

# ΑΘΗΝΑ

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ  
ΤΗΣ ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ  
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

ΤΟΜΟΙ ΟΓ' - ΟΔ'

## ΛΕΙΜΩΝΑΡΙΟΝ

ΤΙΜΗΤΙΚΗ ΠΡΟΣΦΟΡΑ

ΤΩ ΚΑΘΗΓΗΤῃ ΝΙΚΟΛΑΩ Β. ΤΩΜΑΔΑΚῃ

Πρόεδρῳ τῆς Ἑταιρείας καὶ διευθυντῇ τοῦ περιοδικοῦ αὐτῆς



ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ  
ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΝ ΑΔΕΛΦΩΝ ΜΥΡΤΙΔῃ  
1972-1973

Ε.Υ.Δ. της Κ.τ.Π  
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Η ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΟΥΗΜΜΑΔ ΙΚΒΑΛ (1873 - 1938)  
ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΘΡΗΣΚΕΙΟΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΙΣ  
ΚΑΙ ΑΝΑΝΕΩΣΙΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

*Συμβολή εις τὴν ἔρευναν τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας*

Α'

Ἡ διερεῦνησις τῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον εἶναι ἀντικείμενον τῆς ἐπιστήμης τῆς θρησκείας. Ἡ ἐκάστοτε μορφή τῆς σχέσεως ταύτης ἐκφράζει τὴν φύσιν τῆς θρησκείας ὡς ἱστορικοῦ φαινομένου. Ἐν προκειμένῳ θὰ ἐξετάσωμεν τὴν μορφήν τῆς πρὸς θεῖον σχέσεως, ὡς αὕτη ἀπαντᾷ εἰς τὴν ἰσλαμικὴν θρησκείαν, τῆς ὁποίας αἱ ἔντονοι ἀντιθέσεις εἶχαν ἀμείνον ἐπίδρασιν εἰς τὴν πολιτιστικὴν καὶ ἱστορικὴν ἐξέλιξιν τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου καθόλου, πρᾶγμα ὑπερ δὲν πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς ὑπερβολή, ἐὰν ληθῆ ὅτι ἡ ἰσλαμικὴ θρησκεία εἶναι θρησκευτικοπολιτικὸν σύστημα. Μετὰ τὴν σύντομον ἀναδρομὴν εἰς τὴν ἰσλαμικὴν παράδοσιν, ἐκ τῆς ὁποίας ἀφωρήθη ὁ Ιχβαλ, καὶ εἰς τὸν πνευματικὸν χῶρον, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἔδρασεν οὗτος, θὰ ἀναφερθῶμεν εἰς τὰ κεντρικὰ ἐκεῖνα θέματα τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας, τὰ ὁποῖα ἀπασχόλησαν τὸν Ιχβαλ πρὸς ἀφύπνισιν ἐκ τοῦ ληθαργίου καὶ προσέγγισιν τῆς θρησκείας ταύτης εἰς τὴν σύγχρονον δυτικὴν πραγματικότητα, μετὰ τῆς ὁποίας ὁ Ιχβαλ ἦλθεν εἰς ἀμείνον ἐπαφὴν.

Κατὰ τὴν ἰσλαμικὴν ἀντίληψιν ἡ ἐμφάνισις νέου τινὸς προφήτου ἐθεωρήθη ὡς ἀναγκαία, ἵνα οὕτω πραγματοποιηθῆ ὁ ἀνόμος τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. Διότι, καίτοι ὁ νόμος οὗτος εἶχεν ἀποκαλυφθῆ διὰ τῶν προφητῶν εἰς τοὺς ἰουδαίους καὶ χριστιανούς, ἐθεωρήθη ὅτι προωρίζετο μόνον διὰ τὸν ἰουδαϊκὸν λαόν, ἐνῶ ὁ χριστιανικὸς νόμος, τ.ἔ. τὸ εὐαγγέλιον, περιεῖχε διδασκαλίαν μὴ ἐφικτὰς ὑπὸ τῶν πεπερασμένων ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων, εἰ μὴ μόνον ὑπὸ ἀγγελικῶν φύσεων καὶ γενικῶς ὑπὸ πέρας τῶν ὁρίων τῆς χρονικότητος ὄντων.

Κατὰ τὴν ἰσλαμικὴν ἀντίληψιν μόνον ὁ νόμος τοῦ Κορανίου παρεῖχε τὰς ἀρχὰς τῆς ἀληθοῦς θρησκείας καὶ τὴν τῆς ἐπὶ τῆς γῆς πραγματοποιήσεώς της. Καθ' ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὰ ζητήματα ἐκεῖνα, διὰ

τὰ ὅποια δὲν ὑπῆρχεν εἰς τὸ Κοράνιον συγκεκριμένη διδασκαλία, οἱ μουσουλμᾶνοι, βεβαίως, εὔρον τρόπον συμπληρώσεως τῶν δι' ἀναφορᾶς εἰς ὑποτιθέμενα ὡς λεχθέντα ὑπὸ τοῦ προφήτου ἢ εἰς τὰ ὑπ' αὐτῶν ἐφευρεθέντα. Πάντα ταῦτα ἀπετέλουν τὴν προφορικὴν παράδοσιν (hadith). Διὰ δὲ τῆς ἐφαρμογῆς διαφόρων μεθόδων, ὡς λ.χ. ἐκείνης τῆς ἀναλογίας, ἐξευρίσκειτο λύσις εἰς τὰ συνεχῶς ἀναφύομενα ζητήματα. Ολοσήμερον νεωτερισμὸς ὅμως ἦτο κατ' ἀρχὴν καλᾶσιμος καὶ μόνον ἐκ τῶν ὑστέρων, ἂν ἐγίνετο ἀποδεκτὴς ὑφ' ὀλοκλήρου τῆς κοινότητος τῶν πιστῶν ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀρχῆς τοῦ *idshama*, ἐθεωρεῖτο ὡς μὴ ἀντιβαίνον εἰς τὴν ὑρθόδοξον ἰσλαμικὴν νομολογίαν καὶ παράδοσιν (*sunna*).

Πρέπει νὰ σημειωθῇ ἐνταῦθα ὅτι εἰς τὸ Ἰσλάμ δὲν ὑπάρχει πραγματικὴ «ιερατικὴ τάξις», ἡ ὅποια ἀποφασίζει περὶ τοῦ πρακτέου. Ἐὐδὲ δικαίωμα τῆς ἐρμηνείας τῶν ἰσλαμικῶν γραφῶν ἐναπέκειται μόνον εἰς τὰς νομομαθεῖς. Μόνον αἱ ἀποφάσεις τοῦ ταπότηρηροῦ τοῦ «προφήτου», τοῦ Χαλίφου, ἀπετέλουν νόμον, ἐφ' ὅσον βεβαίως δὲν ἐπρόκειτο διὰ περιπτώσεις, διὰ τὰς ὅποιας προεβλέπετο λύσις ὑπὸ τοῦ Κορανίου καὶ τῆς παραδόσεως, δηλαδὴ ὑπὸ τοῦ ἱεροῦ νόμου. (1) παραβαίνων τοὺς νόμους τοῦ Κορανίου Χαλίφης, τοῦ ὁποῦ ἢ ἐκτελεστικὴ ἐξουσία ἦτο πράγματι σχεδὸν ἀπεριόριστος, ἠδύνατο νὰ κηρυχθῇ ἔκπτωτος ὑπὸ τῶν νομομαθῶν. (2) ἱερὸς ἰσλαμικὸς νόμος, ἡ *sharia*, ἔπασ διεμορφώθη εἰς τὰς τέσσαρας σχολὰς τοῦ ἰσλαμικοῦ δικαίου, δηλ. τὰς χαμπαλιτικὴν, χανεφιτικὴν, σαφιῦτικὴν καὶ μαλικιτικὴν, ἐρρύθμιζεν ὅλην τὴν ζωὴν τῶν πιστῶν, τῶσιν εἰς τὰ καθαρῶς θρησκευτικὰ τῶν καθήκοντα, ἐκ τῶν ὁποίων τὰ πέντε βασικά ἦσαν: ἡμολογία πίστεως, προσευχὴ πεντάκις τῆς ἡμέρας, φόρος ἐλεημοσύνης, νηστεία κατὰ τὸν μῆνα *Raimasan*, ἐπίσκεψις τῆς ἱερᾶ πόλεως Μέκκας, ὅσον καὶ εἰς τὰς ποικίλας ἐκφάνσεις τοῦ βίου. Τοῦτο εἶχεν ὡς ἐπακόλουθον τὴν ἐξέλιξιν τοῦ νόμου, καὶ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν ἄλλων παραγόντων, εἰς ἀκαμπτον σύστημα χωρὶς ἐσωτερικὸν παλμόν. Πρὸς τοῦτο συνετέλεσαν ἀφ' ἑνὸς ἡ ὑπερβατικότης τοῦ θεοῦ καὶ ἀφ' ἑτέρου ὁ ἰσλαμικὸς φερμαλισμὸς. Χαρακτηριστικὸν διὰ τὴν ἰσλαμικὴν θρησκείαν εἶναι ὅτι ἔπρεπε νὰ ἐναρμονισθοῦν δύο τινά: ἀφ' ἑνὸς τὸ ὑπερβατικὸν τοῦ θεοῦ, περὶ τοῦ ὁποῦ οὐδὲν ἠδύνατο νὰ λεχθῇ καὶ κατὰ συνέπειαν νὰ καθίσταται ἀδύνατος ἢ ἄμεσος ἐπαφὴ μετ' αὐτοῦ, καὶ ἀφ' ἑτέρου ὁ νόμος τοῦ θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἐνομιζετο ὡς δεδομένος εἰς ἀπολύτως συγκεκριμένην μορφήν, ἔχει μόνον εἰς θεμελιώδεις ἐντολάς, ἀλλὰ εἰς ὀλοκλήριον βιβλίον, τὸ Κοράνιον, τὸ ὁποῖον ἔγραψεν ὁ «Προφήτης» Μωάμεθ καθ' ὑπαγόρευσιν τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριήλ.

Ἡ σχέση τῶν πιστῶν (muslim) πρὸς τὸν Θεόν, ὡς αὕτη ἐμφανίζεται εἰς τὸ Κοράνιον, εἶναι ἡ ὑποταγή. Ἄϊσλάμ σημαίνει ἀκριβῶς ὑποταγήν, ἀφοσίωσιν. Ὁ Θεὸς ἐνταῦθα δὲν εἶναι ἀγαθὸς πατήρ, ἔτοιμος νὰ συγχωρήσῃ τὰ τέκνα του, ὅταν ἀμαρτήσουν, ἀλλὰ δίκαιος καὶ αὐστηρὸς κριτής, ὁ ὁποῖος ὑπαγορεύει εἰς τοὺς πιστοὺς τὸν νόμον του. Ὁ «νόμος» οὗτος πρέπει νὰ πραγματοποιηθῇ ὅπωςδήποτε καὶ ἐν ἀνάγκῃ διὰ τῆς βίας. Ὁ ἱερός πόλεμος (dshihad), ἕσον καὶ ἐάν τις θελήσῃ ὅπως ἐρμηνεύσῃ τοῦτον συμβολικῶς, ὡς τινες σύγχρονοι μουσουλμᾶνοι, καθορίζει σαφῶς τὴν ὑφὴν τῆς Ἰσλαμικῆς Ὁρησκείας, ἡ ὅποια φέρει ἰσχυρὸν νομικιστικὸν χαρακτήρα καὶ ὡς ἐκ τούτου διακρίνεται ὑπὸ ἐντόνου φαρμαλισμοῦ. Ὁ νομικιστικὸς χαρακτήρ τοῦ Ἰσλάμ φαίνεται σαφῶς εἰς τὸ κεντρικὸν θέμα τῆς «σωτηρίας» τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὅποια δὲν στηρίζεται ἀποκλειστικῶς καὶ κυρίως εἰς τὴν πρόθεσιν, ὡς συμβαίνει εἰς τὴν χριστιανικὴν Ὁρησκείαν (λ.χ. Ματθ. 5, 28), ἀλλ' εἰς τὴν ἐπιτέλεσιν ὠρισμένων καθηκόντων, ἡ ἀκριβὴς τήρησις τῶν ὑποίων εἶναι ἐπαρκής, τόσον διὰ τὴν οὐράνιον μακαριότητα, ἕσον καὶ διὰ τὴν ὀργάνωσιν τῆς κοινωνίας ἐπὶ τῇ βάσει τῶν εἰς τὸ Κοράνιον περιεχομένων ἀρχῶν.

Δὲν πρέπει βεβαίως νὰ νομισθῇ, ὅτι τὸ Κοράνιον εἶναι ἐντελῶς ψυχρὸν τι κείμενον, τὸ ὁποῖον περιέχει ἄνευ πνοῆς κανόνας, οὔτε ὅτι ἐλλείπουν παντελῶς ῥήσεις, αἱ ὁποῖαι προτρέπουν τοὺς πιστοὺς εἰς οὐσιαστικὴν βίωσιν τῆς Ὁρησκευτικῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὅτι ἡ νομικιστικὴ ὑφὴ αὕτη εἶναι συνέπεια τοῦ μεταξὺ ἐνθάδε καὶ ἐπέκεινα χάσματος, τὸ ὁποῖον ἦτο ἀκατανόητον καὶ ἀδύνατον νὰ διασκελισθῇ παρ' ὅλην τὴν ἐγκοσμιότητα τῆς Ὁρησκείας ταύτης, ὡς πρὸς τὴν ἐπίτευξιν ὠρισμένων πολιτικῶν σκοπῶν.

Καὶ ἦτο ἀδύνατος ἡ διασκέλισις τοῦ μεταξὺ τῶν δύο κόσμων χάσματος, διότι ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ δὲν ἦτο ὡς εἰς τὸν χριστιανισμὸν ἡ σαρκωθεὶς λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ὁποῖου ἡ ὅλη ζωὴ καὶ ἡ σταυρικὴ θυσία εἶναι ἡ ζῶσα ἀλήθεια καὶ ἡ ὁδὸς τῆς σωτηρίας, ἀλλὰ τὸ μέσῳ ἑνὸς τρίτου, τοῦ ἀρχαγγέλου Γ'αβριήλ, ὑπαγορευμένον κείμενον. Διαφέρει οὐσιαστικῶς ὁ ρόλος τοῦ ἀρχαγγέλου εἰς τὸν χριστιανισμὸν καὶ τὸν Ἰσλαμισμόν. Εἰς τὴν πρώτην Ὁρησκείαν ὁ ἀρχάγγελος ἀναγγέλλει μόνον τὸ γεγονός τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ. Εἰς τὴν δευτέραν Ὁρησκείαν ἀντιθέτως ὁ ἀρχάγγελος εἶναι ὁ μεσάζων μεταξὺ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προφήτου, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπλῶς ἀνθρώπος, ὡς καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ προφήται. Ἡ μόνη ἡμῶν διαφορὰ τούτου, ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους προφήτας, κατὰ τοὺς μουσουλμᾶνους, εἶναι

ὅτι ὁ ἰδικὸς τῶν προφήτης θεωρεῖται ὡς ὁ μεγαλύτερος καὶ ὁ τελευταῖος. Εἰς τὸν χριστιανισμὸν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ λυτρωτὴς τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ αὐτὴ ἡ ζωσα ἀλήθεια. Εἰς τὸ Κοράνιον ἀντιθέτως εἶναι ξένη ἡ ἔννοια τῆς λυτρώσεως, ὡς ἐπίσης εἰς τὸν ἐπίσημον ἰσλαμισμὸν. Τὸ Κοράνιον εἶναι τὸ γράμμα ἢ ἡ γραπτὴ μαρτυρία τῆς θελήσεως τοῦ θεοῦ.

Ἡ μεγάλη σημασία, ἡ ἥποια ἐδόθη εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ περὶ ὁμοῦ, ἦτο ἕμισος συνέπεια τῶν ἀνωτέρω δύο χαρακτηριστικῶν τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας, δηλ. τῆς ὑπερβατικότητος τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἐλλείψεως οὐσιαστικῶν λυτρωτικῶν περιεχομένου. Ἡ ἀντίληψις ὅτι οὐδὲν γίνεται ἀνευ τῆς θελήσεως τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι ἀπάσαι αἱ δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀφ' ἐνὸς ἀνίσχυροι πρὸ τῆς ἀπέριου δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ ἀφ' ἑτέρου τρόπον τινὰ προκαθορισμένοι, συνετέλει εἰς τὴν μείωσιν τῆς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητος καθόλου. Διὰ τῶν ἀντιλήψεων τούτων διηυκαλύνθη ἡ δημιουργία παθητικῆς τινος ψυχολογίας, ἡ ἥποια ἦτο ἀρνητικὴ ὡς πρὸς τὴν βίαν ἐξέλιξεν τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου. Ἡ ὑπερβατικότης τοῦ θεοῦ καὶ ἡ ἐλλείψις λυτρωτικῶν περιεχομένου δὲν ἐξηγοῦν βεβαίως τὴν ὑπαρξιν ἀνασταλτικῶν φαινομένων. Καὶ εἰς τὴν ἀρχαιότητα ἔχομεν ἀναλόγους ἀντιλήψεις, ὡς ἦτο ἡ ἔννοια τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς ὑπερβατικότητος τοῦ θεοῦ, ἡ ἥποια ἐξεφράζετο μεταξὺ τῶν ἄλλων εἰς τὴν ἀντίληψιν, ὅτι ὁ «θεὸς ἀνθρώπων οὐ μὴνυται». Εἰς τὴν ἀρχαιότητα ἡμῶν δὲν ἔχομεν κλειστόν τι σύστημα, τὸ ἥποῖον ν' ἀπικτῆ τὴν ρύμισιν ἄλλων τῶν οὐσιωδῶν ἐκφάνσεων τοῦ βίου, τύσον τῆς προσωπικῆς, ἕσον καὶ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς.

Ἡ εἰς τὸ Ἰσλάμ θρησκευτικὴ ζωὴ δὲν ἦτο βεβαίως δυνατόν νὰ καθορισθῇ μόνον ἀπὸ τὴν νομικιστικὴν μορφήν τῆς θρησκείας. Εἰς τὸν πρῶτον ἡδὴ αἰῶνα τῆς ἰσλαμικῆς χρονολογίας ἀπαντοῦν μυστικιστικὰ φαινόμενα. (Ὡς παράγοντες, οἱ ἥποῖοι καθώριζαν τὴν μορφήν αὐτοῦ τοῦ πρῶτου ἰσλαμικοῦ μυστικισμοῦ ἦσαν οἱ ἐξῆς δύο : ἡ αὐστηρὰ εἰκὼν τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ ὁ φόβος τῆς τιμωρίας τὸ μὲν, καὶ ἡ ἐπίδρασις τοῦ χριστιανικοῦ ἀναχωρητισμοῦ τὸ δέ. Κυρίως ἐκφρασις τοῦ μυστικισμοῦ αὐτοῦ ἦτο ἡ γέννησις ἐνὸς ἀσκητικοῦ ἰδεώδους, ἐντὸς τοῦ ἥποῖου ἐδημιουργήθη σταθερὸς τύπος τῆς ἰσλαμικῆς εὐσεβείας, ὁ τοῦ δικαίου πτωχοῦ, τοῦ ἥποῖου θαυμασίαν περιγραφὴν δίδει ὁ Hans Heinrich Schueder εἰς τὴν ἐργασίαν του, «Der Mensch in Orient und Okzident», München 1960.

Διὰ τῆς ἐξαπλώσεως τῶν Ἀράβων εἰς περιωχὰς μακρᾶς πολιτικῆς παραδόσεως, κατέβησαν φιλοσοφικῶν συστημάτων καὶ θρησκευτι-

κῶν διδασκαλιῶν, εἰς περιοχὰς ὅπου ἤκμασαν κυρίως ὁ νεοπλατωνισμὸς καὶ ἡ γνῶσις, ἀπαντοῦν μυστικιστικὰ φαινόμενα, τῶν ὁποίων κύριον χαρακτηριστικὸν ἦτο ἡ ἐσωτερικεύσις τοῦ θρησκευτικοῦ βίου. Ὁ μυστικός, ὁ *sufi*, δὲν ἔθετεν ὡς σκοπὸν τοῦ μόνον τὴν ἀπόκτησιν τῆς μετὰ θάνατον οὐρανοῦ βασιλείας, ἀλλὰ τὴν ἐπίτευξιν τελειότητος, ἡ ὁποία θὰ ἐξησφάλιζε τὴν ἀπ' εὐθείας μετὰ τοῦ Θεοῦ ἐπικοινωνίαν, τὴν *unio mystica*. Ἡ ἀγάπη πλεον ἀπετέλει τὸ κέντρον ὅλης τῆς μετὰ τοῦ Θεοῦ ἐνασχολήσεως.

Θαυμάσια εἶναι πράγματι τὰ ποιητικὰ ἢ μὴ κείμενα, τὰ ὁποῖα περιγράφουν τὰς προσπαθείας τῶν μυστικῶν διὰ τὴν ἔνωσιν τῶν μετὰ τοῦ Θεοῦ. Ἡ οὐσιαστικωτέρα πλευρὰ τῶν προσπαθειῶν αὐτῶν ἦτο ἡ ἐπίτευξις τοῦ τελείου ἀνθρώπου<sup>1</sup>, διότι τοῦτο ἐθεωρεῖτο ὡς προϋπόθεσις διὰ τὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ μυστικὴν ἔνωσιν. Ὁ τέλειος ἄνθρωπος, δηλ. ὁ ἅγιος, κατεῖχε τὰς ἐξῆς δύο ιδιότητες: τὴν τοῦ μεσάζοντος μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου καὶ τὴν τῆς κοσμικῆς δυνάμεως<sup>2</sup>.

Ὡς πρότυπον παντὸς τελείου ἀνθρώπου, περὶ τοῦ ἰσουλίου σαφῆ καὶ φιλοσοφικῶς θεμελιωμένην πραγματείαν παρέσχεν ὁ *Ibn al Arabi* εἰς τὸ ἔργον του *al Iskanu'l Kamila* ('Ὁ τέλειος ἄνθρωπος'), εἶναι ὁ προφήτης Μωάμεθ, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται καὶ ὡς ὁ σπουδαιότερος μεσάζων μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ἡ σχετικὴ πρὸς τὸν Μωάμεθ διδασκαλία, ὅτι δηλ. οὗτος ἦτο ἡ ἔκφανσις τοῦ Θεοῦ, περιέχει νεοπλατωνικὰ καὶ γνωστικὰ στοιχεῖα. Πρὸς τοῖς ἄλλοις ἡ ἀποψις αὐτῆ, ἐκτὸς τοῦ ὅτι δὲν εἶναι ἱστορικὴ, εἶναι καὶ ἀντίθετος πρὸς τὴν ἐπίσημην ὁρθόδοξον γραμμὴν τοῦ ἰσλαμισμοῦ.

Ἡ μετὰ τοῦ Μωάμεθ, ὡς ἀντιπροσωπεύοντος τὸν Θεῖον λόγον, ταύτισις τοῦ μυστικοῦ καὶ ἡ ἐν συνεχείᾳ ταύτισις του μέσω τοῦ Μωάμεθ ἢ ἀνευ αὐτοῦ μετὰ τοῦ Θεοῦ, ἔθετεν ὑπὸ ἀμφισβήτησιν τὸν προσωπικὸν χαρακτῆρα καὶ τὸ ὑπερβατικὸν τοῦ Θεοῦ. Ἦσαις ὡς ἡ τοῦ μυστικοῦ *al' Halladsci* (- 922): *anna'l-haqiq* (αεῖμαι ἢ ἀπόλυτος ἀλήθειαν), ἔσον καὶ ἂν ὑπὸ διαφόρων ἰσλαμολόγων ὑποστηρίζεται ὅτι αἱ ἰδέαι αὐταὶ δὲν εἶναι ἀρνήσεις τῆς προσωπικῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ, μολαταῦτα, περιέχουν στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα ὁδηγοῦν εἰς τὸν πανθεισμὸν.

1. Βλ. L. Massignon, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*, ἐν *Israhan*, 1947, σ. 111 καὶ H. H. Schaefer, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen*, ἐν *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 1925.

2. Βλ. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge) 1921, σ. 78.



Ἐνταῦθα διακρίνεται σαφῶς ἡ ἀντίθεσις μέσα εἰς τὴν ὀρησκειτικὴν ζωὴν τοῦ Ἰσλάμ. Διότι ἐνῶ ὁ μυστικισμὸς ἀφορμήθη ἐκ τῆς ἀνάγκης πρὸς ἐσωτερικέυσιν τοῦ ὀρησκειτικοῦ βίου καὶ τῆς ἐξευρέσεως σωτηριολογικοῦ νοήματος εἰς τὴν ὀρησκειαν, κατέληγεν εἰς τὴν κατάλυσιν τόσον τοῦ θεοῦ, ὅσον καὶ τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητος, ἔστω καὶ ἂν ἡ ὕλη πνευματικὴ διαδικασίᾳ ἐγίνετο ἐν ὀνόματι τῆς ὑπερτάτης ἀληθείας καὶ τῆς ἀπακτήσεως τῆς ὑψίστης εὐδαιμονίας.

Πρὸς ἀπόκτησιν τῆς εὐδαιμονίας ἠδύνατό τις νὰ μεταχειρισθῆ μέσα καὶ μεθόδους, ὡς ἦσαν ἡ συνεχὴς ἐπανάληψις τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ (dhikr), καὶ τὰ ἀπαραισθησιγόνα, τὰ ὅποια ἐβοήθουν εἰς τὴν δημιουργίαν ἐκστασιασμοῦ. Ἡ κατάστασις αὕτη τῆς ἐκστάσεως, ἡ ὅποια ἐφθανε μέχρι πλήρους κατασβέσεως τῆς συνειδήσεως, ἦτο φαινόμενον, τὸ ὅποιον οἱ μυστικοὶ ὀνόμαζον «fana». Πολλοὶ τῶν ἐρμηνευτῶν συνδέουν τοῦτο πρὸς Ἰνδικὰ πρότυπα, ὡς εἶναι τὸ nirvana, ἂν καὶ τὸ fana ἀδιαφέρει ριζικῶς τῆς ἐννοίας τοῦ nirvana<sup>1</sup>.

Τὰ φαινόμενα ταῦτα δεικνύουν ἀκριβῶς τὴν ἀρνητικὴν τροπὴν τοῦ Ἰσλαμικοῦ μυστικισμοῦ, ὁ ὅποιος ἐνίοτε ἐλάμβανε μορφήν χονδροειδοῦς εὐδαιμονισμοῦ. Ἰς ἀποτέλεσμα τοῦ εἴδους αὐτοῦ τοῦ εὐδαιμονισμοῦ δὲν ἦτο μόνον ἡ ἀρνησις ὀρισμένων βασικῶν ἀξιῶν τῆς ζωῆς, καὶ ὅσον μοναδικὴ μέριμνα τοῦ μυστικοῦ ἦτο ἡ ἐπιτυχία ἐκστατικῆς τινος καταστάσεως, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀμφισβήτησις τῆς ἀπολύτου ἀξίας τοῦ ἱεροῦ νόμου, ὁ ὅποιος ἐθεωρεῖτο ὡς δεσμευτικὸς μόνον διὰ τοὺς ἀπλουστεροὺς τῶν ἀνθρώπων. Οἱ ἀνθρώποι οὗτοι ἐθεωροῦντο ὅτι στεροῦνται τῆς δυνατότητος πρὸς ἐπιτυχίαν τῆς μετὰ τοῦ θεοῦ ἀμέσου ἐπικοινωνίας.

Δὲν ἔλειψαν βεβαίως αἱ προσωπικότητες εἰς τὸν Ἰσλαμικὸν κόσμον, αἱ ὅποια ἀντελήφθησαν τὸν κίνδυνον καὶ προσεπάθησαν νὰ δώσουν ἀπάντησιν εἰς τὸ βασικὸν πρόβλημα τῆς σχέσεως μετὰ τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ἐκ τῶν προσωπικότητων τούτων ἡ σπουδαιότερα ἦτο τοῦ μεγάλου μυστικοῦ τοῦ Ἰσλάμ, τοῦ ἠλ Ghazali (1058/59 - 1111), τοῦ ὁποίου τὸ ἔργον «Κατιζοφυσίς τῆς φιλοσοφίας» ἐμελετήθη εὐρύτατα κατὰ τὸν Μεσαίωνα εἰς τὴν Δύσιν. Τὸ ὡς ἄνω ἔργον, εἰς τὸ ὅποιον ἠμφεσβητεῖτο ἡ ἀξία τῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως, τὴν ὅποιαν κατὰ τὰ πρῶτα ἔτη τῆς ἀκμῆς τοῦ Ghazali ἠκαλοῦσθαι καὶ ἐθαύμαζεν, ἐδείκνυε τὴν μέλλουσαν πορείαν τῆς Ἰσλαμικῆς σκέψεως. Ὁ Ghazali ἐθεωρήθη ὡς ἀναμορφωτὴς τῆς ὀρησκειᾶς. Τοῦτο ἐπεχειρήθη εἰς τὸ μέγαλον ἔργον του α' 11

1. H. Fr. Hoffer, Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1952, σ. 855.

σημασία τῆς ἐπιστήμης τῆς ὀρησκείας». Ὁ Ghazali ἔθεσεν ἐκ νέου τὸ ὅλον πρόβλημα τῆς μετὰ τοῦ Θεοῦ ἐπικοινωνίας καὶ ὑπεστήριξεν ὅτι ὁ ἀπλοῦς τύπος καὶ τὰ καθαρῶς φορμαλιστικά στοιχεῖα τῆς ὀρησκείας δὲν δύνανται νὰ ἱκανοποιήσουν τὰς ὀρησκευτικὰς φύσεις, καὶ ὅτι κεντρικὸν θέμα τῆς πίστεως πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν ἀπόκτησιν τῆς ὁποίας ἀπαραίτητος εἶναι μακρὰ προετοιμασία καὶ ἀσκήσις ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν ἐνὸς διδασκάλου, ἐνὸς πνευματικοῦ ὁδηγοῦ, τοῦ sufi. Ὁ διαρκὴς τονισμὸς τοῦ προσωπικοῦ χαρακτήρου τοῦ Θεοῦ, διὰ τοῦ ὁποίου ὁ Ghazali ἀπέβλεπεν εἰς τὴν ἀπομάκρυνσιν τοῦ πανθειστικῦ κινδύνου, τοῦλάχιστον ἀπὸ τὴν ἐπίσημον ὀρησκείαν, δὲν ἐπέφερε πραγματικὴν ἀναγέννησιν τοῦ ὀρησκευτικοῦ πνεύματος, διότι ὁ θεολογικὸς δογματισμὸς δὲν ἐπέτρεπε τὴν ἀπασχόλησιν εἰς ὠρισμένα βασικὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα, ἢ ἐπὶ τῶν ὁποίων ἐμβάθουνσι ἦτο ἀπαραίτητος διὰ βαθυτέραν ἐκτίμησιν τοῦ ὀρησκευτικοῦ προβλήματος.

Δὲν ἐλλείπουν ἐκ τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου πνευματικὰ φαινόμενα, ὅπως τοῦ ibn Sina (Avicenna) (980 - 1037) καὶ τοῦ ibn Rushd (Averroes) (1126 - 1198). Ὁ πρῶτος ἐδίδαξεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος δύναται νὰ ἔχη ἐμπειρίαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ ἐκστάσει καὶ ὁ δεύτερος ἐνόμιζεν ὅτι ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ὀρησκεία ἔχουν τὴν αὐτὴν ἀξίαν καὶ δὲν ἀντιτίθενται. Ὁ Rushd ὑπεμνημάτισε τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἵσταται ἐπὶ τῆς ἀριστοτελικῆς παραδόσεως. Οὗτος δὲ καὶ ὁ Avicenna δύνανται νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς πρόδρομοι τοῦ δυτικοῦ πνεύματος, ἀπὸ τὸν ρασιοναλισμὸν τοῦ ὁποίου ὁ ἰσλαμικὸς κόσμος ὄλονεν καὶ ἀπεμακρύνετο.

Ὁρισμέναί μεγάλαι μορφαὶ τοῦ ἰσλαμικοῦ μυστικισμοῦ, ἰδιαίτερος προικισμέναί ποιητικαὶ φύσεις, ὅπως ἡ προσωπικότης τοῦ Dschalal-aldin Rumi (- 1273), εὐρισκόμεναι ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν νεοπλατωνικῶν ἰδεῶν, ἀποτελοῦν ἐξαιρέσιν. Αἱ μεγάλαι αὐταὶ μορφαὶ δὲν ἠδυνήθησαν νὰ ματαιώσουν τὴν ἐξάπλωσιν εἰς ὅλον τὸν μεσαιωνικὸν ἰσλαμικὸν κόσμον τῶν μυστικιστικῶν ταγμάτων (dervish), τὰ ὁποῖα ἐπηρέαζαν τὰς μεγάλας μάζας καὶ τὰ ὁποῖα πρὸς τοῖς ἄλλοις διεδραμάτιζαν ἀρνητικὸν ρόλον, δηλ. πνεῦμα μισαλλοδοξίας, φαταλιστικὴν καὶ παθητικὴν ψυχολογίαν, περιφρόνησιν βασικῶν ἀξιῶν τοῦ πολιτισμοῦ, ἐκαλλιέργουν δὲ τρόπους λατρείας, οἱ ὁποῖοι ἐφθασαν ἐνίοτε εἰς τὸ ἐπίπεδον πρωτογόνου ἀνιμισμοῦ. Ἡ ἐπίσημος ὀρησκεία βεβαίως ἀπήντα εἰς τὰ φαινόμενα ταῦτα δι' ὄλονεν αὐξανομένης ἀκαμψίας καὶ καταπίεσεως, τὸ δὲ ἄτομον, πανταχόθεν συνθλιβόμενον, ἐπέμενεν εἰς τὸ νὰ εὕρισκῃ παρηγορίαν εἰς ἓνα χονδροειδῆ εὐδαιμονισμόν, τοῦ ὁποίου ἡ ὅλη πολιτεία πηλλάχως μόνον κατ' ἐπίφασιν ἦτο ὀρησκευτικὴ. Ὁ δεσποτισμὸς καὶ ἡ ἀδιάκρητος πειρὰ



των αυθαιρεσιών, ήπου ή βία μόνον δι' άλλης ισχυροτέρας βίας ήδύνατο να αντιμετωπισθῆ, δέν ήτο παρά μόνον μία ήψις του φαινομένου, τὸ ὁποῖον ἐχαρρακτήριζε τὴν ἐλλειψὴν βασικῆς ἀντιλήψεως περὶ τῆς θέσεως του ἀτόμου εἰς τὸν κόσμον ταῦτον. Δέν εἶναι ἴσως τυχαῖον τὸ γεγονὸς, ὅτι ἡ ἀραβικὴ γλῶσσα δέν διαθέτει ὄρον ἀντίστοιχον του ἑλληνικοῦ ὄρου «προσωπικότης» καὶ του λατινογενοῦς ὄρου «persona».

Δέν δύναται να δοθῆ ἀπάντησις εἰς τὴν ἐρώτησιν, ἐὰν αἱ κοινωνικαὶ συνθήκαι ἦσαν ἐκεῖναι, αἱ ὁποῖαι ἐπηρέασαν τὰς ὀρησκευτικὰς ἀντιλήψεις των μουσουλμανῶν ἢ ἀντιθέτως ἐὰν αἱ ὀρησκευτικαὶ ἀντιλήψεις ὑπῆρξαν ἡ βασικὴ αἰτία, ἥτι ὁ ἰσλαμικὸς κόσμος δέν κατώρθωσε να ἀποδραμευθῆ ἐγκαίρως ἐξ ὀρισμένων ἀρνητικῶν φαινομένων. Ἡ θεωρησις τούτου ἢ ἐκείνου ὡς σημαντικωτέρου παράγοντος ἐξαρτᾶται ἐκ τῆς κοσμοθεωρητικῆς τοποθετήσεως ἐκάστου ἐρευνητοῦ. Νομίζομεν πάντως ὅτι εἰς τὴν προκειμένην περίπτωσιν, ἥπως καὶ εἰς παρομοίας συναφεῖς περιπτώσεις, πρόκειται περὶ ἀλληλεξαρτήσεως διαφόρων παραχόντων, των ὁποῖων τὰ ἀρνητικὰ στοιχεῖα συνειργάσθησαν διὰ μίαν ἀρνητικὴν ἐξέλιξιν. Ὡς ἐλέχθη ἀρχικῶς ἡ φύσις τῆς ἰσλαμικῆς ὀρησκείας ὡς ὀρησκευτικοπολιτικοῦ συστήματος, διευκόλυνε παρομοίας πολιτικοκοινωνικὰς ἐξελίξεις. Τὸ γεγονὸς δὲ ταῦτα εἶναι καὶ ἡ κυρία αἰτία του ἥτι οἱ διάφοροι νεώτεροι καὶ σύγχρονοι μουσουλμανοὶ διανοούμενοι ἐκ τῆς ἀνανεώσεως τῆς ὀρησκευτικῆς σκέψεως ἀνέμενον τὴν ἀναγέννησιν του ἰσλαμικοῦ κόσμου καὶ τὴν ἀνόρθωσιν του ἐκ τῆς βαθυτάτης παρακμῆς, εἰς τὴν ὁποῖαν ὁ κόσμος οὗτος εἶχε περιέλθει κατὰ τὸ τέλος του παρελθόντος καὶ τὰς ἀρχὰς του παρόντος αἰῶνος. Παρ' ὅλον ἥτι ἡ πρόθεσις των δέν ήτο κατ' ἀρχὰς καθαρῶς ὀρησκευτικὴ, δέν δύναται να ἀγνοηθῆ ἡ σημαντικὴ συμβολὴ των εἰς τὴν ἐξέλιξιν καὶ ἀναδιάρθρωσιν τῆς ὀρησκευτικῆς σκέψεως<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ὁ κυριώτερος ἐκπρόσωπος τῆς ἀνανεωτικῆς αὐτῆς κινήσεως ὑπῆρξεν ὁ Μ. Ικχαι, περὶ του ὁποῖου ὁ λόγος περαιτέρω.

1. Βλ. σχετικῶς B. P a r o u l i n, Der Islam, ἐν Kulturgeschichte der Gegenwart, Bd. II (Die Erscheinungen und Kräfte der modernen Welt), München 1964, σσ. 585 - 611, ἐνθα καὶ βιβλιογραφία, ὡς ἐπίσης καὶ ἐν αἰσθανολογίῳ, ἐκδ. P. M. Parafa, L. Hertling, A. Bausani, Th. Boil, Boyrouth 1957, 1963, σσ. 741 - 743 καὶ 760 - 764.

## Β'

## Η ΥΠΟ ΤΟΥ ΙΚΒΑΛ ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΘΕΩΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ

Ἡ συμβολή τοῦ Ικβαλ εἰς τὸ Ἰσλάμ τοῦ παρόντος εἶναι πράγματι κεφαλαϊκῶδης, ὥστε οὗτος νὰ θεωρῆται ὡς ὁ μέγιστος μετὰ τὸν Al Ghazali, ὁ ὁποῖος διὰ τὸ Ἰσλάμ εἶναι τόσον σημαντικός, ὅσον ὁ ἱερός Αὔγουστίνος διὰ τὸν Χριστιανισμόν<sup>1</sup>. Ὁ ἰνδολόγος δὲ Helmut von Glasenapp συναριθμῆι τὸν Ικβαλ εἰς τοὺς μεγίστους τῶν Ἰνδιῶν, ὡς εἶναι ὁ Tagore καὶ ὁ Gandhi. Ἰνδευκτικόν εἶναι καὶ τὸ γεγονός ὅτι ἐντὸς τῆς ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Ικβαλ τριακονταπενταετίας ἐγράφησαν περὶ αὐτοῦ ἑκατοντάδες μελέται<sup>2</sup>.

Ὁ Muḥammad Iqbal ἐγεννήθη τὸ 1873 εἰς Πακιστάν ἐκ προπατέρων βραχμάνων, οὗτος δὲ ἔγραψε τὸ μὲν εἰς τὴν περσικὴν γλῶσσαν, τὸ δὲ εἰς τὴν διάλεκτον urdu, ὡς καὶ εἰς τὴν ἀγγλικὴν γλῶσσαν. Ἐὰ ἔργα του, πολλὰ τῶν ὁποίων ἔχουν μεταφρασθῆ εἰς δυτικὰς γλώσσας, διακρίνονται εἰς ποιητικά, φιλοσοφικά, στοχασμούς, μελέτας καὶ ἄρθρα, εἶναι δὲ κυρίως τὰ ἐξῆς: *The Developments of Metaphysics in Persia* (diss.), London 1908· *Asrar-i Khudi* (Ἐὰ μυστικά τοῦ ἑαυτοῦ), Lahore 1915· *Humu-i Bekhudi* (Ἐὰ μυστήριον τοῦ μὴ-ἐγώ), Lahore 1918· *Peyam-i Mashriq* (Πρῆσβεια τῆς Ἀνατολῆς), Lahore 1923· *Zabur-i Ajam* (Περσικοὶ ψαλμοί), Lahore 1927· *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930· *Dschavidname* (Ἐὰ Βιβλίον τῆς Αἰωνιότητος), Lahore 1932.

Ἡ σκέψις τοῦ Ικβαλ κινεῖται ἐντὸς τριῶν κόσμων, δηλ. τοῦ Ἰνδικοῦ, τοῦ ἰσλαμικοῦ καὶ τοῦ δυτικοῦ κόσμου. Ὡς μουσουλμᾶνος Ἰνδικῆς καταγωγῆς προπαιδείαν του εἶχε τὸ Κοράνιον μετὰ τῆς ἰσλαμικῆς παραδόσεως ἀφ' ἐνός καὶ τὴν Ἰνδικὴν παράδοσιν ἀφ' ἑτέρου. Μετὰ τὴν βασικὴν παιδείαν του εἰς Lahore ὁ Ικβαλ μετεξεπαιδεύθη εἰς Ἀγγλίαν καὶ Γερμανίαν, ἐλθὼν οὕτω εἰς ἄμεσον ἐπαφὴν μετὰ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος. Κατὰ τὸ 1908 ὑπέβαλεν εἰς τὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Μονάχου διδακτορικὴν διατριβὴν ὑπὸ τὸν τίτλον «Ἡ ἐξέλιξις τῆς μεταφυσικῆς ἐν Περσίᾳ». Ἐπανελθὼν εἰς Lahore ἐδίδαξεν εἰς τὸ ἐκεῖ Πανεπιστήμιον φιλοσοφίαν καὶ ἀγγλικὴν φιλολογίαν. Ἴν συνεχεῖα ἐγένετο δικηγόρος καὶ ἐστράφη τελικῶς πρὸς τὴν πολιτικὴν. Ἐκ τῆς θέσεώς του ταύτης

1. Ἰβρλ. A. J. Arberry, *Sufism*, London 1950, σ. 82.

2. Βλ. Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing, study into the religious ideas of sir Muḥammad Iqbal*, Leiden 1963, σσ. 394 - 444.

ἀνέπτυξε πολλαπλὴν δραστηριότητα εἰς τὰς ἐξωτερικὰς καὶ ἐσωτερικὰς ὑποθέσεις τῆς πατρίδος του. Ὁ Ικβάλ ἀπέθανε τὸ 1938. Εἰς τὴν ἰδιαιτέραν του πατρίδα, τὸ Πακιστάν, τοῦ ὁποῦ θεωρεῖται πνευματικὸς πατήρ, ἰδρύθη ἡ «Βασιμ-ι-Ικβάλ» (Ἑταιρεία Ικβάλ) πρὸς ἔρευναν καὶ διάδοσιν τοῦ ἔργου του.

Ὁ Ικβάλ, ὡς φιλόσοφος καὶ ποιητής, συνεδύαζε τὴν ἀνατολικὴν πνευματικότητα μετὰ τὴν δυτικὴν παιδείαν, πράγματα τὰ ὁποῖα ἐθεώρει ὡς ἀπαραίτητα διὰ τὴν ἀναγέννησιν τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου. Ἐτὴν ἀναγέννησιν ταύτην ἐθεώρει ὡς δυνατὴν καὶ ἐπίστευεν ὅτι ὁ κόσμος τῆς Ἀνατολῆς εἶχε περισσοτέρας δυνατότητας ἀπὸ τὸν δυτικόν, ἀκριβῶς λόγῳ τῆς πνευματικότητος καὶ τῆς ἀπουσίας καθαρῶς ὑλιστικοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα τοῦτο ἐνόμιζεν ὅτι ἦτο ὁ μεγαλύτερος κίνδυνος, τὸν ὁποῖον ἔφερον ἐν ἑαυτῷ ἡ δυτικὸς πολιτισμὸς. Μολαταῦτα ἐθεώρει ἀπαραίτητον τὴν ἀπόκτησιν δυτικῆς παιδείας καὶ τὴν ὀρησκειαν ἐνηρμονισμένην μετὰ τῶν νέων δεδομένων, μὴ ἀγνοοῦσαν τὰ νέα δεδομένα τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φιλοσοφίας. Εἰς τὰς ἑξ̄ διαλέξεις του ὑπὸ τὸν τίτλον *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930, σελ. 250, προσεπάθησε νὰ ρίψῃ φῶς εἰς ὀρισμένους βασικὰς ἐννοίας τῆς ἰσλαμικῆς ὀρησκειας. Εἰς τὰς δύο πρώτας, αἱ ὁποῖαι φέρουν τὸν τίτλον *Knowledge and Religious Experience* καὶ *The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience* ἐξήτασε τὸ πρόβλημα τῆς γνωστικῆς ἀξίας καὶ τὰς ἰδιοτυπίας τῆς ὀρησκευτικῆς ἐμπειρίας, τὴν ὅποian ἐθεταν ἐν ἀμφιβόλῳ τὰ νέα φιλοσοφικὰ καὶ κοινωνικὰ ρεύματα. Εἰς τὴν τρίτην καὶ τετάρτην διάλεξιν, *The Conception of God and the Meaning of Prayer* καὶ *The Human Ego-his Immortality and Freedom*, ἐξήτασε τὸ οὐσιῶδες πρόβλημα τῆς σχέσεως τοῦ ἀτόμου πρὸς τὸ θεῖον. Αἱ δύο τελευταῖαι διαλέξεις ὑπὸ τὸν τίτλον *The Spirit of Muslim Culture* καὶ *The Principle of Movement in the Structure of Islam*, ὡς ἀναφερόμεναι κυρίως εἰς θέματα τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτισμοῦ, δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἰδιαιτέρως ἐνταῦθα.

Αἱ ἀπορίαι τοῦ Ικβάλ στρέφονται κυρίως περὶ τὰ ἐξῆς ζητήματα: Ποῖος εἶναι ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ γενικὴ δομὴ τοῦ κόσμου, ἐντὸς τοῦ ὁποῦ ζῶμεν· ἐὰν ὑπάρχῃ σταθερὸν σημεῖον εἰς τὴν σύστασιν τοῦ συστήματος καὶ ποῖαν σχέσιν ἔχουμεν πρὸς αὐτό· ποῖαν θέσιν κατέχομεν ἐντὸς αὐτοῦ καὶ ποῖον εἶδος συμπεριφορᾶς ἀρμόζει εἰς τὴν ἀνάλογον θέσιν μας. Αἱ κοινὰ αὐταῖ ἐρωτήσεις εἰς τὴν ὀρησκειαν, τὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν ποιησιν διακρίνονται ἐκ τοῦ εἶδους τῆς γνώσεως, τὸ ὁποῖον φέρει ἐκάστη. Ὁ Ικβάλ διευρύνει τὰς ἀπαιτήσεις του καὶ ἐπιδιώκει ἀμεσῶς βίωσιν τῆς

πραγματικότητας. Είς τὸ ἐρώτημα, ἐάν εἰς τὴν θρησκείαν εἶναι δυνατόν νὰ ἐφαρμοσθῇ καθαρῶς ὀρθολογικὴ φιλοσοφικὴ μέθοδος, ὁ Iqbal ἀπαντᾷ ἀρνητικῶς χωρὶς νὰ ἀρνήσῃ τὴν γνωστικὴν ἀξίαν τοῦ θρησκευτικοῦ βιώματός. Τὸ γνωστικὸν περιεχόμενον τῆς πίστεως, ἡ ὁποία εἶναι ἡ οὐσία τῆς θρησκείας, ἐγκείται εἰς τὴν δυνατότητά της νὰ διαμορφώσῃ τὸν χαρακτήρα καὶ τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν τοῦ ἀνθρώπου καθόλου. Εἰς τὸ σημεῖον αὐτὸ ὁ Iqbal δέχεται τὸν ὅρισμόν τοῦ μεγάλου φιλοσόφου Whitehead (1861 - 1947) ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι «a system of general truths which have the effect of transforming character when they are sincerely held and vividly apprehended» (I. 2, τ.ε. Six Lectures κλπ., Lahore 1930, σελ. 2). Ἀπὸ τὴν ἀποψιν αὐτὴν ἡ θρησκεία ἔχει πολὺ περισσοτέραν ἀνάγκην ἀπὸ ἕτι ἡ ἰδία ἡ ἐπιστήμη θεμελιώσεως τῶν γενικῶν της ἀρχῶν. Διὰ τοῦτο ὁ Whitehead ἔγραψεν ὅτι «the ages of faith are the ages of rationalism», χωρὶς βεβίως νὰ σημαίνῃ ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι «a departmental affair» τῆς φιλοσοφίας. Ἡ θρησκεία δὲν εἶναι οὔτε μόνον σκέψις οὔτε μόνον ἐνόρασις οὔτε μόνον πράξις, ἀλλ' ἐκφρασις τοῦ ἀνθρώπου καθόλου (I. 3). Ἡ μέθοδος τῆς θρησκείας εἶναι ἡ ἐνορατικὴ ὑπὸ τὴν μπερξονικὴν ἔννοιαν τοῦ ἔρου. Δὲν εἶναι ὅμως ἀπαραίτητον νὰ δεχθῇ τις ὅτι λογικὸν καὶ ἐνόρασις εἶναι ἔννοιαι, αἱ ὁποῖαι ἀποκλείουν ἀλλήλας. Ἀμφότεραι πηγάζουν ἐκ τῆς αὐτῆς πηγῆς καὶ ἔχουν ὡς σκοπὸν τὴν σύλληψιν τῆς αὐτῆς πραγματικότητος, τὴν ὁποίαν θέλουν νὰ συλλάβουν ἀναλόγως πρὸς τὴν λειτουργίαν, τὴν ὁποίαν ἕκαστος εἶδος γνώσεως ἐπιτελεῖ. «Ἡ ἐνόρασις, ὡς ὀρθῶς λέγει ὁ Bergson, δὲν εἶναι παρὰ ἀνώτερον εἶδος νοήσεως» (I. 3). Μέσῳ λοιπὸν αὐτῶν τῶν δύο στοιχείων, τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐνοράσεως, δύναται τις νὰ συλλάβῃ τὸ θρησκευτικὸν φαινόμενον. Οἱ δύο μεγάλοι κλάδοι τῆς ἰσλαμικῆς εὐσεβείας, ἡ ὀρθή, δηλαδή, ἐρμηνεία τοῦ Κορανίου καὶ ἡ ὀρθή ἀντίληψις τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας, ἀντιστοιχοῦν εἰς τὰς ὡς ἀνω δύο δυνατότητας, τοῦ λόγου καὶ τῆς ἐνοράσεως, αἱ ὁποῖαι εἶναι ἀπαραίτητοι προϋποθέσεις δι' οὐσιώδη σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ὑπέρτατον ὄν.

Αἱ βασικαὶ ἀπόψεις τοῦ Iqbal περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ ἐξετάζονται εἰς τὴν ὑπὸ τὸν τίτλον «The Conception of God and the Meaning of Prayer» τρίτην διάλεξίν του. Τὸ Κοράνιον, λέγει ὁ Iqbal, τονίζει τὸν ἀτομικὸν χαρακτήρα τοῦ ὑπερτάτου Ἐγώ, δίδον εἰς τοῦτο τὸ ἔννομα τοῦ Ἀλλάχ, ὁ ὁποῖος ὀρίζεται διὰ τῶν ἐξῆς λόγων: «(1) Θεὸς εἶναι εἷς: ὁ Θεὸς εἶναι μόνος!, ἀγέννητος ὢν, δὲν γεννᾷ· οὐδεὶς δὲ εἶναι ἡμιοῦς του». Ἐνταῦθα ἡ δυσκολία ἐγκείται εἰς τὸν καθορισμόν τῆς ἐννοίας τῆς

άτομικότητος. Αὕτη πραγματοποιεῖται εἰς διάφορα ἐκάστοτε ἐπίπεδα. Ὁ Ικβάλ ἐνταῦθα ἀναφέρεται εἰς τὰς διδασκαλίας τοῦ Bergson, αἱ ὁποῖαι ἀπαντοῦν εἰς τὸ ἔργον του «I. Evolution Créatrice». Ἡ άτομικότης ἐπιδιώκει πάντοτε τὴν ἀναπαραγωγὴν (γέννησιν, reproduction)». Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει εἶναι ἐμφανὴς ἡ ἀντίθεσις πρὸς τὴν ἔννοιαν τῆς άτομικότητος, διότι καθ' ἣν στιγμὴν διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐγὼ τέλειον καὶ ἀνεπανάληπτον θέλει νὰ περιυφίξεται εἰς ἑαυτὴν, ἐπιδιώκει ὅμως πάντοτε τὴν ἀναπαραγωγὴν, τὴν γέννησιν δηλ. ἐνὸς νέου ὄργανισμοῦ. Ἡ άτομικότης αὐτοσυναιρεῖται. Ἀλλὰ τὸ τέλειον ἐγὼ «πρέπει νὰ ἐκληφθῇ ὡς ὑπεράνω τῆς ἀνταγωνιστικῆς ἐπιδιώξεως τῆς ἀναπαραγωγῆς». Ἡ ἔννοια τοῦ τελείου ὄντος ἐπαναλαμβάνεται συχνὰ εἰς τὸ Κοράνιον καὶ διὰ τὸ συνισθῆ ἢ ἰδιότης τοῦ Θεοῦ ὡς τελείου ὄντος καὶ ὡς ἀντίθεσις πρὸς τὴν χριστιανικὴν ἀντίληψιν ὅτι ὁ Θεὸς ἐγέννησεν υἱόν, τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Ὡς ἀντίθεσιν πρὸς τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ ἔρχεται ἡ παραβολὴ του πρὸς τὸ φῶς καὶ τοῦτο διότι αὕτη ὡδηγεῖ εἰς πανθειστικὴν ἀντίληψιν περὶ τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ικβάλ πρὸς ἀποφυγὴν τῆς ἐρμηνείας ταύτης παρατηρεῖ ὅτι τὸ φῶς δὲν ἐκφράζει τὴν ἀπανταχοῦ παρουσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὴν ἀπαλυτότητα αὐτοῦ (I. 81).

Ἄλλο ἐρώτημα, τὸ ὁποῖον θέτει ὁ Ικβάλ εἶναι τὸ κατὰ πόσον ἡ ἀτομικότης (τὸ «ἐγὼ») προϋποθέτει τὸ «πεπερασμένον». Καὶ παρατηρεῖ: «ἐὰν ὁ Θεὸς εἶναι ἐν ἐγῶ καὶ κατὰ συνέπειαν προσωπικότης, δὲν δυνάμεθα νὰ συλλάβωμεν τοῦτον ὡς ἄπειρον» (I. 80). Τὸ ἐγὼ εἶναι ἐκ τῆς φύσεώς του περιορισμένον. Ἡ δυσκολία κατὰ τὸν Ικβάλ ἔγκειται εἰς τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ ἀπείρου προέρχεται ἐκ τῆς ἐννοίας τοῦ χώρου. Ἄτ' ὁ ὑπερτάτον ἐγὼ δὲν εἶναι οὔτε ἄπειρον ὑπὸ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀπείρου χώρου οὔτε πεπερασμένον ὑπὸ τὴν ἔννοιαν τοῦ συνδεδεμένου μέσῳ τοῦ σώματος ἀνθρωπίνου ἐγῶ... Τὸ ἄπειρον τοῦ ὑπερτάτου ἐγῶ συνίσταται εἰς τὸ ἄπειρον τῶν ἐσωτερικῶν δυνατοτήτων τῆς δημιουργικότητός του, τῆς ὁποίας τὸ σύμπαν, ὡς τοῦτο εἶναι γνωστόν εἰς ὑμᾶς, εἶναι μόνον μερικὴ ἔκφρασις. Τὸ ἄπειρον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐνεργητικόν» (I. 91).

Πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς δημιουργίας συνδέεται καὶ ἡ ἐρώτησις, ἐὰν ὁ κόσμος ἔχει ἀρχὴν ἢ ὄχι. Τὸ πρόβλημα τοῦτο ἀπησχόλησε τοὺς θεολόγους καὶ φιλοσόφους. Κατὰ τὸν Ικβάλ ἡ θέσις τοῦ προβλήματος εἶναι ἐσφαλμένη, διότι ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τοῦ Θεοῦ δὲν ὑπάρχει ἡ ἔννοια τοῦ «πρὸ» καὶ «μετά». Τὸ σύμπαν δὲν δύναται νὰ θεωρηθῇ ὡς ἀνεξάρτητος πραγματικότης εὐρισκομένη εἰς ἀντίθεσιν πρὸς τὸ Θεῖον.

Τοιαύτη αντίληψις θὰ καθίστα τὸν Θεὸν καὶ τὸν κόσμον δύο κεχωρισμένας ἐνότητας ἀντιμετώπους πρὸς ἀλλήλας ἐντὸς τοῦ κενοῦ δοχείου ἀπείρου χώρου. Χῶρος, χρόνος καὶ ὕλη εἶναι ἐρμηνεῖαι, τὰς ὁποίας θέτει τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῆς ἐλευθέρας δημιουργικῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ» (L. 91). Πρὸς τὴν ἀντίληψιν αὐτὴν περὶ δημιουργίας καὶ τοῦ κόσμου ὡς νοητικοῦ τρόπου συλλήψεως τῆς ζωῆς τοῦ δημιουργοῦ ἐναρμονίζεται καὶ ἡ νέα περὶ τοῦ σύμπαντος θεωρία. Ἡ νεωτέρα ἐπιστήμη δὲν βλέπει τὴν φύσιν στατικὴν ἐντὸς ἀπείρου κενοῦ χώρου, ἀλλ' ὡς σύνθεσιν ἐξηρητημένων πρὸς ἀλλήλα συμβάντων. Ἡ μορφή, τὴν ὁποίαν λαμβάνουν τὰ συμβάντα ταῦτα, ὅταν γίνονται ἀντικείμενα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι τὴ ἄτομον. «Ἡ δημιουργικὴ μέθοδος τῆς θείας ἐνεργείας εἶναι ἄτομικὴ» (L. 93). Τὸ δὲ Κοράνιον λέγει σχετικῶς:

«Δὲν ὑπάρχει κάτι ἐδῶ, ἀλλὰ ἐμεῖς ἔχομε τίς ἀποθῆκες,  
καὶ τίς διαθέτομε μὲ σοφὴ οἰκονομία» (15, 21).

Εἰς αὐτὴν τὴν ρῆσιν τοῦ Κορανίου φαίνεται ἔτι ἐβίασταν καὶ οἱ Ἀσαρῖται τὰς περὶ τῆς συστάσεως τοῦ σύμπαντος θεωρίας των, αἱ ὁποῖαι εἶναι ἐκ τῶν σημαντικωτέρων πνευματικῶν ἐπιτεύξεων τοῦ Ἰσλαμισμού. Κατὰ τοὺς Ἀσαρῖτας, τὴν πλέον ὑψηλὴν φιλοσοφικὴν σχολὴν τοῦ Ἰσλάμ, ἡ δημιουργία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀέναος. Νέα ἄτομα, τῶν ὁποίων ὁ ἀριθμὸς δὲν δύναται νὰ εἶναι πεπερασμένον, ἐρχονται συνεχῶς εἰς τὸν κόσμον, τὸ δὲ σύμπαν αὐξάνεται σταθερῶς. Ἡ ἀδυναμία ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ «θεία ἐνέργεια» καθισταμένη ὁρατὴ. Ὁ Ιχβάλ παραθέτει σχετικῶς τὸν στίχον τοῦ Κορανίου, αὐτὸς Θεὸς προσθέτει εἰς τὴν δημιουργίαν του ἕτι θέλει, διὰ νὰ ἐρμηνεύσῃ ταῦτον ὑπὸ τὸ φῶς τῆς σημερινῆς θεωρητικῆς φυσικῆς. Ἡ θεωρία τοῦ Ἀϊνστάϊν, ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι πεπερασμένον ἄνευ ὁρίων, διαστελλόμενον συνεχῶς, λαμβάνει ἄλλο νόημα, ὅταν θεωρηθῇ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς διδασκαλίας τοῦ Κορανίου.

Οἱ Θεολόγοι τοῦ Ἰσλάμ καὶ ἐν προκειμένῳ οἱ Ἀσαρῖται, προσεπάθησαν νὰ ἐναρμονίσουν τὰ δεδομένα τῆς ἐπιστήμης πρὸς τὸ Κοράνιον. Ἡ σπουδαιότερα συμβολὴ των ἐν προκειμένῳ, παρ' ἕλας τὰς ἀνεπαρκείας καὶ ἀτελείας τοῦ συστήματός των, εἶναι ἔτι προσεπάθησαν νὰ ἐρμηνεύσουν τὴν περὶ τοῦ σύμπαντος ἄποψιν τοῦ Κορανίου ἀνεξαρτήτως τῆς ἀριστοτελικῆς ἀντιλήψεως περὶ στατικοῦ σύμπαντος.

Ἐτέρα ἐννοια, ἡ ὁποία ἀπησχόλησε τοὺς Θεωρητικούς καὶ μυστικούς τοῦ Ἰσλάμ, εἶναι ἡ τῆς αἰωνιότητος. Ἡ αἰωνιότης τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐκ τῶν βασικῶν ἰδιοτήτων του. Ὁ Ιχβάλ ἐξετάζει τὸ πρό-



βλημα τοῦ χρόνου, διὰ νὰ δυνηθῇ οὕτω νὰ εὕρῃ εὖλογον ἀπάντησιν περὶ τῆς αἰωνιότητος. Διὰ νὰ συλλάβῃ τις τὴν φύσιν τοῦ χρόνου βασικὸν εἶναι ἢ διάκρισις τούτου εἰς γραμμικὸν χρόνον καὶ εἰς χρόνον καθαρᾶς διαρκείας ἢ πραγματικόν, ὃ ὅποιος δὲν διακρίνεται εἰς παρόν, παρελθὸν καὶ μέλλον. Τὸ λογικὸν διασπᾶ ἐκ τῶν ὑπέρων τὴν καθαρὰν διάρκειαν καὶ τὴν καθιστᾷ ἀπείρους στιγμᾶς, αἱ ὁποῖαι διαδέχονται ἢ μία τὴν ἄλλην. Ἡ ἀνθρωπίνη συνειδήσις ὡς λογικὴ συνειδήσις ζῆ ἐντὸς τοῦ γραμματικοῦ χρόνου. Μόνον διὰ τῆς διαισθήσεως δύναται τις νὰ συλλάβῃ τι ἐκ τῆς φύσεως τοῦ χρόνου, ὡς καθαρᾶς διαρκείας. Ὁ Ιχβαλ δὲν δέχεται τὴν ἀποψιν τοῦ Βουρμενι ὅτι ἡ καθαρὰ διάρκεια δύναται νὰ προηγηθῆται τῆς συνειδήσεως. Ἡ καθαρὰ διάρκεια προϋποθέτει ἐν ὑπέρτατον ὄν, διὰ τὸ ὅποιον ἡ λόγος, ἡ ζωὴ καὶ ὁ σκοπὸς ἀποτελοῦν ὄργανικὸν ὄλον. Δὲν δυνάμεθα νὰ συλλάβωμεν τὴν ἐνότητά ταύτην παρὰ μόνον ὡς ἐνότητά ἐνὸς αὐτοῦ, τὸ ὅποιον ἐναγκαλιζοται πάντα τὰ ὄντα καὶ τὸ ὅποιον εἶναι καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀτομικῆς ζωῆς, τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς σκέψεως. Οὕτε ἀπόλυτος χώρος οὕτε καθαρὸς χρόνος δύνανται νὰ ἀποτελοῦν προϋποθέσειν τῆς πολλαπλότητος τῶν ἀντικειμένων καὶ συμβάντων. Μόνον ἡ ἐξαιρετικὴ ἐνέργεια ἐνὸς ὄντος δύναται νὰ συλλάβῃ τὴν πολλαπλότητα τῆς διαρκείας, διασπαιμένην εἰς ἀπειρον σειρὰν στιγμῶν, καὶ νὰ τὴν καταστήσῃ ὄργανικὸν σύνολον.

Ἡ μεγάλη σημασία, ἡ ὅποια ἐδόθη εἰς τὸν χρόνον ἀπὸ τοὺς μυστικούς καὶ τοὺς διανοητάς τοῦ Ἰσλάμ, ὀφείλεται εἰς τὸ ὅτι κατὰ μίαν καλῶς ἐδραιωμένην παράδοσιν ὁ προφήτης ἐταύτιζε τὸν Θεὸν πρὸς τὸν χρόνον (dahr). Μερικοὶ μυστικοὶ τοῦ Ἰσλάμ ἐθεώρουν ὅτι τὸ ὄνομα «dahr» εἶχε μυστικὰς ιδιότητας. Ὁ μέγας μυστικὸς ἱμν Ἀγαβί (1165 - 1241) ἐθεώρει τὸ «dahr» ὡς ὀραῖον ὄνομα τοῦ Θεοῦ, μερικοὶ δὲ μουσουλμᾶνοι ἄγχι συνεβούλευσαν τὴν ἐπανάληψιν τοῦ ὀνόματος τούτου. Εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ αἰωνιότης κατὰ τὸν Ιχβαλ δὲν δύναται νὰ ἀποχωρισθῇ ἀπὸ τῆς ἐννοίας τοῦ ὑπερτάτου ἐγὼ ὡς ὄργανικοῦ συνόλου, τὸ ὅποιον ἀφ' ἐνὸς συμπίπτει μετὰ τῆς καθαρᾶς διαρκείας καὶ ἀφ' ἑτέρου εἶναι ἡ προϋπόθεσις τοῦ γραμμικοῦ χρόνου, τοῦ χρόνου δηλ. τῆς δημιουργίας. Διὰ τῆς ἐρμηνείας ταύτης διαρωτίζεται ὁ λόγος τοῦ Κορανίου ὅτι «εἰς τὸν Θεὸν ἀνήκει ἡ ἐναλλαγὴ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς» (23, 82). «Ἀπὸ τὴν μίαν πλευράν», γράφει ὁ Ιχβαλ, «τὸ ἐγὼ ζῆ εἰς τὴν αἰωνιότητα, ἐνοῶ δὲ διὰ τοῦ ὄρου τούτου μὴ διαδοχικὴν μεταβολήν, ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευράν τὸ ἐγὼ ζῆ εἰς γραμμικὸν χρόνον, τὸν ὅποιον θεωρῶ ὡς ὄργανικῶς σχετιζόμενον πρὸς τὴν αἰωνιότητα ὑπὸ τὴν ἐννοίαν ὅτι αὕτη εἶναι μέτρον μὴ διαδοχικῆς μεταβολῆς» (I, 106). Διὰ τῆς ἐννοίας τῆς

διαδοχικής μεταβολής αίρεται, κατά τὸν Iqbal, τὸ πρόβλημα, τὸ ὁποῖον συνδέεται μετὰ τῆς ἐννοίας τῆς ἀλλαγῆς ἐν σχέσει πρὸς τὸ ὑπέρτατον ὄν. Διότι, ἀναμφιβόλως, ἡ ἐννοία τῆς μεταβολῆς προϋποθέτει ἀτέλειαν, ἡ ὁποία δὲν δύναται νὰ ἀποδοθῇ εἰς τὴν θείαν φύσιν.

Ὁ Iqbal ἐξετάζει περαιτέρω τὰ δύο ἄλλα κατηγορήματα τῆς θείας οὐσίας, δηλ. τὴν παγγνωσίαν καὶ παντοδυναμίαν τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνώσις ὑπὸ τὴν μορφήν, τὴν ὁποίαν λαμβάνει εἰς τὰ πεπερασμένα ὄντα, δὲν δύναται νὰ εἶναι ἡ γνώσις τοῦ ὑπερτάτου ὄντος, καὶ ἔταν ἀκόμη τὴν ἐπεξετείνῃ τις καὶ τὴν ἐθεώρει ὡς παγγνωσίαν, δηλ. γνώσιν πάντων τῶν συμβάντων, τὰ ὁποῖα λαμβάνουν χώραν εἰς ἓν συγκεκριμένον σύμπαν. Διότι ἡ γνώσις αὐτοῦ τοῦ εἶδους εἶναι πάντοτε σχετικὴ πρὸς τι, προϋποθέτει τὴν ἀλλοίαν, τὸ ὁποῖον δὲν δύναται νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸν διὰ τὸ ὑπέρτατον ὄν. Τὸ ὑπέρτατον ἐγώ, ἐφ' ἧσον δεχόμεθα τοῦτο ὅτι περιλαμβάνει τὰ πάντα, δὲν δύναται νὰ ἔχῃ τὴν αὐτὴν θεώρησιν τῶν πάντων, ὡς ἐκεῖνην τοῦ πεπερασμένου ἐγώ. Ἡ ἀντίρρησης, ὅτι τὸ ἐγώ πεπερασμένον ἢ ἀπόλυτον προϋποθέτει τὸ μὴ-ἐγώ διὰ νὰ ὑπάρξῃ, δὲν εὐσταθεῖ. Διότι καὶ λογικαὶ ἀρνήσεις δὲν δύνανται νὰ χρησιμεύσουν εἰς τὸν σχηματισμὸν θετικῆς ἐννοίας, ἡ ὁποία πρέπει νὰ βασιίζεται εἰς τὴν ὑφὴν τῆς πραγματικότητος, ὡς αὕτη ἀποκαλύπτεται εἰς τὴν ἐμπειρίαν» (I. 107 - 8).

Ἡ ἐσχάτη πραγματικότης, κατά τὸν Iqbal, ἀποκαλύπτεται ὡς λογικῶς κατευθυνόμενη ζωὴ, ἡ ὁποία, δεδωμένης τῆς ἐμπειρίας μας εἰς τὴν ζωὴν, δὲν δύναται νὰ γίνῃ κατανοητὴ παρὰ ὡς ὀργανικὸν σύνολον, ἔχον κεντρικὸν σημεῖον ἀναφορᾶς (I. 108). Ἐπειδὴ οὕτως ἔχει ὁ χαρακτήρ τῆς ζωῆς μας, ἡ ὑπερτάτη ζωὴ δὲν δύναται νὰ γίνῃ κατανοητὴ παρὰ μόνον ὡς «ἐγώ». Κατὰ συνέπειαν ἡ γνώσις ὑπὸ τὴν συνήθη εἰς ἡμᾶς μορφήν, ὅσον καὶ ἐάν εἶναι ἀπέραντος, δὲν δύναται νὰ εἶναι ἰδιότης ἐνὸς ἐγώ, τὸ ὁποῖον γινώσκει καὶ συγχρόνως ἀποτελεῖ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ θεμέλιον τοῦ ἀντικειμένου τῆς γνώσεως. Δὲν ἔχομεν δυστυχῶς λέξεις διὰ νὰ ἐκφράσωμεν τὸ εἶδος ἐκεῖνο τῆς γνώσεως, τὸ ὁποῖον εἶναι καὶ δημιουργὸς τοῦ ἀντικειμένου τῆς. Τὸ ἄλλο εἶδος τῆς θείας γνώσεως, ὡς ἐκλαμβάνεται ὑπὸ ὀρισμένον σοβαρῶν διανοουμένων, (π.χ. τῶν Jalaluddin Dawani, Iraqi, Royce), εἶναι ἡ «παγγνωσία» ἐν τῇ ἐννοίᾳ μοναδικῆς ἀδιαιρέτου πνευματικῆς συλλήψεως, ἡ ὁποία καλλιστᾷ τὸν Θεὸν ἀμέσως γνώστην ὅλης τῆς ἱστορίας, θεωρουμένης ὡς ἰδιούτυπον συμβάν καὶ αἰώνιον «τώρα» (I. 108).

Ἡ ὡς ἄνω ἀντίληψις διασφίζει βεβαίως τὴν παγγνωσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ προϋποθέτει «κλειστὸν σύμπαν», προκαθορισμένην τάξιν γεγονό-

των και εἰδός τι ἀνωτέρας ἀναγκαιότητος. Ἡ παγγνωσία τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία σὺν τοῖς ἄλλοις ἀντιβαίνει πρὸς τὴν νέαν περὶ σύμπαντος ἀντιληψιν, ὡς αὕτη διεμορφώθη μετὰ τὸν Ἀϊνστάϊν, δὲν εἶναι παρὰ κάτοπτρον, τὸ ὁποῖον ἀντανάκλασται τὰς λεπτομερείας ἀπληρτισμένου συνόλου. Τοῦ συνόλου τούτου ἡ πεπερασμένη ἀνθρωπίνη συνείδησις δὲν δίδει παρὰ μόνον ἀποσπασματα. Ἡ θεία γνῶσις πρέπει νὰ θεωρηθῇ ὡς ζῶσα και δημιουργική δύναμις, πρὸς τὴν ὁποίαν τὰ ἀντικείμενα ἐμφανίζονται ὡς αὐτοδικαίως ὑπάρχοντα και σχετιζόμενα ὀργανικῶς» (I. 109). Ἐν τοιαύτῃ μόνον περιπτώσει διασφύζεται και ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας τοῦ Θεοῦ. Ἐὐ μέλλον βεβαίως ἐνυπάρχει και εἰς τὴν ὀργανικὴν ἐνότητα τῆς θείας ζωῆς. Ὁ Ἰησοῦς ἐνταῦθα δέχεται εἰδός τι ἀνωτέρας ἀναγκαιότητος, ἡ ὁποία ὑπάρχει ὡς ἀνοιχτὴ δυνατότης. Ἡ ἔννοια αὕτη τῆς ἀνοιχτῆς δυνατότητος εἶναι δύσκολον νὰ κατανοηθῇ. Ὁ Ἰωηὺς ἡμῶς παραθέτει ἐν παραδείγματι ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως, τὴν σύλληψιν δηλ. δημιουργικῆς τινος ἰδέας και τὰς δυνατότητας, αἱ ὁποῖαι ἐνυπάρχουν εἰς αὐτὴν τὴν ἰδέαν πρὸ τῆς πραγματοποιήσεώς των και τῆς συγκεκριμένης μορφῆς των.

Ἐὐ πρόβλημα βεβαίως τοῦτο δὲν δύναται νὰ λυθῇ τελείως. Ἐὐ παράδειγμα τοῦ Ἰησοῦ δὲν εἶναι ἀστοχον, ἐφ' ἧσιν ἀντιλαμβάνομεθα τὸ θεῖον ὡς πνευματικὸν ἦν. Ἡ ἐμρῶσις τῶν διαφόρων ἀεγῶν, τῶν ἀνθρωπίνων ὑπάρξεων, αἱ ὁποῖαι εἶναι προικισμέναι διὰ τῆς ἀνοιχτῆς δυνατότητος, τοῦ εἶδους ἐκεῖνου τὸ ὑπαῖον ἐνυπάρχει εἰς τὰ πνευματικὰ δημιουργήματα, ἀποτελεῖ περικρισμὸν τῆς ἐλευθερίας τοῦ ὑπερτάτου ἐγῶ. Ὁ περιορισμὸς ἡμῶς οὗτος δὲν εἶναι κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐξωτερικῶς και ἐπιβεβλημένος, *«he has chosen finite organs to be participators of his life, power and freedom»* (I. 110). Ἡὼς ἡμῶς εἶναι δυνατὴ ἡ συνύπαρξις ἀπεριορισμοῦ και παντοδυναμίας; ἐρωτᾷ ὁ Ἰησοῦς. Ἡ λέξις ἀπεριορισμός», προσθέτει ὁ Ἰησοῦς, δὲν πρέπει νὰ μᾶς φοβίξῃ. Ἐὐ Κοράνιον δὲν ἔχει προτίμησιν πρὸς τὰ ἀφηρημένα οὐσιαστικά, ἀλλὰ πρὸς τὸ συγκεκριμένον. Ἡ ἅσα ἐνέργεια σημαίνει κατ' ἀνάγκην περιορισμὸν. Ἄνευ ἡμῶς τοῦ περιορισμοῦ τούτου εἶναι ἀδύνατον νὰ συλλάβῃ τις τὴν ἔννοιαν ἐνὸς ἐγῶ, πολὺ περισσότερον τὴν ὑπερτάτην ἀρχὴν, τὸ θεῖον ἐγῶ, τὸ ὁποῖον εἶναι και ὁ φορὸς τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας.

Ἡ ὀρθὴ σύλληψις τοῦ Θεοῦ ἀπαιτεῖ βεβαίως και τὴν ἀποδέσμευσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τῆς τυφλῆς και κῶλυμης δυνάμεως. Ἡ ἔννοια τοῦ ὀρθοῦ εἶναι συμφορῆς πρὸς τὴν θεϊαν φύσιν, ἐφ' ἧσιν εἶναι ἀδύνατον νὰ συλλάβωμεν τὸ θεῖον ἄλλως, παρὰ μόνον ὡς φῶρα ἀπαγκασμοῦ τάξεως και ἀγαθότητος. Ὁ λόγος τοῦ Κοράνιου ἔστι ὁ πηθεὶς κρατεῖ

πᾶσαν τὴν ἀγαθότητα εἰς τοὺς κόλπους τοῦ εἶναι, τονίζει ὁ Iqbal, σαφῆς ἐν προκειμένῳ. Ἡ ἔννοια τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀποχωρισθῇ ἀπὸ τῆς ἐννοίας τῆς ἀγαθότητος, τὴν ὅποιαν ὁ Θεός, ὡς ἡ ὑπερτάτη προσωπικότης, πρέπει νὰ πραγματοποιῆ εἰς τὸν ὑπερ-  
 ταντον βαθμόν.

Ἡ δυσκολία δὲν ἐγκτεται εἰς τὴν παραδοχὴν ὀρισμένων ὀρίων ἐν σχέσει πρὸς τὴν παντοδυναμίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' εἰς τὴν ὕπαρξιν τοῦ ὀκακοῦ, τὸ ὀποῖον κατὰ τὸν Iqbal ἀπετέλεσε πάντοτε *atheism of theists* (L. 112). Διότι ἡ ὕπαρξις τοῦ κακοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπίνης δυστυχίας ἀντιβαίνει πρὸς τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, καθ' ἕσον αὐτὴ δύναται νὰ γίνῃ κατανοητὴ ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. (1) Iqbal ἀδυνατεῖ νὰ ἀπαντήσῃ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος. «Διὰ τὸν αἰσιόδοξον *Brownlieg*», γράφει, «τὰ πάντα εἰς τὸν κόσμον ἔχουν καλῶς, διὰ δὲ τὸν ἀπαισιόδοξον *Schopenhauer* ὁ κόσμος εἶναι διαρκῆς χειμῶν, ἕπου τυφλὴ τις θέλησις ἐκφράζει ἐαυτὴν δι' ἀτελευτήτου ποιικιλίας ζώντων ὄντων, τὰ ὀποῖα θρηνοῦν ἐπ' ὀλίγον τὴν ἐμφάνισίν των καὶ κατόπιν ἐξαφανίζονται διὰ παντός. Ἡ ἐκβασίς τῆς διαμάχης μεταξὺ αἰσιοδοξίας καὶ ἀπαισιοδοξίας δὲν δύναται νὰ κριθῇ ἀποφασιστικῶς κατὰ τὸ παρὸν στάδιον τῆς περὶ τοῦ σύμπαντος γνώσεώς μας. . . Δὲν δυνάμεθα νὰ συλλάβωμεν τὴν πραγματικὴν σημασίαν τῶν μεγάλων κοσμικῶν δυνάμεων, αἱ ὀποῖαι ἐμφανίζονται καταστραφικαὶ καὶ συγχρόνως διατηροῦν καὶ αὐξάνουν τὴν ζωὴν. Ἡ διδασκαλία τοῦ Κορανίου, ἡ ὀποῖα ἐκκινεῖ ἐκ τῆς πίστεως ὅτι ὕπαρχει δυνατότης καλύτερεύσεως τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐλέγχου ἐπὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων, δὲν εἶναι οὔτε ἀπαισιόδοξος οὔτε αἰσιόδοξος. Αὐτὴ εἶναι ἰδέα καλύτερεύσεως, ἡ ὀποῖα ἀναγνωρίζει ἐν αὐξανόμενον σύμπαν καὶ ἐμπνέεται ἐκ τῆς ἐλπίδος ἐνδεχομένης νίκης τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τοῦ κακοῦ» (L. 112 - 113).

Ἡροκειμένου ὁ Iqbal νὰ φωτίσῃ τὴν ὕπαρξιν τοῦ κακοῦ εἰς τὸν κόσμον, ἐξετάζει τὸν ἀμῦθον τῆς πτώσεως τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὀποῖος εἶναι κοινὸς εἰς πολλοὺς λαοὺς καὶ μάλιστα ὑπὸ τὴν μορφὴν κατὰ τὴν ὀποῖαν παραδίδεται ὑπὸ τοῦ Κορανίου. Ἡ ἐμφάνισις τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς δὲν συνδέεται ὑπὸ τοῦ Κορανίου πρὸς τὸ λεγόμενον ἀπροκατορικὸν ἀμάρτημα», τὸ ὀποῖον συμβολίζει τὴν ἀφύπνισιν τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τῆς πρωταγόνου ὀρμῆς εἰς τὴν ἐνσυνείδητον ζωὴν. Ἡ ζωὴ αὐτὴ προϋποθέτει τὴν δυνατότητα τῆς ἀμφιβολίας καὶ ἀνυπακοῆς. Ἄνευ αὐτῶν, δηλ. τῆς προϋποθέσεως τῆς ἐλευθερίας, δὲν ὀδύνηγε δύναται πραγματοποιήσεως τοῦ καλοῦ ὑπὸ τοῦ πεπερασμένου ὄντος. Τοῦτο βέβαλος ἀποτελεῖ μέγαν κίνδυνον, ἀλλὰ καὶ τὸν οὔσιαστικὸν λόγον τῆς ἐπὶ τῆς γῆς

υπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ Κοράνιον (33, 72) κατὰ μετάφρασιν τοῦ Ικβαλ (I. 122) λέγει συναφῶς τὰ ἑξῆς : « Ἀληθῶς προστείναμεν (ὄμιλεῖ ὁ Θεός) εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς τὰ ἕρη, ὅπως ἐνστερνισθοῦν τὴν πίστιν, ἀλλ' ἀπέκρουσαν τὸ φορτίον καὶ ἐδίστασαν νὰ τὸ παραλάβουν. Ὁ ἀνθρώπος ἀνέλαβε νὰ βαστάσῃ τοῦτο καὶ ἐδείχθη ἄδικος, ἀναίσθητος ἢ.

Τὰς δυνατότητας τῆς ἀνθρωπίνης ἀτομικότητος, τοῦ πεπερασμένου ἐγῶ καὶ πῶς ἐμφανίζεται τὸ ὅλον πρόβλημα ἀπὸ φιλοσοφικῆς πλευρᾶς ἐν σχέσει βεβαίως πάντοτε πρὸς τὰς βασικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰσλάμ ἐξετάζει ὁ Ικβαλ εἰς τὴν ὑπὸ τὸν τίτλον «The human Ego-his Freedom and Immortality» τετάρτην διάλεξίν του (I. 133 - 170).

Τὸ Κοράνιον ὀμιλεῖ διὰ τὴν «ἀτομικότητα» καὶ «μοναδικότητα» τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸς δὲ εἶναι κατὰ τὸν Ικβαλ ὁ λόγος, διὰ τὸν ὅποιον τὸ Ἰσλάμ δὲν δέχεται τὴν λύτρωσιν ὑπὸ τὴν χριστιανικὴν ἐννοίαν. Τοῦτο φαίνεται σαφῶς καὶ ἀπὸ τὴν ἰσλαμικὴν ἀντίληψιν περὶ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, τὸ ὅποιον δὲν συνδέεται πρὸς τὴν ἐμφάνισιν τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς. Ὁ Ικβαλ λέγει ἔτι μόνον ὅταν τὸ σφάλμα εἶναι κεφαλαιώδες καὶ ἀνεξίτηλον, τότε εἶναι ἀναγκαῖα ἡ ἐμφάνισις ἐνὸς λυτρωτοῦ ὑπὸ τὴν ἐννοίαν ὅτι αὐτός θὰ φέρῃ τὸ βᾶρος τῆς ἐξιλεώσεως ὀλοκλήρου τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Ὁ ἀνθρώπος κατὰ τὴν ἰσλαμικὴν ἀντίληψιν εἶναι ὁ ἐκλεκτός τοῦ Θεοῦ, ἀκριβῶς διότι ἐδόθη εἰς αὐτὸν ἡ εὐθύνη, τὴν ὅποιαν οὐδὲν ἄλλο πλάσμα τῆς δημιουργίας ἠδύνατο νὰ φέρῃ. Τοῦτο περιέκλειε βεβαίως καὶ τὴν δυνατότητα νὰ γίνῃ αὐτός «ἄδικος» καὶ «ἀναίσθητος», ὡς ἐλέχθη ἀνωτέρω. Ἔνεκα τούτου ἦτο ἀπαραίτητος ἡ καθοδήγησις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, πράγμα τὸ ὅποιον ἐπραγματοποιήθη ὑπὸ τοῦ Κορανίου. Πρέπει νὰ σημειωθῇ τὸ ἤδη λεχθέν, ὅτι ἡ ἐννοία τῆς λυτρώσεως εἶναι ξένη πρὸς τὸ Ἰσλάμ καὶ μὴ ἀναγκαῖα.

Ἀκριβῶς ἐπειδὴ τὸ Κοράνιον δίδει μεγάλην σημασίαν εἰς τὸν ἀνθρώπον, εἶναι ἄξιον ἀπορίας διὰ τὸν Ικβαλ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἰσλαμικὴ σκέψις δὲν ἠσχολήθη εἰς τὸ πρόβλημα τῆς συνειδήσεως, τὸ ὅποιον ἀποτελεῖ καὶ τὸ κέντρον τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητος. Οἱ Mulla-kallimîn, οἱ ὅποιοι ἐκπροσωποῦν τὴν πλέον ὑρθολογιστικὴν σχολὴν τοῦ Ἰσλάμ, ἐθεώρουν τὴν ψυχὴν ὡς τὸ λεπτότερον εἶδος ὕλης ἢ ἀπλοῦν συμβεβηκός, τὸ ὅποιον ἀποβλήσκει μετὰ τοῦ σώματος καὶ δημιουργεῖται ἐκ νέου κατὰ τὴν ὥραν τῆς κρίσεως.

Ἰδιαίτερα σημασία ἐδόθη ὑπὸ τῶν μυστικῶν τοῦ Ἰσλάμ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. (Ἡ μυστικοὶ οὗτοι ἐπηρεάσθησαν βεβαίως ὑπὸ διαφόρων ὀρησκευτικῶν καὶ φιλοσοφικῶν ρευμάτων. Ὁ



Iqbal εξέτασε τὰς φιλοσοφικὰς καταβολὰς τοῦ Ἰσλαμικοῦ μυστικισμοῦ (sufismus) εἰς τὸ ἔργον του «The Development of Metaphysics in Persia» (1908), ὅπου ἀναφέρεται μόνον εἰς τὰ πορίσματα τῆς σχετικῆς ἐρεύνης του. Ὡς τὴν οὐσιαστικώτεραν συμβολὴν τοῦ σουφισμοῦ ὁ Iqbal θεωρεῖ τὴν προσπάθειαν τούτου νὰ συλλάβῃ τὴν ἐνότητα τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας, ἣ ὅποια κατὰ τὸ Κοράνιον μετὰ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς φύσεως ἀποτελεῖ τὴν τρίτην πηγὴν γνώσεως. Κορυφαίαν μορφήν τῆς πρὸς τὸν ἐσωτερικὸν κόσμον πορείας τῶν μυστικῶν τοῦ Ἰσλάμ ὁ Iqbal θεωρεῖ τὸν al-Halladsch (- 1122), ὁ ὁποῖος εἶπε τὸν περίφημον λόγον «انا لله» (εἶμαι ἡ δημιουργικὴ ἀλήθεια, ἡ ἀπόλυτος πραγματικότητα). Ὁ Iqbal ἀπαρρίπτει τὴν πανθειστικὴν ἐρμηνείαν τῶν λόγων τούτων, κυρίως μετὰ τὴν ἐκδοσιν διασωθέντων ἀποσπασμάτων ὑπὸ τοῦ Louis Massignon, ἐκ τῶν ὁποίων συνάγεται ὅτι ὁ μυστικὸς Halladsch δὲν εἶχε τὴν πρόθεσιν νὰ ἀρνηθῇ τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ. Ἡ ὀρθὴ ἐρμηνεία τῆς ἐμπειρίας του δὲν ἦτο ἡ παρμιμολογία τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητος πρὸς σταγῆνα, ἣ ὅποια χάνεται ἐντὸς τῆς ἀπεράντου θαλάσσης τῆς Θεῆς οὐσίας, ἀλλὰ ἡ πραγματοποίησις τῆς προσωπικότητος καὶ βεβαίωσις τῆς ἐντὸς μιᾶς ἀθανάτου φάσεως τῆς πραγματικότητος, ἣ ὅποια ἀποτελεῖ αὐτὴν ταύτην τὴν προσωπικότητα. Ἡ ἐπιστήμη τῆς ψυχολογίας, λέγει ὁ Iqbal, δὲν ἔχει δυστυχῶς προχωρήσει τόσο, ὥστε νὰ θεμελιώσῃ τὸ εἶδος τοῦτο τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας (I. 135). Αἱ ἐννοιαὶ τῶν θεολογικῶν συστημάτων ὡς ὀρολογία «νεκρᾶς μεταφυσικῆς» δὲν εἶναι ἐπίσης κατάλληλοι διὰ τὴν ἐρμηνείαν τῶν μυστικῶν φαινομένων. Τὴν ἀνάγκην τοῦ νέου πνεύματος πρὸς ἐρμηνείαν τοῦ Ἰσλάμ ἠσθάνθη πρῶτος ὁ Shih Wali Ullah (γεν. 1703).

Ὁ μόνος τρόπος πάντως διὰ νὰ συλλάβῃ τις κάτι ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἐγῶ εἶναι ἡ ἐρμηνεία τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Παρ' ἕλον ὅτι ἡ ἐξέτασις τοῦ ἐγῶ ὡς φαινομένου ὀδηγεῖ εἰς ἀντιφάσεις, πᾶρμα τὸ ἰποῦν θὰ ἐδικαιολογῇ τὴν ἀποψιν τοῦ Bradley (1846-1924), ὅτι τὸ ἐγῶ εἶναι «a mere illusion», ὁ Iqbal δέχεται πάλιν μετὰ τοῦ Bradley ὅτι τὸ ἐγῶ εἶναι «in some sense real» καὶ «in some sense an indubitable fact» (I. 137). Τὸ πεπερασμένον κέντρον τῆς συνειδήσεως ἐμφανίζεται ὡς πραγματικόν, ἀν καὶ ἡ πραγματικότης τούτου εἶναι τόσο βαθεῖα διὰ νὰ γίνῃ ἀντικείμενον τῆς νοήσεως. Τὸ κύριον χαρακτηριστικὸν κατὰ τὸν Iqbal εἶναι, ἐκεῖνο τὸ ἰποῦν καλοῦμεν ἐνότητα τῶν νοητικῶν καταστάσεων. Αἱ νοητικαὶ αὗται καταστάσεις προϋποθέτουν ἀλλήλας καὶ ὑπάρχουν ὡς φάσεις μιᾶς ἐνότητος, τὴν ὅποιαν ὀνομάζομεν πνεῦμα. Αἱ ἐνότητες αὗται εἶναι ἐντελῶς ἐλευθεραὶ ἀπὸ εἰαν-



δήποτε τοπικὴν συνάρτησιν, ὁ δὲ χρόνος, ἐντὸς τοῦ ὁποίου ὑπάρχουν δὲν εἶναι συνάρτησις τοῦ χώρου, μία τ ε τ ἄ ρ τ η δ ι ἄ σ τ α σ ι ς, ὡς ὁ φυσικὸς χρόνος, ἀλλὰ, ὡς ἐλέχθη, καθαρά διάρκεια. Καὶ ἀάληθῆς χρονικὴ διάρκεια ἀνήκει μόνον εἰς τὸ ἐγὼ» (I. 139).

Οὐσιώδεις χαρακτηριστικὸν τοῦ ἐγὼ εἶναι ἡ «μοναδικότης» του. Διὰ νὰ καταλήξωμεν εἰς συμπεράσματά τι, πρέπει νὰ διατρέξωμεν καὶ συλλάβωμεν ὅλα τὰ στάδια ἐνὸς συλλογισμοῦ, οὐδεὶς δὲ δύναται νὰ αισθανθῆ τι εἰς τὴν θέσιν ἐνὸς ἄλλου, ἢση καὶ ἐὰν εἶναι ἡ ψυχικὴ συμμετοχὴ του. Πᾶσα νοητικὴ ἐνέργεια προϋποθέτει ἀναγωγὴν εἰς συγκεκριμένον ἐγὼ, τὸ ὁποῖόν εἶναι καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ψυχολογίας. «Ποῖα εἶναι ἡ φύσις τοῦ ἐγὼ;» ἐρωτᾷ ὁ Ικίβαϊ. Ἢ ἐπ' αὐτοῦ ἀπάντησις τοῦ σημαντικωτέρου ἐκπροσώπου τῆς ἰσλαμικῆς θεολογίας, τοῦ (Ibnuzali, ἔχει ὡς ἐξῆς: «Ἢ ἐγὼ εἶναι ἀπλοῦν, ἀδιαίρετον καὶ ἀναλλοίωτος ψυχικὴ οὐσία, τελείως διάφορος τῶν νοητικῶν καταστάσεων μας» (I. 140).

Ἢ ἀπάντησις αὕτη δὲν εὐσταθεῖ μετὰ τὴν καντιανὴν κριτικὴν τῶν ἀντινομιῶν τοῦ καθαροῦ λόγου. Ἢ ἐὸ σκέπτομαι, τὸ ὁποῖον συνοδεύει ἐκάστην σκέψιν, εἶναι καθαρῶς τυπικὴ προϋπόθεσις τῆς σκέψεως, ἡ δὲ μετάβασις ἀπὸ καθαρῶς τυπικὴν προϋπόθεσιν τῆς σκέψεως εἰς ὄντολογικὴν οὐσίαν εἶναι λογικῶς ἀδύνατος. Ἀκόμη καὶ ἐὰν δὲν λάβωμεν ὑπ' ὄψιν τὴν καντιανὴν θεώρησιν εἰς τὸ ὑποκείμενον τῆς ἐμπειρίας, τὸ ἀδιαίρετον μιᾶς οὐσίας δὲν ἀποδεικνύει τὸ ἀνὸλεθρον αὐτῆς, διότι ἡ ἀδιαίρετος οὐσία δύναται βαθμιαίως νὰ ἐξαφανισθῆ μέχρι τοῦ μηδενὸς ὡς "indefinite quality" ἢ καὶ νὰ πάψῃ νὰ ὑπάρχῃ αἰφνιδίως. (Ὅτε καὶ ἡ στατικὴ θεώρησις τῆς οὐσίας ἔχει ψυχολογικὴν ἀξίαν» (I. 140 - 141). Δὲν δύναμεθα νὰ θεωρήσωμεν τὰς διαφόρους ἐσωτερικὰς ἐμπειρίας ὡς ποιότητας τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον, κατὰ τὸν ὁποῖον τὸ βάρος εἶναι ἰδιότης ἐνὸς σώματος. Αἱ ἐμπειρίαι ἀποτελοῦν ἰδιαιτέρον τρόπον ἀναφορᾶς καὶ ἔχουν ἐντελῶς ἰδιάζουσαν ὑπαρξιν. Ἀκόμη καὶ ἐὰν θεωρηθοῦν αἱ ἐμπειρίαι ὡς ποιότητες τῆς ψυχῆς, δὲν δύναται νὰ δοθῆ ἀπάντησις κατὰ ποῖον τρόπον ἐνυπάρχουν εἰς τὴν οὐσίαν. Διότι ἡ οὐσία (ψυχὴ) δὲν δύναται νὰ γίνῃ ἀντικείμενον ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Αἱ ἐμπειρίαι δὲν δύνανται νὰ ἐρμηνεύσων τὸ ἐγὼ θεωρούμενον ὡς ψυχικὴν οὐσίαν» (I. 141).

Σύγχρονοι διακωηταί, ὅπως William James (1842 - 1910), ἤσκησαν σημαντικὴν ἐπίδρασιν ἐπὶ τοῦ Ικίβαϊ, λόγω τῆς ἐνασχολήσεώς του εἰς τὸ πρόβλημα τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας. Ἢ ἀνάλυσις τῶν φαινομένων τῆς συνειδήσεως εἶναι ἡ μόνη ὁδὸς πρὸς ἐρμηνείαν τοῦ ἐγὼ. Ἢ James ἀντικαμφάνεται τὴν συνείδησιν ὡς an stream of thoughts, δηλ.

ώς «συνειδητήν ροήν μεταβολῶν, τῶν ὁποῖων ἔχει τις αἰσθησίν συνειδέας» (L. 142). Τὸ ἐγὼ ἀποτελεῖ μέρος τοῦ συστήματος τῆς σκέψεως. Ἐκάστη πραγματοποιήσις σκέψεως ἀποτελεῖ ἀδιαίρετον ἐνότητα μετὰ γνωστικῆς ἰκανότητος, τὸ ἐγὼ δὲ δὲν εἶναι παρὰ ἡ δυνατότης πρὸς οικειοποίησιν ὑπὸ τῆς παρουσίας σκέψεως τῆς ἀμέσως προηγουμένης σκέψεως καὶ αὐτῆς ὑπὸ τῆς ἐπομένης. Παρ' ὅλον ὅτι ἡ ἀνάλυσις τοῦ πνευματικοῦ φαινομένου ὑπὸ τοῦ W. James ἀποτελεῖ σημαντικὴν συμβολὴν εἰς τὸν προβληματισμὸν καθόλου, εἰς τὸν ὁποῖον δὲν θὰ εἰσέλθωμεν ἐνταῦθα, παρουσιάζει κενά, διότι παραγνωρίζει τὴν πραγματικὴν φύσιν τοῦ σταθεροῦ στοιχείου τῆς συνειδήσεως, τὸ ὅποιον ἐνυπάρχει εἰς ἐκάστην ἐμπειρίαν. Μεταξὺ δύο σκέψεων δὲν ὑφίσταται πραγματικὴ συνέχεια. Ὅταν ἡ μία σκέψις εἶναι παρούσα, ἡ ἄλλη δὲν ὑπάρχει πλέον. «Ἡ συνειδήσις», λέγει ὁ Iqbal, «εἶναι κάτι μοναδικὸν καὶ προϋποτίθεται καθ' ὅλην τὴν πνευματικὴν ζωὴν καὶ ἔχει τεμάχια συνειδήσεως, τὰ ὅποια ἀναφέρονται ἀμοιβαίως τὸ ἓν εἰς τὸ ἄλλο» (L. 142). Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ἐγὼ εἶναι ὑπεράνω τῶν συντελουμένων ἐμπειριῶν. «Ἐσωτερικὴ ἐμπειρία εἶναι τὸ ἐγὼ ἐπὶ τὸ ἔργον» (L. 143). Ἡ φύσις τοῦ ἐγὼ εἶναι περισσύτερον σύνθετος, αὕτη δὲ εἶναι συγχρόνως ἀντίληψις, κρίσις καὶ θέλησις. «Ἡ ζωὴ τοῦ ἐγὼ εἶναι εἶδος τι τάσεως, ἡ ὅποια προκαλεῖται ὑπὸ τοῦ ἐγὼ, ὅταν ἡ τάσις αὕτη εἰσβάλλῃ εἰς τὸ περιβάλλον καὶ τὸ περιβάλλον εἰσβάλλῃ εἰς τὸ ἐγὼ. Τὸ ἐγὼ δὲν εἶναι ἔξω τοῦ πεδίου τῆς ἀμοιβαίας ἐμβολῆς. Εἶναι παρὸν εἰς αὐτὸ ὡς κατευθυντήριος ἐνέργεια καὶ διαμορφοῦται καὶ καθοδηγεῖται ὑπὸ τῆς ἰδικῆς του ἐμπειρίας» (L. 143). Τὸ Κοράνιον (17, 87) λέγει ἐπ' αὐτοῦ: «Θὰ σὲ ἐρωτήσουν διὰ τὴν ψυχὴν σου. Λέγει: ἡ ψυχὴ προέρχεται ἀπὸ τὸ «amr» (ἐντολὴ τοῦ Κυρίου μου), ἀλλὰ περὶ γνώσεως μόνον ἠλίγον σοῦ ἔχει δοθῆ». Ὁ στίχος οὗτος σημαίνει ὅτι ἡ φύσις τοῦ ἐγὼ εἶναι «amr» (κατευθυντήριος), διότι προέρχεται ἀπὸ τὴν κατευθυντήριον ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ. Ὁ ὅρος «amr» σημαίνει ἐπίσης «ἐντολή». «Ἢς Λύτόν», λέγει τὸ Κοράνιον, «ἀνήκει δημιουργία (khalq) καὶ κατεύθυνσις (amr)». Δὲν εἶναι δυνατόν νὰ καθορισθῇ κατὰ ποῖον τρόπον τὸ θεῖον ὡς «amr» λειτουργεῖ εἰς τὰ ἐπὶ μέρους ἐγὼ ὡς «ἐγὼ-ἐνότητας».

Ἐν συνεχείᾳ ὁ Iqbal θέτει τὴν ἐρώτησιν, πῶς ἐμφανίζονται τὰ ἐγὼ τῆς ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ χώρου καθοριζομένης κοσμικῆς τάξεως. Οὗτος δὲ δέχεται τὴν ἀποψιν τοῦ Κορανίου (23, 12 - 13), ὅτι ὁ Θεὸς ἐπλασε τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ λεπτότατον πηλὸν τ.έ. ὕλην. Ἐνταῦθα περιεκλείετο καὶ ἡ δυνατότης περαιτέρω δημιουργίας. Ἡ δυνατότης αὕτη βασίζεται κατὰ τὸν Iqbal ἐπὶ φυσικοῦ τινος ὁργανισμοῦ, ἐπὶ τῆς ἀπαι-

κίας εκείνης τῶν ὑπὸ-ἐγώ, μέσῳ τῶν ὑποίων ἐν βαθύτερον ἐγὼ ἐπιδρᾶ σταθερῶς ἐπὶ τοῦ ἀτόμου, πρᾶγμα τὸ ὑποίων ἐπιτρέπει εἰς τὴν δημιουργίαν συστηματικὴν τινὰ ἐνότητά τῆς ἐμπειρίας» (I., 144).

Δυσκολίας παρέχει ἡ κατανόησις τοῦ προβλήματος τῆς ἀλληλεξαρτήσεως καὶ ἀλληλεπιδράσεως σώματος καὶ ψυχῆς. Ὁ Ιωηλ δὲν δέχεται τὴν καρτεσιανὴν ἀντίληψιν τοῦ ψυχοφυσικοῦ παραλληλισμοῦ, ἡ ὁποία προϋπαίλλεται ἀνεξαρτησίαν τῶν δύο βασικῶν στοιχείων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀπαρτίζεται ὁ ἄνθρωπος, τοῦ σώματος δηλ. καὶ τῆς ψυχῆς. Ἡ ἀποψις τοῦ Καρτεσιῶ (1619 - 1650) προδίδει ἐπιβιώσεις μανιχαϊστικῶν ἀντιλήψεων τῆς προϊῆμου χριστιανικῆς ἐποχῆς καὶ ἡ ἤσαν νοηταί, ἐὰν ἐδέχτο τις τὴν ὑπαρξίν προκλιωρισμένης ἁρμονίας, ὅπως προέτεινεν ὁ Λαίβνιτς (1646 - 1716). Ἡ ἀποψις τῆς ἀλληλεπιδράσεως εἶναι ὀρθότερα, ἀρκεῖ νὰ μὴ θέσῃ τις τὸ πρόβλημα τῆς προτεραιότητος ὡς πρὸς τὴν ἀρχικὴν ὄλησιν, ἐὰν δηλ. αὕτη προέρχεται ἀπὸ τὸ πῶμα ἢ ἀντιστρόφως. Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἀκόμη δεχθῶμεν ὅτι ἡ ἀρχικὴ ὄλησις προέρχεται ἀπὸ τὸν φυσικὸν ὀργανισμόν, τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι ὁ ρόλος τοῦ πνεύματος δὲν εἶναι οὐσιαστικῶς κατὰ τὴν πορείαν τῆς ἀναπτύξεως τοῦ ἀνθρώπου. Σημασίαν δὲν ἔχει ποία ἡ καταγωγή ἐνὸς φαινομένου, ἀλλὰ αἱ ἐνυπάρχουσαι δυνατότητες τῆς ἐξελιξέως καὶ τὸ ἀποτέλεσμα ταύτης. Ἐν τῷ γεγονόσει, λέγει ὁ Ιωηλ, αὕτη τὸ ἀνώτερον προέρχεται ἀπὸ τὸ κατώτερον, δὲν ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸ ἀνώτερον τὴν ἀξίαν καὶ τὴν ἀξιοπρέπειάν του» (I., 147).

Κατὰ τὸν Ιωηλ ἡ ὄλη εἶναι ἀάποικία, τὴν ὁποῖαν ἀποτελοῦν ἐγὼ κατωτέρας τάξεως. Ἐκ τούτων ἀναδύεται πεπερασμένη ζωὴ καὶ συνείδησις ὑψηλοτέρας τάξεως, ἕταν ἡ σχέσις καὶ ἡ συνεργασία των φθάνουν εἰς ὀρισμένον βαθμὸν συνυπάρξεως. «Ὡςτε ὑπάρχει», λέγει ὁ Ιωηλ ὀλίγον κατωτέροι, αὐτοῦτον τι ὡς καθαρῶς φυσικὸν πεδίον ἐν τῇ ἐνοίᾳ ὅτι κέκτῃται ὕλικὴν ὑπόστασιν (οὐσίαν) βασικῶς ἀνίκανον νὰ ἐπιφέρῃ τὴν δημιουργικὴν σύνθεσιν, τὴν ὁποῖαν καλοῦμεν ζωὴν καὶ πνεῦμα καὶ τὸ ὑποῖον χρειάζεται ὑπερβατικὴν τινὰ θεότητα, ἵνα ἐμποτίσῃ τοῦτο διὰ τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ νοητικοῦ. Ἐν ἔσχατον ἐγὼ, τὸ ὑποῖον καθιστᾷ τὸ ἀναδυόμενον νὰ ἐμφανίζεσθαι, εἶναι ἐνδοκοσμικῆς φύσεως καὶ περιγράφεται ὑπὸ τοῦ Κορανίου ὡς τὸ Ἡρώτον καὶ Ἐσχατον, τὸ ὀρατὸν καὶ ἀόρατον» (I., 148).

Ἡ τελευταῖα λόγια τοῦ Ιωηλ φαίνεται ὅτι ἔρχονται εἰς ἀντίθεσιν πρὸς τὸ ἀναφερόμενον, εἰς τὴν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀπόσπασμα τοῦ Κορανίου. Ἰσως ἕμωις αἴρεται ἡ ἀντίθεσις αὕτη, ἐὰν δεχθῶμεν ὅτι ἡ σχετικὴ στίχας τοῦ Κορανίου δὲν ἀναφέρει εἰς πῶσον

στάδιον τῆς φυσικῆς εξέλιξεως ἐδόθη ἡ δυνατότης ἐκείνη, ἡ ὁποία κατέληξεν εἰς τὴν δημιουργίαν τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ψυχροσωματικὸς παραλληλισμὸς καὶ αἱ πρὸς αὐτὸν συναφεῖς θεωρίαι, τὰς ὁποίας ἀπορρίπτει ὁ Ιqbal, δέχονται συνεχῆ καὶ ἐκ τῶν ὑστέρων ἐπενέργειαν ὑπερβατικῆς τινος δυνάμεως, ἡ ὁποία εἶναι ἀντίθετος πρὸς τὸ χαρακτηρίζον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν φαινόμενον τῆς αὐθορμησίας.

Δυσκολίας παρέχει καὶ τὸ πρόβλημα ὡς πρὸς τὴν δυνατότητα αὐτοκαθορισμοῦ τοῦ ἐγῶ (αὐτὸς ὁ ἑαυτός). Ἴδαν ἡ ὕλη, λέγει ὁ Ιqbal, ἔχη τὴν δυνατότητα περὶ τῆς ὁποίας ἐγένετο ἀνωτέρω λόγος, ποίαν μορφήν λαμβάνει τὸ πρόβλημα τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ τοῦ ἐγῶ; Ἴδαν δεχθῶμεν ὅτι τὸ ἐγῶ δύναται νὰ καθορίσῃ τὰς ἐνεργείας του, ποίαν σχέσιν ἔχει τοῦτο πρὸς τὴν αἰτιότητα; Ἀποτελεῖ τὸ ἐγῶ ἰδιάζουσαν, προσωπικὴν αἰτιότητα, ἡ ὁποία διέπει τὰ φυσικὰ φαινόμενα; Ὁ Ιqbal εὕρισκε πολλά θετικὰ στοιχεῖα εἰς τὰς συγχρόνους ψυχολογικὰς καὶ βιολογικὰς θεωρίας, αἱ ὁποῖαι δὲν δέχονται μηχανιστικὴν ἐρμηνείαν τῶν ψυχικῶν καὶ βιολογικῶν φαινομένων, καὶ καταλήγει τελικῶς εἰς τὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ἕλον πρόβλημα, ἡ παλαιὰ ἔρις μεταξὺ ἐλευθερίας καὶ ἀναγκαιότητος, προέρχεται καὶ ἀπὸ τὴν παρανόησιν τῆς φύσεως τῶν ψυχικῶν φαινομένων καὶ τῆς ἐννοίας τοῦ νόμου τῆς αἰτιότητος. Ἐὐ κύριον χαρακτηριστικὸν τῆς ἀνθρωπίνης συνειδήσεως εἶναι ἡ δυνατότης νὰ θέτῃ σκοπούς, ἡ θέσις δὲ σκοπῶν εἶναι ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον καθορίζει τὴν ὑπαρξιν ἢ μὴ προσωπικῆς αἰτιότητος. Ὁσον δὲ ἀφορᾷ εἰς τὴν φυσικὴν αἰτιότητα αὕτη δὲν εἶναι παρὰ ὁ τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖον τὸ ἐγῶ ἀντιλαμβάνεται τὸ περιβάλλον του, εἶναι ἡ μορφή, τὴν ὁποίαν τοῦτο δίδει εἰς αὐτὸ διὰ νὰ δυνηθῇ νὰ καθορίσῃ τὴν ἐντὸς αὐτοῦ θέσιν του. «Ἡ θεώρησις τοῦ περιβάλλοντός του ὡς ἐνὸς συστήματος αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος εἶναι ἀναντικατάστατος» (L. 151). Οὕτως ὁ Ιqbal δέχεται τὴν ἐννοίαν τῆς προσωπικῆς αἰτιότητος, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὴν κατευθυντήριον φύσιν τοῦ ἐγῶ. Ἐὐ ἐγῶ μετέχει οὕτω τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ζωῆς τοῦ ὑπερτάτου ἐγῶ, τὸ ὁποῖον εἰς τὸ νὰ δεχθῇ τὴν δημιουργίαν πεπερασμένων ἐγῶ περιώρισεν αὐτοβούλως τὴν ἰδικὴν του ἐλευθερίαν. Ἐὐ δὲ Κοράνιον, λέγει ὁ Ιqbal, εἶναι σαφὲς ὡς πρὸς τὴν ἐλευθερίαν, τὴν ὁποίαν ὁ θεὸς παρεχώρησεν εἰς τὸν ἀνθρώπον: «Καὶ λέγε: Ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀπὸ τὸν Κύριον. Ἄφησε, λοιπόν, ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος θέλει νὰ πιστεύσῃ· ἄφησε ὁμοίως ἐκεῖνον, ὁ ὁποῖος θέλει νὰ εἶναι ἄπιστος» (I. 18, 28). «Ἴδαν κάμνετε καλῶς πρὸς ἴδιον ἠφελος, καλῶς κάμνετε· καὶ ἐάν κάμνετε κακόν, ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ σας κάμνετε τοῦτο» (17, 7).

Ὁ Ιqbal θεωρεῖ ὡς λίαν σημαντικόν, ὅτι τὸ Ἰσλάμ ἐναγνώνει

τὴν ὑπάρχουσαν δυνατότητα αὐξήσεως ἢ μειώσεως τῆς ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐλευθέρας ἐκλογῆς. Ἡ ἐκλογή αὕτη δὲν εἶναι ἀπ' ἀρχῆς δεδομένη κατὰ τὸν αὐτὸν βαθμὸν, ἀλλὰ αὐξάνεται καὶ μειοῦται ἀναλόγως τῆς σχέσεως τοῦ πεπερασμένου ἐγὼ πρὸς τὸ θεῖον. Ἡ εἰς τακτὰς ὥρας καθημερινή προσευχή, εἰς τὴν ὑπόλοιαν τὴν σημασίαν δίδει τὸ Ἰσλάμ, δὲν ἔχει ἄλλον σκοπὸν παρά νὰ καταστήσῃ δυνατὴν τὴν ἐπαφὴν ταύτην πρὸς τὴν ζωὴν καὶ τὴν ἐλευθερίαν. Οὕτω σφύζεται τὸ ἐγὼ ἐκ τῆς εἰς τὴν κατάστασιν τοῦ πνευματικοῦ ληθάργου πτώσεώς του. α' Ἡ προσευχή εἰς τὸ Ἰσλάμ εἶναι ἡ φυγὴ τοῦ ἐγὼ ἀπὸ τὴν τεχνικὴν εἰς τὴν ἐλευθερίαν» (I. 152).

Παρ' ὅλον ὅτι τὸ Ἰσλάμ ἀναγνωρίζει τὴν ἐλευθερίαν τῆς βουλήσεως, δὲν δύναται τις νὰ ἀρνηθῇ ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ πεπρωμένου διατρέχει ὅλον τὸ Κοράνιον. Ἐνεκα τούτου ὁ Dronhofer (1880 - 1936) ἐθεώρει ὅτι τὸ Ἰσλάμ ἀρνεῖται παντελῶς τὴν σημασίαν τοῦ ἐγὼ. Τοῦτο βεβαίως δὲν εἶναι ὀρθόν. Πρέπει νὰ διακρίνωμεν μεταξὺ τοῦ *tağdir* καὶ τοῦ *qisimat*. Τὸ *qisimat* ἔχει τὴν ἐννοίαν τυφλοῦ πεπρωμένου καὶ ἤσκησεν ἀρνητικὴν ἐπίδρασιν εἰς τὴν ἑλλην ἐξέλιξιν τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου. Τοῦτο διηυκόλυσε τὴν γέννησιν παθητικῆς ψυχολογίας καὶ ἐγένετο εὐκόλως ἀντικείμενον πολιτικῆς ἐκμεταλλεύσεως. Ἡ μεγάλη σημασία, ἡ ὅποια ἐδόθη εἰς τὸ *qisimat*, ὠφελέτο κατὰ τὸν Ιχβάλ ἀφ' ἑνὸς εἰς τὴν ἐλάττωσιν τῆς πνευματικῆς ζωτικότητος τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου καὶ ἀφ' ἑτέρου εἰς τὴν ὑπερβατικὴν περὶ τοῦ Θεοῦ ἀντίληψιν. α' Ἡ φιλοσοφία, ἐρευνῶσα τὴν ἐννοίαν τῆς αἰτίας ὡς ἀναφερομένης εἰς τὸν Θεὸν καὶ δεχομένη τὸν χρόνον ὡς τὴν οὐσίαν τῆς σχέσεως μεταξὺ αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος, δὲν ἠδύνατο παρά νὰ φθάσῃ εἰς τὴν ἐννοίαν ὑπερβατικοῦ τινος Θεοῦ, προτέρου τοῦ σύμπαντος καὶ ἐπενεργοῦντος ἐπ' αὐτοῦ ἔξωθεν. Ὁ Θεὸς ἐθεωρήθη οὕτως ὡς ὁ τελευταῖος κρίκος εἰς τὴν ἄλυσιν τῆς αἰτιότητος καὶ συνεπιὸς ὁ πραγματικὸς δημιουργὸς πάντων τῶν ἐν τῷ σύμπαντι συμβαινόντων» (I. 151 - 4). Εἰς τὴν κοινωνικὴν καὶ πολιτικὴν ζωὴν ὁ ἰσλαμικὸς φαταλισμὸς ἔλαβε τὴν μορφήν τοῦ «τετελεσμένου γεγονότος», τὸ ὅποιον ἐξυπηρετεῖ παντὸς εἴδους συμφέροντα. α' Τοῦτο δὲν εἶναι διόλου ἐκπληκτικόν» παρατηρεῖ ὁ Ιχβάλ.

Ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸ *tağdir*, τοῦτο νοεῖται ὡς ἀνωτέρα ἀναγκαιότης, ἡ ὅποια συμπίπτει μετ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων. Ὁ Ιχβάλ ἀναφέρεται σχετικῶς εἰς τὰς ρήσεις ὀρισμένων προσωπικοτήτων, ὅπως τοῦ Ναπολέοντος: «εἶμαι πρᾶγμα καὶ ἔχι πρόσωπον», τοῦ Halladsch: «εἶμαι ἢ δημιουργικὴ ἀλήθεια», τοῦ Ali: «εἶμαι τὸ ἑμμοῦν Κοράνιον», τοῦ Βαγιαζίτ: «ἀδύξα εἰς ἐμέ». Αἱ ρήσεις αὗται δεικνύουν ἀκριβῶς ὅτι



ένταῦθα τὸ πεπερωμένον συμπίπτει πρὸς τὸν ἐσωτερικὸν νόμον τῶν ὄντων καὶ ὅτι τοῦτο εἶναι ἔκφρασις τῆς ἀνοικτῆς ἐκείνης δυνατότητος, ἡ ὅποια συμπίπτει πρὸς τὴν ἐσχάτην πραγματικότητα (πρβλ. I. 152 - 153).

Ὁ Iqbal δὲν διστάζει νὰ ταυτίσῃ τὸ tagdir πρὸς τὸν χρόνον, τὴν καθαρὰν διάρκειαν, εἶναι δὲ γνωστὸς ἀπὸ τὴν παράδοσιν ὁ λόγος τοῦ Μωάμεθ: «εἶμαι ὁ χρόνος». Εἰς τὸν Iqbal βεβαίως αἱ ἰδέαι δὲν λαμβάνουν τὴν μορφήν συστήματος, ἀλλ' αὐταὶ ἀποτελοῦν μόνον πνευματικὸν ὀρίζοντα τῆς σκέψεώς του καὶ τῆς ἕλης ποιητικῆς του ἐνασχολήσεως καὶ δημιουργίας.

Συναφὲς πρὸς τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως εἶναι καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀθανασίας. Τὸ ζήτημα τοῦτο προσεκάλεσεν εἰς τὴν νεωτέραν ἐποχὴν τόσας συζητήσεις, ὅσας οὐδὲν ἄλλο ζήτημα, παρ' ἕλην τὴν ἐξάπλωσιν τοῦ ὕλισμοῦ. Εἰς τὸν ἰσλαμικὸν κόσμον ὁ Ἀβερρήης (Ibn-I-Kaschid) (1126 - 1198) ἠσχολήθη εἰς τὴν ἐρώτησιν ταύτην ἀπὸ καθαρῶς μεταφυσικῆς πλευρᾶς, ἀλλὰ χωρὶς οὐσιαστικὰ ἀποτελέσματα. Οὕτε κριτήρια βασιζόμενα εἰς τὴν ἐμπειρίαν δύνανται νὰ δώσωσιν ἀπάντησιν, χωρὶς βεβαίως νὰ ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ πραγματικότης ἐξαντλεῖται εἰς τὰ δεδομένα τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν. Ἰπάρχουν περιοχαὶ τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, ὅπως αἱ ἀξιολογικαὶ κρίσεις, ἡ θέσις σκοπῶν, ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας κλπ., αἱ ὅποια δὲν δύνανται νὰ γίνωσιν ἀντικείμενα ἐπιστημονικῆς ἐρεύνης. Ἡ προσπάθεια τοῦ Niuzkhalie πρὸς θεμελίωσιν θετικιστικῆς μορφῆς τῆς αἰωνιότητος διὰ τῆς θεωρίας περὶ τῆς «αἰωνίου ἀνακυκλήσεως» καταλήγει εἰς ἀκαμπτὸν μηχανισμόν καὶ φαταλισμὸν χειρότερον ἴσως ἐκείνου, τὸν ὅποιον δίδομεν εἰς τὸ ἡίμημα. Ἡ διδασκαλία τοῦ Κορανίου περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς διακρίνεται εἰς τὰς ἐξῆς τρεῖς βασικὰς θέσεις: α) «Ἄν ἐγὼ ἔχει ἀρχὴν ἐν χρόνῳ καὶ δὲν προϋπῆρχε τῆς χωροχρονικῆς ἐμφανίσεώς του», β) «ἀδὲν ὑπάρχει μετὰ θάνατον πιθανότης ἐπιστροφῆς εἰς τὴν γῆν», γ) «τὸ πεπερασμένον δὲν εἶναι ἀποτυχία» (I. 162).

Εἰς τὴν sura 19, 95 - 96 ἀναφέρεται ρητῶς ὅτι «τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως ἕκαστος ἀνθρώπος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζεται ὡς μεμονωμένον ἄτομον». Τοῦτο κατὰ τὸν Iqbal ἔχει οὐσιαστικὴν σημασίαν, διότι ἀφορᾷ εἰς τὴν ἰσλαμικὴν διδασκαλίαν περὶ σωτηρίας. «Ὀλίγη δὲποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦτο δὲν συνεπάγεται τὴν ἀπώλειαν τῆς προσωπικότητος. Τὸ Κοράνιον δὲν θεωρεῖ ὡς εὐτύχημα τὴν πλήρη ἀποδέσμευσιν ἀπὸ τῆς πεπερασμένης φύσεως» (I. 163). Σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀντιθέτως εἶναι ἡ κατὰ τὸ δυνατόν ἀπῆκτασις μεγαλυτέρας αὐτοσυνειδησίας. Τοῦτο ἐπιτυγχάνεται κατὰ



τὴν στιγμὴν τῆς συναντήσεως τοῦ πεπερασμένου μετὰ τοῦ ἀπολύτου ἐγώ. Ὁ προφήτης Μωάμεθ ἐπραγματοποίησεν αὐτὴν τὴν συνάντησιν μετὰ τοῦ ἀπολύτου ἐγώ χωρὶς νὰ ἀπολέσῃ τὴν ἀτομικότητά του (πρβλ. Κοράνιον 53, 17). Τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι καὶ τὸ ἰδανικὸν σταθεροῦ τινος τύπου τῆς ἰσλαμικῆς εὐσεβείας, περὶ τοῦ ὁποίου ἐγένετο λόγος εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς παρουσίας ἐργασίας.

Ἡ ἀντίληψις βεβαίως αὕτη τῆς διατηρήσεως τῆς ἀτομικότητος ἐνώπιον τοῦ ἀπολύτου ὄντος δὲν δύναται νὰ εἶναι ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς μυστικούς ἐκείνους, οἱ ὅποιοι ἔχουν πανθειστικὰς ἀντιλήψεις, διότι δημιουργεῖ βασικά ἐρωτήματα: «πῶς εἶναι δηλαδὴ δυνατόν τὸ πεπερασμένον ἐγώ νὰ διατηρῇ τὴν ὑπόστασίν του ἐνώπιον τοῦ ἀπείρου ἐγώ;» ἢ «πῶς δύναται τὰ πεπερασμένα ἐγώ καὶ τὸ ἀπείρον ἐγώ νὰ ἀποκλείσων ἀλλήλα;» (I, 164). Εἰς τὸ ἐρώτημα τοῦτο, τὸ ὁποῖον καὶ ἀποτελεῖ τὴν βάσιν τοῦ ὅλου προβληματισμοῦ τῆς σχέσεως μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, προσπαθεῖ ὁ Ιωηὺ νὰ ἀπαντήσῃ ὑποδεικνύων ὅτι ἡ ὅλη δυσκολία ὀφείλεται εἰς τὴν παρανόησιν τῆς φύσεως τοῦ ἀπολύτου. «Ἐὶς ἀληθείᾳς ἀπείρον δὲν σημαίνει ἄπειρον ἔκτασιν καὶ δὲν δύναται νὰ ἐννοηθῇ, εἰάν δὲν περιλαμβάνῃ ὅλα τὰ ὑπάρχοντα πεπερασμένα μεγέθη. Ἡ φύσις του συνίσταται εἰς ἔντασιν καὶ ὄχι εἰς ἔκτασιν. Ἀπὸ τὴν στιγμὴν κατὰ τὴν ὁποίαν δίδομεν σημασίαν εἰς τὴν ἔντασιν καὶ ὄχι εἰς τὴν ἔκτασιν, βλέπομεν ὅτι τὸ πεπερασμένον ἐγώ πρέπει νὰ διακρίνεται, χωρὶς ἡμῶς νὰ ἀπομονοῦται ἀπὸ τοῦ ἀπείρου» (I, 164).

Ἐπὶ τοῦ Ιωηὺ τονίζεται ἡ διδασκαλία τοῦ Κορανίου περὶ τῆς δυνατότητος τοῦ ἀνθρώπου νὰ γίνῃ ἀθάνατος. «εἶναι ἐντελῶς ἀπίθανον τὸ ἔν, τοῦ ὁποίου ἡ δημιουργία ἐχρειάσθη αἰῶνας αἰώνων, νὰ ἀπορριφθῇ τελικῶς ὡς πράγματι ἄνευ οἰασθήποτε χρησιμότητος» (I, 165). Ἡ τελικὴ ἀπώλεια τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητος εἶναι ἀπίθανος. Ἡ δὲ ἐπιβίωσις τῆς μετὰ θάνατον δὲν εἶναι ἀνεξάρτητος τῶν προσπαθειῶν τοῦ ἐγώ πρὸς ἀπόκτησιν μεγαλυτέρας αὐτοσυνειδησίας.

Ἡ σημασία μιᾶς πράξεως δὲν ἐγκεῖται εἰς τὸ γεγονός κατὰ κόσμον ἢ πρᾶξις αὕτη φέρει χαρὰν ἢ λύπην, ἀλλὰ κατὰ κόσμον δι' αὐτῆς προάγεται τὸ ἐγώ. Ἡ βασικὴ ἀρχή, ἡ ὁποία προάγει τὸ ἐγώ, δὲν εἶναι ἄλλο τι παρά σεβασμὸς τοῦ ἰδίου τοῦ ἐγώ καὶ τῶν ἄλλων ἐγώ. (Ὅτις εἶναι αὐτὸς οὗτος ὁ ἀνθρώπος, ὁ ὁποῖός διὰ τῶν πράξεών του προετοιμάζει τὴν μεταθανάτιον τύχην του. «Ἡ ζωὴ πρῶτον προοπτικὴν διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἐγώ, ἐνῶ ὁ θάνατος εἶναι ἡ πρώτη δοκιμασία τῆς συνθετικῆς ἐνεργείας τοῦ ἐγώ» (I, 165), τονίζει χαρακτηριστικῶς ὁ Ιωηὺ)

Ὁ θάνατος δὲν εἶναι παρά μεταβατικὴ κατάσταση, δύναται δὲ νὰ ἀντι-

κριθῆ πρὸς ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον εἰς τὴν σούφικὴν παράδοσιν ὀνομάζεται «barzakhi». Τοῦτο σημαίνει ἀλλαγὴν τῆς σχέσεως τοῦ ἐγὼ πρὸς τὰς διαστάσεις χώρου καὶ χρόνου». Ἡ κατάστασις τοῦ barzakhi δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἀπλῆ παθητικὴ κατάστασις προσδοκίας, ἀλλὰ κατάστασις, κατὰ τὴν ὁποῖαν τὸ ἐγὼ συλλαμβάνει νέας ὕψεις τῆς πραγματικότητος καὶ προετοιμάζει ἑαυτὸ πρὸς τὴν προσαρμογὴν εἰς αὐτὰς τὰς ἀπόψεις» (L. 166). Ὁ θάνατος πρέπει νὰ εἶναι ἡ μεγάλη ψυχικὴ δοκιμασία, ὅσον ἀφορᾷ κυρίως εἰς ἐκεῖνα τὰ ἐγὼ, τὰ ὁποῖα ἔχουν ἀναπτύξει «βασικοὺς τρόπους ἐνεργείας ἐντὸς ἰδικῆς τινος χωροχρονικῆς τάξεως ἢ καὶ νὰ σημαίνῃ διάλυσιν εἰς ὀλιγώτερον εὐτυχεῖς καταστάσεις» (L. 167).

Τὸ ἐγὼ ἀγωνίζεται νὰ κερδίσῃ τὴν ἀνάστασίν του, πρῶγμα τὸ ὁποῖον ἐνθυμίζει τὴν πρώτην γέννησίν του. Τοῦτο εἶναι σύμφωνα πρὸς τὴν ἰσλαμικὴν παράδοσιν, ἐκπροσωπούμενην ὑπὸ τοῦ μεγάλου μυστικοῦ Rumi (πρβλ. L. 168). Οὗτος ἐθεώρει «τὴν ἀθανασίαν τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀποτέλεσμα βιολογικῆς ἐξελλξεως καὶ ὄχι ὡς θέμα, τὸ ὁποῖον ἀντιμετωπίζεται διὰ καθαρῶς μεταφυσικῆς ἐπιχειρηματολογίας» (L. 168). Ἡ ἐλπίς καὶ ὁ ἐνθουσιασμός τοῦ Rumi ἐπαναλαμβάνεται ὑπὸ τοῦ Iqbal μέσῳ τοῦ κατωτέρου ποιήματος τοῦ μυστικοῦ ἐκείνου (L. 168):

«Πρῶτα φανερώθηκε ὁ ἄνθρωπος στὴν τάξη τῶν ἀνόργανων ὄντων, καὶ ἀπὸ δῶ ὕστερα πέρασε στὴν τάξη τῶν φυτῶν.

Γιὰ χρόνια πολλὰ ἔζησε σὰν ἓνα φυτό, μὲ τὸ νὰ μὴ θυμᾶται πιά κάτι ἀπὸ τὴν ἀνόργανη κατάστασή του, τὴν τόσο διαφορετικὴν.

Κι ὅταν πέρασε ἀπὸ τὸ φυτικὸ στὸ ζωικὸ κόσμῳ δὲν θυμότανε πιά τὴ θέση του σὰν φυτό, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κλίση τοῦ ἠώθε για τὸν κόσμῳ τῶν φυτῶν, ἰδιαίτερα στὸν καιρὸ τῆς ἀνοιξῆς καὶ τῶν θαυμάσιων λουλουδιῶν, ποὺ τοῦ ἦταν σὰν τὴν κλίση τοῦ μικροῦ παιδιοῦ για τὴ μάνα του καὶ ποὺ δὲν ξέρει τὸ γιατί γέρνει στὴν ἀγκαλιά της.

Πάλι ὁ μεγάλος Δημιουργός, ὅπως ξέρετε, πῆρε αὐτὸ τὸ ὄν ἀπὸ τὰ ζῶα καὶ τὸ ἔκαμε ἄνθρωπο.

Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος πέρασε ἀπὸ τὴ μιὰ φυσικὴ τάξη στὴν ἄλλη μέχρι ποὺ ἔγινε σοφός, γνώστης καὶ δυνατός, ὅπως εἶναι τώρα.

Γιὰ τίς προηγούμενες ζωές του δὲν θυμᾶται πιά τώρα καὶ ὁ ἀλλάξῃ πάλι (ἀπὸ) τὴν τωρινὴ του ζωὴν».

Δὲν δυνάμεθα, λέγει ὁ Iqbal, νὰ γνωρίζωμεν, πῶς εἶναι ἡ μορφή αὐτῆς τῆς ἀδευτέρας δημιουργίας». Ἡ ἰδέα αὕτη προέρχεται ἀπὸ

βώς ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ συλλάβωμεν ἄτομόν τι χωρὶς τοπικὴν ἀναφορὰν ἢ ἐμπειρικὸν ὑπόβαθρον. Πάντως, τὸ Κοράνιον ὁδηγεῖ εἰς τοιαύτας ὑποθέσεις διὰ τῶν ἀναλογιῶν ἐκείνων, τὰς ὁποίας χρησιμοποιεῖ. «Φιλοσοφικῶς ὁμοίως, ἐν ὕψει τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος τοῦ ἀνθρώπου, δὲν δυνάμεθα νὰ προχωρήσωμεν περαιτέρω ἀπὸ τὸ ὅτι δηλαδὴ εἶναι πάρα πολὺ ἀπίθανον νὰ τελειώσῃ ἡ πορεία του διὰ τῆς διαλύσεως τοῦ σώματός του» (I, 168) - 170).

Ὁ Ιβραὴ τινίζει ὅτι ὑπὸ τοῦ Κορανίου δίδονται ὠρισμέναι ἀπαντήσεις διὰ τὴν μεταθανάτιν τύχην τῆς ψυχῆς. Ἡ ἀναγέννησις τοῦ ἐγὼ δίδει εἰς τοῦτο κήδεϊαν ὄρασιν» (Κοράνιον 50, 21), ἐνῶ ὁ παράδεισος καὶ ἡ κόλασις πρέπει νὰ ἐκληφθῶν ὅχι ὡς αὐτοθεσῖαι, ἀλλ' ὡς καταστάσεις». Ἡ Κόλασις εἶναι ἡ ἀδύνητρά συνειδητοποίησης ἀποτυχίας τινὸς ὡς ἀνθρώπου, ἐνῶ παράδεισος εἶναι ἡ χαρὰ ἐκ τοῦ θριάμβου, τῆς νίκης ἐπὶ τῶν δυνάμεων τῆς ἀποτυπώσεως» (I, 170). Ἡ λέξις αἰώνιότης τοῦ Κορανίου σημαίνει αἰωνικὴν περιόδον» (78, 24). «Ἡ Ζωὴ εἶναι μία καὶ συνεχὴς. Ὁ ἄνθρωπος προχωρεῖ πάντοτε πρὸς τὰ ἔμπροσθ διὰ νὰ λαμβάνῃ πάντοτε νέας ἐλλάμψεις ἐκ τῆς ἀπείρου πραγματικότητος, ἡ ὅποια ἐμφανίζεται ἐκάστην στιγμὴν εἰς νέαν δόξαν. Καὶ ὁ δεχόμενος τὴν θεῖαν χάριν δὲν εἶναι εἰς παθητικὸς ἀποδέκτης. Ἐκάστη πρᾶξις ἐνὸς ἐλευτέρου ἐγὼ δημιουργεῖ νέαν κατάστασιν καὶ οὕτω παρέχει περαιτέρω δυνατότητας πρὸς δημιουργίαν» (I, 170).

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι αἱ ἀνανεωτικαὶ προτάσεις τοῦ Ιβραὴ ἔσονται ἀφορὰ εἰς τὴν σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον ἀποτελοῦν σοβαρὰν σύγχρονον θρησκευτικὴν φιλοσοφικὴν προσπάθειαν πρὸς ἐσωτερικέυσιν τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς τοῦ Ἰσλάμ καὶ πρὸς ἀπάλυσιν τῶν ἀντιθέσεων, περὶ τῶν ὁποίων ἐγένετο εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ἐργασίας ταύτης λόγος. Ἄν τῶρα αἱ προτάσεις αὗται γίνων ἀποδεκταὶ ὑπὸ τῆς ἐπισήμου ἰσλαμικῆς θεολογίας εἶναι ἀμφίβολον, διότι αἱ ὑπὸ τοῦ Ιβραὴ ἐρμηνεῖαι τοῦ Κορανίου δὲν θεωροῦνται ἀπολύτως ὁρθόδοξοι. Τίποτε δὲν ἐμποδίζει βεβαίως διὰ νὰ γίνων αἱ ἀπόψεις αὗται ὁρθόδοξοι, ἐφ' ὅσον εὔρουν τὴν συγκατάθεσιν τῶν θεολόγων τοῦ Ἰσλάμ καὶ τῆς ἰσλαμικῆς κοινότητος (idschima). Ἀλλὰ καὶ ἐὰν δὲν γίνῃ τοῦτο, ἡ προσπάθεια τοῦ Ιβραὴ δὲν εἶναι χωρὶς σημασίαν, διότι θὰ δεικνύῃ τὴν κατεύθυνσιν τὴν ὅποιαν πρέπει νὰ λάβῃ ἡ ἰσλαμικὴ εὐσέβεια διὰ νὰ μὴ εἶναι ἀπλοῦς ἀνασταλτικὸς τύπος εἰς τὴν πνευματικὴν ἐξέλιξιν τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου.

Ὁ Ιβραὴ προσεπάθησε νὰ ἐλευθερώσῃ τὴν σχέσιν μεταξὺ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ ἐξ ἐκείνων τῶν στοιχείων, τὰ ὅποια ὁδηγοῦν εἰς πανθεϊστικὴν δεισιδαιμονίαν τὸ μὲν καὶ εἰς ἀκαμψίαν τοῦ ἱεροῦ νόμου μετ'

όλων τῶν φαινομένων μικρολόγου ακαζουέστικον τὸ δέ, παρ' ἕλον ἔτι οὗτος ἔδιδε μεγάλην σημασίαν εἰς τὴν πρὸς βίωσιν τῆς ὀρησκευτικῆς ἀληθείας διαίσθησιν, ἐπίστευεν ὅτι κύριος τρόπος ἐπαφῆς τοῦ πιστοῦ μετὰ τοῦ θεοῦ δὲν ἦτο οἰαδήποτε μυστικιστικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ ἡ προσευχή. Εἰς τὸ θέμα τῆς προσευχῆς ὁ Iqbal ἀποδεικνύεται ὡς ὀρθόδοξος πιστὸς μουσουλμάνος. Εἶναι πράγματι θαυμάσιαι αἱ σελίδες τὰς ὁποίας ἀφιερώνει εἰς τὴν προσευχὴν, προσωπικὴν ἢ ὁμαδικήν, εἰς τὴν ὅποίαν τὸ Ἰσλάμ, ὡς γνωστόν, ἀποδίδει βασικὴν σημασίαν. Ἡ προσευχὴ ἀποτελεῖ ἀφομοιωτικὴν διαδικασίαν πολὺ μεγαλυτέρας ἐντάσεως παρ' ἕτι ἡ ἀπλῆ σκέψις. Εἰς τὴν προσευχὴν, λέγει ὁ Iqbal, δὲν ὑπάρχει μυστικόν τι. Ἡ προσευχὴ ὡς μέσον πνευματικῆς φωτίσεως εἶναι φυσικὴ τις πράξις ζωῆς, διὰ τῆς ὁποίας ἡ μικρὰ νῆσος τῆς προσωπικότητός μας ἀνακαλύπτει τὴν θέσιν της εἰς ἓν εὐρύτερον πεδίον τῆς ζωῆς... Ἡ προσευχὴ δὲν εἶναι αὐθυποβολή τις. Ἡ αὐθυποβολὴ δὲν ἔχει σχέσιν πρὸς τὸ ἄνοιγμα τῶν πηγῶν τῆς ζωῆς, αἱ ὁποῖαι εὐρίσκονται εἰς τὸ βάθος τοῦ ἀνθρωπίνου ἐγῶν (I. 124). Εἰς τὴν πραγματικότητα ἡ προσευχὴ εἶναι τὸ βασικὸν συμπλήρωμα ἐκάστης πνευματικῆς ἐνεργείας, ὡς ἐπίσης καὶ ἡ παρατήρησις τῆς φύσεως εἶναι, λέγει ὁ Iqbal, εἰδὸς τι προσευχῆς, τὸ ὁποῖον προετοιμάζει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν βίωσιν τῆς ὑψίστης ἀληθείας.

Βαθύτερον βεβαίως τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς φιλοσοφίας προχωρεῖ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς ἢ ποιήσεως, ἡ ὁποία εἰς τὴν οὐσίαν της εἶναι ὀρησκευτικὴ. Διὰ τὴν ποιήσιν ὁ Iqbal εἶχεν ὑψηλὴν ιδέαν καὶ ἐθεώρει ὅτι ὁ ποιητὴς ἔχει τὴν ἀποστολὴν τοῦ προφήτου<sup>1</sup>. Ὁ Iqbal προσεπάθησεν, ὅπως συλλάβῃ ὕψεις τῆς βαθυτέρας πραγματικότητος εἰς ποιήματά του, τὰ ὁποῖα χαρακτηρίζει θαυμασία ἔμπνευσις καὶ μωφή. Τὸ θεωρητικόν του ἔργον οὐσιαστικῶς δὲν εἶναι ἄλλο τι, παρὰ εἰσαγωγή εἰς τὸ ποιητικόν του ἔργον, ὅπου ἀποκαλύπτεται ἕλη τῆς ψυχῆς ἢ προσπάθεια, ὅπως ἐκφράσῃ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐσωτέραν πορείαν της. Τὰ δύο σπουδαιότερα ποιητικὰ ἔργα τοῦ Iqbal εἶναι τὸ ὑπὸ τὸν τίτλον *Asrar-i khudi* (Μυστικὰ τοῦ ἑαυτοῦ), Lahore 1915 καὶ τὸ *Dshehvidname* (Βιβλίον τῆς Αἰωνιότητος), Lahore 1932, τὰ ὁποῖα ἔχουν μεταφρασθῆ εἰς δυτικὰς γλώσσας.

Πανεπ. Ἀθηνῶν (Θεολογικὴ Σχολή)

ΔΕΙΜΙΤΡΙΟΣ Α. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ

1. B. S. A. Vahid, Iqbal, his Art and Thought, London 1959, σ. 104.