.

Zebur-i ‘Axham (“Psallme Perse”, persisht, 1927). Në njërën prej letrave të tij, Ikbali e përmbledh përmbajtjen e këtij libri në katër pjesë: dy pjesët e para përfaqësojnë njeriun në bisedë me Zotin dhe njeriun që komenton për botën e njeriut përkatësisht; pjesa e tretë ofron përgjigje ndaj një sërë pyetjesh filosofike të shtruarra në vargje nga një mistik musliman i shekujve XIII-XIV; ndërsa pjesa e katërt diskuton ndikimin e skllavërisë mbi fenë dhe kulturën e një kombi. Megjithatë, në përdorimin e përgjithshëm, titulli *Zebur-i ‘Axham* u referohet dy pjesëve të para, sepse dy të fundit kanë status thuajse të pavarur si poema. *Zebur-i ‘Axham* zë

vend të shquar në korpusin poetik të Ikbalit, si për nga thellësia e mendimit, ashtu dhe shkëlqyeshmëria e shprehjes dhe stilit.

Xhavid-Nameh (“Poema e Përjetësisë”; persisht, 1932). E krahasuar shpesh me *Komedinë Hyjnore* të Dantes, kjo vepër tregon udhëtimin shpirtëror të Ikbalit, nën udhëzimin e Rumiut, përmes sferave qiellore, duke përfunduar me arritjen e pranisë Hyjnore nga Ikbali dhe mbajtjen e një dialogu me Zotin. Të gjitha çështjet madhore filosofike e të tjera, që Ikbali i kishte shtjelluar me shkrim, trajtohen këtu nga një perspektivë e njësuar, duke formuar një skemë të puthitur mendimi. Në këtë vepër, Ikbali diskuton një sërë sistemesh ideore, lëvizjesh dhe personalitetesh të historisë së lashtë dhe moderne.

Musafir (“Udhëtari”; persisht, 1934). Kjo poemë përmban përsiatjet e Ikbalit rreth historisë së Afganistanit, gjatë vizitës së tij atje, me ftesën e Nadir Shahut. Ajo shpreh shpresën e tij se afganët trima e liridashës do ta ringjallin lavdinë e Islamit, duke u udhëzuar nga Kur’ani.

Bal-i Xhibril (“Krahu i Gabrielit”; urdisht, 1936). Ky libër e ripërkufizon ghazalin – lirikën e zakonshme dashurore të poezisë perse dhe urdu – duke e përdorur si mjet për trajtimin e një sërë temash fetare e filosofike. Nga njëra anë, Ikbali komenton mbi ngjarjet nëpër botë, ndërsa nga ana tjetër flet për institucionet dhe shoqëritë muslimane, për t’i nxitur muslimanët që ta braktisin pasivitetin dhe kapjen e verbër pas traditës, në mënyrë që t’u japin përgjigje dinamike sfidave të jetës. Ghazalet përbëjnë një pjesë të madhe të *Bal-i Xhibril*, por libri përmban edhe *ruba’i* (strofa katërshe) dhe poezi të gjata, ku përfshihen ‘Ode Sakiut’, e cila lavdëron lëvizjen, ndryshimin dhe krijueshmërinë, si dhe e famshmjja ‘Xhami e Kordovës’.

Pas Çih Bajad Kard Aj Akvam-i Shark? (“Ç’duhet bërë tani, o popuj të Lindjes?”; persisht, 1936). Kjo poemë synon t’i shkundë muslimanët e mbarë botës për realitetin e krijuar pas pushtimit italian të Abisinisë më 1936. Ndonëse fokusohet në çështjet politike të kohës, ajo

shtjellon mjaft prej temave fetare e filosofike të gjendura në veprat e tjera të Ikbalit.

Zarb-i Kalim (“Goditja e Moisiut”; urdisht, 1936). E quajtur ‘deklaratë lufte ndaj kohës së sotme’ nga autori, *Zarb-i Kalim* qorton ashpër aspekte të caktuara të politikës, kulturës dhe stilit modern të jetesës. Ky libër shfryn kundër shoqërive muslimane dhe mbarë botës, për dështimin e tyre që t’u përmbahen parimeve të larta e fisnike; ai u bën thirrje lexuesve që të veprojnë për ta ndryshuar botën.

Armaghan-i Hixhaz (“Dhurata e Hixhazit”; persisht dhe urdisht, 1938). Kjo vepër e botuar pas vdekjes përmban dy pjesë: një në persisht e një në urdisht. Ajo përbëhet kryesisht nga ruba’i që përmbledhin pikëpamjet dhe idetë e Ikbalit mbi një sërë temash. Pjesa në urdisht përmban të famshmin ‘Komitet Këshillues të Iblisit’, në të cilin Iblisi (Shejtani), pasi i dëgjon këshilltarët e tij, që e pikasin shfaqjen e filosofive dhe lëvizjeve të reja në botë, u thotë atyre se kërcënimi i vetëm ndaj sundimit satanik është Islami.

Vepra në Prozë

Ilmu’l-‘Iktisad (“Ekonomi Politike”; urdisht, 1903). Në parathënie, Ikbali thotë se kjo vepër bazohet në ‘disa libra të mirënjohur dhe vërtetësorë’ dhe se në vende të caktuara, përmban edhe ‘opinionet e tij personale’ (f. 32). Pasi pohon natyrën dhe metodën e ekonomisë, libri trajton çështjen e prodhimit, shkëmbimit, shpërndarjes dhe përdorimit të pasurisë, me këtë renditje. Në këtë libër, Ikbali sajoi të barazvlefshmit urdu të një sërë termave ekonomikë në anglisht. Ikbali debaton se zhvillimi ekonomik i një kombi është i lidhur ngusht me arsimin e masave. Mjaft ide ekonomike të paraqitura në veprat e tij, kthehen pas, drejtpërsëdrejti ose tërthorazi, tek *‘Ilmu’l-‘Iktisad*.

The Development of Metaphysics in Persia ('Zhvillimi i Metafizikës në Persi'; anglisht, 1907 - botuar më 1908) ishte titulli i tezës së doktoraturës, që Ikbali paraqiti në Universitetin e Mynihut. Ndonëse e shkruar para një shekulli, ajo mbart akoma interes për studiuesit dhe pjesë të caktuara të saj janë të disponueshme për lexuesin e përgjithshëm.

Stray Reflections ('Përsiatje Arrakate'; anglisht, 1910; red. Xhavid Ikbali). 'Ky është një ditar që përmban shënime të çuditshme të Ikbalit, të mbështetura në librat që ai po lexonte atëherë, mendimet dhe ndjenjat e tij për mjedisin në të cilin jetonte dhe kujtime të ditëve të tij studentore' (*Hyrja* e redaktorit, f. 1). Duke patur parasysh se Ikbali i bëri këto shënime gjatë pak muajve të vitit 1910, lexuesi shtanget nga shtrirja e interesimit intelektual dhe letrar të Ikbalit të ri, si dhe nga komentet dhe vlerësimet e tij depërtuese rreth shumë shkrimtarëve, ideve, teorive, institucioneve dhe ngjarjeve e lëvizjeve historike. Një sërë ideshë të paraqitura aty u zhvilluan më pas nga Ikbali, kështu që *Përsiatje* mund të quhet një trampolinë për mendimin e tij të pjekur filosofik.

The Reconstruction of Religious Thought in Islam ('Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam'; 1930; botimi i zgjeruar i Oksfordit, 1934). Kjo vepër përbëhej burimisht nga gjashtë leksione të mbajtura në disa qytete indiane më 1929; leksioni i shtattë, i shkruar me kërkesën e Shoqatës Aristoteliane të Londrës, u shtua më vonë. Shumë njerëz e konsiderojnë veprën më të rëndësishme filosofike të Islamit modern.

Ikbali botoi një sërë artikujsh në revista e gazeta, mbi tema të ndryshme, bëri deklarata në shumë raste të rëndësishme dhe u përfshi në letërkëmbime me njerëz nga të gjitha shtresat e shoqërisë. Vepra *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, bot. 3^{të}, 1977) e Latif Ahmed Sherwaniut është një përmbledhje përfaqësuese e shkrimeve të tilla, paçka se nuk synon të ofrojë përzgjedhje të letërkëmbimeve të Ikbalit. Rëndësi të veçantë në këtë vëllim kanë: fjalimi presidencial i mbajtur në sesionin vjetor të Ligës Muslimane Mbarë-Indiane më 1930 (Pjesa I), esetë 'Islami si Ideal Moral dhe Politik',

‘Bashkësia Muslimane – Studim Sociologjik’, ‘Mendimi Politik në Islam’, ‘Misticizmi Islam’ dhe ‘Pozita e Grave në Lindje’ (Pjesa II); letra e hapur Xhawaharlal Nehrusë, ‘Islami dhe Ahmedizmi’ (Pjesa III); dhe letra ose deklarata, të shënuara me numrat 3, 4, 17, 19, 25, 30, 31, 34 e 35 (Pjesa IV). Vëllimi i Sherwaniut duhet plotësuar nga përmbledhja e B. A. Dar, *Letters and Writings of Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, bot. 2^{të}, 1967), që përmban gjithashtu përvijimin e Iqbalit për një libër të planifikuar, me titull *Introduction to the Study of Islam*. Më në fund, *Letters of Iqbal to Jinnah* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1974, bot. 1^{rë} 1942) ofron një shkoqitje të rëndësishme të disa aspekteve të mendimit politik të Iqbalit.

Një dorëshkrim në anglisht i Iqbalit për poetin dhe filosofin musliman të Indisë Mirza Abdul-Kadir Bedil (vd. 1721) është redaktuar, me përkthim urdisht nga Tehsin Firaki. Vepra *Bedil in the Light of Bergson* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1995; bot. 1^{rë} 1988) është një studim tejet interesant në fillosofi krahasimore e letërsi krahasimore, që pret të studiohet nga njohësit e Iqbalit.

Kreu 2

Tema Madhore të Poezisë

Poezia e Iqbalit ka një larmi të pazakontë temash. Një listë rastësore do të përfshinte fenë dhe politikën, arsyen dhe intuitën, lirinë dhe determinizmin, jetën dhe vdekjen bashkë me misteret e tyre, kulturat perëndimore dhe lindore, artin e letërsinë dhe rolin e tyre në shoqëri, dijen dhe arsimin, pronarin e shërbëtorin dhe psikologjinë e tyre, dukuritë natyrore dhe figurat e shquara të historisë. Një vështrim më i detajuar në

temat e veçanta do ta ilustrojë larminë tematike edhe më qartë. Këtu, për shembull, vijon një listë e pjesshme e individëve të famshëm, për të cilët ka shkruar Ikbali në poezinë e tij:

- Rama (figurë e lashtë hinduse që personifikon njeriun ideal)
- Ebu Bekr (shoqëruesi i Profetit Muhammed dhe kalifi i parë i Islamit)
- Tarik ibn Zijad (gjenerali i ri musliman që nisi marrjen e Spanjës më 711)
- ‘Abdur-Rahman I (themeluesi i sundimit umejjad në Spanjën muslimane, vd. 788)
- Ebu’l-‘Ala el-Ma‘arri (poet dhe prozator arab nga Siria, vd. 1058)
- Afdal ed-Din Khakani (poet persian, vd. 1199)
- Xhelal ed-Din Rumi (poet i shquar persian, vd. 1273)
- Guru Nanak (themelues i besimit sikh në Indi, vd. 1539)
- Uilliam Shejkspir (poet dhe dramaturg anglez, vd. 1616)
- ‘Abdul-Kadir Bedil (musliman indian që shkroi në persisht, vd. 1720)
- Napoleon Bonapart (gjeneral dhe perandor frëng, vd. 1821)
- Johann Wolfgang Gëte (poet, dramaturg dhe romancier gjerman, vd. 1832)
- Sandor Petöfi (poet hungarez, vd. 1849)
- Ogyst Kont (filosof francez, vd. 1857)
- Mirza Esadullah Khan Ghalib (poet indian i urdishtes, vd. 1869)
- Karl Marks (mendimtar shoqëror gjerman, vd. 1883)
- Xhemal ed-Din Afghani (mendimtar modern musliman, vd. 1898)
- Fridrih Niçe (mendimtar gjerman, vd. 1900)
- Lav Tolstoj (romancier dhe mendimtar rus, vd. 1910)
- Vladimir Lenin (udhëheqës bolshevik rus, vd. 1924)

- Mustafa Kemal (themelues i Turqisë moderne, vd. 1938)
- Henri Bergson (filosof frëng, vd. 1941)
- Benito Musolini (diktator italian, vd. 1945)
- Albert Ainshtain (fizikan gjerman, vd. 1955)

Por mbase edhe më mbresëlënëse se larmia tematike e poezisë së Ikbalit është funksioni që ajo poezi kryen. Krejt më vete nga çështja nëse Lindja dhe Perëndimi janë më tepër të ndryshëm sesa të ngjashëm, është e saktë të thuhet se poezia është përdorur në Lindje shumë më tepër sesa në Perëndim, jo vetëm për të përçuar ndjenja personale, por edhe për të paraqitur sisteme mendimi. Kjo ilustron nga një pjesë e mirë e poezisë së lartë në gjuhët madhore islame dhe poezia e Ikbalit bën pjesë në këtë traditë letrare. Praktikiisht, të gjitha veprat poetike të Ikbalit mund të studiohen, në një nivel apo një tjetër, si pohime ose shpalosje të një këndvështrimi të caktuar filosofik. Natyra filosofike e poezisë së Ikbalit i ka dhënë shkas debatit: a është Ikbali poet apo filosof? Kjo pyetje lind për shkak të pamundësisë për ta fiksuar Ikbalin lëmueshmi në një prej sirtarëve të paraemërtuar ekzistues, ose – çka nënkupton të njëjtën gjë – për shkak të paaftësisë për ta çmuar karakterin e larmishëm të veprës së tij. Të ashtuquajturat trase të ndara të poezisë dhe filosofisë nuk janë fort të ndara te Ikbali. Pak shkrimtarë të tjerë muslimanë ia kanë dalë aq mirë në integrimin e dy traseve – ose më mirë, në prodhimin e një vepre që, e vështruar nga njëri kënd, është filosofi e thellë, ndërsa nga një tjetër, poezi e nivelit më të lartë letrar. Një studim i veprave poetike të Ikbalit do ta dëshmojë përdorimin mjeshtëror të mediumit poetik nga Ikbali, për të përcjellë mendim filosofik. Një përmbledhje temash të përzgjedhura të poezisë së tij në këtë kre, i plotësuar nga një vështrim mbi aspekte të artit të tij poetik në tjetrin, do të krijojë një ide mbi atë se si e realizoi këtë synim Ikbali.

I. NATYRA

Ikbali ka shkruar një sërë poezish posaçërisht për natyrën; në shumë të tjera, natyra shërben si sfond ose formon një temë plotësuese. Mund të dallohen katër nivele të përfshirjes së Ikbalit me natyrën.

Së pari, disa nga poezitë e Ikbalit i këndojnë bukurisë së thjeshtë të natyrës, sikurse ‘Reja’ (BD, 91), që përshkruan lëvizjen e reve dhe nisjen e shiut, apo ‘Një Mbrëmje’ (BD, 128), që përshkruan një mbrëmje të qetë përgjatë lumit Neckar në Haidelberg. Kësaj kategorie i përkasin edhe poezi që kalojnë disi përtej përshkrimit të thjeshtë, duke lavdëruar dëlirësinë e mjedisit natyror ose, në disa raste, hulumtimin e përmasës mitike të natyrës. Një shembull i mirë i kësaj është poezia ‘Himalajet’, që hap librin *Bang-i Dara*. Kjo është ndër poezitë e para të tij, e cila paralajmëron interesimin e thellë dhe të qëndrueshëm të Ikbalit për natyrën. Rreshtat hapës të saj flasin për mosplakjen e Himalajeve, duke e krahasuar këtë varg malor në mënyrë lëvduese me Malin Sinai, ku, sipas ajetit kur’anor 7:142, Zoti iu manifestua Moisiut, me kërkesën e këtij:

*O Himalaje,
Stom i mbretërisë së Indisë,
Qiejt perkulen për t’ju puthur në ballë,
Ju s’tregoni shenja plakjeje
Ditët dhe netët që ndërrohen ju gjejnë përherë të reja
Për Moisiun e Sinait kishte vetëm një epifani,
Por për syrin depërtues ju jeni epifani e mishëruar.*

(BD, 21)

Legjenda tregon që, pas dëbimit nga Parajsa, Adami zbriti fillimisht në Himalaje. Meqë Himalajet i kujtojnë ato ditë të njeriut mbi tokë, Ikbali është i ethshëm ta dëgjojë nga vargu malor rrëfimin e kohës kur njerëzit

bënin jetë të thjeshtë, të shpenguar. Kritika e nënkuptuar e ‘qytetërimit’ në vargjet e mëposhtme është fare e qartë:

*O Himalaje, na e rrëfeni ndodhinë e kohëve
Kur prindërit e parë të njeriut jetuan buzë jush.
Tregojeni atë jetë të thjeshtë
Të pandotur nga bakami i shtirjes
O përfytyrim, na i dëfto sërish ato ditë dhe net –
Kthehu mbrapsht hullive të tua, o kohë rrotulluese!*

(BD, 23)

Kjo kategori poezish mund të zgjerohet më tej duke përfshirë krijime që i këndojnë bukurisë së jashtme të natyrës, por që njëherësh e ftojnë lexuesin të zbulojë një kuptim më të thellë në natyrë. Për shembull, ‘Stina e Pranverës’ (PM, 261-4), gjashtë strofat shtatëvargëshe të së cilës krijojnë një progresion nga përshkrime të gjalla të skenave të bahçes, tek vlerësime të shkurtra përsiatëse mbi jetën.

Së dyti, natyra është një shoqëruese besnike, prehri pushues i të cilës ofron arrati nga monotonia e ekzistencës së rëndomtë dhe hallet e telashet e jetës. Ky motiv ‘larg turmës çmendëse’ gjendet në një poemë të hershme, me titull ‘Dëshirë’. Ikbali dëshiron të ketë ‘një kolibe të vogël rrëzë kodrës’, ku

*Jam i lirë nga halli dhe mund të jetoj në vetmi,
Me gjëmbin e dhimbjes së dynjasë të shqitur nga zemra;
Ku cicërima e zogjve të jep ngazëllimin e muzikës,
Dhe gumëzhitjet e malit janë si instrument që luan;
Ku gonxhja që shpërthen sjell mesazh nga dikush;
Kupëza e verës më shpalos gjithë botën;
Ku jastëk kam krahun dhe shtrat lëndinën,*

*Dhe ku vetmia i bën shoqëri turpërimit;
Ku bilbilit do t'i dukej fytyra ima aq e njohur
Saqë zemra e tij e vogël nuk do më trembej;
Ku, me bimë të harlisura në çdo anë
Uji i kulluar i rrjedhës merr fotografi;
Ku pamja e malit është aq e këndshme
Sa vetë uji kërcen për t'i hedhur një sy;
Ku bari i gjelbër shtrihet në gjumë mbi prehrin e tokës,
Dhe uji ndrit teksa lëviz nëpër driza;
Ku gemi i trëndafilut përkulet për të prekur ujin,
Tamam si një bukuri që sheh veten në pasqyrë;
Aty ku, kur dielli stolis nusen e mbrëmjes me këna,
Hirkën e çdo luleje e ngjyros bakami me vezullim të artë.*

(BD, 47)

Së treti, natyra shërben si nxitje për thellim serioz. Studimi i trajtave në natyrë jep mësim të qarta për njerëzit. Te 'Dielli i Mëngjesit', Ikbali kërkon të imitojë diellin, i cili tek sheh poshtë nga qiejt, trajton njësoj 'të lartë e të ulët', duke u ngritur përmbi pengesat artificiale që ndajnë njerëzimin:

*Në sytë e tu i larti dhe i ulëti janë një;
Këtë lloj shikimi dëshiroj.
Ah sikur sytë t'më njomeshin nga pikëllimi për të tjerët
Dhe zemra të ishte e lirë nga dallimet në fe dhe bindje.*

(BD, 49)

Dhe nganjëherë, natyra i shërben Ikbalit si pikë fokusimi për t'u përsiatur mbi gjendjen e tij ose gjendjen njerëzore në përgjithësi. Tek 'Vala e

Lumit', vala flet për mosrehatinë e saj dhe shpjegon ëndjen për t'iu bashkuar detit, nga i cili është ndarë. Poema trajton një prej temave të preferuara të Ikbalit – gjegjësisht që ndarja nga burimi, ose nga objekti i dashurisë, shkakton dhimbje e mosrehati, ndërsa ribashkimi sjell gëzim e hare – një temë kjo, që spikat në literaturën sufiste. Më poshtë, vijon krejt teksti i poemës, e cila –sikurse shumë të tjera – mund të thuhet se përmban elemente autobiografike:

*Zemra e padurimtë më mban të ngritur peshë;
Të sillem e pështillem, si zhivë, është vetë jeta për mua.
Valë ma thonë emrin e deti është i cekët për mua,
Dhe rrethi i vorbullës s' do më prangosë kurrë;
Porsi era kali im lëviz përmes ujërave,
Hirka ime s' u kap kurrë pas halës së ndonjë peshku.
Nganjëherë, i tërhequr, kërcej gjer te hëna e plotë;
Nganjëherë, nga pasioni, përplas kokën pas bregut.
Jam udhëtar, i dashuruar me vendmbërritjen.
Përse jam ngritur peshë? Le të ma pyesë dikush zemrën për këtë.
I druhem ngushtive pikëlluese të lumit;
I habitur jam pse digjem për detin e pamatë.*

(BD, 62)

Tek 'Hëna', Ikbali fillimisht vëren disa ngjashmëri të tij me hënën: të dy bëjnë jetë të vetmuar, të dy janë në kërkim të një caku; dhe të dy janë kapluar nga dashuria – hëna nga dashuria e diellit, Ikbali nga dashuria e bukurisë së amshueshme të Zotit. Por, pas një përsiatjeje të mëtejshme, Ikbali e kupton se ata janë edhe të ndryshëm:

*E prapseprap, o hënë ndriçuese,
Ti dallon prej meje, e unë dalloj prej teje!*

*Zemra që e ndjen dhimbjen është krejt tjetër.
Ndonëse unë jam terr i plotë e ti krejt dritë,
Ti mbetesh e largët nga mekami i vetëdijes.
Unë e di qëllimin e jetës time –
Dhe ky rrezatim i mungon fytyrës tënde.*

(BD, 79)

Me fjalë të tjera, krahasimi me natyrën zbulon epërsinë e qenieve njerëzore, duke i ndihmuar që ta vendosin identitetin dhe të përcaktojnë natyrën e misionit të tyre të veçantë në jetë. Ndër poemat më ngacmuese të Ikbalit në këtë kategori është ‘Vetmia’ (PM, 288), të cilën e kam diskutuar hollësisht gjetiu (të shihet M. Mir, *Tulip in the Desert*, ff. 43-5, 49-50).

Së katërti, natyra shërben si nxjerrëse në pah e potencialit të njeriut. Natyra është puna e papërfunduar e Zotit – si një gur i mprehtë, që pret dorën e skulptorit për të gdhendur një kryevepër prej saj. Duke përsosur atë që është e papërkryer në natyrë, qeniet njerëzore përmbushin rolin e tyre të duhur në botë, duke kryer njëkohësisht rolin e tyre si mëkëmbës të Zotit. Poezia e shkurtër ‘Dialog i Zotit me Njeriun’, një polemikë ndërmjet Zotit e njeriut, shtron një çështje serioze (për një përkthim të poezisë, me komente dhe shënime, të shihet Mir, *vep. cit.*, ff. 11-20). Zoti e akuzon njeriun se po i keqpërdor objektet e mira natyrore, që Ai i ka krijuar:

*Nga toka unë bëra hekur të pastër
E nga ai hekur ti bëre shpatë, shigjetë e pushkë.*

Në përgjigjen e formuluar me kujdes, njeriu nuk ofron një rrëzim të drejtpërdrejtë të akuzës, por tregon kah përmirësimi prej tij i një natyre të papërpunuar e të pazhvilluar:

*Ti bëre shkretëtira, male dhe lugina;
Unë bëra kopshte, lëndina dhe parqe.
Unë jam ai që bën pasqyrën prej gurit
Dhe e kthen helmin në pije të ëmbël.*

Mbetet një hap i vogël nga natyra si veshje zbukuruese te natyra si objekt pushtimi. Niveli i katërt i raportimit të Ikbalit me natyrën përfshin kësisoj përpjekjen e njeriut për të fituar kontroll ndaj saj. Në poemën e spikatur, *Taskhir-i Fitret* ('Zaptimi i Natyrës') në *Pajam-i Mashrik*, Adami, pasi joshet nga Shejtani, që kishte pretenduar se ishte zot i natyrës, tani vendos ta zotërojë natyrën, në mënyrë që t'ia hedhë Shejtanit – i cili pretendon se ka kontroll mbi elementet e natyrës – dhe ta gjuhëzojë (për një përkthim dhe studim të poemës, të shihet Mir, *vep. cit.*, ff. 21-24). Mirëpo, zaptimi i natyrës nga njeriu nuk shoqërohet gjithmonë me ndriçimin e luginave të errëta të mendjes njerëzore, dhe kjo 'disonancë' shkakton ironi, që nuk shpëton pa u vërejtur nga Ikbali (të shihet seksioni vijues).

II. GJENDJA NJERËZORE

Për Ikbalin, qeniet njerëzore janë një specie e jashtëzakonshme. Në 'Rrëfimin e Ademit' (*BD*, 81-2), Ikbali ofron një përmbledhje të thuktë të arritjeve njerëzore në histori. Duke filluar me largimin e Ademit nga Xhenneti, poema thuret përgjatë epokave e viseve të ndryshme. Personalitetet e shumta të shquara, që aludohen në poemë, përfshijnë jo vetëm profetë (Moisiu, Elia, Jezusi dhe Muhammedi), por edhe mendimtarë të lashtë grekë, astronomin italian Galilei (vd. 1642), fizikanin anglez Njuton (vd. 1727), shkencëtarin anglez Faradej (vd. 1867) dhe fizikanin gjerman Röntgen (vd. 1923). Poema u thur elozhe atyre personaliteteve të guximshme fetare që u përpoqën pareshtur dhe vuajtën për t'i sjellë ndriçim shpirtëror botës, si dhe shpirttrave të patrembur të

Rilindjes që mbrojtën kauzën e shkencës dhe diturisë karshi obskurantizmit fetar dhe shtypjes.

Ashtu sikurse talenti dhe guximi njerëzor nxisin admirimin e Ikbalit, pavarësisht se ku e te kush gjenden, po ashtu edhe gjendja njerëzore, pavarësisht nga vendi a kombi, ia tërheq atij vëmendjen dhe kërkon përgjigje prej tij. Ikbali është fort i vetëdijshëm për natyrën kalimtare të gjithçkaje të mirë e të bukur: *Gjëmbi jeton gjatë, ndërsa trëndafili thahet me të arritur rininë* (PM, 198). Ai vajton se qeniet njerëzore zotërojnë vetëm aftësi të kufizuar për ta ndjekur ambicien e tyre të pafund: *Zemra përmallet të shohë, por sytë nuk kanë shikim* (BD, 216). Dhe ai pyet Zotin nëse, duke e hedhur njeriun - 'këtë grusht dheu' - në këtë dilemë, Ai kërkon të bëjë shaka praktike:

*Ky grusht dhéu,
Ky tufan i ashpër
Dhe këta qiej të pamatë –
A është kënaqësia Jote në krijim
Bekim apo zullum?*

(BJ, 300)

Mirëpo kjo nuk është ironia e vetme e jetës. Ndërkohë që kanë patur karrierë të mirë në zaptimin e botës së jashtme të natyrës, njerëzit kanë bilans tepër të zymtë kur vjen puna te zgjidhja e problemeve të tyre personale dhe shoqërore:

*Ai që zbuloi orbitat e yjeve
Dështoi të udhëtonte në botën e mendimit të tij;
Aq i përhumbur ishte në përshtjellimin e filosofisë së tij,
Sa që, akoma dhe sot, s'e dallon dot fitimin nga humbja e tij.
Ai që burgosi rrezet e diellit*

Dështoi ta ndriçonte terrin çull të jetës së tij.

(ZK, 531)

Kështu që mund të thuhet me të drejtë se Ademi, zbuluesi i sekreteve, është ‘vetë sekret’ (PM, 209).

Megjithatë, në fund, Ikbali shpreh besimin e tij te njeriu, një besim i cili mbështetet nga kontributi i dhënë prej qenieve njerëzore për ta kthyer këtë botë në një vend të bukur. Duke iu drejtuar Zotit, Ikbali synon të flasë në emër të njerëzimit:

*A nuk e ke parë sesi ne, që burojmë nga dheu,
E kemi stolitur kaq bukur këtë botë prej dheu?*

(AHF, 900)

Duke i dhënë vlerë gjithçkaje dhe shndërruar botën për mirë, qenia njerëzore arrin një status shumë të lartë:

*Zoti krijoi botën, por Ademi e bëri më të mirë –
Ademi është ndofta bashkëpunëtori i Zotit.*

(PM, 198)

Ikbali ishte shumë i mahnitur nga ideja që, megjithëse janë bërë prej dheu, njerëzit zotërojnë një element që i shtyn të çlirohen nga kufizimet e tyre tokësore dhe të përfshihen në kërkim të pareshtur qëllimesh më të larta. Është e vështirë të thuhet se cila është origjina e këtij elementi, ndonëse është e sigurt se ai është jomaterial në karakter. Për hir të thjeshtimit, do ta quajmë atë ‘shpirt’ ose ‘mendje’. Qëndrimi i jofizikes te fizikja, i mendjes tek materia, ose i shpirtit tek trupi – prania e verës në kupë, siç thotë Ikbali

në poezinë vijuese – është mister. Por mister edhe më i madh është se ky element jofizik e lëviz trupin fizik, duke e mbushur me një ‘mall të zjarrtë’, me ‘dhimbjen e kureshtjes’ dhe me ‘obsesionin’ për t’u rritur në lartësi galaktike. A është pyetja e Ikbalit rreth prejardhjes së elementit jofizik tek njeriu serioze apo retorike? Nisur nga preokupimi i Ikbalit me këtë ide - këtu dhe gjetikë - mundësia e parë nuk mund të përjashtohet krejtësisht. Ja poezia:

*Nga vjen ky mall i zjarrtë në zemrat tona?
E jona është kupa, po vera brenda saj nga vjen?
E di që kjo botë është thjesht pluhur
E që edhe ne s’jemi veçse një grusht dhé.
Por kjo dhimbje e kërkimit që na rrjedh në qenie, nga vjen?
Shikimet tona mbërrijnë qafën e Galaksisë;
Ky obsesion yni, kjo poterë dhe britmë nga vjen?*

(ZA, 397)

III. KHUDI

Ikbali quhet shpesh filosofi i vetvetësisë (*khudi*). Pyetja ‘çfarë nënkupton Ikbali me *khudi*?’ shtron çështje komplekse. Po përpiqemi të japim vetëm një përgjigje të shkurtër.

Në kuptimin metafizik, khudia është trualli i përfundëm i krejt ekzistencës. Ajo përbën një forcë të qëmotshme – te *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam* (Kreu 4), Ikbali e quan Realiteti i Përfundëm ose Egoja Absolute, emri i përveçëm i të cilit është Allah ose Zot. Kjo forcë, të cilën mund ta quajmë khudia Hyjnore, i jep shkas botës dukurore nëpërmjet vetëpërcaktimit dhe vetëmanifestimit:

*Ekzistenca e dukshme është prej gjurmëve të khudisë;
Gjithçka që shihni është prej sekreteve të khudisë.
Kur u zgjua, khudia solli këtë botë ekzistence të hamendësuar.
Brenda saj fshihen njëqind botë;
Duke afirmuar veten, ajo i jep shkas tjetrës-nga-vetja.*

Përse krijon khudia Hyjnore tjetër-nga-vetja, duke mbjellë ‘farën e fitnes’? Në mënyrë që, përmes konfliktit vijues, të bëhet e vetëdijshme për fuqinë e vet, dhe që nisma garuese që rezulton, të mund të çojë në krijimin e vlerave dhe idealeve të reja (AK, 13).

Ashtu siç është në natyrën e khudisë Hyjnore që ta shpallë veten, ashtu është edhe në natyrën e çdo ekzistuesi individual që ta shprehë veten, ngase çdo ekzistues ka një *khudi* të vetën. Ç’është e vërteta, një gjë merr pjesë vërtetësisht në ekzistim vetëm për aq sa të zotërojë shtysën për t’u shprehur – pra, përderisa të zotërojë *khudi* (AK, 14). Në mënyrë të ngjashme, vendi i një ekzistuesi në hierarkinë e qenies varet nga shkalla, në të cilën zhvillohet khudia e saj: khudia e tokës është më e fuqishme se ajo e hënës, ndaj dhe e dyta rrotullohet rreth të parës; mirëpo vetë toka rrotullet rreth diellit, sepse khudia e diellit është më e fuqishme se ajo e tokës (AK, 15). Megjithatë, interesimi ynë kryesor është khudia njerëzore, të cilën po e shqyrtojmë në vijim.

Ikbali nuk e përkufizon khudinë në terma logjikisht rigorozë. Duke thënë vetëm që khudia është pikë drite, ai e barazon khudinë me vetë jetën: khudia është ‘shkëndija e jetës në qenien tonë pluhurore’ (AK, 18). Mirëpo burimi i dritës së khudisë është hyjnor – ‘Khudia ndizet nga drita e të Madhërishtit’ – dhe ekzistenca e saj varet nga ekzistenca Hyjnore (AHF, 1003). Khudia vepron në botën fizike, por nuk i përket asaj dhe koha e saj nuk matet nga ditët dhe netët që njohim ne (PM, 230). Në krahasim me pjesën tjetër të krijimit, qenia njerëzore zotëron *khudi* në një formë relativisht të plotë, ndaj dhe kryeson zinxhirin e qenieve të krijuara. Por ndërkohë që pavarësia e një khudie individuale përbën vlerë pozitive,

izolimi i një khudie njerëzore nga një tjetër nuk është, sepse një izolim i tillë do t'i shqisë pjesëtarët e një grupi nga njëri tjetri duke i lejuar çdo khudie ta bëjë ligjin vetë, gjë që mund të çojë në gjendje anarkie. Meqenëse individët mund të rriten dhe zhvillohen si duhet vetëm në ndërveprim me njëri tjetrin, është e domosdoshme që pjesëtarët e shoqërisë t'i nënshtrohen një kodi të përbashkët sjelljeje. Larg nga të mohuarit e lirisë njerëzore, nënshttrimi ndaj një kodi të tillë e kanalizon atë në mënyra të shëndosha, duke i lejuar khudisë së çdo individi që ta arrijë potencialin e vet brenda suazave të harmonisë. Për një shoqëri islame, një kod i tillë është Sheri'ati, i cili i nxit muslimanët që të besojnë në një Zot, t'i binden Pejgamberit e – duke ndjekur Kur'anin dhe praktikën normative të Pejgamberit – të krijojnë një bashkësi muslimane universale që është e lirë, e barabartë dhe largpamëse. Kështu përparojmë nga *khudi* në *bikhudi* (vetëmohim) – pra nga khudia në kapacitetin individual, në *khudi* që shihet në kapacitetin e vet shoqëror. Mund të thuhet se khudia e arrin potencialin e saj të plotë vetëm kur bëhet *bikhudi* (PM, 231; RB, 85-88).

Ikbali jep hollësi se si mund të ushqehet khudia, sidomos tek *Asrar-i Khudi* (ff. 18-) dhe *Rumuz-i Bikhudi* (ff. 85-), por edhe në vepra të tjera. Ai përmend faktorët që forcojnë khudinë (p.sh., dashuria për Zotin dhe Pejgamberin, përkushtimi ndaj një kauze fisnike, vetë-disiplina dhe lufta kundër idhujve) si dhe faktorë që e dobësojnë atë (p.sh. varësia nga të tjerët dhe filozofia e letërsia jetëmohuese). Ikbali e barazon khudinë me jetën dhe që të dyja me veprimin. Pikërisht nëpërmjet veprimit - pranimit të sfidave të jetës - khudia njerëzore mbijeton dhe forcohet; nga ana tjetër, mosveprimi ose plogështia i vulosin asaj vdekjen. Vështirësitë e vdekjes nuk duhen përbuzur ose shmangur: *Vështirësitë e forcojnë khudinë* (JN, 638) – sa e këndshme pamja e një rrjedhe vërshuese që e godet dhe rrokullis shkëmbin! (AHF, 991). Natyra i shtron sfida khudisë njerëzore, që duhet ta bëjë zaptimin e natyrës synim të vetin.

Me zhvillimin e konceptit të khudisë, Ikbali kishte ndërmend një synim specifik. Në fillim të shekullit të njëzetë, shumica e muslimanëve të

botës ishin politikisht të dobët, ekonomikisht të prapambetur dhe shoqërisht të çintegruar. Për Ikbalin, kjo dekadencë e përgjithshme e muslimanëve vinte për shkak se ata e kishin harruar se kush ishin, turpëroheshin me traditën e tyre të lavdishme, vuanin nga një krizë vetë-besimi, u mungonte vetë-respekti dhe i kishin humbur shpresat e ndërtimit të një të ardhmeje të ndritur për veten e tyre – me një fjalë, ata e kishin lejuar khudinë e tyre të shkonte dëm. Diagnoza sugjeroi edhe kurën: muslimanët duhet ta rindërtojnë khudinë e tyre, duke kultivuar parasëgjithash besimin në aftësinë për t’ua gjetur vetë zgjidhjet problemeve që hasin. Ikbali e qartëson idenë e tij duke përdorur një sërë figurash letrare: muslimanët nuk duhet të imitojnë fluturën, që i silllet rrotull dritës së huaj, por xixëllonjën, që bëhet kandil i vetes (PM, 287); kur ngrënë një çadër, ata nuk duhet të marrin borxh litarët (AHF, 944); dhe ata duhet që, porsì hëna, ta nxjerrin furnizimin e tyre nga vetë qenia e tyre (AK, 23). Për më tepër, në vend që të fajësojnë Zotin për gjendjen ose fatkeqësitë e tyre, muslimanët duhet të përpiqen ta ndryshojnë botën vetë:

*Është e kotë të ankohesh për kaderin –
Përse nuk bëhesh vetë kaderi?*

(AHF, 998)

Mbijetimi i një kombi nuk varet më pak te khudia sesa mbijetimi i individëve. Rrjedhimisht, edhe një komb duhet ta ruajë dhe ushqejë khudinë e vet. Ai mund ta bëjë këtë duke respektuar traditën e vet, sepse pikërisht historia e lidh të kaluarën me të tashmen dhe të ardhmen (RB, 145-8).

Koncepti i khudisë e furnizon Ikbalin me një kriter gjykimi: çfarëdo që e ushqen khudinë është e mirë dhe çfarëdo që e mbyl khudinë është e keqe. Kështu, filosofitë që mohojnë jetën dhe ligësojnë shoqërinë apo sjellin plogështi duhen dënuar, ndërsa arti e letërsia që e divorcojnë

bukurinë nga e vërteta janë dekadentë. Ikbali shfryn kundër mendimit platonik: Platoni, ‘ai hermit plak’ që ‘ra viktimë e magjisë së të pandijueshmes’, ‘mohoi realitetin e trazirës së ekzistencës, duke krijuar ndërkaq Forma të padukshme’ (AK, 32-3); Ikbali e quan gjithashtu ‘dele me veshje njeriu’, që preferonte ëndërrimin karshi jetës dhe përbuzte veprimin (AK, 33). Për arsye të njëjta, Ikbali kritikon artet që kanë efekt gjumëndjellës mbi njerëzit dhe ua mbysin khudinë, në vend që t’ua mëkëmbin (ZK, 562, 576, 580-1). Ikbali ishte i mendimit se elementi arab në traditën letrare islame ishte në themel i shëndetshëm, fuqizues dhe jetëpohues, ndërsa elementi ‘*axhami* ose joarab – sidomos ai i përfaqësuar nga disa mistikë mesjetarë – ishte shterp dhe letargjik, ndaj dhe duhet shmangur nga lexuesit muslimanë.

Personi tek i cili khudia është zhvilluar plotësisht quhet Njeri i Përkryer. Termat që Ikbali përdor për ta përshkruar Njeriun e Përsosur përfshijnë ‘Burrë i Hakut’ (nganjëherë thjesht ‘Burrë’), ‘Njeri i Lirë’ dhe ‘Besimtar’ (*mu’min*). Njeriu i Përkryer nuk është si Supernjeriu i Niçes, një klasë më vete dhe krijesë përtej të mirës e të keqes. Përkundrazi, ai është distilimi i më të mirës tek njerëzimi, ajka e përsosmërisë njerëzore dhe si i tillë ai është qëllimi i tërë krijimit, trofeu që jeta synon të arrijë. Njeriu i Përkryer nuk i pret lidhjet me botën e të vdekshmëve të zakonshëm – një tjetër kontrast ky me Supernjeriun e Niçes – por u shtron atyre një model, të cilin ta aspirojnë; ai i frymëzon dhe i motivon ata për t’u ngjitur në nivele të reja vetëzhvillimi. Njeriu i Përsosur ‘shtie jetë ndër zemra’ (AHF, 1018) dhe bëhet mëkëmbësi i vërtetë i Zotit mbi tokë – Ikbali e quan *na’ib-i Hakk*, ‘përfaqësuesi i Zotit’ (VK, 44). Njeriu i Përsosur drejton kursin e historisë, i zhvillon potencialet e jetës dhe krijon një shoqëri të bazuar në parimet e paqes, barazisë dhe drejtësisë (AK, 44-6). Ai trupëzon urtësinë e Xhibra’ilit dhe Kur’anit, i jep mesazh revolucionar njerëzimit, shkakton shndërrim rrënjësor në jetën e njerëzve, duke i kthyer copat e baltës në perla shndritëse; ai i shfrytëzon forcat e natyrës në shërbim të tij (PCBK, 808-10). Duke e vënë vullnetin e tij në

vijë me atë të Zotit, Njeriu i Përsosur bëhet kaderi i mishëruar (PCBK, 809), ku dora e tij bëhet dora e Zotit (BJ, 389). Kjo botë është në pritje të ardhjes së Njeriut të Përsosur (AHF, 935). Për më tepër, Vetë Zoti është në kërkim të një njeriu të tillë (PM, 210).

Sipas Ikbalit, Muhammedi është Njeriu i Përsosur. Fryma jetëdhënëse e Pejgamberit rriti tulipanë në shkretëtirën e Arabisë, duke dhënë personalitete si Ebu Bekri, ‘Umeri, ‘Aliu dhe Huseini (PCBK 835; RB, 95; PM, 188, 190). Kësisoj, Profeti duhet të urdhërojë besnikërinë më të lartë të muslimanit, sepse vetëm duke e ndjekur atë mund të shpresojë të përkryhet i papërsosuri. Te ‘Rrjedha e Ujit’ (PM, 299-300), që është përkthim i lirë i poezisë *Mahomets Gesang* të Gëtes, Ikbali tregon se si rrjedha (që simbolizon Muhammedin), e cila buron maleve të larta, zbret furishëm nëpër fusha – duke prodhuar muzikë tek godet shkëmbinjtë rrugës dhe sjell pranverë – e, pasi mbledh shumë përrenj me vete, bëhet rrëke e madhe që vërshon drejt vendit të vet përfundimtar – oqeanit pa fund (që përfaqëson Zotin). Kjo poemë mund të lexohet si përkryese e Njeriut të Përsosur, i cili nga shqetësimi e dhimbsuria për njerëzimin, e udhëzon atë në rrugën e përsosmërisë.

Siç mund të shihet, pikëpamja e Ikbalit për Njeriun e Përsosur – trupëzimin më të lartë të khudisë – nuk është as apokaliptike e as mesianike. Shfaqja e Njeriut të Përkryer nuk nënkupton fundin e historisë. Njeriu i Përsosur përfaqëson një model që vlen për të gjitha kohërat. Jo vetëm që mund të ketë më shumë se një, por idealisht duhet të ketë shumë më tepër se një Njeri të Përkryer njëherësh. Njeriu i Përkryer gjithashtu nuk i bën peshoret e vlerave të errëta ose të parëndësishme. Përkundrazi, ai përfaqëson një realizim të potencialit më të plotë moral që njerëzit mund të arrijnë. Përcaktimi i Muhammedit si Njeriu i Përsosur nga Ikbali duhet interpretuar në kontekstin e faktit të shumëtheksuar të njerëzishmërisë së Muhammedit. Kështu, duke ndjekur Muhammedin, njeriu veçse përpiqet të arrijë një nivel përsosmërie që i shkon për shtat si genie morale dhe i cili është krejt i arritshëm për njeriun. Koncepti i

Njeriut të Përsosur kuptohet më së miri si paraqitje filosofiko-poetike e idesë së njohur fetare se Muhammedi është më i denji i modeleve njerëzore, në mënyrë që ky koncept nuk zhvishet kurrë nga përmbajtja ligjore dhe morale.

IV. JETA SI KËRKIM

Tek Ikbali, tema e khudisë lidhet ngusht me atë të jetës si kërkim e zbulim. Te ‘Zaptimi i Natyrës’, Adami, pasi del nga parajsja, thotë se ai është ‘martir i kërkimit’ (PM, 257). Kemi vërejtur tashmë se Ikbali i kritikon filosofët që i japin përparësi soditjes së mefshët ndaj veprimit të gjallërishtëm. Detyra e qenieve njerëzore është që ta shpalosin potencialin e tyre në plotësinë e tij dhe ta ndryshojnë e mbrijnë botën siç ua do zemra. Këto dy misione janë të ndërthurura, sepse zaptimi i natyrës është mënyrë e rëndësishme, në të cilën mund ta afirmojnë njerëzit khudinë e tyre. Fragmenti i mëposhtëm nga *Asrar-i Khudi* pohon fuqimisht filosofinë e veprimit të Ikbalit (ku vargu i katërt u referohet ajeteve 21:68-71 të Kur’anit, që tregojnë se si e shpëtoi Zoti Abrahamin, kur ai u hodh në zjarr nga mbreti i kohës):

Veprimi është ai, që përmbledh mësimin e jetës;

Gëzimi i krijimit është ligji i jetës.

Ngrihu dhe bëhu krijues i një bote të re;

Me zjarre rreth teje, fito namin e Ibrahimit.

T’i përputhesh një bote të kundërt

Është si të ulësh armët në mejdan.

Vetë bota i përputhet shprehive

Të një njeriu vetërespektues e të përpunuar.

E nëse bota nuk i përputhet shprehive të tij,

Ai u shpall luftra qiejve.

*Ai i shkatërron themelet e kësaj bote
Dhe u jep formësim të ri atomeve.
Ai e ndërpret ndërrimin e ditëve dhe netëve
Dhe e kthen qiellin e kaltër përmbys.
Me fuqinë e tij, ai sjell në jetë
Një botë të re më miqësore ndaj tij.
Nëse nuk arrin dot si burrë të jetosh në këtë botë,
Atëherë të japish jetën si burrat – kjo është jetë.*

(AK, 49)

Meqenëse potenciali njerëzor është i pakufi dhe detyra e zaptimit të natyrës nuk ka të sosur, jeta bëhet një varg kërkimesh. Ne duhet të përparojmë nga njëra etapë në tjetrën, pa fjetur kurrë mbi dafinat tona dhe duke e konsideruar gjithmonë vendmbërritjen thjesht si një tjetër gur kilometrik (PM, 215).

Suksesi në jetë kërkon fuqi dhe njeriu nuk forcohet duke iu përputhur skemës së dhënë të gjërave, por duke i vënë vulën e personalitetit të tij mjedisit kundërshtues: e njëjta lëndë bëhet qymyr nga të konformuarit e saj mjedisit, por kthehet në diamant shndritës kur përpiqet ta pohojë veten duke sfiduar mjedisin (AK, 56-7).

E njëjta vlen për milingonën, që është dënuar të jetë milingonë, sepse zgjodhi ta kërkonte ushqimin në dhé, përkundrajt shqiponjës, të cilës i duken të vegjël nëntë qiejt (BJ, 461). Si njohës i mirë i historisë njerëzore, Ikbali ishte i bindur se për një komb, të qenit i dobët do të thotë të jesh i lëndueshëm – në një vend, ai thotë se dobësia është mëkat, shpërblimi i të cilit është vdekja (BJ, 449) – dhe se një komb mund të bëjë jetë dinjitoze vetëm nëse ka fuqi: ‘Fuqia është ajo, që e mundëson jetën me nder’ (AK, 57). Por Ikbali nuk e madhëron fuqinë për hir të saj. Fuqia duhet të sendërtohet nga drejtësia: ‘Fuqia dhe e vërteta janë binjake’ (AK, 50). Pikërisht mbi bazën e këtij të kuptuari parimor të marrëdhënies

ndërmjet fuqisë dhe drejtësisë e kritikon Ikbali sjelljen e paskrupullt të fuqive evropiane në arenën ndërkombëtare nga njëra anë, dhe qëndrimin apologjetik e lajkatar të atyre udhëheqësve e dijetarëve muslimanë që, të ethshëm për të provuar pacifizmin islam, nuk do t'i lejonin kombet muslimane të luftonin as karshi agresionit të haptë.

Fuqia nuk është e vetmja cilësi që Ikbali admiron. Ai lë mjaft vend për shpалosjen e ndjenjave të përpunuara njerëzore. Ideali i tij është njeriu me trup të çeliktë, i cili mban zemër të butë e të dhimbsur. Një prej strofave më të mira të Ikbalit thotë:

*Ndërto, me grushtin tënd të dheut
Një trup më të fortë se një këshjtjellë graniti
Dhe brenda tij të jetë një zemër e dhembshur
Si një rrëke që rrjedh rrëzë malit.*

(PM, 199)

Rëndësia e veprimit në jetë buron nga vetë natyra e ekzistencës. Herakliti mëson se gjithçka është në gjendje fluksi të vazhdueshëm. Ndonëse Ikbali besonte në ekzistencën e disa vlerave morale absolute ose të përhershme, të cilat duhet t'i udhëzojnë dhe frymëzojnë njerëzit, Ikbali duket se mendon që tejuvshtrimi i Heraklitit vlen pikësëpari për t'i përkthyer në mënyrë inteligjente dhe efektive ato vlera morale në veprim, gjatë situatave reale në jetë dhe, së dyti, për ta mundësuar evoluimin e shpirtit ose mendjes njerëzore. Rrjedhimisht, Ikbali vëren se 'Ndryshimi është e vetmja konstante në botë' (BD, 148). Ndryshimi i mirëpeshuar sjell fuqi:

*Kupa e jetës fiton fuqi nga lëvizja e përhershme;
Ky, o i paditur, është sekret i amshimit të jetës.*

Sipas Ikbalit, ndryshimi i vërtetë, buron nga thellësitë më intime të vetes njerëzore, nga ku gufon si ujë kroi duke u shpalosur në botën e jashtme. Qeniet njerëzore mund ta shndërrojnë shoqërinë vetëm nëse shndërrohen më parë shpirtat e tyre. Një citim mëse i përshtatshëm për këtë temë është ky fragment nga *Hyrja* e Ikbalit për veprën *Pajam-i Mashrik*:

Lindja, sidomos ajo islame, është rizgjuar pas një kotjeje shumëshekullore. Por kombet e Lindjes duhet ta kuptojnë se jeta nuk sjell dot revolucion në mjedisin e saj të jashtëm, pa ndryshuar më parë thellësitë e saj më të brendshme, dhe se nuk mund të shfaqet asnjë botë e re për së jashtmi pa u skicuar më parë ekzistenca e saj në zemrat dhe mendjet e njerëzve. Ligji i pashmangshëm i natyrës, të cilin Kur'ani e ka shprehur në fjalët e tij të thjeshta por elokumente: {Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli pa ndryshuar ata veten} (13:39) rrok si aspektet individuale të jetës, ashtu dhe kolektivet; pikërisht këtë të vërtetë jam përpjekur të mbaj parasysh në shkrimet e mia në persisht. (PM, 182)

V. ARSYEJA DHE DASHURIA

Një temë madhore në poezinë e Ikbalit është ajo e raportit 'akl – 'ishk. Për Ikbalin, 'akl është arsyeja diskursive e analitike dhe ai përdor fjalën *khirad* si sinonim të saj. 'Ishk (ashku), që fjalë për fjalë do të thotë dashuri pasionante, përfaqëson një grup ideshë: intuitën, që, ndryshe nga arsyeja, e rrok realitetin me një përfshirje të shpejtë, sintetizuese; përkushtim të thellë e vetëmohues ndaj një ideali, ose sinqeritet në nijet; veprim të gjallë e dinamik, që garanton sukses në mejdanin e jetës. Këto kuptime të 'ishkut lidhen integralisht me njëri tjetrin, ndonëse në një kontekst të caktuar mund të mbizotërojë njëri prej tyre. Këtu po përdorim fjalët Arsyje e

Dashuri për të treguar ‘aklin dhe ‘ishkun, përkatësisht. (Përdorimi i gërmave të mëdha jo vetëm që nënvizon rëndësinë e tyre, por pasqyron edhe faktin se Ikbali i personifikon shpesh ‘aklin dhe ‘ishkun).

Arsyeja merret me botën e ndijueshme. Ajo ka një funksion të rëndësishëm, pasi na udhëzon nëpër përshtjellimet e jetës duke siguruar përgjigje ndaj problemeve që i nënshtrohen analizës logjike. Duke qenë se vepron në botën fizike dhe kohën historike, ajo ka disa kufizime të brendësishme: ‘Arsyeja është rob i të sotmes dhe të nesërme [kohës lineare]; ajo është adhuruese idhujsh që shihen ose preken’ (PM, 209). Ajo mund të shohë vetëm një copë të realitetit në një çast të caktuar – ajo jepet pas ‘adhurimit të së pjesshmes’ (AK, 13) – dhe ja përse të mençurit kanë dështuar së e shpjeguari plotësisht të vërtetën rreth qenies njerëzore, pa përmendur të vërtetën rreth engjëjve ose Zotit (PM, 234). Në mënyrë të kuptueshme, Arsyet i mungon siguria – *jekin* (AHF, 1019). Duke qenë e pasigurtë për veten, ajo është e zënë përherë me peshimin e prove dhe kundrave të një çështjeje dhe, duke u shqetësuar për rrjedhojat e mundshme të një veprimi, i zvarrit këmbët në situata që kërkojnë veprim të guximshëm. Nuk ndodh kështu me Dashurinë, e cila rron në zemër dhe, ashtu sikurse zemra, është e lirë nga kufizimet e kohës. Ndryshe nga Arsyeya, Dashuria nuk ka interesa për të mbrojtur e motive të fshehta për të kamuflluar. Prandaj, ndryshe nga arsyeya, që – duke u trupëzuar në fetarë hipokritë e individë të zgjuar, por jo fort të moralshëm – bëhet dinake dhe devijuese, Dashuria mbetet e thjeshtë dhe altruiste. Ajo hidhet pa ngurrim kur i bëhet thirrje për veprim: ‘Dashuria i trimëron fazanët që të hahen me shqiponjat’ (PM, 196). Duke aluduar për orvatjen e mbretit idhujtar Nimrod për ta djegur Abrahamin në zjarr, Ikbali e citon Abrahamin si paradigmë të Dashurisë:

*Dashuria u hodh pa frikë në zjarrin e Nemrudit –
Arsyeja, majë çatie, e përhumbar ende me peisazhin.*

Dashuria është tejet më e mprehtë se Arsyeja. Të fshehtat e jetës nuk zbulohen nëpërmjet leximit të librave, por përfshirjes aktive në realitetet e ekzistencës. Në poezinë e shkurtër, ‘Krym Librash’, insekti (që përfaqëson Arsyen) ankohet se hetimi i gjatë i librave nuk ia ka zbuluar atij urtinë e jetës. Flutura e natës - e përkushtuara vetëflijuese ndaj qiriut të ndezur - përgjigjet se vetëm veprimi entuziast dhe i përkushtuar i nxjerr sheshit misteret e jetës (PM, 273-4).

Pavarësisht nga dallimet mes tyre (mjaft fragmente të poezive të Ikbalit, p.sh. RB, 109-11, ofrojnë kontrast të vazhdueshëm mes tyre), Arsyeja dhe Dashuria kanë një afri të thellë. Në të vërtetë, ato janë një në thelb, qëllim dhe funksion. Që të dyja kanë lindur nga *arzu* – ‘dëshira’ për të kërkuar e zbuluar (AK, 16) – duke qenë kështoj që të dyja të orientuara (ZA, 412). Ndërkohë që asaj i mungon liria dhe shtrirja e Dashurisë, Arsyeja nuk është kurrsesi pa merita. Duke qenë e pazëvendësueshme si parim organizues i jetës, ajo nevojitet, përkrah me Dashurinë, për të përmirësuar cilësinë e jetës. Zemra, që është banesa e Dashurisë, duhet kështoj të ndizet nga drita e Arsyes, dhe në mënyrë të ngjashme, gjykimet e Arsyes duhen vlerësuar në gjykatën e Dashurisë (PM, 241). Idealisht, atëherë, Arsyeja dhe Dashuria duhen ndërplotësuar e ndërforcuar, në interes të mundësimit të harmonizimit të jetës. Poezia ‘Dialog Midis Dijes dhe Dashurisë’ (te Ikbali, dija shfaqet si aleate e Arsyes, kështu që mund të merret si përfaqësuese e Arsyes në këtë poezi) mund të shihet si pohim i qëndrimit përfundimtar të Ikbalit mbi këtë çështje. Në këtë poezi, pas një bisede ndërmjet Dijes dhe Dashurisë, në të cilën çdonjëra argumenton epërsinë e vet ndaj tjetrës, Dashuria e mbyll debatin me këto fjalë:

*Eja – ktheje këtë botë të ulët në kopësht
Dhe rinoje dynjanë plakë sërish,
Eja – merr pak nga vetmia e zemrës time*

*E ndërto, nën qiej, parajsë të përjetshme.
Kemi qenë intimë që nga dita e krijimit
Jemi notat e larta e të ulëta të së njëjtës këngë.*

(PM, 268)

VI. ISLAMI SI BESIM GJALLUES

Qoftë si fe, apo si qytetërim, Islami është qendror për mendimin dhe poezinë e Ikbalit. Ai e mbronte Islamit si fe të gjallë. Ndërkohë që disa nga shkrimet e tij në prozë ofrojnë trajtim të vlefshëm filosofik të doktrinës islame, Ikbali nuk është teolog tipik musliman, në atë që fokusi i tij – sidomos në poezi – është Islami si realitet i jetuar.

Ikbali e vlerësonte në mënyrë kritike historinë e hershme islame. Ai besonte patundshëm në vlefshmërinë e Projektit Islam të nisur nga Muhammedi në Arabinë e shekullit të shtattë. I udhëhequr nga shpallja Hyjnore, Profeti synoi të ngrinte një bashkësi shembullore që do të ishte njëherësh fetare dhe humane, e përshpirtshme dhe e barabartë. Por, sipas Ikbalit, ndërkohë që Projekti Islam nën Muhammedin dhe pasuesit e tij të menjëhershëm dha rezultatet e dëshiruara, ai u shmang nga udha më vonë, me rezultate të tmerrshme – ndonëse, herëpashere dhe aty-këtu, projekti u përtëri pjesërisht, duke i udhëhequr muslimanët në zbulime të jashtëzakonshme në fusha të shumta. Vendnumërimi dhe shturja e mbarë bashkësisë islame u bë kështu shqetësimi kryesor i poetit Ikbali.

Duke analizuar shturjen e bashkësisë muslimane, Ikbali tregon kah dështimi i udhëheqësve muslimanë, masave muslimane dhe institucioneve muslimane. Disa nga kritikantët e tij më të ashpra u drejtohen dijetarëve të fesë dhe udhëzuesve shpirtërore – hoxhallarëve dhe dervishëve. Hoxhallarët jepen pas grindjeve të parëndësishme, duke i kthyer xhamitë, që janë shtëpi adhurimi, në çifliqe të tyre: ‘Dy hoxhallarë

nuk bëjnë bashkë në një xhami' (AHF, 979). Për shkak të programit të vjetëruar dhe atmosferës topitëse të saj, medreseja e drejtuar nga hoxha është si shkretëtirë rëre, të cilës i mungon elementi kompensues i një shatërvani (AHF, 930). Hoxha pretendon se është musliman, por mënyra e tij e dyshueshme e të ushtruarit të Islamit i largon njerëzit nga feja, duke i kthyer madje muslimanët në jobesimtarë (JN, 664). Në konakun e tij, dervishi duhej të vendoste raport të afërt dhe personal me Zotin, por interesimet e tij janë zhvendosur nga dhikri i patjetërsueshëm i Zotit në preokupim me ndodhi e legjenda (ZA, 415). Vera shpirtërore, që dikur përbënte zotërimin e tij krenues, nuk e deh më me dashurinë për Zotin, por është bërë shfajsim për letargji e mosveprim. (ZK, 500). Si hoxha, edhe dervishi kanë dështuar të mbartin misionin profetik të përhapjes së dijes vërtetësore të Islamit dhe misionin e të shërbyerit si modele devotshmërie e diturie. Ata janë të gatshëm vetëm për t'u shërbyer klasave sunduese (AHU, 648) dhe injoranca e papërligjshme e motivet mondane i kanë bërë që t'i keqinterpretojnë shkrimet e shenjta dhe t'i kequdhëzojnë muslimanët e zakonshëm:

*Nderimet e mia për hoxhën dhe dervishin,
Sepse ata na përcollën mesazhin e Zotit!
Por interpretimi i tij prej tyre e ka lënë
Zotin, Xhibrailin dhe Muhammedin të shtangur.*

(AHF, 956)

Prijësit fetarë të bashkësisë nuk janë të vetmit që duhen fajësuar: as prijësit intelektualë nuk janë më mirë. Filosofët muslimanë kanë shkruar trajtesa autoritative mbi çështje, për të cilat nuk kanë dije të sigurt, tamam si autori që shkruan për gjuetinë e perlave pa u patur zhytur kurrë në det (AHF, 994). Teologu është i interesuar për hetimin e çështjeve shterpë, si psh: a janë cilësitë e Zotit identike apo të ndryshme me thelbin e Zotit dhe a

është Kur'ani, Fjala e Zotit, i përjetësishëm si Zoti apo i ardhur në ekzistencë (AHU, 656). Pastaj kemi muslimanin e perëndimozuar që kritikon fetarët për neglizhimin e përgjegjësive të tyre, duke harruar se vetë nuk është përfaqësues i denjë i Islamit.

Ikbali i tha shejhut të Qa'bes

'Kush ra në gjumë mu nën harkun e xhamisë?'

Një zë ushtoi nga muret e xhamisë:

'Po në tempullin e idhujve të Perëndimit, kush humbi?'

(AHU, 673)

Edhe fetarët edhe sekularët vuajnë nga lëngata e quajtur *teklid*, pranimi jokritik i autoritetit: i pari s'bën dot më shumë se ndjekjen e shkollave të vjetra juridike; i dyti di vetëm si të imitojë Perëndimin. (Ikbali ishte dyshues për sekularizmin turk, duke u druajtur se, me ndarjen nga e kaluara islame, turqit thjesht po vishnin zgjedhën e Perëndimit (JN, 950, 974). Si grupit fetar, ashtu edhe sekularit i mungon fryma e hetimit të pavarur e, për pasojë, që të dy janë të paftë t'u bëjnë ballë sfidave që u shtron pareshtur jeta.

Sa për njerëzit e thjeshtë, jeta e tyre shenjohehet nga përçarja dhe mungesa e një qëllimi, ku përngjitja e tyre ndaj Islamit është kryesisht sentimentale:

*Muslimanët luftojnë njëri tjetrin –
E në zemra ushqejnë veç përçarje;
Vërrasin nëse dikush heq një tjegull
Nga xhamia që vetë e kanë braktisur.*

(AHF, 921)

Institucionet muslimane historike që dikur gumëzhnin me jetë dhe i përmbushnin në mënyrë efikase nevojat e vërteta të shoqërisë, tani janë bërë të shterpa dhe ndodhen në agoni. Fati që i ka kapluar mejtepin dhe teqenë i ka rënë edhe sistemit politik, i cili ka degjeneruar nga kalifati (që mbështeste Sheri'atin e bazuar në drejtësi) në mbretëri, damka të të cilit janë hileja dhe mashtrimi (AHF, 972). Në fund, muslimani i të sotmes është shumë larg nga vetja e tij e dikurshme. Ai nuk zotëron as fuqi ushtarake, as financiare, ndërsa lidhja e tij me rrënjët ushqyese të traditës, e cila qendërohet rreth Librit të Zotit, thuajse është këputur:

*Gjaku i tij i pastër e ka humbur shkëlqimin,
Dhe tulipanët nuk rriten më në djerrinën e tij.
Millin e ka bosh, ashtu si dhe kuletën.
E Libri i tij është në qemerin e një rrënoje.*

(AHF, 914)

Simboli fizik kryesor i Islamit është Qa'bjja, të cilën e pat ndërtuar në Mekë Abrahami, duke e shenjtëruar me adhurimin e Zotit Një. Muhammedi e pastroi atë nga idhujt që politeistët kishin vendosur aty më vonë, duke ia rikushtuar adhurimit monoteist. Por ndërkohë që Qa'bjja sot është e lirë nga figurat e gdhendura dhe statujat e drunjta, ajo ka filluar të mbajë - në sajë të injorancës dhe shpërfilljes së muslimanëve - idhujt të një tjetër lloji: idhujt e përçarjes dhe fanatizmit, hipokrizisë dhe vetëkënaqësisë, formalizmit dhe ritualizmit:

*Qa'bjja banohet nga idhujt tanë –
Kufri tallet me besimin tonë!*

Me një fjalë, muslimani nuk është më i denjë për emrin e vet. Ai vuan nga ajo që Ikbali e quan *khudi* ose vetvetësi (shih seksionin III, më lart). Së

jashtmi, ai duket në rregull – shtati i tij është robust – ‘por mjeku i urtë e di nga shikimi në sy, se khudia i është paralizuar nga brenda’ (AHF, 918).

Megjithatë, gjendja nuk është krejt e pashpresë. Ashtu sikurse Muhammedi ishte profeti i fundit, i ngritur nga Zoti për të udhëzuar njerëzimin, edhe muslimanët janë bashkësia përfundimtare (RB, 102; në RB, 81, Ikbali përdor termin *khatem-i akwam*, ‘vulë e kombeve’, në analogji me ajetin 33:40, ku Muhammedi quhet *khatemu’l-embija*, ‘vulë e profetëve’) e ngritur nga Zoti për të vendosur të vërtetën dhe drejtësinë në botë. Ummeti islam nuk është pa shenja jete – ‘dega e vjetër ka ende lagështi’ (AHF, 964), dhe ‘kjo kupë vere ka ende ca pika’ (PM, 223). Fundja, muslimani beson në Zot dhe mbart disa prej attributeve të Tij (AHF, 965). Për më tepër, pikërisht prej qytetërimit islam e nxori frymëzimin Perëndimi modern dhe shumë prej orendive dhe takëmeve, që stolisin vilën e Perëndimit, janë huazuar nga muslimanët (AK, 74). E gjitha kjo sugjeron se muslimanët janë të aftë të krijojnë një botë të re dhe të fillojnë një epokë të re. I armatosur me këtë shpresë dhe vetëbesim, Ikbali ofron një program për rigjallërimin e bashkësisë muslimane të botës.

Muslimanët duhet të fillojnë me rigjallërimin e përkushtimit ndaj fesë së tyre. Ata duhet të pijnë po atë ‘verë të vjetër’ (AHF, 989), duke u betuar rishtasi, sikurse të parët e tyre të hershëm (PM, 190, 191), që ta ndjekin Pejgamberin në jetët e tyre (RB, 81). Ata duhet të kapen fort pas burimit të tyre parësor të frymëzimit dhe tejevshtrimit, Kur’anit. Po të veprojnë vërtetësisht sipas Kur’anit, ata do të arrijnë të sjellin ndryshime tokëdridhëse në botë, tamam si të parët e tyre të lavdishëm (AHF, 955). Në shumë pjesë të *Rumuz-i Bikhudi* (91-155), Ikbali pohon dhe shpjegon hollësisht ato që ai i quan katër shtyllat e bashkësisë muslimane. Sigurisht, monoteizmi kryeson listën. Besimi në një Zot është burimi i çdo të mire, tejevshtrimi dhe fuqie; ai siguron një pikë fokusimi për mendimin, ndjenjat dhe veprimin; ai jep shpresë dhe guxim, duke e shqitur frikën dhe dëshpërimin; ai vendos barazi mes muslimanëve, duke i çliruar ndërkaq nga të gjitha llojet e robërimit. Pastaj vjen profetësia. Ishte Profeti

Muhammed ai, që ua përcolli dhe sqaroi muslimanëve mesazhin e Zotit; ai që vendosi në praktikë një sistem barazie të ligjit dhe etikës; e i cili i thuri muslimanët në një bashkësi të njësuar – jo mbi bazën e parimit të ngushtë të nacionalizmit territorial, por bindjen se njerëzimin e përbëjnë krijesat e një Zoti. Muhammedi solli me vete Kur'anin, tekstin themelor të Islamit, dhe ky libër duhet të shërbejë si burimi i përhershëm i udhëzimit për muslimanët, duke ndërtuar midis të tjerash kodin e sjelljes, të njohur si Sheri'at. Qa'bja, ku muslimanët vijnë çdo vit nga e gjithë bota për të kryer haxhin, shërben si qendra e dukshme dhe e prekshme e bashkimit musliman.

Por përkushtimi ndaj Islamit nuk do të bëjë çudira vetvetiu. Muslimanët duhet ta kuptojnë se 'jeta është luftë e jo një sërë të drejtash', që mund të kërkohen pa kushte (*PM*, 190). Ata duhet ta kuptojnë se bashkësia e veçantë, të cilës i përkasin, u kërkon t'i lënë mënjanë dallimet fisnore, etnike, kulturore, racore dhe gjuhësore, në mënyrë që të krijojnë një politikë të përbashkët, që mbështetet në parimet universale dhe përfshirëse të Islamit; identiteti parësor i muslimanit është si musliman, jo si afgan, turk apo tartar (*PM*, 222). Ata duhet të mësojnë gjithashtu mësimin e vetëmbështetjes: ata duhet të jenë si detari vetërespektues turk, që këndonte tek lundronte, duke thënë që nëse binte në telash në detin e gjerë, nuk do t'i thërriste kujt tjetër për ndihmë veç stuhisë (*PM*, 962).

Në zemrën e kritikës së Iksalit ndaj bashkësisë muslimane dhe të programit të tij për rigjallërimin e bashkësisë është tejavshtrimi se Islami është një parim aktiv dhe i gjallë, se në historinë e tyre të hershme, muslimanët qenë të aftë që ta kthenin Islamin në një fe botërore dhe qytetërim botëror mbi bazën e premisë krejtësisht të vlefshme se jeta kërkon veprim – me largpamësi dhe guxim – dhe se spekulimi shterp e formalizmi bosh në një bashkësi janë shenja të sigurt të shpërbërjes dhe vdekjes. Në një prej poezive të tij më të njohura, 'Komiteti Këshillues i Iblisit', Iblisi (Satanai) u thotë këshilltarëve të tij se ç'duhet të bëjnë për ta thelluar gjendjen e nënshtruar të muslimanëve. Sigurohuni, u thotë ai, që

ata të mbeten të zënë me thurje rjetash spekulimi dhe ndarje qimesh mbi hollësitat micgune të fesë, në mënyrë që të humbin kontakt me botën reale, ku suksesi dhe progresi varen nga ndërmarrja e veprimit të urtë dhe guximtar (AHU, 656-7).

VII. PEJGAMBERI DHE KUR'ANI

Muslimanët e nderojnë Muhammedin jo vetëm si përcjellës të shpalljes Hyjnore, por edhe si njeri që ishte trupëzimi i gjallë i Kur'anit, duke u ofruar ndjekësve të tij një model të përsosur emulimi. Nderimi i muslimanit për Pejgamberin shprehet si në nivel popullor, ashtu edhe intelektual, ku një zhanër i tërë eulogjishë për Pejgamberin është shtjelluar në disa gjuhë. Poemat e Ikbalit në lavdërim të Profetit janë ndër xhevahirët e letërisë perse dhe urdu. Këto rreshta do të krijojnë një ide mbi përkushtimin e thellë të Ikbalit ndaj Profetit:

*Ai, që i dinte rrugët e Hakkut,
Ishte vula e profetëve
Dhe zotëriu i të gjithëve –
Ai që e dhuntisi pluhurin e udhës
Me dritën shkëlqyese të Luginës së Sinait.
Për syrin e ashkut dhe ekstazës ai është i pari e i fundit,
Ai është Kur'ani, ai është Furkani
Ai është Ja-Sini dhe Ta-haja.*

(BJ, 317)

Sipas Ikbalit, Muhammedi është pika fokale e politikëbërjes muslimane. Në poemën e tij 'Nacionalizmi' (BD, 160-1), Ikbali sulmon nacionalizmin territorial sepse ai i bie ndesh fesë së mësuar nga

Muhammedi. Sikur të duhej zgjedhur një vend gjeografik për ta ‘lokalizuar’ bashkësinë muslimane, ky nuk do të ishte India, Persia apo Siria, por Jethribi – emri paraislam i Medines, ‘Qytetit të Profetit’: ‘Ah Jethrib, ti je atdheu i muslimanit dhe streha e tij’ (BD, 147). Muhammedi, ‘Prijësi’ i Hixhazit në Arabi, është ‘udhëheqësi i karvanit tonë’ (BD, 159), ndërsa ‘Islami është atdheu yt e ti je ndjekës i Profetit të Zgjedhur’ (BD, 147). Te ‘Komiteti Këshillues i Iblisit’, Shejtani u thotë këshilltarëve të tij se ata mund ta thellojnë sundimin satanik në botë duke u siguruar që muslimanët të mbeten të paditur rreth kodit të sjelljes së Muhammedit, i cili nxjerr më të mirën nga njerëzit duke i sprovuar ata, mbron nderin e grave, anulon skllavërinë e çdo lloji, vendos barazi mes të gjitha qenieve njerëzore dhe i mëson të kamurit që ta përdorin pasurinë përgjegjësisht (AHF, 654-5). Ishte Muhammedi ai, që me sjelljen e tij tregoi se si krijohet një sintezë e fetares me kohoren, apo shpirtërores me mondanen: ‘Ai çeli portat e botës me çelësin e fesë’ (AK, 19). Në *Xhavid-Nameh*, pjesa ‘Tasin-i Muhammed’ (ff. 642-3), shpirti i Ebu Xhehlit, njërit prej kundërshtarëve më të egër të Muhammedit, viziton Qa‘ben, tempullin e dikurshëm të idhujve, duke vajtuar se Muhammedi e ka bërë lëmsh fenë dhe traditën e Arabisë, duke futur një sistem monoteist dhe plot barazi. Në shumë seksione të *Rumuz-i Bikhudi* (ff. 100-140), Ikbali e shpjegon misionin e Profetit.

Sipas Ikbalit, pra Muhammedi meriton lavdërim dhe respekt jo vetëm si mbajtës dhe shembull i mesazhit Hyjnor, por edhe sepse, për muslimanët, ai është burimi më i fuqishëm i frymëzimit dhe pika më e rëndësishme e referimit për të vepruarit. Muslimanët duhet ta duan Profetin me gjithë zemër e shpirt, në mënyrë që dashuria e tyre ndaj tij të bëhet forca lëvizëse në jetën e tyre, e cila u mundëson arritjen e përsosmërisë. Duke qenë se nëpërmjet Muhammedit, që ishte prej mishi dhe gjaku si vetë ata, muslimanët morën udhëzime hyjnor, ata përligjen në thënien e tyre se, në njëfarë kuptimi, ‘Profeti bëhet edhe më i dashur se Zoti’ (RB, 101), dhe se ‘Mund të mohosh Zotin, por jo lavdinë e

Muhammedit' (PM, 353). Mund të thuash gjithashtu se, në njëfarë kuptimi, Medina, qyteti i zgjedhur nga Profeti si vendqëndrim dhe qyteti ku ai u varros, është më i dashur për ta se Meka, vendi ku ndodhet Qa'bjja, Shtëpia e Zotit. Duke iu drejtuar Zotit, Ikbali thotë:

*Trupi më është cfilitur, por shpirti më rend
Drejt qytetit, që Mekën e ka për rrugë.
Ti qëndro këtu dhe përzihu me elitën,
Se qytetin e mikut unë dua të mbërrij.*

(AHF, 901)

Dhe, duke iu drejtuar Muhammedit, ai thotë:

*Me urdhrin tënd u nisëm për në Mekë,
Përndryshe s'kemi drejtim tjetër veç teje.*

(AHF, 928)

Ikbali ka thënë një herë se jomuslimanët mund të mos jenë në gjendje ta rrokin plotësisht thellësinë e dashurisë së muslimanëve për Profetin e tyre. Sido që të jetë, poezia e Ikbalit ilustron si për muslimanët, ashtu dhe për jomuslimanët, se si dashuria për Muhammedin mund të frymëzojë një prej mendimtarëve më të spikatur muslimanë të kohëve moderne.

Ikbali pohon se poezia e tij silllet rreth Kur'anit, dhe thotë se në qoftë se vargjet e tij kanë përmbajtje jokur'anore, atëherë ai mund të mos ketë privilegjin e puthjes së këmbës së Profetit në Ditën e Gjykimit (RB, 168). Ky pohim tregon të kuptuarit e rolit të vet si poet nga Ikbali: ai e përdorte poezinë për të shkoqitur Kur'anin. Sigurisht, ekziston dëshmi e bollshme për Kur'an-qendërsinë e poezisë së Ikbalit. Së pari, vargjet e Ikbalit përmbajnë citate të panumërta nga Kur'ani. Në shumë raste, fjalë

ose fraza apo edhe fjali të tëra citohen tekstualisht. Ajeti 2:138 i udhëzon muslimanët të ngjyhen në ngjyrën e Zotit: ai hapet me frazën *Sibghatu 'Llah*, 'Merrni ngjyrën e Zotit', që duket se është përfshirë në vargun e Ikbalit: *Kalb ra az sibghatu 'Llah rang dih* (AK, 62), 'Ngjyjeje zemrën në ngjyrën e Zotit'. Ajeti 3:92 i inkurajon muslimanët të kontribuojnë monetarisht në rrugën e Zotit. Pjesa hapëse, *Lan tanalu'l-birre hatta tunfiku*, {Nuk do të arrini virtyt kurrë gjersa të shpenzoni (prej asaj që doni)} formon një hemistih të plotë në një prej dyvargëshave të Ikbalit (JN, 668). Një mori vargjesh në persisht dhe urdisht përmbajnë citime ose parafrazime të ajeteve kur'anore. Për shembull, *Ma zi ni'met'ha-i ikhwan shudem*, 'Me mëshirën e Tij u vëllazëruam' është parafrazim i ajetit *Fa-asbahtum bi ni'meti Lahi ikhwanen*, {Dhe u bëtë vëllezër, me bekimin e Zotit} (3:103). Nganjëherë Ikbali përshtat fjalë ose shprehje kur'anore, duke ua modifikuar lehtë formulimin ose strukturën, për t'iu përshtatur kërkesave të metrikës etj.

Citimet e panumërta nga Kur'ani në poezinë e Ikbalit tregojnë ndikimin e Librit të Shenjtë në diksionin e tij. Por ndikimi depërton shumë më thellë. Për Ikbalin, Kur'ani jo vetëm që përfaqëson autoritetin e përfundëm në Islam, por edhe udhërrëfimin e nevojshëm për mundësimin e një rilindjeje muslimane. Në *Xhavid-Name*, Sa'id Halim Pasha (vd. 1917), reformist musliman dhe kryevezir i Turqisë, i fton muslimanët t'i kthehen Kur'anit dhe të marrin drejtim prej tij: 'Në vargjet e tij janë gdhendur njëqind botë të reja', duke shtuar se Kur'ani do t'i ndihmojë muslimanët që ta zëvendësojnë botën e vjetër me një të re (JN, 654). Në të njëjtën vepër, një tjetër reformist modern musliman, Xhemal ed-Din Afghani, jep hollësi mbi katër koncepte themelvënëse (*muhkamat*) në "botën kur'anore" (JN, 656-63): mëkëmbësia e Ademit, sundimi Hyjnor, zotërimi Hyjnor i tokës dhe urtia si e mirë e madhe. Për mungesë vendi, duhet përmendur shkurt se të gjitha këto koncepte, madje edhe fjalët në të cilat ato janë formuluar, burojnë nga Kur'ani, duke përfaqësuar kështu

bindjen e Ikbalit se një program rigjallërimi i bashkësisë muslimane duhet mbështetur në Kur'an.

Edhe më ngacmues ndofta, është interpretimi i mendimit kur'anor nga Ikbali. Ashtu sikurse e tërë tema e përdorimit të Kur'anit në veprat e Ikbalit, ai kërkon studim të detajuar. Këtu do të mjaftohemi vetëm me disa pohime. Ikbali kishte planifikuar të shkruante një komentim të Kur'anit. Ai nuk jetoi për ta realizuar planin e vet, por veprat e tij - sidomos poetiket - na japin një ide për linjat, gjatë të cilave një punë e tillë mund të kishte vijuar. Duket sikur shqetësimi i Ikbalit nuk ka qenë prodhimi i një vepre në linja tradicionale – pra një zbërthim varg për varg i aspektit gramatik, teologjik dhe juridik të Kur'anit – por shkruajtja e një vepre që do të nxirrte në pah anën dinamike të Shpalljes Islame, duke theksuar posaçërisht aspektet e zbatuara të mësimëve të nxjerra nga Kur'ani. Një shembull i mirë i kësaj qasjeje shihet në seksionet përmbyllëse të *Rumuz-i Bikhudi*, ku Ikbali e përmbledh përmbajtjen e librit duke ofruar komentin e tij mbi Suren 112 të Kur'anit (*RB*, 156-65). Kjo Sure, e quajtur *Ikhlas* (Sinqeriteti) ose *Teuhid* (Uniteti Hyjnor), përmban vetëm katër vargje:

Thuaj: Ai – Zoti – është Një;
Zoti Gjithmbështetësi
As ka lindur as është lindur
Dhe me Atë asnjë nuk i është i njëjtë.

Ikbali komenton se, ashtu si Zoti që është Një, edhe muslimanët duhet të bëhen një bashkësi e vetme, e njësuar; se, ashtu si Zoti, që nuk varet te asnjë qenie për Vetëmbështetjen e Tij, muslimanët duhet të bëhen të vetëmjaftueshëm, duke u mbështetur në potencialin e tyre në vend që të varen nga mëshira e të tjerëve; se, ashtu si Zoti, që as nuk lind e as është lindur, muslimanët duhet të refuzojnë prejardhjen e bazuar në identitetin e tyre kombëtar, sepse identiteti i tyre parësor dhe i vërtetë është fetar e jo fisnor apo etnik; dhe se, ashtu si Zoti, që është i pashok, muslimanët duhet

të bëhen të pashokë mes kombeve të botës. Këto pjesë të *Rumuz-i Bikhudi* përmbajnë vargje të paharrueshme, fuqia e të cilave mjerisht bie së tepërmi në përkthim: *Ji një e bëhu trajta e monoteizmit* (f. 157); *Për sa kohë do t'i sillesh kandilit të kuvendit? Në e paç një zemër, digju me zjarrin tënd* (f. 161); *Lidhja e dashurisë [për Zotin] është më e fortë se lidhja fisnore* (f. 163); dhe *Duhet t'i forconi lidhjet me të Pashoqin, që edhe ju të bëheni unikë mes kombesh* (f. 164).

Me përjashtimin e mundshëm të Rumiut dhe disa pak të tjerëve, asnjë poet musliman nuk e ka mbështetur poezinë në Kur'an si Ikbali.

VIII. LINDJA DHE PERËNDIMI

Me 'Perëndim', Ikbali zakonisht nënkupton botën perëndimore moderne - sidomos Evropën - dhe qytetërimin e saj, por nganjëherë e ka fjalën për një ose disa vende të Evropës koloniale, sikurse Anglia, Franca dhe Italia. Me 'Lindje', ai nënkupton Azinë dhe qytetërimin e saj - sidomos nënkontinentin indian dhe botën islame, ndonëse shpesh i referohet vetëm botës islame. Ikbali i përmend shpesh Lindjen dhe Perëndimin në kontrast me njëri tjetrin, duke lavdëruar njërin në llogari të tjetrit, por nganjëherë duke i kritikuar që të dy. Lindja soditëse është përhumbur në botën e shpirtit dhe mban qëndrim negativ ndaj jetës dhe materies, pa arritur t'u japë përgjigje efektive ndryshimeve që ndodhin në jetën e vërtetë dhe të arrijë sukses material. Perëndimi i orientuar kah veprimi është i gjallë përpara nevojave të ndryshimit dhe u përshtatet rrethanave ndryshuese. Por shpërfillja prej tij e thirrjes së shpirtit e ka penguar rritjen e tij shpirtërore. Kështu, edhe Lindja edhe Perëndimi dështojnë rëndë, ku të parës i mungon dinamika, ndërsa të dytit thellësia:

*Kam parë shumë taverna të Lindjes dhe Perëndimit:
Këtu mungon sakiu, aty vera është e zbarët.*

(BD, 315)

Lindja servile vazhdon të ndjekë mënyra të vjetëruara mendimi e veprimi – ajo adhuron akoma idhuj të vjetër; Perëndimi i ka thyer idhujt e vjetër, për t'i zëvendësuar me të rinj. Në *Xhavid-Nameh*, Ikbali vendos këto fjalë në gojën e Budës:

*Qoftë urtia perëndimore apo filozofia lindore,
Të dyja tempuj idhujsh janë, dhe s'ia vlen t'u sillesh idhujve.*

(JN, 634)

Ndërkohë që është kritik i ashpër si i Lindjes, ashtu dhe i Perëndimit, Ikbali e qorton Perëndimin më pak kursimisht: 'Lindja është bërë për vaj, Perëndimi edhe më keq' (ZA, 42). Ikbali u kundërvihet filozofikisht disa prej hamendësimeve madhore që karakterizojnë kulturën perëndimore moderne. Ai nuk e miraton divorcin e politikës nga feja dhe etika, sepse sipas tij, ky divorc e ka privuar Perëndimin nga një burim i shëndoshë dijeje dhe frymëzimi: 'E divorcuar nga politika, feja reduktohet në xhengizëm' (BJ, 332). Në poemën 'Udhëzues në Rrugë', Ikbali u bën një kritikë fshikulluese doktrinave nacionaliste dhe raciste të Perëndimit, si dhe bashkëpunimit të Krishtëritit me fuqitë dominuese, por të paskrupullta të Perëndimit:

*Raca, nacionalizmi, kisha, mbretëria, qytetërimi, ngjyra –
Çfarë dehësish të spikatur ka krijuar Skllavopronaria!*

(BD, 262)

Në të njëjtën poemë, Ikbali vëren se demokracia perëndimore është vetëm Çezarizëm i fshehur dhe se kushtetutat perëndimore kontrollohen nga kapitalistët (BD, 261). Kapitalizmi dhe komunizmi janë dy gurë mulliri, në mesin e të cilëve shtypet njerëzimi (JN, 653). Sjellja ndërkombëtare e të ashtuquajturave demokraci evropiane është po aq e paarsyeshme sa edhe ajo e fashizmit italian. Në një poemë, i marrë në pyetje nga sundimtarët evropianë të kohës për imperializmin e tij, Musolini përgjigjet se bilanci i tyre nuk është aspak më i mirë (ZK, 611-12). Ikbali kritikon gjithashtu Perëndimin për prishjen e unitetit të botës muslimane dhe për trajtimin e pandershëm të muslimanëve në fund të Luftës së Parë Botërore (BD, 264).

Ikbali mbante qëndrim kritik ndaj dijetarisë perëndimore e cila, sipas tij, mbështetet rreptësisht në shqisën e ndijimit dhe mohon vlefshmërinë e dijes së arritur përmes rrugësh të tjera:

*Dija moderne është pengesa më e madhe –
Adhuruese idhujsh, shitëse idhujsh, bërëse idhujsh!
Këmbët i janë lidhur për burgun e të ndijueshmeve;
Pa i patur kapërcyer kurrë kufijtë shqisorë.*

(AK, 68)

Ndërkohë që t'i merr mendtë me shkëlqimin e saj intelektual, diturisë perëndimore i mungon afria dhe ngrohtësia e shpirtit:

*Mos ma merr për ters, thjesht një herë përpiqu:
Perëndimi ndriçon mendjen por fundos zemrën.*

(BJ, 335)

Ikbali ishte i bindur se kundërshtitë e brendshme të qytetërimit perëndimor ia rrezikonin mbijetimin. Këto rreshta janë marrë nga një poezi e shkruar gjatë qëndrimit në Angli:

*Qytetërimi juaj do ta përdorë kamën e vet për t'u vetëvlarë;
Foleja e ndërtuar mbi një degë të hollë nuk mund të zgjasë.*

(BD, 141)

Në njëfarë shkalle, kritika e Ikbalit ndaj Perëndimit motivohet nga konsiderata praktike. Pas disfatës së vitit 1857, kur britanikët e pushtuan formalisht Indinë, duke i hequr muslimanët nga pushteti, shumica e muslimanëve të Indisë u kthyen së brendmi, duke e shikuar ruajtjen pasive të traditës së tyre të mbështetur në fe si detyrë parësore dhe kundërshtuar kontaktin me kulturën dominuese evropiane. Ky grup i stërmadh mendonte se Perëndimi nuk kishte asgjë të mirë a të dobishme për t'u ofruar muslimanëve. Një tjetër grup muslimanësh, që fillimisht ishte i vogël, por që u rrit në fuqi dhe numër me kalimin e kohës, e mori Evropën për idealin e vet dhe synoi të perëndimizohej – një qëndrim prej skllavi ky, i cili, sipas Ikbalit, kishte lindur nga një kompleks inferioriteti. Për të dyja këto grupe, Ikbali theksonte nevojën e sitjes së asaj që ishte me vlerë në Perëndim nga ajo që ishte e pavlerë. Ai jepte shembullin e vet: ai kishte shkuar në Evropë në kërkim të dijes dhe ishte kthyer i pasuruar, pa i lejuar vetes të binte në grackën e Perëndimit:

*Ia prisha magjinë dijes moderne:
Mora karremin dhe theva grackën.
Zoti e di se me çfarë indiference,
U ula në zjarrin e saj, si Ibrahim.*

(AHF, 934)

Por, megjithë kritikën e tij të ashpër ndaj Perëndimit, Ikbali i çmonte thellësisht shumë prej aspekteve të tij. Ai vetë kishte pirë nga krojet perëndimore të dijes dhe fliste me nostalgji për qëndrimin e tij në Evropë. Si në prozën, ashtu dhe në poezinë e tij, ai u bën lavdërimë bujare figurave të shquara perëndimore, ku Sir Thomas Arnold, profesori i tij në Lahore dhe mentori i tij gjatë qëndrimit në Evropë, është vetëm njëri prej atyre personaliteteve të admirueshme. Ikbali besonte se Perëndimi kishte mësuar dikur nga bota muslimane dhe tani ishte radha e muslimanëve të mësonin prej tij. Një pjesë e konsiderueshme e ndikimit të Ikbalit mbi muslimanët e Indisë dhe të vendeve të tjera buron nga aftësia e tij për t'u mbështetur në mënyrë krijuese në traditën perëndimore të dijes dhe lindoren.

IX. SHËNIM PËRMBYLLËS

Ikbali ishte i ndërgjegjshëm për spikatjen e tij si poet. Një varg në *Zabur-i 'Axham* thotë:

*Një pëllumb, që këndon këngë të vjetra, ma dëgjoji vajtimin e tha:
'Askush nuk ka kënduar ndonjëherë në këtë kopësht këngë kaq melodike.'*

(ZA, 410)

Vetëm larmia tematike e poezisë së Ikbalit mjafton për t'i siguruar atij një vend nderi në historinë e poezisë urdu dhe perse, madje në vetë historinë e traditës poetike islame. Biles mund të thuhet se përdorimi i mediumit poetik nga Ikbali ka pak paralele në traditën letrare botërore. Ai e përdori poezinë jo vetëm për të shprehur ndjenja, por edhe për të diskutuar çështje metafizike, politike dhe ekonomike, për të komentuar mbi çështje

kulturore dhe artistike, për t'u thelluar rreth gjendjes ekzistenciale të njerëzimit e - mbi të gjitha - për të kontribuar në shndërrimin e jetës individuale dhe kolektive në përputhje me diktatet e një vizioni etik gjithpërfshirës. Një kritik aq i ditur dhe i mprehtë si Aziz Ahmed ka vërejtur se poetët e vetëm, vepra e të cilëve mund të krahasohet me Ikbalin, sa i përket sintezës së mendimit botëror në të, janë Dante në Mesjetë dhe Gëtë në kohët moderne. “Me sa di unë”, thotë Aziz Ahmed, “asnjë poet tjetër nuk ka ushtruar ndikim aq të thellë dhe të përhershëm mbi të ardhmen e kombit të vet” (*Na'i Tashkil*, f. 7).

Kreu 3

Arti Poetik

“Mathew Arnold e përkufizon poezinë si kritikë e jetës. Që jeta përbën kritikë të poezisë është po aq e vërtetë” (*SR*, 49). Këto fjalë të Ikbalit përmbledhin si kredon e tij të poezisë, ashtu edhe ushtrimin e tij të poezisë. Duke rrëzuar idenë e artit për hir të artit, Ikbali e përdori poezinë për të pohuar dhe argumentuar një botëkuptim të formuar me kujdes dhe të ruajtur me pasion. Mirëpo, edhe pse Ikbali është poet me një mesazh, poezia e tij nuk mund të quhet didaktike ose moraliste në një kuptim të

ngushtë. Arti i tij i shërben mendimit të tij pa iu bërë peng, duke e ruajtur gjithmonë meritën e pavarur si art. Njësimi ose sinteza e spikatur e artit dhe mendimit tek Ikbali shpjegon shquarjen e tij si poet. Ajo përfaqëson edhe një nivel arritjeje që asnjë poet tjetër i nënkontinentit indian - ose i botës persishtfolëse - pas tij nuk e ka arritur. Fatmirësisht ose fatkeqësisht, nuk mund të flitet për një traditë ikbaliane të poezisë.

Sido që të jetë, shenjën dalluese të poezisë së Ikbalit e përbën një gradë e lartë përputhjeje midis substancës dhe formës së asaj poezie. Trajtimi i artit të poezisë së Ikbalit nga ne do të jetë selektiv, ashtu sikurse trajtimi i temave të poezisë së tij. Do të vështrojmë disa prej tipareve të përgjithshme të poezisë së tij, pa hetuar, për shembull, përdorimin e tij mjaft diskriminues të nënzhanceve të ndryshme të poezisë ose të metrikave të posaçme për qëllime dhe raste të ndryshme. Gjithashtu, disa prej tipareve të poezisë së Ikbalit mund të çmohen plotësisht vetëm në origjinalin perisht ose urdisht: rima e brendshme, vënia përballë e shprehjeve të barazpeshuara semantikisht, përdorimi i fjalëve me cilësi eufonike ose muzikore dhe forma të caktuara të paronomazisë.

I. DIKSIONI

Ikbali, gjuha amtare e të cilit ishte punxhabishtja, kishte studiuar thellësisht gjuhën dhe letërsinë urdu, perse dhe arabe. Zotërimi i traditave të këtyre gjuhëve prej tij pasqyrohet në diksionin e tij. Poezitë e para Ikbali i thuri në urdisht, përfshirë ca poezi për fëmijë, të shkruara në një gjuhë mjaft të thjeshtë. Megjithatë, si rregull, Ikbali shkruan në atë që mund të quhet urdishte e lartë ose persishte e lartë, ku poezia e tij e merr herët cilësinë e saj dalluese, që përshkruhet më së miri nga fjala arabe *xhelal* ose fjala perse *shiloh*, që nënkuptojnë ‘madhështi’. Përshtatja e persishtes nga Ikbali, si mjet i mendimit serioz të tij, i shtoi këtij *xhelali* ose *shilohu*, sepse tani ai mund të mbështetej lirshëm në rezervuarin e

stërmadh të një gjuhe të zhvilluar dhe përpunuar ndër shekuj nga një radhë e gjatë mjeshtrash persianë. Persishtja e Ikbalit është ndikuar fort nga modele letrare arabe: poetë persianë si Rumi, Sa'diu dhe Hafizi thurin shpesh dhe pa sforco togëfjalësha e fjali arabe në vargjet e tyre. Studimi i arabishtes nga vetë Ikbali e përforcon efektin arab të poezisë së tij. Prandaj, në përgjithësi, gjuha e Ikbalit është mjaft e vështirë të ndiqet për një lexues mesatar të urdishtes ose persishtes. Nuk është çudi që, veçanërisht brenda nënkontinentit indian, tatëpjeta e dijetarisë arabe dhe perse ka nënkuptuar që gjithnjë e më pak njerëz janë të aftë të çmojnë trupin e gjerësishëm të poezisë së Ikbalit.

Mund të mendohet se ajo që e quajtmë *xhelal* ose *shiloh* i poezisë së Ikbalit, vjen nga përdorimi i fjalëve dhe shprehjeve që tingëllojnë në mënyrë të veçantë. Mirëpo, nuk është kështu. Fjalori i Ikbalit është përfundimisht instrumental në karakterin e vet; ai e përdor atë për të përcjellë idetë e tij mbi jetën dhe realitetin. Për shembull, ai mendon se ekzistenca shquhet nga ndryshimi dhe lëvizja e përhershme. Si fillim, kozmosi është në lëvizje – yjet, hëna dhe dielli udhëtojnë të gjithë në hapësirë. Por nuk është se Ikbali thjesht vëren faktin e ndryshimit dhe lëvizjes; ai sheh kuptimin të faktit; trupat qiellorë janë në lëvizje sepse ndjekin vendosmërisht një synim dhe kërkojnë një drejtim. Duke vërejtur një ndryshim e lëvizje të ngjashme në historinë njerëzore, në shoqërinë njerëzore dhe tek individit, Ikbali kërkon përkim ndërmjet gjendjes së qenieve njerëzore dhe gjendjes së trupave qiellorë. Ai shkon edhe një hap më tej. Pa u mjaftuar me vendosjen e njeriut në kozmos, ai kërkon ta përfshijë dhe vëzhgojë kozmosin brenda qenies njerëzore: njeriu është akti parësor - Adami i krijuar nga Zoti dhe i nisur për të sunduar gjithësinë - pjesa tjetër e ekzistencës gëzon vetëm status dytësor; është njeriu ai, që menaxhon dhe shfrytëzon botën, duke i caktuar asaj një vlerë. Atëherë, në parim, qenia njerëzore ngrihet përmbi gjithësinë, ku për pasojë rrëfimi i qenies njerëzore bëhet rrëfimi i një qenieje me pozitë dhe rëndësi, që vjen fill pas asaj të Zotit dhe të cilën Ikbali e quan kolege të Zotit (PM, 198).

Nisur nga sfondi epik i poezisë së tij, diksioni i Ikbalit merr një fuqi sa autentike aq edhe natyrore. Duke vazhduar me motivin e lëvizjes, Ikbali duket se është në kulmin e tij kur përshkruan lëvizjen, qoftë fizike apo metaforike. Këto rreshta përshkruajnë lëvizjen e hareshme të rrjedhës nga mali, në ‘Ode Sakiut’

*Rrjedha e malit atje – hidhet,
Ndalet, përkulet, lëmon,
Përulet, rrëshqet dhe mblidhet
Pas një kthimi e rrotullimi të tillë, vërshon përpara*

(BJ, 415)

Dyvargëshi i mëposhtëm në persisht, i përbërë nga dhjetë folje - pesë në secilin varg - pikturon një tablo të veprimtarisë së shumanshme të khudisë:

*Khezad, angezad, parad, tabad, ramad,
Sozad, afrozad, kushad, mirad, damad.
Ngrihet, ngjallet, fluturon, shkëlqen, vrapon,
Digjet, ndriçon, vret, vdes, lulëzon.*

(AK, 13)

Efekti harmonik i krijuar nga simetria e përsosur vokale e foljeve të përdorura është i pamundur të përcillet në përkthim. Dyvargëshi ilustron gjithashtu aftësinë e Ikbalit për të përshkruar ide abstrakte në terma konkretë, të prekshëm.

I zoti në përshkruarjen e lëvizjes, Ikbali është po aq i aftë në përshkrimin e mungesës së lëvizjes, ku zgjedhja e fjalëve të duhura prej tij krijon sërish efektin e dëshiruar. Por kjo ‘mungesë lëvizjeje’ nuk përbën doemos inertësi të plogësht ose stazë të shpëlarë; ajo nënkupton ose qetësi

paqëtuese (në kontrast me nxitimin marrosës) ose përhershmerinë dhe pakohshmërinë (në kontrast me kalueshmërinë dhe shuajtshmërinë). ‘Mungesa e lëvizjes’ në të dyja këto kuptime përshkruhet në mënyrë të paharrueshme në rreshtat e parë të poezisë ‘Xhamia e Kordovës’, në të cilën mbizotërimi i vargjeve të emrave me shumë rrokje krijon përshtypjen e prehjes nga njëra anë dhe përhershmerisë në kohë, nga tjetra (lëvizja e ngadaltë dhe e matur e këtyre rreshtave nxit krahasimin me lëvizjen e shpejtë të lindur nga mbizotërimi i foljeve të shkurtra, kryesisht dyrrokëshe, në vargun rreth khudisë të cituar më lart):

Zinxhiri i ditës dhe natës, formësuesi i ngjarjeve;
Zinxhiri i ditës dhe natës, kroi i jetës dhe vdekjes;
Zinxhiri i ditës dhe natës, fija dyngjyrëshe e mëndafshit.
Me të cilin Qenia bën pallton e vet të Atributeve;
Zinxhiri i ditës dhe natës, vajtimi i fyellit të amshueshëm,
Përmes të cilit Qenia shpalos
Ritmin e të Mundshmeve -
Ai të sprovon ty dhe më sprovon mua.
Zinxhiri i ditës dhe natës është këmbyesi valutor i gjithësisë:
Nëse je mangut apo nëse jam mangut,
Vdekja do të jetë korteu yt, vdekja do të jetë korteu im.

(BJ, 385)

Ikbali ka futur shumë shprehje të reja dhe interesante. Duke iu drejtuar lexuesit në fillim të librit *Zarb-i Kalim*, ai shkruan se vetëm vendosmëria dhe veprimi ngulmues e jo qëndrimi i avashtë dhe i rehatshëm e aftëson njeriun që t’u bëjë ballë sfidave të jetës. Natyra, vëren Ikbali, është *lahu-tarang*, jo *xhal-tarang*. *Xhal tarang* është një instrument muzikor që përbëhet nga enë të mbushura me ujë, cepat e të cilave goditen për të dhënë nota muzikore. *Xhal* do të thotë ‘ujë’, *lahu* ‘gjak’. Nëse natyra është

lahu-tarang (term i Ikbalit) e jo *xhal-tarang*, atëherë ajo është instrument muzikor i përbërë nga enë që përmbajnë gjak e jo ujë dhe për të luajtur në këtë instrument duhet guxim e vendosmëri. Në një rast tjetër, duke iu referuar rëndësisë së Karl Marksit për kulturën perëndimore, Ikbali - duke aluduar për ajetin kur'anor 7:143, që thotë se Zoti u manifestua në Malin Sinai kur Moisiu shprehu dëshirën e tij që ta shihte Zotin - e quan autorin e veprave të shenjtëruara komuniste 'Moisi pa epifani, Jezus pa kryq' (AHU, 650).

Ikbali përdor shpesh terma islamë teknikë, duke ua përshtatur nevojave të tij poetike. Frazja *ummu'l-kitab* ('Nënë e Librit') përdoret në Kur'an në dy kuptime: Rrasa e Ruajtur (*lawh-i mahfudh*), mbajtësja e krejt dijes, që është tek Zoti (13:39, 43:4), si dhe vargjet themelore të Shpalljes islame (3:7). Duke kontrastuar dijen me dashurinë (të shihet Kreu 2) e duke i dhënë përparësi të dytës, Ikbali thotë: "Dashuria është fëmija i Librit (*ibnu'l-kitab*), Dashuria është Nëna e Librit (*ummu'l-kitab*)" (ZK, 483). Shi'itët dymbëdhjetë-imamī besojnë se i fundit prej Imamëve të caktuar nga Zoti është i gjallë, por në gjendje fshehjeje. Dallohen dy etapa të fshehjes: e vogla dhe e madhja. Besohej se, në fillim, Imami ishte fshehur (më 255/874) për një periudhë të shkurtër kohe, në fund të së cilës ai pritej të rishfaqej; kjo mosdukje e përkohshme njihet si *ghajbet-i sughra* ('fshehja e vogël'). Duke qenë se Imami nuk u shfaq në fund të asaj periudhe, u besua se ai ishte fshehur për një periudhë më të gjatë kohore, të quajtur *ghajbet-i kubra* ('fshehja e madhe') dhe që vazhdon akoma. Në elegjinë e tij për Sër Ross Masud, stërnipin e reformistit indian Sër Sejjid Ahmed Khan, Ikbali pyet për dukurinë e jetës dhe vdekjes. A është vdekja, pyet ai, *ghaibat-i sughra* (zhdukje e përkohshme) apo *fana'* (asgjësim i plotë) (AHU, 667)? Duke marrë një shembull tjetër, *khabër* dhe *nazer* janë terma teknikë në kontekste të caktuara: *khabër* ('lajm') tregon raportimin historik, sidomos në lidhje me korpusin e diturisë islame të përcjellë nga Profeti Muhammed përmes një zinxhiri transmetimi ndër kohëra. Por kjo fjalë nganjëherë merr konotacionin disi negativ të dijes ose informacionit,

saktësia e të cilit varet në raportimin nga personat e gabueshëm, që e përbëjnë zinxhirin e transmetimit. Kështu, mistikët e kontrastojnë khaberin me nazerin ('shikimin'), i cili atëherë merr kuptimin e ndijimit të drejtpërdrejtë dhe të menjëhershëm apo tejuvshtrimit të veçantë, si dhe shikimin e mjeshtrit të mbaruar që i mëson nxënësit më shumë sesa njëqind libra. Ky sfond mundëson shpjegimin e asaj që nënkupton Ikbali, kur i drejtohet muslimanit të sotëm, në fjalët e mëposhtme:

*Arsyeja nuk zotëron gjë veç khabërit,
Ndërsa kura jotë është te nazeri.*

(BJ, 339)

Ajo që e bën diksionin e Ikbalit mjaft të vështirë për lexuesin e zakonshëm dhe tepër sfidues por shumë shpërblyes për studiuesin e durimtë është karakteri i tij aluziv. Siç ka thënë poeti laureat iranian Muhammed Taki Behar (1886-1951), Ikbali është trashëgues i njëmijë vjetëve kulturë islame. Kjo trashëgimi gjen pasqyrim të fuqishëm në poezinë e Ikbalit, përmes instrumenteve të referencës dhe aludimit. Të marrim, për shembull, dyvargëshin:

*Mua më mungon hiri i Musait, kurse ty stili i Ibrahimit
E humba jetën pas magjisë së samaritanit, kurse ti pas lajkave të Azerit.*

(BD, 252)

Moisiu dhe Abrahami nënkuptojnë monoteizmin, ndërsa samaritani (i cili, sipas Kur'anit 25:85-88, kishte bërë një viç, që izraelitët ta adhuronin gjatë mungesës së Musait) dhe Azeri, kujdestari i Abrahamit (i cili, sipas ajetit 6:74 ishte punues idhujsh) përfaqësojnë politeizmin. Ikbali thotë se as ai as dëgjuesi nuk janë monoteistë të vërtetë (me rrjedhimin se vetëm pak

muslimanë janë të tillë) dhe se, megjithë të pohuarit e besimit në Një Zot, muslimanët në përgjithësi kanë rënë pre e magjive joshëse të politeizmit, duke ua dorëzuar shpirtrat punuesve të idhujve.

Ose, dyvargëshi:

*Dija e gjërave është {Ai ia mësoi Emrat}
Që përbën edhe shkopin edhe dorën ndriçuese.*

(PM, 189)

Vargu i parë i referohet ajetit 2:31, ku thuhet se {Zoti ia mësoi Ademit emrat, të gjithë}. Ky ajet bën pjesë në kontekstin e vendosjes së Adamit nga Zoti si mëkëmbës i Tij dhe i të mësuarit atij të emrave të të gjitha gjërave. Sipas komentuesve të Kur'anit, të arrish ta meritosh diçka do të thotë të kesh pushtet ndaj saj, kështu që, duke i mësuar Adamit emrat e të gjitha gjërave, Zoti i dha atij pushtet mbi to. Me fjalë të tjera, dija është fuqi. Vargu i dytë aludon për dy mrekullitë e Moisiut që përmenden në Kur'an: kur hodhi shkopin e tij, i cili u kthye në gjarpër (7:107) dhe kur nxori dorën e tij nga guna, ajo dukej e shndritshme (7:108). Zoti ia dha këto mrekulli Moisiut për t'i mundësuar atij përballjen me një kundërshtar të fortë, Faraonin. Ikbali kërkon të thotë se, ashtu si për Moisiun, dija mund të bëjë mrekulli; ajo ka fuqinë e shkopit të Moisiut dhe të dorës së tij të shndritshme, me të cilën mund të mposhtë Faraonin e injorancës.

II. FIGURACIONI

Burimet e figuracionit letrar të Ikbalit janë të larmishme. Një numër i madh figurash nxirren nga natyra: rrjedha, lumi, oqeani; qielli, horizonti dhe rrezëllimi i diellit në agim ose muzg; mali dhe lugina; fusha dhe shkretëtira; reja dhe vesa; drita dhe dielli, hëna e yjet; bahçja, bilbili dhe

trëndafili; leopardi, shqiponja dhe xixëllonja; zjarri, flaka dhe shkëndija. Ikbali përdor gjithashtu shumë figura të zakonshme të poezisë dashurore perse e urdu – kaçurelat e të dashurës, vera e sakiu dhe qiriu e flutura. Një tjetër kategori përbëhet nga figura të nxjerra prej burimeve fetare dhe letrare islame, sidomos Kur’ani. Por pavarësisht nga lloji i figurave që përdor, Ikbali zakonisht u jep atyre një përmasë të re kuptimi.

Së pari, risia e qartë e figuracionit të Ikbalit është mbresëlënëse. Ja një strofë nga ‘Himalajet’:

*Shkrepëtima në kreshtat e maleve
U ka dorëzuar reve një kamzhik,
Me të cilin ta shtyjnë kalin e erës,
Himalaje, a jeni ndonjë kopësht lodrash
Të cilin natyra ua ndërtoi elementeve?
Oh sa të gëzuara retë, tek shpëshillen
Dhe fluturojnë tej si elefant i zgjidhur!*

(BD, 22)

Këto rreshta nxjerrin tri figura në një stil epik. Tre vargjet e para pikturojnë një tablo të plotë: era është kali i fuqishëm, retë janë kalorësi dhe vetëtima është kamzhiku në dorën e kalorësit. Dy rreshtat e tjerë i sjellin lexuesit në mendje përplasjen e forcave elementare të natyrës në një skenim të hershëm të përpjestimeve të mëdha. Dy rreshtat e fundit sugjerojnë një skenë, me të cilën banorët e Indisë mund të identifikohen kollaj – një elefant i zgjidhur që vrapon rrugëve të qytetit duke krijuar një pamje të llahtarshme. Në një strofë tjetër të kësaj poezie, Himalajet krahasohen me ‘një libër poezish, që ka si dyvargësh hapës qiellin’, ndërsa dëborra në majë krahasohet me ‘çallmën e nderit, që qesh me kurorën e diellit ndriçues’. Edhe këto janë figura evokuese. Të thuhet se Himalajet janë si libër poezish, dyvargëshi hapës i të cilit është qielli, është si të

thuhet se maja më e ulët e Himalajeve është e lartë sa qielli dhe se majat e tjera (‘dyvargëshat’ e tjerë në ‘librin e poezive’) janë edhe më të larta – një shembull i hollë hiperbole ky. Në mjaft shoqëri tradicionale muslimane, vendosja e çallmës nga një burrë tregon dhënie nderi ose njohje merite (p.sh. çallma mund të fitohet në një ceremoni rituale, pas trashëgimit të një autoriteti shpirtëror ose një diplome në një institucion arsimor tradicional). ‘Çallma’ e bardhë (për shkak të borës) ndriçuese e Himalajeve e turpëron kurorën vezëlluese të veshur nga dielli; pra, Himalajet ia sfidojnë krenarisht sovranitetin diellit.

Mjaft shpesh, Ikbali e ilustron mendimin e tij me një sërë figurash të ndryshme, të përdorura njëra pas tjetrës. Ndër shembujt e shumtë të kësaj në poezinë e Ikbalit, po marrim vetëm një. Në *Asrar-i Khudi*, duke shpjeguar se si, gjatë kërkimit të përsosjes, khudia flijon një nivel arritjesh në interes të një më të larti, Ikbali përmend, midis të tjerash, kaprollin e famshëm misk të krahinës Khutan në Turkistan, legjendën perse të dashnorit të Shirinës, Farhadit (i cili, për të fituar Shirinën, gërmoi një tunel mespërmas malit që të lejonte rrjedhjen e qumshtit në të), Kalemin e Fatit, sprovimin e Abrahamit në zjarr, të përmendur në Kur’an etj. ‘Ajo’ në rreshtin e parë i referohet khudisë:

*Për hir të një trëndafili të vetëm, ajo përgjak njëqind bahçe deri në vdekje,
Dhe për hir të një kënge të vetme, ajo bën njëqind vajtime.
Ajo e stolis qiellin me njëqind hëna të reja
Dhe krijon, për hir të një fjale të vetme, njëqind diskutime.
Shfajësimi për një shkapërderdhje dhe zemërgurësi të tillë
Është krijimi dhe përsosja e normave shpirtërore.
Bukuria e Shirinës e përlligj vuajtjen e mal-gërmihësit
Dhe një myshk i vetëm përlligj vdekjen e njëqind kaprollëve të Khutanit.
Djegia e pareshtur është fati i fluturave –
Qiriu është përlligjja për sprovën e fluturës.
Kalemi i saj shkruan njëqind përditshmëri,*

*Që të sjellë agimin e të nesërmes.
Flakët e saj dogjën njëqind Abrahamë
Që të mund të ndiznin pishtarin e Muhammedit.*

(AK, 13)

Këtu, thuajse në çdo rast, Ikbali i bën përdorim krijimtar figurës në fjalë. Për shembull, ajetet 21:68-69 të Kur'anit tregojnë se si mbreti i kohës së Abrahamit e hodhi atë në zjarr, por zjarri, në vend që të digjte Abrahamin, u bë burim rehatie për të. Ikbali i jep një drejtim tjetër këtij fragmenti kur'anor: ngjarja e Abrahamit me zjarrin është domethënëse për historinë fetare, por renditja e arritjes së përfaqësuar nga zjarri i Abrahamit (siç e quan Ikbali) duhet tejkaluar nga një tjetër – ajo që përfaqësohet nga pishtari i Muhammedit, sepse Muhammedi është profeti i fundit dhe mesazhi i tij është mesazhi përmbyllës nga Zoti.

Një shembull tjetër e ilustron përdorimin e figurave historike nga Ikbali. Tek 'Xhevap Ankesës', Ikbali i përgjigjet argumentit të paraqitur në poezinë që i paraprin asaj, me titull 'Ankesë' – se gjoja Zoti nuk i ka trajtuar fort mirë muslimanët, të cilët janë përpjekur aq shumë përgjatë shekujve për ta përcjellë sistemin përfundimtar të Zotit për mbarë botën – Zoti i thotë Ikbalit, apo më mirë, muslimanit të kohës së Ikbalit:

Ti je një Jusuf, për të cilin çdo Egjipt është Kanaan.

Në fillimin e shekullit XX, muslimanët në shumë pjesë të botës ishin të nënshtruar nga sundimi kolonial; ashtu si Jozefit, që ishte marrë nga Kanaani dhe ishte shitur si skllav në Egjipt, muslimanët jetonin në gjendje nënshtrimi dhe atdheu i tyre ishte bërë thuajse i huaj për ta – Kanaani i tyre ishte bërë Egjipt. Por karakteri i jashtëzakonshëm jo vetëm që e çliroi Jozefin nga skllavëria, por e bëri sundues të Egjiptit. Në rreshtin e cituar më lart, Ikbali shtron shpresën se, me kusht që të shpalosin cilësitë e

Jozefit në rrethanat e vështira në të cilat e gjejnë veten, edhe muslimanët mund ta shndërrojnë krejtësisht gjendjen e tyre dhe të bëhen të zotët e fatit të tyre: ata jo vetëm që mund t'i japin fund nënshtrimit të tyre, por mund të bëhen sovranë të botës, duke e kthyer një 'Egjipt' (në të cilin ndodhen në gjendje skllavërie) në 'Kanaan' (vendlindje). Nëse mbajmë parasysh se Ikbali e kundërshtonte idenë e nacionalizmit territorial dhe i shihte muslimanët e botës si bashkësi të njësuar, fuqia e fjalës 'çdo' në këtë varg do të dalë në pah plotësisht: jo vetëm një vend i caktuar i quajtur Egjipt, por 'çdo Egjipt' - pra, çdo vend i huaj - mund të bëhet atdheu i muslimanëve. Siç thotë një varg i mirënjohur i Ikbalit, *Ne jemi muslimanë dhe e tërë bota është atdheu ynë* (BD, 159; të shihet Kreu 5, Seksioni II). Duke e përngjasuar bashkësinë islame me profetin Jusuf, Ikbali don të thotë se ajo është në thelb e mirë – e pafajshme dhe e virtytshme si Jozefi – dhe se misioni i saj ka natyrë profetike. Më në fund, Ikbali parashikon të ardhme të ndritur për muslimanët, megjithë vështirësitë e rënda që ata hasin. Mund të shohim se si një rresht i vetëm poezie, që mbështetet në shkrimet e shenjta, i referohet të kaluarës, të tashmes dhe të ardhmes së muslimanëve dhe u jep atyre mesazh ngushëllimi e shprese, duke i ngarkuar njëkohësisht me përgjegjësinë e të vepruarit, sikurse Jozefi, me urti dhe integritet.

Ikbali shkëlqen në skicimin e karaktereve. Disa nga figurat më të holla të tij projektojnë personalitetin ideal njerëzor. Ajeti 48:29 i Kur'anit thotë se Muhammedi dhe ndjekësit e tij janë *ashidda'u 'ala'l-kuffari ruhama'u bejnehum*. Togfjalëshi i parë, *ashidda'u 'ala'l-kuffar* zakonisht përkthehet 'i ashpër ndaj jobesimtarëve', por konstrukti *shadidun 'ala* në arabisht nuk do të thotë tamam 'ai që është i ashpër', por 'ai që nuk shfrytëzohet kollaj'; togfjalëshi i dytë, *ruhama'u bejnehum* do të thotë 'të butë e të dhembshur ndaj njëri tjetrit'. Ky ajet duket se ka patur ndikim të thellë tek Ikbali, sepse në mjaft vende, ai ia ripohon përmbajtjen, duke e riformuluar nga perspektiva e tij e veçantë. Vetëm *Zarb-i Kalim* ka tri figura, që përfaqësojnë pamjen e karakterit musliman të dhënë në këtë ajet

kur'anor. Në një vend, Ikbali thotë se besimtari i vërtetë mund të jetë i butë e i sjellshëm në një grup rrethanash, por i ashpër dhe i fortë në një tjetër:

*Në shoqërinë e miqve, është i butë e i lëmuar si mëndafsh;
Por në përplasjen e hakut me batilin, besimtari është si çelik.*

(ZK, 507)

Një tjetër figurë shpreh të njëjtën ide:

*Ai është vesa që freskon zemrën e tulipanit;
Ai është stuhia që i kall datën zemrës së oqeanit.*

(ZK, 502)

Ja edhe një variant tjetër:

*Në luftë ai është më i rreptë se luanët e safarit
Në paqe është i këndshëm si gazela e Tartarit.*

(ZK, 633)

Shumë prej figurave të Ikbalit kanë karakter simbolik. Një simbol kyç i përdorur prej tij është ai i tulipanit, një lule që ka personalitet kaq të fortë, sa që do mund të rritet edhe në mjedisin jomikpritës të shkretëtirës. Kjo lule bëhet kësajsoj model tërheqës për Ikbalin, i cili kërkon nga muslimanët që ta kultivojnë khudinë e tyre, të mbështeten tek vetja për të zgjidhur problemet e tyre dhe ta skalitin fatin e tyre në mesin e vështirësive dhe pengesave. Në poezinë e Ikbalit, fajkoi ose shqiponja zotërojnë cilësitë e nevojshme për suksesin në jetë: ai ka shikim të mprehtë, kënaqet në veprim, mbështetet në aftësinë e tij për të kapur gjahun, të cilin e ndjek me

përqendrim të plotë, si dhe pëlqen jetën në mjedisin e lirë. Ky zog, pra simbolizon lirinë, vetëmbështetjen, veprimin dhe kënaqjen e si i tillë meriton të merret si shembull. Mjaft prej poezive të Ikbalit merren ekskluzivisht me fajkoin. Në njërën prej tyre, fajkoi plak i jep një këshillë të riut:

*Duhet ta dish se, në thelb, të gjithë fajkonjtë janë një –
Thjesht një grusht puplash, por me zemër luani.
Sillu mirë dhe thuri planet mirë;
Ji guximtar, ruaj dinjitetin e syno prenë e madhe.
Mos u përzij me thëllëzën, fazanin dhe shturën –
Përveç nëse i do si pre.
Çfarë grupi i ulët, frikacak që janë –
Sqepat i pastrojnë me pluhur!
Fajkoi që kopjon sifetat e presë së vet
Bëhet edhe vetë një pre!
Shumë grabitqarë, që zbresin në tokë
Janë shuar, pasi me barngrënësit janë shoqëruar.
Ruaju dhe bëj jetën e të hareshmit, trimit, robustit dhe të fortit.
Lëre shkurtën të ketë trupin e saj të butë dhe delikat;
Rrit një venë të fortë sa briri i kaprollit.
Dhe gëzimi në jetë vjen me vështirësinë, mundimin dhe frymëmarrjen e
plotë.*

(PM, 272)

Figuracioni i Ikbalit lidhet integralisht me mendimin e tij. Edhe kur përdor figura konvencionale, Ikbali u jep atyre paraqitje të ndryshme, duke ua te zgjatur zbatimin ose duke i riinterpretuar, për t'ua përshtatur kësisoj synimeve të tij. Të marrim, për shembull, figurën e flluskës, e cila në poezinë perse e urdu përfaqëson ekzistencën e shuajtshme: poetët e

përngjasojnë shpesh kalueshmërinë e jetës ose të kënaqësive të saj me një flluskë. Ikbali, që na mëson se qeniet njerëzore duhet ta ruajnë khudinë e tyre në të gjitha rrethanat, e përdor figurën e flluskës për një qëllim krejt tjetër. Në *Asrar-i Khudi*, te dyvargëshi përmbyllës i pjesës me titull ‘Lutja e Dobëson Khudinë’, flluska simbolizon pavarësinë:

*Lëre dinjitetin tënd burrëror të të kthejë në flluskë:
Edhe në oqean qofsh, lëre kupën tënde të përmbysët.*

(AK, 24)

Pra, edhe në një situatë bollëku (si në det), ku lutja për diçka mund të të japë më shumë se ç’ke nevojë, përmbysë kupën, në shenjë mospranimi dhuratash të gatshme, duke pohuar kështu mosvarjen nga mjedisi dhe deklaruar synimin tënd për të mbijetuar vetë e për ta ndërtuar fatin vetë. Në mënyrë të ngjashme, Ikbali thotë në Hyrjen e veprës *Rumuz-i Bikhudi*:

*Qafa ime nuk i ulet zgjedhës së një ndere -
Në kopësht, shporta ime bëhet syth.*

(AK, 24)

Edhe këtu, figurës së njohur të këputjes së luleve nga një bahçe dhe mbledhjes së tyre në shportë i jepet përdorim i ri: poeti ka një vetërespekt të tillë, sa që edhe në një kopësht, nuk do ta mbushte shportën me lule që janë rritur nga të tjerët; ashtu si një syth, shporta e tij do të mbyllet, për t’iu hapur vetëm luleve që ai vetë i ka rritur.

III. ELEMENTE NARRATIVE DHE DRAMATIKE

Gjithandej nëpër veprat poetike të Ikbalit në persisht e urdisht ka anekdota dhe ngjarje të llojeve të ndryshme. Shumë prej poemave që ai i përshtati nga autorë të tjerë, si ‘Merimanga dhe Miza’ (BD, 29-30) apo ‘Lopa e Dhia’ (BD, 32-4) ritregojnë përralla për fëmijë. Një sërë poemash flasin për ngjarje të vërteta në historinë islame. Për shembull ‘Besniku’ (BD, 224-5) tregon se shoqëruesit të besuar të Muhammedit, Ebu Bekrit, të njohur si ‘Besniku’ (es-Sidīk), nuk ia kalonte askush, kur ishte fjala për sakrifica në kauzën e Islamit. ‘Rrethimi i Adrianopolit’ (BD, 216) rrëfen se si, gjatë Luftës së Dytë Ballkanike (1913), gjenerali i rrethuar turk Shukri Pasha u detyrua nga fetvaja e dijetarëve muslimanë të qytetit që t’i tërhiqte urdhrat e tij për konfiskimin e furnizimeve ushqimore të jomuslimanëve, ndonëse ishte gjendje e jashtëzakonshme. Në disa raste, Ikbali zgjedh mediumin e tregimit për të shtruar idetë e tij. Për shembull, ‘Tregimi i Ademit’ (BD, 81-2), i cili përmbledh arritjet madhore të qenieve njerëzore në histori, shpreh besimin e Ikbalit në shpirtin nismëtar dhe të pashtypshëm njerëzor, ndërsa ‘Dashuria’ (BD, 111-2) sugjeron se ashku është zami që mban ngjitur gjithësinë.

Por përdorimi më i vazhdueshëm i narratives tek Ikbali ndodh tek ato poema në persisht, në të cilat ai tregon ngjarje për të ilustruar pika kyçe të mendimit të tij filosofik. Për shembull, koncepti i khudisë shkoqitet prej tij në *Asrar-i Khudi*. Për të ilustruar pikëpamjen e tij se doktrina e mohimit të khudisë është një rreng që përdoret nga kombet dominuese për t’i mbajtur kombet më të dobëta në nënshtrim, Ikbali tregon një fabul: një tufë dhensh, nën frikën e vazhdueshme të sulmit nga një grup luanësh, e bindën këtë grup se merita e vërtetë qëndron në kultivimin e fuqisë shpirtërore e jo të asaj fizike, me rrjedhojën që luanët, duke e patur humbur aftësinë e tyre për gjah, u kthyen në ngordhalaqë për gjynah (AK, 28-31). Për të treguar se sfida e forcon khudinë, Ikbali tregon historinë e një të riu që shkoi të vizitonte shenjtorin e madh ‘Ali Huxhwiriun (vd. 1072) dhe iu ankua se nuk ishte në gjendje të zbrapste armiqtet e shumtë që e rrethonin. Shenjtori, në vend që të shprehte

keqardhje për të riun, vërejtje se armiku i fuqishëm është bekim nga Zoti, sepse i parashtron njeriut sfida që e shtynjë në skaj, duke nxjerrë më të mirën prej tij (AK, 52-3). *Rumuz-i Bikhudi*, vëllimi shoqërues i *Asrar-i Khudi*, tregon gjithashtu mjaft histori. Por është *Xhavid-Nameh* ajo, që përmban shpalosjen më mbresëlënëse të aftësive narrative të Ikbalit. Poema rrëfen udhëtimet e poetit përmes sferave qiellore, nën drejtimin e Rumiut. Historia, miti, alegoria, personifikimi dhe rindërtimi figurativ kombinohen, për ta bërë *Xhavid-Namenë* një kryevepër të letërsisë botërore.

Poezia e Ikbalit ka një element të fortë dramatik. Pikësëpari, Ikbali e përdor shpesh mjetin e dialogut. Shumë prej poezive të tij kanë strukturën e dialogut, për shembull ‘Arsyeja dhe Zemra’ (BD, 41-2), që krahason meritat e arsyes dhe të intuitës, duke i dhënë preferencë të dytës. ‘Flutura dhe xixëllonja’ (BJ, 407) e paraqet xixëllonjën në dritë pozitive, sepse, në ndryshim nga flutura, që i sillet një drite të huaj, ajo ka një dritë që mund ta quajë të vetën. ‘Milingona dhe Shqiponja’ (BJ, 461) tregon se milingona është mjerane, sepse e kërkon ushqimin në udhët plot pluhur të tokës, ndërsa shqiponja gëzon status të lartë sepse ngjitet më lart se qiejt, duke ilustruar idenë se njeriu e krijon vetë fatin e tij.

Mjaft prej poezive të Ikbalit janë perceptuar afërsisht si pjesë skenike. ‘Zaptimi i Natyrës’ (PM, 255-8) dëfton, në vija të gjera, dramën e krijimit të Adamit, mashtrimin të tij prej Iblisit dhe të ripajtimit me Zotin (për një trajtim të hollësishëm, të shihet Mir, *Tulip in the Desert*, ff. 21-34). Një tjetër poezi në këtë kategori është ‘Komiteti Këshillues i Iblisit’ (AHU, 647-53). Në fjalën hapëse, Iblisi (Shejtani), pretendon se është sovrani i pasfiduar i botës. Këshilltarët e tij shqetësoshen se sistemi iblisor, që e ka ndarë njerëzimin në pronarë dhe skllëvër, mund të kërcënohet nga filosofi dhe sisteme të tilla si demokracia, fashizmi dhe komunizmi. Pas njëfarë diskutimi mes këshilltarëve, Shejtani mban fjalën e ti përmbyllëse, në të cilën i hedh poshtë të gjitha rreziqet e përmendura prej tyre, duke thënë se e vetmja perspektivë shqetësuese është ringritja e

Islamit, një fe që, sipas tij, u ofron njerëzve një bazë morale për unitet, duke krijuar një sistem të drejtë e të barabartë, që i jep fund shtypjes politike, pabarazisë shoqërore dhe disnivelit ekonomik të krijuar nga sistemi iblisor. Poezia është dramatike jo vetëm në lidhje me formën, por edhe studimin psikologjik të Iblisit, që ajo ofron. Fjala hapëse e Iblisit bëhet për t'i siguruar këshilltarët e tij se ai ka kontroll të plotë të situatës botërore. Mirëpo, në fund të mbledhjes, Iblisi e tregon veten të lëndueshëm dhe siguria që ai u jep këshilltarëve të tij shihet se fsheh pasiguri të thellë. Jo vetëm që drama intensifikohet me shtjellimin e poezisë, por kemi edhe shpalosje dramatike të karakterit të personazheve.

Poezia 'Xhibraili dhe Iblisi' (BJ, 435-6) është gjithashtu interesante si studim karakteri. Gabrieli dhe Iblisi takohen një herë, shumë kohë pas përzënies së Iblisit nga parajsja, për shkak të refuzimit të tij për t'iu bindur urdhrit Hyjnor që t'i përulej Adamit. Gabrieli pyet se si është bota tokësore, në të cilën është dëbuar Iblisi dhe ky i përgjigjet me fjalë që tregojnë edhe pezm edhe dhimbje: 'Shkrumb e vuajtje, plagë e dhimbje, kërkim dhe mall!' Por kur Gabrieli e pyet nëse ka ndonjë mundësi që ai të bëjë pendesë dhe ta rifitojë statusin e humbur përpara Zotit, Iblisi fillon të krekoset, sepse tani i kujtohet roli konseguent – dhe vendimtar – që ai ka luajtur në dramën e krijimit dhe, për pasojë, në jetën e njerëzve mbi tokë. Me humorin e ndryshuar dukshëm, Iblisi e kundërshton idenë e shlyerjes së mëkatit të tij. (Për më gjerë, të shihet Mir, *Tulip in the Desert*, ff. 35-9).

IV. SHITESA KUPTIMI

Methnewiu i Rumiut është quajtur Kur’ani në persisht.² Shpesh thuhet që, sikur t’i ishte dashur të shpallej në urdisht, Kur’ani do të ishte shpallur në urdishten e Ikbalit. Të thuash se gjuha e përdorur nga Ikbali ishte e aftë për të qenë gjuhë e shpalljes do të thotë, deridiku, se kjo gjuhë, ashtu si ajo e shpalljes, ka një minierë të thellë kuptimesh. Atyre që kërkojnë ‘kombinim të fuqisë me elegancën dhe të përmbajtjes së thellë me formën tërheqëse’ (Schimmel, “Iqbal’s Persian Poetry”, në Yarshater, *Persian Literature*, f. 427), poezia e Ikbalit u jep – për të huazuar një figurë nga Dhiata e Re - ‘masë të mirë, të shtypur, të shkundur dhe rrjedhëse’ (Luka, 6:38). Sigurisht, analogjia mes shpalljes dhe poezisë së Ikbalit nuk mund të shtyhet tepër larg. Megjithatë, është e vërtetë se shumë përmasa të poezisë së Ikbalit mbeten të paeksploruara. Këtu, do të doja të tërhiqja vëmendjen për një tipar të caktuar letrar të saj.

Poezia e Ikbalit mund të quhet shtresim kuptimesh. Kjo do të thotë se vargjet e tij e nxjerrin kuptimin e plotë vetëm pas një studimi me durim, nga afër, i cili merr parasysh edhe atë që ato thonë edhe atë që e lënë pa thënë. Ikbali preferon të skalitë një sërë kuptimesh në fare pak fjalë. Kjo skalitje qëndron jo vetëm në përdorimin e aludimit – për të cilin pamë mjaft shembuj tashmë – por edhe në ndërtimin e një konteksti të ngarkuar me kuptime. Do ta ilustrojmë këtë duke paraqitur dhe analizuar hollësisht një shembull.

Ndër poemat më të mirënjohura të Ikbalit në urdisht është ‘Ankesa’ (*BD*, 163-70). Ikbali ka një ankesë ndaj Zotit – të Cilit ajo edhe i drejtohet. Poema hapet me fjalët:

*Përse duhet të jem humbës e të mos i kushtoj vëmendje fitimit;
Të mos mendoj për të nesërmen, pa u pikëlluar për të djeshmen;
Të dëgjoj vajet e bilbilit – dhe t’u vë veshin?*

² Të shihet William C. Chittick, *Doktrina Sufiste e Rumiut*, përk. & parath. Edin Q. Lohja (Tiranë: Zemra e Traditës, 2009).

*Mos vallë, o bashkëkëndues, jam një trëndafil që duhet të heshtë?
Unë - hëngsha rërë - kam një ankesë ndaj Zotit!*

(BD, 163)

Për ata që njihen me formulat e poezisë perse dhe urdu, kuptimi i kësaj strofe do të jetë mjaft i qartë. Folësi është poet – siç mund të shihet nga fjala ‘bashkëkëndues’ – dhe dëshiron të bëjë një ankesë ndaj Zotit. Duke qenë se ankesa e tij i drejtohet Zotit, folësi duhet të mendojë disi se Zoti është përgjegjës për gjendjen që e shkakton një ankesë të tillë. Poeti ngurron të pikëllohet për të shkuarën, e cila duhet të ketë qenë e shquar, që pikëllimi të ketë kuptim. Duke qenë se poeti e kontraston të ‘djeshmen’ e lavdishme me të ‘nesërmen’ e tij të pasigurt, as e sotmja e tij nuk duhet të jetë e lakmueshme. Shkurt, ai është nostalgjik për të kaluarën, i pakënaqur me të tashmen dhe i shqetësuar për të ardhmen. Megjithatë, ai nuk është i gatshëm ta pranojë gjendjen në të cilën ndodhet. Duke e krahasuar veten me një bilbil në bahçe, poeti thotë se atij i duket e vështirë të përmbahet kur dëgjon vajtimin e bilbilit. Sikur të kishte qenë trëndafil, ai mund të kishte heshtur, por ai është i vetëdijshëm rreth aftësisë së tij për të kënduar – pra, për t’u shprehur në mënyrë efikase – kështu që ai do t’i përdorë aftësitë e gojtarisë për t’i përfaqësuar ata që vuajnë, por të cilët nuk kanë askënd që të flasë për ta. Është e qartë se bahçja përfaqëson bashkësinë muslimane dhe se poeti ka vendosur të veprojë si zëdhënës i saj.

Një studim më i afërt i strofës do të tregojë se ajo ka ‘mjaft shtresa kuptimi’ dhe se gjuha e saj, që duket se ka cilësinë e thurjes aty për aty, do të shihet se është e ngjyer në kuptim të thellë, duke u patur shkruar kësisoj me aftësi të mëdha artistike.

1. Strofa fillon me tri pyetje, që zënë tre rreshtat e parë. Në rreshtin e katërt mësojmë se ka një këndues (pra poet), të cilit i drejtohen pyetjet e folësit. Natyra e beftë dhe e mprehtë e pyetjeve në rreshtat 1-3 sugjeron se ato janë reagime ndaj diçkaje që kolegu poet ka thënë dhe se një bisedë

mes tyre ka kohë që po zhvillohet. Mesa duket, poeti i ka shprehur kolegut të tij qëllimin për t'u ankuar ndaj kushteve të mjera të ummetit. Kolegu poet, i cili e konsideron ide jo të mirë dhe hap të pahijshëm, bën një përpjekje të pasuksesshme për t'ia kthyer mendjen poetit nga kjo ide. Qëndrimi ambivalent i poetit ndaj kolegut të tij poet nuk e frenon dot nga shfryerja e hidhërimit të tij. Në të njëjtën kohë, ai e dallon me kujdes veten nga kolegu i tij poet, i cili, sipas tij, i përket një grupi njerëzish që janë dorëzuar para gjendjes ekzistuese dhe nuk bëjnë asgjë për ta ndryshuar atë, për arsye leverdie, nga mungesa e shpresës apo ndjesia e përgjegjësisë, ose thjesht për shkak të indiferencës. Si folësi (Ikbali), edhe kolegu i tij poet kanë aftësinë për ta ngritur ndërgjegjen e bashkësisë së tyre, por vetëm Ikbali ka zgjedhur që ta përdorë aftësinë e tij për këtë qëllim. Me fjalë të tjera, Ikbali i qorton kolegët e tij poetë – ose intelektualët muslimanë në përgjithësi – për qëndrimin e tyre apatik ndaj çështjeve të bashkësisë muslimane dhe për dështimin e tyre për ta luajtur rolin e duhur në shoqëri.

Referimi ndaj kolegut poet në rreshtin 4 i jep një cilësi dramatike hapjes së 'Ankesës'. Sepse, jo vetëm ky rresht, por e tërë strofa tani lexohet si e drejtuar ndaj kolegut poet. Seria e pyetjeve që fillon në rreshtin e parë merr forcë të rritshme, duke u bërë replikë e fuqishme ndaj këshillës së nënkuptuar të kolegut poet që Ikbali të heshtë.

2. Më lart vërejtëm se, ngaqë ankimi i poetit i drejtohet Zotit, ai duhet të besojë, në njëfarë kuptimi, se Zoti është përgjegjës për gjendjen e trishtueshme të bashkësisë muslimane. Nëse mbajmë parasysh që thelbi i ankesës është kontrasti i 'të djeshmes' me 'të nesërmen' – si dhe me 'të sotmen' – duhet të jemi në gjendje të kuptojmë që, sipas vlerësimit të poetit, bashkësia muslimane e ka humbur hirin: Zoti nuk është më i predispozuar mirësisht ndaj kësaj bashkësie, siç ishte në të kaluarën. Poeti e kupton rëndësinë e kësaj ideje, ndaj dhe shqipton një "hëngsha dhë" të duhur, një shprehje idiomatike kjo, e përdorur si ndjesë për ndonjë pohim të mundshëm blasfemues. Ndonëse e shprehur në mënyrë të sjellshme e të tërthortë, kjo frazë shërben si nënshkrim teologjik: lexuesi nuk bën dot

ndryshe, veçse të konkludojë që, sipas poetit, ndërkohë që muslimanët i kanë shërbyer Zotit besnikërisht, Ai i ka lënë të vuajnë në shumë mënyra, në vend që t'i shpërblejë për shërbimin e tyre të përkushtuar dhe vetëmohues. Muslimanët kanë ndjesinë se Zoti i ka lënë në baltë dhe Ikbali dëshiron ta shprehë këtë ndjesi.

3. Strofa jep tri arsye përse Ikbali ndjehet i detyruar të shprehet.

Së pari, ekziston një arsye pragmatike: heshtja përpara vuajtjes e shton vuajtjen; shpresa e vetme për përmirësim qëndron te protestimi. Heshtja do të thotë të pësosh humbje, ndërsa ngritja e zërit nënkupton përpjekje legjitime për përmirësimin e fatit (rreshti 1). Këtu mund të thuhet diçka për dy togfjalëshat kryesorë në rreshtin 1 të origjinalit – *zijankar* (humbës) dhe *sud-faramosh* (ai që është indiferent ndaj fitimit). *Sud* (fitimi) dhe *zijan* (humbja) kanë konotacione të veçanta në fjalorin e Ikbalit: si rregull, ato nënkuptojnë fitimin dhe humbjen në këtë botë, në mënyrën se si i llogarit ato arsyeja. Përdorimi i këtyre dy togfjalëshave në rreshtin 1, ka kësisoj potencial ironik: duke shprehur vendosmërinë e tij për të mos u bërë *zijankar* ose *sud-faramosh*, folësi ofron pa dashje një argument kundër vetvetes. Në të vërtetë, kjo nënkupton se ai e sheh suksesin dhe dështimin mondan si vendimtar – një fakt që do të përdoret nga Zoti tek 'Përgjigje Ankesës', si bazë e kundërargumentit të Tij ndaj poetit – dhe, përmes tij, ndaj krejt muslimanëve (BD, 199-208).

Së dyti, është pjesë e qenies njerëzore që të reagojë ndaj vuajtjes dhe të përpiqet ta kapërcejë atë. Fundja, njerëzit nuk janë qenie pasive që i dorëzohen fatit të diktuar nga forcat e jashtme, siç bën një bimë gojëkyçur (rreshti 4). Për nga vetë natyra e tyre, ata dëshirojnë ta ndryshojnë gjendjen e tyre për mirë. Inteligjentët prej tyre nuk jetojnë në të kaluarën, duke u pikëlluar për humbjet e shkuara, por kërkojnë të ndërtojnë një të ardhme të ndritur për veten e tyre (rreshti 2). Me fjalë të tjera, ndërgjegjja - cilësia dalluese e njeriut - mbivendos tek njerëzit përgjegjësinë e marrjes së gjendjes së tyre në dorë dhe bërjen e çdo përpjekjeje për ta përmirësuar atë.

Së treti, Ikbali ndjen se ai ka një përgjegjësi të veçantë për t'u artikuluar: ai është bekuar me dhuntinë e fjalës (në rreshtin 5 të origjinalit, fraza *tab-i sukhan*, e cila në kontekste të tjera mund të nënkuptojë 'kurajo për të folur' do të thotë 'aftësi për të folur'). I vetëdijshëm se mund të thurë poezi elokuate (termi *sukhan*, tekstualisht 'fjalë, diskutim' këtu ka kuptimin specifik të poezisë, kështu që *tab-i sukhan* nënkupton 'talent poetik'), Ikbali ka një ndjesi edhe më të madhe përgjegjësie si përfaqësues i bashkësisë së tij, kështu që merr guxim të flasë. Ai e kupton se guximi i tij përfundon në pahijshmëri, porse prapë duhet të shprehet patjetër. Kështu, me një apologji të vërtetë (rreshti 6), ai shtron tezën e poemës së tij: ai ka një ankesë ndaj Zotit.

Tani mund të përmbledhim kuptimin e strofës: si këndues në bahçe (pra si poet i ummetit musliman), Ikbali dëgjon bilbilin tek tretet për trëndafilin (pra, mëson për vuajtjen e popullit të vet) dhe e ka të vështirë të rrijë heshtur. Sepse ai nuk mendon vetëm për të kaluarën e ummetit - që është e lavdishme dhe humbja e të cilës mjafton ta mbajë në pikëllim - por e ka njërin sy edhe nga e ardhmja, duke shpresuar dhe uruar që t'ia përmirësojë fatin. Veç kësaj, ai është i ndërgjegjshëm se atij i është dhënë fuqia e fjalës, se ai mund të shprehet në mënyrë mjaft elokuate dhe se vetëdija i shtron një detyrim të veçantë: ai duhet ta përfaqësojë dhe ta ndihmojë ummetin e vet që ta shprehë shqetësimin – përpara Vetë Zotit!

Në këtë seksion, shqyrtoam vetëm një shembull nga poezia e tij në urdisht. Një studim i poezisë së Ikbalit në persisht (ku vetë poezia urdisht e Ikbalit është shumë e persianizuar) do të tregojë se sa të pasura – e mbase më të pasura – janë shtresimet e saj kuptimore. Vlerësimi i Ehsan Jarshaterit nuk do t'i habisë studiuesit e letërsisë perse: "Ikbali mund të konsiderohet fare mirë poeti më domethënës në traditën klasike perse që nga Hafizi" (Yarshater, f. 31).

4

Mendimi Filosofik

Në këtë kre do të diskutojmë dy vepra të Ikbalit: *Zhvillimi i Metafizikës në Persi: Kontribut ndaj Historisë së Filosofisë Muslimane* dhe *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam*. E para është teza e doktoraturës së Ikbalit, e paraqitur në Universitetin e Mynihut, më 1907. E dyta përbëhet nga shtatë ligjërata. Pas një vështrimi të shpejtë mbi *Metafizikën*, do ta fokusojmë vëmendjen te *Rindërtimi*, që përfaqëson mendimin e pjekur filosofik të Ikbalit.

I. ZHVILLIMI I METAFIZIKËS NË PERSI

Pikëpamja se *Metafizika*, e cila dikur ishte një shkrim domethënës në dijetari, tani përbën kryesisht diçka me interes akademik, vlen vetëm pjesërisht. Disa pohimeve në libër u mungon saktësia historike dhe mjaft qëndrime në të nuk janë burimore, duke pasqyruar trajtime evropiane të lëndës së librit. Por dijetaria mund të përfitojë akoma nga shtjellimi i mendimit të disa mendimtarëve dhe autorëve prej Ikbalit. Shënimet krahasimore për mendimtarë muslimanë dhe perëndimorë ofrojnë ende fije orientuese për dijetarinë në të ardhmen. Dhe, sigurisht, libri duhet studiuar më hollësisht – dhe nga më shumë se një këndvështrim – në kontekstin më të gjerë të zhvillimit të mendimit të Ikbalit. (Për shembull, dokumentet e *Metafizikës*, preokupimi dhe preferenca e Ikbalit ndaj doktrinës sufiste të *wahdetu'l-wuxhudit* etj).

Ikbali ia kushton veprën e tij Thomas Arnoldit, mentorit të tij në Indi dhe Angli: “Ky libërth është fruti i parë i asaj përgatitjeje letrare e filosofike, që kam vazhduar të marr prej jush dhjetë viteve të fundit.” Tek Hyrja, Ikbali pohon synimin e librit: së pari, ai do të përpiqet “të gjurmojë vazhdimësinë logjike të mendimin pers ... në gjuhën e filosofisë moderne” dhe së dyti, të tregojë se “sufizmi është prodhim i domosdoshëm i

veprimet të forcave të ndryshme intelektuale dhe morale që do ta zgjonin patjetër shpirtin e përgjumur drejt një ideali më të lartë për jetën.”

Metafizika trajton një subjekt historik, të ndarë në dy pjesë. Pjesa I, ‘Filosofia Perse Paraislame’ paraqet mësimet e Zoroastrit, Manusë dhe Mazdekut. Pjesa II, ‘Dualizmi Grek’ ka pesë krerë: ‘Aristotelianët Neoplatonikë në Persi’, ‘Racionalizmi Islam’, ‘Kundërshtia Realizëm - Idealizëm’, ‘Sufizmi’ dhe ‘Mendimi i Mëvonshëm Persian’ bashkë me një përfundim të shkurtër. Ikbali e shihte *Metafizikën* si “vepër themelore për një histori të ardhme të metafizikës perse” (f. xi). Duke marrë parasysh gjendjen e dijetarisë së kohës në të cilën u shkrua, *Metafizika* është një vepër mjaft informuese dhe ndriçuese. Ikbali ofron përmbledhje – shpesh të hollësishme e të thukta – të pikëpamjeve dhe doktrinave të një sërë figurash të rëndësishme fetare, teologjike, filosofike e mistike, përfshirë Zoroastrin (ff. 3-11), Ibn Meskawejhin (ff. 23-37), shkollën esh‘arite të teologjisë (ff. 52-64), Suhrawerdiun (ff. 96-116), ‘Abdul-Kerim Xhiliun (ff. 116-33), Mulla Hadi Sabzewariun (f. 135) dhe ‘Ali Muhammed Babin e Shirazit (ff. 143-6).

Ikbali i trajton me kompetencë burimet e disponueshme të kërkimit në anglisht e gjermanisht, si dhe në arabisht e persisht. Për shtjellimin e mendimit iranian paraislam, ai mbështetet rëndazi në burime perëndimore (duke ua njohur borxhin, tek Hyrja), por bën një studim të drejtpërdrejtë të një numri mjaft të madh burimesh parësore, përfshirë dorëshkrime që arriti të gjente në bibliotekat britanike dhe gjermane. Ikbali është mbase i pari shkrimtar që ka tërhequr vëmendjen ndaj Mulla Sadrës e Mulla Hadi Sabzewariut në periudhën post-klasike të filosofisë islame.

Megjithëse përbën kryesisht një shtjellim historik, *Metafizika* ofron dëshmi jo vetëm për dijetarinë e gjerë të Ikbalit, por edhe origjinalitetin e mendimit të tij. Duke analizuar lindjen dhe zhvillimin e sufizmit për shembull, Ikbali rrëzon pikëpamjet mbizotëruese se misticizmi musliman ia detyron prejardhjen e vet ndikimeve joislame (ff. 76-7). Nisur nga

mbizotërimi dhe rrënjët e thella të sufizmit në Islam, qëndrime të tilla janë të gabuara, sepse

Shpirti i një populli nuk mund të kaplohet nga asnjë ide që, në njëfarë kuptimi, nuk është e tija. Ndikimet e jashtme mund ta zgjojnë nga përgjumja e thellë; por ato nuk e krijojnë dot nga asgjëja ... Domethënia e plotë e një dukurie në evolucionin shpirtëror të një populli mund të rrokët vetëm në dritën e atyre kushteve paraprake intelektuale, politike e shoqërore, të cilat janë të vetmet që ia bëjnë ekzistencën të pashmangshme. (ff. 76-7)

Pastaj, Ikbali vijon duke dhënë hollësi për prapavijën e sufizmit, duke renditur gjashtë kushtet që çuan në shfaqjen e prirjeve mistike në Islamit e hershëm: trazirat politike, këndvështrimi skeptik i racionalistëve muslimanë, devotshmëria pa emocione e shkollave ligjore të Islamit, kundërshtitë teologjike, dobësimi i zellit fetar për shkak të intelektualizmit dhe shturja për shkak të bollëkut ekonomik, si dhe ndikimi i idealit kristian të jetës (ff. 77-80). Pikëpamja e Ikbalit mbetet në pjesën dërrmuese e vlefshme sot, ashtu sikurse edhe shpjegimi i tij i “gjallërisë së jashtëzakonshme të rishqiptimit sufi të Islamit” (f. 82):

Kësisoj, do të ishte evidente që sekreti i Sufizmit është të vështruarit e plotë të njeriut, mbi të cilin ai mbështetet. Ai u ka mbijetuar persekutimeve ortodokse dhe revolucioneve politike, sepse ai i flet natyrës njerëzore në tërësinë e saj; dhe, teksa përqendrohet kryesisht në një jetë vetë-mohimi, ai lejon lojën e lirë të prirjes spekulative gjithashtu. (f. 83)

Metafizika demonstroi aftësinë e Ikbalit për të krahasuar mendimtarët lindorë e perëndimorë dhe për të vërejtur ngjashmëri në mendimin e tyre. Kështu, ai krahason Zoroastrin me Platonin dhe Shopenhauerin (f. 7), Manunë me mendimtarin indian Kapila dhe me filosofët gjermanë Leibnic

e Shopenhauer (ff. 14-5), apo ‘Abdul-Kerim Xhiliun me Shlaiermaherin (f. 123). Nganjëherë, si përmbledh me fuqi thujse epigramatike, rryma të ngjashme mendimi në kultura të ndryshme, për shembull: “Rrjedhojë e spekulimit idealist në Indi është Buda, në persi Behaullahu, ndërsa në Perëndim Shopenhaueri, sistemi i të cilit, me gjuhën hegeliane, është martesë e universalitetit të lirë oriental me vendosmërinë oksidentale” (f. x). Megjithëse është një trajtesë e shkurtër, *Metafizika* fitoi lavdërimi nga mjaft ekspertë në fushën e studimeve islame, përfshirë Edward G. Browne dhe Reynold Nicholson.

II. RINDËRTIMI I MENDIMIT FETAR NË ISLAM

Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam, kryevepra filosofike e Ikbalit, është akoma në pritje të një studimi të hollësishëm. Shtatë ligjëratat e këtij libri mbajnë vulën e një intelektit të shkëlqyer, që është i përfshirë seriozisht me traditat e gjera dhe dalluese filosofike e letrare të Perëndimit dhe Lindjes, duke ofruar një analizë të mprehtë të çështjeve dhe paraqitur rëndom një sintezë origjinale ideshë.

Synimi i Ikbalit në këtë libër është që t’i përgjigjet “kërkesës për një formë shkencore të mendimit fetar ... duke u përpjekur ta rindërtojë filosofinë fetare muslimane, me konsideratë të duhur ndaj traditës filosofike të Islamit dhe zhvillimeve më të fundit në lëmi të ndryshme të dijes njerëzore” (ff. xxi-xxii). Sipas tij, mendja moderne, me “shprehinë e saj të mendimit konkret” është e paaftë që të rijetojë “atë lloj të veçantë të përvojës së brendshme, mbi të cilën ngrihet përfundimisht besimi fetar” (f. xxi), kështu që duhet shtruar në terma që janë të njohur për të. Veç kësaj, muslimanët duhet të marrin një qëndrim pozitiv, sado që kritik, ndaj zhvillimeve moderne në fushën e diturisë (f. xxii). Sufizmi dikur bëri “punë të mirë duke trajtësuar dhe drejtuar evoluimin e përvojës fetare në Islam”, por “për shkak të injorancës së tyre për mendjen moderne,

përfaqësuesit e tij të mëvonshëm janë bërë absolutisht të paaftë të marrin ndonjë frymëzim të freskët nga mendimi dhe përvoja moderne”, duke qenë për pasojë të paaftë të ofrojnë një metodë që i përshtatet mendjes moderne (f. xxi). Pikërisht këtë mangësi shpreson të furnizojë Ikbali, deri në njëfarë mase. Ai shpreson se, me një fizikë vetëkritike që e vë në dyshim formën e hershme të materializmit, “nuk është e largët dita kur Feja dhe Shkenca të mund të zbulojnë harmoni deritani të papërfytyruara” (ff. xxi-xxii).

Duke e pranuar si legjitime ‘kërkesën për një formë shkencore të dijës fetare’ dhe sfidën për ta bërë Islamin të qasshëm për mendjen moderne dhe shkencore, Ikbali ndahet nga dy grupe muslimanësh të Indisë së kolonizuar. I pari përbëhet nga ata dijetarë të orientuar tradicionalisht, të cilët, duke qenë mosdëshirues ose të paaftë për t’u përfshirë në diskutim angazhues me modernitetin, kënaqeshin me një të vështruar të Islamit që nuk kishte ndryshuar gati aspak që prej Mesjetës. I dyti përbëhet nga ata intelektualë me mendësi sekulare, të cilët, nga mosdëshira ose paaftësia për të nxjerrë fuqi dhe frymëzim nga tradita e tyre e gjatë fetare, ishin tepër të gatshëm që të merrnin bekimin e modernitetit perëndimor. Të mbajturit parasysh i qëndrimeve të këtyre dy grupeve, do të na ndihmojë të çmojmë rëndësinë e projektit të Ikbalit dhe të kuptojmë saktësisht qëndrimin e tij filosofik.

Ikbali dallon besimin fetar nga metoda teologjike. Besimi fetar, i cili varet nga një “lloj i veçantë përvoje të brendshme”, mund të përngjasohet me shpirtin, ndërsa metoda teologjike, që e shpjegon dhe e racionalizon atë besim, mund të quhet forma e marrë nga ky shpirt. Ndërkohë që besimi fetar është konstant, metoda teologjike karakterizohet nga njëfarë kontingjence: ajo zhvillohet në kundërpërgjigje ndaj çështjeve të ngritura nga shprehitë e veçanta të mendimit në një epokë të caktuar dhe duhet rishikuar ose zëvendësuar nëse ato shprehi ndryshojnë në një periudhë të mëvonshme. Sipas këndvështrimit të Ikbalit, strukturat klasike të mendimit dhe përshtatshmërisë muslimane janë të paafta t’u përgjigjen

efikasmërisht çështjeve të ngritura nga prireja e mendjes moderne për mendim konkret dhe ky fakt thekson nevojën për rindërtim të filosofisë fetare muslimane. Një rindërtim i tillë vjen nën titullin e termit islam *texhdid*, që i referohet ‘ripërtëritjes’ ose ‘rigjallërimit’ të fesë islame. Vetë *Rindërtimi* i Ikbalit mund të shihet si kontribut për kauzën e *texhdidit* islam.

Ndonëse Ikbali shpreson që feja dhe shkencë, tanimë të ndara nga njëra tjetra, do të gjejnë truall të përbashkët një ditë, nuk mund të mos ndjesh se Ikbali e konsideron si varfërim, ose madje sakatim paaftësinë e mendjes moderne për të rijetuar përvojën fetare. Një prej paraprirësve muslimanë të Ikbalit nga India, Sejjid Ahmed Khan, synoi të lidhte hendekun ndërmjet fesë dhe shkencës duke e vendosur shkencën në piedestal të lartë dhe duke i kërkuar fesë që t’u përshtatej konsideratave shkencore. Ikbali është quajtur vazhdues i trashëgimisë intelektuale të Sejjid Ahmed Khanit në këtë aspekt. Mirëpo, duke patur parasysh pikëpamjen e Ikbalit se mendja shkencore do bënte mirë ta rijetonte përvojën fetare, ai zor se mund të përshkruhet në terma të tillë. Shkëlqyeshmëria e argumentit intelektual të Ikbalit tek *Rindërtimi* mund ta bëjë lexuesin që të humbasë nga sytë faktin se atë argument e sendërton një pasion i zjarrtë, i lindur nga një vizion i thellë i Islamit si sistem mendimi dhe praktike.

Me përpjekjen e tij për ta rindërtuar mendimin fetar musliman, Ikbali do t’i kushtonte “vëmendjen e duhur” si traditës filosofike islame ashtu edhe zhvillimeve moderne në dituri. Ky premtim mbahet mjaft besnikërisht nga Ikbali, siç tregon shqyrtimi ynë i *Rindërtimit* në vijim. Këtë shqyrtim do ta ndajmë në dy pjesë. E para do të përpiqet të ofrojë një suazë të shumënevojitur të kësaj veprë të vështirë, duke përmbledhur ligjëratat që e përbëjnë, titujt e të cilave do të përdoren si seksione të kësaj pjese. Pjesa e dytë do të ofrojë një shpalosje, me komente, të disa prej motiveve dhe temave kryesore të këtij libri.

A. Ligjëratat: Përmbledhje

1. ‘Dija dhe Përvoja Fetare’

Feja pretendon të ofrojë një vizion të drejtpërdrejtë të Realitetit. Feja është në thelb besim, por krahas ndjenjës, besimi ka edhe një element konjitiv. Kjo tregohet nga rëndësia e ideve si në mendimin skolastik ashtu edhe në atë mistik, si dhe nga fakti që feja, e cila synon të shndërrojë jetën dhe karakterin njerëzor, i ka paraprirë shkencës në realizimin e nevojës për t’u mbështetur në një themel racional. Kësisoj, feja mund t’i nënshtrohet hetimit filosofik. Megjithatë, meqenëse nuk është thjesht ide, ndjenjë, ose veprim, por shprehje e krejt njeriut, feja do t’i nënshtrohet një hetimi vetëm me kushtet e saj dhe filozofia nuk mund t’i caktojë një pozitë inferiore në të dhënat e saj. Për më tepër, nuk ka dallim thelbësor ndërmjet mendimit dhe intuitës. Intuita, e cila e çmon Realitetin në tërësi, është vetëm një formë më e lartë mendimi, që i qaset Realitetit pjesë-pjesë.

Kërkimi i muslimanëve për një të kuptuar racional të fesë së tyre nisi mjaft herët, ku si skolastikët, ashtu edhe mistikët u përpoqën të ndërtonin një sistem koherent ideshë. Nën ndikimin e fortë të filozofisë greke, mendimtarët muslimanë nuk arritën të shihnin se, ndërkohë që mendimi spekulativ grek nuk i besonte ndijimit shqisor, Kur’ani e shikon botën si reale, duke marrë një qasje empirike ndaj dukurive të saj. Revolta vijuese e Ghazzaliut kundër filozofisë greke lindi nga hedhja poshtë e arsyes analitike si bazë e vlefshme për fenë nga ana e tij, gjë që e çoi tek themelimi i fesë ekskluzivisht mbi përvojën mistike. Por qasjes së Ghazzaliut i mungonte mbështetja kur’anore. Edhe mendimtarët e mëvonshëm dështuan të vërenin se mendimi dhe intuita, që karakterizohen nga fundshmëria dhe pafundshmëria përkatësisht, janë të lidhura organikisht – ku mendimi bëhet intuitë në lëvizjen e tij më të thellë. Me fjalë të tjera, mendimi, që zotëron një pafundshmëri të brendshme, veçse

simulon fundshmëri për shkak të lëvizjes së tij vetëshpalosëse në kohën lineare.

Mendimi fetar musliman ka qenë vendnumërues për pesë shekujt e fundit. Ndërkohë, Evropa, e frymëzuar nga bota e Islamit, ka përparuar vazhdimisht në fusha të ndryshme, duke prodhuar ide dhe këndvështrime të reja. Ka ardhur koha që muslimanët të hedhin shikimin tek gjërat thelbësore të fesë së tyre.

Qyllimi kryesor i Kur'anit është që ta thellojë ndërgjegjen e njeriut për raportin e tij me Zotin dhe gjithësinë. Islami pajtohet me Krishtërimin se vlerësimi i jetës së përshpirtshme njerëzore është i mundur vetëm përmes shpalljes së një bote të re brenda njeriut; por në ndryshim prej Krishtërimit, ai vlerëson se një shpallje e tillë nuk është në antitezë me botën materiale, por e përshkon atë. Sipas Kur'anit, gjithësia ka një qëllim serioz, është e aftë për tejzgjatje dhe ndryshim, përmban shenja të Zotit dhe mbart premtimin e zaptimit të saj nga njeriu. Njeriu është superior ndaj natyrës; ai duhet t'i japë trajtë si fatit të vet ashtu edhe fatit të natyrës, duke u ngritur pareshtur nga njëri nivel në tjetrin, gjersa të bëhet bashkëpunëtor i Zotit. Por jeta dhe zhvillimi i tij varen nga aftësia e tij për të vendosur të drejtën e marrëdhënies me realitetin që ka përballë; dhe është dija (të ndijuarit shqisor i amplifikuar nga të kuptuarit) ajo, që do ta aftësojë ta vendosë atë marrëdhënie. Realiteti i Përfundëm i shpalos simbolet e tij si në botën e jashtme, ashtu edhe në veten e brendshme të njeriut, kështu që mund të quhet I Pafundmi imanent. Vrojtimi përsiatës i natyrës përbën një mënyrë të tërthortë, racionale të arritjes së atij Realiteti; ndërsa intuita është një mënyrë e drejtpërdrejtë, joracionale³ për ta arritur atë. Kjo e fundit, vlefshmëria e të cilës dëshkohet nga literatura e shpallur dhe mistike e botës, nuk është më pak natyrore dhe origjinale e as më pak

³ Vërejmë se nuk bëhet fjalë për dije iracionale, por dije joracionale, në kuptimin që ajo nuk i bie ndesh arsyes, por e tejkalon cilësisht atë. Ndofta një term më i përshtatshëm nga ana e autorit do të kishte qenë 'mbiracionale'. (*shën. përk.*)

efektive në nxjerrjen e dijes objektive, konkrete dhe të vërtetë. Mirëpo, dy llojet e dijes duhen ndërplotësuar, për të mundësuar vizionin e plotë të Realitetit.

Dija mistike karakterizohet nga menjëhershmeria, plotësia, objektiviteti dhe pakomunikueshmëria. Ndonëse unike, ajo nuk shkëputet kurrë plotësisht nga përvoja e zakonshme. Që përvoja mistike ndodh nën kushte të caktuara organike apo që ajo mund të jetë rezultat i efektit të impulsit seksual, nuk ia mpak asaj vlerën. E tërë dija ndodh nën kushte të caktuara organike e, në raport me karakterin dhe objektivin e saj, ndërgjegjja fetare shpesh i bie ndesh ndërgjegjes seksuale. Mirëpo dija mistike, ashtu sikurse çdo dije tjetër, duhet qartësuar. Ndonëse teoria e saj kryesore është e diskutueshme, psikologjia freudiane ka ndihmuar jashtë mase në pastrimin e përvojës fetare nga elementet subjektive.

Për të vlerësuar vlefshmërinë e përvojës fetare, mund të zbatohen dy teste, njëri intelektual e tjetri pragmatik. Testi intelektual, i zbatuar në ligjëratën vijuese, kritikon përvojën njerëzore për të përcaktuar nëse ajo do të japë të njëjtin realitet si ai i përvojës fetare. Testi pragmatik e vlerëson përvojën fetare sipas efekteve të saj në jetën e vërtetë.

2. ‘Testi Filosofik mbi Shpalljet e Përvojës Fetare’

Argumentet kozmologjike, teleologjike dhe ontologjike të filosofisë skolastike për vërtetimin e ekzistencës së Zotit, Qenies Absolute, janë të papërshtatshme. Argumenti i parë pohon ekzistencën e të pafundmes duke mohuar të fundmen; i dyti vërteton ekzistencën e një bërësi, jo të një krijuesi; ndërsa i treti dështon të shpjegojë se si ideja e një qenieje të përsosur nënkupton ekzistencën objektive të një qenieje të tillë. Veç kësaj, argumentet e dëftojnë vetëm përciptazi përvojën njerëzore.

Argumentet ontologjike dhe teologjike dështojnë sepse e shohin mendimin si parim organizues që vepron mbi gjërat nga jashtë, ndërkohë

që ai duhet shikuar si fuqi, që përbën vetë qenien e materialit të tij. Dualizmi i mendimit dhe qenies, i diktuar nga gjendja jonë njerëzore, mund të zgjidhet [duke u kthyer] në njësim nëpërmjet një interpretimi kritik të përvojës, duke ndjekur udhëzimin kur'anor që përvoja e njeriut simbolizon një Realitet të Përfundëm, si nga brenda ashtu edhe nga jashtë.

Përvoja e shpalos veten në kohë, në tre nivele: atë të materies, jetës dhe ndërgjegjes, që studiohen përkatësisht nga fizika, biologjia dhe psikologjia. Teoria tradicionale e materies nuk qëndron më. Duke e patur reduktuar dëshminë shqisore në përshtypje mendore ndërsa 'gjërat' në 'ngjarje', fizika moderne ka treguar se të gjitha gjërat janë në thelb lëvizje, duke sugjeruar se 'gjë' është thjesht një nocion i buruar. E as nuk shpjegohet jeta - apo ndërgjegjja, që përbën një formë të saj - në terma të mekanikës. Kështu, materia, jeta dhe ndërgjegjja dëftojnë kah një realitet me karakter shpirtëror, i cili krijon pareshtur dhe ka orientim racionalist. Edhe në përvojën tonë të drejtpërdrejtë, natyra shfaqet si vazhdimësi e pandërprerë, të cilën mendimi, për nevoja praktike, e then në entitete të izoluara hapësinore, duke e kthyer atë që është unitet në gjëra ndërsjellshmërisht të palëvizshme. Nëpërmjet bashkekzistimit dhe vijueshmërisë së tyre, këto gjëra të palëvizshme lindin hapësirën dhe kohën tonë. Në kapacitetin e saj efikas, vetja merret me shumësinë e 'këtuve' të hapësinuar dhe 'tanive' serialë; mirëpo në kapacitetin e saj vlerësues, ajo i sintetizon të gjitha këto 'tani' dhe 'këtu' në një 'të tashme' të pandikueshme nga hapësira. Kjo kohë e kulluar është një tërësi organike që përfshin të kaluarën, të tashmen dhe - si mundësi e hapur, më shumë sesa shprehi e pandërrueshme - të ardhmen. Me ekzistue në kohë të kulluar do të thotë me kenë një vete, një ego. Egoja njerëzore lind nga dallimi i vetes nga një jo-vete e përkundërt në hapësirë – pra, nga natyra. Egos së Përfundme, ose Hyjnore, nuk i kundërvihet asgjë, sepse jo-vetja e natyrës është organike për të – duke qenë ajo, që Kur'ani e quan zakon (*sunneh*) të Zotit, të cilin mund ta interpretojmë si veprimtaria e Egos Absolute. Egoja Absolute është aktive dhe ndryshuese, por ndryshimi që

mund të parathuhet rreth saj është intensiv ose cilësor, jo ekstensiv apo sasior. Me fjalë të tjera, është ndryshim pa zgjatje apo ndryshim në kohë të vërtetë dhe jolineare.

Kështu, një kritikë filosofike e përvojës zbulon, në nivelin intelektual, se Realiteti është shpirtëror në karakter dhe se duhet menduar si ego. Duke shkuar një hap më tej, feja na jep premtimin e përvojës së atij Realiteti.

3. 'Koncepti i Zotit dhe Kuptimi i Lutjes'

Elementet e rëndësishme në konceptin kur'anor të Zotit - Egoja e Përfundme - janë individualiteti, krijueshmëria, dija, gjithfuqia dhe amshueshmëria. Individualiteti i Zotit të pafund nuk nënkupton fundësi; pafundësia Hyjnore është intensive e jo ekstensive. Krijimi i natyrës nga Zoti nuk duhet konceptuar si një ngjarje specifike në të shkuarën; materia nuk është realitet i pavarur karshi Zotit, por një interpretim që mendimi vendos mbi energjinë e Tij të lirë krijuese. Ndryshe nga dija e egos së fundme, që presupozon një objekt të pavarur të njohur, dija e Zotit nuk ka një objekt të përkundrejtë dijeje, por e krijon vetë atë objekt. Krijimi zotëron vetvetësi në shkallë të ndryshme; vetëm njeriu, që e zotëron atë në shkallën më të lartë, është në gjendje të marrë pjesë në jetën krijuese të Zotit.

Nocioni i gjithdijenisë sugjeron një të ardhme të paracaktuar, e cila mohon lirinë e Zotit për të vepruar dhe eliminon risinë nga skema e përgjithshme e gjërave. E kuptuar drejt, dija Hyjnore e përfshin të ardhmen si mundësi të hapur.

Gjithfuqia Hyjnore, e cila në Kur'an lidhet ngusht me urtinë dhe mirësinë Hyjnore, duket problematike kur marrim parasysh të keqen fizike dhe morale që sundon në botë. Meliorizmi kur'anor shpalos shpresën e ngadhënjimit përfundimtar të njeriut mbi të keqen. Dhe interpretimi

kur'anor i Rënies së Njeriut nuk e paraqet njeriun si qenie të çoroditur, por si qenie të aftë për të zgjedhur midis të mirës dhe të keqes. Liria e egos njerëzore nënkupton po ashtu edhe aftësinë e egos për të zgjedhur midis të mirës dhe të keqes, prandaj as e mira e as e keqja nuk mund të shihen të ndara nga njëra tjetra, ku që të dyja janë pjesë të së njëjtës tërësi. Egoja e fundme e njeriut rritet vetëm nëpërmjet sprovës dhe gabimit. Prandaj, dhimbja mund të shihet si pjesë e disiplinimit, që njeriu duhet të kalojë në jetë. Megjithatë, rrjedhimet e plota të kësaj discipline janë të panjohura për njeriun në stadin e tanishëm të evoluimit të egos.

Përjetësia e Zotit duhet kuptuar në raport me ekzistencën e tij në kohë të kulluar – pra jolineare. Koha e kulluar na shfaqet si lineare për shkak të lëvizjes krijuese të Zotit në botën e ndryshimit. Përhershmëria dhe ndryshimi, pra nuk janë kategori të papajtueshme të kohës kur bëhet fjalë për Zotin.

Sa më lart tregon se koncepti islam i Zotit është i përligjshëm filosofikisht. Mirëpo, e pakënaqur me një të kuptuar filosofik të Zotit, feja synon qëllimin e lartë të vendosjes së një raporti intim me Atë. Adhurimi ose lutja, që ofron ndriçim shpirtëror, është mjeti që përdor feja për të arritur këtë qëllim. Lutja është si përsiatje, në atë që të dyja janë procese asimiluese. Megjithatë, tek përsiatja filosofike, mendja vëshgon Realitetin, ndërsa tek lutja fetare mendja synon të marrë pjesë në jetën e Realitetit. Nuk ka asgjë të mistershme tek lutja: i tërë kërkimi i dijes është një lloj lutjeje. Në të vërtetë, lutja është plotësuese e domosdoshme e vrojtimit shkencor të natyrës. Lutja e përbashkët, të cilën Islami e nxit, shërben për ta bërë shoqëror ndriçimin shpirtëror. Gjithashtu, ajo promovon barazinë shoqërore, duke treguar se uniteti i qenieve njerëzore duhet të vijojë nga uniteti i Krijuesit dhe Mbajtësit të tyre, Zotit.

4. 'Egoja Njerëzore – Liria dhe Pavdekësia e Saj'

Kur'ani thekson individualitetin dhe unikalitetin e njeriut, të cilin e quan të zgjedhurin e Zotit, mëkëmbësin e Tij mbi tokë dhe zotëruesin e një personaliteti të lirë. Mirëpo, çuditërisht, ndërgjegjja, e cila ka rëndësi qendrore për personalitetin njerëzor, nuk u bë kurrë temë serioze studimi për skolasikët muslimanë. Vetëm sufizmi përkushtimor iu qas unitetit të përvojës së brendshme, të njohur nga Kur'ani si një prej tre burimeve të dijës (ku dy të tjerat janë historia dhe natyra). I analizuar drejt, pohimi i mistikut Halaxh 'Unë jam e Vërteta', nuk nënkupton pikën që i bashkohet oqeanit, por mbetjen e egos njerëzore tek një qenie më e thellë. Në formën e saj të pjekur, kjo përvojë nuk është ende e kapshme për psikologjinë moderne, por tek përdorin gjuhën e vdekur të metafizikës, as sistemet teologjike nuk bëjnë ndonjë sqarim të saj. Prandaj, muslimani modern duhet ta rivlerësojë trashëgiminë e mësimave të Islamit në dritën e dijës moderne, të cilës duhet t'i qaset me një qëndrim respektues por të pavarur – pa e ndërprerë lidhjen me të kaluarën e vet.

Realiteti i egos është i pamohueshëm, siç ka pranuar edhe Bradley madje, i cili nuk arriti ta vërtetonte ekzistencën e egos mbi baza logjike. Egoja karakterizohet nga një unitet gjendjesh mendore, që nuk kufizohet nga hapësira (kështu që uniteti i egos dallon nga uniteti i një gjëje materiale) ose nga koha (kështu që kohështrirja e egos dallon nga kohështrirja e një ngjarjeje fizike). Egoja karakterizohet gjithashtu nga intimiteti, i cili, për psikologjinë, shtron çështjen e natyrës së 'unit' unik.

Ghazzaliu dhe shkolla teologjike që ai përfaqësonte e konsideronin egon si një substancë shpirtërore të thjeshtë, të pandashme dhe të pandryshueshme, duke e parë përvojën e brendshme të njeriut si unitet, për shkak të raportit të gjendjeve të mendjes së tij me egon e tij të pandryshueshme. Mirëpo, kjo shkollë interesohet kryesisht në metafizikë e jo në psikologji, ndonëse teoria e saj nuk ka ndonjë impakt metafizik (sepse ajo që është e pandashme nuk është doemos edhe e pashkatërrueshme) e as psikologjik (sepse përvoja jonë e ndërgjegjshme nuk na tregon asgjë për egon si substancë shpirtërore). Prapsepap, qasja e

vetme ndaj egos është nëpërmjet interpretimit të përvojës tonë të ndërgjegjshme. Përshkrimi i ndërgjegjes si ‘rrjedhë ndërgjegjeje’ nga Uilliam Xhejms nuk është i vërtetë për përvojën tonë, që e shih ndërgjegjen si diçka të vetme, të përhershme dhe të vazhdueshme.

Egoja përbën veprim, jo send. Personaliteti i dikujt mund të ndijohet vetëm nëpërmjet interpretimit të veprimeve të tij e jo duke e vrojtuar personin sikur të ishte send. Cila është marrëdhënia ndërmjet egos (ose shpirtit) dhe materies (ose trupit)? Materia nuk ka ekzistencë të pavarur. Një organizëm fizik është koloni e egove të rendit të ulët, përmes të cilave Egoja e Përfundme – që është imanente në natyrën tonë – vepron mbi veten e dikujt, duke e aftësuar që të mbledhë, sistemojë dhe njësojë përvojën e tij dhe lejuar shfaqjen e një egoje të një rendi më të lartë. Evolucioni i jetës konsiston në kthimin mbrapsht të mbizotërimit fillestar të fizikes prej mendores, ku kjo e fundit mund të arrijë një pavarësi të plotë nga fizikja.

Duke patur dalë nga një Ego e Përfundme apo Hyjnore, edhe egoja njerëzore është drejtuese. Për të njëjtën arsye, egoja është një shkakues i pavarur personal. Fati (*tekdir*), një koncept i rëndësishëm kur’anor, nuk nënkupton kurrfarë fatalizmi të vrazhdë, por një përvojë njësuere, në të cilën egoja e fundme vihet në një vijë me Egon e Pafundme, e cila e rrok të fundmen pa e fshirë atë.

Veç kësaj, egoja njerëzore është potencialisht e pavdekshme – ku pavdekësia e saj është personale e jo kolektive, apo qytetërimore. Sipas Kur’anit, egoja njerëzore duhet të rritet në vetë-zotërim dhe unikalitet, duke arritur përfundimisht praninë e të Pafundmit, pa e humbur individualitetin e vet. Kështu, ajo përbën një formë të dallueshme të të Pafundmit, pa u izoluar kurrë prej Tij. Rritja e egos deri në vetë-zotërim mundësohet me anë të veprimit. Jeta është arenë për veprimtarinë e egos. Egot e dobëta shpërbëhen pas vdekjes. Ato që i mbijetojnë shokut të vdekjes fitojnë, në stadin ndërmjet vdekjes dhe ringjalljes (*barzakh*), raste të freskëta për rritje: përvojat sufiste tregojnë se, gjatë kësaj periudhe,

egoja vazhdon të zotërojë ndërgjegje. Me rishfaqjen e tij, karakteri i egos manifestohet në formën e ferrit ose parajsës, që janë gjendje, jo vende. Por ferri nuk është vendqëndrim i përjetshëm mjerimi, ashtu siç nuk është parajsa vend pushimesh. Në jetën e tij të re pas vdekjes dhe ringjalljes, egoja vazhdon të marrë raste të reja për vetë-rritje dhe shpalosje krijuese.

5. 'Fryma e Kulturës Muslimane'

Si profeti, edhe mistiku kanë përvojë njësuere. Mistiku preferon të mbetet i përthithur në këtë përvojë e, në u ktheftë ndopak prej saj, ai kthim nuk ka fort domethënie për njerëzimin. Nga ana tjetër, profeti kthehet gjithmonë nga kjo përvojë, i vendosur për të sjellë ndryshim krijues dhe konstruktiv në botë. Një test pragmatik i vlerës së përvojës fetare të profetit do të ishte hetimi i botës kulturore të krijuar nga fryma e mesazhit të tij. Kjo ligjëratë e hedh vështrimin tek disa prej koncepteve mbizotëruese të kulturës islame, duke synuar të kuptojë procesin e ideimit, që i përshkon ato. Por më parë duhet kuptuar rëndësia e idesë së profetësisë përmbyllëse në Islam.

Në stadet e hershme të evolucionit njerëzor, energjia psikike lind ndërgjegjen profetike, e cila, duke përfaqësuar një ekonomi të caktuar mendimi dhe veprimi, ofron gjykime dhe zgjidhje të gatshme për situatat jetësore. Kjo mënyrë joracionale ndërgjegjeje frenohet me shfaqjen e aftësive kritike dhe racionale, në një stad të mëvonshëm. Njeriun e sundon pikësëpari pasioni dhe instikti. Arsyeja induktive, që i jep njeriut kontroll mbi mjedisin, është një arritje. Profeti Muhammed qëndron si nyje lidhëse mes botës së lashtë dhe modernes. Burimi i mesazhit të tij është i lashtë, por fryma e atij mesazhi është moderne, sepse lindja e Islamit është lindja e intelektit induktiv. Me pjekjen intelektuale të njeriut, doktrina e profetësisë përmbyllëse e shfuqizon çdo autoritet personal të sanskionuar në mënyrë hyjnore, qoftë ai fetar a politik. Kështu, arsyeja, përvoja, natyra

dhe historia fitojnë role të veçanta si burime të dijes. Kjo doktrinë e bën njeriun të mbështetet në burimet e tij për ndërgjegjësimin e plotë të tij. Dhe, ndërkohë që e konsideron përvojën mistike si të natyrshme, kjo doktrinë ia nënshton dijen e nxjerrë nga kjo përvojë hetimit kritik, ashtu si çdo lloj dijeje tjetër. Në fund, kjo doktrinë e bën të tepërt nocionin e shëlbimit mesianik, që, sipas Oswald Spenglerit, karakterizon grupin e feve magease, të cilave ai mendon gabueshëm se i përket edhe Islami.

Pikëpamja kur'anore e natyrës si diçka konkrete dhe të shikuarit e tij të gjithësisë si dinamike i çoi përfundimisht muslimanët në revoltë ndaj mendimit spekulativ grek, të cilin fillimisht e kishin rrokur. Kjo revoltë, e mbështetur nga teologë, filosofë dhe shkencëtarë të shquar gjatë disa shekujve, u shpalos në degë të ndryshme të dijes: matematikë, astronomi, mjekësi dhe logjikë. Metoda eksperimentale dhe induktive, e lindur në frymën anti-klasike të Islamit, është produkt i kulturës islame, të cilës ia huazoi edhe Evropa.

Përpjestimi ishte ideali grek, ndërsa ideali islam është pafundësia. Nocioni i një gjithësie dinamike, që është në gjendje të rritet pa fund, gjen shprehje në disa mënyra tek mendimi islam. Poeti sufi el-'Iraki postulon rende hapësinore dhe rende kohore të shumëfishta, duke rrëzuar idenë e një kohe absolute dhe hapësire absolute; filosofi Ibn Meskawejh e sheh jetën në terma të një lëvizjeje evolucioniste; ndërsa historiani Ibn Khaldun, duke u frymëzuar nga Kur'ani, e konsideron historinë si një proces të vazhdueshëm dhe krijimtar.

6. 'Parimi i Lëvizjes në Strukturën e Islamit'

Në Islam, Realiteti i Përfundëm – Zoti – është trualli i amshueshëm i krejt jetës, që shprehet në larmi dhe ndryshim. Ndaj dhe shoqëria islame duhet të pajtojë parimet e amshueshme me mundësitë e ndryshimit dhe duhet të ketë një parim lëvizës për të ndërmjetësuar mes këtyre dy kategorive.

Ixhtihadi (teknikisht: përpjekja për të arritur një gjykim të pavarur ligjor) është një parim i tillë në Islam. Këtu do të merremi vetëm me atë që njihet si *ixhtihad* i plotë, pra i ushtruar në nivelin themelor.

Ndërkohë që teknikisht e lejojnë *ixhtihadin*, sunnitë e mohojnë në praktikë, duke ia bërë thujtë të pamundur kujtdo individ që të kualifikohet për të. Ky qëndrim i çuditshëm intelektual e ka paralizuar sistemin ligjor të një feje, Libri i Shenjtë i të cilës ka një vështrim dinamik për jetën. Stagnimi i ligjit islam vjen për shkak të përpjekjeve të mendimtarëve konservatorë muslimanë për ta ruajtur ngrehinën shoqërore të Islamit nga të ashtundijuarat ndikime përcarëse të pikëpamjeve racionaliste, për shkak të indiferencës së sufizmit spekulativ ndaj Islamit si politikëbërje shoqërore dhe për shkak të ndalimit proteksionist – nga ana e juristëve - të çdo risie, pas shkatërrimit të Bagdadit në shekullin VII/XIII.

Eksperimenti turk modern në *ixhtihad* vlen të përmendet. Partia Nacionaliste i jep përparësi shtetit si institucioni që përcakton funksionet e të gjitha institucioneve, përfshirë fenë. Mirëpo, në vend që të bëjë dallim ndërmjet sferës së fesë dhe asaj laike, Islami e quan të njëjtin veprim shpirtëror ose sekular, në varësi të qëndrimit mendor me të cilin ai kryhet. Njeriu është një unitet, i cili, i shikuar si veprues në raport me botën e jashtme, është trup, por i shikuar në raport me qëllimin e përfundëm të një veprimi të tillë, është mendje ose shpirt. Nga një këndvështrim islam, shteti është vetëm medium për përkthimin e parimeve ideale të Njëshmërisë së Zotit (*teuhid*) – barazi, solidaritet dhe liri – në një kontekst hapësinor-kohor. Partia Reformiste Fetare e Turqisë e sheh Islamin si harmoni e ideale me pozitiven. Ajo urren lokalizimin e idealeve universale shoqërore dhe etike të Islamit dhe u bën thirrje muslimanëve t'i ripërtërijnë dhe rifitojnë këto ideale. Asambleja e Madhe Kombëtare e Turqisë ka dekretuar se kalifati mund t'i vishet një grupi personash ose një trupi të zgjedhur. Ky *ixhtihad* është i përputhshëm me frymën e Islamit dhe përlijet gjithashtu nga realitetet politike të botës muslimane moderne. Qëndrimi turk mbi idealin ndërkombëtar islam shpaloset në punimet e

poetit-mendimtar Zia Gökalp. Lëvizja liberale në Islamin modern duhet mirëpritur, por liberalizmi i pakontrolluar mund të bëhet forcë disintegrimi.

A ashtë i aftë të evoluojë Sheri'ati? Nën kushtet e duhura, shpirti asimilues i Islamit do të ngadhënjë mbi konservatizmin ligjor të dijetarëve tanë. Në shekujt e parë të Islamit, kur Kur'ani ishte i vetmi ligj i shkruar i Islamit, Islami dëshmoi shfaqjen e jo më pak se nëntëmbëdhjetë shkollave juridike. Shkollat juridike islame fillimisht ndërmorën një qasje deduktive ndaj ligjit, por me kalimin e kohës ajo u bë gjithnjë e më induktive. Një hetim i katër burimeve madhore të ligjit islam – Kur'anit, Hadithit, mbarëpajtitimit (*ixhma'*) dhe arsytimit analogjik (*kijas*) – do ta shpërthiqë ngurtësinë e katër medhhebeve tona, duke sugjeruar ndërkohë në mënyrë të qartë edhe mundësinë e evoluimit të mëtejshëm në të ardhmen.

Të menduarit e mprehtë dhe përvoja e freskët do t'i aftësojnë muslimanët për të rindërtuar sisteme islame. Zhvillimet politike dhe ekonomike në skenën botërore duhet të na zgjojnë të shohim kuptimin e brendshëm dhe fatin e Islamit.

Sot, njerëzimit i nevojiten tri gjëra: një interpretim i përshpirtshëm i gjithësisë, një çlirim shpirtëror i individit dhe një grup parimesh themelore me karakter universal, që do ta lejonte shoqërinë të evoluonte mbi baza të përshpirtshme. Sistemeve idealiste, që Evropa ka ndërtuar mbi këto linja duke përdorur arsyen e kulluar, u mungon bindja gjalluese, të cilën mund ta krijojë vetëm shpallja personale. Muslimanët e zotërojnë një shpallje të tillë. Ata besojnë në bazën shpirtërore të jetës dhe doktrina e profetësisë përmbyllëse i çliron ata nga skllavëria shpirtërore. Muslimanët mund dhe duhet të punojnë për ta arritur qëllimin përfundimtar të Islamit: një demokraci të përshpirtshme.

7. 'A Është e Mundur Feja?'

Jeta fetare kalon nëpër tri faza – besimin, mendimin dhe zbulimin. Si besim, feja është një disiplinë që kërkon nënshtrim pa kushte. Si mendim, feja merr formën e një sistemi racional, duke u pajisur me një metafizikë. Në fazën e zbulimit, jeta fetare aspiron për një përvojë të drejtpërdrejtë të Realitetit të Përfundëm, ku psikologjia fetare i zë vendin metafizikës. Fjala ‘fe’ në titull përdoret në këtë kuptim të tretë. Termi misticizëm, që përdoret për të përshkruar fazën e tretë dhe të fundit të jetës fetare, është fatkeq, sepse misticizmi shihet si jetëmohues dhe joempirik, ndërsa feja është në thelb përvojë; në të vërtetë, feja e ka njohur nevojën për t’u mbështetur tek përvoja shumë më përpara se shkenca.

Argumenti i Kantit kundër mundësisë së një metafizike zbatohet njëjloj edhe mbi fenë. Por ai supozon një dallim ndërmjet gjësë në vetvete – pakapshmëria e së cilës për arsyen e bën të pamundur demonstrimin racional të ekzistencës së saj – dhe gjësë siç na shfaqet neve. Megjithatë, nën dritën e zhvillimeve të fundit në shkencë, teologjia racionale nuk e ka humbur shpresën. Dikotomia e lartpërmendur kantiane supozon që vetëm i ashtuquajturit nivel normal i përvojës është i aftë të japë dije, por nivelet e tjera të përvojës, që nuk i nënshtrohen analizës konceptuale, edhe mund të ekzistojnë – siç kanë sugjeruar disa mendimtarë muslimanë.

Mund të ngrihet vërejtja se nivelet e përvojës që nuk konceptualizohen dot japin dije që është individuale dhe e pakomunikueshme e jo universale në karakter. Por pakomunikueshmëria e përvojës fetare mund të na zbulojë se jeta fetare – thelbi i të cilës është veprimi ose vepra e jo mendimi dhe soditja – kulmon në arritjen nga egoja (nëpërmjet kontaktit me Më të Vërtetin) e një vetvetësie unike, thellësitë e të cilës nuk kapen dot nga koncepti. Dhe vepra, ndonëse është individuale dhe e pakomunikueshme, mund të bëhet edhe shoqërore, nëse përdoret nga një grup njerëzish si metodë për t’iu qasur të Vërtetit. Përvojat e ekspertëve të feve botërore dëshmojnë për ekzistencën e tipeve të tjera të ndërjegjes, përveç normales, të cilat janë objekt legjitim studimi nëse

nxisin jetën dhe japin dije. Që këto përvoja mund të jenë neurotike apo mistike nuk ua ndryshon aspak atyre vlerën ose kuptimin. Psikologjia moderne thotë se, në vend që ta lidhë egon njerëzore me një realitet objektiv, feja shërben vetëm për të frenuar egon përndryshe të pakontrollueshme nga përçarja e shoqërisë. Mirëpo, ky është një funksion elementar i fesë, objektivi i vërtetë i të cilës është që ta riformojë egon e fundme nëpërmjet kontaktit me një proces jetëdhënës.

Ekzistojnë edhe arsye shkencore dhe praktike për ta shqyrtuar çështjen e përvojës jonormale – në këtë rast fetare. Matematika dhe fizika moderne e kanë shtruar tashmë pyetjen nëse natyra është krejtësisht e shpjegueshme në terma shkakësorë. Dhe, megjithë kontrollin e tij të jashtëzakonshëm të forcave të natyrës, njeriu modern jeton në një gjendje konflikti me veten dhe me të tjerët, duke ndjerë mërzi nga jeta, për pasojë. Vetëm feja i jep njeriut një metodë përtëritjeje shpirtërore, që e sjell atë në kontakt me burimin e pashtershëm të jetës dhe fuqisë.

Si shkenca, edhe feja synojnë të arrijnë më realen, objektiven absolute; të dyja kërkojnë ta bëjnë këtë duke kritikuar përvojën dhe duke e pastruar nga elementet subjektive. Edhe feja edhe shkenca merren me të njëjtin Realitet – shkenca me sjelljen e tij të vrojtueshme, ndërsa feja me natyrën e tij të brendshme. Këndvështrimi i egos është përjashtues në procesin shkencor dhe përfshirës në fetarin. Por këto dy procese janë ndërplotësues dhe përvojat e arritura në shkencë dhe fe janë njëlloj të natyrshme.

B. Ligjëratat: Shtjellim dhe Koment

Tani do të shqyrtojmë tema dhe motive të përzgjedhura të *Rindërtimit*.

1. Teoria e Dijes

Ndër objektivat kryesore të *Rindërtimit* është rivendosja e përvojës fetare si një burim i vlefshëm dijeje. Sigurisht, Ikbali i kthehet kështu një çështjeje të vjetër në historinë intelektuale muslimane, madje në historinë intelektuale botërore: marrëdhënies ndërmjet arsyes dhe shpalljes, ose, në terma modernë, shkencës dhe fesë. Pyetja kryesore mund të formulohet kështu: A është dija e arritur nëpërmjet përvojës fetare po aq e besueshme sa ajo e arritur përmes përvojës shqisore, të ashtuquajtur normale ose objektive? Linjat kryesore të argumentit të Ikbalit – i cili i përgjigjet pyetjes pozitivisht – u shtruan më lart (të shihen përmbledhjet e Ligjëratave I, II dhe VII). Megjithatë, disa vëzhgime janë me vend.

Ikbali përpiqet të gjejë një truall të mesëm midis – ose më mirë të sintetizojë – dy konceptet e përvojës dijedhënese, njëri shkencor ose perëndimor, tjetri fetar ose islam. Përpyekja e tij për ta arritur këtë është një ilustrim i mirë i synimit të tij, të pohuar në *Parathënien* e librit: rindërtimi i mendimit fetar musliman në dritën e zhvillimeve moderne në dituri. Në të konceptuarit perëndimor modern, dija vjen nga përvoja shqisore; ndërsa në atë tradicional, sufi – formulimin ghazzalian, për shembull – njohja e Realitetit të Përfundëm fitohet nëpërmjet intuitës. Ikbali i pranon elemente të caktuara të secilit këndvështrim, duke kundërshtuar sakaq të tjerë. Ai e pranon ndijimin e zakonshëm shqisor si ofruar të një dijeje të besueshme dhe debaton se, ndryshe nga mendimtarët spekulativë të Greqisë së lashtë, Kur’ani merr një qëndrim antiklasik – domethënë empirik – për botën në të cilën jetojmë, duke e trajtuar atë rrjedhimisht si të vërtetë. Ishte pikërisht ky “qëndrim i përgjithshëm empirik i Kur’anit ai që krijoi te ndjekësit e tij një ndjenjë nderimi për aktualen dhe i cili i bëri ata në fund themeluesit e shkencës moderne” (I. 11). Por Ikbali e mohon që dija e ardhur nga ndijimi shqisor është i vetmi lloj dijeje e kapshme për qeniet njerëzore: ai citon faktin se ne e njohim ekzistencën e mendjeve të tjera jo me anë të ndijimit shqisor, por konkludimit (I. 13-4). Duke i patur bërë vend kështu dijes joshqisore, ai parashtron – mbi bazën e dëshmisë masive të literaturës së shpallur dhe

mistike – se intuita është një medium i besueshëm për marrjen e dijes (I. 13; VII. 146, 149). “Faktet e përvojës fetare” përfundon ai, “janë fakte në mesin e fakteve të tjera të përvojës njerëzore dhe, në rolin e nxjerrjes së dijes me interpretim, një fakt është po aq i mirë sa çdo tjetër” (I. 13). Prandaj, dija intuitive nuk është më pak objektive dhe e vlefshme sesa dija e zakonshme shqisore.

I tërë argumenti i Ikbalit mbështetet në të kuptuarit e tij të veçantë të marrëdhënies ndërmjet dijes dhe përvojës. Ndërkohë që pranon se është përvoja që prodhon dije, ai e zgjeron bazën e përvojës për të përfshirë edhe përvojën fetare. Për sa kohë që pasqyron përvojë vërtetësore, dija është e vlefshme.

Është e vërtetë se përvoja fetare karakterizohet nga pamundësia e komunikimit të saj. Mirëpo, sipas Ikbalit, pakomunikueshmëria e kësaj përvoje ‘nuk do të thotë se kërkimi i njeriut fetar është i kotë’. Ç’është e vërteta, ai

na jep një ide mbi natyrën e përfundme të egos ... Mirëpo, kulmi i jetës fetare është zbulimi i egos si individ më thellë sesa vetvetësia e tij e zakonshme që përshkruhet me koncepte. Pikërisht në kontakt me Më të Vërtetin, egoja zbulon unikalitetin e saj, statusin e saj metafizik dhe mundësinë e përmirësimit në këtë status. Duke folur në mënyrë rigoroze, përvoja që shpie në këtë zbulim nuk është një fakt intelektual që menaxhohet konceptualisht; ai është një fakt jetik, një qëndrim konsequent mbi një shndërrim të brendshëm biologjik, që nuk kapet dot në rrjetën e kategorive logjike. (VII. 145)

Ky fragment e bën të qartë se Ikbali e përligj përvojën fetare si krejtësisht të natyrshme dhe e dallon atë nga përvoja e zakonshme ose e ndërgjegjshme e jetës së përditshme. Është me rëndësi të mbahet mend se Ikbali nuk i konsideron dy llojet e ndërgjegjes – të zakonshmen dhe fetaren – si dy perspektiva të ndryshme ndaj të njëjtit trup dijeje. Feja nuk interpreton të njëjtat të dhëna si shkenca; ajo “synon të arrijë domethënien

e vërtetë të një lloji të veçantë të përvojës njerëzore” (I. 20). “Synimi përfundimtar i jetës fetare është rindërtimi i egos së fundme, duke e sjellë atë në kontakt me një proces jete të amshueshme” (VII, 154).

Zgjerimi i shtrirjes së përvojës së vlefshme, për të përfshirë në të edhe llojet e pazakonta të përvojës, nuk nënkupton se e tërë përvoja, e cilitdo lloj qoftë, do të japë gjithmonë dije të besueshme. Përkundrazi, përvoja e çdo lloji – shkencore a fetare – ka nevojë për interpretim ose hetim kritik. Një mistik i vërtetë, ashtu sikurse një shkencëtar i vërtetë, preokupohet gjithnjë me sitjen e elementeve të vërtetësishme të përvojës nga kallpet, për të arritur elementet objektive të përvojës dhe eliminuar subjektivitetin. Ikbali e mbështet pretendimin e tij duke cituar pikëpamjet dhe metodat e mistikut indian të shekullit XVI, Ahmed Sirhindi (VII. 152-3; 143-4). E as nuk ka ndonjë gjë ‘mosrespektuese’ në të hetuarit kritik të përvojës fetare (I. 13). Tek *Rindërtimi* (Ligjëratat II dhe V), Ikbali zbaton vetë ato që i quan teste pragmatike ndaj përvojës fetare. Pikëpamja se si shkencëtar, edhe mistiku synojnë realen objektive, shpie në atë që mund të quhet harmonia teleologjike e shkencës dhe fesë:

E vërteta është që, ndonëse përfshijnë metoda të ndryshme, procesi fetar dhe ai shkencor janë identikë në qëllimin e tyre përfundimtar. Që të dy synojnë Më Realin. Ç’është e vërteta, për arsye që i kam përmendur më parë, feja është shumë më e ethshme për ta arritur Realen e Përfundme sesa shkencën. Dhe për të dyja, rruga drejt objektivitetit të kulluar qëndron tek ajo që mund të quhet dëlirje e përvojës. (VII. 155)

Duke pohuar përparësinë e përvojës dhe, rrjedhimisht, natyrshmërinë e mënyrës joracionale dhe racionale të dijes, Ikbali realizon këto pika:

a) Ai (i) e sjell fenë nën rubrikën e përgjithshme të dijes së fituar në mënyrë të vlefshme; (ii) thekson natyrën e veçantë të fesë (dijes së fituar

përmes përvojës fetare, e cila është e llojit joracional – porse jo më pak e besueshme për arsye të kësaj cilësie); (iii) nënvizon nevojën për ta interpretuar këtë dije dhe për ta integruar me lloje të tjera të dijës.

b) Ai argumenton kënaqshëm se shkencë, e cila “synon të vendosë uniformitete të përvojës, pra ligjet e përsëritjes mekanike” (II. 40), mund të trajtojë në mënyrë efikase vetëm njërin nga tre nivelet e ekzistencës, ku dy të tjerat janë jeta dhe ndërgjegjja (II. 26). Feja, e cila “kërkon tërë Realitetin” nuk ka pse të ketë frikë nga shkencë (II. 34).

c) Ai vlerëson një sërë teorishë në filosofi e shkencë, duke zbatuar mbi to kriterin kritik të përvojës. Për shembull, ai argumenton se përpjekja e Russell-it për të zgjidhur paradoksin e Zenos duke iu referuar teorisë së vazhdimësisë matematikore të Kantorit dështon, sepse “Koncepti matematikor i vazhdimësisë si varg i pafund nuk vlen për lëvizjen si akt, por për pamjen e lëvizjes të shikuar nga jashtë. Akti i lëvizjes, pra lëvizja si e jetuar e jo si mendim, nuk pranon asnjë ndarje” (II, 30). Në mënyrë të ngjashme, teoria e relativitetit e Ainshtainit, “që merret vetëm me strukturën e gjërave, nuk hedh dritë mbi natyrën e përfundme të gjërave që e zotërojnë atë strukturë” (II. 31). Për më tepër, duke e interpretuar kohën si përmasë e katërt, kjo teori mohon realitetin e kohës, duke “shpërfillur disa karakteristika të caktuara të kohës, në mënyrën se si përjetohen prej nesh” (II. 31).

Për rrjedhojë, mund të thuhet se një kontribut madhor i Ikbalit ndaj mendimit musliman qëndron në përpjekjen e tij për ta rrëzuar murin (e ngritur nga Ghazzaliu) midis mendimit analitik dhe ndërgjegjes fetare. Akoma dhe sot, shumë intelektualë muslimanë mendojnë se Ghazzaliu shpëtoi Islamin duke parashtruar një mënyrë të veçantë (d.m.th. mistike) ndërgjegjeje që dallon nga mënyra racionale dhe është e sigurtë ndaj dyshimit ose sulmit racionalist. Ikbali e rrëzon këtë ide, duke argumentuar që, pikësisht, vetë feja nuk është pa një element të fortë racional dhe së dyti, nuk mund të bëhet ndarje e prerë ndërmjet mendimit dhe intuitës. Për pasojë, Ghazzaliu mbajti pa nevojë një qëndrim të kufizuar të fesë, duke

zgjedhur një bazë joracionale për fenë – një pikëpamje kjo që “nuk përlijet krejtësisht nga fryma e Kur’anit” (I. 3).

Mund të shihet se Ikbali nuk privilegjon asnjë qasje të veçantë ndaj realitetit, por mbron përdorimin e një qasjeje me shumë degëzime – ose më mirë, integraliste – ndaj tij, si për shembull kur thotë se ndijimi shqisor duhet plotësuar nga intuita. Nëse vetë Ikbali ia del në zhvillimin e një qasjeje të tillë nuk ka rëndësi qendrore. Vendimtare është metoda e hetimit që ai propozon, e cila buron nga të studiuarit dhe të kuptuarit e traditës islame në kuptimin e saj më të gjerë, si dhe dobia që një metodë e tillë premtan të ketë për arritjen e një sinteze të re të traditës fetare dhe intelektuales.

Shpesh ndodh që të shprehet shqetësim mbi përdorimin e fjalës ‘fetar’ në frazën kyçe ‘përvojë fetare’. Sa rigoroz është Ikbali në përdorimin e saj? A nuk i përdor ai disa pakujdesshëm fjalët ‘fetare’, ‘mistike’, ‘profetike’ dhe ‘psikike’ ndërkëmbyeshmi? Kësaj pyetjeje do t’i kthehem më vonë në këtë kapitull.

2. Koha

Ikbali i kushton vëmendje të konsiderueshme problemit të kohës. Ky është një problem i rëndësishëm, pikësëpari sepse koha nënkupton histori e ndryshim. Sipas disa autorëve, fetë ndahen në tri kategori: fe të natyrës, që fokusohen në modelet ciklike ose të përsëritshme të saj, duke ia mohuar rrjedhimisht realitetin kohës historike; fe soditëse, që e kërkojnë shpëtimin tek një botë e përhershme me një shpirt të pandryshueshëm, në kontrast me një botë kalimtare materieje të ndryshueshme dhe me këtë ia mohojnë realitetin kohës historike; dhe fe të historisë, që e shohin të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen si kategori të dallueshme, por të lidhura, mendimi e veprimi dhe të cilat e shohin shpëtimin njerëzor të arrihet në kohën historike. Në perspektivën e Ikbalit, Islami do të kualifikohej parasëgjithash si fe e historisë. Koha përfaqëson një afirmim të historisë, e

cila nga ana e saj përbën një afirmim të parimit të ndryshimit e rrjedhimisht, një pranim të ligjit të pashmangshëm të jetës se mbijetimi dhe progresi i shoqërive varen nga përgjigja e tyre e mbështetur dhe efikase ndaj rrethanave gjithndryshuese. Kjo përgjigje përfshin strategji jo vetëm për t'iu përshtatur dhe adaptuar ndryshimit, por edhe për ta parashikuar, zotëruar dhe kontrolluar atë. Tashmë mund të vërejmë se si ky këndvështrim mbi kohën, me pohimin e realitetit të botës materiale që bën, me rekomandimin dhe miratimin e marrjes së një qasjeje empirike ndaj asaj bote, me këshillimin e veprimit si domosdoshmëri drejt suksesit, dhe me premtimin e tij të nënkuptuar për zotërimin nga njeriu të forcave të jetës dhe natyrës, përputhet në botëkuptimin e përgjithshëm të Ikbalit dhe filosofinë e tij të khudisë (të shihet Kreu 2).

Por çështja e kohës është me rëndësi edhe për arsye të tjera. Ndërkohë që e konsideron kohën historike si reale, Ikbali nuk mendon se historishmëria e shteron realitetin e kohës. Ai dallon ndërmjet kohës së kulluar dhe kohës lineare. Koha lineare është “koha të cilën ne e presupozojmë si të shkurtër apo të gjatë”, pra koha e ndarë në kategoritë e të kaluarës, të tashmes dhe të ardhmes. E konceptuar kështu, koha përbën vegël të dobishme të përdorur nga vetja efikase ose “vetja praktike e jetës së përditshme, që merret me rendin e jashtëm të gjërave” (II. 38). Duke qenë “thelbi i shkakësisë siç e përkufizon Kanti” (II. 31), ajo “zor së dallon nga hapësira”, por “nën dukjen e zgjatjes lineare ka një zgjatje të vërtetë” (II. 48), e cila përbën “ndryshim pa vijueshmëri” (II. 46). Kjo është koha e ndijuar nga brenda, me anë të vetes vlerësuese e jo vetes efikase: ajo është “koha e ndjerë dhe jo e menduar apo e llogaritur” (II. 40; 38-9). Koha vijuese vjen në ekzistencë sepse Realiteti i Përfundëm ose Vetja Hyjnore, që “ekziston në zgjatje të kulluar” (II. 48), në procesin e bërjes ose vetë-shpalosjes së saj “ia shpalos veprimtarinë e saj të pareshtur krijuese matjes sasiore” (II. 46-7).

Ndonëse koha lineare dhe zgjatja e kulluar dallojnë nga njëra tjetra, ato nuk janë të palidhura. Tek i dallon nga njëra tjetra, Ikbali përdor

terma si “pikëvështrim” e “këndvështrim”, duke treguar se dallimi nuk përbën dikotomi. Në fund, koha lineare “lidhet organikisht me përjetësinë, në kuptimin që ajo është matës i ndryshimit jovicues” (III. 61)

Koncepti i Ikbalit për kohën, me dallimin e tij ndërmjet kohës lineare dhe kohës së kulluar, ka rrjedhime të shumta teorike e praktike. Si nisje, duke i dalluar në fillim për t’i integruar më pas, Ikbali arrin të argumentojë se edhe mendimi (që merret me Realitetin pjesë-pjesë, pra në kohë lineare) e intuita (që e rrok Realitetin si tërësi, pra në zgjatje të kulluar) janë të lidhur organikisht (I. 2, 5). Ky raport ndërmjet mendimit dhe intuitës mënjanon nevojën për të parashtruar një bazë joracionale të fesë, gjë që përforcon kritikën e Ikbalit ndaj kundërshtimit të arsyes analitike si bazë e fesë nga Ghazzaliu (shih më lart). Veç kësaj, vizioni që na siguron kontakti ynë përsiatës me kohshmërinë nuk është thjesht me vlerë intelektuale, por – nën rrethanat e duhura – ai krijon mundësi të reja veprimi në botën materiale. Sepse, ashtu sikurse krijimtaria jokohore e Realitetit të Përfundëm përkthehet në njësi të kuantifikueshme të kohës historike, ashtu edhe njeriu, pasi e ka përjetuar zgjatjen e kulluar nëpërmjet vetes vlerësuese, krijon mundësi të reja veprimi brenda suazës së kohës lineare, me t’u kthyer nga ajo përvojë. I pajisur me perspektivën e jokohores, njeriu është në gjendje të manipulojë kohoren, tamam si në rastin e llozit të Arkimedit, me të cilin Toka mund të lëvizet nga një pikë jashtë saj. Energjia e jashtëzakonshme e çliruar nga personalitetet profetike shpjegohet nga aftësia e profetëve për ta përkthyer aktivisht vizionin e tyre të jokohores në modalitete konkrete të mendimit dhe veprimit brenda konteksteve historike. Pikërisht për shkak të ngjashmërisë ndërmjet krijimtarisë potenciale të njeriut me krijimtarinë e Realitetit të Përfundëm, Ikbali e quan shumëkund njeriun bashkëpunëtor të Zotit.

Dallimi midis kohës lineare dhe kohës së kulluar na ndihmon gjithashtu të kuptojmë konceptin e rëndësishëm të fatit (*tekdir*), i cili është keqkuptuar si një ardhme e fiksuar, e parapërcaktuar (me emrin *kismet*)

dhe që ka patur efekt mpirës në mendimin dhe veprimin musliman gjatë historisë. Ikbali vëren:

Atëherë, siç tregon një analizë më e thellë e përvojës sonë të ndërgjegjshme, koha e kulluar nuk është një zinxhir çastesh të ndara dhe të kthyeshme; ajo përbën një tërësi organike, në të cilën e kaluara nuk lihet pas, por lëviz së bashku me të tashmen, duke vepruar gjithashtu në të. E ardhmja i jepet asaj jo si diçka që rri përpara e që duhet përshkuar; ajo jepet vetëm në kuptimin që ajo është e pranishme në natyrën e saj si një mundësi e hapur ... fati është koha e konsideruar si e përparme ndaj shpalosjes së mundësive të saj. Ajo është koha e çliruar nga rrjeta e zinxhirit shkakësor, pra nga karakteri diagramatik që i imponon asaj të kuptuarit logjik. Me një fjalë, ajo përbën kohën siç ndjehet e jo siç mendohet dhe llogaritet ... Koha e konsideruar si fat përbën vetë thelbin e gjërave. (II. 39-40)

Togfjalëshi kyç në këtë citat është “e ardhmja ... si mundësi e hapur”, i cili përmbledh pikëpamjen e Ikbalit rreth tekdirit. Kështu, për Ikbalin, tekdiri, “i cili është keqkuptuar aq shumë si brenda, ashtu dhe jashtë Islamit” (I, 40), është një koncept dinamik që duhet ta nxisë e promovojë mendimin dhe veprimin krijues e jo t’i shkurajojë dhe vrasë ata.

Shpesh pretendohet se Ikbali e huazoi këtë koncept të kohës nga filosofi frëng Bergson. S’ka dyshim që Ikbali është ndikuar nga Bergson dhe shkrimet e tij e dëshmojnë këtë ndikim. Por ekzistojnë dallime vendimtare mes pikëpamjeve të Bergsonit dhe të Ikbalit. Për shembull, si Bergsoni edhe Ikbali e shohin kohën e kulluar si lëvizje të lirë krijuese. Por ndërkohë që Bergsoni e kupton këtë lëvizje si joteleologjike - sepse, sipas tij, teleologjia e bën kohën joreale - Ikbali e sheh atë lëvizje si teleologjike, ndonëse, kur shpjegon të vështruarit e tij të teleologjisë, ai dallon në mes qëllimit dhe vendsynimit (II. 43-4; të shihet edhe pikëpamja e Ikbalit rreth tekdirit, më lart). Ikbali shkruan:

Proçesi botëror, ose lëvizja e gjithësisë në kohë, është mesiguri i zbrazët nga qëllimi, nëse me qëllim nënkuptojmë një fund të parashikuar – një vendsynim drejt të cilit lëviz i tërë krijimi. Ta pajisësh proçesin botëror me qëllim të këtij lloji do të thotë ta zhveshësh atë nga origjinaliteti dhe karakteri krijues. Synimet e tij janë përfundime të një karriere; ato janë synime që vijnë e jo që përfundohen medoemos. Një proçes kohor nuk mund të konceptohet si vijë e paravizuar. Ajo është vijë në vizatim e sipër – një aktualizim mundësish të hapura ... Për mendimin tim, asgjë nuk është më e huaj për këndvështrimin kur'anor sesa ideja që gjithësia është shpalosje kohore e një plani të paramenduar. (II. 44)

Për më tepër, në ndryshim nga Bergsoni, Ikbali e mbështet kohën e kulluar të një veteje:

Guxoj të mendoj se gabimi i Bergsonit qëndron në të konsideruarit e kohës së kulluar si të përparme ndaj vetes, për të cilën vetëm zgjatja e kulluar është e pohueshme. As hapësira e kulluar e as koha e kulluar nuk mund ta mbajnë tok shumësinë e objekteve dhe ngjarjeve. Është vetëm akti vlerësues i një veteje të perhershme ai, që mund ta rrokë shumësinë e zgjatjes - të ndarë në një pafundësi çastesh – dhe ta shndërrojë atë në tërësinë organike të një sinteze. (II. 44-5)

Më në fund, Ikbali flet me miratim për konceptin e poetit sufi el-'Iraki rreth nocionit të rendeve të shumëfishta kohore. Dallimi që bën 'Irakiu midis kohës lineare të trupave të mëdhenj e të qenieve jomateriale dhe kohës jolineare të Qenies Hyjnore (III. 60-1) nuk ka gjasa të mbështetet nga Bergsoni: sipas 'Irakiut, koha Hyjnore, siç e quan Ikbali, “është absolutisht e lirë nga cilësia e kalimit dhe rrjedhimisht nuk pranon ndasi, vijueshmëri dhe ndryshim. Ajo qëndron përmbi përjetësinë dhe nuk ka as fillim as fund” (III. 60). Me fjalë të tjera, Zoti i paraprin kohës (III. 60) – një përfundim që do të ishte i papranueshëm për Bergsonin. Duket se,

ndërkohë që Ikbali huazon elemente mendimi nga mendimtarë muslimanë dhe jomuslimanë, struktura e përgjithshme e konceptit të kohës që ai paraqet, është e tija.

Sigurisht, nuk mund të pohohet se Ikbali i ka zgjidhur të gjitha çështjet që kanë të bëjnë me filosofinë e kohës. Mjaft elemente në tezën e tij janë të paqarta. Për shembull, Ikbali thotë se Zoti ekziston në kohën e kulluar, porse edhe vetja vlerësuese e njeriut mund të marrë pjesë në kohën e kulluar, nën kushte të caktuara. Shtrohet pyetja: a ka ndonjë dallim cilësor midis qenies së Zotit në kohën e kulluar dhe qenies së njeriut në kohën e kulluar? Ikbali pohon gjithashtu se lëvizja e kohës së kulluar është qëllimplotë por jo e lidhur me një vendsynim. Por, si mund të konceptohet qëllimshmëria e shkëputur nga një synim i përcaktuar dhe i sigurtë? Madje mund të pyetet nëse mbështetja e pretendimit për lirinë absolute të lëvizjes së kohës së kulluar nuk do të kërkojë eliminimin e çdo synimi nga skema e përgjithshme e gjërave. Mirëpo, nuk duhet harruar se, krahas të qenit ushtrim në filosofi, koncepti i Ikbalit për kohën i shërben një synimi praktik. Ai afirmon mundësinë e një egoje të zhvilluar njerëzore që del jashta skemës së ngurtë të shkakimit mekanik dhe bëhet krijuese në botën kohore nëpërmjet kontaktit me jashtëkohoren ose të përjetuarit e saj.

3. Zoti, Natyra dhe Njeriu

Me e qujtë Zotin vete don me thanë se Zoti asht personalitet e jo abstraksion ose parim. Zoti është vete në një kuptim absolut; njeriu është vete në një kuptim kontingjent, ndërsa natyra është jo-vetja (të shihet përmbledhja e Ligjëratës II, më lart). Sipas këtij pohimi, si njeriu edhe natyra varen nga Zoti, që është krijuesi dhe mbajtësi i tyre. Por ai nënkupton gjithashtu se, në raport me vetvetësinë, njeriu qëndron para Zotit dhe natyrës. Megjithatë, pozita e njeriut nuk është ‘e barazlanguar’

nga Zoti dhe natyra; ai nuk përbën një ‘mesatare’ ndërmjet Zotit dhe njeriut. E as nuk duhet konceptuar ai si ndërmjetës midis Zotit (Vetja Absolute e të cilit nuk do të rritet nga ndërmjetësimi) dhe natyrës (jo-vetja e të cilës nuk fiton në pozitë nga asnjëfarë ndërmjetësimi). Midis Zotit si pikë e qëndrueshme referimi dhe natyrës si pikë statike, vetëm njeriu është e ndryshueshmja e madhe dhe pozita e tij e vërtetë në zinxhirin e qenies do të përcaktohet nga sjellja e tij. Mandati i tij nga Zoti është nënshtrimi i forcave të natyrës për synime të shëndetshme, njohjen e të cilave e mëson nga Zoti, burimi i çdo vlere. Atëherë, njeriu është si një krijesë Janus: vetja e tij efikase e aftëson të merret me natyrën, e cila ekziston në kohën lineare – duke ia kufizuar atij të vepruarit. Por vetja e tij vlerësuese e aftëson ta përjetojë kohën e kulluar, e cila është koha e Zotit – burimit të çdo krijimtari. Kësisoj, përjetimi i kohës së kulluar e pajis njeriun me liri krijuese, të cilën ai mund ta përdorë për të krijuar raste të reja veprimi në arenën e natyrës. Këtë pikë e nxjerr në pah, në një kontekst paksa të ndryshëm, citimi i mëposhtëm nga *Rindërtimi*:

Njeriu ... zë vend real në zemrën e energjisë krijuese Hyjnore, duke zotëruar kështu një gradë shumë më të lartë realiteti sesa gjërat përreth tij. Nga të gjitha krijesat e Zotit, vetëm ai është në gjendje të marrë pjesë ndërgjegjesisht në jetën krijuese të Bërësit të vet. I dhuntisur me fuqinë e përfytyrimit të një bote më të mirë dhe të mbrujtjes së asaj që është në atë që *duhet* të jetë, egoja brenda tij aspiro – në interes të një individualiteti gjithnjë e më unik dhe përfshirës – t’i shfrytëzojë të gjitha mjediset e jashtme, mbi të cilat mund të thërritet të veprojë gjatë një karriere të pafund. (III. 58)

Fjalët ‘karrierë e pafund’ në këtë citat meritojnë vëmendje. Në përputhje me doktrinën standarte islame, Ikbali beson se vdekja nuk nënkupton shuarje të plotë për njeriun. Veç kësaj, njeriu, i cili “në qenien e tij më të thellë ... është një veprimtari krijuese, një shpirt në ngjitje” (I. 10) vazhdon të evoluojë pas vdekjes (të shihet përmbledhja e Ligjërates IV, më lart).

Ikbali mendon gjithashtu se mbijetimi pas vdekjes nuk duhet marrë si i mirëqenë. Ndërkohë që njeriu është i destinuar të jetë i pavdekshëm, pavdekësia “nuk është e jona si e drejtë; ajo duhet arritur me përpjekje vetjake. Njeriu është vetëm kandidat për atë” (IV. 95).

Ikbali e quan natyrën shprehi ose karakter të Zotit. Pikëpamja e tij mbi raportin ndërmjet Zotit dhe natyrës e bën atë qartësisht një imanentist. A e mohon ai, atëherë, transhencën e Zotit? Jo medoemos. Ikbali nuk sheh ndonjë kundërshtí ndërmjet transhencës dhe imanencës Hyjnore. Shumë tregues tek *Rindërtimi* të çojnë në këtë përfundim. Së pari, kemi vërejtur që, sipas Ikbalit, ndërkohë që dija rreth natyrës mund të arrihet përmes vrojtimit përsiatës të saj, Zoti njihet përmes intuitës. Ikbali e citon me miratim diktatin e Ibn ‘Arabiut se “Zoti është percept(im), bota është koncept(im)” (VII. 144). Së dyti, Zoti është i pafundëm, por ndryshe nga ajo e natyrës, pafundësia e Tij ka karakter intensive e jo hapësinor (III. 52), çka nënkupton qartë se imanenca e Zotit nuk e përjashton doemos transhencën e Tij. Së treti, duke folur rigorozisht, ato që zbulohen në natyrë janë simbolet, jo personi i Zotit, i cili kësisoj mund të thuhet gjithashtu se e tejkalon natyrën, ngase natyra *tregon* kah Ai.

Në stadet e hershme të karrierës së tij intelektuale, Ikbali anonte kah një këndvështrim panteist i ekzistencës. Mirëpo, më vonë ai e hodhi poshtë këtë pikëpamje dhe filloi të mendonte se fati i njeriut nuk ishte që ta humbiste veten në personin e Zotit, por të ruante individualitetin e tij kur të kishte arritur – dhe kjo është maksimumi që mund të arrijë – afrinë e Zotit. “Në sufizmin e epërm të Islamit, përvoja njësuere nuk qëndron te fshirja e identitetit vetjak nga egoja e fundme, me anë të ndonjëfarë përthithjeje në Egon e Pafundme; përkundrazi, është e Pafundmja ajo që kalon në rrokjen dashuruese të së fundmes” (IV. 88). Lidhur me këtë, mund të theksohet që interpretimi i thënies së Halaxhit “Unë jam e Vërteta” nga Ikbali është tejet origjinal dhe mbase shpjegimi më i kënaqshëm i këtyre fjalëve të famshme dhe kontroverse.

4. Ixhtihadi

Ligjërata VI, ‘Parimi i Lëvizjes në Strukturën e Islamit’ nënvizon nevojën për ta rindërtuar ligjin islam (të shihet përmbledhja e ligjërates, më lart). Një trajtim i pikëpamjeve të Ikbalit mbi ligjin islam do të dukej se i përket Kreut 5, por ai jepet këtu për tri arsye. Së pari, ai do të rrumbullakosë trajtimin tonë të disa prej ideve të spikatura të *Rindërtimit*. Së dyti, do të shpjegojë faktin e rëndësishëm se pikëpamjet e Ikbalit rreth ligjit themelohen mbi një botëkuptim të caktuar filosofik. Së treti, ai do të ilustrojë një fakt edhe më të rëndësishëm, gjegjësisht se filozofia e Ikbalit – që përfshin edhe metafizikën e tij – nuk ofrohet në trajtë të izoluar, por ka një ndikim të drejtpërdrejtë mbi botën e realitetit praktik.

‘Parimi’ i përmendur në titull të ligjërates është ixhtihadi, që zakonisht përkthehet si ‘arsyetim i pavarur’, por i cili do të thotë përpjekje e përgjegjshme intelektuale e ushtruar për të arritur një gjykim ligjor në një çështje, për të cilën nuk ka një shqiptim të haptë në burimet themelore të Ligjit Islam: Kur’anin dhe Sunnetin (sjelljen shembullore të Profetit, të regjistruar në literaturën e Hadithit). Përshkrimi i ixhtihadit si parim lëvizjeje nga ana e Ikbalit është domethënës, sepse ndriçon rëndësinë që ka ixhtihadi, sipas Ikbalit, në skemën e jetës intelektuale dhe shoqërore të Islamit. Kemi parë se botëkuptimi i Ikbalit është dinamik: sipas tij, ndryshimi dhe lëvizja karakterizojnë tërë ekzistencën. Pikërisht në kontekstin e këtij të konceptuarit të përgjithshëm filosofik të gjithësisë dhe të jetës njerëzore i shtron Ikbali pikëpamjet e tij mbi ligjin islam. Ashtu si çdo gjë tjetër, edhe shoqëria kalon ndryshim të pareshtur dhe, për rrjedhojë, duhet t’i marrë parasysh kërkesat e ndryshimit. Por ndryshimi i pafre nuk është më pak shkatërrues se ngurtësia e verbër. Në përputhje me këtë, ixhtihadi është instrumenti islam për akomodimin dhe negociimin e ndryshimit në shoqëri. Vetëkuptohet se ixhtihadi duhet kryer brenda kufijve të tij të duhur.

Urgjenca e ngulmimit të Ikbalit për *ixhtihad* mund të çmohet nëse kujtojmë që, të paktën në teorinë ligjore sunnite, dera e *ixhtihadit* ka qenë e mbyllur për mëse njëmijë vjet – në mos teorikisht, të paktën praktikisht. Kështu, duke theksuar nevojën për *ixhtihad*, Ikbali sfidoi një konservatizëm tejte të rrenjosur fetar. Për kohën e tij, Ikbali bëri një pohim të guximshëm kur, duke miratuar zhvillime të caktuara politike që po ndodhnin në Turqi, tha se, nga këndvështrimi islam, sundimi i një shoqërie islame mund t'i ngarkohet një trupi të përbërë, sikurse asambleja e zgjedhur (VI. 124). Ikbali është i kujdesshëm që të mos i japë miratim të pakualifikuar eksperimentit turk në çështje politike dhe shoqërore, duke shprehur rezerva të forta për aspekte të caktuara të programit të ri turk për reformim. Mirëpo, në parim, Ikbali do të lejonte një riinterpretim madje edhe të “parimeve ligjore themelvënëse” të Islamit, në dritën e përvojës së muslimanëve në kohët moderne (VI. 134). Ato, që, sipas tij, duhen ruajtur dhe mbrojtur me çdo kusht nga muslimanët, janë “synimet e përfundme të Islamit si politikëbërje shoqërore” (VI. 134). Ikbali i identifikon këto synime të përfundme, duke ndjekur shembullin e juristit musliman mesjetar Ebu Is’hak el-Shatibi (vd. 1388), si “pesë të përgjithshmet: feja (*din*), jeta (*nefs*), arsyeja (*‘akl*), prona (*mal*) dhe pasardhja (*nasl*)” (VI. 134). Këshilla drejtuar juristëve muslimanë që t’u drejtohen këtyre pesë objektive të epërme shpie në kërkesë për rikodifikimin e ligjit islam. Ikbali nuk është i pari modernist musliman që debaton për të qasurit objektiv ndaj ligjit islam: të tjerë, sidomos Rashid Rida nga Siria (vd. 1935), folën me nota të larta për Shatibiun dhe qasjen e tij. Ikbali mund të jetë ndikuar nga pikëpamjet e Shatibiut. Të paktën brenda nënkontinentit indian, Ikbali duket se është autori i parë musliman që e ka theksuar rëndësinë e kryerjes së asaj, që mund të quhet hulumtim themelor i ligjit islam. Në historinë e reformës islame moderne, Ikbali dallon për faktin se ai jo vetëm kërkon ta rishikojë ligjin islam nga një këndvështrim juridik, por është i gatshëm t’i konsiderojë edhe eksperimentet e një vendi modern musliman në ligj si burim tejvështrimi ligjor, madje edhe kur një vend i

tillë – sikurse shteti i vetëdeklaruar *sekularist* i Turqisë – të bënte një shkëputje domethënëse nga normat dhe praktikat e ligjit islam të vendosura tradicionalisht. Gjithashtu, Ikbali i përket një grupi shumë të vogël mendimtarësh muslimanë modernë, që kanë besim në aftësinë e njerëzve të thjeshtë për të dhënë ndihmesën e tyre në rigjallërimin e mendimit fetar islam. Pikëpamjet e tij për ixhma‘në janë një shembull i kësaj:

Kalimi i fuqisë së ixhtihadit nga përfaqësuesit individualë të medhhebeve tek një asamble ligjore muslimane - e cila, duke marrë parasysh zhvillimin e medhhebeve ndërkundërshtuese, është forma e vetme që mund të marrë ixhma‘ja në kohët moderne - do të garantojë ndihmesën e të paspecializuarve në debatin ligjor, të cilët ndodh të kenë vështrim të mprehtë të çështjeve. Vetëm kështu mund ta nxisim shpirtin e fjetur të jetës që të veprojë në sistemin tonë ligjor dhe t’i japim atij një botëkuptim evolucionar. (VI. 138)

Në të njëjtën kohë, ‘Parimi i Lëvizjes në Strukturën e Islamit’ është një pohim i guximshëm i besimit në aftësinë e ligjit për të evoluar sipas rrethanave ndryshuese dhe një kërkesë pasionante por rivendosjen e “katolicitetit të brendshëm të shpirtit të Islamit” në kohët moderne (VI. 131). Të shumtë janë ata që e konsiderojnë këtë ligjëratë si më të mirën e *Rindërtimit*.

5. Doktrinat Islame si Parime Vepruese në Shoqëri

I bindur që Islami si fe mund t’ia dalë vetëm në sjellte në jetë një politikëbërje të vlefshme, Ikbali përpiqet vazhdimisht të zbulojë kuptimet dhe rrjedhimet shoqërore të doktrinave islame. Marrim, për shembull, teuhidin, shtyllën më themelore të besimit në Islam. Ikbali shkruan: “Si

politikëbërje, Islami është vetëm një mjet praktik për ta bërë këtë parim faktor gjallues në jetën intelektuale dhe emocionale të njerëzimit' (VI. 117). Kështu, Islami “e hedh poshtë marrëdhënien e gjakut si bazë të unitetit njerëzor” (VI. 116) dhe synon ta bashkojë njerëzimin mbi bazën e parimit psikologjik dhe shpirtëror të teuhidit, sepse ai “kërkon besnikëri ndaj Zotit, jo ndaj froneve” (VI. 117).

Më lart folëm për rëndësinë e ixhtihadit në mendimin e Ikbalit. Ikbalit e nxjerr atë që mund ta quajmë imperativ të ixhtihadit drejtpërsëdrejti nga teuhidi. Zoti është “baza e përfundme shpirtërore e krejt jetës”, që është “i përjetshëm dhe shpaloset në larmi dhe ndryshim”. Kësisoj, një shoqëri që i përmbahet teuhidit “duhet të pajtojë, në jetën e vet, kategoritë e përhershmerisë dhe të ndryshimit”, ku ixhtihadi është parimi që e aftëson shoqërinë muslimane të pajtojë parimet e përjetshme të Islamit me kërkesat e ndryshimit (VI. 117).

Mund të thuhet diçka këtu edhe për konceptin islam të profetësisë përmblylëse, siç e kupton atë Ikbali (të shihet përmbledhja e Ligjëratës V, më lart). Nga njëra anë, ky koncept shërbeu që t'i shtrohej rruga shfaqjes së metodës induktive, zbulimi i të cilës ishte ndër kontributet kryesore të muslimanëve ndaj qytetërimit botëror. Por ky koncept i jep edhe një karakter ekzistencial gjendjes njerëzore mbi tokë: tani e tutje, njeriu duhet të mbështetet tek vetja për shpëtimin e tij. I ndjekur deri ne rrjedhimin e vet logjik, ky koncept mund të thuhet se lajmëron fundin e epokës së mrekullive dhe futjen në epokën e shkakimit shkencor. Një koncept krejtësisht fetar bëhet kështu guri themeltar i një qëndrimi racional në fushën e dijes, dhe i politikës së mbështetur në barazi në fushën e sjelljes.

Po e mbyllim këtë kapitull me disa vlerësime të përgjithshme rreth *Rindërtimit*.

Së pari, *Rindërtimi* është një dëshmi për erudicionin dhe aftësinë kritike të autorit. Në këtë libër, Ikbali diskuton, citon e u referohet veprave dhe ideve të mëse njëqind e pesëdhjetë mendimtarëve dhe autorëve, që u përkasin traditave të gjera fillosofike e letrare të Islamit dhe Perëndimit,

duke përfshirë teologë, juristë, filosofë, shkencëtarë, historianë, mistikë dhe poetë të periudhës klasike e moderne. Ikbali paraqet përmbledhje të teorive ose pikëpamjeve të shumë prej këtyre autoriteteve, bashkë me komentet e tij kritike. Shembuj të trajtimeve të tilla janë teoritë atomiste të teologëve muslimanë (III. 54-7), pikëpamja e Ebu Hanifes për hadithet me karakter ligjor (VI. 136-7), vitalizmi i Bergsonit (II. 37-8, 41-4), teoria e relativitetit e Ainshtainit (II. 30-31), teoria e Spenglerit mbi kulturën (V. 114-5), koncepti i i ‘Irakiut për rendet e shumëfishta kohore dhe hapësinore (III, 60-1; V. 107-8; VII. 144) dhe vargjet e Rumiut që kanë domethënie epistemologjike (III. 72-3). Ikbali bën krahasime shumë interesante dhe sugjестive mes autorëve muslimanë dhe atyre perëndimorë. Për shembull, ai vëren se “misioni i Ghazzaliut [në Islam] ishte pothuajse apostolik, si ai i Kantit në Gjermani”, ku që të dy filosofët sfiduan me sukses racionalizmin krenar të epokave përkatëse (I. 4); se koncepti i pavdekësisë tek Ibn Ruzhdi “duket si sugjerimi i Uilliam Xhejmsit për një mekanizëm transhendent të ndërgjegjes, që vepron mbi një medium fizik për ca kohë dhe pastaj e lë për mirakande” (IV. 69); dhe se koncepti i ‘Irakiut për “depërtimin e ndërsjelltë të ‘së këtushmes’ mbihapësinore dhe të ‘tanishmes’ së mbiamshueshme në Realitetin e Përfundëm sugjeron nocionin modern të kontinuumit hapësirë-kohë, që Profesor [Samuel] Alexander e konsideron si matricën e të gjitha gjërave, në leksionet e tij me titull ‘Hapësira, Koha dhe Hyjnia’” (V. 109). Ikbali vë në pah ato që ai i konsideron lëshime vendimtare në mendimin historik islam. Për shembull, ai pohon se, duke mbajtur parasysh theksin kur’anor mbi “individualitetin dhe unikalitetin e njeriut, ... është e çuditshme të vërehet se uniteti i ndërgjegjes njerëzore, që përbën qendrën e personalitetit njerëzor, nuk u bë kurrë pikë interesimi në historinë e mendimit islam” (IV. 77). Veç kësaj, ai vëren dhe vlerëson rrymat divergjuese dhe kundërshtarë të mendimit në traditën intelektuale të Perëndimit. Për shembull, ai vlerëson se, duke pranuar mundësinë e pavdekësisë, doktrina e Niçes mbi rishfaqjen e përrjetshme është një përjashtim domethënës në

kundërshtimin e pavdekësisë nga materializmi modern (IV. 91-2) dhe vëren se “Pikëpamja e Uajthedit mbi relativitetin ka gjasa t’u duket më tërheqëse studentëve muslimanë se ajo e Ainshtainit” (V. 106). Më në fund, në shumë raste, Ikbali vë në pah drejtimin, në të cilin duhet të vazhdojë detyra e rindërtimit të mendimit musliman në kohët moderne. Për shembull, ai thekson nevojën për ta studiuar mendimin klasik teologjik islam në dritën e fizikës moderne (III. 54-5). Ikbali është quajtur mendimtar origjinal dhe *Rindërtimi* e përlligj këtë opinion. Siç u vërejt më lart, *Rindërtimi* trajton mendimet e idetë mendimtarëve dhe autorëve të shumtë, me prapavija të ndryshme. Megjithatë, këto mendime dhe ide përdoren në shërbim të projektit intelektual të Ikbalit, pa e mbizotëruar ose mbisunduar projektin. Ikbali i nxjerr elementet e filosofisë së tij nga burime të ndryshme, por – me anë të kritikës, përshtatjes dhe riinterpretimit – ai i integron ato në një suazë mendimi, që është pa dyshim e tija.

Së dyti, një lexim i vëmendshëm i *Rindërtimit* do të tregojë se, në një kuptim të caktuar, Ikbali mund të quhet mendimtar sistematik. *Rindërtimi* është një vepër e vështirë dhe disa veçanti në stilin dhe prezantimin e Ikbalit mund të krijojnë përshtypjen se ai nuk u ofron trajtim të vazhdueshëm çështjeve që ngre. Nganjëherë, të shprehurit shkurt me aludime dhe digresionet e zgjatura e bëjnë linjën e argumentit të vështirë për t’u ndjekur. Megjithatë, e shikuar në tërësi, vepra ka një shtrirje të mirëpërkufizuar dhe një grup temash të pohuara qartë. Duke prezantuar lëndën e ligjëratës së parë, Ikbali shkruan: “Në këtë ligjëratë paraprake, propozoj të shqyrtoj karakterin e dijes dhe të përvojës fetare” (I, 7). Me të vërtetë, ligjërata hapëse shërben si konturim i një pjese të madhe të librit, ku shumica e ligjëratave të tjera qartësojnë tema që pohohen në mënyrë të hapët ose të nënkuptuar tek e para. Përgjatë tërë librit, Ikbali fokusohet te këto tema, duke e drejtuar rëndom lexuesin tek diskutimi i tyre prej tij në pjesë të tjera të librit dhe duke dalë shumë rrallë prej atyre temave. Për shembull, koncepti i Realitetit të Përfundëm, i përvojës dhe i kohës

diskutohen nga këndvështrime të ndryshme në disa prej ligjëratave. Të marra së bashku, koncepte të tilla përbëjnë shtratin e argumentit filosofik të Ikbalit në libër. Veç kësaj, trajtimi i disa prej temave në ligjëratat është i qartë dhe bindës. Si shembull, që ndiqet lehtë por që prapseprap mbetet përfaqësues i këtij stili, mund të citohet ligjëratat e tretë, ‘Koncepti i Zotit dhe Kuptimi i Lutjes’ (të shihet përmbledhja më lart). Më në fund, shtatë ligjëratat ndërlidhen ngusht, siç mund ta tregojë qartë një studim i përmbajtjes së tyre. Për shembull, në fund të ligjëratës së parë, Ikbali flet për dy testet e përvojës fetare: një itelektual dhe një pragmatik. Ligjëratat e dytë (‘Testi Filosofik i Shpalljeve të Përvojave Fetare’) zbaton testin itelektual mbi përvojën fetare, ndërsa ligjëratat e pestë (‘Shpirti i Kulturës Islame’) testin pragmatik. Në mënyrë të ngjashme, diskutimi i Egos Absolute në ligjëratën e tretë shpie logjikisht te diskutimi i egos njerëzore tek e katërta (‘Egoja Njerëzore – Liria dhe Pavdekësia e Saj). Kam përshtypjen se, në tërësinë e saj, *Rindërtimi* përfaqëson shtjellimin e detajuar të një ideje të vetme bazë, të shprehur në mënyrë të ngjeshur nga Ikbali te fraza ‘i Pafundmi imanent’ (I. 5). Megjithatë, qartësimi i kësaj çështjeje kërkon studim më vete. Ndërkohë, pikëpamja se Ikbali është mendimtar sistematik nuk nënkupton se mendimit të tij i mungojnë pikat e dobëta ose kundërshtitë, ose që ai nuk e meriton vërejtjen për mungesë koherence. E gjitha që duam të themi është se – çfarëdo boshllëku dhe mangësish që mund të ketë – përmbajtja ideore e këtij libri ka një unitet thelbësor strukture dhe se – çfarëdo dobësish që mund të duket se përmban – metoda e përdorur në këtë vepër ka një vetëpërputhje thelbësore.

Së treti, një lexues i *Rindërtimit* nuk mund të mos befasohet nga qendërsia e Kur’anit në mendimin e Ikbalit. Të gjithë mendimtarët muslimanë – qofshin teologë, juristë, filosofë apo të tjerë – i drejtohen Kur’anit si mbështetësi i përfundëm i mendimit të tyre, ndonëse mund të dallojnë në të qasurit dhe të interpretuarit e tij. Kështu, ekziston edhe një traditë e interpretimit filosofik të Kur’anit. Mund të thuhet se Ikbali i përket kësaj tradite, porse zë një vend unik në të. Ndryshe nga disa

filosofë të tjerë muslimanë, që i përdorin vargjet kur'anore si kunja për të varur idetë e tyre, të cilat kanë pak ose aspak lidhje me formën ose frymën e Kur'anit, Ikbali e nxjerr frymëzimin e tij themelor nga Kur'ani. Për shembull, trajtimi i pikëpamjes islame mbi njeriun dhe gjithësinë (Ligjërata I) dhe i konceptit të Zotit (Ligjërata III) është i rrënjëzuar thellë në Kur'an. Në të njëjtën kohë, Ikbali ofron një sërë tejpështrimesh që janë sa të freskëta aq edhe befasuese. Për të marrë dy shembuj: Ikbali sheh një lidhje të qartë ndërmjet theksit kur'anor mbi individualitetin e njeriut dhe pikëpamjes kur'anore mbi përgjegjësinë personale dhe shpëtimin e deleguar: “Pikërisht si rrjedhim i kësaj pikëpamjeje mbi njeriun si individualitet unik, e cila ia bën të pamundur një individ të mbajë barrën e një tjetri dhe i jep hakun vetëm për aq sa i takon përpjekjes së tij personale, Kur'ani e hedh poshtë idenë e shëlbimit” (IV. 76). Ikbali debaton se, në trajtimin e ngjarjes së Adamit, Kur'ani e përdor emrin ‘Adem’ si koncept e jo si emër i përveçëm, duke cituar në mbështetje të argumentit të tij ajetin 7:11, ku qenieve njerëzore u drejtohet si kolektiv dhe pastaj ato quhen Adem – sikur të ishin një individ i vetëm. Ajeti thotë: {Ne ju krijuam, pastaj ju formësuam, pastaj u thamë engjëjve: ‘përuļjuni Ademit!'} Është e vërtetë se Ikbali është kritikuar për interpretimet e Kur'anit, shumë prej të cilave janë quajtur jobindëse. Gjykime të tilla janë paksa të nxituara dhe duket se janë lëshuar pa konsideratën e duhur ndaj karakterit dallues të ekzegjezës filosofike: gjykime të tilla mund të lëshohen edhe për të ashtuquajturat interpretime ligjore, teologjike ose mistike të Kur'anit. Për më tepër, ekzegjeza filosofike e Ikbalit është *sui generis* (të shihet, për shembull, Kreu 2, Seksioni VII). Ajo duhet studiuar më vete, ndërsa parimet nga të cilat ajo nisët duhen kuptuar drejtpërsëdrejti nga shkrimet e Ikbalit. Interpretimet kur'anore të njeriut nga Ikbali, i cili e mori ndërgjegjësisht Kur'anin si burimin më të rëndësishëm të udhëzimit shpirtëror dhe intelektual në jetën e tij personale, i cili e kaloi pjesën më të mirë të jetës duke u thelluar mbi çështje madhore të jetës në dritën e Kur'anit dhe i cili e citonte Kur'anin

me lehtësi në shkrimet e tij, duhet të paktën të konsiderohet se e ka hak një studim të kujdesshëm nga afër, përpara se të kundërshtohet. Ç'është e vërteta, dështimi për ta çmuar qasjen e Ikbalit ndaj Kur'anit është pjesë e një shpërfilljeje më të madhe, nga e cila ka vuajtur mendimi serioz i Ikbalit, sidomos ai që është shprehur në veprat e tij në prozë.

Së katërti, ligjëratat u shkruajtën për t'u mbajtur ose përpara një auditori indian me arsimim perëndimor (sikurse ndodh tek gjashtë të parat) ose përpara një auditori perëndimor (ligjërata e shtattë). Të mbajturit parasysh e këtij fakti do ta ndihmojë lexuesin të kuptojë gjuhën dhe idiomën që përdor Ikbali për t'u shprehur, duke larguar sidomos ca mëdyshje që mund të lindin në mendjet e disa lexuesve muslimanë. Nganjëherë, Ikbali duket sikur i parashikon mëdyshje të tilla dhe, për pasojë, ofron shpjegime sqaruese. Për shembull, fjalia e dytë në fragmentin e mëposhtëm duket si fusnotë e të parës: “Jeta botërore i sheh me intuitë nevojat e saj dhe në çaste kritike e përkufizon drejtimin e vet. Kjo është ajo, që në gjuhën fetare e quajmë fe profetike” (VI. 117). Një auditor me mendësi tradicionale mund ta interpretojë një “jetë botërore [që] i sheh me intuitë nevojat e saj dhe në çaste kritike e përkufizon drejtimin e vet” si forcë të papërveçme dhe të vetëdrejtuar që ose e mohon ekzistencën e një hyjnie personale ose vepron në mënyrë të pavarur nga kjo hyjni, ndërsa shqetësimi i Ikbalit është që thjesht të lidhë hendekun ndërmjet gjuhës tradicionale islame dhe idiomës filosofike moderne. Megjithatë, nganjëherë mund të shtrohet pyetja nëse Ikbali i përdor disa prej termave kyç të tij me rigorozitet logjik të mjaftueshëm. Për shembull, mund të pyetet çfarë nënkupton ai me “përvojë fetare”, sepse ai duket se e përdor shpesh përvojën fetare si sinonime me përvojën mistike - e nganjëherë edhe psikiken, kështu që mund të pandehet se ai ose i trajton të gjithë këta togfjalësha si të barabartë ose nuk i dallon dot si duhet. Mirëpo, një studim i afërt i kësaj çështjeje shpie në një përfundim tjetër. Në lëmin e dijes, Ikbalit i intereson kryesisht dallimi ndërmjet dijes racionale dhe joracionales. Dija profetike, mistike dhe psikike futen në kategorinë e

gjerë të dijes joracionale, ose intuitive. Ajo që ka rëndësi parësore në skemën e Ikbalit është dallimi i zakonshëm i këtyre tre llojeve të dijes nga dija racionale. Theksimi që i bën Ikbali dallimit të tyre nga dija racionale mund të krijojë përshtypjen se të marra më vete, këto tre lloje mbahen prej tij si identike ose shumë të ngjashme me njëra tjetrën. Por ndërkohë që mund t'i ngjajnë njëra tjetrës në disa aspekte, madje duke u prerë me njëra tjetrën në disa zona, këto tre lloje të dijes dallohen qartë nga njëra tjetra në veprën e Ikbalit. Pohimi i tij i mëposhtëm, për shembull, nënvizon një dallim vendimtar midis fesë dhe misticizmit: “Dënimi i dijes nga mistiku si organ i dijes nuk ka ndonjë përligjje në historinë e fesë” (I. 17-8). Ikbali gjithashtu pohon se, në rastin e ndërgjegjes profetike, akti i adhurimit është “krijues” (III. 71), ndërsa në rastin e mistikut është “konjitiv” (*po aty*). Si profeti, edhe mistiku kthehen nga përvoja e intimitetit me të përjetshmen, por, në ndryshim nga kthimi i mistikut, kthimi i profetit “mund të jetë plot me domethënie të pafund për njerëzimin” (I. 18; të shihet edhe V. 99). Në një kontekst tjetër, Ikbali kritikon Duncan Black MacDonald për paaftësinë e dallimit mes dijes profetike dhe psikike. (I. 14). Me fjalë të tjera, synimi kryesor i Ikbalit është shtrimi i terrenit për të ashtuquajturën dije joracionale. Nëse kjo mund të arrihet, do të ishte krejtësisht e përligjshme të futeshim në një diskutim ‘shkencor’ për fenë; dhe çështje të tjera, sikurse dallimi i dijes profetike nga mistikja ose psikikja, do mund të sqaroheshin me saktësi më të madhe më vonë. Më në fund, nuk duhet të harrojmë se auditori i ligjëratave ishte më i njohur me mendimin perëndimor sesa islamit dhe, në fjalorin perëndimor, dija profetike, mistike dhe psikike etiketohen dhe shoqërohen shpesh me dijen fetare. Ikbali synoi që t’ia bënte të qasshme pikëpamjet e tij auditorit të vet, pa u ndalur fort në këtë të kuptuar – sepse kjo do ta kishte larguar shumë – por, në të njëjtën kohë, pa ia pranuar doemos vlefshmërinë atij të kuptuari.

Së pesti, *Rindërtimi* dëshmon besimin e fortë të Ikbalit në mundësinë e ripërtëritjes së Islamit në periudhën moderne. Ikbali është i

bindur se “Reneisansa islame është një fakt” (VI. 121). Mirëpo, sipas tij, kjo reneisansë duhet të plotësojë kushte të caktuara për t’u bërë një lëvizje e plotë zhvillimi dhe progresi, ndër më të rëndësishmet prej të cilave është hapja intelektuale. Ikbali thekson që Perëndimi i ka borxh shumë Islamit, parasëgjithash botëkuptimin shkencor dhe metodën shkencore (V. 103-4). Në të njëjtën kohë, Ikbali pranon pa ngurrim se tani është radha e muslimanëve që të mësojnë nga Perëndimi. Duke vërejtur shpejtësinë me të cilën “bota e Islamit po lëviz shpirtërisht drejt Perëndimit”, ai thotë: “Nuk ka asgjë të keqe në këtë lëvizje sepse, në aspektin e saj intelektual, ajo është thjesht një zhvillim i mëtejshëm i disa prej fazave më të rëndësishme të kulturës së Islamit” (I. 6). Megjithatë, shqetësimi i tij është se muslimanët do të hutoheshin së tepërmi nga e jashtëmja e kulturës evropiane, për të qenë të aftë që ta “arrijnë brendësinë e vërtetë të asaj kulture” (*po aty*). Kështu që, ai i këshillon muslimanët ta “hetojnë me një frymë ta pavarur atë që ka menduar Evropa, si dhe atë se sa larg mund të na ndihmojnë përfundimet e arritura prej Evropës që ta rishikojmë e, nëse duhet, ta rindërtojmë mendimin teologjik në Islam” (*po aty*). Ikbali preokupohet kryesisht me detyrën e rindërtimit të mendimit islam. Prandaj, jo vetëm trashëgimia intelektuale dhe kulturore islame por edhe joislamja është grurë për mullirin e tij. Parathënia e *Rindërtimit* përfundon me fjalët: “Detyra jonë është që ta vështrojmë progresin e mendimit njerëzor dhe të mbajmë qëndrim të pavarur ndaj tij” (f. xxii). Mirëpo hapja intelektuale kërkon mbi të gjitha që muslimanët të kenë dëshirën për ta rihetuar trashëgiminë e tyre me sy kritik. Lidhur me këtë, Ikbali citon Turqinë. Ndërkohë që nuk e miraton symbyllurazi mendimin modernist të Turqisë, Ikbali në fakt e thotë qartë se “në mesin e kombeve të sotme muslimane, vetëm Turqia e ka shkundur kotjen e saj dogmatike dhe ka arritur vetëndërgjegjësim. Vetëm ajo e ka kërkuar të drejtën për liri intelektuale; vetëm ajo ka kaluar nga idealja te realja” (VI. 108). Turku modern, thotë Ikbali, është i frymëzuar “nga realitetet e përvojës e jo nga arsyetimi skolastik i juristëve që jetuan dhe menduan nën kushte të

ndryshme jete” (VI. 125-6). Ai shpreson që “edhe neve [muslimanëve të Indisë], ashtu sikurse muslimanëve të Turqisë, të na duhet një ditë ta rivlerësojmë trashëgiminë tonë intelektuale” (VI. 121). Ndërkohë që urren konservatizmin e masave muslimane (VI. 131), Ikbali i inkurajon dijetarët muslimanë që ta rindezin frymën e hetimit të lirë, por të përgjegjshëm. Në shumë vende përgjatë librit të tij, ai tregon drejtimin që duhet të marrë projekti i rindërtimit të mendimit islam (për shembull, III. 55-6, 58 etj).

III. KRAHASIM NDËRMJET *RINDËRTIMIT* DHE *METAFIZIKËS*

Metafizika dhe *Rindërtimi* mund të krahasohen në këto drejtime:

1. Elemente të Përbashkëta

Ndonëse dallojnë në synim, shtrirje dhe qasje, *Metafizika* dhe *Rindërtimi* janë të ngjashme në disa aspekte. Të dyja veprat janë të një kalibri të lartë akademik. Në të dyja, Ikbali mbështetet te një gamë e gjerë burimesh lindore dhe perëndimore të dijetarisë. Në librin e saj *Gabriel's Wing*, Annemarie Schimmel flet për “mënyrën unike të thurjes së një qilimi madhështor të mendimit nga fije lindore e perëndimore” prej Ikbalit (f. xv). Edhe pse spikat më shumë te *Rindërtimi*, kjo aftësi e Ikbalit është e dukshme qysh te *Metafizika*.

Dy veprat zbulojnë disa shqetësime filosofike bazë të Ikbalit. Te *Metafizika*, Ikbali kufizohet te hetimi i “trinitetit të shenjtë: Zot, Njeri, Natyrë” (f. 4), çka përbën në thelb edhe qëllimin e *Rindërtimit*.

Kategori dhe analiza të caktuara te mendimit duken të zakonshme në të dyja veprat. I tillë është, për shembull, përdorimi i kategorive “semit” dhe “arian” nga Ikbali, të cilat u vunë nga dijetaria perëndimore për të dalluar semitin pasionant, emotiv dhe të drejtuar kah veprimi, nga ariani i esëllt, racional dhe i drejtuar kah ideja. Te *Metafizika*, Ikbali

thekson se Persia ariane e konvertoi Islamin semit në “shprehitë e saja të mendimit”, ashtu sikurse intelekti helenik arian kishte “interpretuar një tjetër fe semite – Krishtërimin” (f. 21). Gjetiu në po këtë libër, ai thotë se mendimi dhe praktika e përhershme sufiste është për shkak të “sintetizimit të suksesshëm të prirjeve semite dhe ariane nga ana e sufizmit” (f. 83). Te *Rindërtimi*, ai vëren se kritikimi i parimit ligjor të arsyetimit analogjik (*kijas*) të Ebu Hanifes nga Maliku dhe Shafi‘iu “përbën në fakt një shtrëngim efikas semit ndaj prirjes ariane për të kapur abstrakten në vend të konkretes, për të shijuar idenë në vend të ngjarjes” (VI. 140). Një tjetër shembull i ideve “kategorike” në pikëpamjen e Ikbalit është se gjenialiteti i racës arabe ishte praktik. Kjo pikëpamje bëhet baza e disa gjykimeve dhe vlerësimeve të caktuara te Ikbali. Në veprën *Metafizika*, Ikbali thotë se “gjeniu arab ishte krejtësisht praktik, kështu që filozofia e Platonit do t’i ishte dukur pa shije edhe sikur të paraqitej në dritën e saj të vërtetë” (f. 136). Te *Rindërtimi*, ai vëren se: “Juristët e Hixhazit, duke i qëndruar besnikë gjenialitetit praktik të racës së tyre, ngritën protesta të forta ndaj finesave skolastike të juristëve të Irakut” (f. 140). Prania e kategorive dhe analizave të tilla të mendimit në veprat e Ikbalit tregon se disa nga idetë e tij – qofshin ato të huazuara apo jo – ishin formuar mjaft herët dhe u përdorën në etapa të ndryshme të karrierës së tij intelektuale.

2. Dallimet

I dëshmuar qartësisht si te *Metafizika*, ashtu edhe te *Rindërtimi*, erudicioni historik i Ikbalit bëhet ndihmës për qasjen kryesisht kritike dhe konstruktive të kësaj të dytës. *Metafizika* përdor një qasje diakronike, duke i trajtuar zhvillimet në mendimin metafizikan persian në rrjedhën e tyre historike. *Rindërtimi* përdor një qasje sinkronike, sepse gjatë tërë librit, diskutimi sillet rreth disa çështjeve të ndërlidhura. *Metafizika* synon të paraqesë një shtjellim sistematik të aspekteve të caktuara të mendimit

filosofik pers, që nga kohët para-islame e deri në periudhën moderne. I konceptuar në një shkallë shumë më ambicioze, *Rindërtimi* synon të ristrukturojë mendimin fetar islam në dritën e të kuptuarit kritik të mendimit modern, pra perëndimor.

Dy veprat dallojnë në raport me pozitën e mendimit kur'anor tek to. Dy referimet ndaj Kur'anit të *Metafizika* janë ose të rastit ose me natyrë të përgjithshme. Te *Rindërtimi*, numri i citimeve kur'anore është shumëfishuar, por më me rëndësi, Kur'ani ofron shkopin dhe litarin e mendimit dhe argumentit të krejt librit.

Gjashtë leksionet e para të *Rindërtimit* u botuan njëzet vjet pas botimit të *Metafizikës*. Gjatë kësaj periudhe, mendimi i Ikbalit jo vetëm që fitoi në gjerësi e thellësi, por mesa duket përjetoi edhe ndryshim cilësor e riorientim domethënës. Për shembull, qëndrimi i Ikbalit ndaj sufizmit dallon qartë nga njëri libër në tjetrin. Te *Metafizika*, kreu më i gjatë (i pesti) i kushtohet sufizmit dhe Ikbali, që ia njuh sufizmit themelin islam dhe e kontraston me ligjin islam (në disfavor të këtij), është simpatizues i sufizmit, sidomos në formën panteiste [*sic.*]. Përkundrazi, te *Rindërtimi*, Ikbali paralajmëron ndaj teprimeve të një doktrine shpirtërore panteiste dhe lavdëron sufitet që kërkuan ta dëlirnin misticizmin musliman nga elementet dekadente. Për më tepër, në këtë libër ai i jep vend të rëndësishëm ligjit islam, në skemën e tij të përgjithshme për reformimin e mendimit islam dhe e diskuton gjerë e gjatë konceptin e ixhtihadit, parimin e lëvizjes në Islam.

Një shembull interesant të ndryshimit ose modifikimit të pikëpamjeve personale nga Ikbali prej *Metafizikës* te *Rindërtimi* e tregon një fragment i Rumiut, të cilin ai e përkthen në të dyja veprat (*Metafizika*, 91; *Rindërtimi*, IV. 97). Fragmenti synon të flasë për evolucionin, duke përshkruar se si, pas kalimit mes gjendjeve bimore e shtazore, materia joorganike arrin më në fund gjendjen njerëzore, që pritet të evoluojë edhe më tej. Te *Metafizika*, Ikbali e citon këtë fragment “për të treguar se sa me sukses i paraprin poeti konceptit modern të evolucionit, të cilin ai e shihte

si anën realiste të Idealizmit të tij” (f. 91). Te *Rindërtimi*, vlerësimi i këtij fragmenti nga Ikbali pëson ndryshim. Në vend që ta quajë Rumiun paraprirës të evolucionistëve modernë, Ikbali tani kontraston rrjedhimet filosofike të mendimit të Rumiut me mendimin dëshpërues të mbrojtësve modernë të evolucionit: “Mirëpo, teoria e evolucionit i ka sjellë dëshpërim dhe ankth botës moderne, në vend të shpresës dhe entuziazmit” (IV. 97). Dhe pikërisht përpara se ta citojë fragmentin, Ikbali vëren: “Botës së sotme i nevojitet një Rumi për të krijuar një qëndrim shprese dhe për të ndezur zjarrin e entuziazmit për jetën” (*po aty*). Në të vërtetë, Ikbali sheh një hendek aq të thellë midis pikëpamjes së Rumiut për evolucionin dhe pikëpamjes moderne për evolucionin saqë, në vende të tjera te *Rindërtimi*, ai shpreh habinë e thellë që e njëjta ide e ka ndikuar kulturën islame dhe përëndimore në mënyra kaq të ndryshme (VII. 147-8).

3. *Metafizika* si Paraprirëse e *Rindërtimit*

Megjithë dallimet e rëndësishme midis këtyre dy veprave, *Metafizika* mund të quhet në njëfarë kuptimi si paraprirëse e *Rindërtimit*. Kush e njeh nga afër përmbajtjen, metodën dhe stilin e dijetarisë së *Metafizikës* nuk do ta ketë fort të vështirë ta pranojë se *Rindërtimi* është një produkt i mëvonshëm dhe më i pjekur i të njëjtës penë. Puna për *Metafizikën* duket se e ka pajisur Ikbalin me mjetet e nevojshme të kërkimit për të ndërmarrë projekte më ambicioze. Ajo gjithashtu e ankoroi në traditat islame dhe përëndimore të dijes. Më në fund, ajo ia përforcoi prirjen për t’u përfshirë në çështje serioze dhe ia mprehu fuqitë kritike, duke e futur Ikbalin në një karrierë filosofike, frytet e të cilës përfshinë *Rindërtimin*.

5

Mendimi Shoqëror dhe Politik

I. SHOQËRIA

1. Individi dhe Shoqëria

Ikbali e diskuton raportin ndërmjet shoqërisë dhe individit. Ashtu sikurse individi, edhe shoqëria përbën një organizëm. Në terma ekzistencialë, funksionalë dhe teleologjikë, ajo mund të thuhet se i paraprin individit: “Shoqëria ka një jetë të dallueshme të sajën, të pavarur nga jeta e njësave përbërëse të marra individualisht”; “ajo ka ose, më mirë, priret të ketë ndërgjegje, vullnet dhe intelekt të vetin”; “individi si i tillë është thjesht abstragim, një shprehje e leverdisshme për lehtësimin e të referuarit shoqëror”; gjithçka që ka të bëjë me individin “përcaktohet nga nevojat e bashkësisë, për jetën kolektive të së cilës ai është veçse një shprehje e pjeshme”, ku veprimtaria e individit nuk është “asgjë më shumë se kryerje e pavetëdijshme e një funksioni të caktuar që i ka dhënë atij ekonomia shoqërore” (SWS, 119). Ndryshe nga individi, shoqëria është “e pafundme; në përbërjen e saj, ajo përfshin breza të panumërt që nuk janë lindur akoma, të cilët ... duhen konsideruar pjesa më e rëndësishme e një bashkësie gjalluese”, sepse “në jetën e suksesshme në grup, është e ardhmja ajo, që duhet të kontrollojë gjithnjë të tashmen” (po aty, 120). Problemi më i rëndësishëm i një shoqërie është “problemi i jetës së vazhdueshme kombëtare”, sepse çdo shoqëri synon të vazhdojë pareshtur veten – për të arritur pavdekësi (po aty, 120-1).

Mirëpo përparësia e shoqërisë nuk e mohon rëndësinë e individit: ndërkohë që shoqëria ka një mendje të vetën, “rrjedha e mendësisë së saj nuk ka kanal tjetër përmes të cilit të kalojë, përveç mendjeve individuale” (SWS, 119). Ç’është e vërteta, për Ikbalin, “çdo qenie njerëzore është qendër e një fuqie të fshehur, mundësitë e të cilës mund të zhvillohen duke kultivuar një lloj të caktuar karakteri” (SR, 139). Veç kësaj, jo të gjithë njerëzit janë mbartës ose përfaqësues kompetentë me fuqi të njëjtë, të traditave të një shoqërie:

Traditat ligjore, historike dhe letrare të një bashkësie ... janë pa dyshim të pranishme për ndërgjegjen e jursitëve, historianëve dhe

shkrimtarëve të saj, ndonëse bashkësia si e tërë është e ndërgjegjshme për to vetëm në mënyrë të vagullt.

Rrjedhimisht, Ikbali thekson rëndësinë e rritjes së “individëve të përqendruar tek vetja”, sepse “vetëm individë të tillë mund ta shpalosin thellësinë e jetës” (*Rindërtimi*, 120).

A mund të thuhet, atëherë, se Ikbali ka pikëpamje kontradiktore mbi rëndësinë e individit karshi rëndësisë së shoqërisë? Sipas Ikbalit, as shoqëria e as individi nuk kanë rëndësi absolute; shoqëria ekziston *nëpërmjet* dhe *në* personat e individëve, por kur individët bashkohen dhe formojnë një shoqëri, ata i japin shkas një entiteti më të madh se shuma e pjesëtarëve të saj. Kësisoj, Ikbali e kundërshton sistemin totalitar, në të cilin identiteti i individit shtypet, por urren po aq edhe individualizmin e shfrenuar që minon funksionet e shoqërisë. Në fund, si shoqëria, ashtu edhe individi duhet t’i nënshtrohen një qëllimi më të lartë etik, i cili në terminologjinë islame nënkupton nënshttrimin ndaj një kodi të mbështetur në shpallje. Në vend që t’i shohë shoqërinë dhe individin si rivalë ose konkurrentë, ky kod kërkon të lëmojë përpjekjet e individëve për të krijuar një vizion shoqëror të njësuar dhe njëkohësisht të ofrojë një mjedis shoqëror që do t’u lejonte pjesëtarëve të tij ta realizonin potencialin e tyre në mënyrën më efektive. Mund të shihet se Ikbali i shikon shoqërinë dhe individët si të lidhur integralisht. Ndërkohë që kombet me siguri zgjasin më shumë se individët – Irani, për shembull, e mbijetoi mbretin e madh Xhamshid (*PM*, 240) – çdo individ mund të bëhet ylli i fatit të kombit të vet (*AHF*, 657).

2. Tatëpjeta e Shoqërive Muslimane: Shkaqet

Nisur nga rëndësia e individëve që përfaqësojnë shoqërinë dhe shërbejnë si veprues të saj, përparimi ose rënia e një shoqërie do të varej, në një

shkallë të madhe, nga sjellja e këtyre individëve. Në një poezi të shkurtër në urdisht, Ikbali e përngjason një komb me një trup, ndërsa individët që e formojnë atë me gjymtyrët: ata që punojnë në industri janë duart dhe këmbët e kombit, ata që ndihmojnë në administrimin e qeverisjes janë fytyra e tij e bukur, ndërsa ata që kultivojnë artet – Ikbali përmend poetët si përfaqësues të kësaj klase – janë sytë e tij (BD, 63). Rrjedh se dështimi i prijësve ose përfaqësuesve të një shoqërie mund të ketë pasoja të tmerrshme për krejt shoqërinë. Ky koncept qëndron pas kritikës fshikulluese të Ikbalit ndaj udhëheqësve të shoqërive muslimane në histori. Ikbali mban tre faktorët e mëposhtëm si veçanërisht përgjegjës për shthurjen e përgjithshme të botës muslimane në shekujt e fundit:

a. *Mullaizmi*. Ky është emri që i vë Ikbali qëndrimit mendjengushtë të hoxhallarëve, ulemave të zakonshëm, ose dijetarëve të fesë. Përherë “burim fuqie të madhe në Islam”, ulematë “me kalimin e shekujve, sidomos pas rënies së Bagdadit [1258] ... u bënë jashtëzakonisht konservatorë dhe nuk lejonin kurrfarë lirie ixhtihadi, pra formulimi të gjykimit të lirë në çështje ligjore” (SWS, 231).

b. *Misticizmi*. Në historinë e shoqërive muslimane, misticizmi dikur ka qenë, sipas Ikbalit, “një forcë edukimi shpirtëror”. Shekujve të fundit, ai ka degjeneruar, duke i shqitur muslimanët nga aktualitetet e jetës. Praktikrat muslimane u bënë gjithnjë e më tepër “thjesht një mjet për të shfrytëzuar injorancën dhe mirëbesimin e popullit.” Kjo ishte anomali për “frymën e Islamit ... [që] synonte zaptimin e materies e jo ikjen prej saj” (SWS, 231-2). Në agimin e vet në Arabi, Islami ishte një fe dinamike, por ndikimi i Persisë e zhveshi nga karakteri i tij burrëror: “Pushtimi i Persisë nuk nënkuptoi konvertimin e Persisë në Islam, por konvertimin e Islamit në Persianizëm” (*po aty*, 155). Misticizmi i ndikuar nga Persia e kërkoi “Realitetin në vende ku ai nuk ekziston”: ai u thellua në dallimin midis ezoterikes dhe ekzoterikes – ndërmjet një Realiteti të vërtetë, të brendshëm dhe një Dukurie mashtruese, të jashtme – duke krijuar kësisoj te muslimanët “prirjen për ta mospërfillur Sheri‘atin – forcën e vetme që e

mban tok shoqërinë muslimane” dhe e zëvendësuar “demokracinë muslimane” me “Aristokracinë e përsipirtshme” (*po aty*, 154-5).

c. *Mbretëria*. Duke patur si përparësi kryesore mbrojtjen e “interesave të tyre dinastike”, mbretërit muslimanë “nuk ngurruan t’ia shisnin vendet e tyre ofruesit më të lartë” (*SWS*, 232).

Rigjenerimi i shoqërive muslimane kërkon që forcat përgjegjëse për dekadencën e tyre të luftohen. Reformistët modernë muslimanë si Xhemal ed-Din Afghani, Muhammed ‘Abduh dhe Zaghlul Pasha “e gjetën botën islame të sunduar prej tri forcave [të lartpërmendura] dhe i përqendruan tërë energjitë në krijimin e një revolte ndaj tyre” (*SWS*, 231; 232).

Kritika nga Ikbali e mullaizmit, misticizmit dhe mbretërisë si faktorët kryesorë përgjegjës për dekadencën e shoqërive muslimane nuk përbën kritikë mbytëse të juristëve, mistikëve dhe sunduesve muslimanë. Ikbali ishte i mendimit se, në historinë e hershme muslimane, tre institucionet e ligjit, misticizmit dhe politikës trupëzuan, për periudha të ndryshme kohore, shpirtin dinamik islam. Megjithatë, më vonë juristët u bënë robër të formalizmit, mistikët u joshën nga një dikotomi e rreme midis shpirtit dhe materies, ndërsa sundimtarët e flijuan interesin kolektiv në altarin e përfitimit personal. Fakti se të njëjtat institucione mund të jenë një herë forca progresi e një tjetër forca dekadence, sugjeron se ato duhet dhe mund të reformohen. Prandaj, në vend që të thërrasë për flakje të plotë të traditës, Ikbali synon ta rigjallërojë atë - duke ia nënshtruar hetimit kritik, me qëllim ruajtjen e bërthamës dhe hedhjen e lëvozhgës.

Ikbali ndërmori një qasje tipike moderne – pra historiko-sociologjike – ndaj problemeve të muslimanëve në botë. Në artikullin e tij, *The Muslim Community – A Sociological Study*, pasi vë në pah gjendjen e mjeruar ekonomike të muslimanit mesatar të Indisë, Ikbali pyet mprehtësisht: “A u kemi kushtuar ndonjëherë vëmendje këtyre aspekteve të problemeve shoqërore?” (*SWS*, 136). Në vend që të romantizojë për lavdinë e shkuar të Islamit dhe të fajësojë fuqitë e jashtme kolonizuese për

të gjitha të këqijat e trashëguara nga bota muslimane, Ikbali përpiket të hetojë vetë politikëbërjen muslimane për shkaqet e prapambetjes dhe vendnumërimit të muslimanëve. Analiza e tij e shpie tek identifikimi i shkatërrimit të institucioneve si shkak kryesor i telasheve politike dhe shoqërore. Kritika e tij e pakursyer e praktikës fetare dhe e sjelljes politike e shoqërore buron nga bindja e tij – e pohuar në Parathënien e *Rumuz-i Bikhudi* (1918) dhe gjetiu – se, krahas individëve, edhe kombet kanë ego, apo vete. Dhe ashtu sikurse rritja e një individi varet nga afirmimi i egos së tij individuale, po kështu edhe mbijetimi e zhvillimi i një kombi varet nga ruajtja e egos së tij kombëtare si dhe e kujtesës së tij historike kombëtare.

3. Masat

Ekzistenca e udhëheqësve kompetentë është vendimtare për realizueshmërinë dhe përparimin e një shoqërie, por e tillë është edhe mirëqenia – sidomos ekonomike – e masave. Duke iu referuar kontekstit musliman të Indisë, Ikbali thekson nevojën për të përmirësuar “gjendjen e përgjithshme të masave në bashkësinë sonë”, duke vërejtur se “gjendja ekonomike e muslimanit mesatar është skajimisht e vajtueshme” (SWS, 135). “Pikërisht masat janë shtylla kurrizore e kombit; ato duhen ushqyer më mirë, strehuar më mirë e arsimuar siç duhet” (*po aty*, 109). Ikbali dallon nga ata që e mbajnë zakonin e perçes si përgjegjës për kushtet e varfërisë së skajshme të pjesëve të mëdha të popullsisë: “Është varfëria e shtresave të ulëta të bashkësisë sonë e jo sistemi i perçes (*perdeh*), siç pretendojnë nganjëherë protagonistët tanë të rinj për reformë shoqërore, ajo që dëmton fizikun e përgjithshëm të bashkësisë sonë” (*po aty*, 136). Organizatat shoqërore muslimane duhet ta kuptojnë se detyra e tyre kryesore është ngritja e masave, jo lartësimi i individëve; dhe punëtorët

socialë muslimanë duhet t'i studiojnë me kujdes shkaqet që kanë sjellë “gjendjen e përgjithshme ekonomike të Indisë” (*po aty*).

Problemit të prapambetjes ekonomike i duhet “qasur në një frymë të gjerë, të paanshme, josektare, sepse forcat ekonomike i ndikojnë të gjitha bashkësitë njëlloj” (*SWR*, 136). Për këtë qëllim, “punonjësit publikë të të gjitha bashkësive [duhet të] takohen në një truall të përbashkët diskutimi” (*po aty*). Preokupimi i punonjësit publik musliman për të siguruar më shumë punë qeveritare është i pavend, sepse shërbimi qeveritar u “ofron perspektiva ngritjeje ekonomike vetëm pak individëve; shëndeti i përgjithshëm i një bashkësie varet kryesisht nga mëvetësia e saj ekonomike” (*po aty*, 136-7). Me fjalë të tjera, “ekzistojnë sfera të tjera të veprimtarisë ekonomike që janë po aq të rëndësishme dhe më fitimprurëse” (*po aty*, 137).

Sipas Ikbalit, një “sistem teknik arsimimi [është] edhe më i rëndësishëm se arsimi i lartë” sepse i pari “e prek gjendjen e përgjithshme ekonomike të masave, që përbëjnë shtyllën kurrizore të një shoqërie, kurse i dyti vetëm disa individë që zotërojnë një energji intelektuale mbi mesataren” (*SWS*, 137; 2450). Të kamurit duhet të luajnë rolin e tyre në këtë drejtim: “Bamirësia e klasave më të pasura në mesin tonë duhet të organizohet në mënyrë të atillë që t’u ofrojë mundësi arsimimi më pak të kushtueshëm bijve të bashkësisë” (*po aty*, 137). Në të njëjtën kohë, nuk duhet harruar lidhja e ngushtë e dijes teknike me edukimin etik:

Mirëpo edukimi industrial dhe komercial nuk mjafton. Në konkurrencën ekonomike, faktori etik luan rol po kaq të rëndësishëm; virtytet e mosshkapërderdhjes, besimit të ndërsjellët, ndershmerisë, korrektesës dhe bashkëpunimit janë asete po aq të vlefshme ekonomike sa edhe mjeshtëria profesionale ... Nëse duam të prodhojmë punëtorë të mirë, dyqanxhi të mirë, esnafë të mirë dhe mbi të gjitha qytetarë të mirë, në fillim duhet t’i bëjmë muslimanë të mirë. (*po aty*)

Shqetësimi i Ikbalit për mirëqenien ekonomike të popullatës së gjerë e lidh atë me dijetarin reformist indian të shekullit të tetëmbëdhjettë Shah Wali'ullah, i cili ishte i mendimit se një sistem i drejtë ekonomik është pjesë integrale e një shoqërie të mirë. Duke ardhur një shekull e gjysmë pas Shah Wali'ullahut dhe duke marrë parasysh fenomenin e Revolucionit Rus në fillim të shekullit XX si dhe atë të Revolucionit Industrial që nisi në fund të shekullit XVIII, Ikbali thekson rëndësinë e arsimit teknik si mjet për arritjen e lulëzimit të përgjithshëm ekonomik.

4. Kultura, Karakteri dhe Edukimi

Jeta e muslimanëve në bashkësi varet jo vetëm nga “uniteti i besimit fetar”, por edhe nga “uniformiteti i kulturës muslimane” (SWS, 125). Kultura muslimane është “relativisht universale”, në kuptimin që ajo nuk është produkt i një race të vetme (*po aty*). Ndërkohë që arabët ishin në një shkallë të lartë përgjegjës për zgjerimin e hershëm politik të Islamit, ishin kryesisht joarabët ata, që i dhanë Islamit “pasurinë e jashtëzakonshme të literaturës dhe mendimit” (*po aty*, 121-2). Kontributi i Persisë ndaj kulturës muslimane është veçanërisht domethënës. “Ngjarja më e rëndësishme në historinë e Islamt ... [është] marrja e Persisë”, sepse ajo:

U dha arabëve jo vetëm një vend të mrekullueshëm, por edhe një popull të lashtë që mund të ndërtonte një qytetërim të ri nga materiali semit e arian. Qytetërimi ynë musliman është produkt i ndërfarëzimit të ideve semite dhe ariane. Ai trashëgon butësinë dhe finesën e nënës së vet ariane dhe karakterin e sertë të babait të tij semit ... Të mos ishte për Persinë, kultura jonë do të kishte qenë absolutisht e njëanshme. (*po aty*, 125-6).

Për t'u bërë pjesëtarë gjallues të bashkësisë së tyre, individët muslimanë “duhet ta asimilojnë plotësisht kulturën e Islamit” (*po aty*, 126) nëse duan të “ndjejnë vijimësinë e të tashmes me të shkuarën dhe të ardhmen” (*po aty*, 129):

Objekti i këtij asimilimi është krijimi i një botëkuptimi mendor uniform, i një mënyre të veçantë të shikuarit të botës, i një këndvështrimi të posaçëm, nga i cili të gjykohet vlera e gjërave që përkufizon thekshëm bashkësinë tonë dhe që e shndërron atë në një individ tërësor, duke i dhënë një qëllim të përcaktuar dhe ideal të vetin. (*po aty*, 126)

Individët e rrënjëzuar në kulturën islame do t'ia dalin në kultivimin e llojit musliman të karakterit, që “mban lart idealin e vetëpërmbajtjes dhe mbizotërohet nga një të vështuar më serioz i jetës” (*po aty*, 127). Personaliteti musliman duhet shquar nga tipi guximtar, i cili nevojitet nga lufta për ekzistencë që shenjon jeton në shoqëritë primitive. Karakteri musliman dallon gjithashtu edhe nga tipi gazmor, që merr pjesë në “kënaqësitë e jetës dhe kombinon në vetvete virtytet e liberalitetit, bujarisë dhe miqësisë së mirë” (*po aty*, 126-7).

Tanimë, mund të shihet qartë rëndësia e arsimit për ndërtimin e karakterit tipik musliman:

Objekti i krejt arsimit tonë duhet të jetë zhvillimi i këtij tipi. Nëse kemi për qëllim sigurimin e një jete të vazhdueshme për bashkësinë, duhet të nxjerrim një lloj karakteri që kapet pas tipit të vet me çdo kusht. Dhe, ndërkohë që asimilon kollaj çdo gjë të mirë tek tipat e tjerë, ai përjashton me kujdes nga jeta e tij gjithçka që u bie ndesh traditave dhe institucioneve të tij. (*po aty*, 127)

Ashtu si gjërat e tjera, arsimi duhet përcaktuar nga nevojat e nxënësit. Një formë arsimimi, që nuk ka ndikim të drejtpërdrejtë te lloji i

veçantë i karakterit që kërkoni të zhvilloni, është absolutisht i pavlerë.
(*po aty*, 109)

Ashtu sikurse mendja individuale, edhe mendja shoqërore ka identitetin e saj vetjak, i cili ruhet me anë të arsimit. Vijimësia e mendjes shoqërore

varet nga përcjellja e rregullt e përvojës së saj brez pas brezi. Objekti i arsimit është që ta sigurojë këtë përcjellje të rregullt dhe t'i japë kështu mendjes shoqërore një unitet vetëndërgjegjësues identiteti personal... Pjesët e ndryshme të traditës kolektive, të përcjella në këtë mënyrë nga arsimimi, përshkrijnë krejt mendjen shoqërore dhe bëhen objekte ndërgjegjeje të pastër në mendjet e pak individëve, jeta dhe mendimi i të cilëve është specializuar për qëllimet e ndryshme të bashkësisë. (*po aty*, 130)

Duke shqyrtuar sistemin arsimor musliman në Indi nga ky këndvështrim, Ikbali ndjehet i zhgënjyer. Ai vëren se si “i riu modern musliman [është] një lloj karakteri, jeta intelektuale e të cilit nuk ka absolutisht asnjë prapavijë kulture muslimane”, sepse ai ka asimiluar “shprehi perëndimore mendimi në një shkallë alarmuese” dhe jeta e tij mendore është “demuslimanizuar krejtësisht” (*po aty*, 130-1). “Në nismën tonë arsimuese zor se e kemi shquar të vërtetën ... që një përkushtim i palëkundur ndaj një kulture të huaj është një lloj konvertimi i pandijueshëm në atë kulturë” (*po aty*, 131). Nisma jonë arsimuese nxitet nga konsiderata fitimi të menjëhershëm ekonomik, kështu që produktet tona arsimore kanë pak për t'u lëvdur. Ikbali lëshon verdiktin e ashpër: “Studenti musliman, injorant rreth idealeve shoqërore, etike dhe politike, që kanë mbizotëruar mendjen e bashkësisë së tij, është shpirtërisht i vdekur” (*po aty*). Ne duhet t'i ndryshojmë përparësitë tona: “Veprimtaria jonë si popull nuk duhet të përcaktohet vetëm nga konsiderata ekonomike; ruajtja e unitetit të bashkësisë dhe vazhdimi i jetës si komb është ideal shumë më i lartë sesa shërbimi ndaj qëllimeve afatshkurtra” (*po aty*, 132). Ikbali thekson

nevojën për “një universitet mësimdhënës tonin” (*po aty*, 133; 110), duke nxitur njëkohësisht që “forcat e shpërndara arsimuese” – disa fetare konservatore, disa relativisht të perëndimizuara – “të organizohen në një institucion qendror me qëllim të madh” (*po aty*, 133).

Sa i përket arsimimit të grave muslimane, Ikbali pohon haptas: “Mesa duket, Natyra u ka dhënë funksione të tjera dhe kryerja e duhur e këtyre funksioneve është po aq e domosdoshme për shëndetin dhe mirëqenien e familjes njerëzore” (*po aty*, 134). Ikbali nuk është i impresionuar me lëvizjen perëndimore për emancipimin e grave:

I ashtuquajturit ‘emancipim i gruas perëndimore’ i kërkuar nga individualizmi perëndimor dhe gjendja e posaçme ekonomike e prodhuar nga konkurrenca e pashëndetshme, për mendimin tim është një eksperiment që ka për të dështuar, me dëme të pallogaritshme dhe probleme shoqërore skajimisht të ndërlikuara. (*po aty*)

Ai beson se

gruaja muslimane duhet të vazhdojë të zërë pozitën shoqërore që i ka ndarë Islami. Kjo pozitë duhet të përcaktojë natyrën e arsimimit të saj. Jam përpjekur të tregoj se solidariteti i bashkësisë sonë qëndron tek të kapurit tonë pas fesë dhe kulturës së Islamit. Gruaja është mbartësja kryesore e idesë fetare. Prandaj, në interes të jetës së vazhduar të kombit, është jashtëzakonisht e nevojshme që asaj t’i jepet pikësëpari një arsim i shëndoshë fetar. Megjithatë, ai duhet plotësuar me një dije të përgjithshme të historisë muslimane, ekonomisë shtëpiake dhe higjenës. Kjo do ta aftësojë atë që t’i japë një shoqëri intelektuale të shoqit dhe t’i kryejë me sukses detyrat e amësisë, që, sipas mendimit tim, është funksioni kryesor i një gruaje. Të gjitha lëndët që kanë prirje ta zhveshin atë nga feminiteti dhe Islami duhen përjashtuar me kujdes nga arsimi i saj. (*po aty*, 134-5)

Pikëpamjet e Ikbalit mbi arsimin mund të çmohen plotësisht kur të vendosen në kontekstin e Indisë së shekullit XIX. Pas vendosjes së sundimit britanik në Indi, Sër Sejjid Ahmed Khan ishte autori dhe reformisti i parë që u përpoq të nguliste te muslimanët nevojën e arsimit modern për të përparuar shoqërisht. Nisma arsimore e Sër Sejjidit çoi në vendosjen e një kolegjii të stilit modern në Indinë e veriut, të diplomuarit muslimanë të të cilit do mund të konkurronin me jomuslimanët për vende pune në qeveri dhe gjetkë. Ikbali e admironte Sejjid Ahmed Khanin dhe përpjekjet e tij që muslimanët ta rifitonin pozitën e dikurshme të nderit në shoqërinë indiane. Por ndërkohë që e pranonte rëndësinë e arsimit për mirëqenien dhe përparimin e përgjithshëm të një shoqërie, ai kishte dallime filosofike me Sejjid Ahmed Khanin rreth objektivave të arsimit. Për Ikbalin, qëllimi themelor i arsimit nuk është të prodhohë të diplomuar të punësueshëm, por të japë llojin e karakterit që do të sigurojë mbijetimin dhe vazhdimësinë e shoqërisë. E gjykuar me këtë standart, as medreseja islame e as skema sekulare moderne e arsimit nuk e ka një aftësi të tillë. Rrjedhimisht, specifikat e programit të propozuar arsimor për muslimanët dallonin thekshëm nga ato të Sër Sejjidit, si në orientim ashtu edhe në synim. Programi reformues i Sër Sejjidit ishte thujse ekskluzivisht arsimor, ndërsa arsimi përbënte vetëm një hallkë – paçka se të rëndësishme – në skemën gjithpërfshirëse të Ikbalit për ndryshim shoqëror. Në ndryshim nga Sër Sejjidi, Ikbali theksonte nevojën për arsim teknik për masat dhe, më me rëndësi, e shihte arsimin si instrument jo vetëm për një lloj të caktuar karakteri individual, po edhe për një lloj të caktuar mendësie kombëtare – ku që të dyja sendërtoheshin nga një vizion etik islam. Mbi të gjitha, Ikbali i nxiste muslimanët që t'i bënin një studim të thellë e kritik traditës së tyre kulturore e intelektuale si dhe një hulumtim serioz mendimit përfundimor modern, për të gjetur mënyra krijuese të rigjallërimit të trashëgimisë islame dhe për ta bërë këtë të fundit të vlefshme në kontekste moderne. Me fjalë të tjera, Ikbali besonte se

arsimi mund të përdorej për të sjellë një reneisansë të vërtetë mendimi në botën muslimane.

Në shikim të parë, pikëpamja e Ikbalit për rolin e Persisë në historinë islame mund të duket i dykuptimtë, madje edhe vetëkundërshtues, por një shikim më i afërt do ta paraqesë çështjen në një dritë tjetër. Ikbali flet me miratim për ndikimin rafinues të Persisë mbi karakterin e fortë arab, porse është kritik ndaj efektit ligështues të misticizmit persian mbi kulturën islame. Por kjo thjesht do të thotë se vlerësimi i trashëgimisë së Persisë nga Ikbali është me ngjyrimë. Ai mban një qëndrim të ngjashëm për ndikimin e Perëndimit mbi historinë islame moderne. Ai kritikon ashpër aspekte të caktuara të kulturës perëndimore dhe i paralajmëron vazhdimisht muslimanët që të ruhen nga imitimi prej skllavi ndaj Perëndimit. Në të njëjtën kohë, ai admiron aspekte të tjera të caktuara të asaj kulture dhe, për më tepër, e konsideron si tejet pozitiv rolin e Perëndimit në zgjimin e botës së kotur muslimane.

II. POLITIKA

Tronditja, dëshpërimi dhe cinizmi nga i cili vuajtën muslimanët e Indisë pas rënies së Perandorisë Mughale më 1857 i çoi shumë prej tyre në gjendje pasiviteti e mosveprimi. Përpjekja e Sejjid Ahmed Khanit për ta rigjallëruar bashkësinë muslimane, duke e bindur që t'i pranojë sfidat e shtruara nga realitetet e reja, hasi fillimisht në qëndresën e establishmentit fetar konservator, por në terma afatgjatë pati nivel të mirë suksesi. Në poemën e vitit 1903, *Epitafi i Sejjidit*, Ikbali thotë se Islami nuk i mëson muslimanët të heqin dorë nga bota. Poema ka një rresht ku thuhet, “Guximi është shkopi në dorën e elitës politike” (origjinali urdisht: *Hai daleri dast-i arbab-i sijaset ka‘asa*), që parafiguron përdorimin e shpeshtë të shkopit të Moisiut nga Ikbali, si simbol i fuqisë dhe shpesh i pushtetit politik. Mirëpo, në atë kohë, politika nuk i interesonte shumë dhe ato pak

poezi të kësaj periudhe që janë haptazi nacionaliste e patriotike (për shembull, *Himni Indian*, BD, 83; *Këngë Kombëtare e Fëmijve Indianë*, BD, 87 dhe *Tempulli i Ri*, BD, 88) nuk pasqyrojnë kurrfarë pikëpamjesh të sistemuara politike.

Në kapërcyell të shekullit, Ikbali - ashtu sikurse shumica e muslimanëve të Indisë, apo më mirë e indianëve të tjerë - duhet t'i ketë vëzhguar me interesim zhvillimet politike që po ndodhnin në vend. Veç kësaj, mjaft organizata shoqërore muslimane, me të cilat Ikbali ishte i lidhur ngusht, synonin jo vetëm të mbronin të drejtat e muslimanëve si bashkësi fetare, por edhe të promovonin arsimin musliman dhe të krijonin një ndërgjegje të përgjithshme - pa përjashtuar politiken - në mesin e muslimanëve. Megjithatë, duket se Ikbali nisi të interesohej seriozisht për çështje politike vetëm gjatë qëndrimit në Evropë, ku pati rastin të studionte jo vetëm mendimin politik evropian, por edhe te hetonte e të vlerësonte pasojat e tmerrshme të ndjekjes së politikave nacionaliste brenda kontinentit dhe të politikave imperialiste jashtë tij, për fuqitë evropiane. Në Angli, Ikbali mbajti një sërë kumtesash mbi tema të ndryshme islame, duke përfshirë politiket, por mjerisht nuk ekzistojnë regjistrime të tyre. Më 1908, u ngrit një komitet britanik i Ligës Muslimane Mbarë-Indiane (e themeluar në Dakka më 1906) dhe Ikbali u zgjodh sekretar i saj. Menjëherë pas kthimit nga Evropa, temat politike filluan të merrnin domethënie më të madhe si në prozën, ashtu edhe në poezinë e tij. Për shembull, në pjesën e tretë të *Bang-i Dara*, e cila përmban poezi të shkruara nga 1908 e më pas, poezitë *Himn Islam* (BD, 159) dhe *Nacionalizmi* (BD, 160-1, me nëntitull 'Kombi si Koncept Politik') përcjellin një flakje të nocionit modern të nacionalizmit territorial dhe një përfaqim të Islamit si ofruet i bazës për kombësinë. Kjo pikëpamje parashtrohet në shumë prej poezive të mëvonshme të Ikbalit si dhe në disa prej veprave të tij në prozë.

Ikbali mori pjesë me raste në politikën praktike, por në mënyrë të kufizuar. Në karrierën e tij pas-evropiane, ai mbajti biseda dhe kumtesa në

tubime të shumta për të shprehur opinionin publik musliman jo vetëm rreth çështjeve politike në vend, por edhe çështjeve ndërkombëtare që ndikonin botën islame. Më 1926, ai u zgjodh pjesëtar i Këshillit Kushtetues të Punxhabit; për shumë vite shërbeu si president i Ligës Muslimane të Punxhabit; më 1931 e 1932, ai përfaqësoi muslimanët e Indisë në dy nga tri Tryezat e Rrumbullakëta të mbajtura në Londër për të diskutuar statusin e ardhshëm kushtetues të Indisë; dhe, për gati tri dekada, ishte në dialog me shumë prej udhëheqësve të shquar politikë të Indisë. Por mbase kontributi më i qëndrueshëm politik i Ikbalit qëndron te shkrimet e tij mbi këtë lëndë - ese, letra, fjalime dhe deklarata - që përmbajnë jo vetëm analiza e komente, por edhe një sërë propozimesh konstruktive. Në mesin e shkrimeve të tija politike spikasin tri trajtesa: *Mendimi Politik në Islam* (1908), *Islami si Ideal Moral dhe Politik* (1909) dhe *Bashkësia Muslimane - Studim Sociologjik* (1910); dy fjalime presidenciale: njëri i mbajtur në sesionin vjetor të Ligës Muslimane Mbarë-Indiane (1930) dhe tjetri në sesionin e Konferencës Muslimane Mbarë-Indiane (1932); si dhe ligjërata e pestë dhe e gjashtë e veprës *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam*. Tri trajtesat dhe dy fjalimet presidenciale përfshihen në përpilimin e Latif Sherwaniut, *Writings and Statements of Iqbal*, nga i cili kemi cituar më parë.

1. Nacionalizmi dhe Islami

Ikbali ishte kritik i rehtë i konceptit perëndimor modern të shtet-kombit. Në poezinë *Nacionalizmi*, Ikbali vëren se nacionalizmi modern e ndan njerëzimin në entitete artificiale që, të motivuara nga lakmia dhe egoizmi, bëjnë luftëra joparimore dhe gjakatare me njëri tjetrin, për kontroll të burimeve ekonomike. Një numër poezish në *Zarb-i Kalim* përmbajnë qortime të ashpra ndaj kërdisë së bërë në botë nga nacionalizmi egocentrik, xhingist i të ashtuquajturave vende të qytetëruara. Në

Perëndim, ndarja e fesë nga shteti, duke i hequr çdo shtrëngesë shtetit, e ka kthyer atë në një përbindësh si ai i Frankenshtainit: “Divorci i fesë nga politika sjell xhengizëm”, thotë një prej vargjeve më të njohura të Ikbalit (BJ, 332). Për muslimanët, feja ka rëndësi qendrore në jetë. “Ideja fetare ... përcakton strukturën e përfundme të bashkësisë muslimane” (SWS, 123). Ikbali shkruan:

Islami ka për ne një domethënie shumë më të thellë se thjesht fetare, ai ka një kuptim posaçërisht kombëtar, në mënyrë që jeta jonë në bashkësi është e pamendueshme pa një rrokje të fortë të Parimit Islam. Ideja e Islamit është, si të thuash, shtëpia ose atdheu ynë i përhershëm, ku jetojmë, lëvizim dhe jemi. Për ne ai është mbi gjithçka tjetër, ashtu siç është Anglia përmbi të gjitha për anglezin dhe *Deutschland über Alles* për gjermanin. Në çastin kur rrokja e Parimit Islam prej nesh lëshohet, ai solidaritetin e bashkësisë sonë ikën. (*po aty*, 124-5)

Për pasojë, mund të pritet që Islami të ofrojë një bazë të veçantë për kombësinë. Kjo përbën edhe të vërtetën, sipas Ikbalit:

Dallimi thelbësor midis Bashkësisë Muslimane dhe bashkësive të tjera të botës qëndron te koncepti i veçantë i kombësisë tek ne. Nuk është uniteti i gjuhës, atdheu, apo identiteti i interesit ekonomik ai që përbën parimin themelor të kombësisë sonë. Pikërisht pse të gjithë besojmë në një pikëpamje të caktuar të gjithësisë dhe marrim pjesë në të njëjtën traditë historike, ne jemi pjesëtarë të shoqërisë së themeluar nga Profeti i Islamit. Islami përbuz të gjitha kufizimet materiale dhe e mbështet kombësinë e vet në një ide të kulluar abstrakte, të objektivizuar tek një grup potencialisht i zgjerueshëm personalitetesh konkrete. Për parimin e vet të jetës, ai nuk varet te karakteri dhe gjënialeteti i një populli të veçantë; në thelbin e vet, ai është jokohor, johapësinor. (*po aty*, 121)

Pikëpamja e Ikbalit mbi qendërsinë e fesë në jetë, përfshirë jetën politike, mbështetet në bindjen filosofike se Realiteti i Përfundëm është shpirtëror në karakter dhe se “jeta e tij qëndron në veprimtarinë e tij kohore” (*Rindërtimi*, VI. 123) dhe se “materia është shpirt në sistemin hapësinor-kohor të referimit” (po aty, 122). Ikbali thotë:

Thelbi i teuhidit, si ide vepruese, është barazia, solidariteti e liria. Në këndvështrimin islam, shteti është një përpjekje për t’i shndërruar këto parime ideale në forca hapësinoro-kohore, një aspiratë për t’i realizuar ato në një organizëm të caktuar njerëzor. Pikërisht në këtë kuptim është teokraci shteti islam e jo në kuptimin se ai udhëhiqet nga përfaqësuesi i Zotit në tokë, i cili mund ta fshehë gjithmonë vullnetin e tij despotik pas pagabueshmërisë së supozuar të tij... Sipas Islamit, shteti është thjesht një përpjekje për ta realizuar shpirtëroren në një organizatë njerëzore. Por në këtë kuptim, i tërë shteti, që nuk bazohet thjesht në dominim dhe i cili synon realizimin e parimeve ideale, është teokratik. (*po aty*, 122-3)

Idealet universale të lirisë, barazisë dhe solidaritetit sugjerojnë që objektivi i përfundëm i Islamit është vendosja e një “demokracie të përshpirtshme” (*po aty*, 142), e cila nuk përfshihet nga asnjë konsideratë territorialiteti.

Hedhja poshtë e territorialitetit si bazë e kombësisë nga Ikbali dhe nocioni i tij i demokracisë së përshpirtshme mund të sugjerojnë se, në të vështuarit e Ikbalit, Islami është kundër idesë së kombeve sovrane individuale. Por nuk është doemos kështu. Ndërkohë që “ideali politik i Islamit qëndron në krijimin e një populli të lindur nga një shkrirje e lirë e të gjitha racave dhe kombësive” (*SWS*, 141), “kombi ideal ... nuk është i papërputhshëm me sovranitetin e shteteve individuale, pasi struktura e tij nuk do të përcaktohet nga forca fizike, por nga fuqia shpirtërore e një ideali të përbashkët” (*po aty*, 143). Refuzimi i nacionalizmit territorial nga Islami – ose, anasjelltas, përqafimi i solidaritetit musliman prej tij – nuk nënkupton doemos se një shtet tejkombëtar është forma e vetme që mund

të marrë vizioni politik islam. Fakti thelbësor rreth vizionit islam është se ai mbetet shpirtëror në karakter. Solidariteti islam

lehtëson kombinimin politik të shteteve muslimane, i cili mund të marrë ose formën e një shteti-botëror (ideal), ose të një lige shtetesh muslimane, ose të një numri shtetesh të pavarura, paktet dhe aleancat e të cilave përcaktohen nga konsiderata të kulluara ekonomike dhe politike. (*po aty*, 238)

Sidoqoftë, nën rrethanat e tanishme, “çdo komb musliman duhet të zhytet në veten e tij më të thellë, ta fokusojë përkohësisht vizionin e tij tek vetja, gjersa të gjithë të jemi të fortë dhe të fuqishëm për të formuar një familje gjalluese republikash” (*Rindërtimi*, VI. 126). Filosofikisht, “Komonuellthi Musliman mbështetet në parimin e barazisë absolute të të gjithë muslimanëve përpara ligjit” (*SWS*, 140; 116). Ai mbështetet gjithashtu në parimin e unitetit të autoritetit fetar e sekular. Megjithatë, kalifi “nuk përbën medoemos kryeklerikun e Islamit”, duke iu nënshtruar, sikurse çdo individ tjetër, “autoritetit të papërveçëm të ligjit” (*po aty*, 141-2).

Përsa u përket formulimeve historike të teorisë politike islame, Ikbali i konsideron ato si shndërrim të zakoneve politike paraislame që i përkisnin trashëgimit fisnor, nga ana e juristëve muslimanë (*SWS*, 138-9). Ikbali diskuton tri “teoritë e mëdha politike” (*po aty*, 142), që u shfaqën në Islamin e hershëm: teorinë sunnite të monarkisë së zgjedhur, teorinë shi‘ite të qeverisjes së Imamit të pagabueshëm me të drejtën dhënë atij nga Zoti dhe teorinë kharixhite të qeverisjes republikane (*po aty*, 143-54). Sipas tij, “parimi themelor i parashtruar në Kur’an është parimi i zgjedhjes”. Por, dy qenë arsyet përse kjo ide “nuk u zhvillua në linja rreptësisht islame”: ajo “nuk i përshtatej aspak gjenisë persiane dhe mongole – dy racave kryesore që e pranuan Islamin si fe të tyren” dhe zgjerimi i vazhdueshëm politik në periudhën e hershme u pri “ta përqendronte pushtetin politik në gjithnjë e më pak duar” (*po aty*, 153).

Ikbali e konsideron demokracinë si “aspektin më të rëndësishëm të Islamit si ideal politik” (*po aty*, 115). Nën ndikimin e mendimit politik perëndimor, “vendet muslimane kanë dhënë shenja jete politike”, por reformistët politikë muslimanë duhet “t’u bëjnë një studim të gjithanshëm parimeve kushtetuese islame” (*po aty*, 153), sepse atëherë do të jenë në gjendje të tregojnë se “ideali i lirisë politike, që duket sikur ata e kanë huazuar, është në të vërtetë ideali i Islamit” (*po aty*, 154).

Një shikim mbi idetë e Ikbalit për nacionalizmin tregon se Ikbali ishte në kërkim të një baze të qëndrueshme për unitetin musliman në kontekstin e kohëve moderne. Ai u përpoq t’i qëndronte besnik konceptit të Islamit si kod ligjor që siguron udhërrëfim në të gjitha sferat e jetës, përfshirë politiken. Megjithatë, ai e dallon nevojën për t’iu kundërpërgjigjur në mënyrë kuptimplotë ndryshimeve paradigmatiche që kanë ndodhur, nën dominimin qytetërimor të Perëndimit, në teorinë dhe praktikën politike. Ai i identifikoi disa pikëprerje mes koncepteve politike islame dhe atyre perëndimore. Për shembull, pohimi i tij se Kur’ani i vë theks të madh parimit të zgjedhjes synon të tregojë se, në njëfarë drejtimi, doktrina politike islame është e përputhshme me doktrinën mbizotëruese politike në Perëndim, si dhe për të sugjeruar se, duke përvetësuar konceptin perëndimor të zgjedhjes, muslimanët do të përqafojnë një pjesë të vetë traditës së tyre. Megjithatë, Ikbali është i kujdesshëm që ta mbështesë argumentin e tij në burimin parësor tekstual të Islamit, Kur’anin; ai jo vetëm që kundërshton praktikën disashekullore historike të dinastisë tek muslimanët, por ia nënshtron atë një kritike të ashpër. Ç’është e vërteta, kur thotë se formulimet historike të teorisë politike islame duhen shikuar si “shndërrime” të zakoneve politike arabe paraislame, nga dijetarët muslimanë të ligjit, ai hap derën për një formulim të freskët të teorisë politike muslimane në dritën e rrethanave të sotme.

Ikbali është quajtur shpesh pan-islamist, por kjo mund të jetë çorientuese. Ikbali dëshironte t’i bashkonte muslimanët e botës, por bashkimi i tyre, sipas tij, do të kishte bazë shpirtërore e jo gjeografike. Ai

nuk propozon askund që vendet ekzistuese muslimane duhet t'i heqin kufijtë e të krijojnë një shtet të vetëm musliman të sunduar nga një kalif i vetëm. Ai pranon mundësinë e ekzistencës së njëkohësishme të shumë vendeve muslimane dhe të shumë sundimtarëve muslimanë. Edhe propozimi i tij për krijimin e një Lige Muslimane të Kombeve presupozon ekzistencën e shteteve të shumta muslimane, që kanë zgjedhur lirisht të bëhen pjesëtare të një organizate, për të ndjekur njëzëri objektiva të përbashkëta. Në një deklaratë të vitit 1933, Ikbali e shpjegoi konceptin e tij për pan-islamizmin. Ai dallon ndërmjet pan-islamizmit si ide politike dhe si ideal humanitar. Të parin ai e hedh poshtë, duke pohuar se as Xhemal ed-Din Afghani (krijuesi i supozuar i idesë së pan-islamizmit) “as që ëndërroi ndonjëherë një bashkim të muslimanëve në një shtet politik” (SWS, 282). Të dytin ai e pranon pa rezerva, megjithëse thotë që do ta zëvendësonte gjithsesi “pan-islamizmin” me “Islamin”:

Mirëpo, është e vërtetë se Islami si skemë shoqërore ose praktike për kombinimin e jo vetëm racës por edhe të të gjitha feve të tjera, nuk i njih pengesat e racës dhe kombësisë apo kufijve gjeografikë. Në kuptimin e këtij ideali, pan-islamizmi – nëse preferohet përdorimi i kësaj fraze panevojshëmrisht të gjatë, në vend të shprehjes së thjeshtë ‘Islam’ – ekziston dhe do të ekzistojë përgjithmonë. (*po aty*, 283-4)

2. Skena Politike Indiane

Një pjesë e madhe e mendimit politik të Ikbalit merret me gjendjen e muslimanëve në Indi. Është fakt i mirënjohur se, për një periudhë të caktuar, ai ishte mbështetës i nacionalizmit indian: mjaft prej poezive të tij të hershme i këndojnë tokës së lashtë të Himalajeve, figurave të famshme të historisë indiane dhe cohës shumëkulturore të Indisë. Ai shpresonte se kombet që përbënin popullatën e Indisë – sidomos hindutë dhe muslimanët

– do mund të jetonin përkrah njëri tjetrit në harmoni dhe paqe. Mirëpo zhvillimet politike në vend e bënë të pohonte se “problemi më i vështirë i Indisë [është] problemi bashkësor” (*po aty*, 14), domethënë problemi i marrëdhënies së kapluar nga konflikti, midis hinduve dhe muslimanëve. Në fund, ai u bind se “mospërputhja thelbësore mes dy njësive kulturore të Indisë” (*po aty*, 25) nuk do ta lejonte bashkekzistencën e shpresuar. Në fjalimin e tij presidencial në sesionin vjetor të Ligës Muslimane Mbarë-Indiane, të mbajtur në Allahabad më 1930, Ikbali propozoi krijimin e një shteti për muslimanët e Indisë:

Do të doja ta shihja Punxhabin, Provincën e Kufirit Veri-Perëndimor, Sindin dhe Balukistanin të shkrirë në një shtet të vetëm. Vetë-qeverisja brenda Perandorisë Britanike, ose jashtë saj dhe formimi i një shteti musliman indian veriperëndimor më duket si fati përfundimtar i muslimanëve, të paktën të Indisë Veri-Perëndimore. (*po aty*, 11)

Ky fragment është baza e parë e formuluar qartë e asaj, që më vonë do të ishte kërkesa për një atdhe më vete për muslimanët e Indisë – një kërkesë që çoi në krijimin e Pakistanit më 1947.

Krahas sigurimit të shtysës ideologjike për krijimin e një atdheu për muslimanët e Indisë, Ikbali ndërmori hapa praktikë për bashkimin e muslimanëve të Indisë nën të njëjtin flamur politik. Pikësëpari, ai u përpoq ta bënte Ligën Muslimane partinë politike përfaqësuese të muslimanëve të vendit. Atij iu desh të zhvillonte disa beteja politike me grupet rivale muslimane për t’ia arritur qëllimit. Së dyti, bashkë me njerëz të tjerë, ai luajti rol vendimtar për ta bindur Muhammed Ali Xhinahun që të bëhej sërish aktiv në politikë dhe t’u ofronte muslimanëve të Indisë udhëheqjen e shumëkërkuar politike; më vonë Xhinnahu u bë themeluesi i Pakistanit. Letrat e Ikbalit, drejtuar Xhinnahut prej Majit 1936 deri në Nëntor 1937, hedhin dritë mbi rolin e Ikbalit në organizimin e Ligës Muslimane në Punxhab. Në parafjalën e tij për *Letters of Iqbal to Jinnah*, Xhinnah e

njohu ndihmesën e Ikbalit në kthimin e Ligës në partinë kryesore politike të muslimanëve të Indisë dhe bëri një lidhje të drejtpërdrejtë mes pikëpamjeve të Ikbalit dhe Rezolutës së Lahores më 1940 (ff. 6-7), e cila e nisi qeverinë e Pakistanit zyrtarisht. Duke u mbështetur në propozimin e tij të vitit 1930 për krijimin e një shteti musliman në veriperëndim të Indisë, Ikbali flet në këto letra edhe për muslimanët e Bengalit, si një komb “që ka të drejtën e vetë-vendosjes” (f. 24). *Letters* tregon gjithashtu pozitën e rëndësishme që kishin muslimanët, sipas Ikbalit, në politikëbërjen muslimane botërore. Për Ikbalin, “krejt e ardhmja e Islamit si forcë morale dhe politike në Azi mbështetet gjerësisht tek një organizim tërësor i muslimanëve indianë” (f. 13). Ashtu sikurse në shkrime të tjera të tij, Ikbali përshkruan ruajtjen e identitetit kulturor musliman si përparësinë kryesore të muslimanëve të Indisë (f. 14). Me ndërmarrjen e këtij qëndrimi, ai synon të hedhë poshtë vërejtjen e Pandit Xhawaharhal Nehrusë, se problemi kryesor i Indisë është ekonomik dhe se, në vend që të organizohen si entitet politik më vete, muslimanët e Indisë duhet të punojnë në harmoni me hindutë për të zgjidhur problemin e varfërisë së Indisë. Në të vërtetë, Ikbali argumenton se problemi i varfërisë së muslimanëve mund të zgjidhet vetëm duke zbatuar ligjin islam, që garanton të drejtën e çdo individi për t’u mbajtur; ku vendosja e ligjit islam nga ana e saj kërkon ngritjen e një ose disa vendeve muslimane të lira (ff. 17-8). Duke e quajtur Xhinnahun “të vetmin musliman të Indisë sot, tek i cili bashkësia ka të drejtë të hedhë shikimin për udhëzim të sigurt nëpër stuhinë që po i afrohet Indisë Veri-Perëndimore dhe ndofta krejt Indisë” (ff. 20-1), Ikbali këshillon se, për të qenë e fortë dhe e suksesshme, Liga Muslimane duhet të mbështetet te masat muslimane e jo te grupet elitare muslimane (ff. 16-17, 18).

Letrat e Ikbalit drejtuar Xhinnahut përbëjnë një dokument të rëndësishëm në historinë e Indisë Muslimane. Ato tregojnë se bindja e Ikbalit rreth të drejtës së muslimanëve të Indisë për t’u vetëqeverisur, të cilën ai e shprehu për së pari më 1930, u forcua me kalimin e viteve dhe se

Ikbali luajti rol themelor në ndryshimin e karakterit të Ligës Muslimane, nga një parti elitiste në një parti popullore. Ato tregojnë gjithashtu se Ikbali synoi t'i zgjidhte problemet politike duke i vendur në kontekstin e gjerë, shoqëror të tyre; ai pa një lidhje të qartë mes politikës, ekonomisë dhe kulturës. Letrat japin gjithashtu shkëndija të personalitetit të Ikbalit. “Prej tyre, mund të shohim mirësjelljen dhe dashamirësinë e mënyrës së udhëzimit nga Ikbali, si dhe qëllimplotshmërinë e tij” (Sheila McDonough, *The Authority of the Past*, f. 18).

Më lart vërejtëm identifikimin e pan-islamizmit me humanitarizmin, nga Ikbali. A është humanitarizmi – ose ai që disa e kanë quajtur universalizmi - i Ikbalit në konflikt me lokalizmin e tij, pra me kërkesën e Ikbalit për një atdhe për muslimanët e Indisë? Përgjigjja e Ikbalit ndaj një problemi të ngjashëm që u ngrit kundër disa kritikëve të poezive të tij doli nga vetë Ikbali:

Idiali humanitar është gjithmonë universal në poezi dhe filosofi, por nëse e bën ideal efektiv dhe e zbaton në jetën konkrete, duhet të fillosh jo me poetë dhe filosofë, por posaçërisht me një shoqëri, në kuptimin që ajo ka një kredo dhe një suazë të mirëpërkufizuar, por duke i zgjeruar kufijtë gjithnjë me anë të shembullit dhe bindjes. (Letër e Ikbalit drejtuar Nicholsonit, c.n. Hassan, *The Sword and the Sceptre*, f. 364)

Me fjalë të tjera, nëse kërkon të ketë ndikim mbi jetën e jetuar në tokë, një vizion universal duhet rrokur në një kontekst lokal. Rrethanat e veçanta politike të Indisë duket se e kanë bindur Ikbalin që, të paktën në Indi, idealet universale të Islamit mund të aktualizoheshin më së miri brenda suazës së një shteti musliman.

Idetë shoqërore dhe politike të Ikbalit rrjedhin drejtpërsëdrejti nga bindja e tij se Islami nuk është vetëm kredo, por edhe politikëbërje; se ai nuk përfaqëson vetëm një “ideal politik”, por krijon edhe një “rend

shoqëror” në përputhje me këtë ideal (SWS, 8). Marrëdhënia organike ndërmjet idealit abstrakt dhe trupëzimit të tij institucional kërkon përpykjen për ta përkthyer atë ideal në një realitet shoqëror, por edhe monitorimin e këtij realiteti shoqëror, për të vlerësuar përputhjen e tij me idealin. Pikërisht në dritën e këtij të kuptuari, Ikbali nënvizon rëndësinë e idealeve islame si burim frymëzimi dhe i kritikon kushtet mbizotëruese në vendet muslimane si të largëta me këtë ideal. Mirëpo nuk ekziston një paradigmë e vetme për raportin ndërmjet idealeve dhe realeve. Ideja fetare islame e kombësisë, për shembull, mund të zbatohet në mënyra të ndryshme në vende me realitete të ndryshme demografike ose kushte ekonomike të ndryshme. Në mënyrë të ngjashme, pakicës muslimanë në një vend mund t’i duhet të pranojë një ujdi të ndryshme politike nga ajo e një vendi ku muslimanët janë shumicë. Dhe kërcënimi i përhershëm i varfërisë do të kërkonte bashkëpunim ndërkomunitar mes muslimanëve dhe jomuslimanëve që jetojnë në të njëjtin vend. Me fjalë të tjera, një botëkuptim fetar duhet të marrë parasysh dhe të përshtasë realitetet praktike të jetës.

Ikbali ndërmerr tipikisht atë, që mund të quhet qasje integraliste ndaj çështjeve (të shihet Kreu 4, Seksioni II. B). Në studimin e shoqërisë dhe shtrimin e një udhe veprimi për të, ai u jep rëndësi si faktorëve socio-ekonomikë, ashtu edhe idealeve fetare dhe normave etike. Për shembull, ai beson fuqimisht se virtytet morale luajnë rol të rëndësishëm në konkurrimin ekonomik dhe kërkimi i virtyteve morale e sjell atë tek Islami si një sistem mendimi e sjelljeje. Sipas Ikbalit, problemet e një shoqërie nuk janë ekskluzivisht politike, ekonomike *ose* etike në karakter, por kanë përmasa politike, ekonomike *dhe* etike; zgjidhja e tyre kërkon që ato të shihen në kompleksitetin e tyre.

Kreu 6

Trashëgimia e Iqbalit

Përgjithësisht, pranohet se Ikbali është ndër autorët dhe mendimtarët më domethënës dhe ndikues muslimanë të kohëve moderne. Në veçanti poezia e tij ua pushtoi zemrat dhe mendjet jo vetëm auditoreve të gjera që e dëgjuan të recitohej në tubime të mëdha ose e lexuan si tekst, por edhe studiuesve, intelektualëve dhe figurave të tjera të shquara nga shtresa të ndryshme të popullsisë. Veprat e Ikbalit jo vetëm që nxitën admirim, por shërbyen edhe si katalizator veprimi. Vëllezërit e famshëm Ali të Indisë, Muhammed Ali Xheuher (vd. 1931) dhe Shefqet Ali (vd. 1938) gjetën prehje dhe frymëzim të poezia e Ikbalit gjatë burgosjes së tyre për veprimtari antibritanike. Muhammed Ali Xheuher ka thënë në një fjali të famshme se ai dhe prijësit muslimanë të Indisë e mësuan kuptimin e vërtetë të Islamit pikërisht nga veprat e Ikbalit, ndërsa Muhammed Ali Xhinnah e njohu rolin rrënjësor të Ikbalit në trajtësimin e identitetit musliman në Indi dhe në drejtimin e lëvizjes së mendimit dhe veprimit, që kulmoi në krijimin e Pakistanit. Shumë organizata pakistaneze, disa prej të cilave mbulohen nga qeveria, synojnë promovimin e studimit të veprave të Ikbalit. Në Pakistan, pjesë të veprave të Ikbalit, sidomos poezia e tij, përfshihen në programet shkollore e kolegjore; një numër i pamatë punimesh kërkimore dhe tezash doktore janë shkruar dhe vazhdojnë të shkruhen rreth Ikbalit në universitete; një rrëke librash që merren me jetën dhe mendimin e tij del nga shtypi çdo vit; festime vjetore të Ditës së Ikbalit mbahen me zell e nderim të madh; pa harruar këndimin e poemave të Ikbalit në shoqërimin e muzikës dhe pikturimin e ideve të tij në telajo nga shumë piktorë të rinj. Edhe në botën e gjerë, spikatja e Ikbalit si poet dhe filosof është pranuar qartë. Veprat e Ikbalit janë përkthyer jo vetëm në shumë gjuhë islame, por edhe në mjaft gjuhë perëndimore; figura intelektuale dhe letrare të rangut ndërkombëtar i kanë bërë nderime; dhe specialistë të Ikbalit ligjërojnë e shkruajnë rreth tij në mjaft vende perëndimore.

Por megjithë tërë vëmendjen dhe admirimin që ka fituar Ikbali brenda nënkontinentit indian ose nëpër botë, krijohet ndjesia se veprat e tij nuk kanë marrë akoma vëmendjen kritike dhe vlerësimin që meritojnë. Së pari, shumë prej veprave të botuara rreth tij nuk arrijnë të rrokin mendimin e shumanshëm që shpaloset në poezinë e tij. Numri i vogël i veprave vërtet të vlefshme në urdisht thërrasin më kot për t'u përkthyer. Së dyti, Ikbali vlerësohet shpesh në krahasim me mendimtarë të tjerë të mirënjohur – kryesisht evropianë – si Niçe, Bergson, Gëtë dhe Dante. Vlerësime të tilla krahasimore nënkuptojnë se një rregullore e pavarur për studimin e Ikbalit nuk është krijuar akoma. Megjithatë, studimet e sotme rreth Ikbalit duken se po zhvillojnë një fokusim disi të ndryshëm nga të mëparshmet. Ikbali e ka 'refuzuar' më shumë se një herë titullin e poetit. Ai thoshte se shqetësimi i tij parësor ishte paraqitja e një grupi të caktuar idesh e jo thurja e vargjeve; ai madje thoshte se nuk dëshironte të mbahej mend si poet. Sigurisht, Ikbali nuk ishte i pavetëdijshëm për dhuntinë e tij poetike, por theksi që ai vuri mbi mendimin e jo mbi aftësinë e tij poetike na thotë diçka të rëndësishme për mënyrën se si e shihte ai detyrën e vet. Kur mohoi se ishte poet, Ikbali nënkuptoi se ai nuk duhej shikuar si poet në kuptimin e zakonshëm të fjalës, sepse ai nuk e pranonte nocionin e poezisë për hir të poezisë, por i përdorte vargjet si mjet i përcjelljes së mendimit. Deri më tani, Ikbali është parë kryesisht si poet, ndërsa aspekti serioz i mendimit të tij, qoftë i shprehuri në prozën apo në poezinë e tij, nuk është çmuar plotësisht. Ky aspekt ka filluar të tërheqë vëmendje më të madhe së fundmi dhe kjo prirje ndryshuese u detyrohet, të paktën pjesërisht, studimeve analitike dhe kritike të dijetarëve perëndimorë. Me forcimin e kësaj prirjeje, do t'i kushtohet vëmendje më e madhe veprave në prozë të Ikbalit, shumë prej të cilave janë në anglisht. Shpresohet se do të dalë një sintezë e re e studimeve rreth Ikbalit, mbështetur në një studim më të barazpeshuar të veprave të tij në prozë dhe poezi.

Ikbali mund të klasifikohet kollaj si reformist modern musliman. Shqarja e mendimit të tij reformist është e trefishtë: (1) ajo ndërmerr një

pikëpamje integrale të Islamit, duke e afirmuar atë edhe si doktrinë edhe si praktikë – apo edhe si fe edhe si kulturë – duke vendosur një lidhje të fortë mes këtyre dy aspekteve; (2) ajo është dinamike, jo vetëm në të pranuarit e mundësisë, por edhe në theksuarit e domosdoshmërisë së riinterpretimit të përmbajtjes së traditës islame; (3) ajo është skajhapur, në atë që ajo pranon ndërveprim mes traditës islame dhe traditave joislame. Kjo pikë kërkon shkoqitje të mëtejshme.

Si në shpjegimin e tij të zhvillimeve historike në Islam, ashtu edhe në shtrimin e propozimeve për ngritjen e muslimanëve, Ikbali e njohu marrëdhënien organike mes sferave të ndryshme të jetës dhe veprimtarisë njerëzore. Kështu, në ndryshim nga ata mendimtarë modernë muslimanë që e konsiderojnë arsimimin të jetë ilaçi i të gjitha të këqijave të botës muslimane; ndryshe nga ata që e konsiderojnë çlirimin e tokave muslimane nga sundimi kolonialist perëndimor si gjënë më të dëshiruar për progresin e kombeve muslimane; dhe në ndryshim nga ata që besojnë se vetëm zhvillimi ekonomik do t'i zgjidhë problemet e botës muslimane, Ikbali flet për një reformë gjithpërfshirëse, e cila do të sjellë ndryshim në të gjitha sferat e jetës muslimane: fetaren, intelektualen, shoqëroren, politiken dhe ekonominen. Ai pohon se një ndryshim rrënjësor në botëkuptimin shpirtëror dhe qëndrimet kulturore është parakusht për ndryshimin shoqëror e institucional; dhe se muslimanët duhet t'i shqyrtojnë çështjet e varfërisë dhe prapambetjes së përgjithshme nëse shpresojnë të sjellin ndryshim të vërtetë në shoqëri. Në po këtë frymë, ai thekson vazhdimisht domethënien shoqërore dhe kulturore të doktrinave të tilla islame si monoteizmi.

Ikbali ka artikulluar në mënyrë më elokvente se ndofta cilido autor musliman në kohët moderne, nocionin se 'vepra' e jo 'ideja' ka rëndësi përparësore në skemën kur'anore të gjërave. Ky tejavshtrim, i cili gjendet në zemën e mendimit të Ikbalit, mund të quhet si një ndër ndihmesat e pavdekshme të Ikbalit ndaj studimit të Islamit. Ai ka edhe aspekt kritik edhe konstruktiv. Në anën e vet kritike, ai e aftëson Ikbalin të rrëzojë

filosofinë spekulative greke; në anën e vet konstruktive, ai e shpie Ikbalin të theksojë rolin qendror të ligjit islam në të kaluarën, të cilin ai mund ta luajë edhe në të ardhmen, për njësimin e bashkësisë muslimane. Kur rrjedhimet e tij të shtjellohen plotësisht, do të shihet se ky tejavshtrim është pikë konvergjimi për një pjesë të madhe të mendimit të Ikbalit, të shprehur në prozën dhe poezinë e tij.

Duket se Ikbali përfaqëson, më qartë se cilido mendimtar tjetër modern musliman, qëndrimin që mund të përvetësojnë muslimanët e sotëm, të cilët janë mbërthyer në konfliktin ndërmjet traditës dhe modernitetit. Ikbali duket se i përqafon të dyja – secilën me një sy simpatizues por kritik. Ai deklaron, me pasion dhe pa ndrojtje, besnikërinë e tij ndaj fesë së Islamit dhe ofron vëzhgime ndriçuese për domethënien e pohimeve të tilla doktrimore sikurse profetësia përmyllëse e Muhammedit. Në të njëjtën kohë, ai dallon midis të përjetshmes ose thelbësore dhe historikes ose rastësore në traditën islame. Duke iu drejtuar ixhtihadit, të cilin e quan parimin e lëvizjes në Islam, ai u bën thirrje muslimanëve që të ndërmarrin një rindërtim të traditës islame në dritën e zhvillimeve moderne në të gjitha fushat e dijes dhe mendimit. Besimi i tij i fortë në mundësinë e pajtimit përfundimtar të fesë dhe shkencës; demonstrimi i përputhshmërisë midis premisave fetare dhe postulateve shkencore moderne në shumë raste nga ana e tij; dhe, më në fund, përpjekja e tij për të integruar elemente islame dhe perëndimore në jetën e tij intelektuale dhe praktike e veçojnë si një figurë, të cilën muslimanët – si ata me prapavijë tradicionale ashtu dhe ata me prapavijë moderne – mund ta respektojnë dhe imitojnë.

Debati mbi atë nëse Ikbali ka qenë mendimtar islam në kuptimin e ngushtë apo mendimtar kozmopolit nënkupton marrjen peng të thelbit të mendimit të tij. Ashtu siç është e gabuar të mendohet se vetëm gjuha e parrënjëzuar në një kulturë të caktuar ose e palidhur me një popull të veçantë mund të jetë vërtetësisht ndërkombëtare (vjen ndërmend këtu esperantoja), po kështu është gabim të mendohet që vetëm një shkrimtar

ose mendimtar që nuk ka lidhje me një traditë ose komb të caktuar mund të jetë vërtetësisht kozmopolit. Referimi lokal nuk e përjashton universalitetin. Madhështia e Ikbalit qëndron në interpretimin e frymës së kulturës islame në një mënyrë që tregon se Islami është lëvizje dinamike, largpamëse dhe gjithpërfshirëse, e cila jo vetëm që ka kuptim të thellë për ata që besojnë në fenë e tij, por edhe premton të shërbejë si forcë e të mirës në tërë botën. Në perspektivën e përgjithshme filosofike të Ikbalit, karvani i mendimit njerëzor dhe ai i përvojës njerëzore janë një karvan i përbashkët, në të cilin bëjnë pjesë të gjithë popujt dhe racat. Kjo bindje e bën Ikbalin të vërejë me krenari se kultura moderne perëndimore përbën zhvillim të disa aspekteve të kulturës islame. Ajo e bën gjithashtu të thotë, pa ia lënduar krenarinë aspak, se muslimanët mund të përfitojnë po aq shumë nga bollëku i dijes dhe i përvojës së Perëndimit të sotëm.

Në historinë e mendimit modern – kur ajo denjon t’ia njohë meritën veprave të mendimtarëve joperëndimorë – Ikbali do të kujtohet si person që ngriti një mbrojtje të paepur të mundësisë së fesë në një të ashtuquajtur epokë shkencore. Guximi i qasjes së Ikbalit është mbresëlënës. Në vend që të ofrojë një apologji për fenë dhe të pretendojë se ajo është një çështje tepër e pakapshme ose e errët për t’u hetuar nga filozofia, ai e sfidon filozofinë që ta studiojë fenë, si përpjekje për t’iu qasur Realitetit si një i tërë. Në të njëjtën kohë, larg nga ripunimi i argumenteve të vjetra për ekzistencën e Zotit ose të sferës shpirtërore, Ikbali i ripërkufizon termat e argumentit. Ai mbështetet parasëgjithash te përvoja. Ndërkohë që e pranon si normal ndijimin shqisor dhe dijen shkencore të mbështetur në të, ai pohon se ekzistojnë edhe mënyra të tjera po aq të natyrshme njohjeje. Ai e rrëzon nocionin se përvoja fetare ose mistike është me përkufizim e fshehtë ose e mistershme, duke pohuar se një përvojë e tillë është e hapur ndaj hetimit kritik dhe të ashtuquajturës dije shkencore. Orvatja e Ikbalit për ta lidhur hendekun metodologjik, që duket sikur ekziston ndërmjet fesë dhe filozofisë, përbën një ndihmesë të rëndësishme ndaj epistemologjisë.

Por mbase trashëgimia më e përhershme e Ikbalit qëndron në afirmimin me zell të jetës prej tij. Një studim i jetës së Ikbalit tregon se ai ishte i interesuar për praktikisht gjithçka që jeta i ofronte. Ai lexonte shumë, mendonte shumë, ëndërronte shumë dhe shpresonte shumë; ai mbante letërkëmbime me mjaft persona, ishte miqësuar me shumë njerëz të bashkësive dhe kombësive të ndryshme e, mbi të gjitha, ishte i hapur për ide të reja. Veprat e tij u duken frymëzuese lexuesve të tij. Jo më pak frymëzues është qëndrimi i tij i palëkundur pozitiv ndaj jetës.

Sugjerime për Lexim të Mëtejshëm

Megjithëse do të rendisim vepra vetëm në anglisht, do të doja të përmendja, si shenjë vlerësimi, të paktën tre vepra në urdisht, që më kanë ndihmuar të përgatis këtë vëllim: Husein Khan, *Ruh-i Ikbali* (Lahore: Al-Qamar Enterprises, bot. 6^{të}; bot. 1^{rë} 1942); Aziz Ahmed, *Na'i Tashkil* (Lahore: Globe Publishers, bot. 2^{të}, 1968); Khalifah Abdul-Hakim, *Fikr-i Ikbali* (Lahore: Bazm-i Ikbali, 1988; bot. 1^{rë} 1957). Për një studiues të Ikbalit, do të ishte projekt i mirë që të përkthente pjesë të zgjedhura nga këto dhe vepra të tjera në urdisht për Ikbalin.

Në një artikull të vitit 1966, duke iu referuar Ikbalit, Robert Whitemore pohoi se “në faqet e shumicës së [botimeve të] filosofisë moderne në Evropë dhe Amerikë do kërkoni më kot për ndonjë përmendje të emrit të tij. Ai është i panjohur edhe për hartuesit e fjalorëve dhe enciklopedive” (c.n. Waheed Quraishi (ed.), *Selections from the Iqbal*

Review, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1983, f. 257). Gjendja ka ndryshuar që atëherë. Në dhjetëvjeçarët e fundit, Ikbali është studiuar nga një sërë dijetarësh në Perëndim. Sa për siguri, ai tani përmendet dhe diskutohet në enciklopedi, fjalorë dhe doracakë të filosofisë të botuar në Perëndim. Për shembull, në vëllimin e redaktuar nga Robert L. Arrington, me titull *A Companion to the Philosophers* (Oxford: Blackwel, 1999), Ikbali është një prej tetë filosofëve të përfshirë në seksionin mbi filosofët islamë e çifutë. Ai gjithashtu ndodhet në shoqëri të nderuar tek vepra *Fifty Eastern Thinkers* e Diané Collinson, Kathy Plant dhe Robert Wilkinson (London: Routledge, 2000). Vepra kryesore e Ikbalit është *Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam* dhe studimi i kësaj vepre themelvënese të mendimit musliman modern është lehtësuar nga shënimet e hollësishme të Said Shejhut për këtë vëllim (të shihen Tekstet e Cituara të Ikbalit, në fillim të librit).

Bibliografitë e ndodhura në Annemaire Schimmel, *Gabriel's Wing: A study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, bot. 2^{të} 1989, bot. 1^{rë} 1963) dhe në Hafeez Malik (ed.), *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1971) janë akoma të vlefshme. Megjithatë, ekziston nevojë e madhe për një bibliografi të azhornuar dhe të pajisur me shënime, sidomos të veprave të botuara në anglisht dhe gjuhët e tjera evropiane.

Nevojitet urgjentisht një jetëshkrim i Ikbalit në anglisht. Duke qenë se mbështetet në burime parësore, jetëshkrimi i të atit në urdisht nga Xhavid Iqbal, *Zindah-Rud* (Lahore: Sheikh Ghulam Ali & Sons, 1989) është i domosdoshëm për çdo kërkim në të ardhmen jo vetëm mbi jetën e Ikbalit, por edhe prapavijën e mendimit të tij. Një përkthim në anglisht i kësaj vepre, qoftë edhe i shkurtuar, do të ishte dhuratë e madhe. Atije Begum, një prej mikeve të Ikbalit gjatë qëndrimit të tij në Evropë, botoi në librin e saj *Iqbal* (Lahore: A'ina-i-Adab, 1977; bot 1^{rë} 1947) një sërë letrash të Ikbalit drejtuar asaj si dhe jep “përshtypjet e saj për karrierën e tij skolastike në Evropë”.

Numri i hyrjeve me gjatësi libri të shkruara mirë në anglisht për Ikbalin është i vogël. Libri tejet i lexueshëm i Sejjid Abdul-Wahidit, *Iqbal, His Art and Thought* (London: John Murray, 1959) merret kryesisht me poezinë e Ikbalit, e cila citohet dhe përkthehet në mënyrë të gjerësishtme nga autori. *Glimpses of Iqbal* (Karachi: Iqbal Academy Pakistan, 1974) i të njëjtit autor përbëhet nga ese të shkurtra interesante mbi një sërë temash, përfshirë një ese për Ikbalin si mësues dhe një tjetër rreth përkthimit të veprës së tij. Vepra *The Ardent Pilgrim* (New Delhi: Oxford University Press, bot. 2^{të}, 1997; bot. 1^{rë} 1951) e Iqbal Singh ndihmon në shpjegimin e prapavijës së gjerë të ideve dhe zhvillimeve politike në Indi dhe Evropë, që i dhanë trajtën epokës së Ikbalit. Mirëpo, botimin e dytë e shëmtojnë sulmet e hedhura ndaj jetës personale të Ikbalit dhe kjo të bën të pyesësh nëse ai është përmirësim i botimit të parë (të shihet reçensionin i hollësishëm i Sheila McDonough në *Studies in Contemporary Islam*, 3 (2001), 2:83-9. Libri *An Iqbal Primer: An Introduction to Iqbal's Philosophy* (Lahore: Aziz Publishers, 1979) i Riffat Hasan, i shkruar si “përgatitje paraprake” për doktoraturën e saj “The Main Philosophical Ideas in the Writings of Muhammad Iqbal (1877-1938)” ofron hyrje të shkurtra por të mira në veprat në prozë dhe poezi të Ikbalit; hyrjet vijohen nga një kapitull mbi idetë filosofike të Ikbalit. *Introduction to the Thought of Iqbal*, përk. Mulla Abdul Mexhid Dar (Karachi: Iqbal Academy, 1961) e Luce-Claude Maitre ofron një rrëfim plot fakte dhe të pasur në citate të kohës, në të cilën Ikbali shkroi dhe jetoi. Esetë e kthjellëta të Alem Khudmiriut mbi Ikbalin përbëjnë Pjesën iii të M. T. Ansari (ed.), *Secularism, Islam and Modernity: Selected Essays of Alam Khudmiri* (New Delhi: Sage Publications, 2001). Por hyrja më e mirë e përgjithshme tek Ikbali mbetet *Gabriel's Wing* nga Schimmel.

Një sërë vëllimesh me punime të redaktuara ofrojnë perspektiva informuese dhe kritike për Ikbalin: *Iqbal as a Thinker: Essays by Eminent Scholars* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1944); Hafeez Malik (ed.), *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York: Columbia University

Press, 1971); M. Saeed Sheikh (ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art: Select Articles from the Quarterly 'Iqbal'* (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1972); Asloob Ahmad Ansari, *Iqbal: Essays and Studies* (New Delhi: Ghalib Academy, 1978); Waheed Quraishi (ed.), *Selections from the Iqbal Review* (Lahore: Iqbal Academy, 1983); dhe Ali Sardar Jafri & K. S. Duggal, (eds.), *Iqbal: Commemorative Volume* (New Delhi: All India Iqbal Centenary Celebrations Committee). Duhet përmendur edhe përmbledhja e Riffat Hassan, *The Sword and the Sceptre* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), që përfshin një numër eseshë klasikë për poezinë e Iqbalit që nuk gjenden më kollaj.

Duke ardhur tek trajtimet me gjatësi artikulli të Iqbalit: Annemarie Schimmel ofron një shtjellim përmbledhës të jetës dhe veprës së tij, në *Islam in the Subcontinent* (Leiden: E. J. Brill, 1980), ff. 223-35. Aziz Ahmad ofron një shikim sinoptik të mendimit filosofik, fetar dhe politik të Iqbalit, në *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1967) ff. 141-63. Në *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists* (Chambersburg, Pennsylvania: American Academy of Religion, 1971) nga Sheila McDonough ff. 16-34 jep një shtjellim të ideve filosofike kryesore të Iqbalit duke i krahasuar me ato të Sejjid Ahmed Khanit. Muhammed Sadik diskuton poezinë urdishte të Iqbalit me ilustrime të bollshme, në *A History of Urdu Literature* (London: Oxford University Press, 1964), ff. 357-89. Në një shkallë më të vogël, Schimmel e trajton poezinë e Iqbalit tek Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature* (Albany: SUNNY Press, 1988), ff. 422-7. Robert D. Lee heton mendimin e Iqbalit nga perspektiva të caktuara tematike në *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder: Westview Press, 1977), ff. 57-82. Dy artikuj enciklopedie për Iqbalin janë Annemarie Schimmel, 'Iqbal', në botimin e dytë të *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1960-), iii. 1057-9 dhe Hafeez Malik, 'Iqbal, Muhammad' në John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Muslim World*, 5 vëll. (New York: Oxford

University Press, 1995), ii. 221-4. Vëllimi 28 i *Twentieth-Century Literary Criticism* (Detroit: Gale Research Company, 1988) i kushton Iqbalit një seksion (ff. 178-206), që përmban pjesë nga veprat e disa autorëve dhe kritikëve, përfshirë E. M. Forster, Alessandro Bausani, Sejjid Abdul-Wahid, Faiz M. Faiz dhe John L. Esposito.

Mjaft prej vëllimeve me poezi të Iqbalit janë përkthyer në anglisht (të shihen bibliografitë tek Malik dhe Schimmel), por përkthimet ngrejnë shpesh çështjen e saktësisë dhe cilësisë. Antologji të poezisë së Iqbalit përfshijnë V. G. Kiernan, *Poems from Iqbal* (London: John Murray, bot. 2^{të} 1955); D. J. Matthews, *Iqbal: A Selection of the Urdu Verse – Text and Translation* (London: SOAS 1993) dhe Mustansir Mir, *Tulip in the Desert: A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal* (London: Hurst; Montreal: Queens-McGill University Press; New Delhi: Orient Longman, 2000). Siç e tregon dhe titulli, vepra e Matthews përfshin poemat urdisht të Iqbalit. Kiernan shton edhe disa poezi nga *Pajam-i Mashrik* (burimisht në persisht). Tek të dyja, poemat paraqiten si blloqe, të renditura në rendin kronologjik të librave. Antologjia e Mir radhitet tematikisht dhe përmban përkthime të poemave urdisht dhe persisht të Iqbalit, me shënime dhe komente.

Mund të themi këtu edhe disa fjalë rreth aspekteve të veçanta të mendimit të Iqbalit. Vepra *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1956) nga Bashir Ahmad Dar studion sfondin perëndimor të zhvillimit të konceptit të khudisë nga Iqbali, duke e krahasuar Iqbalin me një sërë mendimtarësh dhe autorësh perëndimorë. Libri *Educational Philosophy of Iqbal* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, bot 4^{rt} 1954; bot. 1^{rtë} 1938) nga K. G. Saihidian është një klasik i mirënjohur; versioni përfundimtar i të cilit u miratua nga Iqbali. Vepra *Iqbal and Goethe* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2000) nga M. Ikram Chaghatai është një përmbledhje artikujsh nga autorë të ndryshëm, e cila hulumton aspekte të një teme interesante. Libri *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1995) e Khalid Mas'ud diskuton hollësisht

ligjëratën e gjashtë ('Parimi i Lëvizjes në Strukturën e Islamit') të veprës
Rindërtimi i Mendimit Fetar në Islam nga Ikbali.