



Ibn Arabiu dhe fetë e tjera: A besonte Ibn Arabiu se të gjitha fetë janë të barazvlefshme?

Description

Gregory A. Lipton

Fragment i shkëputur nga libri i Gregory A. Lipton, *Rethinking Ibn 'Arabi* (Oxford: Oxford University Press, 2019), fq. 56-83.

Abstrakti

Misticizmi politik ... është i ekspozuar ndaj rrezikut se mund të humbasë të gjithë magjinë e tij ose mund të bëhet mjaft i pakuptimtë kur nxirret nga mjedisi, koha dhe hapësira e tij autoktone.

Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*.[\[1\]](#)

Në një letër mjaft të famshme të shkruar në vitin 1212 dhe dërguar sulltanit selxhuk të Anadollit, Izedin Kejkausit I (sundoi në vitet 1211-20,) [\[2\]](#) Ibn Arabiu e këshillonte mbretin e ngjitur rishtazi në fron që të krishterëve nën mbrojtjen e tij të mos u jepte më tepër liri socio-fetare se sa ç'mandatohej ligjërisht në Sheriat për "Popullin e Marrë nën Mbrojtje" (dhimitë, apo *ehl el-dhimma*). [\[3\]](#) Në nisje të letrës, sufiu andaluz i kërkon me ngulm mbretit që të "kujdesesh se mos një ditë unë të gjej në gjirin e parisë më të poshtëruar të myslimanëve – ata që veprat e tyre "i çuan në rrugë të gabuar në jetën e kësaj bote ndërkohë që gjykonin se ajo që ata po bënë ishte e mirë" [Kuran 18:104]. [\[4\]](#) Ibn Arabiu e qorton me ashpërsi Kejkausin për këmbënguljen e tij në shkeljen e ndalesave hyjnore (*hudud*) dhe më tutje e paralajmëron atë që të mos e ngatërrojë "afatizimin" (*imhal*) e Zotit me "pavëmendshmërinë" (*ihmal*), sepse pas vdekjes pendesa nuk ka për ti pasur asnjë dobi. [\[5\]](#) Ibn Arabiu më pas i kthehet gjendjes së mjeruar të mbretërisë së sulltanit:

'Fatkeqësia që Islami dhe myslimanët po përjetojnë në mbretërinë tuaj – dhe pak janë ata që e thonë atë – është ngritja e këmbanave kishtarë, shpërfaqja e mosbesimit (*kufrit*), ngritja në qiell e shirkut, dhe

eliminimi i kushteve (*el-shurut*) që u vunë nga Princi i Besimtarëve, Omer Ibn Hatabi, Allahu qoftë i kënaqur prej tij, ndaj Popullit të Marrë nën Mbrojtje, dhimitë’.[6]

Sufiu andaluz këtu jo vetëm që lë të kuptohet se të krishterët që jetojnë në zotërimet e Kejkausit janë mosbesimtarë që ushtrojnë formën më të urryer të mosbesimit, sipas traditës islame (dhe, ç’është e vërteta, edhe sipas vetë Ibn Arabiut[7]) – domethënë, të mveshurit ortakë Zotit apo *shirkun* – por gjithashtu ai më tutje jep në hollësi një seri të gjatë të dispozitave diskriminuese që sulltani duhet të zbatojë. Ibn Arabiu këtu përsërit një version të asaj që në mënyra të ndryshme quhet si ‘Pakti i Omerit’ (‘*ahd ‘umar* apo ‘*akd ‘umar*) apo ‘Dispozitat e Omerit’ (*shurut ‘umar* apo *el-shurut el-‘umerijje*) – një dokument ky me autenticitet të debatuar, i cili në këmbim të mbrojtjes dhe lirisë së pjesshme socio-fetare të Popullit të Marrë nën Mbrojtje (dhimmive) kërkon që ata t’u nënshtrihen një liste të gjerë të kufizimeve që ishin hartuar për të treguar statusin e tyre të nënshtruar brenda shoqërisë myslimane.[8] Në këtë mënyrë, Ibn Arabiu përfshin masa të tilla si “ndalesa për të ngritur, në qytet apo në viset përreth, një kishë, një manastir, një qelë, apo një strehë për murgjërit,” si edhe ndalesën për të imituar veshjen myslimane, të përdorimit të emrave myslimanë, të ngarjes së kuajve mbi shalë, të mbajtjes së armëve, të ekspozimit të kryqeve, dhe të kryerjes së recitimeve liturgjike me zë të lartë në prani të myslimanëve.[9] Krahas këtyre, kjo listë thekson shqetësimin fillestar të Ibn Arabiut në lidhje me *shirkun*, duke deklaruar qartazi se Populli i Marrë nën Mbrojtje “nuk duhet të manifestojë *shirk*”, [10] duke nënkuptuar sërish se ata janë politeistë në doktrinën apo adhurimin e tyre – ose së paku kanë potencialin për të qenë të tillë.[11] Për ta bërë edhe më të rëndë thirrjen, Ibn Arabiu madje përsërit dispozitat e identifikimit të Paktit, apo “shenjat dalluese” (*ghijar*), për jo-myslimanët: “ata duhet të shkurtojnë baluket, të mbajnë formën e të veshurit të njëjtë kudo qofshin ata, dhe të lidhin breza (*zenanir*) përreth belit.” [12] Si përfundim, Ibn Arabiu përsërit paralajmërimin e tmerrshëm se “në qoftë se ndonjëra prej këtyre përcaktimeve shkelet, atëherë nuk ka asnjë mbrojtje për ata dhe është e lejuar për myslimanët që të sillen ndaj tyre sikur ata të ishin populli i kryengritjes dhe rebelimit.” [13] Në fund, Ibn Arabiu e vulos në mënyrë autoritative Paktin në letrën e tij për Kejkausin me një hadith të diskutueshëm mbi nxjerrjen jashtë ligjit të ndërtimit dhe riparimit të kishave: “Në Islam, nuk ka ndërtim të kishave dhe nuk ka riparim të atyre kishave që janë të rrënuara.” [14]

Ndonëse kjo letër zyrtare është përfshirë në veprën madhore të Ibn Arabiut, *Ndriçimet Mekase (el-Futuhât el-mekkiye)*, pjesa më e madhe e akademikëve, të cilët mbrojnë idenë se ai ka qenë i mbrojtur me një universalizëm fetarisht gjithëpërfshirës, e injorojnë atë në tërësi ose e flakin atë tutje si një konçesion politik. Shpesh, kjo letër shpjegohet me këmbënguljen se thënie të tilla fetarisht ekskluzive janë disi të ndara nga misticizmi “autentik” i Ibn Arabiut. Për shembull, në parathënien që R. W. J. Austin ka shkruar për përkthimin tashmë klasik të *Fusus el-Hikam* të Ibn Arabiut ai vëren se përgjigja e Ibn Arabiut ndaj Kejkausit “është mjaft domethënëse për anën *jomistike* të karakterit të saj duke qenë se ai e këshilloi Kejkausin që të impononte mbi popullin e librit (hebrenjtë dhe të krishterët) rigorozitetin e plotë të Ligjit Islam.” [15] Në mënyrë të ngjashme, biografi i njohur perëndimor i Ibn Arabiut, Claude Addas, vëren se “madje edhe ndonëse ai nuk e pranonte vlefshmërinë e të gjitha besimeve, dhe aq më tepër të të gjitha traditave monoteiste, Ibn Arabiu ishte megjithatë përherë i vetëdijshtëm, në ato kohëra të errëta, për faktin se Krishterimi po bëhej një kërcënim për Islamin në të gjitha frontet.” [16]

Madje edhe William Chittick – njëri nga ekspertët më të shquar perëndimorë të Ibn Arabiut, si dhe i spikatur për përshkrimin që ai i ka bërë atij “si një mendimtar suni i rrymës kryesore” dhe kësisoj që theksoi “respektin e tij për Ligjin e shpallur (Sheriatin)” [17] – e minimizon domethënien e një ligjërimi të tillë polemizues (ndonëse pa e pranuar atë asnjëherë në mënyrë të drejtëpërdrejtë). [18] Në veprën e tij të vitit 1994 “*Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*”, e cila citohet

shpesh, Chittick thotë kështu:

‘Do të ishte e pritshme që në gjirin e sufive të gjendej një ekspozitë e qartë e universalitetit të të vërtetës së shpallur pa rezervat e shprehura nga pjesa më e madhe e myslimanëve të tjerë. Por, sufitetë duhet të merrnin parasysh besimet e bashkëkohësve të tyre. Madje edhe Ibn Arabiu, i cili nuk kishte frikë që të sulmonte kufizimet e mentaliteteve juridike dhe teologjike, shpesh mbron një lexim literal të kritikizmit kuranor ndaj Popullit të Librit, pa sugjeruar se me “të krishterë” apo “çifutë” Kurani nënkupton vetëm ushtruesit bashkëkohës të atyre feve [pra të kohës së zbritjes së ajeteve sh.p.]’.[19]

Sipas Chittick-ut këtu, kritikizmi i Ibn Arabiut ndaj “Popullit të Librit” (*ehl el-kitab*) – termi kuranor i përdorur për të emërtuar (në hollësinë më të madhe) çifutët dhe të krishterët – është njëkohësisht kujdesshëm konservator dhe vendosmërisht situacional: ato shqetësimet që Kurani mund të ketë kundër Popullit të Librit duhet të kuptohen si pjesë e kontekstit të tij të veçantë socio-historik, dhe rrjedhimisht Ibn Arabiu nuk e shihte një kritikizëm të tillë si relevant në kohëra dhe vende të tjera.[20] Sikundër unë kam për të diskutuar gjerë e gjatë në këtë libër (kujtojmë se ky është një kapitull i librit të autorit sh.p.), Chittick prerazi pretendon se Ibn Arabiu e refuzon pozicionin juridik klasik islam të abrogimit (*naskh*), që thekson se Islami i ka zëvendësuar dhe ka bërë të pavlefshme të gjitha shpalljet e mëparshme. Më saktë, sipas Chittick, Ibn Arabiu e pranon vlefshmërinë e njëkohshme dhe bashkëkohëse të të gjitha feve të shpallura.[21]

Krahas shkallës së ndryshme të mospranimin nga ana e akademikëve perëndimorë se pozicionet autoritariste dhe përjashtuese kanë vend në metafizikën e Ibn Arabiut në ndonjë mënyrë kuptimplote, letërkëmbimi i tij me sulltanin anadollas ka nxitur gjithashtu një dënim të fortë, megjithëse më rrallë në kontekstet bashkëkohore euro-amerikane. Për shembull, prifti katolik spanjoll dhe islamicisti Miguel Asin Palacios (vd. 1944) i është referuar letrës së Ibn Arabiut për Kejkasin si një ekspozim i “urrejtjes politike për të krishterët.”[22] Në një koment më të vonë për të njëjtën çështje, prifti protestant dhe akademiku i fesë Carl A. Keller thekson: “Është një tragjedi e besnikërisë [së Ibn Arabiut] karshi Islamit që ai ishte i pazoti që të përpunonte rrjedhoja të ndryshme praktike të kuptimit të tij shpirtëror.”[23] Në mënyrë të ngjashme, islamicisti Giuseppe Scattolin, i cili është gjithashtu prift katolik dhe misionar i urdhrit *Komboni*, vëzhgon se janë pikërisht llojet e tilla të dispozitave si “Pakti i Omerit” – domethënë, ato që zbatojnë sheriatin mbi jo-myslimanët – që janë fundamentale për diskursin islamist sot. Kështu, Scattolin e quan Sufizmin e Ibn Arabiut “një lloj të misticizmit “të thjeshtëzuar dhe reduktiv” i bazuar mbi një vizion “të thjeshtëzuar dhe reduktiv” të feve të tjera, siç edhe është.”[24] Ndonëse vijnë nga ana e kundërt e spektrit hermeneutik të atyre që ofrojnë apologji për Ibn Arabiun, lexime të tilla kritike (të gjitha nga akademikë të krishterë të cilët gjithashtu janë klerikë të shuguruar) në fund mbartin presupozime të ngjashme të asaj që një mistik fetar “i vërtetë” duhet të jetë, gjegjësisht, një universalist që kremton besimet fetare të Tjetrit fetar, ndërkohë që shmang mpleksjen e politikës së “kësobote” dhe polemikat ndërfitare.

E megjithatë, në vend të një rënieje politike nga një përrshpirtshmëri sublime, në këtë kapitull unë argumentoj se trajtimi normativ që Ibn Arabiu i ka bërë Popullit të Librit në letrën e tij për Kejkasin është pjesë e një metafizike më të gjerë – domethënë, e të kuptuarit të tij ontologjik dhe epistemologjik të realitetit – që është në vetvete qenësisht politike dhe ka në qendrën e saj kozmologjike imazhin diellor të Profetit Muhamed si mbreti kozmik rrotull të cilit shtillet i gjithë universi dhe vendqëndrimi i të cilit ngadhënjën mbi të gjitha fetë e mëparshme dhe ligjet e tyre, dhe përfundimisht i përthith ato. Këtu, unë nuk po argumentoj thjesht se mënyra e Sufizmit të Ibn Arabiut ishte “politikisht relevante”, [25] që padyshim ishte, por më saktë se i ashtuquajturi universalizëm i tij është *krejtësisht* i mvarur nga një

kozmodografi politike specifike pa të cilën ai resht së qeni koherent.

Në sa vijon, unë pikë së pari eksploroj pjesë të veprës shumëvëllimëshe të Ibn Arabiut *Ndriçimet Mekase* që pasqyrojnë pozicionet e tij mbi abrogimin dhe zëvendësimin e feve të tjera nga Islami dhe shpalosin një ekskluzivizëm themeltar shpesh të pavënë re në trajtimet universaliste kontemporane të metafizikës së Ibn Arabiut. Dhe vërtet, në shumë diskutime të tilla, pozicionet e tij paraqiten më saktë si mjete të kapërcimit të implikimeve ekskluziviste të absolutizmit tradicional.^[26] Njëri nga problemet që ka ndeshur në një pritje më të thellë kritike të Ibn Arabiut në Perëndim është se pjesa më e madhe e veprës së tij nuk është përkthyer ende në një gjuhë europiane.^[27] Dorëshkrimi i rishikuar i shkruar me dorë i Ibn Arabiut i *Ndriçimeve Mekase* kishte në tërësi 560 kapituj brenda tridhjetë e shtatë vëllimeve, dhe ndërkohë që ai pretendonte se renditja përfundimtare ishte e frymëzuar, “ajo ishte gjithashtu”, sikundër ka vërejtur mprehtazi Michel Chodkiewicz, “një renditje e pafrymëzuar.”^[28] Dhe vërtet, në disa mënyra, leximi i *Ndriçimeve Mekase* nuk është i pangjashëm me leximin e Kuranit: temat nuk janë të trajtuara në mënyrë lineare, dhe kyçet konceptuale për idetë dhe temat e veçanta janë të hapërdara si perla përgjatë gjithë shtrirjes së saj oqeanike. Kësodore, ajo që Ibn Arabiu mund të ketë për të thënë në lidhje me një çështje të veçantë në njërin kapitull të *Ndriçimeve Mekase* mund të jetë vetëm maja e ajsbergut, duke lypur kësisoj eksplorim të mëtejshëm brenda thellësive të tij të vëllimshme.

Ibn Arabiu, Marshall Hodgson, dhe Ideja Perëndimore e Misticizmit

Përpara se të shqyrtojmë më nga afër hollësitë e ideve të Ibn Arabiut mbi abrogimin zëvendësyes të feve të tjera (supersesionizmin) nga ana e Islamit, gjykoj se është e dobishme që fillimisht të hedhim një vështrim se si akademiku i shquar i Islamit Marshall Hodgson (vd. 1968) e kuptoi atë brenda kategorisë më të gjerë të misticizmit islame. Ndonëse gjithnjë i dobishëm, Hodgson na ndihmon veçanërisht në këtë pikë sepse vepra e tij ka shërbyer si standardi i artë i akademizmit post-orientalist në studimet islame për gjysmën e dytë të shekullit të njëzet.^[29] Dhe vërtet, Hodgson është quajtur “një vizionar i vërtetë” në paraprirjen e çështjeve dhe shqetësimeve “një brez përpara pjesës tjetër të botës akademike.”^[30] Në veprën e tij shumëvëllimëshe, tanimë klasike, mbi historinë islame, *The Venture of Islam*, Hodgson i qëndron në mënyrë të ndërjegjshme asaj që ai e quan “imazhi i zakonshëm perëndimor i historisë botërore” duke ofruar si të domosdoshëm një lexim jo-esencialist të historisë islame, dhe duke refuzuar kësisoj që t’i nënshtrohet një teorie eurocentrike të përplasjes së qytetërimeve shumë kohë përpara se ndokush të kishte menduar që ta emëronte si të tillë.^[31]

Hodgson synoi që të nxirrte në dritë “keqperceptimet e ngulitura” që ai besonte se ndihmonin në shtrembërimin e studimeve islame të kohës së tij. Në këtë drejtim, ai pati një sukses të jashtëzakonshëm.^[32] E megjithatë, kishte ende vende ku presupozimet e tij mund të argumentohet se ishin shtrembëruese. Një fushë e tillë ishte ideja që ai kishte për Sufizimin dhe marrëdhënien e Sufizmit me Ibn Arabiun.^[33] Ndërkohë që Hodgson vërtet nxorri në dritë rëndësinë e sheriatit në diskursin e Ibn Arabiut,^[34] gjë që në vetvete ishte përpara kohës së saj, ai megjithatë kishte një parakuptim të depolitizuar, universalist, dhe transhistorik të përvojës fetare që ai e cilësonte se ishte autentikisht ‘mistike’ – një parakuptim që duket se ka ngjyrosur idenë e tij për Sufizmin në përgjithësi.^[35]

Në *The Venture of Islam*, Hodgson identifikon “dy lloje kryesore të devotshmërisë brenda Islamit”: kerigmatiken dhe mistiken.^[36] Ndërkohë që nocioni i kerigmatikes i Hodgson (pra, “proklamuese” nga greqishtja e lashtë *kerigma*, “proklamacion”) herë herë është ambigje, ai duket se me të nënkupton një

mënyrë të devotshmërisë tradicionale myslimane të orientuar përreth shqetësimeve historike dhe sociale që u rrekën që të proklamonin përmbushjen hyjnore të historisë profetike bashkë “me angazhimet e saj pozitive morale.”^[37] Ky orientim u parashtrua në termat e “ekskluzivitetit moral” nëpërmjet blatimit të besnikërisë ndaj asaj që kuptohej se ishte bashkësia e vërtetë e vetme e shpalljes autentike:

“Vetëm në atë bashkësi kishte vërtetësi dhe vlefshmëri; por cilido që kishte hisen e tij në atë besnikëri ishte faktikisht jo vetëm nga pikëpamja sociale por edhe kozmike në një rrafsh mbi ata që refuzonin besnikërinë, në një rrafsh ku i vetmi dallim i vërtetë në gjirin e besimtarëve shtrihej në shkallën e devotshmërisë. Myslimanët e perceptonin veten si mbrojtësit e fesë së Abrahamit në mesin e bashkësive të dhimive të paganizuar rishtazi.”^[38]

Brenda një të ashtuquajturit orientim kerigmatik të tillë, statusi i ngritur i profetëve biblikë (përfshirë Jezusin si njëri prej tyre) sigurisht që njihet. E megjithatë, sipas Hodgson:

“Në praktikë, myslimanët e devotshëm nuk mund të pranonin se traditat e rrjedhura nga çastet e shpalljes të dhëna atyre profetëve të tjerë kishin diçka më tepër se sa një vlefshmëri ligjore të kufizuar në krahasim me traditën që lindi nga shpallja e dhënë Muhamedit. Të tjerat ishin të gjitha të ndryshuara në mënyrë të pashpresë.... Pejgamberia e profetëve të dikurshëm nuk ishte tjetër vetëm se një konkluzion i zbehtë i asaj të Muhamedit.”^[39]

Është e qartë se Hodgson ndjeu se ekskluzivizmi i këtij lloji të subjektivitetit dogmatik ishte spiritualisht i cekët. Si një shteg alternativ, ai përshkroi “një devotshmëri më individualiste” të angazhuar “me probleme më personale, me të cilat një njeri i devotshëm ndeshet kur përpigëj që të thellonte dhe dëlirësonte adhurimin e tij të brendshëm.”^[40] Në këtë mënyrë, sipas Hodgson, një devotshmëri e tillë “u bë sinqerisht mistike”.^[41] Hodgson më tutje e kategorizoi këtë metamorfozë mistike si “e frymëzuar, mbi të gjitha, nga vetëdija subjektive e brendshme që lindi teksa vetja përqë, [ndërkohë që] roli historik e politik i Umetit mysliman luajti një rol minimal në të.”^[42] Mbasi lidh semantikisht termat “historike” dhe “politike”, Hodgson konkludon duke theksuar se “kjo lëvizje myslimane e orientuar më pak historikisht është quajtur *Sufizëm*.”^[43] Ndonëse Hodgson bën një dallim kategorik ndërmjet kerigmatikes (si politiko-historike) dhe mistikes (si e brendshme), ai gjithashtu pranon lidhjen e tyre historike. Një lidhje e tillë është e ilustruar më së miri me shembull nga pararendësi me ndikim të madh i Ibn Arabiut, Ebu Hamid el-Gazaliu (vd. 1111), i cili sipas Hodgson, i mveshi sufive “një funksion në vleftësimin e një vizioni kergigmatik dhe historik si edhe një rol mistik të brendshëm siç u kishte më tepër hije atyre.”^[44]

Pavarësisht nga kjo, Hodgson pohonte se qasja hermeneutike e Ibn Arabiut ishte dallueshëm jokerigmatike dhe e sendërtuar për “marrëdhënien mistike të shpirtit me hyjnoren, dhe veçanërisht me marrëdhënien e nënkuptuar në termin ‘dashuri’ “pa shqetësim të pajustificuar për historinë ose për politikën.”^[45] Sipas Hodgson, ky mosshqetësim ishte simptomatik i një lloji të misticizmi “të prirur filozofikisht” që favorizonte “formacionet ‘unitive’” ku Ibn Arabiu dhe pararendësi i tij pers Shehabudin Jahja Suhravardi (vd. 1191) ishin shembuj tipikë. “Në kontrast madje edhe me Gazaliun,” pohon Hodgson, “asnjëri prej tyre nuk kishte mendime me prirje historike.... Universi i tyre ishte thelbësisht i pakohë, siç ishte edhe feja e tyre. Për ata, shteti i madh dhe konkret mysliman ishte zhdukur nga filozofia po aq faktikisht sa edhe nga harta politike.”^[46]

Sado progresiv që të ketë qenë shtjellimi që Marshall Hodgson i bën Islamit, dhe sado që i tillë mund të jetë është sot e kësaj dite, përkufizimi që ai ka për “misticizmen” dhe “mistiken” si thelbësisht jo-

kerigmatike dhe se i referohen “në radhë të parë, përvojës së brendshme personale”^[47] shpalos një grup të caktuar presupozimesh euro-amerikane në lidhje me atë që quhet fetari “autentike”. Ndërkohë që asocimi ndërmjet subjektivitetit fetar dhe “jetës së brendshme” ka qenë një pjesë e konceptimit perëndimor të devotshmërisë që nga koha e Agustinit, ai është bërë gjithnjë e më qendror për kuptimin modern evropian të “spiritualitetit”.^[48] Jo vetëm që Reformimi Protestant ishte përgjegjës për theksimin e marrëdhënies individuale me Perëndinë mbi atë të kolektivit, por gjithashtu, sikundër vë në dukje William T. Cavanaugh, vetë dallimi ndërmjet fesë dhe politikës në vetvete u nxit në shekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë nga transferimi i pushtetit nga kisha drejt shtetit të ri sovran. Të ashtuquajturat luftra të fesë, pra, “u luftuan nga elitat shtet-ndërtuese me qëllimin për të konsoliduar pushtetin e tyre mbi kishën dhe rivalë të tjerë.”^[49] Ndërkohë që Kisha ishte thellësisht e përfshirë në një dhunë të tillë, lindja e shtetit modern ishte katalizatori i vërtetë për këto përmbysje dhe jo fanatizmi fetar.^[50]

Pavarësisht nga kjo, pohimi se luftërat europiane të fesë janë evidencë se religjioziteti publik dhe absolutizmi i tij shoqërues shkakton dhunë, ka qenë, thënë me fjalët e Cavanaugh, “mit krijimi për modernitetin” – një mit jo vetëm i përdorur si justifikim për sekularizmin perëndimor, por gjithashtu një mit “i lidhur pazgjidhshmërisht me legjitimitimin e shtetit dhe të përdorimit të dhunës nga ana e tij.”^[51] Përballë mitit të dhunës fetare, shtyja e Iluminizmit për ta larguar fenë e për ta bërë atë një mënyrë të besimit privat të izoluar nga areali socio-politik u sanksionua si vendimtare për progresin perëndimor. Në këtë mënyrë, kthesa moderne drejt subjektivitetit bashkë me privatizimin në rritje të fesë prodhoi një konceptim të veçantë, *dhe jetëgjatë*, të misticizmit si një strehë e përsërbrendshme nga politikja, transhendentalisht e shkëputur nga metanarrativat e partikularizmit dhe nga kozmologjitë e pushtetit.

Dhe vërtet, njëri nga kolegët më të shquar të Hodgson ishte historiani me mjaft ndikim i fesë dhe i studimeve islame, akademiku Wilfred Cantwell Smith, i cili ishte profesor i Krahësisht të Feve në Universitetin Harvard dhe i cili shërbeu si kreu i Qendrës së Harvardit për Studimin e Fesë, që është e famshme në mbarë botën. Si një prift i shuguruar, ish misionar, dhe i diplomuar në Universitetin Princeton, Smith ishte emblematik për studimet fetare gjatë brezit akademik të Hodgson.^[52] Ndonëse çdo akademik që punon në këtë lëmi sot i detyrohet punës së tij që vuri themele të reja, nocionet e Smith në lidhje me atë që përbënte përshpirtshmëri autentike mund të shërbejë pothuajse si një themel për presupozimet tona të trashëguara perëndimore në lidhje me misticizmin si fe “autentike”. Askund nuk janë të artikuluar në mënyrë më konçize këto ide sa i përket Sufizmit se sa në një pasazh të shkurtër nga vepra qendrore e Smith e vitit 1957, *Islam in Modern History* (Islami në historinë moderne). Këtu, Smith thotë:

“Sufizmi ndryshon nga *Weltanschauung*-u klasik sunit në mënyrë radikale; dhe jo më pak në qëndrimin e tij ndaj historisë, të kësobotshmes së përkohshme. Sufizmi thekson individualen dhe jo shoqërinë, të përjetshmen dhe jo historiken, dashurinë e Zotit dhe jo fuqinë e Tij, dhe gjendjen e zemrës së njeriut dhe jo sjelljen e tij. Ai është më i shqetësuar që shpirti i një njeriu të jetë i kulluar se sa veprimet e tij të jenë korrekte. Disa sufi e gjykonin Ligjin të parëndësishëm. Pjesa më e madhe e cilësonin atë si një disiplinë private që e udhëzonte personin drejt përmbushjes transhendentale, dhe i kushtonin vëmendje të vogël funksionit të tij në vënien e rendit në shoqëri, në rreshtimin e historisë sipas një modeli të parashkruar.”^[53]

Ibn Arabiu dhe Çasti Politik i Përrjashtimit

Kohët e fundit, Omid Safi ka sfiduar me forcë traditat e pranuar të Sufizmit si të lexuara nëpërmjet

pasqyrimit spekuluar të lupës perëndimore – një lupë që privilegjon pareshtur kategoritë protestante të “kërkimit për një përvojë personale të Perëndisë” në kurriz të kornizave më të gjera sociale, politike, dhe institucionale të pushtetit.^[54] Në kundërdallim me sendërtime të tilla të privatizuara të fesë, Safi argumenton se në Persinë mesjetare, sufite

“ishin të përfshirë ngushtësisht në detyrën e të përdorurit të shenjtërisë së tyre për të rregulluar nga e para, për të përmirësuar, për të sfiduar dhe për të mbetur përgjegjës për punët e universit të dukshëm. Ndërveprimet e tyre shoqërore kurrsesi nuk i shfuqizojnë kredencialet e tyre si “mistikë” por në fakt përforcojnë statusin e tyre si mbartës të të dyja *vilajeteve* (pushtetit dhe autoritetit) dhe *velajetit* (të qenët evlija, në intimitet me Zotin.^[55])”

Kësodore, Safi nja paralajmëron se “në qoftë se kuptimi ynë për misticizmin është i bazuar mbi një përvojë private të Hyjnores që mbahet e veçuar nga një jetë shoqërore, atëherë ne jemi të destinuar që të interpretojmë shtrembër peshën shoqërore të mistikëve myslimanë paramodernë.”^[56]

Ndonëse Ibn Arabiu është përpjekur dhe ka pretenduar se ka ushtruar me efikasitet pushtet politik,^[57] argumenti im në këtë kapitull nuk shtillet rreth ndikimit politik të Ibn Arabiut në vetvete. Më saktë, unë dëshiroj që të tregoj se si metafizika e tij nuk mund të shkëputet nga shqetësimet më të gjera socio-politike të kontekstit të tij mesjetar, siç është pretenduar shpeshherë. Dallimi i të parës nga e dyta varet nga ajo se si ne e kuptojmë idenë e politikës. Për shembull, Addas pretendon se “në përgjithësi, në korpusin e veprave të Ibn Arabiut ne nuk gjejmë asnjëherë që ai të ketë adoptuar një pozicion politik.”^[58] Këtu, Addas i referohet specifikisht heshtjes së përgjithshme të Ibn Arabiut në lidhje me grindjet politike në gjirin e elitave sundimtare e asaj kohe, siç ishte njoftimi se Jeruzalemi u ishte dorëzuar në vitin 1229 të krishterëve nga sulltani ejubid i Egjiptit el-Kamil (vd. 1238), ose tradhtia ndaj sulltanit ejubid të Damaskut el-Nasir Davudi (vd. 1258) nga ungji i tij Eshrefi (vd. 1237). “Fakti se në shkrimet e tij ai zgjodhi që të mos diskutonte këto problematika të kohës,” thekson Addas, “kishte të bënte thjesht me faktin se ato nuk kishin asnjë vend në kumtin që Zoti e kishte udhëzuar atë që t’ua përçonte breznive të ardhshme.”^[59] Edhe pse Addas pranon se Ibn Arabiu komenton ndonjëherë mbi të ashtuquajturën politike, si në letrën e sipërpërmendur drejtuar sulltanit të Anadollit Kejkausit, ajo megjithatë argumenton se diskursi i Ibn Arabiut përçon një metafizikë universale, si transkulturore ashtu dhe transhistoike, e shkëputur kështu nga problematikat politike të epokës së tij.

E megjithatë, të përkufizosh “politiken” se thjesht ka të bëjë me çështjet e shtetarisë dhe qeverisjes, siç bën me sa duket Addas, shpërfill një politikë më të thellë që përshkon metafizikën e Ibn Arabiut e cila është e lidhur drejtpërdrejt me kontekstin e veçantë socio-politik të arealit të tij metafizik. Teksa pranon këtë kuptim më të gjerë, teoricieni politik Chantal Mouffe thekson se

“politikja nuk mund të kufizohet në një lloj të caktuar të institucionit, apo të figurizohet se konstituon një sferë apo rrafsh specifik të shoqërisë. Ajo duhet konceptuar si një dimension që është i qenësishëm për çdo shoqëri njerëzore dhe që përcakton vetë konditën tonë ontologjike.”^[60]

Si të tillë, Mouffe e kupton politiken si metafizike. Me fjalë të tjera, për Mouffe, politikja është ontologjikisht pjesë e *naturës relative* të identitetit social në “atë se kondita e ekzistencës së çdo identiteti është afirmimi i një diference.”^[61] Kuptimi i fortë i Mouffe për “diferencën” si karakteristika përkufizuese e identitetit social – dhe kësajsoj e “politikës” – është i bazuar mbi një riformulim të përvijimit famëkeq që Carl Schmitt i ka bërë politikës si dialektika polemizuese ndërmjet një mikut dhe një armiku. Siç pohon Mouffe, “Duke tëhequr vëmendjen tonë tek roli qendror i marrëdhënies mik/armik në politikë, Schmitt na bën të vetëdijshëm për dimensionin e politikës që është i lidhur me

ekzistencën e një elementi të armiqësisë në mesin e qenieve njerëzore.”[62]

Konceptimi relativ që Mouffe ka për politiken, megjithatë, ndryshon në mënyrë të rëndësishme nga ai i Schmitt-it në pranimin e identitetit social si thjesht të konstituuar nga “diferenca” e parashtruar nga një “tjetër” relativ dhe jo nga domosdoshmëria schmittiane e “mundësisë” së luftës për dallimin ndërmjet mikut e armikut, dhe së këndejmi gjen shprehje dhe ekzistenca e vetë politikes.[63] Sikundër vëzhgon Hugh Nicholson, sipas konceptimit relativ që Mouffe ka për identitetin social

“Të gjitha format e identitetit kolektiv janë të konstituara nga diferenca; sensi i identitetit të një grupi është i konstituuar nga tjetri kundrejt të cilit ky grup e përkufizon veten. Identiteti social, për rrjedhojë, ka një strukturë “ne” kundër “tyre”; me fjalë të tjera, presupozon *një çast politik të përjashtimit.*”[64]

Është pikërisht ky çast politik i përjashtimit që luan një rol kyç në metafizikën e Ibn Arabiut dhe nuk është askund tjetër më i spikatur se sa në kuptimin që ai ka për doktrinën e abrogimit (*naskh*).

Ibn Arabiu dhe Aporia e Abrogimit

Në diskutime më të specializuara, pozicioni i Ibn Arabiut mbi abrogimin është përdorur në mënyrë të përsëritur për të argumentuar në favor të universalizmit të supozuar gjithëpërfshirës fetar të tij në kundërvënje ndaj diskurseve normative islame të zëvendësimit ekskluziv. Sikundër thekson Reza Shah-Kazemi: “Ne mund t’i drejtohem Ibn Arabiut për të parë një mjet të dobishëm sufi në kapërcimin e një rës prej pengesave ndaj dialogut të shëndetshëm midis myslimanëve dhe pjesëtarëve të feve të tjera: *nocionin tradicional ligjor të abrogimit të feve të tjera nga Islami.*”[65] Pjesë e themelit të supozuar të asaj që Shah-Kazemi me të drejtë e quan “nocioni tradicional ligjor” i abrogimit, dhe përfundimeve të tij politike, ishte një konceptim absolutist i konceptimit të islamit si zëvendësues i të gjitha ligjeve të mëparshme fetare. Ndërkohë që kategoria e abrogimit rëndomtazi tregon një zëvendësim *intratekstual* të disa urdhëresave apo ndalesave kanonike tekstuale nga tekste të tjera të tilla brenda vetë traditës diskursive islame, përdorimi i saj këtu tregon një proces ndërshkrimor ku ligjet e një rendi të tërë fetar ia zënë vendin dhe anullojnë ato të një rendi të mëparshëm. Pikërisht sikundër të krishterët mesjetarë e kuptonin Krishterimin se e kishte shfuqizuar dhe i kishte zënë vendin Judaizmit, dijetarët mesjetarë myslimanë e kuptonin Islamit si shfuqizues dhe zëvendësues të rendit fetar të Popullit të Librit. Sikundër vëren John Burton, “Për dijetarët myslimanë, abrogimi i Judaizmit dhe Krishterimit nga ana e Islamit ishte i qartë.”[66] Dhe vërtet, ky pozicion abrogues e zëvendësues, apo zëvendësues, ishte karakteristikë e gjithë mjedisit intelektual të Ibn Arabiut.

Gazaliu jo vetëm që besonte në mënyrë të padiskutueshme se abrogimi islam i rendeve fetare të mëparshme ishte një manifestim i vullnetit hyjnor,[67] por gjithashtu edhe paqëtuesi Muhamed Abdylkerim el-Shahrastani (vd. 1153), i cili është përshkruar si një përkrahës i hershëm i një “botëkuptimi ekumenik mysliman”,[68] e pohonte në mënyrë të paepur doktrinën e abrogimit. Në fund të traktatit të tij teologjik *Caqet më të Largëta në Lëminë e Kelamit (Nihajet el-akdam fi ilm el-kelam)*, përshkrimi që Shahrastani i bën abrogimit progresiv të secilës fe të shpallur deri në ardhjen e Muhamedit është një shembull klasik i këtij diskursi dhe vlen që të citohet këtu. Mbasi kryen një kundërshtim të gjatë kundër pretendimit çifut se është e pamundur që Zoti të ndërrojë mendjen e Tij dhe të abrogojë rendin fetar çifut pasi Ai i kishte dhënë çifutëve Torahun, apo Teuratin,[69] Shahrastani përfundon:

“Çdo ligj i shpallur është abrogues (*nasikha*) dhe e vesh veten në një formë tjetër derisa përfundon në përsosmërinë e të gjitha ligjeve të shpallura, dhe ato janë të gjitha të vulosura nga Vula e

Pejgamberëve. Nuk ka asgjë mbas përsosmërisë dhe istikames përpos Amshimit (*el-ma'ad*) dhe Ringjalljes (*Kijametit*): “Ardhja ime dhe ora janë (afër) si këto të dy (gishtat).”^[70] Kështu, këtu krijimi është i plotësuar ashtu si edhe urdhëri. Pikërisht sikundër krijimi është i vulosur nga përsosmëria e gjendjes së spermës si një qenie e plotë njerëzore, kështu edhe ligji i shpallur (*sheriat*) është i vulosur nga përsosmëria e gjendjes së ligjit të parë të shpallur (*sheriat el-euuel*) si feja krejtësisht e përsosur (*din tamm kamil*): “*Sot unë përsosa për ju fenë tuaj, plotësova dhuntinë Time mbi ju, dhe sanksionova për ju Islamin fe*” [Kuran 5:3]. Ne jemi të kënaqur me Allahun si Zot, me Islamin si fe (*din*), me Muhamedin, të përzgjedhurin (*mustafa*), paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, si pejgamber, me Kuranin si libër, me Qabenë si kible, dhe me besimtarët si vëllezërit tanë.”^[71]

Në mënyrë të ngjashme, njëri nga pararendësit më të rëndësishëm andaluzian të Ibn Arabiut,^[72] Ibn Berrexhani (vd. 1141), i cili ishte gjithashtu nga Sevilja, ishte “një besimtar i patundur në dogmën e “zëvendësimit” ku Islami ia zë vendin ose abrogon Krishterimin, pikërisht sikundër ky i fundit kuptohet se i ka zënë vendin Judaizmit.”^[73] “Shpëtimi në amshim” për Ibn Berrexhanin ishte në këtë mënyrë “i mundur vetëm brenda kontureve të kumtit kuranor të sjellë nga Muhamedi. *Të gjitha fetë e tjera nuk e kanë dobinë e shpëtimit.*”^[74]

Për shkak të theksit të përsëritur të Ibn Arabiut mbi nocionin kuranor se myslimanët duhet të besojnë që të gjitha shpalljet para-islame janë dërguar si kumte të vërteta hyjnore nga Zoti Një, shpesh merret si e mirëqenë se Ibn Arabiu beson që të gjitha shpalljet janë njëkohësisht “të vlefshme” dhe kësisoj *jo të zëvendësuara* nga Islami. Duke qenë se Ibn Arabiu përmend çifutët dhe të krishterët me emër kaq rrallë, mund të argumentohet (siç, në fillim të këtij artikulli, është cituar që të ketë bërë Chittick^[75]) që Ibn Arabiu u referohet atyre vetëm në termat e kontekstit historik të shpalljes kuranore. Një kritikizëm i tillë kuranor, thotë ky argument në arsyetimin e tij, nuk ka pasur për qëllim kurrë që të jetë më tepër se sa një censurë e grupeve specifike gjatë jetës së Muhamedit, duke qenë se, në të vërtetë, çifutët dhe të krishterët lëvdohen në Kuran.^[76] Në këtë mënyrë, në *Imagined Worlds* (Botë të Imagjinuara), Chittick me të drejtë vë në dukje se “Kurani deklaron që kumti thelbësor i çdo profeti është i njëjtë, ndërkohë që hollësitë e secilit kumt janë unike.”^[77] Megjithatë, është pikërisht nga ky pohim që Chittick bën një hap interpretativ mjaft të madh, duke dalë në përfundimin: “*Prej kësaj del se universaliteti i të vërtetës fetare është një shtyllë e besimit islam.*”^[78] Sikundër mund të imagjinohet, një formulim i tillë absolut dhe i dhënë në mënyrë ambigje i universalizmit islam do të përbënte një sfidë të veçantë për teologjinë paramoderne e normative islame, dhe Chittick e cilëson menjëherë thënien e tij duke shtuar: “Është e vërtetë se shumë myslimanë besojnë që universaliteti i udhëzimit i përket vetëm kohërave para-kuranore, por të tjerë nuk janë dakord me këtë.”^[79]

Ndonëse Chittick nuk e thotë se cilave ajete kuranore po i referohet këtu, ajeti Kuran 3:84 – që siç është përmendur në kapitullin 1 iu (ri)shpall vetë Ibn Arabiut kur ai arriti Vendndalesën Muhamedane në fund të ngjitjes së tij shpirtërore – është shembulli më i mirë.^[80] Siç mund ta sjellim në kujtesë, ky ajet e nxit Muhamedin dhe ata që e ndjekin atë që të pohojnë besimin në Zot dhe në Kuran, ndërkohë që në të njëjtën kohë të pohojnë besimin “*në atë që iu zbrit Ibrahimit, Ismailit, Is’hakut, Jakubit, dhe fiseve (të Izraelit), dhe në atë që iu dha Musait, Isait, dhe pejgamberëve nga Zoti i tyre.*” Kështu, ajeti Kuran 3:84 proklamon kategorikisht: “*ne nuk bëjmë dallim ndërmjet asnjërit prej tyre.*”

Sipas Chittick, Ibn Arabiu “*shpesh afirmon vlefshmërinë e feve të tjera nga ana e Islamit, dhe duke bërë këtë ai thjesht po shpreh pozicionin e qartë kuranor.*”^[81] Dhe vërtet, ky interpretim i kuptimit që Ibn Arabiu ka për Tjetrin fetar është karakteristik i llojit të universalizmit perenialist që unë dëshiroj të trazoj këtu. Si një nga ekspertët më të mëdhenj mbi Ibn Arabiun, përshkrimet skrupuloze dhe erudite të

Chittick-ut janë bërë burimi standard për pjesën më të madhe të referencave akademike dhe popullore ndaj tij në anglisht. Si të tilla, pohimet e Chittick-ut sa i përket natyrës universale e jopolitike të metafizikës së Ibn Arabiut kanë patur një ndikim veçanërisht të madh.

Ndërkohë që Kaputulli 3 do të hulumtojë specifikisht këto ide universaliste të “vlefshmërisë” fetare, në sa vijon unë tregoj se si i ashtuquajtur i afirmim në sytë e Ibn Arabiut të feve të tjera nga ana e Islamit është plotësisht në linjë me diskursin klasik të shfuqizimit që islami i ka bërë feve të tjera dhe jo domosdoshmërisht aq “universal” në mënyrë gjithëpërfshirëse sa ç’është imagjinuar. Shembulli i samëposhtëm nga *Ndriçimet Mekase* (futuhat el-mekijeh) është një ilustrim i mirë i pohimit pararendës të Chittick-ut. Këtu, Ibn Arabiu thotë:

“Sa i përket ligjit të shpallur (*shariatik*) përpara nesh, nuk kërkohet nga ne që ta ndjekim atë përpos asaj pjese të tij që ligji ynë e ka konfirmuar, edhe pse ajo është një shpallje e vërtetë për ata të cilëve iu është drejtuar. Ne nuk themi që është e rreme (*batil*); më saktë, ne besojmë në Zot, dhe në pejgamberin e tij dhe në atë që iu shpall atij dhe në atë që u shpall përpara tij nga Libri dhe ligji.”^[82]

Këtu, pa diskutim, Ibn Arabiu vërtet e pranon “të vërtetën” e shpalljeve të mëhershme, siç bën Kurani, ^[83] e megjithatë do të ishte një gabim kategorie po të interpretohej një pranim i tillë si besim se të gjitha fetë janë njëkohësisht të vlefshme së bashku me Islamin. Megjithatë, ky është argumenti që paraqet Chittick në mënyrë të përsëritur.

Në librin e tij të vitit 1992 *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts (Besimi dhe Praktika e Islamit: Tre tekste sufite të shekullit të trembëdhjetë)*, Chittick përkthen dhe komenton mbi “tre tekste perse të shkruara nga një perspektivë sufite” nga një ithtar bashkëkohës, ose pothuajse i tillë, i metafizikës së Ibn Arabiut – ose thjeshtri i tij dhe dishepulli i tij i spikatur Sadrudin Kunai (vd. 1274)^[84], ose, me më tepër gjasa sipas Chittick-ut, një dijetar me një emër të ngjashëm, Nasrudin Kunai. Pavarësisht nga kjo, këto tekste, siç thotë Chittick, “janë ndoshta shembujt më të hershëm” të shkollës së Ibn Arabiut.^[85] Pasazhi i mëposhtëm është marrë nga traktati i parë, *Vendet e ngritura të besimit (Matali’-i iman)*:

“Sa i përket njerëzve të besimeve, ata ndjekin pejgamberët hap pas hapi. Ata e pranojnë Oqeanin e të Padukshmes nëpërmjet Sheriateve të pejgamberëve, duke çapitur dhuntitë e tyre racionale me fillin e urdhëresave dhe ndalesave. *Dhe sot nga ato Sheriate, vetëm autoriteti i Sheriatit të Pejgamberit tonë – që ka abroguar Sheriatet e tjera – rron mbi faqen e dheut.*”^[86]

Në këtë pasazh, Kunai fillimisht pranon se besimtarët e vërtetë (“njerëzit e besimeve”) pranojnë vlefshmërinë e ligjeve pejgamberike të shapllura më herët (“Sheriatet”). Ky formulim rezonon me shumë ajete të Kuranit,^[87] si edhe me pasazhin e cituar pak më sipër nga Ibn Arabiu: “ne besojmë në Zot, dhe në pejgamberin e tij dhe në atë që iu shpall atij dhe në atë që u shpall përpara tij nga Libri dhe ligji”. E sërish, Kunai më pas thekson menjëherë se po të njëjtat ligje të shapllura që ai i njeh në fjalinë pararendëse janë abroguar në tërësinë e tyre nga ligji i shenjtë i Muhamedit. Kështu, Kunai konkludon me pohimin absolutist dhe ekskluziv se ligji i shpallur i Islamit është *i vetmi ligj* që mbetet i vlefshëm në të gjithë botën.

Megjithatë, në komentin e tij mbi këtë pasazh Chittick orvatet që të zbusë absolutizmin e Kunait, duke pohuar se “ndonëse autoritetet e Kelamit priren në drejtimin e ekskluzivizmit, shumë sufi thekojnë universalitetin.”^[88] Ndonëse në parathënien e librit të marrë në shqyrtim këtu, sikundër e kam nxjerrë në pah më sipër, Chittick pretendon se teksti në fjalë është ndoshta shembulli më i hershëm i shkollës

së Ibn Arabiut, ai megjithatë duket se pohon këtu që mbi çështjen e abrogimit, Kunaui është më afër me teologët ekzoterikë (dhahiri) se sa me diskursin “universal” të Ibn Arabiut. Kësisoj, Chittick argumenton:

“Ibn Arabiu u përkujton lexuesve të tij se myslimanëve u kërkohet që të besojnë në “pejgamberët dhe shkrimet e shenjta” – pra, në të gjithë pejgamberët dhe shkrimet e shenjta që nga Adami (Ademi) e deri te Muhamedi. Muhamedi, siç na ka thënë në një hadith autentik, u dërgua me “fjalët gjithëpërfshirëse (të plotë)”, kështu që feja e tij përfshin brenda vetes mësimet themelore të të gjitha feve. *Kjo gjithëpërfshirje e Islamit vërteton se fetë e tjera nuk janë abroguar. Në qoftë se ato do të ishin abroguar, si mund të ishin ato vallë pjesë e Islamit?*^[89]

Si një evidencë në mbështetje të pohimit të tij se, për Ibn Arabiun, “fetë e tjera nuk janë abroguar”, Chittick përkthen pasazhin vijues nga kapitulli 339 i *Ndriçimeve Mekase (Futuhat III, 153)*:

“Të gjitha fetë e shpallura [*sheriatet*] janë drita. Ndër këto fe, feja e shpallur e Muhamedit është si drita e diellit në gjirin e dritave të yjeve. Kur del dielli, dritat e yjeve fshihen, dhe dritat e tyre përfshihen në dritën e diellit. Fakti që ato janë të fshehura është njëlloj si abrogimi i feve të tjera që ndodh nëpërmjet fesë së shpallur të Muhamedit. Pavarësisht nga kjo, ato në të vërtetë ekzistojnë, tamam siç ekzistenca e dritës së yjeve është realitet. Kjo shpjegon përse ne na është kërkuar në fenë tonë gjithëpërfshirëse që të besojmë në të vërtetën e të gjithë pejgamberëve dhe të të gjitha feve të shpallura. Ato nuk bëhen të pavlefshme [*batil*] nëpërmjet abrogimit –ky është opinioni i të paditurve.”^[90]

Është e qartë se Chittick-u i kushton një vëmendje të madhe këtij fragmeti të vetëm, duke qenë se ai është botuar fjalë për fjalë në të paktën dy vende të tjera përpos *Faith and Practice of Islam* (Besimi dhe Praktika e Islamit).^[91] Ç’është më e spikatura, Chittick përdor saktësisht këtë pasazh dhe përkthim në librin e tij që kemi përmendur më sipër *Imaginal Worlds*, botuar dy vjet mbas *Faith and Practice of Islam*, për të mbështetur një tjetër variant të të njëjtit argument: ndonëse Ibn Arabiu – njëlloj si Kurani – u bën thirrje Popullit të Librit që të shpjegojnë keqinterpretime apo shtrembërime specifike, “*ai nuk nxjerr konkluzionin që kanë nxjerrë myslimanë të shumtë – se ardhja e Islamit abrogoi (naskh) fetë e shpallura më parë.*”^[92] Duke lustruar përkthimin e tij, Chittick pretendon se për Ibn Arabiun, “*Islami është si dielli dhe fetë e tjera si yjet. Pikërisht sikundër yjet janë aty kur lind dielli, kështu edhe fetë e tjera janë të vlefshme kur shfaqet Islami.*”^[93]

Ideja se Ibn Arabiu e refuzonte idenë e zëvendësimit normativ islam të epokës së tij – *një doktrinë që* (siç e pranon edhe vetë Chittick) *pohohej madje edhe nga pjesëtarët më të hershëm të shkollës së tij* – dhe përqafoi të gjitha fetë si të vlefshme është bërë, pra, një tipar më i spikatur në trajtimet e fundit universaliste të mendimit të tij. Që nga 11 shtatori, ka patur një vërshim në rritje të botimeve që citojnë drejtpërdrejt përshkrimin e mësipërm të Chittick nga kapitulli 339 dhe që e përdorin atë si një argument tekstual për të mbështetur këtë pretendim.^[94] E megjithatë, në qoftë se lexohet nga afër, vetë pasazhi duket se përmban një apori. Ndërkohë që fillimisht pohon se ideja e “abrogimit” është e vërtetë – “Fakti që ato janë të fshehura është njëlloj si abrogimi i feve të tjera që ndodh nëpërmjet fesë së shpallur të Muhamedit” – pasazhi më tutje pretendon se një abrogim i tillë faktikisht nuk fshin ligjet e feve të mëparshme: “Ato nuk bëhen të kota [*batil*] nëpërmjet abrogimit.”

E megjithatë, pohimet e Chittick në *Faith and Practice of Islam* dhe *Imaginal Worlds* (pra, për Ibn Arabiun “*fetë e tjera nuk janë abroguar*” dhe se Ibn Arabiu “*nuk nxjerr konkluzionin që myslimanë të shumtë kanë nxjerrë – se ardhja e Islamit abrogoi*”

[naskh] *fetë e shpallura më parë,*” përkatësisht) proklamojnë një vendosmëri definitive pa e adresuar anjëherë kontradiktën burimore që ekziston që në fillim. E megjithatë, këto pohime nuk formulojnë një argument; ato janë thjesht shembuj të lutjes së posaçme që nuk bëjnë asgjë për të na ndihmuar që të kuptojmë se përse Ibn Arabiu duket se bie në kontradiktë me veten e tij. Dhe vërtet duket se ka diçka më tepër në këtë histori se ç’mund të deduktohet vetëm nga ky pasazh.

Në vitin 1996, edhe Nuh Keller gjithashtu kishte këtë kuptim. Një sheh sufi dhe përkthyes amerikan në mërgim i njohur për mbrojtjen e tij publike të “ortodoksisë” së Ibn Arabiut,^[95] Keller e qortoi Chittick-un për lënien jashtë nga pasazhi i sipërpëmendur i abrogimit nga kapitulli 339 i *Ndriçimeve Mekase* të një pjese kyçe – një pjesë që kur lexohet bashkë me përkthimin e mësipërm të Chittick-ut duket se nënkupton një kuptim mjaft të ndryshëm. Përkthimi që Keller i bëri pjesës tjetër të tekstit të Ibn Arabiut, që fillon me disa pak reshta përpara fundit të përkthimit të Chittick, thotë kështu:

“Kjo është arsyeja përse na kërkohet nga ligji ynë universal që të besojmë në të gjithë të dërguarit pejgamberikë (*rusul*) dhe të besojmë se të gjitha ligjet e tyre janë të vërteta, dhe nuk u shndërruan në pavërtetësi nëpërmjet abrogimit: kjo është imagjinata e të paditurve. Kështu pra, të gjitha shtigjet rikthehen për të hedhur vështrimin në shtegun e Profetit (paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi atë): në qoftë se të gjithë të dërguarit pejgamberikë do të kishin qenë gjallë në kohën e tij, ata do ta kishin ndjekur atë pikërisht siç ligjet e tyre do të kishin ndjekur ligjin e tij. Sepse atij iu dha Fjala e Gjithëpërfshirëse (*Xheuami’ el-Kelim*), dhe duke pasur parasysh [ajetin kuranor] “Allahu ka për t’ju dhënë ju një fitore të pathyeshme” (Kuran 48:3), ku “i pathyeshëm” [*el-‘aziz*, gjithashtu do të thotë i rrallë, i dashur, i çmuar, i paarritshëm] është ai që kërkohet por është i paarritshëm. Kur të dërguarit pejgamberikë kërkuan që ta arrinin atë, doli se ishte e pamundur që ata ta arrinin atë – për shkak se ai [ishte i favorizuar mbi ta sepse] ishte i dërguar për të gjithë botën (*bi’thatihi el ‘amme*), dhe Allahu i kishte dhënë atij Fjalën e Gjithëpërfshirëse (*Xheuami’ el-Kelim*), dhe grada sipërore e të zotëruarit të Vendndalesës së Lëvdueshme (*el-Mekam el-Mahmud*) në botën tjetër, dhe Allahu e bëri umetin (bashkësinë) e tij “Umeti më i mirë që është sjellë ndonjëherë për njerëzit” (Kuran 3:110). Umeti i çdo pejgamberi është në raport me vendndalesën e profetit të tyre, kështu kuptojeni këtë gjë.”^[96]

Dhe vërtet, kjo pjesë që pason menjëherë që Chittick e gjykoi të përshtatshme që ta linte jashtë thekson natyrën gjithëpërfshirëse të pejgamberisë së Muhamedit, siç është diskutuar në kapitullin 1, si dhe trupëzimin e të gjitha shtigjeve dhe realiteteve pejgamberike në të – siç aludon vetë Chittick në komentarin e tij në *Faith and Practice of Islam* që është cekur më sipër. Kësodore, rreshti që përmbys më qartësisht argumentin e përsëritur të Chittick është pohimi i Ibn Arabiut se “të gjitha shtigjet rikthehen për të hedhur vështrimin në shtegun e Profetit ... në qoftë se të gjithë të dërguarit pejgamberikë do të kishin qenë gjallë në kohën e tij, ata do ta kishin ndjekur atë pikërisht siç ligjet e tyre do të kishin ndjekur ligjin e tij.” Qartësisht, kjo është një kontradiktë duke qenë se Chittick argumenton se universalizmi i Ibn Arabiut është transhistorik – domethënë, “*fetë e tjera mbesin të vlefshme*” – ndërkohë që pjesa që përkthen Keller (dhe Chittick nuk e ka përkthyer) nënkupton se ligji i Muhamedit ia ka zënë vendin dhe ka abroguar atë që ka qenë përpara tij.

E megjithatë, madje edhe me përkthimin shtesë që Keller sjellë në vëmendjen tonë, aporia mbetet. Në qoftë se pozicioni i Ibn Arabiut është vërtet një rikapitullim i pozicionit klasik juridik islam të abrogimit të të gjitha feve të shpallura më herët dhe të ligjeve të tyre (siç tregohet nga pasazhi i përkthyer nga Keller ku theksohet se profetët e mëparshëm do të kishin ndjekur Muhamedin “pikërisht siç ligjet e tyre fetare do të kishin ndjekur ligjin e tij”), atëherë përse Ibn Arabiu thotë në pjesën e parë të pasazhit (siç e përkthen vetë Keller): “ne na kërkohet nga ligji ynë universal që të besojmë në të gjithë të dërguarit

pejgamberikë (*rusul*) dhe të besojmë se të gjitha ligjet e tyre janë të vërteta, dhe nuk u shndërruan në pavërtetësi nëpërmjet abrogimit”? Përnjëmend, në qoftë se ligjet e tyre janë “të vërteta” dhe nuk janë shndërruar “në pavërtetësi”, a nuk do të ishte i arsyeshëm argumenti universalist i Chittick se ato mbesin të vlefshme si fe të njëkohshme? Përgjigja duhet të jetë detyrimisht po! Pra, si duhet të pajtohet një apori e tillë?

Kozmologjia politike e abrogimit në Ndriçimet Mekase (Futuhât el-mekijeh)

Rrugëdalja nga paradoksi në dukje i abrogimit në diskursin e Ibn Arabiut gjendet në një diskutim të zgjeruar në kapitullin 12 të *Ndriçimeve Mekase*, që Ibn Arabiu e titullon:

Mbi Dijen e Rrotullimit të Sferës Qiellore (*deuret felek*) të Zotërisë sonë Muhamed, paqja dhe mëshira qofshin mbi të, që është Rrotullimi i Zotërimit (*deuret el-sijade*) – Koha është Rikthyer (*istedare*) në Konditën e saj Zanafillore në Ditën që Zoti, më i Lartësuari, e Krijoi Atë.^[97]

Pjesa e fundit e këtij titulli në dukje enigmatik është marrë drejtpëdrejt nga një hadith ku Profeti transmetohet nga Shoku i tij i nderuar Ebu Bekër se ka thënë gjatë të ashtuquajturit Haxh i Lamtumirës (*haxh el-ueda*): “koha është rikthyer (*istedare*) në konditën e saj zanafillore në ditën që Zoti krijoi qiejt dhe tokën.”^[98] Në këtë hadith, Muhamedi njoftoi ndalimin e shtyrjes (*el-nasi'*) – domethënë, praktikës para-islame në të cilën muajt e shenjtë shtyheshin ose u ndërrohej radha për avantazhe materiale apo politike, duke e bërë në këtë mënyrë të paqartë se kur ishte saktësisht muaji.^[99] Haxhi i Lamtumirës i Muhamedit ndroqi në këtë mënyrë muajin e Dhu el-Hixhhes, duke rikthyer më pas kalendarin në kohën e lashtë.

Duke e çuar nocionin e Muhamedit rreth ndreqjes së kohës së lashtë në hadithin e sipërpërmendur në ekstremin e tij kozmik, në kapitullin 12 Ibn Arabiu sendërton një kozmologji të stërholluar bazuar mbi figurën e Muhamedit në terma politiko-metafizikë. Këtu, Ibn Arabiu e ngre realitetin e përsphirtshëm të Profetit si boshti kozmik rreth të cilit rrotullohen shtatë qiejt nëpërmjet kohës ciklike dhe sipas urdhërave të tyre të ndërlidhura, duke shpjeguar kësaj ajetin 41:12 të Kuranit, që thotë: “*Dhe Zoti i përfundoi shtatë qiej në dy ditë dhe shpalli në secilin qiell urdhërin e tyre.*”

Përgjatë gjithë kapitullit 12, Ibn Arabiu thekson mbretërimin zanafillor, apo të lashtë, të Muhamedit si burimi kozmogonik i të gjithë dijes dhe ligjit të mëparshëm pejgamberik deri në manifestimin e tij fizik si vula e pejgamberëve. Muhamedi kësaj përshkruhet që në fillim të kapitullit si “mbreti (*malik*) dhe zotëria (*sejjid*) ndërkohë që Ademi ishte ende ndërmjet ujit e baltës.”^[100] Kështu, në fundin e prologut të kapitullit 12, Ibn Arabiu përmbledh domethënien kozmike dhe natyrës zëvendësuese të Muhamedit, shpalljes së tij, dhe bashkësisë (*ymetit*) të tij:

“Nuk ka sferë qiellore më të gjerë se sa ajo e Muhamedit, paqja dhe mëshira qofshin mbi të, për shkak se atij i është dhënë gjithëpërfshirja (*el-ihata*), që i është dhënë vetëm një njeriu nga bashkësia e Zotit, i specifikuar nga Ai nëpërmjet dekretit të zëvendësimit (*el-tebe'ijje*). Kështu, ne [si myslimanë], nga ana tjetër, na është dhënë gjithëpërfshirja mbi pjesën tjetër të bashkësive, dhe kjo është arsyeja përse ne “*jemi dëshmi për njerëzimin*” [Kuran 2:143]. Në këtë mënyrë, në kohën e yllit në ngjitje të lindjes së tij, Zoti i dha Muhamedit shpalljen të urdhëruar nga qiejt që Ai nuk ia dha askujt tjetër.”^[101]

E megjithatë, ndodh pikërisht më poshtë, në trajtimin e qiellit të katërt – vendndodhja kozmologjike e

Diellit – që Ibn Arabiu shpalos thelbin e mendimit të tij në lidhje me marrëdhënien ndërmjet shpalljes së Islamit dhe të gjitha feve të tjera. Në një kundërvënie të qartë ndaj pohimit të Chittick më sipër se Ibn Arabiu e mohonte abrogimin (*naskh*) të feve të tjera nga Islami, duke pretenduar kështu vlefshmërinë e tyre të pandërprerë, Ibn Arabiu deklaroi prerazi se nga qielli i katërt Zotit e urdhëron ligjin e Muhamedit që të abrogojë dhe t'ua zërë vendin të gjitha feve të mëparshme. Këtu Ibn Arabiu thotë:

“Dhe nga shpallja e urdhëruar në qiellin e katërt (*el-sema' el-rabi'a*) është abrogimi (*naskh*) i të gjitha ligjeve të shpallura (më parë) (*xhami' el-shera'i*) nga ligji i shpallur (*sheriati*) i Muhamedit dhe triumfi (*dhuhur*)^[102] i fesë (*din*) së tij mbi të gjitha fetë (*edjan*) e peygamberëve që e pararendën atë dhe çdo libri të shpallur.”^[103]

Dhe vërtet, kjo është e vetmja pjesë në *Ndriçimet Mekase* ku Ibn Arabiu përdor termin “fe” (*din*) në shumës (*edjan*),^[104] dhe fakti që ai e bën këtë për të shprehur superioritetin e ligjit të shpallur të Muhamedit mbi fetë e tjera thotë shumëçka. Ai vijon:

“I vetmi gjykim (*hukm*) i Zotit që mbetet nga feja (*din*) i feve (*edjan*) (të mëparshme) është ajo çka Muhamedi e ka përcaktuar me vendosmëri për të nëpërmjet konfirmimit të tij (*takrir*);^[105] kështu, ajo është (tani) e ligjit të Muhamedit dhe e peygamberisë së tij universale (*'umum risale*). Në qoftë se mbetet një gjykim tjetër nga ky, atëherë ai nuk është nga gjykimi i Zotit përpos në gjirin e Popullit të Taksës së Mbrojtjes (*ehli xhizjes*) në veçanti.^[106] Megjithatë, siç e kemi thënë, ky nuk është (në të vërtetë) një gjykim i Zotit, për shkak se Ai e quajti atë “të pavlefshëm” (*batil*).^[107]

Këtu është e nevojshme që të ndalemi dhe të shënojmë se vetë Ibn Arabiu duket se bie ndesh me pasazhin e cituar më sipër mbi abrogimin nga kapitulli 339 të *Ndriçimeve Mekase* (përkthyer si nga Chittick ashtu dhe nga Keller) ku Ibn Arabiu thekson se është vetëm opinioni i “të paditurve: që fetë përpara Islamit janë “të pavlefshme” (*batil*). Ndërkohë që kuptimi i kësaj kontradikte të dukshme do të bëhet i qartë më poshtë, për momentin unë dëshiroj që të fokusohem mbi atë që vërtetohet se është elementi vendimtar i këtij pasazhi, gjegjësisht, përmendja që Ibn Arabiu i bën “Popullit të Xhizjes” – domethënë, Popullit të Librit – sikur disi ka në vetvete një “përgjashtim” për klasifikimin ligjor të “pavlefshmërisë” që i mvishet ligjeve fetare të mëparshme mbas ardhjes së Islamit. Në këtë mënyrë, menjëherë mbasi Ibn Arabiu deklaroi se në fakt Zotit e ka quajtur “të pavlefshëm” çdo gjykim të mbetur, ai thekson:

“Kështu, (gjykimi i mëparshëm) është kundër atij që e ka ndjekur atë, jo për atë (*fe huve 'ala men ittebe'ahu la lehu*).^[108] Kjo është ajo që unë dua të them me triumfin e fesë (*dinit*) të Muhamedit mbi fetë e tjera (*edjan*), njëllor siç ka thënë el-Nabigha^[109] në panegjirikën e tij:

A nuk e sheh se Zotit të ka dhënë një gradë kaq të lartë (*sure*),

saqë ti çdo mbret e sheh poshtë teje duke të puthur këmbën (*jetedhebdeh*)

sepse ti je një diell, dhe mbretërit yje;

kur dielli lind, syri nuk pikas më asnjë yll.^[110]

Kjo është grada e Muhamedit, paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi atë, dhe grada e ligjit tëshpallur që ai solli në gjirin e profetëve dhe ligjeve të tyre të shpallura, paqja e Zotit qoftë mbi të gjithëata.

Dhe vërtet, drita e yjeve është përfshirë (*inderexhe*) brenda dritës së diellit. Kështu, dita është e jona, por Populli i Librit kanë vetëm natën, domethënë, në qoftë se “*ata ofrojnë xhizjen me dëshirë, në një gjendje poshtërim*” [Kuran 9:29].^[111]

Në dritë të tekstit të mësipërm nga kapitulli 12 i *Ndriçimeve Mekase*, përdorimi i Chittick i një pasazhi të vetëm nga kapitulli 339 i të njëjtës vepër shumëvëllimëshe (pra, *Futuhat* III, 153) në *Faith and Practice of Islam and Imaginal Worlds* si një tekst argument për pozicionin e Ibn Arabiut mbi abrogimin shfaqet si kritikisht i paplotë dhe kësisoj fuqimisht çorientues. Këtu, bëhet e qartë se metafora e diellit dhe yjeve përmendur në kapitullin 339 është vetëm një aluzion për poemën nga el-Nabigha el-Dhubjani (njëri nga gjashtë poetët e famshëm të periudhës para Islamit) që përmendet drejtpëdrejt në kapitullit 12. Ky “pasazh thelbësor” qartëson pra doktrinën e abrogimit të Ibn Arabiut, që këtu thekson se të gjitha shpalljet fetare të mëparshme janë bërë të “pavlefshme” nga sipër – domethënë, nga qielli i katërt – nga manifestimi i shpalljes së Muhamedit. Dhe vërtet, sikundër është vërejtur më sipër, Gazaliu gjithashtu pohonte se abrogimi i feve të mëparshme nga shpallja e Muhamedit ishte një shprehje e vullnetit hyjnor.^[112]

E megjithatë, për Ibn Arabiun punët nuk janë kaq të thjeshta. Ai gjithashtu thekson në pasazhin thelbësor nga kapitulli 12 se klasifikimi ligjor i “mbrojtjes” (*dhimma*) – siç bëhet operues nëpërmjet pagesës së taksës së mbrojtjes (*xhizjes*) si dhe uljes e nënshtrimit shoqëruar – lejon vijimin e ligjit çifut dhe të krishterë, ndonëse në një mënyrë të penguar. Kësisoj, në pasazhin që Chittick përkthen nga kapitulli 339, Ibn Arabiu mund të thotë prerazi se fetë e shpallura – këtu, Judaizmi dhe Krishterimi – “nuk bëhen të kota [*batil*] nëpërmjet abrogimit.” E megjithatë, mbetet pyetja se ç’lloj vlefshmërie kanë në të vërtetë fe të tilla, në qoftë se ato mund të funksionojnë, sipas Ibn Arabiut, vetëm si të nënrenditura – domethënë, të nënshtruara – brenda diellit të sistemit fetar të Muhamedit? Dhe vërtet, siç thekson Ibn Arabiu, “dita është e jona, por Populli i Librit kanë vetëm natën.” Krahas kësaj, ndarja madje edhe vetëm e “natës” është një ndarje që, siç e bën të qartë Ibn Arabiu duke cituar fjalët e fundit të Kuranit 9:29, bëhet e suksesshme vetëm nëpërmjet nënshtrimit që sjell taksa e mbrojtjes:

“*Luftoni nga gjiri i atyre që iu dha libri – ata që nuk besojnë Zotin e as ditën e fundit, që nuk e cilësojnë të ndaluar atë që e ndaloi Zoti dhe i dërguari i Tij, dhe që nuk ndjekin fenë e vërtetë – derisa ta japin xhizjen në dorë, në një gjendje të uljes (poshtërimit) (saghirun).*”

Referenca e Ibn Arabiut ndaj kësaj thirrjeje kuranore për nënshtrimin e Popullit të Librit me anë të forcës së armëve – në ndërthurje me lartësimin e tij fillestar të “triumfit” të fesë së Muhamedit dhe vargut të el-Nabighas që ngrinte në qiell mbretin ngadhënjimtar mbi ata të mposhturit që i puthin këmbët – i bën sendërtimet bashkëkohore të Ibn Arabiut si “universaliste”, si ajo e Chittick-ut, thellësisht problematike.

Në vend se të jetë thjesht një anomali në diskursin e Ibn Arabiut, ideja se Populli i Librit e ka të lejuar si “popull i mbrojtur” (*ehl el-dhimma*) që të vazhdojë të ndjekë ligjin e tij për shkak të nënshtrimit të tyre të vullnetshëm, dhe kësisoj përfshirjes së tyre, brenda sheriatit muhamedan shfaqet si një element koherent brenda diskursit metafizik të Ibn Arabiut. Kjo ide e veçantë – së cilës unë i referohem si “nënshtrimi i cilësuar” i Popullit të Librit – përmendet në disa vende në *Ndriçimet Mekase*. Në një pasazh veçanërisht kuptimplotë, Ibn Arabiu diskutoin rastin e evlijave, apo shenjtorëve, mrekullisht

jetëgjatë të cilët ishin regjentë (*asvija / njëjës vas*) të peygamberëve të të kaluarës, por ishin ende gjallë gjatë ardhjes së Muhamedit, dhe dijen e tij të shpallur e morën nëpërmjet figurës enigmatike të “Hidrit, shoqëruesit të Musait.”[\[113\]](#) Kështu, Ibn Arabiu përcjell rrëfimin e Ibn Berthemle, i cili përcillet se ka dëshmuar për peygamberinë e Muhamedit përballë një të dërguari të kalifit Omer, edhe pse ai ishte një shenjtor regjent i Jezusit. Duke iu referuar Ibn Berthemles si “murg”, Ibn Arabiu thotë:

“A mos mendoni vallë se ai murg qëndroi me gjykimet e të krishterëve? Kurrresi, pasha Zotin, sheriati (ligji i shenjtë) i Muhamedit, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, është abrogues (*nasikha*)! Sepse ai, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, thotë “Në qoftë se Musai do të kishte qenë gjallë, zor se ai nuk kishte për t’u bërë ndjekës i imi.”[\[114\]](#) Dhe në mënyrë të ngjashme, kur Jezusi/Isai të zbresë, ai thjesht do të na udhëheqë ne prej nesh, domethënë, nëpërmjet udhës sonë (*sunetit*) dhe ai ka për të gjykuar thjesht e vetëm me anë të shariatit tonë.”[\[115\]](#)

E megjithatë, Ibn Arabiu më tutje i shton diçka tjetër këtij formulimi:

“Ky murg ishte nga evlijatë e ngjashëm me Krishtin (*‘isavijjin*) të cilët trashëgojnë nga Jezusi/Isa, paqja qoftë mbi të, deri në kohën e peygamberisë së Muhamedit. Kështu që kur u dërgua Muhamedi, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të, ky murg e adhuroi Zotin nëpërmjet shariatit (ligjit) të Muhamedit. Zoti i mësoi atij dijen nga prania e Tij (*ledunhu*) nëpërmjet rahmetit që Ai i dha Muhamedit. Kësisoj, ai trashëgon konditën e ngjashme me Krishtin gjithashtu nëpërmjet Muhamedit dhe mbetet një shenjtor i ngjashëm me Krishtin (*‘isavi*) mbi dy shariate (ligje të shenjtja, *shariatejn*). A nuk e shihni se ky murg kishte dhënë një përshkrim të zbritjes së Jezusit, paqja e Zotit qoftë mbi të, dhe se kur ai do të ekzekutojë derrin dhe do të thyejë kryqin?[\[116\]](#) A mos mendoni vallë se ai vazhdon (me opinionin) se mishi i derrit është i lejuar? Kështu që ky murg mbetet i ngjashëm me Krishtin në dy ligje, dhe ai ka një shpërblim të dyfishtë – një shpërblim që ndjek profetin e tij dhe një shpërblim që ndjek Muhamedin, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë; ai është në pritje të zbritjes së Isait/Jezusit.”[\[117\]](#)

Në këto pasazhe, Ibn Arabiu diskuton një situatë të veçantë të një shenjtori i cili fillimisht ishte i krishterë por për shkak të shfaqjes së Muhamedit ai u detyrua që të përvetësonte ligjin “muhamedan”. Kështu, në pasazhin e mëparshëm, Ibn Arabiu përcjell një hadith të Profetit që shfaqet shpeshherë përgjatë *Ndriçimeve Mekase*: “Në qoftë se Musai kishte për të qenë gjallë, zor se ai nuk kishte për t’u bërë ndjekës i imi.”[\[118\]](#) Në të njëjtin dell, Ibn Arabiu këtu përmend një hadith tjetër që ai e ka me shumë qejf që ta përsërisë herëdokur, duke theksuar se kur Isai/Jezusi të zbresë, ai do të gjykojë me anë të shariatit të Muhamedit.[\[119\]](#) E megjithatë, ndonëse Ibn Berthemle bëhet mysliman, si të thuash – madje, sipas Ibn Arabiut, duke ndjekur edhe ndalesat dietike të Kuranit – ai mbetet i krishterë, por e ripërtërit statusin e tij si një “trashëgimtar” (*uarith*) i Isait/Jezusit nëpërmjet ndërmjetësimit të Muhamedit.[\[120\]](#)

Ibn Arabiu ecën më tutje dhe vëren se gjatë kohës kur Ibn Berthemle është parë nga Sahabët e Muhamedit,

“ata nuk e pyetën atë për gjendjen e tij në Islam dhe besim, dhe as nuk e pyetën se nga cili prej ligjeve të shenjtja e kryente adhurimin ai, për shkak se Peygamberi, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të, nuk i urdhëroi ata që të bënin pyetje të tilla. Ne e dimë me siguri se Profeti, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, nuk ka miratuar askënd që ka qenë në shirk dhe se ai e dinte që Zoti – prej rahmetit dhe nurit të Tij – mori përgjegjësinë që t’u mësonte (disa) robërve nga prania e Tij (*ledunhu*) dije që Ai ia shpalli Profetit, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë.”[\[121\]](#)

Ne këtu mund të ndjejmë frikën e Ibn Arabiut në lidhje me një bashkëbisedues imagjinar që vë në diskutim teologjinë e një murgu të tillë – a ishte ai fajtor për mveshje partnerë/ortakë Zotit? Vëmendja e Ibn Arabiut ndaj këtij shqetësimi tregon se ai e kishte marrë shumë seriozisht këtë pyetje. Dhe vërtet, në kohën e Ibn Arabiut jo vetëm që të krishterët akuzoheshin rëndom për një shkelje kaq të rëndë,^[122] por gjithashtu ndodhë që, siç citohet në parathënien e këtij kapitulli, se vetë Ibn Arabiu i dënonte të krishterët që rronin brenda mbretërisë së Kejkausit për “proklamimin e shirkut”. E megjithatë, këtu Ibn Arabiu i siguron lexuesit e tij se nuk mund të ketë qenë kështu për Ibn Bethemele, meqenëse ky murg i veçantë ishte një trashëgimtar shpirtëror i Muhamedit, gjë e cila nuk do të kishte qenë e mundur sikur ai të kishte qenë fajtor për shirk. Krahas kësaj, Zoti nuk do ta mësonte një person të tillë drejpërdrejt nga prania e Tij.^[123]

Në këtë pikë në pasazh, Ibn Arabiu fillon të zgjerojë diskutimin drejt Popullit të Librit në përgjithësi:

“Në qoftë se ai është që paguan taksën e mbrojtjes, xhizjen, ne do të themi se sheriatit muhamedan (*el-sher’ el-muhamedije*) ka konfirmuar fenën e tij për atë vetë për sa kohë që ai jep xhizjen – kjo është një çështje specifike e peygamberisë universale të Muhamedit (*‘umum risale*). Dhe vërtet, me shfaqjen e Muhamedit i vetmi ligj që mbeti ishte ligji i tij, i cili konfirmon ligjin e Popullit të Librit për sa kohë që ata japin taksën e mbrojtjes.”^[124]

Këtu, kur diskutimi më në fund zgjidhet drejt një bashkëbisedimi më të përgjithshëm në lidhje me Popullin e Librit, ne gjejmë një konfirmim të përmbledhur të doktrinës së Ibn Arabiut rreth nënshtrimit të cilësuar që gjendet brenda pasazhit të Nabighas sa më sipër – domethënë, Populli i Librit janë të përfshirë në shpalljen e Muhamedit dhe janë të lejuar që të qëndrojnë me ligjin e tyre.^[125]

Gjetkë, në një pjesë nga kapitulli 10 i *Ndriçimeve Mekase*, Ibn Arabiu sqaron se si të gjithë “profetët e botës ishin zevëndës (*nuv-vab*) të Muhamedit nga Ademi deri te i fundit i peygamberëve, paqja qoftë mbi ata.”^[126] Sërish, Ibn Arabiu i kthehet doktrinës së nënshtrimit të cilësuar si pjesë e kozmografisë së tij metafizike të zëvendësimit të feve të tjera nga Islami. Këtu, Ibn Arabiu përsërit përmbledhtazi të gjithë kozmologjinë e tij metafizike të Muhamedit duke filluar me “gradën e tij si një shpirt (*ruh*) përpara se Zoti të sillte në ekzistencë trupat njerëzorë” teksa ai ishte “profet kur Ademi ishte ndërmjet ujit dhe baltës.”^[127] Kësisoj, sipas Ibn Arabiut, “prania shpirtërore (*ruhanije*)” e Muhamedit “ishte me çdo profet dhe të dërguar” gjatë karrierës së tyre peygamberike, dhe “ai u solli atyre asistencë nëpërmjet shpirtit të tij të kulluar, që u manifestua brenda ligjeve të tyre të shpallura (sheriateve, *el-shera’i*) dhe degëve të dijes (*el-‘ulum*) gjatë kohës së ekzistencës së tyre si peygamberë.”^[128] Ibn Arabiu shpjegon që për shkak se Muhamedi “nuk ka ekzistuar në botën ndijore në fillim, çdo ligj është i bashkëlidhur me atë që ishte dërguar. E megjithatë, në realitet, secili syresh është ligji i shpallur i Muhamedit (*sher’ Muhammed*).”^[129] Kështu, Ibn Arabiu qartëson se ndonëse prania shpirtërore e Muhamedit – pra, Hakikati/Realiteti Muhamedan (*Hakika Muhamedije*) – ishte në të vërtetë burimi i këtyre ligjeve, ato sërish u abroguan nga ardhja e sheriatit të Muhamed Mustafasë kur ai u manifestua fizikisht:

“Sa i përket asaj se Zoti abrogoi (*nesakha*) të gjitha sheriatet nëpërmjet sheriatit të Muhamedit, ky abrogim (*el-naskh*) nuk shpërfill (faktin se) sheriatet e mëparshme ishin nga sheriatit i tij. Sepse përnjëmend, Zoti na ka bërë ne dëshmitarë të sheriatit të tij të përsëjashtëm sikundër i është shpallur atij, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, në Kuran dhe Sunet, se abrogimi (*el-naskh*) është me konsensusin tonë (*ixhmanë* e bashkësisë), dhe ne jemi në pajtim (me këtë) në qoftë se kuptohet se

sheriati i mëparshëm i abroguar ishte sheriati i Muhamedit i dërguar nga ai tek ne (nëpërmjet profetëve të mëparshëm). Kështu që, ajo që erdhi më vonë abrogoi atë që erdhi më përpara. Në këtë mënyrë, ky abrogim, sikundër gjendet në Kuran dhe Sunet, na paralajmëron për faktin se të gjitha shariatet e mëparshme që janë abroguar nuk kanë qenë të ndara nga sheriati i Muhamedit.”[\[130\]](#)

Në këtë pasazh, koncepti i Ibn Arabiut për zëvendësimin muhamedan muhamedan – që, duhet vënë në dukje, është mjaft i ngjashëm me pasazhin e Shahrastanit mbi abrogimin të cituar më sipër – shfaqet si një *tautologji metafizike*: ndërkohë që të gjitha ligjet profetike janë në thelb sheriati i Muhamedit, ato megjithatë në fund abrogohen nga shpallja e mbrame e Muhamedit. Domethënë, sigurisht, me përjashtim të ligjeve të Popullit të Librit, që Ibn Arabiu sërish e përmend këtu. Kësisoj, Ibn Arabiu qartëson se “kur Isai/Jezusi, paqja qoftë mbi atë, do të zbresë në fundin e kohës, *ai ka për të sunduar me ligj tjetër e jo me të tijin, ose më saktë, me një pjesë nga ajo që ai sundoi në kohën e vetë kumtit të tij.*”[\[131\]](#) Kështu, Ibn Arabiu thekson se “sundimi (i Isait/Jesusit) ka për të qenë nëpërmjet Sheriatit Muhamedan siç është ky i përcaktuar sot,” por “populli i mbojtur (*ehl el-dhimme*) apo dhimitë nga Populli i Librit” do të pasojnë ligjin e tyre për sa kohë që ata “*japin taksën e mbrojtjes me dëshirë, në një gjendje poshtërimi*” [Kuran 9:29].[\[132\]](#)

Rikthimi muhamedan si mbret diellor

Përgjatë gjithë diskutimeve të tij të mbivendosura rreth abrogimit, zëvendësimit të shpalljeve të mëhershme, dhe doktrinës së nënshtrimit të cilësuar, Ibn Arabiu përdor vazhdimisht metaforat e qeverisjes hyjnore në raport me Muhamedin dhe sistemin e tij ligjor. Për shembull, në të njëjtën pjesë nga kapitulli 10 që ne parashtruan në diskutimin pararendës, Ibn Arabiu pohon se “në qoftë se Muhamedi, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi atë, do të ishte dërguar gjatë kohës së Ademit, atëherë profetët dhe i gjithë njerëzimi do të ishte fizikisht nën gjykimin (*hukmin*) e shariatit të tij (ligjit të shpallur) deri në Ditën e Ringjalljes.”[\[133\]](#)

Sipas Ibn Arabiut, të gjithë profetët u dërguan për bashkësi specifike dhe asnjëri prej tyre nuk u dërgua universalisht (*‘amme*) përpos Muhamedit. Është kështu, thekson rishtazi Ibn Arabiu, për shkak se “ai është mbreti (*el-malik*) dhe zotëria (*el-sejjid*)... dhe mbretërimi i tij (*mulk*) shtrihet nga koha e Ademit deri në kohën kur ai u dërgua, paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi atë, e deri në Ditën e Kijametit.” “Nga e gjitha kjo,” konkludon Ibn Arabiu, “del se Muhamedi është mbreti (*malik*) dhe zotëria (*sejjid*) i të gjithë bijve të Ademit, dhe se të gjithë ata që e pararendën atë ishin në mbretërimin (*mulk*) e tij dhe ishin ndjekësit e tij (*teba*), dhe ata që sunduan përpara tij ishin zëvendësit e tij (*nuv-vab*).”[\[134\]](#)

Dhe vërtet, ideja e Muhamedit si “mbret dhe zotëri” është një temë që shfaqet përsëriturazi në *Ndriçimet mekase* – një temë që, sikundër e kam cekur më sipër, fillon kapitullin 12, në të cilin kozmologjia e abrogimit jepet me hollësi. Ç’është e vërteta, është sërish në kapitullin 12 që Ibn Arabiu citon metaforën poetike diellore të Nabighas të një monarku ngadhënjimtar mbi mbretërit më të vegjël e që i puthin këmbën atij: “Sepse ti je diell, dhe mbretërit yje.” Siç e kemi parë, pikërisht po të njëjtës metaforë diellore i referohet Ibn Arabiu drejtpërdrejt gjetkë në *Ndriçimet Mekase*, përfshirë edhe në përkthimin e cituar shpesh të Chittick-ut nga kapitulli 339, të cilin ky i fundit e përdor si një tekst argument për pohimin qartësisht çorientues se Ibn Arabiu e refuzon zëvendësimin që islami i bën feve të tjera dhe doktrinën e abrogimit. Kështu, simbolizmi kozmologjik që Ibn Arabiu ndërton për mbretërimin dhe sundimin e Pejgamberit Muhamed, dhe abrogimi dhe përfshirja shoqërisë e të gjitha shpalljeve dhe ligjeve të mëparshme profetike, pa dyshim amplifikohet, në mos ndoshta frymëzohet,

nga vetë metafora diellore e Nabighas. E megjithatë, tropi politiko-fetar i mbretërimit diellor është i lashtë dhe është vazhdimisht i pranishëm në të gjithë literaturën e qytetërimeve të Lindjes së Afërme. Në epokën paraklasike, nga të gjithë trupat qiellorë, ishte dielli ai që shërbente si një model i përhershëm për të qenurit mbret.[135] Dhe vërtet, në studimin e tij gjithëpërmbledhës mbi astrologjinë dhe fenë klasike, Frany Cumont tregon se sipas sistemit të lashtë semit kaldean,

“Dielli lëviz në mesin e sferave qiellore. Ai zë pozicionin qendror në gjirin e shtatë rrathëve të universit. Planetet e tjera duket se shtillen rreth tij, ose më saktë se e shoqërojnë atë, dhe astrologët të kënaqur tregonin Diellin Mbretëror që përparonte në mesin e satelitëve të tij, teksa princët tokësorë, ylli mbrojtës i të cilëve ai është, marshojnë të rrethuar nga rojat e tyre.”[136]

Për rrjedhojë, nuk është aspak rastësi që Ibn Arabiu e lokalizon shtëpinë qiellore të diellit, “qielli i katërt (*el-sema’ el-rabi’a*), si “zemra e botës dhe zemra e qiejve.”[137] Në kapitullin e Idrizit (shpesh i identifikuar me profetin biblik Enok) në librin e tij *Fusus el-Hikam*, Ibn Arabiu thotë: “Më i larti i vendeve është ai vend përreth të cilit rrotullohet mokra[138] (*raha*) e botës së sferave, dhe ai është Sfera e Diellit (*felek el-shems*).”[139] Sa i përket bucelës kozmike përreth së cilës e gjithë kupa qiellore shtillet, Ibn Arabiu pretendon këtu se Sfera e Diellit është “poli (*kutb*) i sferave”, që mban “një vend të ngritur” (*rafi’un el-mekan*).[140]

Ndërkohë që Ibn Arabiu thotë se “vendndalesa shpirtërore e Idrizit (*mekam ruihanijjet idris*) është e lidhur me “të qenët e lartësuar të vendit” (*ulu el-mekan*) të Sferës së Diellit, ai thekson më tutje (në gjuhë paralele): “sa i përket të qenët të lartësuar të rangut (*ulu el-mekane*), ajo na përket ne – domethënë, muhamedanëve.”[141] Siç vëren Chodkiewicz, “modeli i përkryer i muhamedanit ... është vetë Ibn Arabiu.”[142] Kësisoj, në këtë pasazh, Ibn Arabiu bën një aluzion të hollë ndaj rangut të tij si veliu, apo shenjtori, më i lartë muhamedan,[143] dhe kësisoj për vetë vendndalesën e tij – domethënë, Vendndalesa Muhamedane – brenda Sferës së vetë Diellit.[144]

E megjithatë, për shkak se, sikundër kam vërejtur më sipër, Ibn Arabiu e pozicionon Sferën e Diellit si “mokra” dhe “poli” kozmik, është e qartë se pretendimi i tij për “lartësinë e rangut” si të tij ashtu dhe të “muhamedanëve” është më tepër i lidhur gjerësisht me vetë Muhamedin, të cilin Ibn Arabiu e përshkruan në *Ndriçimet Mekase* si boshti apo poli përfundimtar shpirtëror: “Sa i përket polit një (të vërtetë) (*el-kutb el-uahid*), ai është shpirti i Muhamedit (*ruh Muhamed*), paqja dhe mëshira qofshin mbi atë, i cili është përkrahja shpirtërore (*el-mumidd*) për të gjithë peygamberët dhe të dërguarit, paqja qoftë mbi të gjithë ata.”[145] Është pikërisht në këtë kuptim që Ibn Arabiu e ravijëzon Sferën e Diellit si poli kozmik përreth të cilit i gjithë universi kthehet me vetë Muhamedin si boshti antropomorf mbi të cilën shtillet e gjithë hierarkia shpirtërore e krijimit. Dhe vërtet, është pikërisht shkrimi i Muhamedit me polin kozmik që titulli i Ibn Arabiut, i vënë në dukje më parë, për kapitullin 12 të *Ndriçimeve Mekase* i referohet: “Mbi Dijen e Rrotullimit të Sferës Qiellore të Zotërisë sonë Muhamed, paqja dhe mëshira qofshin mbi të, që është Rrotullimi i Mbretërimit...”

Le të sjellim në kujtesë se është në kapitullin 12 ku Ibn Arabiu përcjell se udhëri hyjnor për abrogimin islam të të gjitha feve të tjera të shpallur më herët vjen nga qielli i katërt – Sfera e Diellit. Dhe vërtet, kapitulli 12 është gjithashtu vendi ky Ibn Arabiu citon metaforën diellore të një monarku ngadhënjimtar të Nabighas. Në një pasazh sinoptik, apo përmbledhës, që gjendet gjetkë në *Ndriçimet Mekase*, Ibn Arabiu përmbledh supremacinë shpirtërore të Profetit Muhamed në termat e metaforës së një mbreti diellor të Nabighas. Këtu, Ibn Arabiu thotë:

“Dije se duke qenë që Zoti bëri stacion të ndërmjetëm (*menzil*) të Muhamedit – paqja dhe mëshira

qofshin mbi atë – atë të zotnillëkut (*sijade*), ai është zotëria (*sejjid*). Kushdo tjetër përpos tij është prej nënshtetasve (të tij). Ne kemi kuptuar kështu se ai është i patëshoq, sepse në të vërtetë nënshtetasit nuk mund të krahasohen me mbretërit e tyre – ata kanë një stacion të veçantë të ndërmjetëm ndërsa nënshtetasit kanë një të tyrin.”[\[146\]](#)

Ibn Arabiu ecën më tutje dhe përcjell pohimin, tanimë të njohur, se Muhamedi e ka mbajtur vendndalesën e tij sovrane që përpara krijimit të Ademit. Kështu, ai pretendon se nëpërmjet “vendndalesës së tij unike të fjalëve të plota” (*mekam xheuami’ el-kelim*), Muhamedi ka qenë burimi i “mbështetjes shpirtërore (*el-mumidd*) për çdo Qenie Njerëzore të Përsosur (*insan kami*),” duke filluar me Ademin e nëpër “një varg të vazhdueshëm mëkëmbësish” deri në lindjen fizike të Muhamedit “në mënyrë që cilësia sundimtare e rangut të tij të manifestohet nëpërmjet konfluencës, apo bashkëshkrirjes, së dy konfigurimeve të tij (*nesh’atejn*).”[\[147\]](#) Me “konfluencë, apo bashkëshkrirje, të dy konfigurimeve të tij”. Ibn Arabiu nënkupton takimin mes “realitetit” shpirtëror të Muhamedit (hakikatit muhamedan) dhe formës së tij fizike. Kështu, Ibn Arabiu thekson, “*Kur ai u shfaq, ishte sikur dielli përfshiu në dritën e tij të gjithë dritën mbarë.*”[\[148\]](#) Ai, për rrjedhojë, konkludon:

“Kështu, ai konfirmoi nga ligjet e tij të shpallura (shariatet) – pra, ligjet që ai udhëzoi zëvendësit e tij (të mëparshëm që të shpallnin) – atë që ai konfirmoi, dhe ai abrogoi prej tyre ato që ai abrogoi. Në këtë mënyrë, kujdesi i tij për ymetin e tij u shfaq nëpërmjet pranisë dhe manifestimit të tij – ndonëse e gjithë bota njerëzore dhe e zjarrtë (*el-nari*)[\[149\]](#) është bashkësia e tij. E megjithatë, bashkësia (e veçantë) e Muhamedit atribuohet me karakteristika të veçanta. Zoti i bëri ata “*bashkësinë më të mirë që mund të sillet në jetë për njerëzimin*” [Kuan 3:110]. Kjo mëshirë iu dha nëpërmjet manifestimit të dy konfigurimeve të Muhamedit (njëkohësisht). Kështu që, njëri prej rahmeteve që i është dhënë kësaj bashkësie mbi të gjitha bashkësitë e tjera është se Zoti i ka dhënë kësaj bashkësie rangun e mëkëmbësve të Muhamedit që përpara manifestimit të tij (fizik).”[\[150\]](#)

Në këtë pasazh të rëndësishëm, Ibn Arabiu konsolidon argumentin e tij sa i përket natyrës përfshirëse të Muhamedit duke historicizuar aspektin e tij të përshpirtshëm brenda fuqisë abroguese të shariatit të tij, apo ligjit të tij të shpallur. Konkluzioni i tij se bashkësia fetare myslimane është sipërore ndaj të gjithë të tjerave nuk është thjesht e bazuar në referencën e tij ndaj Kuran 3:110, por është e lidhur me natyrën përfshirëse të *Logosit* primordial muhamedan të bërë mish, *si të thuash*, nëpërmjet manifestimit fizik si një Profet ligj-dhënës. Shfaqja përfundimtare e Muhamedit në botë – duke e rikthyer kohën kozmike në pozicionin e saj zanafillor, dhe duke shpallur kësaj triumfin e Islamit – e parashtron nocionin e historisë të Ibn Arabiut si të bazuar njëkohësisht në diferencën politike dhe tërësinë ontologjike.

Përfundim

Përdorimi i përsëritur i Chittick i një pasazhi të vogël nga kapitulli 339 i *Ndriçimeve Mekase* (pra, *Futuh* III, 153) – dhe metafora shoqëruese diellore – si një tekst argument për refuzimin që Ibn Arabiu i ka bërë abrogimit i ka dhënë trajtë bazës për një fushë të tërë interpretative pas 11 shtatorit mbi Ibn Arabiun dhe Tjetrin fetar. Nëpërmjet publikimeve të ndryshme që kanë riprodhuar fjalë për fjalë përkthimin e Chittick, si edhe që kanë përsëritur leximin e tij universalist të Ibn Arabiut,[\[151\]](#) ideja se sufiu andaluzian refuzoi doktrinën klasike të zëvendësimit abrogativ islam ka marrë pranueshmëri të gjerë popullore dhe akademike. Për shembull, në një konferencë të vitit 2016 të mbajtur në Universitetin George Washington, përkthimi i Chittick i pasazhit të abrogimit nga kapitulli 339 (siç është

cituar më sipër) u lexua fjalë për fjalë në një kumtesë të titulluar “Kurani dhe Filozofia Pereniale” nga akademiku ekspert i Ibn Arabiut, Caner Dagli (ai gjithashtu lexoi edhe disa rreshta të tjerë nga pasazhi pasues). Dagli më tutje citon interpretimin që Shah-Kazemi i ka bërë pozicionit të Ibn Arabiut në lidhje me zëvendësimin dhe abrogimin islam siç vijon (Shah-Kazemi gjithashtu citon përkthimin e Chittick-ut nga kapitulli 339 përpara këtij pasazhi):

“Për Ibn Arabiun, fakti se Ligji i tij fetar e mban shtegtarin mbi udhë nuk do të thotë se Ligjet e tjera janë qenësisht të paaftha për të mbajtur bashkësitë e tjera në shtegtimin e tyre shpirtëror – madje edhe në qoftë se të gjitha fetë e tjera cilësohen se janë të përfshira në mënyra të spikatur brenda Islamit, i parë si mënyra e fundit, gjithpërfshirëse.”[\[152\]](#)

Dagli më tutje citon një tjetër artikull nga Shah-Kazemi (që sërish citon përkthimin e Chittick-ut të pasazhit të abrogimit nga kapitulli 339):

“Të besosh se fetë para-kuranore e humbin efikasitetin e tyre do të thotë të bësh, kësodore, të pakuptimtë funksionin e pranuar të Islamit se ai është një “konfirmim” dhe “mbrojtje” në raport me ato fe: në qoftë se fetë janë inefikase si instrumente shpëtimi, nuk ka asnjë arsye që ato të konfirmohen dhe mbrohen. Ato thjesht duhet të flaken në koshin e plehrave të historisë fetare në krah të traditave të tjera të degjeneruara fetare, sipas logjikës të atyre që besojnë se “abrogimi” është i njëvlershëm me “shfuqizimin” – të “paditurit”, siç i quan ata Ibn Arabiu.”[\[153\]](#)

Dagli konkludon duke argumentuar se nuk mund thjesht që të zgjidhen citime nga Ibn Arabiu aty këtu sipas qejfit për të vërtetuar absolutizmin e tij. Për të çuar deri në fund argumentin e tij, Dagli evokon veprën e Frithjof Schuon dhe shembullin e kritikizmave të tij të shumtë kundër doktrinave të krishtera (siç janë Triniteti, papati, formulimi nëna e Perëndisë, dhe *Filioque* (doktrina e se Shpirti i Shenjtë buron nga Ati edhe nga Biri sh.p.)) dhe shënon se në qoftë se këto kritikizma do të citoheshin të izoluar

“dikujt që nuk e njihnte korpusin e tij të veprës, ... ata mund të dilnin në konkluzionin se Schuon ishte një ekskluzivist, por mendimtarët duhet të gjykohen në përputhje me metafizikën e tyre të përgjithshme dhe gjithçka relevante që ata kanë shkruar apo thënë mbi një temë të vecçantë. *Ajo që dua të them është se, është mjaft e vështirë që Ibn Arabiu të shndërrohet në një abrogacionist dhe ekskluzivist të rreptë në qoftë se ne marrim në konsideratë të gjithë korpusin e veprës së tij.*”[\[154\]](#)

Përnjëmend, pohimi i fundit i Dagli këtu – se është “është mjaft e vështirë që Ibn Arabiu të shndërrohet në një abrogacionist dhe ekskluzivist të rreptë në qoftë se ne marrim në konsideratë të gjithë korpusin e veprës së tij” – tregon pikërisht shtysën kryesore të argumentit tim në këtë kapitull dhe ç’është e vërteta edhe të të gjithë këtij studimi: domethënë, të lexosh Ibn Arabiun sikur ai i përket (në mënyrë anakroniste) një këndvështrimi perenialist të universalizmit gjithpërfshirës do të thotë që të lexosh shtrembër “të gjithë korpusin e veprës së tij”.[\[155\]](#) Sikundër kam argumentuar në kapitullin 1, ideja që Ibn Arabiu ka për “fenë” ka të bëjë shumë pak me “besimin” (siç kuptohet përgjithësisht feja në Perëndim sot) dhe ka të bëjë shumë më tepër me ligjin. Dhe siç kam treguar përgjatë gjithë këtij kapitulli, si edhe në kapitullin 1, Tjetri fetar për Ibn Arabiun është krejtësisht i përfshirë brenda autoritetit ligjor si të Kuranit ashtu dhe të Profetit Muhamed. Dhe vërtet, kjo konceptohet plotësisht nga referenca e përsëritur e Ibn Arabiut (përfshirë edhe në tekstin argument të Chittick-ut nga kapitulli 339) për metaforën diellore që gjendet drejtpërdrejt brenda vargjeve panegjirike të Nabighas të cituar në kapitullin 12 të *Ndriçimeve Mekase* në mbështetje të hapur të abrogimit dhe përfshirjes të orientuar kaq *logos* të të gjitha ligjeve të shpallura më herët brenda ligjit të Muhamedit. Dhe vërtet, sipas Ibn Arabiut, një përfshirje e tillë gjithë forcë – dhe *kozmiqe* – është një aspekt *thelbësor* i natyrës diellore të

Muhamedit si manifestimi gjithëpërfshirës i dritës, apo nurit, së Zotit.

Siç thekson përsëriturazi Ibn Arabiu, fetë e Popullit të Mbrojtur, apo dhimive, janë vërtet të abroguara nga ardhja e shariatit të Muhamedit, dhe ligjet e tyre në këtë mënyrë janë teknikisht të çvleftësuar. Dhe megjithatë, po të njëjtat ligje janë në fakt të lejuara që të mbesin operative, por *vetëm në qoftë se* Populli i Librit paguan xhizjen, ose taksën e mbrojtjes, e urdhëruar nga fjalët polemizuese të ajetit 9:29 të Kuranit (drejtpërdrejt e cituar nga Ibn Arabiu në kapitullin 12), që e urdhëron Muhamedit që të luftojë kundër çifutëve dhe të krishterëve derisa ata t'u nënshtrohen ligjit të tij dhe të pranojnë që të paguajnë xhizjen “në një gjendje poshtërimi”. Sikundër kam për të diskutuar me më tepër hollësi në kapitullin tjetër, gjetkë në *Ndriçimet Mekase* Ibn Arabiu përmend specifikisht që “Ithtarët e Librit të cilt paguajnë xhizjen” (*ashab el-kutub bi el-xhizje*) kanë mundësinë që të arrijnë lumturinë e përjetshme. E megjithatë, një efikasitet i tillë shpëtimtar i pranuar nga Ibn Arabiu duket se është i përcaktuar thjesht e vetëm nga *bindja* ndaj shpalljes së Muhamedit dhe *jo* në sajë të ndonjë fuqie soteriologjike të Judaizmit, apo Krishterimit, apo shkrimeve të tyre të shenjta gjegjëse.^[156] Në këtë mënyrë, në vend të një oferte ekumenike, theksi i përsëritur i Ibn Arabiut mbi taksën e mbrojtjes, apo xhizjen, dhe lidhja e saj me vlefshmërinë liminale të Popullit të Librit i japin trajtë bazës diskursive për një “gramatikë të monarkisë universale”, komponenti kyç i të cilit është “krentimi i zotërimit mbi një shumësi të zotërinjve më të vegjël dhe popullsive të nënshtuara dhe *nevojës së tyre për të kryer homazhe dhe për të paguara haraç ndaj sundimtarit sipëror*.”^[157] Ç’është e vërteta, është po e njëjta gramatikë ngadhënjimtare që Ibn Arabiu përdor me përfshirjen e Paktit të Omerit në letrën e tij për sulltanin selxhuk Kejkaus, me të cilën nis ky kapitull. Siç vëzhgon Mark Cohen, myslimanët mesjetarë “i shpjeguan kushtet e Paktit të Omerit si një përpunim të urdhëresës në Suren 9:29 për të “përlur” (*saghar*) Popullin e Librit.”^[158]

Në vend se të jetë një lëshim politik anormal, shqetësimi i Ibn Arabiut për të artikuluar në mënyrë të përsëritur përfshirjen e Popullit të Librit në fytyrën rrëzëllitëse të *logos*it muhamedan lehtëson një kozmologji politike që i jep formë të gjithë metafizikës së tij. Dhe është pikërisht kjo kozmologji që duhet të na japë një çast reflektimi kur ne përiqemi që të angazhohjmë idetë e Ibn Arabiut mbi Tjetrin fetar. “Misticizma politike,” siç vëzhgon Ernst Kantorowicz në epigrafin që qëndron në krye të kapitullit të tij, lexohet lehtësisht në mënyrë të gabuar “kur nxirret nga mjedisi i saj autokton, *koha e saj dhe hapësira e saj*.” Dhe vërtet, kur mendimi metafizik i Ibn Arabiut shpëputet nga konteksti i tij socio-historik, ai shpesh keqinterpretohet në mënyrë anakroniste (apo përvetësohet volitshëm) si një version paramodern i universalizmit fetar gjithëpërfshirës. E megjithatë, leximi i metafizikës së Ibn Arabiut si transhistorike *për shkak se është* transhendente – sikur të ishte e pavarur nga kompleksi i saj politik i kohës dhe hapësirës – paradoksalisht prodhon interpretime që kanë implikime politike me shtrirje mjaft të madhe.^[159] Në kapitullin tjetër, unë filloj që të shtjelloj se si strategjitë e veçanta perëndimore të hartëzimit të transhendencës kanë formuar interpretime të tilla (në krahasim me kartografinë metafizike të vetë Ibn Arabiut) në mënyrë që të shqyrtojnë në mënyrë më kritike se cilat lloje të hartave kozmografike ato, nga ana e tyre, kanë potencialin për të autorizuar.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), 3.

[2] Shiko Mu?y? al-D?n Ibn ?Arab?, *al-Fut????t al-makkiyya*, vol. 8 (Beirut: D?r ??dir, 2004), 296–97 (Fut. IV, 547–48). Siç vëren Claude Addas, Ibn Arabiu me shumë të ngjarë u njoh me Kejkausin

nëpërmjet mikut të tij Mexhdedin Is'hak ibn Jusuf Rumi, i cili ishte babai i Sadredin Kunaiut, ndoshta që në vitin e hershëm 1205 kur i ati i Kejkaosit, Kejhusravi (sundoi 1192-96 dhe 1205-11) ishte mbret. Pavarësisht nga kjo, Ibn Arabiu duket se ka zhvilluar një miqësi me Kejkausin dhe ka shërbyer si njëfarë këshilltari. Shiko Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arab'* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 225–34.

[3] “Populli i Mbrojtur” (*ehl el-dhimma*, dhimitë) ishin fillimisht çifutët dhe të krishterët – domethënë, “populli i librit” (*ehli kitab*) – dhe më vonë grupe të tjera fetare të emërtuara historikisht të cilët teorikisht duhet të përfitonin mbrojtje dhe një kornizë të caktuar të drejtash nga sistemet politike myslimane në këmbim të pagesës nga ana e tyre të një takse të xhizjes që paraqitet në ajetin 9:29 të Kuranit.

[4] Ibn 'Arab', *al-Futūḥāt*, vol. 8, 296.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

[7] *Futūḥāt shirk al-kabīr* Ibn 'Arab', *al-Futūḥāt*, vol. 2, 429.

[8] Pretendimi se kjo marrëveshje u bë fillimisht nga kalifi i dytë Omer ibn Hatabi (sundoi në vitet 634-44), siç bën Ibn Arabiu këtu, u refuzua nga orientalistë evropianë të fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimit të shekullit të njëzet si William Muir (vd. 1905) dhe Thomas Walker Arnold (vd. 1930), dhe është sfiduar me argument nga Arthur Stanley Tritton (vd. 1973). Më saktë, Tritton ka speculuar se ka më tepër të ngjarë që kalifi emevit Omeri II (Omer ibn Abdylaziz [sundoi 717–20]) ishte i lidhur me origjinat e të ashtuquajturit pakt, apo akt. Mark R. Cohen, “What Was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100n1, 101. E megjithatë, siç vëren Milka Levy-Rubin, “Ndonëse është pretenduar (pa evidence të sakta) se një pjesë e këtyre ndalesave mund t'i jenë mveshur Omer ibn Abdylazizit në mënyrë anakroniste, duket mjaft e pagabueshme që rregullimet e *gijar* [shenjave dalluese] ishin një produkt i politikës dhe ideologjisë së tij.” Milka Levy-Rubin, “*Shurūḥ 'Umar*: From Early Harbingers to Systematic Enforcement,” në *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, ed. David M. Freidenreich dhe Miriam Goldstein (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 33. Pavarësisht origjinës së tyre, Levy-Rubin argumenton se aty nga gjysma e dytë e shekullit të nëntë, këto kufizime ishin bërë normë dhe jo përjashtim në trajtimin e dhimive (ibid., 32). Shiko gjithashtu Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 88–98. Ndonëse letra e Ibn Arabiut i qëndron besnike (pothuajse fjalë për fjalë) ndalesave në atë që cilësohet si “Pakti autentik i Omerit”, asaj megjithatë i mungon ajo që Cohen e ka përshkruar si “kornizë letrare, që mishëron elementët e saj më karakteristikë – domethënë, artikullimin e ndalesave në zërin e vetës së parë të krishterëve të Sirisë, në një letër drejtuar Omerit, si edhe përgjigjen konfirmuese të Omerit. Më saktë, në mënyrë disi të ngjashme me versionin e Ibn Hazmit (vd. 1064) në veprën e tij *Meratib el-ixhma* (por më besnik ndaj përmbajtjes së “Paktit autentik”), Ibn Arabiu i paraqet kushtet në vetën e tretë. Shiko Ibn 'azm, *Marḥūm al-ijmā' fī al-ḥudūd wa al-muḥāmalāt wa al-ḥudūd* (Cairo: Maktabat al-Quds, 1938), 115. Shiko gjithashtu Cohen, “What Was the Pact of 'Umar?,” 103, 121; Jacob Rader Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315–1791*, rev. ed. (1938; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999), 14–16; dhe Giuseppe Scattolin, “Sufism and Law in Islam: A Text of Ibn 'Arabi (560/ 1165–638/ 1240) on ‘Protected People’ (Ahl al-Dhimma),” *Islamochristiana* 24 (1998): 37– 55.

[9] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 8, 296–97.

[10] Ibid.

[11] Ideja se Populli i Librit mund të llogariten si mushrikë (*mushkrikun*), ç'është e vërteta, ishte e zakonshme në kohën e Ibn Arabiut. Për shembull, Ebu Hamid el-Gazali (vd. 1111), ndoshta autoriteti më i madh i pararendësve të tij dijetarë dhe asketë, theksonte se çifutët dhe të krishterët – bashkë me racionalistët që mohonin peygamberinë (*el-berahime*), dualistët (*el-thenevije*), dhe filozofët heretikë (*el-zenadika*) – janë “mushrikë në atë se ata e mohojnë të Dërguarin; dhe vërtet, çdo qafir (jobesimtar) e mohon të Dërguarin.” Abū 'Alī al-Ghazālī, *Fayḥ al-tafrīq bayna al-islām wa al-zandaqa* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993), 26. Këtë pikëpamje ka pasur dhe filozofi dhe komentuesi i famshëm i Kuranit Fahrudin Razi (vd. 1209) ndër të tjerë. Shiko D. Gimaret, “Sḥīr,” në *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 9 (Leiden: E. J. Brill, 1997), 485.

[12] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 8, 297. *ghiyūr* Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire*.

[13] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 8, 297.

[14] “*la tubna kenise fi el-islam ue la juxhedded ma kharibe minha.*” Ibn Arabi, *al-Futūḥāt*, vol. 8, 297 (Fut. IV, 548). Ky hadith nuk gjendet në përmbledhjet e hadithëve autentikë, por mund të gjendet në përmbledhjet e hadithëve të diskutueshëm. Për shembull, Ibn Xheuzi (vd. 1200) e përfshin atë në veprën e tij *al-Taḥqīq fī masʿil al-khilāf* dhe thotë se ai nuk është konsideruar i saktë. Ibn el-Xheuzi, *el-Tahkik fi mesaʿil el-khilaf*, ed. Abdyl-Muḥiti Emin Kalʿaxhi, vol. 10 (Halep : Dar el-Uaʿi el-ʿArabi, 1998), 226.

[15] R. W. J. Austin, introduction to *The Bezels of Wisdom*, by Ibn al-ʿArabi, përktheu R. W. J. Austin (Mahwah: Paulist Press, 1980), 10. *Fuḥḥ al-ʿikam The Ring Stones of Wisdom*. 68.

[16] Claude Addas, *Ibn ʿArabi: The Voyage of No Return*, përktheu David Streight (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), 108.

[17] Alexander D. Knysh, *Ibn ʿArabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), 20.

[18] Një qasje jo kaq e ndryshme gjendet shpesh në mesin e orientalistëve dhe modernistëve myslimanë të cilët kanë dyshime se Ibn Arabiu ka besim të shtrembër. Për shembull, A. E. Affifi e ka quajtur përdorimin që Ibn Arabiu i bën “dogmës islame” dhe “petkut ortodoks” një “shtirje”. Shiko A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muʿyid Dīn-ibn al-ʿArabī* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), xi, 151. Në mënyrë të ngjashme, Rom Landau ka vërejtur: “I ndërgjegjshëm për rreziqet që kërcënonin një mendimtar joortodoks që i vendoste pikëpamjet e tij kundër atyre të teologëve që përfaqësonin autoritetin, Ibn Arabiu e ndërlikoi qëllimisht stilin e tij. Ai përpiqej që të bënte një argumentim egërsisht heterodoks që të dukej e paqortueshme duke e shprehur atë në gjuhën apo imazherinë e ortodoksisë.” Rom Landau, *The Philosophy of Ibn ʿArabi* (London: George Allen and Unwin, 1959), 24. Fazlur Rahman në mënyrë të ngjashme pretendonte se “mungesa e integritetit nga ana e sufive, ç'është e vërteta zhvendosja pozitive, ndërmjet të Brendshmes dhe të Jashtmes çon drejt dyshimit se këmbëngulja e tyre mbi Sheriatin është formale dhe madje edhe hipokrite. Ky qëndrim i spostuar ... gjeti formulimin e tij autoritativ tek Ibn Arabiu dhe ithtarët e tij.” Fazlur Rahman, parathënie

e *Intikh?b-i Makt?b?t-i Shaykh A?mad Sirhind?*, nga Ahmad Sirhind? (Karachi: Iqbal Akadami, 1968), 51. Në fund, dhe ndoshta më relevantja për diskutimin e këtushëm, Frithjof Schuon ka argumentuar se ndonëse Ibn Arabiu ka specifikuar se “feja e Dashurisë” është “Islami,” ai ishte “pa dyshim i detyruar që ta bënte këtë në mënyrë që të shmangte akuzën për herezi, dhe ai mund ta bënte këtë duke e pasur ndërgjegjen të pastër nëpërmjet të kuptuarit të termit *islam* në kuptimin e tij të drejtëpërdrejtë dhe universal.” Frithjof Schuon, *Form and Substance in the Religions*, përktheu Mark Perry dhe Jean-Pierre LaFouge (Bloomington, IN: World Wisdom, 2002), 118, shënimi 16.

[19] William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-?Arab? and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), 125.

[20] Carl-A. Keller, “Perceptions of Other Religions in Sufism,” në *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, ed. Jacques Waardenburg (New York: Oxford University Press, 1999), 189.

[21] Chittick, *Imaginal Worlds*, 125.

[22] Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Editorial Plutarco, 1931), 94.

[23] Keller, “Perceptions of Other Religions,” 189 (kursivet janë të miat).

[24] Scattolin, “Sufism and Law in Islam,” 51.

[25] *Proper Sufism and Politics: The Power of Spirituality*, ed. Paul L. Heck (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2007), 1.

[26] Reza Shah-Kazemi, “The Metaphysics of Interfaith Dialogue: Sufi Perspectives on the Universality of the Quranic Message,” në *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger (Bloomington, IN: World Wisdom, 2002), 181.

[27] Akademiku ekspert i Ibn Arabiut, Eric Winkel, për momentin po ndërmerr projektin e tij të përkthimit në anglisht.

[28] Michel Chodkiewicz, “Toward Reading the *Futûhât Makkiyya*,” në *The Mekan Revelations*, vëll. 2, ed. Michel Chodkiewicz (New York: Pir Press, 2004), 7.

[29] R. Kevin Jaques, “Belief,” në *Key Themes for the Study of Islam*, ed. Jamal J. Elias (London: Oneöworld, 2014), 383, shënimi 2.

[30] Omid Safi, “Bargaining with *Baraka*: Persian Sufism, ‘Mysticism,’ and Premodern Politics,” *Muslim World* 90 (2000): 283, shënimi 28.

[31] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 204–5.

[32] Ibid.

[33] Siç eksploroj më poshtë, Hodgson kishte priirjen drejt një lloji të esencializmit sa i përket përvojës

fetare, gjë që ishte e zakonshme në kohën e tij. Ai citonte akademikë orientalistë dhe universalistë, të cilët i përkisnin në shkallë të ndryshme këtij këndvështrimi të misticizmit, si për shembull Rudolph Otto, Evelyn Underhill, Margaret Smith, Reynold A. Nicholson, A. J. Arberry, Louis Massignon, Henry Corbin, Mircea Eliade, Titus Burckhardt, dhe Wilfred C. Smith.

[34] Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, 228–29.

[35] Siç vëren Hodgson në vëllimin e parë, “Sufitë *prireshin gjithnjë e më tepër që të minimizonin diferencat në mesin e besimeve fetare*. Në kundërdallim me ekskluzivitetin komunitar të shumicës së njerëzve të brumosur me devotshmëri, *ata kishin prirjen drejt një pikëpamjeje universaliste*.” Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, 401 (kursivet janë të miat).

[36] Ibid.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

[39] Ibid.

[40] Ibid.

[41] Ibid.

[42] Ibid.

[43] Ibid.

[44] Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, 185 (kursivet janë të miat).

[45] Ibid.

[46] Ibid.

[47] Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, 396.

[48] Jeremy Carrette dhe Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (New York: Routledge, 2005), 38.

[49] William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 162.

[50] Ibid.

[51] Ibid.

[52] Kenneth Cracknell, “Introductory Essay,” në *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ed. Kenneth Cracknell (Oxford: Oneworld, 2001), 6.

[53] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957),

- [54] Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), 127. Safi, "Bargaining with Baraka,".
- [55] Safi, *The Politics of Knowledge*, 128.
- [56] Ibid.
- [57] Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt*, vol. 8, 232.
- [58] Addas, *Quest for the Red Sulphur*, 276.
- [59] Ibid.
- [60] Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), 3.
- [61] Ibid.
- [62] Ibid.
- [63] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, përkthet George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 35.
- [64] Hugh Nicholson, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry* (New York: Oxford University Press, 2011), 9.
- [65] Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Interfaith Dialogue," 181 (kursivet të miat).
- [66] John Burton, "Abrogation," në *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2001), 11–12.
- [67] al-Ghazālī, *al-Mustaḥf min 'ilm al-uḥūl*, cituar në Burton, "Abrogation," 11.
- [68] Bruce Lawrence, "Shahrastānī, Al-," *Encyclopedia of Religion*, botimi i dytë, vëllimi 12 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 8267
- [69] Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Kitāb nihāyat al-aqdam fī 'ilm al-kalām*, ed. Alfred Guillaume (Baghdad: Maktabat al-Muthanna, 1964), 499. Siç shënon Jacques Waardenburg, "Argumenti kryesor i përdorur specifikisht kundër Judaizmit kishte të bënte me doktrinën e *naskh-ut* (abrogimit).... Teologët çifutë, në kundërdallim, pohonin se është e pamundur që Zoti të ndërronte mendje, pasi Zoti nuk e ndryshon dekretin dhe shpalljen e tij." Jacques Waardenburg, "The Medieval Period 650–1500," në *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, editor Jacques Waardenburg (New York: Oxford University Press, 1999), 52.
- [70] Buhariu, *el-Rikak*, 98.
- [71] el-Shahrastani, *Kitab nihajet el-aqdam*, 503.
- [72] Siç vëren Addas, Ibn Arabiu ishte i njohur me veprën e Ibn Berrehanit dhe kishte studiuar formalisht veprën e tij *Kitāb al-ikma* (pra, *K. al-ikma bi-aḥkām al-ibra*). Addas, *Quest for the Red Sulphur*

, 55. See also Claude Addas, "Andalus? Mysticism and the Rise of Ibn 'Arab?," në *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, vëllimi 2 (Leiden: E. J. Brill, 1992), 925–26; dhe Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajj?n and Islamic Thought in the Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 163–64.

[73] Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 258.

[74] Ibid.

[75] Shiko p. 57.

[76] Një argument i ngjashëm për partikularizmin e kritikës kuranore të Popullit të Librit është bërë kohët e fundit nga Fred Donner në *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), shiko sidomos 68–71. Shiko gjithashtu Vajda, "Ahl al-Kit?b," në *The Encyclopaedia of Islam*, botimi i dytë, vëllimi 1 (Leiden: E. J. Brill, 1986), 264.

[77] Chittick, *Imaginal Worlds*, 124.

[78] Ibid.

[79] Ibid.

[80] Shiko diskutimin tim mbi ajetin Kuran 3:84 dhe mbi arritjen e Vendndalesës Muhamedane nga ana e Ibn Arabiut, fq. 37–39.

[81] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 171.

[82] Ibn 'Arab?, *al-Fut????t*, vol. 3, 192.

[83] Për shembull, Kuran 2:4–5, 2:136, 2:285, 3:3, 3:84, 4:162, 29:46, dhe 35:31.

[84] Sadrudin Kunai ishte gjithashtu kujdestari i dorëshkrimit të shkruar me dorë dhe të rishikuar të Ibn Arabiut të *Futihat*. Shiko Chodkiewicz, "Toward Reading the *Futûhât*," 5.

[85] William C. Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: State University of New York Press, 1992), xi.

[86] Ibid.

[87] Shiko shënimin 83 më sipër.

[88] Chittick, *Faith and Practice of Islam*, 183.

[89] Ibid.

[90] Ibn Arabiu i cituar në Chittick, *Faith and Practice of Islam*, 184.

[91] Chittick, *Imaginal Worlds*, William C. Chittick, "Religious Diversity: A Myth of Origins," në *The Religious Other: Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, editor

Muhammad Suhail Umar (Lahore: Iqbal Academy, 2008), 280.

[92] Chittick, *Imaginal Worlds*, 125 (kursivet të miat).

[93] Ibid.

[94] Shiko rendin e mëposhtëm kronologjik sipas datës së publikimit: Mona Siddiqui, *My Way: A Muslim Woman's Journey* (London: I. B. Tauris, 2014), 129–30; Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2014), 42, 46; Reza Shah-Kazemi, "Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur'an," në *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, ed. Mohammad Hassan Khalil (New York: Oxford University Press, 2013), 95; Reza Shah-Kazemi, *The Spirit of Tolerance in Islam* (London: I. B. Tauris, 2012), 88; Sayafaatun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Towards a New Matrix for Christian-Muslim Dialogue* (New York: Blue Dome, 2011), 218; Reza Shah-Kazemi, *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006), 241; Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: Açording to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), 121; Reza Shah-Kazemi, "The Metaphysics of Interfaith Dialogue," 182. Referenca ndaj pasazhit që Chittick ka përkthyer në mbështetje të të njëjtit argument bëhen gjithashtu nga Éric Geoffroy, "Pluralism or the Consciousness of Alterity in Islam," në *Universal Dimensions of Islam: Studies in Comparative Religion*, ed. Patrick Laude (Bloomington, IN: World Wisdom, 2011), 102; and Abd ar-Razzâq Yahya (Charles-André Gilis), *L'Esprit universel de L'Islam* (Algiers: La Maison des Livres, 1989), 119.

[95] Shiko Nuh Ha Mim Keller, *Sea without Shore: A Manual of the Sufi Path* (Amman: Sunna Books, 2011), 325. Keller është kreu i tarikatit Hashimi-Darkau (në linjën Shadhilije Alauije), dhe shehu i tij, Abdurrahman Shaguri (vd. 2004), ishte gjithashtu një mbrojtës publik i Ibn Arabiut në Siri (ibid., 7). Për një biografi të shkurtër të Keller dhe historinë e tarikatit të tij shiko Marcia Hermansen, "The 'Other' Shadhilis of the West," në *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya*, ed. Éric Geoffroy (Paris: Maisonneuve & Larose, 2005), 493–94.

[96] Ibn 'Arabî, *al-Futûh*, vol. 5, 177 (Fut. III, 153), përkthyer nga Nuh Ha Mim Keller në "On the Validity of All Religions in the Thought of ibn Al-'Arabi and Emir 'Abd al-Qadir: A Letter to 'Abd al-Matin," 1996, parë më 8 korrik, 2016, www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/amat.htm. shiko versionin e botuar në Keller, *Sea without Shore*, 323–24.

[97] Ibn 'Arabî, *al-Futûh*, vol. 1, 180.

[98] "el-zaman kad istedare ke-heje'atihu jeum khalaka el-semauat ue el-ar?" Buhariu, *Beda' el-khalk*, 8).

[99] A. Moberg, "Nasî," në *The Encyclopaedia of Islam*, botimi i dytë, vëllimi i 7 (Leiden: E. J. Brill, 1993), 977.

[100] Ibn 'Arabî, *al-Futûh*, vol. 1, 180.

[101] Ibid.

[102] *uh'r'al?/bi?ahara ?alayhi / Ai nënshtror, pushtor, mposhtor, kaplor, ose e mbizotëror atë; fitor mbizotërimin ose ngadhënjimin, ose sundoj, mbi atë*

Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (1877; reprint, New Delhi: J. Jetley, 1985), 1926. *judhir: Është Ai që dërgoi të dërguarin e Tij me udhëzim dhe me Fenë e të Vërtetës për të triumfuat mbi çdo fe tjetër, ndonëse mushrikunët janë të prirur për të kundërshtuar.*

[103] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 182.

[104] Në të gjitha rastet e tjera, Ibn Arabiu parapëlqen që t'u referohet "feve" të tjera si "sheriate" (ligje të shpallura), duke theksuar në këtë mënyrë në konceptimin normative e Ibn Arabiut se si "feja" e vërtetë e Zotit është e përjetshme, ndërkohë që gjykimet janë ato që ndryshojnë sipas të dërguarit të veçantë pejgamberik dhe kohërave dhe konditave të epokës ku ato manifestohen.

[105] "Sources of Law," në *Encyclopaedia of Islamic Law*, vol. 1, ed. Arif Ali Khan dhe Tauqir Mohammad Khan (New Delhi: Pentagon Press, 2006), 76.

[106] Domethënë, ata mund të përdorin gjykimet e tyre.

[107] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 182.

[108] Ndërkohë që ky varg nënkupton idenë e gjykimeve të Popullit të Librit që "dëshmojnë" kundër tyre në Ditën e Gjykimit, duke pasur parasysh pohimin e Ibn Arabiut se Populli i Librit do të fitojë "lumturinë" duke ndjekur ligje të tilla, dysia e parafjalëve "kundër/për" kuptohet, ndoshta, më së miri si "pavarësisht nga". Me fjalë të tjera, ndonëse Populli i Librit është një përjashtim për rregullin e përgjithshëm të abrogimit, "suksesi" relativ si pjesëtarë të adoptuar Brenda ymetit mysliman u jepet atyre *pavarësisht nga* ligjet e tyre, jo *për shkak të* tyre. Në lidhje me pranimin nga ana e Ibn Arabiut të "suksesit" apo "lumturisë: (*sa'ade*) të Popullit të Librit shiko diskutimin në fq. 114-15 të këtij libri.

[109] El-Nabigha el-Dhubjani (vd. 604), njëri nga gjashtë poetët e arabë të periudhës para Islamit i famshëm për *Divanin* e tij. Shiko Wilhelm Ahlwardt, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennabiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais: Chiefly Açording to the Mss. of Paris, Gotha, and Leyden; and the Collection of Their Fragments with a List of the Various Readings of the Text* (London: Trübner and Company, 1870); dhe A. Arazi, "al-N?bigha al-Dhuby?n?," në *The Encyclopaedia of Islam*, botimi i dytë, vëllimi i 7 (Leiden: E. J. Brill, 1993), 840–42.

[110] Divan el-Nabigha el-Dhubjani, *Le Dîwân de Nâbiga Dhobyânî*, ed. dhe përktheu Hartwig Derenbourg (Paris: Imprimerie nationale, 1869), 83.

[111] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 182.

[112] Shiko shënimin 67 më sipër.

[113] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 274.

[114] *Leu kane musa hajj ma uesi'ahu ila an jetbe'ani. A?med ibn ?anbeli, el-Musned*, ed. Hamza A. al-Zayn vëllimi 11 (Kajro: Dar el-?adith, 1995), 500.

[115] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 273.

[116] Ka disa hadithe që theksojnë se Jezusi, mbas kthimit të tij, do të “thyejë kryqin dhe do të vrasë derrin.” Shiko, për shembull, Buhariun, *el-Buju?*, 177.

[117] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 274.

[118] Shiko shënimin 114 më sipër. Për shembull të këtij hadithi në *Fut????t* shiko Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 273 (Fut. I, 224). Shiko gjithashtu Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 170 (Fut. I, 135); vol. 1, 181 (Fut. I, 144); vol. 1, 244 (Fut. I, 198); vol. 1, 295 (Fut. I, 244); vol. 2, 172 (Fut. I, 522); vol. 3, 157 (Fut. II, 134); and vol. 3, 163 (Fut. III, 141).

[119] Ibn Arabiu këtu i referohet një version të hadithit të shënuar në shënimin 116 më sipër që thotë se mbas rikthimit të Jezusit, por sërish “gjatë jetës së tij, Zoti do t’i bëjë shndërrorë në hiçgjë të gjitha fetë me përjashtim të Islamit” (*juhliku Allah fi zamanihi el-milel kul-leha ila el-Islam*) shiko Ebu Davud, *el-Mela?im*, 34.

[120] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 274.

[121] Ibid.

[122] Shiko shënimin 11 më sipër.

[123] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 274.

[124] Ibid.

[125] Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ?Arab?*, përktheu Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 78-79. *Khizja, khizja, khizja*, Chodkiewicz, *Seal of the Saints*.

[126] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 170.

[127] Ibid. *kuntu nebi ue adem bejne el-ma’ ue el-tinn.* 101.

[128] Ibn ?Arab?, *al-Fut????t*, vol. 1, 170.

[129] Ibid.

[130] Ibid.

[131] Ibid.

[132] Ibid.

[133] Ibid.

[134] Ibid.

[135] Eckart Frahm, “Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos,” në *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*

, ed. Jane A. Hill, Philip Jones, dhe Antonio J. Morales (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013), 99.

[136] Franz Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (New York: Knickerbocker Press, 1912), 127–28.

[137] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 4, 84.

[138] Mokër: Gur i sheshtë e i rrumbullakët si rrotë, mjaft i rëndë e me një vrimë në mes, i cili rrotullohet mbi një gur tjetër të tillë, që është më i madh e i palëvizshëm për të bluar drithë; gur mulliri. Mokrat e mullirit. Bluanin me (në) mokër. (Fjalori shqip-shqip: <http://www.fjalorshqip.com/>)

[139] Ibn al-'Arabī, *Fuḥḥ al-'ikam*, 75.

[140] Ibid.

[141] Ibid. *el-mu'ammedijjin*, kapitulli 1, shënimi 147.

[142] Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 170.

[143] *Khatem el-uelaje el-muhammedije* Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 6, 243. Ibn al-'Arabī, *Fuḥḥ al-'ikam*.

[144] Në kapitullin 1, unë diskutoj arritjen nga ana e Ibn Arabiut të “Vendndalesës Muhamedane” (*muhammedi el-mekam*) siç e përshkruan ai atë në “pasazhin e arritjes” të *Futūḥāt* (i.e., Fut. III, 350) dhe marrëdhënien e saj me temën e “gjithëpërfshirjes” Brenda orientimit *logos* të Ibn Arabiut. Shiko fq. 38–41.

[145] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 1, 189.

[146] Ibid.

[147] Ibid. *nasha'*

[148] Ibid.

[149] Domethënë, ai xhinëve.

[150] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. 5, 164 (Fut. III, 142). Ky pasazh përfundon duke bërë aluzion për hadithin “dijetarët e bashkësisë sime janë si profetët që kanë ardhur para meje.” Kjo thënie dhe të tjera të ngjashme të (pra, “dijetarët e bashkësisë sime janë si profetët e Bijve të Izraelit”) janë të preferuara në gjirin e sufive, por nuk cilësohen se janë autentike nga akademizmi normativ. Shiko Michael M. J. Fischer dhe Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition* (Madison: University of Wisconsin Press, 1990), 142.

[151] Shiko fq. 68 dhe shënimin 94 më sipër.

[152] Caner Dagli, “The Quran and the Perennial Philosophy” (Conference: Intellectuality and Spirituality in the Islamic Tradition: A Prelude to the Perennial Philosophy, May 21–22, 2016, në The George Washington University, Washington, DC), parë më 19 korrik, 2017,

<https://www.youtube.com/watch?v=Vs3Vj1LYPvI>Shah-Kazemi, *The Other in the Light of the One*.

[153] “The Quran and the Perennial Philosophy,” parë më 19 korrik, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Vs3Vj1LYPvI>Shah-Kazemi, “Beyond Polemics and Pluralism.”

[154] Dagle, “The Quran and the Perennial Philosophy,” <https://www.youtube.com/watch?v=Vs3Vj1LYPvI>

[155] Për një diskutim të shkurtër mbi nocionin e “keqleximit të fortë” në raport me teorinë letrare të Harold Bloom-it shiko fq. 20 dhe parthënien e këtij libri, shënimi 137.

[156] Ibn ‘Arabî, *al-Futûh*, vol. 5, 168.

[157] Peter Fibiger Bang me Dariusz Kołodziejczyk, “‘Elephant of India’: Universal Empire through Time and across Cultures,” Në *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, ed. Peter Fibiger Bang dhe Dariusz Kołodziejczyk (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 27–28.

[158] Cohen, “What Was the Pact of ‘Umar?” 129.

[159] Richard A. Horsley, “Religion and Other Products of Empire,” *Journal of the American Academy of Religion* 71, no. 1 (2003): 39.

Date Created

18/06/2019

Author

erasmusi